



ISSN: 1301-3394

e-ISSN: 2667-680X

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DERGİSİ

Uludag University
The Review of The Faculty of Theology



Cilt ▪ Volume: 31

Sayı ▪ Issue: 1

Yıl ▪ Year: 2022

MAKALELER | ARTICLES

ASİYE TIĞLI

İsmâîlîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı

MUHAMMED FARUK ÇAKIR - ŞENER ŞAHİN

Klasik Arap Edebiyatında Sıra Dışı Bir Tema: *Keyfe Eşbahte* Sorusuna Verilen Hikemî Cevaplar

EREN GÜNDÜZ

Zeydî Fıkhdında Mezhep Görüşünün Oluşumunda Zeyd b. Ali'nin Etkisi:
Namazın Kılınış Şekli Örneği

MEHMET ŞAKAR – HÜSEYİN KAHRAMAN

Uyku ile Namazın Terki Arasında Bağlantı Kuran İki Hadis ve Delaletleriyle İlgili
Değerlendirmeler

ABDULHALİM BAŞAL – ÖMER TÜRKMEN

Kur'ân Tilavetinde Karşılaşılan Yaygın Hatalar:
Sâdık b. Yusuf Halife ve *Risâle fi't-tecvîd (Risâle fi taşhîhi'l-ğalaât fi'l kırâ'ât)* İsimli
Eserinin Tahkik ve İncelemesi

SADETTİN EĞRİ

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye İsnad Edilen *Tuhfetü's-sefere ilâ hazreti'l-berere* Adlı Eserin Tercüme ve
Basımına Ali Rûmî Tarafından Yapılan Manzum Eleştirisi

SÜMEYRA ÜNALAN TURAN

Bakıcı İlanlarına Göre Ebeveynlerin Tercihleri, İş Tanımı ve Çalışma Koşulları Açısından
Bakıcılık

ESRA KESKİN

XIII.-XV. Asırlar Arasında Kuzey Afrika Hanedanlarında Siyasî Evlilikler
(Hafsî – Merînî – Abdülvâdî [Zeyyânî] Devletleri)

ÖMER FARUK YİĞİTEROL

Anadolu'daki Nakşî Şairlerin *Meşnevî*'ye İlgisi

KADİR KILINÇ – SALİH PAY

II. Meşrutiyet Dönemi İlmîye Sınıfının Siyasî Mücadelesi

BETÜL ÖZ

Mısırlı Mütefekkir Ahmed Emîn'in Hadis Anlayışının Tespiti ve Değerlendirilmesi

ÖMER FARUK KAYGISIZ

Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin Güfte Mecmuası

SAADET MAYDAER

Bursa'da Ehl-i Fesâd Suhte Tâifesinin Kurbanı Bir Seyyid: Emir Gazi

ISSN:1301-3394

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
BASIMEVİ MÜDÜRLÜĞÜ
BURSA 2022





ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT

FAKÜLTESİ DERGİSİ

Uludag University
The Review of The Faculty of Theology



Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Uludağ University The Review of The Faculty of Theology

Cilt | Volume: 31 Sayı | Number: 1 Yıl | Year: 2022 Haziran | June
ISSN: 1301-3394 e-ISSN: 2667-680X

SAHİBİ | PUBLISHER

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına | on behalf of Bursa Uludağ University Faculty of Theology
Ali Kaya (Dekan | Dean)

EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF

Mehmet Fatih Birgül

YARDIMCI EDİTÖR | ASSISTANT EDITOR

Ulvi Murat Kılavuz

ALAN EDİTÖRLERİ | DISCIPLINE EDITORS

Vejdi Bilgin - Mutlu Gül - Şener Şahin - Celil Kiraz - S. Mehmet Uğur - İsmail Güler
Humeyra Mermer Turner - A. İskender Sarıca - Merve Yavuz - Salih Zor - Tahir Ayas - Mehmet Angay

DİL EDİTÖRLERİ | LANGUAGE EDITORS

Seda Ensarioğlu, Zeynep Sena Kaynamazoğlu (İngilizce | English) - İslam Batur (Arapça | Arabic)

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Ali İhsan Akçay (Bursa Uludağ Üniversitesi) Aytekin Özel (Bursa Uludağ Üniversitesi) Felicia Waldman (University of Bucharest)
Halil İbrahim Hançabay (İstanbul Üniversitesi) Hidayet Peker (Bursa Uludağ Üniversitesi) İbrahim Gürses (Bursa Uludağ
Üniversitesi) Kadir Gömbeyaz (Kocaeli Üniversitesi) M. Salih Kumaş (Bursa Uludağ Üniversitesi) Kemal Ataman (Marmara
Üniversitesi) Kenan Özçelik (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi) Nicolae Roddy (Creighton University) Muhammet Tarakçı
(Bursa Uludağ Üniversitesi) Nimetullah Akın (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi) Salih Çift (Bursa Uludağ Üniversitesi) Tim Jacoby
(Manchester University) Sezai Engin (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi) Veysel Kaya (İstanbul Üniversitesi)

İLETİŞİM | CORRESPONDENCE

Adres | Address: Fethiye Mahallesi Kırılmaç Sokak No: 2 16140 Nilüfer/Bursa, TÜRKİYE

Telefon | Phone: +90 224 243 1066

Faks | Fax: +90 224 243 1573

E-posta: ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd>

BASKI YERİ ve YILI | PUBLICATION PLACE and DATE

Bursa Uludağ Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü 2022

ONLINE YAYIN TARİHİ | ONLINE RELEASE DATE

27 Haziran | June 2022

DİZİNLENME BİLGİLERİ | INDEXED BY

ULAKBİM-TR Dizin (Başlangıç: 2014, Cilt/Sayı: 23/1 - 2016, Cilt/Sayı: 25/2. Başlangıç: 2018, Cilt/Sayı: 27/1 | Indexing Start: 2014, Volume/Issue: 23/1 - 2016, Volume/Issue: 25/2. Indexing Start: 2018, Volume/Issue: 27/1).

EBSCO (Academic Search Ultimate) (Başlangıç: 2010, Cilt/Sayı: 19/1 | Indexing Start: 2010, Volume/Issue: 19/1)

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan, ön değerlendirme, intihal ve kör hakemlik süreçlerinin yürütüldüğü ulusal, hakemli, akademik bir dergidir. Dergide yer alan yazıların ilmî ve fikrî sorumluluğu yazarlarına aittir. Editörler Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli imla-yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Yayımlanan makalelerin tüm yayın hakları *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*ne aittir. Makalelerde yayımlanan içerikler kaynak gösterilmeden kullanılamaz. | *Uludağ University the Review of the Faculty of Theology* is an academic journal that is published two times a year (June and December); this also is a national academic journal in which pre-assessment, plagiarism and blind review processes are conducted. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of the Journal. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without distorting to the essence of article. All that is published in this journal is copyrighted and all rights reserved to *Uludağ University The Review of The Faculty of Theology*. The published contents in the articles cannot be used without being cited.

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

ASIYE TIĞLI ▪ 1

İsmâîlîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı | The Spiritual Resurrection and Transmigration (Tanāsukh) in Classical Isma'îli Thought

MUHAMMED FARUK ÇAKIR - ŞENER ŞAHİN ▪ 39

Klasik Arap Edebiyatında Sıra Dışı Bir Tema: *Keyfe Eşbahte* Sorusuna Verilen Hikemî Cevaplar | An Interesting Theme in Classical Arabic Literature: Wise Answers To The Question of *Keyfe Aşbahte*?

EREN GÜNDÜZ ▪ 57

Zeydî Fıkhdında Mezhep Görüşünün Oluşumunda Zeyd b. Ali'nin Etkisi: Namazın Kılınış Şekli Örneği | Zayd b. 'Alî's Influence in the Formation of Madhhab's View in Zaydi Fiqh: Manner of Performing the Şalât Example

MEHMET ŞAKAR – HÜSEYİN KAHRAMAN ▪ 89

Uyku ile Namazın Terki Arasında Bağlantı Kuran İki Hadis ve Delaletleriyle İlgili Değerlendirmeler | Two Hādīths Correlating Sleep with Leaving Prayer and Evaluations of Their Implications

ABDULHALİM BAŞAL – ÖMER TÜRKMEN ▪ 115

Kur'ân Tilavetinde Karşılaşılan Yaygın Hatalar: Sâdıq b. Yusuf Halîfe ve *Risâle fi't-tecvîd* (*Risâle fi taşhîhi'l-galaţât fi'l kırâ'ât*) İsimli Eserinin Tahkik ve İncelemesi | Common Mistakes in Recitation of the Qur'ân: Şâdıq b. Yûsuf Hâlıfa and a Critical Edition and Analysis of the Book Named *Risâla fi l-tajwîd* (*Risâla fi taşhîh al-galaţât fi l-qirâ'ât*)

SADETTİN EĞRİ ▪ 157

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye İsnad Edilen *Tuĥfetü's-sefere ilâ ĥazreti'l-berere* Adlı Eserin Tercüme ve Basımına Ali Rûmî Tarafından Yapılan Manzum Eleştiri | A Verse Criticism of 'Ali Rûmî on the Translation and Publishing of *Tuĥfat al-safara ilâ ĥazrat al-barara* Attributed to Muĥyiddîn İbn al-'Arabî

SÜMEYRA ÜNALAN TURAN ▪ 177

Bakıcı İlanlarına Göre Ebeveynlerin Tercihleri, İş Tanımı ve Çalışma Koşulları Açısından Bakıcılık | The Babysitting in Terms of The Preferences of Parents, Job Description, and Working Conditions According to Babysitter Advertisements

ESRA KESKİN ▪ 207

XIII.-XV. Asırlar Arasında Kuzey Afrika Hanedanlarında Siyasî Evlilikler (Hafsî - Merînî - Abdülvâdî [Zeyyânî] Devletleri) | Political Marriages in North African Dynasties between the 13th - 15th Centuries (Hafsid - Marinid - Abd al-Wadid [Zayyanid] Dynasties)

ÖMER FARUK YİĞİTEROL ▪ 227

Anadolu'daki Nakşî Şairlerin Meşnevî'ye İlgisi | The Interest of Naqshbandî Poets in Anatolia to *Mathnawî*

KADİR KILINÇ – SALİH PAY ▪ 243

II. Meşrutiyet Dönemi İlimiye Sınıfının Siyasi Mücadelesi | The Political Struggle Of The 'İlmiyya In The Second Constitutional Period

BETÜL ÖZ ▪ 265

Mısırlı Mütefekkir Ahmed Emîn'in Hadis Anlayışının Tespiti ve Değerlendirilmesi | Determination and Evaluation of the Ḥadîth Understanding of the Egyptian Thinker Aḥmad Amîn

ÖMER FARUK KAYGISIZ ▪ 301

Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin Güfte Mecmuası | The Lyrics Miscellany of Kazasker Mustafa İzzet Efendi

SAADET MAYDAER ▪ 319

Bursa'da Ehl-i Fesâd Suhte Tâifesinin Kurbanı Bir Seyyid: Emir Gazi | A Sayyid Victim of Ahl al-Fesad Suhte Taifa in Bursa: Amir Ghazi

ÇEVİRİ MAKALELER | TRANSLATED ARTICLES

AMALİA LEVANONİ / çev. YUSUF ÖTENKAYA ▪ 345

Memlûk Sultanlık Anlayışı | The Mamluk Conception of the Sultanate

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

HATİCE ZİŞAN YILMAZ ▪ 375

Kurtuluş CENGİZ - Önder KÜÇÜKURAL - Hande GÜR, *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar*
Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021)

YAYIN İLKELERİ | PUBLICATION GUIDELINES ▪ 381

İsmâîlîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı

Asiye Tıǧlı

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana Bilim Dalı
Bursa, Türkiye
asiyetigli@uludag.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0003-3693-692X>

Öz: Neoplatonik felsefenin ve İslam filozoflarının da etkisiyle İsmâîlîler, Müslüman çoğunluk-tan farklı olarak ölümden sonra bedeninin toprağa karışacağı, nefsin ise olgunlaşarak aslî mekânı olan ulvî aleme döneceği konusunda ittifak etmişlerdir. Bu anlayışa göre nefsin tekâmül süreci, maddeden uzaklaşma ve dolayısıyla da en mukaddes olana (Küllî Akıl) yaklaşma ile paralel olarak gerçekleşmektedir. Bu nedenle kurtuluş, nefsleri dünyevi ve uhrevi mutluluğa erdirecek batınî bilgiyi uhdelerinde bulunduran nâtlıkları ve imamları tanıyıp, onlara tabi olmaya bağlanmıştır. Zira insanın kendi devrindeki imamı tanınması onun ulvî alemle kuracağı bağı ifade etmektedir. Bu bağlamda ceza ya da cehennem de imamlardan öğrenilen bu batınî bilgiyi reddetme yahut görmezden gelmenin bir sonucudur. Bu sebeple, Külli Akıl'dan taşan batınî bilgiden uzak kalan ruhlar, gerek dünyada gerekse Büyük Kıyamet'ten sonra mânevî alemde, gerçek ilmi zevki tadamamanın acısını yaşayacaklardır. Bunlara Allah'a ve peygambere inanan zahir ehli de dahildir. Bu cezanın yeri, keyfiyeti ve ebedi olup olmadığı meseleleri ise muğlaktır. İsmâîlîler'in tenasüh inancına sahip bir fırka olarak görülmelerine neden olan etmenlerin başında, Gazzâlî, İbn Haldûn ve Bîrûnî gibi kendilerine muhalif olan Müslüman yazarların bu yöndeki ifadeleri olduğunu söylemek mümkündür. Binaenaleyh makalede, İsmâîlî öğretinin mimarları sayılabilecek Sicistânî, Hamîdüddîn el-Kirmânî, Nâsır-ı Hüsrev ve Nasîrüddîn et-Tûsî'nin bu konulardaki fikirleri ele alınmış; iddia edildiği gibi bir tenasüh inancına sahip olup olmadıkları sorgulanmıştır. Söz konusu isimlerin eserlerinde, tenasüh inancını kabul etmediklerine dair açık ifadeler bulunmakla birlikte, yeniden dirilmenin (ba's) Kıyamet'ten sonra değil de bu dünyada gerçekleşmesi, dünyanın bir tür cehenneme benzetilmesi ve saf olmayan ruhların nihaî sonları hakkındaki belirsizlik tenasühün reddiyle ilgili ifadelerini tartışmalı kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, İsmâîlîlik, Tenasüh (Reenkarnasyon), Cennet, Cehennem, Ba's (Diriliş), Kıyamet, Nefsin Kurtuluşu.

Geliş Tarihi | Received Date: 14.03.2022

Kabul Tarihi | Accepted Date: 16.05.2022

Araştırma Makalesi | Research Article

Atıf | Citation: Tıǧlı, Asiye. "İsmâîlîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 1-37. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1103575>

The Spiritual Resurrection and Transmigration (Tanāsukh) in Classical Isma‘ili Thought

Abstract: With the influence of Neoplatonic philosophy and Islamic philosophers, Isma‘ilis, unlike the Muslim majority, agreed on the view that after death the body will merge with the soil, whereas the nafs (psyche), in its matured state, will return to the sublime realm (al-‘alam al-rūhānī), which is its original place. According to this understanding, the process of spiritual growth of the nafs takes place in parallel with moving away from matter and thus getting closer to the most sacred one (the Universal Intellect). For this reason, salvation is seen as depending on recognizing and following preachers and imams who bear the responsibility to carry and transmit the esoteric knowledge that will bring souls to worldly and otherworldly happiness; for recognizing the imam represents the bond that the person will establish with the divine realm. In this context, punishment or hell is the result of denying or ignoring this esoteric knowledge learned from the imams. For this reason, souls who stay away from the esoteric knowledge overflowing from the Universal Intellect will experience the pain of not being able to taste the pleasure of true knowledge, both in this world and, after the Great Resurrection (al-Qiyāma al-Kubrā), in the spiritual realm. These include people who, while believing in Allah and the Prophet, focus on the obvious rather than hidden. Matters such as the place of this punishment, its nature, and whether it is eternal or not are ambiguous. It is possible to say that the leading factor causing the Isma‘ilis to be seen as a sect holding the reincarnation belief is the statements made by Muslim writers such as Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505/1111), Ibn Khaldūn (d. 808/1406) and al-Birūnī (d. 973/1048), who maintained views, conflicting with those of the Isma‘ilis. Therefore, in this article the ideas of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī (d. after 361/971), Ḥamid al-Dīn al-Kirmānī (d. after 411/1020), Nāsir-i Khusraw (d. after 465/1073) and Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274), who can be considered the architects of Isma‘ili teaching, are discussed and it is questioned whether they had the belief of reincarnation as claimed. Although there are clear statements in the works of these scholars expressing that they do not accept the reincarnation belief, the fact that the resurrection (ba‘th) takes place in this world rather than after the Apocalypse, and the world itself is likened to a kind of hell along with the lack of certainty regarding the final end of impure souls all make their statements concerned with the denial of reincarnation extremely controversial.

Keywords: Islamic Sects, Isma‘ilism, Transmigration (Tanāsukh), Heaven, Hell, Ba‘th (Resurrection), Doomsday, Salvation of The Soul.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Ölümünden sonra ruhların başka bir bedene girerek dünyaya gelmediği konusunda Müslüman çoğunluğun görüş birliği içinde olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte gulat olarak kabul edilen bazı Şii fırkaların (Dürzîler, Nusayrîler) reenkarnasyonu benimsedikleri malumdur. İsmâiliyye mezhebinin, reenkarnasyon ve hulul inancını benimseyen ve gulat olarak kabul edilen bu tür fırkalar içinden ortaya çıkmış olma-

sı, onların da bu inancı benimsediği yönünde bir kanaat oluşturmuştur. Bu bağlamda İsmâîlîlik'ten ayrılan bir kol olarak bilinen Dürzîlik'teki tekammüs inancının, doğduğu mezhepten bağımsız olarak benimsenip benimsenmediği meselesi de dikkat çekmektedir. Yine Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Haldûn (ö. 808/1406) ve Bîrûnî (ö. 453/1061) gibi bu mezhebe muhalif İslam alimlerinin İsmâîlî dâilerin tenasüh inancına sahip olduğuna yönelik ifadeleri, mezhebin böyle bir inancı benimsediğinin göstergeleri olarak kabul edilmiştir.

Bu iddialara mukabil Hamîdüddîn el-Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra), Nâsır-ı Hüsrev (ö. 465/1073'ten sonra), Sicistânî (ö. 393/1003 [?]) ve Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) gibi İsmâîlî öğretinin şekillenmesinde etkili olan yazarların eserlerinde, tenasühün reddi konusunda net ifadeler yer almaktadır. Ancak yine aynı yazarların, farklı bağlamlarda, söz gelimi bu dünyayı bir cehenneme benzetmeleri; diriliş (*ba's*) yahut kıyamet inançlarına bağlı olarak, gelişimini tamamlayamamış ruhların nihayetinde ne olacağı konusunda tenasühe kapı aralayan muğlak izahlarda bulunmaları bu konuda ciddi bir kafa karışıklığına yol açmaktadır. Kuşkusuz bu muğlaklıkta mezhebin batınî karakteri de önemli bir rol oynamaktadır. Sözüünü ettiğimiz dâilerden farklı olarak İhvan-ı Safa, *Kitâbü's-Şecera*'nın yazarı Ebû Temmâm ve İdrîs İmâdüddîn el-Kureşî (ö. 876/1468), İbrâhim b. Hüseyin el-Hâmidî (ö. 557/1162) gibi Tayyibî İsmâîlî yazarların, ruhların başka bedenlere geçişine imkân veren bir öğreti geliştirdikleri görülmektedir. Bu durum İsmâîlî dailer arasındaki farklı yaklaşımları göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bununla birlikte özellikle imamet doktrinine bağlı olarak nefsin kurtuluş formülü ve cennetin akledilir dünyaya yakınlığı konusunda ortak bir tutuma sahip olduklarını söylemek mümkündür.

Özellikle tenasüh, cennet ve cehennem gibi konularda İsmâîlî yazarlar arasında farklı yaklaşımların olması ve zaman zaman muğlak anlatım dilinin kullanılması, bu meselelerle ilgilenen araştırmacıları zorlar niteliktedir. Bu güçlük nedeniyle makalede daha ziyade felsefi içerikli İsmâîlî doktrini esas aldığımızı belirtmek gerekir. İlk olarak 4./9. asrın başlarından itibaren Karmatiler döneminde Horasan Maverâünnehir bölgelerinin dâileri olarak bilinen Neseî (ö. 332/943), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/934) ve Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî, (ö. 393/1003 [?]) ile şekillenmeye başlayan felsefi içerikli öğreti Fâtımîler döneminde Hamîdüddîn el-Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra) ve Nâsır-ı Hüsrev gibi önemli isimlerce geliştirilerek sonraki nesillere aktarılmıştır. Bu minvalde çalışmamız, ağırlıklı olarak İsmâîlî öğretinin şekillenmesinde anahtar rol oynamış olan; Sicistânî, Kirmânî, Nâsır-ı Hüsrev (ö. 465/1073'ten sonra) ve mezhebin içinde bulunduğu dönemde yazdığı eserleriyle etkili olan Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) yaklaşımlarından hareketle kaleme alınmıştır.¹ Konunun bir bütünlük içinde kavranması adına, makalede öncelikle ruhun kurtuluş formülü olarak sunulan ilim (*ilm-i mahz*)-nefs ilişkisi ile cennet ve cehennemin bu öğretilerde nasıl bir anlam kazandığı üzerinde durulmakta, ardından bu çerçevede tenasühe yer verilip verilemeyeceği sorgulanarak çalışma tamam-

¹ Ali Avcu, "İsmailiyye Ekolününün Mezhepler Tarihi Kaynakları", *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 163-192.

lanmaktadır. Makalede birinci el kaynakların yanı sıra çağdaş çalışmalardan da mümkün olduğunca yararlanılmaya çalışılmıştır.² Sonuç olarak bu konudaki çalışmaların henüz oldukça az sayıda olduğunu ve İsmâilî eskatolojiyi aydınlatmak adına yapılacak her çalışmanın ilgiyi hak ettiğini ayrıca belirtmek gerekmektedir.

1. Nefsin (*Psyche*) Tekamülü ve Diriliş (*Ba's*)

İsmâilî teosofide insanoğlunun (Âdem) yeryüzünde bulunma nedeni, zat itibarıyla eksiklik taşıyan nefsin (*psyche*)³ kemale ermesidir. Bu durum daha ziyade mito-

² Bu konuda ilk akla gelen isim Daniel De Smet olacaktır. Onun gerek tenasüh gerekse cennet ve cehennem ile ilgili konularda yazdığı makaleler, ikincil kaynak olarak başvurduğumuz önemli çalışmaların başında gelmektedir. Özellikle de; Daniel De Smet, “İsmâ’îli-Şî’î Visions of Hell From the “Spiritual” Torment of the Fâtîmids to the Tayyibi Rock of Sijjîn” *Locating Hell in Islamic Traditions*, ed. Christian Lange (Leiden – Boston: Brill, 2016), 241-267. Daniel De Smet, “La transmigration des âmes. Une notion problématique dans l’ismaélisme d’époque fatimide”, dans: Orkhan Mir-Kasimov (éd.), *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam* (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 105) (Leiden – Boston: Brill, 2014), 77-110; adlı çalışmaları bu konuda bizim için önemli olmuştur. Ayrıca konuyu başlık olarak çalışmalarına taşıyan araştırmacılara örnek olarak aşağıdaki makalelere de bakılabilir: Ramy Mahmoud, “Şûretu’l-cenne ve’n-nâr fî’l-‘itîkâdi’l-İsmâ’îliyye (İslam İnanç Sisteminde Cennet ve Cehennem Tasavvuru), *Kilitbahir* 17 (Eylül 2020), 204-222; Ramy Mahmoud, *Fâtümîler Dönemi İsmâilî İnanç Sistemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 225-253; Abdulâlî Sâ’idrâzî, “Me’ad ez Didgâh-i İsmâ’îliyyân”, *İsmâ’îliyye*, Gurûh-i Mezâhib-i İslâmî (Kum: Merkez-i Mutalâât-i ve Tahkîkât-i Edyân ve Mezâhib), 189-248. Ayrıca epistemolojik açıdan bu konuyla ilgili gördüğümüz diğer makaleler için bk. Ali Avcu. “Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, *Kur’an’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018), 19-44; Ali Avcu, “Tasavvuf Batınlık İlişkisi”, *İslam Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*, ed. Necmeddin Bardakçı (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2017), 189-194; Mehmet Bulğen, “İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Mart 2014), 63-92.

³ İsmâilî doktrinde nefsin küllî ve cüz’î olmak üzere iki farklı tezahürü bulunmaktadır. Varlık hiyerarşisi, ilk varlık olan Küllî Akıl (*es-Sâbık*) ve onun hemen akabinde ondan doğan (*inbi’âs*) Küllî Nefs (*et-Tâli*) ile başlamaktadır. Daha düşük bir mükemmelliğe sahip olan Küllî Nefs aracılığıyla ise daha aşağı düzeydeki kozmik prensipler meydana gelir. Böylece mevcudun yaratılması (*ibdâ’*), akıl ve nefis olmak üzere iki asla dayanmış olmaktadır. Cismani varlıklar, sırasıyla önce felekler ve yıldızlar ardından maden, bitki, hayvan ve insanlar olarak bu iki asıldan meydana gelirler. Hem Küllî Akıl’ın hem de Küllî Nefs’in insan üzerinde tesiri (*eşer*) vardır. İnsan’daki bu eser, cüz’î akıl ve cüz’î nefis olarak adlandırılır. Sıradan insanlarda; bitki, hayvan, akıl/nutk (*nefs-i nâtıka, psyche*) olmak üzere üç temel nefis bulunmaktadır. Nâtıklarda (peygamber) ise ilave olarak “en-nefsü’l-kudsiyye” adı verilen ve onları insanlık düzeyinden daha üst bir mertebeye taşıyan dördüncü bir düzey bulunmaktadır. Kesif alemin noksanlık sebebi Küllî Nefs’in Küllî Akıl’dan daha düşük düzeyde olmasıdır. Nefs fayda kabul eden, akıl ise fayda verendir. İnsanda bunların her ikisi de mevcuttur. Dolayısıyla biz metinde nefis kavramını bu çerçevede ve insana ölümsüzlük niteliğini kazandıran cevher anlamıyla (*psyche*) kullanıyoruz. Bu kullanım metinde zaman zaman ruh kavramıyla da eşleşmektedir. Bunun nedeni İsmâilî yazarların nefis ve ruh kavramlarını metinlerinde de bu şekilde kullanılıyor olmaları ve bu iki

lojik bir anlatımla Tayyîbî İsmâîlî yazarların eserlerinde⁴ bir tür iblisleşme ve masumiyet durumunu bozma olarak dile getirilmektedir. Yani Âdem, Ulvi Âlem'de sahip olduğu meleklik özelliğini, bulunduğu hududu ihlal ederek kaybetmiştir. Külli Âdem'in, felsefi karşılığıyla "Nefs" in kaybettiği bu konumunu tekrar kazanması ve melekîyet düzeyine yükselmesi için hem her bireyin hem de külli olarak tüm insanlığın belli tekâmül aşamalarından geçmesi gerekmektedir.⁵ Bu gelişimin sağlanması için tüm insanlık tarihi yedi devre bölünmektedir.⁶ Nübüvvetin yedi aşamalı döngüsü de buna bağlı olarak anlam kazanmakta ve Âdemoğlu bu süreç içinde kaybettiği melekîyet düzeyini ve sonsuzluğu geri kazanmaktadır. Bu da nefsin geldiği âleme; yani aslına dönüşü ifade ettiğinden "te'vîl" kavramıyla tam bir uyum içindedir. Böylece Nefs doğru bilgiyle yönlendirildiğinde düşmüş olduğu maddi alemen orijinine yani ulvî âleme dönmüş olacaktır.

Bu durumda cisim, nefsin kemale ermesi için bir alet görevi görmektedir. Hem külli hem de cüz'î formuyla nefis akla kıyasla eksik kabul edilmektedir ve cismanî âlemin yaratılış nedeni de budur. Bu felsefeye binaen beden, potansiyel gücünü pratiğe aktarma hususunda ruha yardımcı olur ve bu suretle ona hayatîyet kazandırır. Yani ruhsal hayat, bilgi kazanımı sayesinde varlığını sürdürüp gelişme gösterebilir. Nefsin kurtuluşunu sağlayacak olan zahiri yön, farz olan yükümlülükleri yerine getirmekten müteşekkil iken bâtın, insana sonsuzluğu kazandıracak olan bilgiyi ('ilm') muhtevirdir.⁸ Böylece varlık âlemine çıkışta eksik kalan nefis, nâtıklara

kavram arasında bir fark gözetmemeleridir. Örneğin Kirmânî, ruh ve nefsin aynı şey olduğunu dair bir izahta blunmaktadır. bk. Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî, *Râhatü'l-âql*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru'l-Endülü, 1983), 453. Ayrıntılı bilgi için bk. Asiye Tıgılı, "Peygamberlik İnançına İsmâîlî Yaklaşım", *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018), 482-487.

⁴ Örnek olarak bk. İbrâhim b. Hüseyin el-Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, nşr. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru'l-Endülü, 1979); İdrîs İmâdüddîn el-Kureşî, *Zehrü'l-me'ânî*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: el-Müessesetü'l-Cami'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzîf, 1411/1991).

⁵ Asiye Tıgılı, "İsmâîlîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu", *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 796. Henry Corbin, *Cyclical Time and Isma'ili Gnosis (Islamic Texts and Contexts)* (London: Kegan Paul International [and] Islamic Publications, 1983), 44.

⁶ Walker, İsmâîlî öğretinin, Neoplatonizm'den farklı olarak ruhun zamansal gelişimine vurgu yaptığını dile getirmektedir. bk. E. Paul Walker, *Early Philosophical Shiism: The Neoplatonism of Abû Ya'qûb al-Sijistânî* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 108; Kirmânî, *Râhatü'l-âql*, 506.

⁷ İlim, İsmâîlîlik'te başlı başına incelenmesi gereken bir konudur. Ancak burada kurtarıcı yönüyle kısaca değinmek gerekirse, hakikî anlamıyla ilim, yine ortaçağ felsefesiyle uyumlu olarak değişmeyen, insanı baki kulma niteliğine sahip ve latif bir nitelikli ilahi bilgidir. İsmâîlîlik'te bunun karşılığı tevhit bilgisidir. Tevhit bilgisi, bir yönüyle Mubde'in eşsizliğini ve varlıkların her türlü özelliklerini ondan nefyetmek anlamına gelen tenzihî, diğer yönüyle ise tüm varlıkların kaynağını ifade etmesi açısından da ispatı içermektedir. Bu bilgi, nâtik ve imamların uhdesindedir ve saf yönü nedeniyle ilm-i mahz olarak da adlandırılmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Tıgılı, "Âdem'in Hübûtu", 785-812.

⁸ Bedenin gıdası nasıl kendi türüne göre ise, nefsin gıdası da öyle olacaktır. Dolayısıyla nefsin gıdası

indirilen batını ilmin (*'ilm-i mahz, tevhit ilmi*) yardımıyla, en mükemmel olan ilk Akıl düzeyine erişme şansını elde edebilecektir.⁹ Bu durum ise, ilim ile nefis ilişkisinin, ölümden sonraki hayatın belirlenmesi konusunda da etkili olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü madde kesif, ulvî alem ise latif bir niteliktedir.

Dolayısıyla İsmâilî öğreti kurtuluşu ve ebedi yaşamı bütünüyle ilm-i mahz olarak adlandırılan ilahi bilgiye yakınlık ve uzaklık durumuna göre tanımlamaktadır. Alem'deki hiyerarşi ve varlıkların dereceleri de aynı ölçüye göre sıralanmaktadır. Bu hiyerarşide en yukarıda her zaman en saf ve en latif haliyle ilme yakın olanlar yer alır. Diğer bir deyişle varlık hiyerarşisinde (*mütevellidât*) en yukarıda gayetü'l-letâif (غاية الطائف); en aşağıda ise ilimden uzaklığın ve maddeye yakınlığın nihai noktası olarak gösterilen gayetü'l-kesâfe¹⁰ (غاية الكسافة) vardır. İman isyan değerlendirmesi de bu ölçü dikkate alınarak yapılmaktadır. Bu anlamda isyanın en aşağılık hali mahza cahillik (الجاهلة المخصفة), itaatın en yüce mertebesi de mahza alimlik (العالمة المخصفة) olmaktadır. Bu iki arada cahil ile alim arasında pek çok dereceler bulunmaktadır.¹¹ Bu durumda nefsin tekâmül süreci ve kurtuluş, İsmâilîlik'teki hudut teorisine uygun olarak, maddeden uzaklaşma ve dolayısıyla ilmin (*ilm-i mahz*) aracılığıyla en mukaddes olana yakınlaşma (*hudûd-i kutsî*) ile paralel olarak gerçekleşmektedir. "Nefsini bilen rabbini bilir" ilkesi gereğince kendi ruhunu tanıyarak, ruhani alemin halleri hakkında kuvvetli bilgi sahibi olmayıp gözleri perdeli kalanların durumu da cehennemdekilerden farksızdır.¹²

Gözleri perdeli olan bu nefsler mutedil mizaca sahip olmayıp duyusal ve mütehayyile düzeyinde (النفس الحسية المنخيلة) kalarak gerçek saadetin ne anlama geldiğini bilmemektedirler. Mizaçları onlara boş ve geçici lezzetlerin peşinden gitmeyi emrettiği için gerçek saadete erişmekten alıkonulurlar. Tıpkı sıcaklık ve soğukluk dengesi bozulan beden hastalanması gibi kesif nefsin sahipleri de kendilerini zevale doğru

da ilim ve ameldir; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *Ravza-yı Teslîm (Taşavvurât)*, thk. W. Ivanov (Âftâb: y.y., 1363/1985), 26. Ayrıca bk. Kâdı Nu'man b. Hayyûn et-Temmîmî el-Mağribî, *Esâsü't-te'vîl*, nşr. Arif Tamir (Beyrut: y.y., 1960), 28; Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Makâlidil-melekûtiyye*, thk. İsmail Kurban Huseyin Poonawala (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1432/2011), 63. İklîd: "İlmi Derinlik İbadetlerden Muaf Kılmaz".

⁹ Tıġlı, "Âdem'in Hübûtu", 808-809.

¹⁰ Abdân Karmatî, *Kitâbü Şecerati'l-Yağîn*, thk. Arif Tamir (Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîd, 1402/1982), 39. Bu kaynak yanlışlıkla Abdân Karmatî'ye atfedilmiştir. Asıl yazarının Ebû Temmâm olduğu artık bilinmektedir. Ancak yararlandığımız kaynak Arif Tamir tarafından bu isimle anıldığı için dipnotta da bu şekilde geçmektedir. Söz konusu düzeltme için bk. Wilfred Madelung - Paul E. Walker, *An Isma'ili Heresiography: The "Bâb al-shaytan" from Abû Tammâm's kitâb al-shajara* (Leiden - Boston - Köln: Brill, 1998), vii-xi.

¹¹ Karmatî, *Kitâbü'ş-Şecera*, 39. Nâsır-ı Hüsrev, buna benzer bir izahında latif olanın kesif olanın birbirini belirleyen ve sınırlandıran (*kirâne*) şey olduğunu belirtir. Yani hudutları belirleyen de yine bu ilme sahip olma oranı olacaktır. Nâsır-ı Hüsrev el-Kubâdiyânî el-Belhî, *Hânü'l-iğvân*. tsh. Yahyâ al-Haşşâb (Kahire: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî, 1940), 32.

¹² Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 51-53.

sürüklemektedirler. Fakat yine de kötü ahlak ve davranışları nedeniyle bozulan dengelerini, ilahi emirlere bağlılık ve nebinin getirdiği farz ve sünnetlere riayetle tedavi etmek mümkündür. Bu paralelde cisimlerden soyutlanmış mukarrebûn melekleri ile eylemlerini; cisimlerin cevher bilgilerini/yani küllilerin bilgisini (*mağûlât*) akletmesi nefsi duygusal düzeyden nâtık seviyesine, yani bir tür melekîyyet düzeyine yükseltir.¹³ Daha açık bir ifadeyle, nefsin kemale erme istidadını geliştiren ve onu kendi başlangıcındaki külli haline kavuşturan kişi birer melek görevini görür. Hatta bu nefis, melek-i kerimin kendisi olur. Çünkü kendi eylemleri sayesinde kesif alemde latif aleme doğru yol alarak bunu başarmıştır. Tam tersi durumda ise, her batıl düşünce, yalan söz ve kötü eylem şeytani güce dönüşerek nefsi esefî sâfilin derecesine doğru sürükler. O halde o nefis de kovulmuş şeytan (*dîv-i recîm*) olmuştur.¹⁴

Bu noktada şeytanlaşma ile cahillik, ilahi ilme sahip olmakla melekîyyet kazanma ve böylece ölümsüzleşme arasındaki bağlantıya dikkat etmek gerekir. Esasında insanın özünü ve ölümsüz yönünü ifade eden nefis-i nâtika, kendi zatında eylem yetkinliğine sahip, alim, hayat sahibi ve kadir olabilen bir cevherdir. Ancak bu cevherin “ilahi te’yid”in terbiyesi altındaki eylemler ile bilkuve oluştan bilfiil hale gelmesi gerekmektedir. Bu şekilde tabii hallerden elde ettiği akli suretler sayesinde bakilik, şeref ve kemal elde eder. Elbette ki bu yine, nefsin özünde saklı olan ölümsüzlük (*beğâ, melekîyyet*) vasfı sayesinde mümkün olacaktır. Bu şeref ve beka özelliğini kazandıran durum ise, Kirmânî'nin ifadesiyle nefsin Hazîretü'l-kuds'a¹⁵ intisab etmesidir. Nefsin içinde bilkuve olarak bulunan yatkinliğini aktifleştirerek bu ilahi bereketten yararlanması ise ancak nâtıkların vazettikleri dinî gerekleri (*rusûmu'l-mille*) yerine getirmeleriyle mümkündür. Tüm bu şartlar oluştuktan sonra bilfiil hale gelen nefis, ahirette karşılık (*cezâ*) olarak kazandıklarını tahsil edecektir.¹⁶

Yani İsmâîlîler için gerçek anlamda var olmak, tevhit ilmi sayesinde hayat bulup ebedi kurtuluşa ermek demektir. “*Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağır-*

¹³ Kirmânî, *Râhatü'l-âql*. 468, Nefsin mutedil mizacı için ayrıca bk. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî, *Keşfu'l-mağcûb* (Tahran: Encümen-i İrânşinasî-yi Franse, 1367/1988), 27-28; 87-89.

¹⁴ Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 54.

¹⁵ Kirmânî Hazîretü'l-kuds'ü; ibdâ' ve inbi'âs türünden olan akılların toplamı (*meccma'*) olarak tanımlamaktadır. Bu da, diğer kaynaklarda da belirtildiği şekliyle Külli Akıl ve Nefsin, cüz'i nefslerde tezahür etmesinden farklı bir anlam taşımamaktadır. Kirmânî'nin bu kullanımı için bk. Kirmânî, *Râhatü'l-âql*, 496.

¹⁶ Kirmânî bu yatkinliği bir tohumun hem içindeki potansiyel hem de güneş ışığının yardımıyla bilkuve halden bilfiil hale geçerek olgunlaşmasına benzetmektedir. Tohumun ancak belli bir süreç içinde meyveye dönüşmesi, onun ne yalnız güneş ışığını (Kâim'in yol göstericiliğini) kabul etmesi ne de yalnızca kendi zati nitelikleriyle mümkündür. Dolayısıyla nefis, kendi potansiyelinin yanı sıra Kâim ile açığa çıkacak olan güneş ışığı yani ilahi feyz ve emirler ile bilfiil hale gelebilir. Kirmânî, *Râhatü'l-âql*. 496-497, 506; Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî, *el-Meşâbih fi işbâti'l-imâme*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dârul-Muntazar, 1416/1996), 39; Sicistânî, *Keşfu'l-mağcûb*, 25-26; Tığlı, “Âdem'in Hübûtu”, 789.

dığı zaman, Allah'ın ve Resûlü'nün çağrısına uyun ve bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer. Yine bilin ki, O'nun huzurunda toplanacaksınız. (el-Enfâl, 8/24)” ayeti onlara göre bu gerçeği teyit etmektedir.¹⁷ Çünkü resuller, sahip oldukları ilm-i mahz sayesinde hayat verir, öldürmezler. Dalâletin önderleri ise tam tersi hayat alır ve yaşatmazlar. Böylece nâtikler devrinde gerekli gelişimi gösterip Ulvi Alem'in etkilerini kabul eden her nefis, cinniyyet mertebesinde melekîyyet mertebesine yükselir.¹⁸ Seçilmiş olmayanlar için bu makama ulaşma, imamları tanıma yoluyla gerçekleşir. Hatta tedrici olarak imamı tanıma (*imâmşinâsi*), nefsin kemalde ulaşacağı en yüksek makam olarak belirlenmiştir.¹⁹

Mahza alimlik elbette ilm-i mahz sayesinde kazanılan bir statüdür. Bu ilim, İslam felsefesindeki külli bilgiye benzer şekilde hem yaratıcı hem de kurtarıcı vasfının yanı sıra nefse bakilik kazandıran bir niteliğe sahiptir.²⁰ Bu paralelde belirtmek gerekirse İsmâîlî teolojide yaratıcı Emr (*Kün*), ilim ve akıl birbirinden farklı unsurlar değildirler. Her ilim sahibi aynı zamanda akıl sahibidir. Nitekim kesp ettiğimiz akıllar ile nebi, vasi yahut imamlar yoluyla elde edilen ilm-i mahz türündeki bilgilerin tümü Külli Akl'ın Cüz'î Nefs'e dökülmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Aklın Emr ile bir olması ancak, İlahî Emrin (*Kün*) “ilm-i mahz” ile bir olması neticesinde gerçekleşir.²¹

Akl'ın İzed-i Emr olan ilimle birlikteliği, Allah'ın seçkin kullarının kalplerine aktığı “te'yîd”i meydana getirir. Bu da yalnızca peygamberlere, vasilere ve imamlara mahsus olan ve onlara feyezân eden ilm-i mahz olarak tanımlanır. Bu tür ilim akıl yürütmekle yahut bu dünyadaki delillerden (yani duyulardan) hareketle elde edilebilen veya eğitim ve öğretim yoluyla aktarılabilen bir ilim değildir.²² Dolayısıyla insan ancak yüksek makam sahiplerini vesile kılarak yardım istemek, ve onların emrettiklerini yerine getirmekle kurtuluşa erebilir. Sicistânî bu durumu, “Külli Aklın Emr-i İzedi ile huzura ermesi gibi, Cüz'î akıl da ancak peygamberin emriyle

¹⁷ Örneğin Tûsî bu ayeti, eziyet içinde olan nefslere son çağrı olarak kabul edilen Kıyamet'in sahibi Kâim'in nidasına binaen yorumlamaktadır. Zira ona göre bu çağrı, Kıyamet surunun nefhası, yani Kâim'in günahkar nefsleri ceset mezarından çıkarmaları için davet nidası ile uyarması ve ruhu canlandıran imana geri göndermesi içindir. Dolayısıyla Tûsî de bu ifadeleriyle Kirmânî ve Sicistânî'nin yorumlarını desteklemektedir. bk. Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 84.

¹⁸ Karmatî, *Kitâbü'ş-Şecera*, 46-48. İsmâîlîler'in melek inancının Ehl-i sünnet kelim okulları tarafından eleştirisine yer veren bir çalışma için bk. Yunus Eraslan, “Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının Eleştirileri Bağlamında İsmâîlî-Bâtınî Düşünce Melek İnancı”, *Kader* (Haziran 2020), 210-236.

¹⁹ Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 84.

²⁰ Hatırlanacak olursa Tanrıya ait bilgi bir sonuç değil, varlık verici yaratıcı bir niteliğe sahiptir. Tanrı'da düşünme eylemi ile yaratma eylemi aynı anlama gelmektedir. O özünü akledince bir bakıma tüm var olanları da akletmiş olur. Örnek olarak bk. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâsetü'l-medeniyye el-mukallem bi-mabâdi'ül-mevcûdât*, thk. Fevzî M. Naccâr (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993), 4-5.

²¹ Sicistânî, *Keşfu'l-maḥcûb*. 15-18. İlahî emrin ilm-i mahz ile birlikteliği konusunda İsmâîlî yazarlar arasında bir fikir birliğinin olmadığını belirtmek gerekir.

²² Sicistânî, *Keşfu'l-maḥcûb*, 20-21.

huzur bulur” şeklinde ifade etmektedir. Zira Akıl, Emr ile bir olmasaydı emrin biza-tihi kendisi açısından şer’i emirlerin (*ferman*) akılla bir ilişkisi olmazdı.²³ Diğer bir deyişle ilmin yukarıdan aşağıya feyezân eden niteliği, ona sahip olan kişinin (*nâtık, esâs, imam*) emrine itaati gerekli kalmaktadır. Nitekim İsmâîlî-Yeni Eflatuncu hiyerarşiyi (hudûd) göz önünde bulundurduğumuzda bu itaatin, aynı zamanda kendinden öncekine kıyasla sonra gelenin eksikliğini kabul etme mütevazılığı göstermesi anlamını taşıdığı açıktır.²⁴

Burada akıl-emr ilişkisi dikkat çekicidir. Zira Külli Akıl da nihayetinde İlahi Emr ile huzur bulduğuna göre cüz’i akla düşen de yine emre uymak ve itaat etmek olmalıdır. Böylece bizim gibi cüz’i nefslere, emre uyarak ilm-i mahza yani akıl cennetine ulaşma imkanına sahip olur. Sonsuz cennete ulaşmanın başka yolu yoktur. Bu inanç kuşkusuz ilm-i mahz sahiplerine ciddi bir bağlılığı ve itaati de beraberinde getirmektedir. Nitekim İsmâîlî kaynaklarda yer alan tevil örneklerine bakıldığında dünyevi ve uhrevi mutluluk ile kurtuluşun tüm yolları batınî bilgiyi uhdelerinde bulduran nâtık ve imamları tanımaya ve bu dinî liderler hiyerarşisine riayete atfedilmektedir. Nur ile sembolize edilen bu ilahi te’vîd Allah tarafından atanan bu seçkin kullara akmaktadır. Örneğin, Müeyyed fi’ d-Dîn eş-Şîrâzî, Emr aleminde nübüvvet makamının değerini, güneşin dünyadaki konumuyla izah etmektedir. Güneşin yokluğunda tabii alem içindekilerle birlikte yok olacağı gibi, nebevî bilginin yokluğunda da insanlığın bekası mümkün değildir.²⁵

Bir başka örnekte Ca’fer b. Mansûr el-Yemen, *Kitabü’l-Keşf*’inde zikrettiği ayetlerin neredeyse tümünü nâtık ve imamlarla ve onların makamına göz dikenlere yönelik tehditlere uygun bir şekilde tevil etmektedir. Bir örnek vermek gerekirse Fecr Suresi, 89/27. ayetteki “Ey mutmain olmuş nefis!” ifadesini Ca’fer b. Mansûr, Allah’ın ruhundan (*min Rûhillâh*) olan peygamberin nefsi ve geldiği madene dönüşü olarak tevil etmektedir. Batındaki diğer anlamlarından birini daha ilave ederek; hitap edilen ruhun, Allah’ın nefsinden olan müminin nefsi (*nefsu’l-mü’min*) olduğunu söyler ve böylece anlamı biraz daha genişletir. Kısacası bu teville göre nefsin mutmain olması ancak Allah’ın marifetinden nasibini almasıyla mümkündür. Kişinin cennet kapılarından geçebilmesi için yeryüzünün hüccetleri olan imamları tanınması gerekir.²⁶

Müeyyed-Fiddîn eş-Şîrâzî, Külli Akıl’dan doğan saf ilahi bilginin, yahut te’vîd bilgisinin, Allah’ın kullarına en büyük lütfu olduğunu söyler. Bu bilgi “... yakıtı insan ve taşlar olan nâr’dan sakının” ayetinde “nâr” ifadesiyle temsil edilmektedir. Şîrâzî buradaki “nâr” kelimesinin nübüvvetin gücünü ifade eden bir temsil olduğu-

²³ Sicistânî, *Keşfu’l-mağcûb*, 22.

²⁴ İsmâîlîlik’ta varlığın hududu için bk; Tıgılı, “Âdem’in Hübûtu”, 789-792.

²⁵ Müeyyed fi’ d-Dîn Hibbetullah eş-Şîrâzî, *Mecâlisü’l-Mü’eyyediyye*, thk. Muhammed Abdülgaffâr (Kahire: Mektebetu’l-Medbûlî, 1414/1994), 104.

²⁶ bk. Ca’fer b. Mansûr el-Yemen, *Kitabü’l-Keşf*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru’l-Endülüs, 1404/1984), 72.

nu söylemektedir. Zira nübüvvet, iman ehlini ebedi bir kazançla nurlar alemindeki na'im cennetine ulaştıran bir ışık (نور) olduğu gibi, küfür ve nifak ehli için ateştir (حر). Dolayısıyla ilahi ilimle teyit edilen seçkin bir zümreye ait ilmin kurtarıcı etkisi bu ifadelerde de kendisini göstermektedir. Bu ilahi ve saf bilginin ana kaynağı, Yeni Eflatuncu felsefede olduğu gibi Külli Akıl'dır.²⁷

Görüldüğu gibi saf bilginin kurtarıcı etkisi, tüm İsmâilî yazarların ittifak ettiği konulardan biridir. Hiç kuşkusuz İsmâilîlik'e has yönleriyle birlikte bu konuda Neoplatonik felsefenin sudurcu nazariyesi altındaki etkiyi açıkça görmek mümkündür. Zira saf bilginin ana kaynağı Neoplatonik felsefede olduğu gibi Külli Akıl olarak belirlenmektedir ve kurtuluş yine bu kaynağa dönmekle mümkün olacaktır. Sonuç olarak ilahi emir-akıl- ilim birlikteliđi²⁸ kurtuluş formülünü şekillendiren ana temayı bize vermektedir. İlm-i mahz olarak adlandırılan feyz; peygamberlere, vasi ve imamlara hasredilmiş bir ilimdir. Bu ilim ledünni bir niteliğe sahiptir. Yani dünyadaki delillerden hareketle ve beşerî bir çabayla bilinemez. Peygamberler bu ilimle hem dünya hem de ahiretle ilgili işler konusunda halka yol gösterirler.²⁹

Herkesin kendi devrindeki imamını tanınması, onun Külli olanla kuracağı bağı ifade etmektedir. Onu yükselere çıkartacak kurtuluş yolu, mümkün olduğu kadar kendi üzerinde tasarruf yetkisi olan Külli Nefs'e ve ondan sonra da Külli Akıl'a yakınlaşmasıyla mümkündür. Zira hatırlanacağı gibi Külli Nefs evren üzerinde, cüzi nefis de beden üzerinde tasarrufta bulunma gücüne sahiptir. Bu nedenle bedenden ayrılan nefis kendi anavatamı olan "kül"üne geri dönecektir. Böylece ilahi eserin zuhur ettiği bir cevher olarak nefis bakilik kazanmış olacaktır.³⁰ Diğer bir deyişle Büyük Kıyametten sonra nefislerin dirilişi ile son olan evvel olana dönüş yapacak ve böylece döngü tamamlanmış olacaktır.³¹

Fakat bu geri dönüşte yine hudut kavramına bir riayetin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Zira tıpkı bir hayvanın, insan olmak için bir arzu duymaması gibi insan nefsi de uluhiyyeti temenni etmemektedir. Çünkü hayvanın insaniyet özelliğini tasavvur edememesi gibi o da bundan acizdir. Aksine bilgeleştikçe ilahi olanın karşısında tevazuu artar. Benzer şekilde Allah'ın ilk eseri olan Külli Akıl da, ibda'

²⁷ Şîrâzî, *Mecâlisü'l-Mü'eyyediyye*, 314-315 (no. 93). Özellikle 10. ve 11. yy'ın İsmâilî öğretisinde ön plana çıkan sudurcu nazariyeye binaen varlık akıldan doğar ve buna göre kurtuluş doktrini açısından dönüş de yine akla olacaktır. İsmâilîlik'te kurtuluş doktrinini Neoplatonik mukayeselerle ele alan bir çalışma için bk. Elizabeth Alexandrin, "Paradise as the Abode of Pure Knowledge: Reconsidering al-Mu'ayyad's "İsmâ'ili Neoplatonism", *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, ed. Sebastian Günther and Todd Lawson (Leiden - Boston: Brill, [2017]), 650-651.

²⁸ Sicistânî bu birlikteliği "İlm-i mahz emr-i İzed est!" şeklinde ifade etmektedir. bk. Sicistânî, *Keşfu'l-maĥcûb*, 21.

²⁹ Sicistânî, *Keşfu'l-maĥcûb*, 21.

³⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, thk. Seyyid Muhammed İmâdi Hairî (Tahran: Merkez-i Pajuhâş-î Mirâs-i Maktûb, 1383/2005), 407/8-20.

³¹ Kirmânî, *Râĥatü'l-aĥl*, 512-514.

eylemini tasavvurdan aciz olduğu için böyle bir şeyi temenni edemez. Dolayısıyla nefsin arzusu da muttali olabileceği şeylere karşı olacaktır. Nâsır-ı Hüsrev'e göre bu durum, nefsin kendini nihayet tasavvur edemeyeceği yahut öğrenemeyeceği aşamaya kadar geliştirme gücüne sahip olduğunu göstermektedir. Daha da önemli nefis-i akîle'nin gücü sonsuz olduğu için esasında böyle bir nihai son da yoktur. Onun hareket, tasavvur ve öğrenme gücü nihayetsiz olduğu için erişmek istediği lezzetin ve sevabın türü de sonsuz olacaktır. Hissi lezzetler sonlu iken sonsuz lezzetler aklî niteliktedir.³²

Nefsler arasındaki mizaç çeşitliliği, tekamül aşamalarında da farklılıkları beraberinde getirmektedir. İnsanın fiziksel gelişiminin yedi merhalede tamamlanması gibi, dinî tekâmül de yedi aşamalıdır. Müstecip, Me'zun, Dâî, Hücçet, İmam, Esâs ve Nâtık olarak belirlenen bu mertebelerin en üstü, resule ait olan yedinci mertebedir. Bu mertebelerden her biri kendi sahip olduğu mülke göre kendi payına düşen oranda en üst derecedeki nâtık'tan yararlanır. Nâtık'a en yakın olanın mead sarayı, sevabına binaen daha tamam ve rahat olur.³³ Fakat Nâsır-ı Hüsrev'e göre derecesi daha az olanlara Allah'ın rahmeti şöyle tecelli edecektir: Kimse kendisinden daha üstün olanların sahip olduğu nimetlerden cennette haberdar olmayacaktır. Böylece kıskanmayıp herkesin mertebesini kendisinininki gibi bilecektir. Tıpkı bu alemde herkesin sahip olduğu birikimle mutlu olması gibi, daha yüksek mertebeyi ve ilmi bilmeyen daha fazlasını da arzu etmeyecektir. Dolayısıyla herkes arzu ettiği ve bildiği kadarını cennette bulacaktır. Cennet nefslerin arzu ettiğini bulduğu yerdir.³⁴ Benzer şekilde Sicistânî de bireyin nefis cevherinin kapasitesi oranında manevi renklerden (*el-aşbâğu'r-ruhâniyye*) edinebildikleri bilginin saflık derecesine eşdeğer bir mutluluk yaşayacaklarını söylemektedir. Edindikleri bu saf ve latif ilim sayesinde manevi suretlere malik olabilirler ve Sevap Diyarında ebedi mutluluğa nail olabilirler.³⁵

Tûsî bunun biraz daha detaylı bir izahını yaparak tüm nefslerin başlangıçta aynı olduğunu, daha sonra ahlak, alışkanlık ve eylemlerine göre farklılık göstereceğini söylemektedir. Çünkü nefsler ilk halleriyle sadedirler. Daha sonra zamanla; bilgi, düşünce (*re'ÿ*), kıyas, ahlak, alışkanlık ve davranışlarına göre şekil (*nağş*) alırlar. Bu şekilde nefis cevheri bir suret kazanır. Nitekim bizler de insanın ilim öğrendikçe daha şerefli olduğunu, yani bu ilahi bilginin insan üzerindeki etkisini gözlemlemekteyiz. Her nefis, onu kemale erdirecek ilmi kabul ettikçe güçlenir ve nihayet büyük

³² Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 408-409.

³³ "Herkesin yaptıklarına göre dereceleri vardır. Allah, onlara yaptıklarının karşılığını verir, asla kendilerine haksızlık yapılmaz" şeklindeki Ahkâf, 46/19. ayetini delil gösterir. bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânü'l-ihvân*, tsh. Yahyâ al-Haşşâb (Kahire: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî, 1940), 12.

³⁴ "Orada nefislerin arzu ettiği ve gözlerin lezzet (zevk) aldığı her şey var."; ez-Zuhuf 43/71. bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânü'l-ihvân*, 12.

³⁵ Benzer bir ayeti de Sicistânî bu konuda örnek gösterir. bk. Fussilet 41/31. bk. Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî, (ö. 393/1003 [?]), *Kitâbu'l-İftihâr*, thk. Ismail K. Poonawala (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 206.

hüccetlerin düzeyine erişir. İnsan kendi cevherinin saflığıyla ilahi nurların feyzine açık hale gelir ve rabbani ilimle diğеr nefislerden daha ayrıcalıklı olur.³⁶

Kirmânî de bu ifadeleri destekler nitelikte her nefsin kazandığının karşılığını, bir kalemin kâğıda yazmasına benzer şekilde ruhunda hazır bulduğunu söyler. Bu, nefsin zatına ait bir kuralıdır. İyi (*enfüsu'l-ibrâr*) ve kötü nefislerin (*enfüsu'l-füccâr*) iktisap ettikleri onların zatlarına işlenmiştir (المرفومة).³⁷ Yani iyi ve kötü nefisler kazandıklarına göre resmedilirler ve öldüklerinde kendilerinde olandan anında haberdar olurlar. Yani tüm büyük ve küçük günahlar nefislerde nakşedilmiş olarak bulunmaktadır. Bu nedenle onlara “Oku kitabımı! Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter!” denilecektir. Yani nefsin ne biriktirdiğini ona ayrıca bildirmeye gerek yoktur. Zira ilahi nefhaya uygun kazanca sahip olanlarla olmayanlar, ne olduklarını bedenlerinden ayrıldıkları esnada görmüşlerdir.³⁸

Nefsin eksiklik ve kemal durumunu biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele alan Kirmânî, bu konuda “halk” ve “bâ’s” kavramları arasındaki ayırmadan hareket eder. Buna göre varlığın ilk aşamasında (*en-neş’etü'l-’ûlâ* yahut *el-hâlkü'l-’ûlâ*) nefsin duyular yoluyla hissettikleri, aklettikleri ile aynıdır. Yani filozofların diliyle ifade edecek olursak, nefis bu aşamada henüz aklî değil hissî idrak düzeyindedir.³⁹ İkinci düzey olan ba’s aşamasında ise nefis bilfiil hale gelmiş ve tek bir nefis gibi olmuştur.⁴⁰ Dolayısıyla halk, nefsin duyusal ve cismani haline; ba’s ise duyuların dışında ve aklî olgunlaşmasına atıfla kullanılmaktadır. Zira ba’s (*en-neş’etü'l-âhîra*, yahut “*en-neş’etü’s-sânî*”), Ruhü’l-Kudüs’ün ihya etmesiyle gerçekleşen dirilişini ifade etmektedir. Bir ceninin aşamalı olarak anne karnında olgunlaşması, nihayetinde dış dünyaya uyumlu hale gelmesi içindir. Bunun gibi nefis de bu dünyada olgunlaşarak ait olduğu alem için hazır hale gelmelidir. Nefis bedenden ayrıldığında aslî yurduna doğru yönelir ve zatı ahirette, lezzetleri tadacağı bir enstrümana dönüşür. Tıpkı anne bedeninden ayrılan bebeğin bu dünyadaki lezzetleri tatması gibi, nefis de ulvî alemde Ruhü’l-Kudüs’ten hasıl olan lezzetleri tadacaktır. Bu lezzetler de elbette ki her nefsin kendi iktisabına göre olacaktır.⁴¹

Kirmânî bu iki farklı dirilişini Kur’an’da geçen iki kere sura üflemeyle bağlantılı

³⁶ Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 26.

³⁷ Kirmânî bu noktada el-Mutaffifîn 87/7. ayeti delil olarak gösterir. bk. Kirmânî, *Râhatü'l-’aql*, 519.

³⁸ Kirmânî bu konuda “Ölü defnedildiği zaman, sorguya tabii tutulur. Eğer cennet ehlinden ise ona kapıları açılır. Cehennem ehlinden ise ona gideceği yerin kapıları açılır.” hadisini örnek gösterir ve nefislerin ödüle mi yoksa cezaya mı layık olduklarının farkında olacaklarını söyler. Kirmânî, *Râhatü'l-’aql*, 519-520.

³⁹ Kirmânî’ye göre, Lokman 31/28. ayetinde geçen “Sizin yaratılmanız (خَلَقْتُمْ) ve tekrar dirilmeniz (تَعْلَمْتُمْ) tek bir nefsin yaratılması ve tekrar diriltilmesi gibidir” ifadesinde geçen “halk”, ilk varlık halini; “bâ’s” ise ikinci yaratılış (الخلق الثاني) düzeyini ifade etmektedir.

⁴⁰ Kirmânî, *Râhatü'l-’aql*, 507.

⁴¹ Kirmânî, *Râhatü'l-’aql*, 508-509. Kirmânî gibi Tûsî de nefsin gelişim aşamalarını ceninin anne karnındaki durumuna benzetmektedir. bk. Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 54.

olarak izah eder. İlk sura üflenışten sonra gerçekleşen diriliş (*inbi'as*) tabii alemde gerçekleşir. Bu diriliş de kendi içinde, ilki talim yoluyla diğeri ise ilahi teyit yoluyla olmak üzere iki aşamaya ayrılır. Allah ilahi kuvvesini, melekût aleminden tabii alemdeki seçilmiş kullarına gönderir. Onların bu alemdeki varlıkları, ebedi saadete ve ikinci kemale (الكمال الثاني) ilişkin tüm işleri kolaylaştırır. İlahi te'yit bilgisiyle desteklenen ve seçkin kulların eğitimiyle gerçekleşen bu ikinci kemal düzeyini aynı zamanda ikinci inbi'as olarak da adlandırmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki ikinci sura üflenış ba's sürecinin tamamlanmasından, yani nefslerin ilahi teyitle gönderilen ilim sayesinde bilfiil hale gelerek ikinci kemal mertebelerine ermelerinden sonra gerçekleşecektir. Devir sahiplerinin yani altı peygamberin (*nâtık*) nefslere hitabı ilk sura üflenışı temsil etmektedir. Bu anlamda anlaşıldığı kadarıyla sura, yani suretlere üflemek ruhların canlanmasına işaret etmektedir. İkinci kez sura üflenış ise, devirler tamamlandığında kopacak olan kıyamete mahsustur. Böylece ilmin kıyamı bilfiil kemale ermiş ve nefsler müeyyedler tarafından verilen talim ve terbiyeden çıkmış olacaktırlar. Kısacası kıyamet kopacak ve son olan evvel olana dönüş yapacaktır. Yani ilk ibda ile açığa çıkan Külli Akıl ile inbias yoluyla meydana gelen Külli Nefs'in bir birleşimi (اتصال) gerçekleşecektir.⁴²

Sicistânî'de ba's ise, ruhların manevi dirilişine atıfla kullanılmakla birlikte daha tartışmalı bir anlama sahiptir. Kâf Suresinin “Şüphesiz biz, toprağın; onlardan neleri eksilttiğini bilmekteyiz. Yanımızda (o bilgileri) koruyan bir kitap vardır”⁴³ ayetini, ölenlerin bedenlerini eksiltip ruhlarını bırakması olarak tevil eder. Zira yeryüzünün ruhları eksiltmesi düşünülemediğine göre burada yerin eksilttiği şey bedenlerinden başka bir şey değildir. Ayrıca sura bir kere üflenilmesi ile tüm bedenlerin değil, ancak tek seferde ruhların dirilmesinin daha makul olacağını savunur. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı Sicistânî'ye göre diriliş bütünüyle ruhani olacaktır.⁴⁴ Zira hakikat ehline göre kıyamet, nefsin mânevî (ruhânî) dirilişini ifade eden bir haldir. Yani, Kâim'in zuhuru ile akıl aleminden gelen feyz, seçilmişlerin ruhlarını açıkça aydınlatacak ve onların manevi dirilişlerine vesile olacaktır. Hatta Sicistânî, kıyameti hilkatin değişimi (*tebdil*) yahut durdurulması (*ta'til*) olarak düşünmeyi cahillik

⁴² Kirmânî, *Râhatü'l-'akl*, 512-514. Nefha'nın ilahi te'yîd ve diriliş anlamına geldiğine dair benzer yorumlar için bk. Sicistânî, *el-Mağâlîd*, 312-314. Kirmânî kitabın bu bölümünde anlaşılması güç, kavramlarla dolu bir dil kullanmaktadır. Örneğin De Smet, dikkatli bir yazar olmasına rağmen Kirmânî'nin, *Râhatü'l-'akl* adlı eserinde iki diriliş karıştırır gibi olduğundan yakındır. Çünkü, “ödül ve ceza” konusundaki dağınık sözlerinden, nefslerin kaderini Kâim'in ortaya çıkmasından önce mi sonra mı belirlediği net anlaşılmamaktadır. Fakat her hâlükârda, Kâim'in gelişinden önce, ruhun maddi bir zemin olmaksızın var olamayacağı, oysa Büyük Kıyametin tamamen manevi bir olay olduğu şeklindeki genel İsmâîlî ilkesine bağlı olduğunu da teyit etmektedir. bk. De Smet, “İsma'îli-Shi'î Visions of Hell”, 256.

⁴³ Kâf, 50/4.

⁴⁴ Sicistânî, *el-Mağâlîd*, 184-185. Daha sonra da değineceğimiz gibi, Sicistânî'de ba's meselesi ayrı bir araştırmayı gerekli kılmaktadır. Zira Büyük Kıyamet'ten önce ruhların yeniden ve ardı ardına dirilişine işaretlerle de bu kavramı kullandığına şahit olmaktadır. Bunun için bk. 18-19.

ve sefihlik olarak nitelemektedir.⁴⁵

Yedinci devrin sonunda gerekleŖecek olan Kıyamet, Ŗeriat devrinin (*devr-i setr, yani gizlilik dönemi*) sonu ile Ahiret devrinin (*devr-i keŖf* yani *tecelli devri*) baŖlangıcı arasındaki aġı ifade etmektedir. Bu vakte gelindiġinde; bedenlerin ölümünden ve son devrin tamamlanmasından sonra tüm ruhlar, kazandıklarıyla birlikte berzahta toplanacaktır. Gök, yer ve tüm dünya sarsılacak ve gaybet perdesinin ardındaki tüm sırlar, ayetler ve deliller aŖıkar olup hakikat guneŖi doġacaktır. Yedinci devir sahibi Kaim’in geliŖiyle halk-ı cedit yani ba’s süreci tamamlanmıŖ ve ceza yani yargılama kapısı da aılmıŖ olacaktır. Kaim’in daveti ile ilahi nurunun feyzi, tüm dunyalıların üzerine yayılacaktır. İmanda inat edenler dahil herkes gerçekleri apaçık söyleyen Mehdiye tabi olacaktır.⁴⁶ Kendisinden oncedeki nebilere gelen hakikat açıklık kazanacak ve böylece bu hikmet ve beyan nurundan aydınlanmayan kimse kalmayacaktır. O gün herkes adil bir Ŗekilde yargılanacak ve her Ŗey yerli yerini bulacaktır. Tüm suretler gokyuzunun en yuksef safhası olan Babu’l-hicab’da toplanır. Hesap, Yedinci devrin sahibinin tamamladıġı ba’sa tabidir. İkinci mukemmelliklerine ulaŖan ruhlar Melekut yahut Akıl cennetinde sonsuz ilmi zevkleri tadıp barıŖ ve huzur içinde yaŖarlar. Mahkum olan ruhların azabı yahut cehennemine ise lezzetlerden ve güzelliklerden mahrumiyet olacaktır.⁴⁷

Kıyası kıyamet, zincirlerinden arındırılmıŖ saf manevi bilgi aġı olacaktır. Buna baġlı olarak cennet ve cehennemini diyarı da maddi alemin ötesinde olacaktır.⁴⁸

⁴⁵ Sicistani, *Kitabu’l-İftihar*, 182-184. Bu ifadelerle Sicistani esasında, yaratılıŖın (*ibda’*) baŖlangıtaki tamlıġına atıfla, mukemmelliġine ve tamlıġına iŖaret etmek istemektedir. Bu durumda yaratma da sonsuz olacaktır. O halde kıyamet hilkatini sonu olmayıp fiziksel olarak anlaŖılmıyacaksa bu durumda dünyanın bir sonu olmayacak mıdır? Doġrusu bu sorunun cevabı net deġildir. Ayrıca bu ifadeler Sicistani’de tenasüh inancının varlıġına iŖaret olarak da yorumlanabilmektedir. Böyle bir yorum için bk. De Smeth, “İsma’ili-Shi’i Visions of Hell”, 253. Bu konuya ileride tekrar deġinilecektir.

⁴⁶ Bu ifade Tusi ve Sicistani’ye aittir. Hatta Sicistani bu durumu “O geldiġi zaman kurt ve kuzu tek bir yerden yemek yiyecektir” ifadesiyle dillendirmektedir. bk. Sicistani, *KeŖfu’l-mahcub*, 81; Tusi, *Ravza-yı Teslim*, 149.

⁴⁷ Tusi, *Ravza-yı Teslim*, 149; Kirmani, *Rahatu’l-‘aql*, 515-516; 522; De Smet, “İsma’ili-Shi’i Visions of Hell”, 259. Alexandrin, Kirmani’nin konuyla ilgili goruŖlerine deġinirken; lanetlilerin, bedenleri ve ruhlarıyla sürekli olarak yoġun madde içinde kaldıklarını söylemektedir. KurtarılmıŖ ruhlar ise diriliŖ anında tek bir formda, Evrensel Ruh formunda yeniden birleŖirler. Bu ifadeyi de De Smet’in, “La quietude de l’intellect: Neoplatonisme et gnose ismaelienne dans l’oeuvre de Hamid ad-Din al-Kirmani (Xe-XIe s.)” (Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 1995) baŖlıklı makalesine binaen dile getirmektedir. Fakat Kirmani’de kütü ruhların madde içinde hapis kalacaklarını deġil, ilm-i mahz’dan mahrum olmaları nedeniyle bir nevi hapisane içinde kalacaklarını söylemektedir. Bu ise bir tür hakikat iŖıġından mahrumiyet anlamına gelmektedir. Bunun ise dünyadaki maddi ortamdan daha farklı bir durumu ifade ettiġi açıktır. bk. Alexandrin, “Paradise as the Abode of Pure Knowledge”, 650.

⁴⁸ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. Wilferd Madelung, “Aspects of İsma’ili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being” in *İsma’ili Contributions to Islamic Culture*, ed. Seyyid Hüseyin

Özellikle tercih ettiğimiz yazarlar açısından ba'sin ve kıyametin bütünüyle manevi olarak yorumlandığını söylemek mümkündür.⁴⁹ Buna göre Sünnî anlayışın aksine, kıyamet, batını hakikatin tümüyle ifşasını ifade etmektedir. Maddi olan yalnızca aynı türden olan dünyada kalacağı için, diriliş de bütünüyle manevi olarak kabul edilmiştir.

2. Cennet (Ödül) ve Cehennem (Ceza) Ebedi ve Manevidir

İsmâîlîlik'te dirilişin cismani olmamasına uygun bir yaklaşımla cennet aklın cehennem ise cehaletin yurdu olarak tanımlanmaktadır. İlm-i mahz, ebedi ödül ve cezanın, yahut cennet ve cehennemin şeklinde de belirleyici bir role sahiptir. Çünkü cennet de sonsuz ve ebedi lezzetlerin toplandığı yer olarak ilimle eşdeğer niteliktedir. İlme benzer şekilde cennetin en önemli özelliklerinden biri de onda bir değişikliğin olmaması ve farklılaşmamasıdır. Binaenaleyh, ebedi ödül yahut cezanın, insanın özü olan nefsin yapısına ve yine nihai olarak varacağı aleme uygun bir yapıda olması gerekmektedir. Yani sevabın karşılığı, nefsin nihaî mekânı olan ulvî aleme uygun olarak hem kalıcı hem de manevi nitelikli olmalıdır. Çünkü duyulara bağlı lezzetler kesintiye uğramaya yahut yok olmaya mahkumdur. Bu nedenle "...Oranın yiyecekleri ve gölgeleri daimidir"⁵⁰ ayetinde de belirtildiği gibi dâr-ı bekada daimî lezzet ilim olacaktır. Çünkü yapısı gereği ilim, çoğalır ama eksilmez ve yok olmaz. O halde sevap ilimle eşit bir anlama sahiptir.⁵¹ Bu özellikleri ile cennet, müteal varlıkların ilki, sidretü'l-müntehâ olarak adlandırılan ve tüm sebeplerin ilki olan el-Mübde'u'l-evvel yani İlk Akıl'dır ve tüm varlıklar ona dönmeyi arzulamaktadır.⁵² Yahut daha genel ifade ile ahiret yurdu (*Dâru'l-âhire*); nefsin nihai varış yeri (مصير) olan melekût ve akıllar diyarı olacaktır.⁵³

O halde nâtıkların kendi devirlerinde yaptıkları cennet ve cehennem tasvirleri de somut anlamlarıyla anlaşılmalıdır. Örneğin Sicistânî'ye göre cennetin güzel kokulu meyve ağaçlarıyla yahut, içinden akan ırmaklar vs. ile tasviri, sukûnet ve rahatlık hissi içindir. Yani fiziki olarak böyle bir mekân esasında yoktur. Nefs için faydalı akli ilimler de tıpkı bu temiz ve güzel bahçeler gibidir. Nâtıklar, esaslar,

Nasr (Tehran: Imperial Iranian, Academy of Philosophy, 1977), 57-58..

⁴⁹ Her ne kadar Kâim'in ve kıyametin varlığı konusunda İsmâîlî yazarlar arasında bir fikir birliği olsa da, gerek farklı tarih anlayışları gerekse Kâim'in tarihi süreç içinde farklı şekillerde yorumlanması, bu konunun daha ayrıntılı bir şekilde çalışılmasını gerekli kılmaktadır. Bu konuda müstakil bir çalışma için bk. Nadim Pabani, "The Qâ'im and Qiyâma Doctrines in the Thought of Fâtimid and Alamût İsmâ'îlism: The Evolution of a Doctrine" (MSc Islamic and Middle Eastern Studies Graduate School of Literatures, Languages, and Cultures University of Edinburgh, 2012).

⁵⁰ Ra'd 13/35.

⁵¹ Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Yenâbî'*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrût: el-Mektebe et-Ticârî, 1965), 135-136; Kirmânî, *el-Meşâbih*, 41.

⁵² Kirmânî, *Râhatü'l-aql*, 523-531.

⁵³ Kirmânî, *Râhatü'l-aql*, 506. Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 50.

imamlar ve lâhıklarla süslenmiştir.⁵⁴ Sicistânî örnek olarak Yâsin, 36/78-79; el-Kıyâmet 75/3-4; el-Hac, 22/70 ayetlerini zikrederek, böyle bir hitabın nedenini, insanların çoğunun gözle görünen şeylere itibar etmesi ve zahirde görünmeyenleri inkara meyilli olmasıyla izah etmektedir.⁵⁵

Nâsır-ı Hüsrev de cennetin açıkça akıl olduğunu söylemektedir. Bunun en büyük delilinin de alemdeki nimetlerin ve rahatlığın Külli Akıl eseriyle meydana gelmiş olmasıdır. Kişi Külli Akıldan aldığı feyz oranında mutlu ve huzurlu olur. Zira akla yakınlık cennete yakınlıkla eşdeğerdir.⁵⁶ Buna mukabil cehennem de cahillik (*nâdâni*) ve akıldan yoksunluktur. Çünkü hakiki ilimden yoksunluk (*bîma'rifeti*), cehennemın anahtarıdır.⁵⁷ Bu gerçeği göz ardı edip cehennem azabının zahiri tasvirlerine takılıp kalanlar, Allah'ın tuzağına düşmüşler demektir. Zira asıl olan akıl azabıdır (*âteş-i akli*). Bu meyanda Fussilet, 41/28. ayetinde geçen "dâru'l-huld" ifadesini manevi azaba işaret eden bir ayet olarak yorumlar. İnsanların sahip oldukları bedenleriyle tekrar dirileceklerini ima eden ayetler latif alemlerin suretlerine mutali olmayan Allah'ın zahir ehlini denediği tuzaklardan (مكر) biridir.⁵⁸ Ne yazık ki ilahi kitaba inanan halkın çoğu, bu dünyadaki bedenleriyle tekrar dirilebileceklerine ve bu şekilde sevap ve ikaba layık görüleceklerine inanmaktadırlar.⁵⁹ Oysa beden ve ruhun her biri ait oldukları yerlere geri dönecektir:

"Bâtını tanımak ve ona göre eylemde bulunmak gerektiğini söyleyen Ehl-i te'vîl'e göre insanlar iki şeyden oluşmaktadır: Biri zahir olan cisim, diğeri ise batın olan nefstir. Dediler ki, şeriâtın zahiri olmaksızın batımında ısrar edenin durumu, batını yön olmaksızın zahir üzerine ısrar edenlerden farksızdır. Böyle söyleyen grup, Hz. Resulün hanedanına tabi olanlardır. Ve onlar; tıpkı maddi alemin cansız bir cisim olması gibi, öteki alemin de kendi zatında cisimsiz bir cân olduğunu söylediler. Canlılar (حيوان) ise bu iki alem arasında aracı (میانجی) konumundadır. Nefsler bu maddi alemdeki bedenlerinden ayrıldıktan sonra yine kendi alemlerine doğru dönüş yapacaklardır. Aynı şekilde nefsten ayrılan bedenler de kendi (maddi) alemine geri döneceklerdir."⁶⁰

Farâbî'nin Aristo temelli kozmik felsefesini İsmâîlî doktrine uyarlayan Kirmânî de, bu konuda aynı fikirdedir. Fakat ifadelerinde İslam filozoflarına yakınlığını biraz

⁵⁴ Sicistânî, *Kitâbü'l-Yenâbi*, 137.

⁵⁵ Sicistânî, *el-Makâlid*, 186.

⁵⁶ Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, ed. Gulâm Rızâ A'vanî (Tahran: Encümen-i Şahinşâhî-yi Felsefe-i İnan, 1398/1977), 44-5.

⁵⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 53-56.

⁵⁸ Nâsır-ı Hüsrev, el-Kıyâme 75/3-4, er-Rûm 30/40 vb. ayetlerini bu zahiri tuzaklara örnek olarak gösterir. bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 387.

⁵⁹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 387-388.

⁶⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 389/1-10.

daha fazla hissettirmekte ve daha insafli bir dil kullanmaktadır. Ona göre sevap ve 'ikabın (ceza) mahiyeti hakkında insanlarla ancak tabir yoluyla (الإعراب) konuşulabilir. Çünkü "el-mu'ayyadûn, yani ilahi teyitle desteklenenlerin dışındakiler için bu "kapalı bir yol"dur (سبيل منسد). Nebiler, duyularla idrak edilemeyen; Allah, melekler, cennet, cehennem, mükâfat ve ceza gibi hakikatlerden haber verirken bu şekilde sembolik bir dile başvurmak durumunda kalmışlardır. Çünkü bu haberlerin hakiki yönleri, insanın gözlem alanı dışında ve akli kapasitesinin de üstündedir. Bu anlamda Kur'an'da ilim, kudret, hayat gibi sıfatlardan bahsedilmesi, meleklerden dua ve tespih yapan varlıklar olarak söz edilmesi yahut cennet tasvirlerinde gölgelik, hurma ağaçları, ırmaklar vs. gibi tasvirlerle yer verilmesinin gerçek sebebi budur. Bu anlatımlar, bizim nezdimizde bilinir olanlardan hareketle şekillenmektedir.⁶¹

Kıscası İsmâîlî yazarlar bu konuda İslam Filozoflarıyla benzer görüşü paylaşmakta ve peygamberlerin, muhayyile yetisine hitap eden bir dil kullandıkları konusunda onlara katılmaktadır. Zira bu dil muhatabın eğitimi ve sakınması için gereklidir. Dolayısıyla meseller temsili, temsiller de te'vili gerekli kılmaktadır. Bu nedenle cennet ile cehennem gibi cismani tasvirlerin de nefsânî dirilişe uygun olarak yorumlanmaları gerekmektedir.⁶²

Bunun yanı sıra, İsmâîlî yazarların ittifak ettiği hususlardan bir diğeri de, cehaletin bu dünyada da insanlara eziyet ve cehenneme benzer bir durum yaşatacağıdır. Hatta İsmâîlî kaynaklardaki bu vurgu, tenasüh inancını çağrıştırdığı için tartışmalara konu olmuştur. Örneğin Sicistânî şer'i hükümlerin (eş-şerâi'un-namusıyyetü) yalnızca zahiri boyutuyla kabul edilmeleri halinde ortaya çıkacak durumlara dikkatleri çekerken dünyevi cehennem durumuna işaret etmektedir. Her ne kadar bu hükümler tabiî alemin islahı ve halkın korunması için gerekli olsalar da bu hükümlerin gerçek hüviyeti açığa çıkmadığında şüphe ve muğlaklık barındırmaları nedeniyle latif suretlerin bozulmasına sebep olabilmektedirler. Bu nedenle şer'i kurallar, hakikî (batınî) manalarıyla açığa çıkmadıkları sürece onları uygulayan nefislere ağır gelir ve onlara uymak zorunda kalmak elem verici bir hal alır. Bu durum tıpkı az kullanıldığında tedavi edici etkisi olan, devamlı kullanıldığında ise insanın hayatına mal olup onu duyuşal alemdeki lezzetlerden koparan zehre benzemektedir.⁶³

Kirmânî de benzer bir açıklamayla aynı noktaya değinerek, yalnızca zahiri boyutuyla ibadetlerin bu dünyada ezadan başka bir anlama gelmeyeceğini söylemektedir. Bu anlamda cezâyı (iğâb) dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

⁶¹ Kirmânî, *Râhatü'l-aql*, 522-523; a.mlf. Kirmânî, *el-Meşâbih*, 50-5. Benzer izahlar için bk. Nâsır-ı Hüsvrev, *Vech-i Dîn*, 46.

⁶² Kirmânî, *Râhatü'l-aql*, 505.

⁶³ Ayrıca ateş her yer de mekân işgal ederken ve mahalden (موضع) hali değilken, cennet mekânın olmadığı bir mekandır. Cennetin bulunduğu mekânlarda bulunan vekiller, oraya herkesin girmesine de izin vermezler. Ateş ise herkesin hizmetine açık ve zahirde yer alır. Taklit edilen şeri hükümler de aynı şekilde her yerdedir. Hiçbir kavim onlardan hali değildir. Ancak özel ilimler için belli guruplar (aqwam) vardır. Sicistânî, *Kitâbü'l-Yenâbi*, 138-139.

İnsan, her an dñnyalık olanı öncelemesi, diĭer bir deyişle geçici zevkleri ilk sırada tutması nedeniyle nefesine azap etmiş olmaktadır. Bu anlamda peygamber tarafından kanunlaştırılan ibadetlerin amacından saptırılması ve gösteriş yapmak yahut insanlar arasında şeref ve itibar elde etmek için eda edilmesi dñnyadaki azap türüne girer. Hatta ona göre salt kalbi yatıştırmak amacıyla yapılan ibadetin dahi öbür dñnyada payı yoktur. Çünkü zaten hedeflediĭi karşılığı o anda almış olmaktadır. Bu şekilde ibadetleri hedeflerinden saptıranların durumu, onları önemsemeyip yerine getirmeyen ve Allah'ın emirlerini ihlal edip nebi ve evliyaları ikrar etmeyenlerin durumundan farksızdır. Bu eylemlerinden dolayı hissettiĭi zillet, gam ve küçüklük duygusu onun bu dñnyada payına düşen ve dñnya hayatı boyunca hissettiĭi sürekli azabıdır.⁶⁴

Kirmânî'ye göre bir de bu dñnyada sürekli olmayan bir azap vardır ki, Yedinci Devrin Sahibinin "ikinci nefha" olarak adlandırılan melekutî kuvveyle birleşmesi (*ittisal*) esnasında gerçekleşecektir. "O gün insanlar, ateş etrafında çırpınıp dökülen pervaneye döneceklerdir. Daĭlar atılmış renkli yün gibi olur"⁶⁵ ayetinde belirtildiĭi gibi zalim kullar da dağılmış yün hesabı birer ölüye dönüşeceklerdir. Tüm insanlar sorgu sual ve hesap için haşrolur ve yaptıklarının karşılığını tam olarak görebilmeleri için bir araya toplanırlar (Zilzâl 99/6-7). O gün müeyyedleri yalanlayanlardan hesap sorulacaktır.⁶⁶

Nâsır-ı Hüsrev bu yöndeki izahlarını daha ileri bir boyuta taşıyarak bu dñnyanın, tüm iyiler ve kötüler için potansiyel olarak (به حد قوت) bir cehennem olduğunu dile getirmektedir. Bu alemleri yedi devir olarak yaratan Sanî'in amacı elbette ki hikmetle doludur. İlk altı devri teşkil eden nâtıklar döneminde alemin yaratılış nedeni, muttakilerin (*perhîzgârân*) hikmete uygun olarak kurtuluşa ermeleri ve zulmedenlerin (*sitemkârân*) burada geride bırakılıp bu "san'at", yani evren ortadan kalktıktan sonra ebedi azaba erişmeleri içindir. Burada Nâsır-ı Hüsrev Meryem 19/72. ayeti örnek gösterir: "Sonra çekinenleri kurtarıyoruz, zalimleri ise dizüstü çökmüş bir halde bırakıyoruz orada." Devamında zulmedenlerin burada (*incâ*) kalmalarına delil olarak yine Meryem Suresi 71. ayeti örnek verir: "Sizden bir tek kişi bile yoktur ki oraya (cehenneme) uğramasın; bu, Rabbinin takdir ettiĭi bir şeydir." Nâsır-ı Hüsrev'e göre ayetteki "oraya" ifadesiyle bu dñnyadaki cehennem kastedilmektedir. Fakat insanların ulvi aleme ulaşabilmeleri için bu dñnyaya gelmeleri kaçınılmazdır. Kısacası peygamberler dahil tüm iyilerin ve kötülerin potansiyel olarak cehennem (دوزخ) olan bu maddi alemde bulunmaları hikmete uygunluk nedeniyle zorunlu olan bir durumdur.⁶⁷

Metnin devamında bu dñyanın cehennem olarak anılma sebebini, onun, esir türünden ateşin yani feleklerin ortasında bulunması ve tüm dñyevi yiyecek ve

⁶⁴ Kirmânî, *Râhatü'l-âql*, 517.

⁶⁵ el-Kârî'a 101/4-5.

⁶⁶ Kirmânî, *Râhatü'l-âql*, 517-518.

⁶⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 440.

içeceklerin de ateşten nasibini alması şeklinde tevil edilmesi gerektiğini söyler. Hatta ateş gücü sudan alındığı zaman su buza dönüşür. O halde tüm halk alemini ateşten payını almaktadır. Dolayısıyla cennette maddi anlamda yiyecek ve içeceklerin olduğuna inanmak, yahut fiziksel anlamda içinde ateşin olduğu bir cehennem var saymak öteki aleme de maddî bir nitelik yüklemek anlamına gelecektir. Böyle düşünenler maddi alemde öteye geçip ulvî olana ulaşamamışlar demektir.⁶⁸ Ancak nefsin soyut olduğu gerçeğini kabul edenler, nihayetinde erişeceği yerin de buna benzer bir şey olması gerektiğini bilen alim kimselerdir. Alimlerin fermanından yüz çeviren zalimler sınıfı, bu tasavvurlarıyla ulvi aleme erişemeyip cehennemin (دوزخ) ortasında yer alan bu alemde kalırlar.⁶⁹ Ulvi aleme erişemeyen nefis ise asli mekanına ulaşamadığı için her zaman hasret içinde kalır. Bu hasret kelimesine de Meryem 19/39. ayetini örnek gösterir: “Onları hasret günüyle korkut; iş olup biter o zaman ve onlar, şimdi gaflettedir ve onlar, inanmazlar”. Nâsır-ı Hüsrev bunun Kıyamet günü olduğunda şüphe olmadığını söyler. İşte bu hasret Nâsır-ı Hüsrev'e göre cehennem ehlinin layık olduğu cezanın ta kendisidir.⁷⁰

Nâsır-ı Hüsrev'in bu ifadelerinde kemale ermeyen ruhların bu dünyada kalacağına dair bir izlenim oluşmuş olabilir. Zira insanların bu aleme ilmi suretleri kabul etmeleri ve böylece nefsanî dirilişi sağlayıp kemale ermeleri için geldikleri hatırlanırsa, olgunlaşmayan ruhların bir şekilde maddeye hapsolmuş anlamına geleceği sonucunu çıkarmak mümkündür. Çünkü Nâsır-ı Hüsrev'e göre bir surete ve hale sahip olmayan ma'dum olacağına göre ilahi lütuf sayesinde insanlar yokluk halinden varlığa doğru yönelmiş olurlar.⁷¹ O halde bu lütuftan nasibini almayanlar bir tür yoklukla karşı karşıyadırlar.

Nitekim Nâsır-ı Hüsrev de bu alemin ne mevcut ne de ma'dum olduğunu, varlığının ise özel bir zaman dilimi olan “an (eknûn)”a bağlı olarak gerçekleştiğini belirtir. Bu nedenle andan önce alem vardır denemez. Ancak alem vardı denebilir. Geçmiş de var denilemez. Yine bu alem andan sonra vardır da denemez. Ancak olması zorunlu değil imkan halindedir denebilir. Kısacası alemin durumu bu olduğu için içindeki mahlukatın hali de bundan farklı olmayacaktır. O halde bu alemdeki insanlara da ne mevcut ne de ma'dum denebilir. Yokluk halinden varlık haline doğru bir seferde oldukları söylenebilir. Onun bu yoldaki azığı da, onunla beslenip büyüyeceği ilimdir. Böylece Sani' hazretlerinin huzuruna ulaşabilecektir. Dolayısıyla insanlar için gerçek sevap, onların hakiki anlamda varlık kazanmaları, hak ve ebedi olmalarıdır. Cezaya layık görülen kişiler ise, gerçek anlamda var olma nimetini elde edemedikleri için, ilim nimetinden yoksunlukları onları yokluğa doğru çekecektir ve varlıkla yokluk arasında bir yerde gidip geleceklerdir. Ebediyete kadar (تا ابد الدهر); yani harekete bağlı zamanın sonlanmasına kadar), varlık (vücut) ile yokluk (‘adem) arasında bir yerde bekleyeceklerdir. O halde azap, tıpkı hasta yatağındaki acı ve

⁶⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 441.

⁶⁹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 441.

⁷⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 442-443.

⁷¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 443-444.

ıstırap içinde olan kimse gibi, insanı varlıktan yokluğa sürükleyen halden başka bir şey değildir. Bu noktada Nâsır-ı Hüsrev, ‘azap halinde her halükârda bir varlık durumu vardır ancak bu varlık, yokluğa doğru yol almanın acısını hissetme halinden başka bir şey değildir’ kanaatindedir. Bu nedenle ayetteki “orada ne ölür ne de dirilir” ifadesini görüşlerine delil olarak göstermektedir.⁷²

Kıscası zahiri düzeyde kalan kişiler için bu dünya, gerçek ilmi lezzetten, yani cennet nimetinden mahrum kalmışlığın mekanına dönüşmüş olur. Bu da cehennem geçici bir türü olarak kabul edilmektedir. Öte yandan ne olursa olsun bu dünya, geçici nimetlerin yanı sıra nefis için de kendi potansiyelini aktif hale getirme mekanıdır. Bu nedenle tam bir cehennem değildir. Asıl cehennem, nefsin bedenden ayrılmasından sonra başlayacaktır:

“Nefsâni lezzet; doğru (hak) düşünce, doğru söz ve eylemle bağlantılı olan mâkûlâtın; cismânî lezzet ise, dokunma, tatma, koklama, içtme ve görme ile bağlantılı olan duysalın idrakı türündendir. Eğer nefis tüm yönleriyle makulatin faydalarını elde etmeye yönelikse ve duyuları onun iradesine gölge etmemişse, bedeninden ayrıldığında ebedi olarak elemsiz lezzet, hüzünsüz mutluluk ve ölümsüz bir hayat içinde kalır. Yani tamamıyla olması gereken neyse o olur. Tam tersine nefis bütünüyle maddî lezzetlere doğru yönelmişse, bu durumda idrak aracı duyuları olacağı için, bu özellikleri kendisinden geri alındığında kaçınılmaz olarak fasit hayalin ve yalancı vehmin karanlığında ve hiçbir şekilde olmaması gereken bir durumda kalakalır. Böyle birinin durumu, tıpkı tam öldürülmemiş ama gözleri oyulmuş; burnu, dili, el ve ayakları; kıscası tüm azaları kesilmiş olduğu halde yarı ölü yarı canlı kalmış kimse gibidir. Bedenin azalarıyla elde edemediği lezzetlerin hayali galip gelerek onu istila etmiştir. Hiçbir zaman ulaşamayacağı o maddî ve duysal yaşama ulaşamaması nedeniyle, büyük hasret ve pişmanlıkla sonuçlanan ebedi ümitsizlik hali baş göstermiştir... “Tekrar dünyaya dönmemize imkan verilse de oradayken yaptığımız işlerden başka işler yapsak...” diyerek yalvarıp ahu zar etseler de bir fayda etmeyecektir. İşte bu hakiki cehennemdir ki ondan Allah’a sığınırız.”⁷³

Dolayısıyla her ne kadar maddi yahut manevi tüm eksiklikler cehenneme, tamliklar ise cennete benzer bir durumu ifade etse de ruhun karşılaşacağı gerçek ceza ve ödül hali başka bir diyara ait kabul edilmiştir. İsmâilî eskatolojide bunun en makul gerekçesi ise nefsin bu aleme ait olmaması şeklinde izah edilmektedir. Tıpkı anne karnında iken organları oluşan bir bebek misali, nefis de gideceği alem için hazırlık yapmalıdır. Zira bebeğin anne karnındaki hazırlığı orda kalması için değil

⁷² Nâsır-ı Hüsrev bu konuda Tâhâ 20/74. Ayeti delil olarak gösterir: “Rabbine suçlu olarak gelen bilsin ki, cehennem onun içindir. Orada ne ölür, ne yaşar”. bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 444-445.

⁷³ Tûsî, *Ravza-yı Teslîm (Taşavvurât)*, 49-50.

bu dünya içindir ve onun için cenneti burasıdır. Ayrıca onun sağlam duyularla sağlıklı bir şekilde doğması cennet; görememesi, yürüyememesi yahut başka bir eksikliği ise bir tür cehennemdir.⁷⁴ Nefs için de benzer bir durum söz konusudur. Dünyevi ve geçici nimetleri incelemek, nefsin ait olduğu alemi görmezden gelmek anlamını taşıdığı için, insanın özüne aykırı ve huzursuz edici bir durum olarak tanımlanmıştır. Ama asıl cehennem, nefsin öncelediği zevklere hiçbir şekilde ulaşma şansına sahip olmadığı uhrevî hayatta karşısına çıkacaktır. Çünkü cismiyle ilgili olan tüm meşgaleler yok olup gitmiştir. Zatıyla ilgili olanları ise baki kalır. Nefs iradesiyle kazanıp inşa ettikleri sayesinde Bâri Teâlâ'nın civarında bulunarak ezeliyet ve beka kazanacaktır. Aksi durumda ise mele-i âlâ'dan uzakta azap içinde olacaktır.⁷⁵

Kirmânî'ye göre bu türden ceza, dünyadaki eza ve cefalarla kıyaslandığında elbette ki çok daha fazladır. Aynı şekilde sevap ehline layık görülen nimetler de, bir çocuğun ana rahminde iken dış dünyadaki güzellikleri tahayyül edememesine benzer şekilde, idrak edilmesi mümkün olmayan bir güzelliğe ve lezžete sahiptir. Dünyada meslekler arasındaki üstünlük farkına benzer şekilde ahirette de kazanılan faziletlere göre bir derecelendirme söz konusudur.⁷⁶ Bu derecelendirmeye göre tabiat aleminden uzaklık oranında (*her çe maverâ est*), nihai cennete yaklaşılr. Tam tersi yöndeki durum ise cehennem için geçerlidir.⁷⁷

Sicistânî, biraz daha ayrıntıya girerek batıl ehlinin ölümden sonraki yerini, aklın en düşük düzeyi olarak kabul ettiği tabiat alemine yakın bir yere konuşturmuştur. Ehl-i Hakka ayrılan ve en üst makam olarak belirlenen Cennetü'l-me'vâ ise, doğal olarak es-Sâbık'ın (*İlk Akıl*) civarında yer alır. Buna mukabil batıl ehlinin yeri, en düşük idrak düzeyi (*ed-derkü'l-esfel*) olan tabiat aleminin civarındadır (*في جوار (الطبيعية)*).⁷⁸ Yani Sicistânî, bu düşük ruhları bir yandan akli dünyanın dışına yerleştirirken öte yandan fiziksel yapıdan mahrumiyetleri nedeniyle de tabiat aleminin civarına konuşturmayı tercih etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Sicistânî bu vurguyla, tenasüh inancından farklı olarak, sefil ruhların, bedenlerinden ayrıldıktan sonra bu dünyaya dönemeyeceklerini; fakat ona yakın bir yerde bulunacaklarını belirtmek

⁷⁴ Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 54.

⁷⁵ Kirmânî, *Râhatü'l-âql*, 520.

⁷⁶ Kirmânî, *Râhatü'l-âql*, 523-531.

⁷⁷ Tûsî, *Ravza-yı Teslîm*, 54.

⁷⁸ Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed Sicistânî, *Kitâbü İsbâtü'n-nübü'ât*, thk. Arif Tamer (Beyrut: Dâru'l-Meşrif, 1982), 35. De Smet'e göre Sicistânî *Kitâbü'l-Yenâbî*'in 13. bölümünde açıkça yaratılışın ve dolaylı olarak tüm varlık düzeylerinin ezeliyetini savunmaktadır. Varlığın ötesinde olan Allah'ın aracılığıyla ilk varlığı (Akıl) meydana getirdiği yaratma (*ibdâ'*) fiili mutlak olarak mükemmel olduğundan, varlığı yokluğa dönüştürmek -ki bu da yaratılışın yok edilmesi anlamına gelir- bir noksanlık fiili olacağından Allah'a yakışmaz. Dolayısıyla akıl, ruh, doğa, mineraller, bitkiler, hayvanlar, insan, ödü, ceza, cennet ve cehennem yok edilemez ve bu nedenle ebedidir. De Smeth, "İsmâ'ili-Shî'î Visions of Hell", 253. Sicistânî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 83-85.

istemektedir.⁷⁹ Ancak tüm bu izahlardan sonra yine de pek çok soru akla gelmektedir. Örneğin Büyük Kıyametin, dünyanın sonu anlamına gelip gelmediği yahut, bu fiziksel dünyanın tekrar yaratılıp yaratılmayacağı konusu da net değildir.

3. İsmâîlî Yazarların Tenasüh ile İlgili İfadeleri

Yukarıdaki izahlardan da tahmin edileceği gibi tenasüh, özellikle Fâtımî dönemi İsmâîlî dailerce yazılan kaynaklarda açıkça reddedilmekte ve Ebû Bekir er-Râzî'nin bu yöndeki görüşü eleştirilmektedir.⁸⁰ Ancak tenasüh inancının İsmâîlî/Bâtınî fırkalara özellikle Ehl-i sünnet kelmacıları ile milel ve nihal yazarları tarafından atfedildiği bilinmektedir. Sözgelimi İbn Haldun *Muḳaddime*'sinde, mehdi beklentisi, hulul ve tenasüh inançlarını irdelerken İsmâîlîyye'nin her ikisine de sahip olduğunu söyler.⁸¹ Benzer şekilde Gazzâlî (ö. 505/1111) de *Feḳâḳih*'de İsmâîlîler'e tenasüh isnat etmektedir.⁸² Ayrıca Bîrûnî (ö. 453/1061), kısa bir atıfla Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin *Keşfu'l-Maḥcûb* adlı eserinde tenasühte türlerin korunduğunu ve farklı türler arasında geçişin mümkün olmadığını ifade ettiğini söyleyerek dolaylı olarak tenasühe inandığını ima etmektedir.⁸³

⁷⁹ Sicistânî, *Kitâbü'l-Yenâbi'*, 99-102.

⁸⁰ Ebû Bekir er-Râzî'nin bu yöndeki görüşü nefsin kîdemi ve heyula nazariyesiyle paralel olarak gelişmiştir. Ona göre Nefs cahilliğinden heyula'ya meftun olur ve onunla birleşerek maddi lezzetlerden yararlanmak ister. Ancak heyulanın tabiatında sureti kabul etmeme özelliği olduğundan Tanrı'nın müdahalesi gerekir. Böylece Tanrı bu alemleri yaratır ve nefsin cismani lezzetlerden yararlanması için onda güçlü ve uzun ömürlü suretler var eder. Bu şekilde yaratılan insana ilahi cevherden olan aklı gönderir ki böylece bedenindeki nefsi uyandırarak bu dünyaya ait olmadığını ve buraya yanlışlıkla düştüğünü ona hatırlatmayı ister. Bu nedenle Râzî'ye göre Ulvi aleme ulaşmanın biricik yolu felsefedir. Bu yolla maddi alemde kurtulamayan nefisler ise, felsefe ile tanışıp kurtuluncaya kadar bu dünyada beden değiştirirler. Nihayetinde başlangıçta olduğu gibi nefis ile heyula birbirlerinden ayrılarak ezeli alemdeki hallerine geri dönerler. bk. Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî, *al-Ḳavl fi'n-nefs ve'l-âlem*, thk. Paulus Kraus (*Resâ'ilü felsefiyye* içerisinde, Mısır: Câmî'atü Fuâdü'l-Evvel - Külliyyetü'l-Âdâb, 1939), 1/284-286. Ebû Hâtim'in bu görüşe verdiği karşılık için bk. Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdan er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, thk. Salâh es-Sâvî - Gulâm Rızâ A'vanî (İran: Encümen-i Şâhinşâhî-yi Felsefî, 1397/1977), 12, 56.

⁸¹ İbn Haldûn, *Muḳaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 594. Ayrıca bk. Mehmet Bulgen, "İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (5 Mart 2014), 75.

⁸² "Masum imamların irşadından yüz çeviren tabiat alemindeki ham, kaba nefislere gelince; şüpheşiz onlar ebedi olarak ateşte, Cehennemde kalacaklardır. Bunun manası şudur: Şüpheşiz o cismani alemde kalacak ve tenasüh yoluyla bir bedenden ötekine geçip duracak ve devamlı olarak ağrı ve acılara duçar olacaktır. Bir cesetten ayrılacak, ancak başka birine girecektir. İşte bundan dolayı Teala hazretleri şöyle buyurdu: "...onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, onların derilerini başka derilerle değiştiririz ki acıyı duysunlar (en-Nisâ, 4/56) ...". bk. İmam Gazzâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü: Feḳâḳihü'l-Bâtıniyye ve feżâ'ilü'l-Müstazhiriyye*, çev. Avni İlhan (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 28.

⁸³ Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tahḳîḳu mâ li'l-Hind min maḳûletin maḳbûletin fi'l-aḳl ev*

Bununla birlikte, yukarıda da zaman zaman atıfta bulunduğumuz gibi, özellikle Fâtımî dönemi İsmâîlî dâîleri, Ebû Bekir er-Râzî ile gündeme gelen tenasüh inancını şiddetle eleştirmişlerdir. Örneğin Hamîdüddîn el-Kirmânî, Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî'nin *et-Tıbbur-Ruḥânî*'deki görüşlerini eleştiriye tabi tuttuğu eseri *Eḳvalü'z-zehbiyye*'de, nefsin bedenle her türlü tekrar birleşme imkanını reddetmektedir. Kirmânî, Râzî'nin Platon'u iyi anlamadığından ona ruh göçü görüşünü atfettiğini iddia eder. O da diğer pek çok önde gelen İsmâîlî filozofu destekleyerek hulul ve tenasüh inançlarının karşısında durur. Râzî'nin akla yüklediği anlamı eleştirerek, cüzî ve eksik aklımızla nefsin hakikati konusunda bilgi sahibi olamayacağımızı, ancak melekût aleminden teyit alan enbiya ve evliyaların külli ve kâmil aklı vasıtasıyla bu tarz hakikatlere vakıf olabileceğimizi savunur. Eksik olan aklımızı mihver aldığımızda bilgisizlik deryasında boğulup gitmekten başka çaremiz yoktur. Daha sonra nefsin ayrıldığı şahsın, bizatihi kendisi kalarak -hayvan olsun insan olsun - başka bir bedenle birleşmesinin imkân dahilinde olmadığını izah eder ve tenasühün imkansızlığını savunur.⁸⁴

Kirmânî; “öncelikle *Kitâbü'l-Meşâbih*'te de belirttiğimiz gibi cezanın icabının dünyadan farklı bir diyarda (dâr) olduğunun altını çizerek teyit ederiz”⁸⁵ demekle ve açıkça tenasühü reddetmektedir. Zira dünya “dâru'l-amel” yahut “dâru'l-iktisâb” iken, ahiret yurdu “dâru'l-cezâ”dır. Bu nedenle ödül ve cezanın verileceği yer de bu dünya değildir.⁸⁶ Her iki ibadeti de (yani zahiri ve batini) terk edenlerin mekanı “siccîn”dedir. Amel ve bilgisi (*me'arif*) Allah'ın rızasına uygun olmayan nefsin azabı, ilk Akl'a (*en-nihâyetü'l-evvel*) uzaklıkları ile doğru orantılı olacaktır. Bu durumda en kötü cehennem ilk Akl'a en uzakta (البعيد البعد) kalanın mahrumiyetinden kaynaklanan tarifsiz ıstıraptır. Bu da gerçeği öğrendikten sonra bilerek reddeden fasık ve münafık ruhların akıbeti olacaktır.⁸⁷ Kirmânî “siccîn” ile hapisane anlamındaki “siccîn” arasındaki bağlantıya dikkat çekerek bu ruhları da bir nevi cezaevinde hapis kalmış olarak tanımlamaktadır.⁸⁸ Yani kapalı kalma, hakikati görememe ve onun lezzetinden mahrum olmanın bir ifadesi olmaktadır.

Ebû Hatim er-Râzî, Ebû Bekir er-Râzî'ye cevap olarak yazdığı eserinde herkese amelleri, emir ile nehiylere uymaları ve mead için gösterdikleri çabaları oranında karşılıklarının verileceğini belirtir. “Allah kullarından kendi takatleri oranında kulluk yapmalarını istemiştir. Sonra kimin sevaba ve ikaba layık olduğunu da ancak Allah bilir.”⁸⁹ derken tenasühü hatırlatacak bir ifade kullanmamaktadır. *el-İslâh*'ında ise iki yerde tenasühten söz etmektedir. İlkinde Enuşirevan'ın katlettiği Mezdek

merzûle (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1377/1985), 49.

⁸⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî, *el-Aḳvâlü'z-zehbiyye*, thk. Salah al-Sâvî (İran: Encümen-i Şâhinşâhî-yi Felsefe-i İran, 1397/1977), 50-53.

⁸⁵ Kirmânî, *Râḥatü'l-ʿaql*, 505.

⁸⁶ Kirmânî, *el-Meşâbih*, 43.

⁸⁷ Kirmânî, *Râḥatü'l-ʿaql*, 530.

⁸⁸ Kirmânî, *Râḥatü'l-ʿaql*, 530-531.

⁸⁹ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 55-56.

hakkında bir değerlendirmede bulunup onun, İbrahim'in dinine davet etmediğini, aksine tenasühü savunduğunu dile getirerek bu inancın nebilerin yolundan çok farklı olduğunu ifade etmektedir. Devamında Mezdek'in, bu ümmetin gulatına benzer şekilde ruhun bedenden bedene taşınabildiğini ve insanın uluhiyeti hakkında iddialarda bulunduğunu dile getirmektedir.⁹⁰ Başka bir yerde de bu gulat gurupların dinlerinin tenasüh olduğunu söylemektedir.⁹¹ Böylece tenasüh inancını, farklı bir görüşten öte farklı bir din olarak zikretmekten çekinmediği anlaşılmaktadır.

Birûnî ve Nâsır-ı Hüsrev gibi yazarlarca adı tenasühle daha sık anılan Sicistânî de esasında tenasühü açıkça eleştirenlerden biridir. Özellikle, bedenden ayrıldıktan sonra bir cinsin başka bir cinsin bedenine girmesini sert bir dille eleştirmekte ve açıkça hiçbir mantığı olmadığını savunmaktadır. Zira, bir köpeğin nutfesinden yine ancak köpek doğacağını ve cinsler arası bir geçişin söz konusu edilemeyeceğini dile getirir. Tenasühün gerekçesi olarak Tanrının cezalandırmak istediği kullarını bu şekilde sokmasını da yine eleştirmektedir. Zira Tanrı azap etmek istediği vakit, insanın bedenine de bunu yapabilir. Ayrıca hayvan bedenine girmesine gerek yoktur.⁹² Yine aynı eserin başka bir bölümünde Sicistânî, nefis saklı bir cevher olduğunu bilmeyen cahillerin, cisim yahut gök cisimleri gibi ona özünde olmayan şeylerin yanı sıra tenasüh yaktırmasında da bulunabileceklerinden söz etmektedir.⁹³

Daha da ilginç olanı Sicistânî, kıyamete atıfta bulunarak Kur'an ayetlerinin literal anlayışıyla kendilerini sınırlayan ehl-i zahirin bir tür tenasüh inancına sahip olduklarını savunur. Çünkü ona göre zahir ehlinin, ölümden sonra ruhların bedenleriyle bir araya getirileceği ve bu şekilde Hâkim'in huzuruna çıkarılacakları yönündeki inançları, kıyametin gerçek anlamını göz önünde bulundurmadıkları için tamamen saçma ve akla aykırıdır.⁹⁴ *el-Maġâlîd* adlı eserinin tenasühü reddetmeye ayırdığı kırk dördüncü bölümünde (*el-İklîd*) bu görüş taraftarlarını şeylerin bilgisini hakkıyla bilemeyen ve yaratılmışların sırasını yerli yerine koyamayanlardan saymaktadır. Bu şaşkın ve sapkınlar, ruhların bedenle başlangıçtaki ittisalini bilmedikleri gibi, bu ikisinin ayrılmalarını da idrak edememektedirler. Böylece ruhların bu aleme, önceki hayatlarındaki sapkınlıkları ve düştükleri yanlışlıklar nedeniyle hubut ettiğine ve bu zilletlerinden kurtuluncaya kadar farklı bedenlerle dünyaya geldiklerine hükmetmektedirler. Sonra tenasühü hayvanlara da teşmil ederek onların bu dünyada acı çektiği vehmine kapılmaktadırlar. Oysa Sicistânî'ye göre gözlemlediğimiz gibi hayvanlar dünyada esasında insanlardan daha az acı çekmekte; yemek-

⁹⁰ Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbü'l-İşlâh*, thk. Hasan Minûcehr - Mehdi Muhakkık, Farsça'dan çev. Celâleddin Muctebâ (Tahran: Müesses-e Mutâla'ât-i İslâmî - Dânişgâh-i Tehran - Dânişgâh-i McGill: 1377), 159.

⁹¹ Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbü'l-İşlâh*, 161.

⁹² Sicistânî, *Keşfu'l-maġcûb*, 60.

⁹³ Kendi tanımıyla nefis; şerefli hakikatleri barındıran ve kaynağı nurani olan, şahıslardan bağımsız insanda emanet bir bilgi olarak mahcup olan ve bölünmeyen bir cevherdir. bk. Sicistânî, *Keşfu'l-maġcûb*, 87-88

⁹⁴ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 182-184.

ten içmekten ve yaptıkları eylemlerden herhangi bir kaygı ya da fikri yorgunluğa düşmeksizin haz alabilmektedirler. Ayrıca bu inanış, yaratılış sırasında insanların hayvanlardan önce var olmasını gerektirir ki bu cins ve tür sıralaması açısından has/özel olanı genel olandan önce kabul etmek anlamına gelecektir.⁹⁵

Sicistânî, hayvanlara tenasühü kesin bir dille eleştirdiği bölümün devamında, genel olarak bu mantığın yanlışlığını da ispat etmeye çalışmaktadır. Zira ona göre, ruhların bu aleme geçmiş günahları nedeniyle hubutu ya tek bir seferde ya da bölük bölük olacaktır ki ikisi de problemlidir. Çünkü tek seferde olduğu vakit, nefslerin bedenlerine girecekleri pek çok şahsiyetin aynı anda hazır olması gerekir. Ancak, gözlemediğimiz dünyada insanların nesilden nesile nasıl tek tek çoğaldıkları malumdur. Dolayısıyla inen ruhların da tek tek doğan insanlarla birleşmeleri gerekmektedir. Sonuç olarak doğan ruhlar ancak nesiller miktarınca kendilerine birer mesken bulabileceklerdir.⁹⁶

Ayrıca Sicistânî'ye göre tenasüh inancı nübüvvet inancına da halel getirmektedir. Çünkü bu inanca göre dünyada bulunan herkes, önceki hayatında işledikleri günahlar nedeniyle kurtuluşa eremeyenlerin dönüp geldikleri yer olduğuna göre bu durumda peygamberler için de iki durum söz konusu olacaktır. Onlar da ya günah işlemişlerdir. Ya da işlememişlerdir. Günah işlemidilerse neden bu dünyaya gelmişlerdir. Aksi durumda ise, zillet sahibi, af ve mağfirete muhtaç, henüz kurtuluşa ermemiş birinin resul olması ise mümkün değildir. Bu durumda resulün ümmetten önce kendi nefsinin tedavi etmesi gerekecektir.⁹⁷ Devamında da hangi günahın bu dünyada hangi cezaya karşılık geldiğini sorgulaması ve yine bedeni; günahkarın mı yoksa Tanrının mı seçtiği yönündeki soruların da muğlak olduğu yönündeki itirazları, Sicistânî'nin insandan insana dahil olmak üzere özellikle klasik anlamdaki tenasüh inancının bir savunucusu olduğunu söylememizi güçleştirmektedir.⁹⁸

Fakat Sicistânî'nin diğer eserlerinde, özellikle ba's konusundaki görüşleri, onun tenasüh ile ilgili görüşlerini tekrar sorgulamamızı gerekli kılmaktadır. Nitekim Daniel De Smeth, hayvanlara reenkarnasyonu kesin bir dille reddetmesine rağmen Sicistânî'nin, iyi ya da lanetlenmiş ruhlara fiziksel ölümden sonra ne olacağı konusunda çok net olmadığını dile getirmektedir. Onun ba's ("*ilk sura üfürüş*") kavramıyla bir tür ruh göçünü ima ettiğini ve cismani alemdeki acıların ("*düşük ceza*", *el-*

⁹⁵ Sicistânî, *el-Makâlid*, 200-201.

⁹⁶ Sicistânî, *el-Makâlid*, 201.

⁹⁷ Bu konuda Nâsır-ı Hüsrev adeta Sicistânî'ye cevap verir gibi Allah'ın seçilmişleri olan nâtıkların da her hâlükârda insanların Ulvi Aleme erişimlerini sağlamak için kısmi (جوز) cehennem sayılan bu dünyaya gelmelerinin kaçınılmaz olduğunu söylemektedir. Fakat onlara cehennemden sesi dahi ulaşmamaktadır (el-Enbiyâ 21/101-102). Zira akıllı olan için, Allah'ın daha kolayı varken onu yapmaması hikmetine uygun değildir. Bu nedenle tüm iyilerin ve kötülerin potansiyel olarak cehennem olan bu maddi alemde bulunmaları hikmete en uygun olan zorunlu bir durumdur. Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-Mosâfir*, 440.

⁹⁸ Sicistânî, *el-Makâlid*, 201.

‘*adhab al -adnā*) tamamen manevi bir niteliğe dönüşecek olan daha büyük ve gerçek kabul edilen asıl cehennemin bir habercisi olabileceğini söyler. Diğer bir deyişle cehennem kıyametten önce bedensel, kıyametten sonra ise manevidir.⁹⁹ Kısacası De Smet, Sicistânî’nin, insan türü içinde, tartışmalı ba’s kavramıyla bağlantılı bir tür ruh geçişini (*métempyscose*) kabul ettiğini ve onları karşılamaya hazır bedenlerin kesintisiz olarak yeniden yaratılmasıyla ruhların da sürekli olarak yeniden doğuşuna işaret ettiğini ifade etmektedir.¹⁰⁰ De Smet’in bu tespiti, Sicistânî’nin *Kitabu’l-İftihâr* ve *Risâletu’l-Bâhira* (رسالة الباهرة) adlı eserlerinde daha belirgin bir şekilde kendisini göstermektedir. Örneğin *Kitabu’l-İftihâr*’da Sicistânî şöyle demektedir:

“Hz. Âdem’den sonra henüz on yaşında iken ölmüş birinin yeryüzünde yedi bin yıl kalırken, insanlığın son dönemindeki ölümler burada daha kısa bir süre (مدة يسيرة) geçirmesinin, adalet ve kıyas açısından niçin zorunlu olduğunu gelin bize izah edin! Sanki Allah Teala, zamanın ilk evrelerinde ölümleri, tüm insanlar ölünceye kadar (tekrar) diriltmeye (ba’s) kadir değilmiş gibi! Eğer buna gücü yetiyorsa, onları bu sözünü ettiğimiz vakte kadar terk etmesindeki fayda ve hikmet nedir? Ayrıca bu durum, (tabiatta) müşahede ettiğimiz açık gerçeğe de aykırıdır...”¹⁰¹

Metnin devamında ise, tabiattaki şeylerin belli vakitlere göre yok olduğunu, bu nedenle de yokluğa önceden karışanın, sonradan karışana kıyasla, yeniden var oluşu kabulde öncelik hakkına sahip olduğunu belirtmektedir. Sonuç olarak bu ve ba’s ile ilgili diğer izahlarından anlaşıldığı kadarıyla Sicistânî, ruhların dirilişinin tek bir seferde yani Kıyamet devrinde olacağı kanısında değildir. Ölümden sonra beden, başlangıçta meydana geldiği bileşenlerine ayrılarak bir geri dönüşüm meydana gelir. Nitekim bir başka eserinde de bi’setin her zaman oluşla birlikte meydana geldiğini söylemektedir. Zıtlar, oluş (*kevn*) ve diriliş (*ba’s*) birbiriyle iç içedir. Diğer bir deyişle diriliş (برانگیختن) ölümden ve yeniden oluştan ayrı değildir.¹⁰² Kısacası her şeye gücü yeten Yaratan, Kâim’in ve Kıyamet’in gelişine kadar ölümleri ardı ardına tekrar hayata döndürmektedir. Kıyamet devrinde hakikat bütünüyle ifşa olacağı için, bedensiz nefsanî diriliş ancak o zaman gerçekleşmiş olacaktır.¹⁰³

Nâsır-ı Hüsrev de Sicistânî’nin bu tarz ifadelerine değinen bir başka isimdir. Öncelikle, ilahi Kitabı salt batını olarak algılamanın ve ibadetleri de bu şekilde yorumlamanın yanlışlığına değindikten sonra bunlardan bir gurubun dehre yöneldiğini, bir diğerinin ise tenasüh tuzağına düştüğünü ifade etmektedir. Buna göre tenasühe yönelenler, sevap ve ikabın bu alemde olduğunu söylemiş ve kötü amellerde bulu-

⁹⁹ Sicistânî’nin ba’s ile ilgili ifadeleri için bk. Sicistânî, *Keşfu’l-maḥcûb*, 83-85; Daniel De Smeth, “İsmâ’ili-Shî’î Visions of Hell, 241-267; 252. Ayrıca bk. De Smet, “La transmigratiön”, 95-103.

¹⁰⁰ De Smeth, “La transmigratiön”, 108.

¹⁰¹ Sicistânî, *İftihâr*, 202.

¹⁰² Sicistânî, *Keşfu’l-maḥcûb*, 83.

¹⁰³ De Smeth, “La transmigratiön”, 100.

nanların burada muhtaç duruma düşüp, hastalık ve musibetlerle cezalandırılacaklarını iddia etmişlerdir. İyiler ise güçlü, sağlıklı ve bu dünyaya hâkim olarak geleceklerdir. Hinduların bu mezhepten olduğunu söyleyen Nâsır-ı Hüsrev, Sicistânî'nin *Keşfu'l-mağcûb* ve *Risâle-i Bâhira* gibi eserlerinde de bu meyanda sözler sarf ettiğinden bahsetmektedir. Bununlar birlikte bu ifadeleri sağlıklı bir kafayla yazmadığını da eklemektedir.¹⁰⁴

Nâsır-ı Hüsrev de Sicistânî gibi cismani dirilişe imanı, zahir ehlinin, yani Müslümanların çoğunun tenasühü olarak tanımlamaktadır. Çünkü, onların nazarında ölümden sonra ruhun aynı bedenle birleşeceğine inanmak da her halükârda tenasühü kabulde eşdeğer olmaktadır. Bununla birlikte batın ehlinin, yani Müslümanların cismani diriliş inancından farklı olarak Hindu dinlerindeki anlamıyla tenasühü savunanların (*Ehl-i bâtın-ı bi zâhir*), dünyayla sınırlı kalıp baki olanı gözetmemesi nedeniyle daha aşağı düzeyde bir görüşe sahip olduklarını söylemektedir.¹⁰⁵ Çünkü onlar nefsin ödülünü yahut cezasını fiziksel olan üzerinden izah etmektedirler. Bu ise cismi hor gören bir yaklaşım için daha düşük bir düzey olarak kabul edilmektedir.

Özetle Nâsır-ı Hüsrev de tenasühü açıkça reddeden isimler arasında yer almaktadır. Nihayetinde gerek ehl-i zahirin savunduğu anlamda ruhların ayrıldıkları bedene geri dönmeleri, gerekse yeni bir bedene geçmeleri Nâsır-ı Hüsrev'e göre pek çok açıdan imkansızdır. Bunlardan biri de canlıların fiziksel olarak hiçbir zaman aynı kalmamalarıdır. Tıpkı tuğlaları sürekli değiştirilen ev misali, maddî gıdalarla beslenen insan bedeni de yenilenmektedir. Dolayısıyla bedenın cezaya layık olması diye bir şey mümkün değildir. Bu durumda hangi beden diye sormak gerekir. Buna mukabil, nefis farklı zamanlarda da aynı kalabilmektedir. Bu nedenle ceza ve ödülün muhatabı beden değil nefis olmalıdır. Ayrıca bedenın yer kaplamaya her durumda ihtiyacı varken nefsin böyle bir ihtiyacı yoktur. Yani beden maddî aleme, nefis ise mekâna ihtiyaç duyulmayan aleme aittir. Her birinin layık olmayan yerlerde olması muhaldir. Aksî taktirde şeylerin yerli yerinde olmamaları nedeniyle zulüm açığa çıkmış olacaktır. Zaman açısından da durumu değerlendiren Nâsır-ı Hüsrev, başlangıcı olan bir şeyin, yani maddenin sonsuz olamayacağını savunur. Nitekim latif alemde, yemek içmek, kirletmek yahut ölmek gibi kavramlara yer olmadığı için cismani dirilişi kabul etmek mümkün değildir. Ayrıca belli bir kütlesi hacmi olan varlıkların böyle bir alemde yeri olamaz, çünkü bu durum, belli bir başlangıca sahip olmayı ve sınırlılığı ifade eder.¹⁰⁶ Ayrıca biz bu dünyada güçlü zengin ve sağlıklı

¹⁰⁴ Bu sözleri endişeli olduğu ve halüsinasyonlar görmeye başladığı (galebe-i sevdâ; yani bir tür hastalık olan vücutta balgamin artmasıyla meydana gelen gerçek dışı hayaller görme durumu, melankoli) bir dönemde kaleme aldığını ve ona göre de yorumlanması ve anlaşılması gerektiğini söylemekten geri durmamaktadır. bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-mosâfir*, 388. Ancak De Smet, Nâsır-ı Hüsrev'in Sicistânî'nin nefis anlayışını almaktan da geri durmadığını söylemektedir. bk. De Smet, "La transmigration", 81.

¹⁰⁵ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-mosâfir*, 389/10-15.

¹⁰⁶ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-mosâfir*, 390-394.

olanların dürüst ve her zaman ahlaklı insanlar olduklarını gözlemlemiyoruz. Yani zengin olanların fakirleşebildiği, sağlıklı olanların hastalandığı, güçlülerin yeri geldiğinde güçlerini kaybettikleri yahut tam tersi durumları gözlediğimiz bir dünyada yaşıyoruz.¹⁰⁷ Oysa; “...Allah’ın kitabında, itaat edenlerin sevabı ile isyan edenlerin cezası (’ikâb) belli bir zamanla sınırlandırılmış değildir. Bilakis sevap ehlini yad ettiği yerde onların ebedi nimetler içinde olduklarını söylemiştir. ‘İkap ehlinden bahsettiği yerde ise ebedi azabı vadedmiştir.¹⁰⁸ Ayrıca “Sayılı birkaç gün dışında bize ateş dokunmayacak” diyenleri Allah hoş karşılamamış ve bu sözlerini inkar etmiştir.”¹⁰⁹

Yani ona göre bu ayetlerdeki “ebedi” ifadesi; ceza ve ödülün, sonsuzluk diyarında gerçekleşeceğine atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla deyim yerindeyse, cüz’i bedenler külli maddeye, cüz’i nefler de bedenden ayrıldıktan sonra geldiği kaynak olan Külli Nefse geri dönecektir.¹¹⁰ Bu durumda kendi özüne uygun hareketlerde bulunan cüz’i nefsin sevabı onun külli kaynağına geri dönmesi olacaktır. İkap ise cüz’i nefsin kendi külli aslına döndüğünde yaşayacağı uyumsuzluktan (مخالفت) kaynaklanan bir eziyet olacaktır.¹¹¹ Nihayetinde latif alemdeki ebedi makama ve akli lezzetlere en mükemmel şekilde erişmek, ancak nefsin bedenden ayrılmasından sonra mümkün olacaktır.¹¹²

Sonuç

İsmâilî öğretide insanın kurtuluşu, en temelde birbirinden farklı iki cevhere yani cismanî beden ile ruhânî nefsin ilişkisine bağlı olarak izah edilmektedir. Ruhsal hayat, beden aracılığıyla kendini gerçekleştirme imkânı bulmakta ve ilahi teyitle aldığı eğitim sayesinde varlığını sürdürüp gelişme gösterebilmektedir. Elbette ki ebedi yaşam ilm-i mahz olarak adlandırılan ilahi bilgiye yakınlık ve uzaklık durumuna göre şekillenmektedir. Bu yakınlığı sağlamak için gerekli olan gelişim ise hareketle, hareket de ancak geçici zamanın geçerli olduğu maddî alemle mümkün olmaktadır. Nefs-i nâtıka, bu dünyada hareket ve değişim imkanını kendi amaçları doğrultusunda kullanarak kapasitesi oranında gelişme gösterir. Nitekim başlangıçta tüm ruhlar aynıken, daha doğrusu ruh bir bütünken maddî alemde cüzlere bölünmektedir. Böylece her nefsin, düşünce ahlak ve davranışlarına göre kendilerine bir suret edinmeleri sağlanmaktadır. Nefs bedeninden ayrılır ayrılmaz edindiği bu

¹⁰⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu’l-mosâfir*, 394-395.

¹⁰⁸ Bu konuda metinde ceza ve mükafat için ebedi ifadelerinin kullanıldığı ayetleri örnek olarak zikredilmektedir: el-Beyyine 98/6, 7, 8; Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu’l-mosâfir*, 395.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/80.

¹¹⁰ “Bu dünya hayatı sadece bir eğlence ve oyundan ibarettir. Asıl hayat ahiret yurdundaki hayattır...”. el-Ankebût 29/64. ayetindeki “الْحَيَاةُ” ifadesi, Farsça metinde “zinde (زند)” kelimesiyle karşılanmaktadır.

¹¹¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu’l-mosâfir*, 411-412.

¹¹² Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu’l-mosâfir*, 413-414, 427.

suretle karşı karşıya gelir. Diğer bir deyişle tüm nefsler kazandıklarına göre resmedilirler. Esasında ilim, yapısı gereği sürekli çoğaldığı ama eksilmediği için yok olmaz. Bu durumda cennet de, nefsin sonsuza kadar tatmaktan doyamayacağı ilmî lezzetin bir tanımı olmaktadır. Bu da herkesin kapasitesi ve gayreti oranında olacaktır.

Ancak maddi alem, nefse yaşattığı lezzetlerle onu yeryüzünün derinliklerine doğru sürüklenme tehlikesine de sahiptir. Bu nedenle ruhun eziyet görmesine ve mahvolmasına sebep olan bir illet olarak da işlev görebilmektedir. O halde maddi dünya, bir yandan nefsin kurtuluşa ermesi için bir vasıta görevi görürken, diğer yandan da onun yükselmesine ayak bağı olacak fani bir mekân özelliğindedir. Tatırdığı geçici lezzetler dolayısıyla nefse adeta yalancı bir cenneti yaşatmaktadır. Öte yandan bu dünya esasında yaşattığı acılar nedeniyle de cehennemden farklı değildir. O halde tam anlamıyla ebedi bir cennete kavuşmak, ciddi bir gayret neticesinde elde edilen ve niteliği geçici olmayan bir nimete erişmekle mümkün olacaktır. İnsanda kalıcı olan yön nefis olduğuna göre, bu nimet, nefsin bekasına da uygun olan ilimden başkası değildir.

Dolayısıyla nefsin, bu dünyadan bir kez kurtulduktan ve gerekli gelişimi sağladıktan sonra tekrar maddi bir bedene bürünmesinin yahut maddi nimetlerle ödüllendirilmesinin bir anlamı olmayacaktır. Bu durum, Kur'an'da geçen cennet ve cehennem tasvirlerinin neden tevil edilmesi gerektiğini de izah etmektedir. Yine zahir ehli olarak adlandırdıkları Müslüman çoğunluğun, cismânî haşr konusundaki inançlarını eleştirilmesi ve bu tür bir kabulün esasında tenasühün bir başka türü olacağını dile getirilmesi de bu inancın bir sonucudur. Çünkü baki olması beklenen cennetin, geçici niteliği nedeniyle fiziksel bir bedenle tecrübe edilmesi mümkün değildir. Zira hatırlanacağı gibi asıl amaç, beka niteliğine sahip nefsin, ilim sayesinde elde ettiği kalıcı suretiyle asli mekanına geri dönmesidir.

Böylece İsmâîlî düşüncede en azından kendini gerçekleştirip bilfiil hale gelen ruhlar için gerçek manasıyla dirilişin uzay, yer ve maddenin ötesinde bir alemde gerçekleşmiş olacağı belirginlik kazanmaktadır. Bu manevi dünyanın sakinleri ise zaman ve mekanla sınırlı değildirler. Kısacası insanın özünü kendi ruhu olarak tanımlayan bu doktrinde ölümden sonraki diriliş (ba's); hiçbir şekilde fiziksel değildir. Bu durumda tenasühün, cüzi nefsin bu dünyada bulunduğu süre içerisinde gerekli ilmi donanıma erişemeyip kendisini kurtaramamış ruhlarla ilişkili olabileceği açıklık kazanmaktadır. Nitekim sevap ehline layık görülen ebedi lezzetler de manevi ve ilmî olarak tanımlandığına göre, iyi ruhların tenasühü gerekli değildir. Bu durumda yalnızca yol göstericiliği üstlenen seçilmiş kulların (nâtik ve imamların), gelişime ve dolayısıyla da maddeye ihtiyaç duymamalarına rağmen, diğer insanların hayrı adına bu dünyada olmalarından söz edilebilir.

Buraya kadar zikrettiğimiz hususlarda, bazı farklılıklarla birlikte İsmâîlî dâîler arasında bir görüş birliğinden söz etmek mümkündür. Ancak Ahiret yurdu, tüm

varlıkların dönmeyi arzu ettiği melekût ve akıllar¹¹³ diyarı olacağına göre bu durumda saf olmayan ruhlar nereye gidecektir? Çünkü onlar, saf nitelikteki melekût aleminin türünden olmayıp maddeye olan sevdaları nedeniyle latif niteliklerini kaybetmişlerdir. Bu durumda dönecekleri yer bu alem değilse neresidir? Arınmak için yeni bir şansı hak ederek başka bir bedenle tekrar bu aleme gelebilecekler midir? Yoksa, ebedi olarak hem maddi hem de manevi dünyanın zevklerinden mahrum bir halde mi bulunacaklardır? Yahut, nefse bakilik niteliğini kazandıran ilimden yoksun olmaları nedeniyle gittikçe eriyip yokluğa mı karışacaklardır? İşte asıl tartışma ve belirsizlik bu sorularla birlikte başlamaktadır.

Cennetin Külli Akla yakınlık cehennemin ise ondan uzaklık ve cahillik (*nâdânî*) ile eşdeğer tutulması, İsmâîlî filozofları, arınamamış ruhların karşılaşacakları cezanın keyfiyeti konusuyla daha az ilgilenmeye itmiş olabilir. Zira asıl olanın akıl azabı (*âteş-i akli*) olduğu hatırlanırsa, bunun nerde ve hangi şekilde gerçekleşeceğinin bir önemi yoktur. Fakat İsmâîlî doktrin açısından yalnızca ilm-i mahz ile hayat bulacak olan nefslerin, kemale erişememeleri durumunda, ya yeni bir bedenle tekamüllerini tamamlamak için ruh göçünü gerçekleştirmeleri yahut yok hükmünde kabul edilmeleri beklenmelidir. Çünkü, felsefi ifadeyle akli idrak gücüne erişemeyen, İsmâîlî öğretilerdeki karşılığıyla ise seçilmişlerin taşıdığı ‘ilm-i mahz’dan nasibini almayan kimse gerçek anlamda hayat bulamaz. Nitekim hatırlanacağı gibi Nâsır-ı Hüsrev’in ifadesiyle insanlar bu alemde ilmi suretleri kabul etmek ve böylece nefsanî dirilişi sağlayıp kemale ermek için bulunmaktadır. O halde nefslere hayat veren bu lütuf-tan nasibini almayanların yok hükmünde kabul edildiklerini söylemek mümkündür. Evet bir azap vardır; fakat bu durum, yokluğa doğru sürüklenmenin azabından başka bir şey değildir.

Öte yandan nefis, ulvi alemde yer yüzüne indiği için, zatında bakilik ve ölümsüzlük niteliğini barındırmaktadır. Bu durumda ondan hiçbir şekilde yokluğa düşer olmaması ve bir yolunu bulup geldiği aleme geri dönmesi beklenmelidir. Bu da açıkça tenasühle mümkün olabilecek bir durumdur. Sicistânî’nin, Büyük Kıyamet’in gelişine kadar böyle bir durumu gerekli gördüğü, ba’s ile ilgili ifadelerinden anlaşılmaktadır. Dirilişi (*برانگیختن*) ölümden ve yeniden oluştan ayrı görmeyen Sicistânî için bu inanç, tabiatla gördüğümüz geri dönüşümle oldukça uyumlu bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda onun tenasühün reddi ile ilgili ifadelerini ise Büyük Kıyamet’ten sonraki durum için değerlendirmek mümkündür. Hatırlanacağı gibi ruhlar ancak yedi devirlik döngünün sonundaki Keşf Döneminde Kâim’in daveti ve batını hakikatin ifşasıyla bedenlerinden kurtularak gerçek özgürlüklerine kavuşmuş olacaklardır. Onun öncesinde yani Setr Döneminde ise ölenlerin ruhlarına ne olacağı bu anlamda muğlaklığını korumaktadır. Bununla birlikte Sicistânî dahil, diğer İsmâîlî yazarların Büyük Kıyamet’ten sonra ödül ve cezanın manevi niteliği ile, gerçek anlamda cennet ile cehennemin bu dünya olmadığı konusunda ittifak halin-

¹¹³ Buradaki akıllar, Nâsır-ı Hüsrev ve Kirmânî’ye göre Meşşâf felsefesindeki on akıl; Fârâbî (ö. 339/950) öncesi Neoplatonik felsefenin etkisi altındaki Sicistânî’ye göre ise Külli Akıl, Külli Nefs ile meleklerdir.

de olduklarını tekrar vurgulamak gerekir. Özellikle Kirmânî ve Tûsî'de bu vurgu daha açıktır. Fakat Kâim'in gelişinden ve Büyük Diriliş'in gerçekleşmesinden sonra maddi aleme ne olacağı problemi yerini korumaktadır.

Sonuç olarak maddi postundan bütünüyle sıyrılıp latif alemdeki asli hududuna dönemeyen her nefis, kendine düşen pay oranında huzursuz olup eziyet içinde olacaktır. Belki de bazı ruhlar, hak ettikleri acıyı çektikten ve bütünüyle saflaştıktan sonra nihayet geldikleri aleme geri dönme şansını elde edebilmektedirler. Yahut, Kirmânî'nin deyişiyle, temsili anlatımların dışında belki de bu konu yalnızca çok az seçkin insanın idrak edebileceği kapalı bir yoldur. Her halükârda döngüsel olmakla birlikte teleolojik bir tarih anlayışına sahip İsmâîlîler için saf olmayan ruhların akıbetinin ne olacağı konusunda bir fikir birliğinin olmadığı açığa çıkmış olmaktadır. Özellikle, ruhun dirilişi olarak ifade edilen ba's kavramına verdikleri mânevi anlamın yanı sıra; cehennem ile dünya, cehalet ile yokluk ve ilim ile hayat arasında kurdukları bağla, tenasüh konusundaki şüpheleri canlı tutmaktadırlar. Belki de bu nedenle Kirmânî'yi bir otorite olarak kabul eden Tayyîbî İsmâîlî müelliflerin eserlerinde tenasühe yakın ifadeler daha sık rastlanmaktadır.¹¹⁴ Kuşkusuz, bu durumda mercek altına almadığımız İhvan-ı Safa, Ebû Temmâm ve Tayyîbî İsmâîlîler'in yanı sıra adını zikretmediğimiz diğer İsmâîlî dâi ve yazarların konuyla ilgili görüşlerini daha yakından incelemek gerekmektedir.

¹¹⁴ Fâtımî halifesi İmam el-Amir'in (ö. 524/1130) ölümünden sonra oğlu Tayyîb'in taraftarları tarafından Yemen'de "yeni dava" adı altında kurulan Tayyîbi İsmâîlîlik, gerek Manevi (külli) Âdemin yeryüzüne inişi gerekse ruhun tekamülü konusunda gnostik etkileri daha fazla gözlemleyebildiğimiz bir niteliğe sahiptir. Tayyîbî müellifler, Kirmânî'nin düşüncesini İhvân-ı Safâ'ya atfedilen *Resâ'ilü İhvân-ı Şafâ* ve *er-Risâletü'l-câmi'a* ışığında tefsir ettikleri anlaşılmaktadır. bk. De Smet, "Isma'ili-Shi'i Visions of Hell", 260.

Kaynakça

- Alexandrin, Elizabeth. "Paradise as the Abode of Pure Knowledge: Reconsidering al-Mu'ayyad's "İsma'ili Neoplatonism". *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*. ed. Sebastian Günther - Todd Lawson. Leiden - Boston: Brill, [2017], 649-661.
- Avcu, Ali. "İsma'iyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları". *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. 163-192. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Avcu, Ali. "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri". *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. 19-44. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.
- Avcu, Ali. "Tasavvuf Batınlık İlişkisi". *İslam Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*. ed. Necmeddin Bardakçı. 189-194. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Bîrûnî, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku mâ li'l-Hind min maqbûletin maqbûletin fi'l-âql ev merzûle*. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1377/1985.
- Bulğen, Mehmet. "İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (5 Mart 2014), 63-92.
- Ca'fer b. Mansûr el-Yemen. *Kitâbü'l-Keşf*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1404/1984.
- Corbin, Henry. *Cyclical Time and Isma'ili Gnosis (Islamic Texts and Contexts)*. London: Keganpual International [and] Islamic Publications, 1983.
- De Smeth, Daniel. "Isma'ili-Shi'i Visions of Hell: From the "Spiritual" Torment of the Fâtimids to the Tayyibî Rock of Sijjîn". *Locating Hell in Islamic Traditions*. ed. Christian Lange, 241-267. Leiden - Boston: Brill, 2016.
- De Smeth, Daniel. "La transmigration des âmes. Une notion problématique dans l'ismaélisme d'époque fatimide", dans: Orkhan Mir-Kasimov (éd.), *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam* (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 105). 77-110. Leiden - Boston: Brill, 2014.
- Eraslan, Yunus. "Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının Eleştirileri Bağlamında İsmâilî-Bâtınî Düşüncede Melek İnancı". *Kader* (Haziran 2020), 210-236.
- Hâmidî, İbrâhim b. Hüseyin. *Kenzü'l-veled*. nşr. Mustafa Gâlib. Beyrût: Dâru'l-Endelüs, 1979.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- İmam Gazzâlî. *Bâtınlığın İçyüzü: Feđâ'ihu'l-Bâtıniyye ve fežâ'ilü'l-Müstazhiriyye*. çev.

- Avni İlhan. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü's-Siyâsetü'l-medeniyye el-muḳalleb bi-mabâdi'ü'l-mevcûdât*. thk. Fevzî M. Naccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrik , 1993.
- Karmatî, Abdân. *Kitâbü Şecerati'l-Yaḳîn*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîd, 1402/1982.
- Kureşî, İdrîs İmâdüddin. *Zehrü'l-me'ânî*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: el-Müesasetü'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1411/1991.
- Kâdı Nu'man, Nu'mân b. Hayyûn et-Temîmî el-Mağribî. *Esâsü't-te'vîl*. thk. Arif Tamer. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960.
- Kirmânî, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah. *Râḫatü'l-ʿaḳl*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 2. Baskı, 1983.
- Kirmânî, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah. *Kitâbü'r-Riyâz*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Daru's-Sekâfe, ts.
- Kirmânî, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah. *el-Aḳvâlü'z-zehebiyye*. thk. Salah as-Sâvî. İran: Encümen-i Şâhinşâhî-yi Felsefe-i İran, 1397/1977.
- Kirmânî, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah. *el-Meşâbîḫ fi işbati'l-imâme*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-muntazar, 1416/1996.
- Nâsır-ı Hüsrev, el-Kubâdiyânî el-Belhî. *Câmi'ul-ḫikmeteyn*. tsh. ve mukaddime: Hanry Corbin - Muhammed Muîn. Tahran: Kitaphâne-i Tahûrî, 2. Baskı, 1984.
- Nâsır-ı Hüsrev, el-Kubâdiyânî el-Belhî. *Ḥânü'l-iḫvân*. tsh. Yahyâ al-Haşşâb. Kahire: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî. 1940.
- Nâsır-ı Hüsrev, el-Kubâdiyânî el-Belhî. *Zâdu'l-Mosâfir*, tsh. ve thk., Seyyid Muhammed İmâdî Hairî. Tahran: Merkez-i Pajuhâş-î Mirâs-i Maktûb, 1383/2005.
- Nâsır-ı Hüsrev, el-Kubâdiyânî el-Belhî. *Vech-i Dîn.*, ed. Gulâm Rızâ A'vanî. Tahran: Encümen-i Şâhinşâhî-yi Felsefe-i İran, 1398/1977.
- Mahmoud, Ramy. “Şûretü'l-cenne ve'n-nâr fi'l-İ'tikâdi'l-İsmâ'iliyye (İslam İnanç Sisteminde Cennet ve Cehennem Tasavvuru). *Kilitbahir* 17 (Eylül 2020), 204-222.
- Mahmoud, Ramy. *Fâtımîler Dönemi İsmâîlî İnanç Sistemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Pabani, Nadim. “The Qā'im and Qiyāma Doctrines in the Thought of Fātimid and Alamüt İsmâ'ilism: The Evolution of a Doctrine”. MSc Islamic and Middle Eastern Studies. University of Edinburgh: 16.08.2022.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân. *A'lâmü'n-nübüvve*. thk. Salâh es-Sâvî - Gulâm Rızâ A'vanî. Tahran: Encümen-i Şâhinşâhî-yi Felsefi, 1397/1977.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân. *Kitâbü'l-İşlâḫ*. thk. Hüseyin Minûçeher - Mehdi

- Muhakkık. Farsça'dan çev. Celâleddin Muctebâ. Tahran: Müessesе-i Mutâla'ât-i İslâmî - Dânişgâh-i Tehran - Dânişgâh-i McGill, 1377.
- Ebû Bekir er-Râzî, Muhammed b. Zekeriyya. *al-Ḳavl fi'n-nefs ve'l-âlem*. thk. Paulus Kraus. *Resâ'ilü felsefiyye* içerisinde, 1/281-290. Mısır: Câmî'atü Fuâdü'l-Evvel - Külliyyetü'l-Âdâb, 1939.
- Sâ'idrâzî Abdulâlî. "Me'ad ez Didgâh-i İsmâ'iliyyân". *İsmâ'iliyye*. Gurûh-i Mezâhib-i İslâmî. 189-248. Kum: Merkez-i Mutalaât-i ve Tahkîkât-i Edyân ve Mezâhib.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed. *Kitâbü İsbâti'n-nübû'ât*. thk. Arif Tamer. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2. Baskı, 1982.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed. *Keşfu'l-maḥcûb*. Tahran: Encümen-i İrânşinasî-yi Franse, 3. Baskı, 1367/1988.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed. *Kitâbü'l-İftihâr*. ed. Ismail K. Poonawala. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed. *Kitâbü'l-Yenâbi'*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: el-Mektebe et-Ticârî, 1965.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed. *Kitâbü'l-Maḳâlid'il-melekûtiyye*. thk. İsmail Kurban Huseyin Poonawala. Tunus: Dâru'l-Garb'il-İslâmî, 1432/2011.
- Şîrâzî, Müeyyed fi'd-Dîn Hibbetullah. *Mecâlisü'l-Mü'eyyediyye*. thk. Muhammed Abdülğaffâr. Kahire: Mektebetü'l-medbûlî, 1414/1994.
- Tığlı, Asiyе. "İsmâîlîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu". *Kader* 19/2 (31 Aralık 2021), 785-812. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.993777>.
- Tığlı, Asiyе. "Peygamberlik İnancına İsmâîlî Yaklaşım". *Vahiy ve Peygamberlik*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 471-520. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîruddin Muhammed b. Muhammed. *Ravza-yı Teslîm (Taşavvurât)*. thk. W. Ivanov. Âftâb: 1363/1985.
- Walker, E. Paul. *Early Philosophical Shiism: The Neoplatonism of Abû Ya'qûb al-Sijistânî*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Wilfred Madelung - Paul E. Walker. *An Isma'ili Heresiography: The "Bâb al-shaytan" from Abû Tammâm's kitâb al-shajara*. Leiden - Boston - Köln: Brill, 1998.
- Wilferd Madelung. "Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being" in *Isma'ili Contributions to Islamic Culture*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr. Tehran: Imperial Iranian, Academy of Philosophy, 1977.

The Spiritual Resurrection and Transmigration (Tanāsukh) in Classical Isma'îli Thought

Extended Summary

With the influence of neoplatonic philosophy and Islamic philosophers, Isma'îlis, unlike the Muslim majority, agreed on the view that after death the body will merge with the soil, whereas the nafs (soul, psyche), in its matured state, will return to the sublime realm, which is its original place. According to this understanding, the process of spiritual growth of the nafs takes place in parallel with moving away from matter and thus getting closer to the most sacred one (the Universal Intellect). For this reason, salvation is seen as depending on recognizing and following speaking-prophets (nuṭāqā', i.e., Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus and Muḥammad) and imams who bear the responsibility to carry and transmit the esoteric knowledge that will bring souls to worldly and otherworldly happiness; for recognizing the imam of a person's own period represents the bond that the person will establish with the divine knowledge and, consequently, with the divine realm.

Due to this bond, the *nafs-i nātiqa* (rational soul), which expresses the essence and immortal aspect of man, is able to obtain the opportunity to properly activate the potential that its intellectual essence bears. Thus it is ensured that every soul acquires an image according to its thoughts, morality and behaviors. As soon as the soul leaves the body, it encounters the image, portrayed according to what it has earned. This portrayed image experiences happiness in proportion to its purity, grace, and proximity to the place designated as Heaven. In other words, every soul will experience happiness equivalent to the degree of purity of the knowledge it was able to obtain from the chosen ones according to the capacity born by its intellectual essence. Pure knowledge will never stop existing, as due to its nature it constantly increases but does not decrease. In this case, Paradise is defined as the realm of pure knowledge-sourced delight that the soul will taste unsatedly forever.

Isma'îli writers, therefore, agree on a doctrine of salvation based on the redeeming aspect of pure knowledge. The source of pure knowledge, same as in Neoplatonic philosophy, is the Universal Intellect, and salvation will become possible with returning to this source again. For closeness to intellect is equivalent to proximity to Heaven. On the other hand, Hell is ignorance (impertinence) and lack of intellect. According to the general opinion of the Isma'îli writers, which we particularly discuss in the article, Hell, in parallel with the understanding of Heaven, is defined as spiritual torment. According to this, punishment or hell is the natural result of denying or ignoring the esoteric or pure knowledge learned from the imams. For this reason, souls who stay away from the esoteric knowledge overflowing from the Universal Intellect will experience the pain of not being able to taste the pleasure of true knowledge, both in this world and, after the Great Resurrection (*al-Qiyāma al-Kubrā*), in the spiritual realm. In the other world, which

is different from the material World (*al-dunyā*), this pain is purely spiritual. In short, the Apocalypse (*ba'th*), Resurrection Day (*al-qiyāma*), Heaven and Hell have a solely spiritual meaning. While the Apocalypse is expected to be the age of pure spiritual knowledge freed from restrictions and limits, The Resurrection Day is defined with reference to the resurrection of souls. According to this, the realm of Heaven and Hell is also beyond the material world. However, such issues as where, beyond the material world, the sentenced to the punishment souls are located and what exactly this place is, or whether it is eternal and whether the world will continue to exist, as well as the Apocalypse and the Resurrection Day remain ambiguous.

The extent to which this ambiguity has a share in dissident Muslim writers', such as Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505/1111), Ibn Khaldūn (d. 808/1406) and al-Biruni (d. 973/1048), description of Isma'iliyya as a Muslim denomination bearing the belief of reincarnation is a separate issue. First of all, despite such claims, it should be emphasized that there are clear statements in the works of Abū Ya'qūb al-Sijistānī (d. after 361/971), Ḥāmid al-Dīn al-Kirmānī (d. after 411/1020), Nāsir-i Khusraw (d. after 465/1073) and Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274), who can be considered as the architects of the Isma'ili teaching, that they do not accept the reincarnation belief. In fact, according to them, people not seeking esoteric knowledge who believe in the actual physical resurrection after death possess a kind of reincarnation belief. In any case, if reincarnation is to be mentioned in Isma'ili thought, it is clear that this concept may be applied to the souls who did not accomplish the required level of knowledge and thus could not reach salvation during their time in this world. For good souls do not need reincarnation because Heaven, deemed for meritorious ones, is in the Realm of Intellect, which is the place of eternal spiritual delights. Ultimately, attaining the eternal station and intellectual delights in the subtle world in the most perfect way is only possible after the soul leaves the body. Therefore, the Hereafter, where all beings desire to return, will be the realm of souls and intellects (*al-ʿālam al-rūḥānī*). But in this case, where will the impure souls unworthy of this pure realm go? For they have lost the purity of their souls due to the passion of the material. Therefore, if the place they will return to is not this world, then what is it? Will they be able to come back to this world in another body, deserving another chance to attain purity? Or will they be forever deprived of the pleasures of both the material and spiritual worlds? Or will they gradually dissolve into non-existence because of their lack of knowledge, which provides the soul with the attribute of the eternal existence? And as such questions arise, the actual debate and uncertainty begin. Apparently, considering Heaven as equivalent of proximity to the Universal Intellect and Hell as equivalent to remoteness from it as well as ignorance (impertinence) has led Isma'ili philosophers to being less concerned with the form of punishment that unpurified souls will face. For the main issue is the torment experienced due to the remoteness from the intellect.

Along with these questions, it is possible to say that Isma'ili writers we discuss in this article, namely al-Kirmānī, Nāsir-i Khusraw and Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī, as well as

al-Sijistânî have agreed on the spiritual quality of punishment and reward after the Great Apocalypse and that Heaven and Hell in their true meaning are not in this world. al-Kirmânî and al-Ṭūsî emphasize this most clearly. But questions such as what will happen to the material world after the Apocalypse occurs and Great Resurrection takes place, and what the bad souls' final destiny and location will be still remain a problem. As a result, the discussions of reincarnation in Isma'îlism should be mostly sought in the works of, such as Ikhwân Al-Şafâ, Abû Tammâm (who is the author of *Kitâb al-Shajara*) and Ṭayyibî authors such as Idris 'Imâd al-Dîn Qurashî (d. 876/1468) and İbrâhîm b. al-Ḥusayn al-Ḥâmidî (d. 557/1162) since they developed a doctrine that allows transition of souls to other bodies. And this definitely requires a new and more detailed study.

Keywords: Islamic Sects, Isma'îlism, Transmigration (Tanâsukh), Heaven, Hell, Ba'ath (Resurrection), Doomsday, Salvation of the Soul.

Klasik Arap Edebiyatında Sıra Dışı Bir Tema: Keyfe Eşbahte Sorusuna Verilen Hikemî Cevaplar

Muhammed Faruk Çakır

Öğr. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
farukcakir@uludag.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-7831-5075>

Şener Şahin

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
senersahin@uludag.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-2499-7672>

Öz: Bu makale, kadim Arap kültüründe günün sabah vakitlerinde hâl hatır sormak üzere sıkça kullanılmış bir klişeye - كَيْفَ أَصْبَحْتَ؟- verilen edebî cevapları ele almaktadır. Yerine göre “Bu sabah nasılsın?”, “Nasıl oldun?”, “Sabaha nasıl eriştin?” ya da doğrudan “Nasılsın?” gibi karşılıklarla Türkçeye çevirebileceğimiz “Keyfe eşbahte?” sorusuna verilen ilgi çekici cevaplar, yüksek edebî kalitesi, metnin manasındaki derinlik ve lengüistik açıdan ifade ettiği değer sebebiyle, pek çok müellifi cezbeden bir konu başlığı oluşturmuştur. Çoğunlukla meşhur zahitlerin dudaklarından birer vecize ve hikmetli söz formunda dökülen bu edebî ve mistik malzeme, klasik edebiyat ve züht kitaplarında gerek nesir gerek şiir formunda karşımıza çıkmaktadır. Genellikle kısa kesitlerden oluşan bu ibretlik, etkileyici cevapların Arap dili ve belagati açısından önem arz eden yönü, sanatsal kaygılarla ortaya konulmuş olması ve belagat sanatları açısından da özel bir değere sahip olmasıdır. Bu cevaplar içerisinde bilhassa seci, tıbâk ve mukâbele gibi bedî sanatlarının ustalıkla kullanıldığı göze çarpmaktadır. Makalemizde “Keyfe eşbahte?” sorusu çerçevesinde teşekkül eden ve gerek mana derinliği gerek lafız dizilimindeki estetik açıdan dikkat çeken edebî malzemenin bir kısmı çevirileriyle birlikte sunulmuş, ardından da genel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Belagat, Züht, Hikemî Cevaplar, Keyfe Eşbahte.

Geliş Tarihi | Received Date: 24.11.2021

Kabul Tarihi | Accepted Date: 28.03.2022

Araştırma Makalesi | Research Article

Atıf | Citation: Çakır, Muhammed Faruk – Şahin, Şener. “Klasik Arap Edebiyatında Sıra Dışı Bir Tema: Keyfe Eşbahte Sorusuna Verilen Hikemî Cevaplar”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 39-56. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1027749>

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31/1 (Haziran 2022)

An Interesting Theme in Classical Arabic Literature: Wise Answers To The Question of *Keyfe Aşbahte?*

Abstract: This article about “*Keyfe Aşbahte?*” deals with the literary answers to the question. This question is sometimes called “How are you this morning?” sometimes “How did you wake up?”, sometimes directly “How are you?” carries such meanings. “*Keyfe Aşbahte?*” the interesting answers given to the question have attracted the attention of many authors due to its high literary value and mystical meanings. This literary material, which is mostly poured from the lips of famous ascetics in the form of aphorisms and wise words, appears in the form of both prose and poetry in classical literature and ascetic books. The important aspect of these exemplary and amazing answers in terms of Arabic and rhetoric is that they are presented with artistic interests and have value in terms of oratory arts. Especially in these answers, it is seen that the “*badi*” arts such as “*sajae*”, “*ṭibāk*”, “*muḳābala*” are used skillfully.

Keywords: Arabic Literature, Rhetoric, Piety, Wise Answers, *Keyfe Aşbahte*.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Her milletin kültüründe selamlaşmak, hâl hatır sormak için kullanılagelen bazı yerleşik ibareler vardır. Bunlar içerisinde “*Selam*”, “*Merhaba*”, “*Hoş geldiniz*”, “*Nasıl-sınız?*” gibi genel geçer klişelere tekabül eden ortak kullanımların yanı sıra, belirli bir kültürü ve o kültürün dil ya da üslup özelliklerini yansıtan kimi ifadeler de söz konusudur. Makalemizin konusunu teşkil eden *كَيْفَ أَصْبَحْتَ؟* klişesi, bu ikinci tür ifadelerdendir.

Yerine göre “*Bu sabah nasılsın?*”, “*Nasıl oldun?*”, “*Sabaha nasıl eriştin?*” ya da doğrudan “*Nasılsın?*” gibi karşılıklarla Türkçeye çevirebileceğimiz *كَيْفَ أَصْبَحْتَ؟* sorusuna verilen ilgi çekici, sıra dışı cevaplar, yüksek edebî değeri sebebiyle pek çok klasik edebiyat eserinde kendisine yer bulmuştur.

Genellikle meşhur zahitlerin dudaklarından âdeta birer vecize ve hikmetli söz olarak dökülen bu edebî malzemeye, kimi müellifler özel bir önem atfetmiş ve bunları müstakil bir başlık altında vermiştir. Sözgelimi Ebû Mutî^c Mekhûl en-Neseî (ö. 318/930) zühde dair kaleme aldığı *Kitâbü'l-Lü'lü'yyât adlı* eserinde “*Keyfe eşbahte?*” başlıklı bir bap açmış ve zahitlerin bu soruya verdikleri hikemî cevapları bir araya getirmiştir. Keza Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) *Divânü'l-me'ânî*'de “*Keyfe eşbahte?*” isimli başlığı altında bu türden pek çok rivayeti peş peşe sıralamıştır. Benzer şekilde Beyhakî (ö. 458/1066) *Kitâbü'z-zühdi'l-kebir*'inde Gazâlî (ö. 505/1111) de *İhyâ*'sında sözü edilen edebî ve hikemî malzemeyi topluca sunmuştur.

Özellikle kadim Arap toplumunda, insanların birbirlerine hâl hatır sormak için kullandıkları *كَيْفَ أَصْبَحْتَ؟* ve ona benzer bir kullanım olan *كَيْفَ أَفْسَحْتَ؟* ifadeleri hakkında Askerî şu önemli detayı vermektedir:

Araplar (hâl hatır sorarken) gece yarısından gün ortasına kadar كَيْفَ أَمْسَيْتَ؟ tabirini kullanırken, zeval vaktinden gecen ilk yarısına kadar olan süre zarfında da كَيْفَ أَمْسَيْتَ؟ ifadesini kullanırlar.¹

Bu soru cümlelerinin kullanımına dair Halil b. Ahmed de (ö. 175/791) benzer şekilde şunları söylemektedir:

İnsanların kullandığı hâl hatır ifadelerinden كَيْفَ أَمْسَيْتَ؟ “Akşam vaktinde nasıl oldun?”; كَيْفَ أَصْبَحْتُ؟ ise “Sabah vaktinde nasıl oldun?” anlamlarına gelmektedir.²

İşaret etmek gerekir ki temelde “olmak” manasında kullanılan hem أَصْبَحَ hem de أَمْسَى fiillerinin anlamında birer zaman kavramı mevcut olup bunlardan ilki صَبَاح/صَبْحٌ, ikincisi de مَسَاءٌ zarfıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla أَصْبَحَ “sabah vaktinde olmak”; أَمْسَى da “akşam vaktinde olmak” manalarına gelir ve kavramlardaki bu zamansal boyut, Arap dilini incelikleriyle bilmeyi gerektirir. O sebepten Arap dilcileri, “olmak” eyleminin belirli bir zaman zarfıyla kayıtladığı bu iki fiili ve aynı işlevdeki بَاتَ أَصْحَى، ظَلَّ، بَاتَ gibi bir dizi “nâkis” fiili de “Kâne ve Benzerleri” başlığı altında hususi bir gramer konusu olarak ele almaktadırlar.

Rivayetlerden anlaşıldığına göre kadim Arap kültüründe yaygın biçimde başvurulan bu ifadelerin asr-ı saadetteki kullanımına ait örneklerin bir kısmı, bizzat Hz. Peygambere nispetle de aktarılmıştır. Sözelimi Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*'inde yer alan aşağıdaki hadis metninde, Hz. Peygamberin her iki ibareyi, dilin gramatikal ve üslup özelliklerine uygun biçimde kullandığı dikkat çekmektedir:

لَمَّا أَصِيبَ أَحْمَلُ سَعْدٍ يَوْمَ الْخَنْدَقِ فَتَقُلُّ، حَوْلَهُ عِنْدَ امْرَأَةٍ يُقَالُ لَهَا: رَيْبُدَةٌ، وَكَانَتْ تُدَاوِي الْجُرْحَى، فَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا مَرَّ بِهِ يَقُولُ: كَيْفَ أَمْسَيْتَ؟ وَإِذَا أَصْبَحَ: كَيْفَ أَصْبَحْتُ؟ فَيُخْبِرُهُ.

Hendek savaşında Sa'd b. Mu'âz'ın kol ortadamarı darbe alıp da durumu ağırlaşınca kendisini hastaları tedavi eden Rüfeyde isimli bir kadının yanına götürdüler. Hz. Peygamber akşam vakti uğradığında Sa'd'e durumunu “Nasıl oldun/Bu akşam nasılsın?” anlamına gelen كَيْفَ أَمْسَيْتَ؟ cümlesiyle; keza sabah uğradığında da “Nasıl oldun/Bu sabah nasılsın?” anlamındaki كَيْفَ أَصْبَحْتُ؟ cümlesiyle sorar, o da ahvalini anlatırdı.³

¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *Dîvânü'l-me'ânî* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.), 2/224.

² Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabü'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrîrâî (Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 3/323.

³ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dârü'l-

Meşhur İslam âlimlerinden bazıları “*Selamun aleyküm*” yerine sadece “*Keyfe eşbahte?*” ve “*Keyfe emseyte?*” gibi ifadeleri kullanmayı bidat kabul etmişlerdir. Örneğin Süyûtî (ö. 911/1505), “*Selam vermeden keyfe eşbahte ya da keyfe emseyte denilmesi, Cahiliye dönemi insanların selamlaşmasına benzemektedir. Oysaki biz onlara benzemekten menedildik.*” demiştir.⁴ Keza bir adam, meşhur kıraat imamı Ebû Bekir b. ‘Ayyâş’a (ö. 193/809) “*Keyfe eşbahte?*” ya da “*Keyfe emseyte?*” dediğinde ona cevap vermemiş, hatta “*Terk edin artık şu bidati!*” diyerek onu azarlamıştır.⁵ Ünlü mutasavvıf Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ise, bu iki soru cümlesinin ne zaman yaygın şekilde kullanılmaya başlandığına dair tartışmaya açık- şöyle bir kanaat dile getirmiştir:

Bu (Keyfe eşbahte ve Keyfe emseyte klişelerinin yaygınlık kazanması), Şam’da (Hz. Ömer döneminde) Amvâs Vebası diye bilinen ölümcül salgın sırasında olmuştur: Bir kişi sabahleyin kardeşiyle karşılaştığında “*Keyfe eşbahte?*” diyor ve bununla vebaya yakalanıp yakalanmadığını anlamak istiyor; keza akşamleyin de “*Keyfe emseyte?*” diyerek ahvalini soruyordu. Zira o salgın döneminde bazıları sabaha erişip akşamı göremiyor ya da akşam yattığında sabaha çıkamıyordu. İnsanlar zamanla bu ifadelerin kullanımındaki espriyi unutup onları genel geçer şekilde kullanır hâle geldi. Hâlbuki o devre tanık olanlar bu soru biçiminden pek hoşlanmazlardı.⁶

Gramatikal bir ayrıntıyı ifade eden “*Keyfe eşbahte?*” kalıbıyla yöneltilen soru cümlelerine verilen yanıtlar, klasik Arap edebiyatı kaynaklarında çoğu örnekte hikemî bir karakter arz eder, sınırlı sayıdaki malzemede ise mizahi bir bağlamda karşımıza çıkar. Bu bapta teşekkül eden edebî malzemenin, özellikle züht konulu eserlerde ve ansiklopedik edeb kaynaklarında kendisine geniş yer bulduğu görülmektedir. Söz konusu eserlerde, hem “*Keyfe eşbahte?*” hem de “*Keyfe emseyte?*” tarzındaki soru cümlelerine verilen düşündürücü, şaşırtıcı ve ibretamiz yanıtlar, hem dil estetiği hem de ifadede başvurulan belagat sanatları açısından ayrıca kayda değerdir. O nedenle makalemizin bundan sonraki kısmında, önce “*Keyfe eşbahte?*” sorusuna verilmiş ilgi çekici hikemî cevaplardan oluşan edebî kesitlere yer verilecek; akabinde genel değerlendirmelerde bulunulup metinlerde öne çıkan bazı belagat sanatlarına da işaret edilecektir. Bu arada, metinlerin edebî değerini Türkçede de hissettirme gayesiyle yer yer serbest bir çeviriye başvurulduğunu da belirtelim.

Beşâiri’l-İslâmiyye, 1989), 385.

⁴ Celâlüddîn es-Süyûtî, *Hakikatü’s-sünne ve’l-bid’â*, thk. Zeyb b. Mısıri el-Kahtânî (b.y.: Metâbi’ü’r-Reşîd, 1988), 187.

⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Ķütü’l-Ķulüb fi mu’âleceti’l-maĥbûb ve vaşfi tariĥi’l-mürîd ilâ maĥâmi’t-tevhîd*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 1/278.

⁶ Mekkî, *Ķütü’l-Ķulüb*, 1/278.

“Keyfe Eşbahte?” Sorusuna Verilen Edebî Cevaplar

1. Örnek

Muhammed b. Vekî'e “Nasıl sabahladınız?” diye sorulduğunda şu hakîmâne cevabı vermiş:

أَصْبَحْتُ طَوِيلًا أَمَلِي، فَصَبِرًا أَجَلِي، سَيِّئًا عَمَلِي.

Arzularım nihayetsiz, ömrüm kifayetsiz amellerim hayırsız bir şekilde sabahladım.⁷

2. Örnek

Sûfîlerin önde gelenlerinden birine “Sabaha nasıl eriştiniz efendim?” şeklinde bir soru yöneltildiğinde şöyle demiş:

أَسَأُ عَلَى أَمْسِي كَارِهًا لِيَوْمِي مُتَّهِمًا لِعَدِي.

Dünümden pişman, günümden hoşnutsuz, yarınımdan ise kaygılı bir hâlde...⁸

3. Örnek

Bir sabah dostlarından biri tâbî'nin meşhur zahitlerinden Hasan el-Basrî'ye “(Hazret) Nasılsınız?” diye sorunca şöyle bir yanıt vermiş:

كَيْفَ يُصْبِحُ مَنْ هُوَ عَرَضٌ لِنِائِلَةِ أَسْهَمٍ:

سَهْمٌ رَزِيَّةٌ وَسَهْمٌ بَلِيَّةٌ وَسَهْمٌ مَبِيَّةٌ.

Bela, musibet ve ölüm oklarının hedefi olan biri nasılsa işte öyle!⁹

4. Örnek

İlk devir zahitlerinden Mâlik b. Dînâr'a “Nasıl sabahladınız?” diye sorulduğunda şöyle karşılık vermiş:

أَصْبَحْتُ فِي عُمْرٍ يَنْقُصُ وَدُنُوبٍ تَزِيدُ.

Azalan bir ömür ve artan günahlar içinde.¹⁰

⁷ Ebû Ömer İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/270.

⁸ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâ'ir ve'z-zehâ'ir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beirut: Dârü Sâdir, 1988), 3/43. Bahaüddîn el-Âmilî, *el-Keşkül*, thk. Muhammed Abdülkerîm en-Nemerî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/1/152.

⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü'l-üdebâ' ve muḥâverâtü'ş-şu'arâ' ve'l-bülegâ'* (Beirut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1999), 2/405.

5. Örnek

Dervişlerden birine “Nasıl sabahladın?” diye sorulduğunda, şöyle demiş:

أَصْبَحْتُ وَالْدُنْيَا عَمِي وَالْآخِرَةُ هَمِي .

Dünya’dan yana kederli, ahiretten yana kaygılı bir vaziyette sabahladım.¹¹

6. Örnek

Tâbîînün muhaddis ve müfessirlerinden olan Atiyye el-‘Avfi’ye “Nasıl sabahladınız?” diye sorulduğunda şu hikmetli sözü söylemiş:

فِي سَلَامَةٍ مَشْوِيَةٍ بِدَائٍ، وَعَافِيَةٍ دَاعِيَةٍ إِلَى فَنَاءٍ .

Hastalıkla karışık bir sağlık ve ölüme gebe bir afiyet içinde.¹²

7. Örnek

Bir bedeviye: “Nasıl sabahladın?” diye sorulduğunda, çok manidar bir betimlemeyle hâlini arz etmiş:

أَصْبَحْتُ وَأَرَى غُرُوبَ الشَّمْسِ وَطُلُوعَهَا يَأْخُذَانِ مِنِّي كُلَّ يَوْمٍ جُزْءًا .

Güneşin her doğuş ve batışının benden bir parça alıp götürdüğünü müşahede etmenin efkârıyla...¹³

8. Örnek

Yaşlandığı ve elden ayaktan iyice düştüğü bir zamanda, bir ahababı Ebü'l-‘Aynâ’ya gelerek “Bugün nasıl oldun bakalım, Ebü'l-‘Aynâ?” diye sormuş. O da hâl-i pürmelâlini tasvir eden şöyle bir cevap vermiş:

فِي الدَّاءِ الَّذِي يَتَمَنَّاهُ النَّاسُ لِأَعْدَائِهِمْ .

İnsanların ancak düşmanlarına reva göreceği bir perişanlık içerisinde.¹⁴

9. Örnek

Ebü'd-Derdâ’ya “Nasıl-sın?” diye sorulduğunda şöyle cevap verirmiş:

¹⁰ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmî’d-dîn* (Beirut: Dârü'l-Marife, ts.), 2/230.

¹¹ Âmilî, *el-Keşkûl*, 2/2/59.

¹² Ebü'l-Kâsım el-Hasen en-Neysâbüri, ‘*Ukalâ’ü'l-mecânîn*, thk. Ebû Hâcer Zağlûl (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 7.

¹³ Tevhîdî, *el-Beşâ’ir ve’z-zehâ’ir*, 4/204.

¹⁴ Askerî, *Dîvânü'l-me‘ânî*, 2/226.

أَصْبَحْتُ بِحَيْرٍ إِنْ نَجَوْتُ مِنَ النَّارِ .

*Şayet ateşten âzâd olmuşsam iyiyim demektir.*¹⁵

10. Örnek

İbrahim b. Edhem'e "Nasılsın?" diye sorulduğunda şu yanıtı vermiş:

بِحَيْرٍ مَا لَمْ يَحْمِلْ مَوْئِنِي عَيْرِي .

*Rızkımın temininde başkasına yük olmadıkça iyiyim.*¹⁶

11. Örnek

Bir defasında ehl-i tasavvufun bir zata "Nasıl sabahladın?" diye sorulmuş, o da şöyle cevap vermiş:

بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ، وَتَنَاءٍ مِنَ النَّاسِ لَمْ يَبْلُغْهُ عَمَلِي .

*Hiç hak etmediğim hâlde mazhar olduğum beşerî iltifatlar ve ilahî ikramlar içinde...*¹⁷

12. Örnek

Tâbîinden bir zata "Bu sabah nasılsın?" denilince "Nasıl olayım?" demiş ve devam etmiş:

فِي أَجَلٍ مَّنْفُوصٍ، وَعَمَلٍ مَّحْفُوظٍ، وَالْمَوْتُ فِي رِقَابِنَا،
وَالنَّارُ مِنْ وِرَائِنَا، وَلَا نُدْرِي مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِنَا .

*Ecel bir adım daha yaklaşıyor, (çirkin) amellerimiz bir bir kayda geçiriliyor, ölüm enselerimizde kol geziyor, Cehennem de peşimizi bırakmıyor. Vaziyet bu iken, Allah'ın bize nasıl muamelede bulunacağı da meçhulümüz.*¹⁸

13. Örnek

Şa'bî'ye sıkıntılı bir zamanında "Nasıl sabahladın?" diye sorulduğunda şu veciz ifadeyle karşılık vermiş:

بَيْنَ نِعْمَتَيْنِ: حَيْرٌ مُنْشُورٌ وَسُرٌّ مُسْتُورٌ .

*İki nimet arasında: Görünen iyiliklerim, örtülen kötülüklerim.*¹⁹

¹⁵ Gazâlî, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn, 2/230.

¹⁶ Cârullah ez-Zemahşerî, Rebî'ul-ebâr ve nuşûşü'l-ahyâr (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991), 2/426.

¹⁷ Zemahşerî, Rebî'ul-ebâr ve nuşûşü'l-ahyâr, 5/103.

¹⁸ Tevhîdî, el-Beşâ'ir ve 'z-zehâ'ir, 8/96; Muhammed b. Ali İbn Hamdûn, et-Tezkiretü'l-Ĥamdâniyye (Beyrut: Darü Sâdir, 1996), 1/228.

14. Örnek:

Dostlarından biri İmam Şâfiî'yi kendisini ölüme götüren hastalığa yakalandığı sırada ziyaret etmiş ve ona “Ebû Abdullah, nasıl oldun?” diye hâlini sorunca, yatağın-
dan başını doğrultmuş ve şu veciz ifadeleri dillendirmiş:

أَصْبَحْتُ مِنَ الدُّنْيَا رَاحِلًا، وَإِلَى الْآخِرَةِ مُفَارِقًا، وَلِسَوْءِ عَمَلِي مُلَاقِيًا، وَعَلَى اللَّهِ وَارِدًا، مَا أَذْرِي
رُوحِي نَصِيرٌ إِلَى جَنَّةٍ فَأَهْيَيْهَا، أَوْ إِلَى نَارٍ فَأَعْرَبَهَا.

*Dünyadan göçüyorum, dostlara veda ediyorum. Kötü amellerimle yüzleşip Allah'a
gidiyorum. Ah ah! Ruhumun cennete varacağını bilmiyorum ki onu tebrik ede-
yim... Yahut cehenneme atılacağımı bilmiyorum ki ona taziye vereyim!*²⁰

15. Örnek

Bir defasında Zünnûn el-Mısıri'ye “Nasılsın?” diye sorulduğunda verdiği cevap
şöyle olmuştur:

أَصْبَحْتُ بِطَالًا عَنِ الْعِبَادَةِ مُتَلَوِّثًا بِالْمَعَاصِي أَمَّتَى مَنَازِلَ الْأَبْرَارِ وَأَمَلُ عَمَلِ الْأَشْرَارِ.

*İbadetten gâfil, isyana bulaşmış olarak sabahladım. İyilerin makamını düşlüyo-
rum ama gel gör ki kötülerin işlerine heves ediyorum.*²¹

16. Örnek

Abdülvâhid b. Zeyd anlatıyor: (Meşhur zahit) Ferkad es-Subhî ile karşılaştım
kendisine “Ebû Ya'küb, Nasıl sabahladın?” diye sordum. Ağlamaya başladı. Sonra
şöyle dedi:

كَيْفَ يُصْبِحُ مِنَ الْمَوْتِ أَمَامَهُ، وَالْقَبْرِ مَوْرِدَهُ، وَالْقِيَامَةِ نَيْنَ يَدَيْهِ.

*Ölüm önünde, kabir dibinde, kıyamet de karşısında olan biri nasıl sabahlasın ki?*²²

17. Örnek

Bilginlerden birisine nasıl sabahladığı sorulduğunda demiş ki:

¹⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (Darü Mektebeti'l-Hayât, 1986), 293.

²⁰ Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 10/75.

²¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtü'l-esfiyâ'* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 9/351.

²² Ebû Bişr Muhammed ed-Dülâbî, *el-Künâ ve'l-esmâ'*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Beirut: Dârü İbn Hazm, 2000), 3/116.

أَصْبَحْتُ لَا أَرْضَى حَيَاتِي لِمَمَاتِي وَلَا نَفْسِي لِرَبِّي

Ne hayatımı ölüme ne de kendimi rabbime layık görür bir vaziyette sabahladım.²³

18. Örnek

Ahbablarından birisi Zünnûn el-Mısrî'ye "Nasıl sabahladın?" diye sorunca o meşhur zahit şöyle cevap vermiş:

أَصْبَحْتُ وَبِنَا مِنْ نِعَمِ اللَّهِ مَا لَا تُحْصِي مَعَ كَثْرَةِ مَا نَعَصِي، فَلَا نَدْرِي عَلَى مَا نَشْكُرُ أَعْلَى
جَمِيلٍ مَا نَشْتَرُ أَمْ عَلَى قَبِيحٍ مَا سَتَرُ.

Allah'ın sayamayacağımız kadar bahsettiği nimetlerine mukabil bizden sadır olan onca isyan arasında sabahladım. Neye şükredeceğimizi bilemiyorum.
Allah'ın (İnsanlara) gösterdiği iyiliklerimize mi yoksa onlardan gizlediği kötülüklerimize mi?²⁴

19. Örnek

Ahmed b. Hanbel'in dostu Ebû Bekir el-Merrûzî anlatıyor: Bir gün Ahmed'e "Bugün nasılsın, İmam?" diye sordum. Bana şöyle dedi:

قَالَ: كَيْفَ أَصْبَحَ مَنْ رَبُّهُ يُطَالِبُهُ بِأَدَاءِ الْفَرَائِضِ، وَنَبِيُّهُ يُطَالِبُهُ بِأَدَاءِ السُّنَنِ، وَالْمَلَكَانِ
يُطَالِبَانِهِ بِتَصْحِيحِ الْعَمَلِ، وَنَفْسُهُ تُطَالِبُهُ بِمَوَاهَا، وَإِنِّي لَيْسُ يُطَالِبُهُ بِالْفَحْشَاءِ، وَمَلَكُ الْمَوْتِ
يُرَاقِبُ قَبْضَ رُوحِهِ، وَعِيَالُهُ يُطَالِبُونَهُ بِالنَّفَقَةِ!؟

Sence şu zavallının hâli nice olsun ki: Rabbi kendisinden farzları yerine getirmesini ister; peygamberi sünnetine tabi olmasını talep eder; kirâmen kâtibîn amelelerini düzeltmesini bekler. Buna karşın, nefsi onu hevâya uymaya çağırır, İblis edepsizlik etmeye davet eder, Azrail canını almak için fırsat kollar. Tüm bunlar yetmiyormuş gibi, ailesi de rızık temini için gece gündüz çalışmasını bekler.²⁵

20. Örnek

Bir defasında tâbiîn devri zahitlerinden meşhur Yemenli Üveys el-Karânî'ye "Bu sabaha nasıl çıktın, ey Üveys!" diye sormuşlar. Şu hikmetli sözü söylemiş:

²³ Gazâlî, İhyâ'ü 'ulûmid'dîn, 2/230.

²⁴ Ebû Tâhir Sadriüddîn es-Silefi, et-Tuyûriyyât, thk. Desmân Yahyâ Me'âlî - Abbâs Sahr el-Hasen (Riyad, 2004), 3/114. Ebû Bekir el-Beyhakî, Kitâbü'z-zühdi'l-kebir, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1996), 225.

²⁵ Zehebî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, 11/227.

كَيْفَ يُصْبِحُ رَجُلٌ إِذَا أَمْسَى لَا يَدْرِي أَنَّهُ يُصْبِحُ وَإِذَا أَصْبَحَ لَا يَدْرِي أَنَّهُ مُجْسِي .

Akşamleyin sabaha çıkıp çıkmayacağı; sabahleyin ise akşama erişip erişmeyeceği meçhul biri nasıl sabahlasın?²⁶

21. Örnek

Bir adam Şerîk'e "Ey Ebû Abdullah, Nasıl sabahladın?" diye sorunca Şerîk şöyle cevap vermiş:

أَصْبَحْتُ شَاكِيًا غَيْرَ شَاكٍ لِلَّهِ .

Allah dışında her şeyden şikâyetçi olarak.²⁷

22. Örnek

Yine -sûfîmeşrep- bir bilgeye "Geceyi nasıl geçirdin?" diye sorulmuş. O da şu cevabı vermiş:

أَصْبَحْتُ أَكُلُ رِزْقِ رَبِّي وَأَطِيعُ عَذْوَةَ إِبْلِيسَ .

Rabbimin rızkını yediğim hâlde -nankörcesine- onun düşmanı İblis'in yolundan giderek...²⁸

23. Örnek

Abbasiler döneminin meşhur zühd şairi Ebü'l-Atâhiyye'ye Rabî' el-Hâcib "Nasıl sabahladın?" diye sormuş. Derinden bir âh çeken şair şu dizelerle cevap vermiş:

هَلْ مِنْ دَلِيلٍ عَلَى الطَّرِيقِ	أَصْبَحْتُ وَاللَّهِ فِي مَضِيْقٍ
تَلَاعَبَ الْمَوْجِ بِالْعَرِيقِ	أَفٍ لِدُنْيَا تَلَاعَبَتْ بِي
فَبَعْضَتْنِي إِلَى الصَّدِيقِ	أَصْبْتُ فِيهَا دُرِّيَهَمَاتٍ

Bir darboğazda sabahladım. Yok mu yolu gösterecek bir rehber

Âh olsun dünyaya! Oynadı benimle tıpkı dalgaların cesetle oynadığı gibi

Şu yalan dünyada birkaç dirhem kazandım o da dostlarla aramı açtı²⁹

²⁶ Gazâlî, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn, 2/230.

²⁷ Vekî' ed-Dabbî, Aḥbâru'l-kuḍât (el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1947), 3/154.

²⁸ İsfahânî, Muḥâḍarâtü'l-üdebâ' ve mühâverâtü'ş-şu'arâ' ve'l-bülegâ', 2/425; Gazâlî, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn, 2/230.

²⁹ İsfahânî, Muḥâḍarâtü'l-üdebâ' ve mühâverâtü'ş-şu'arâ' ve'l-bülegâ', 2/405.

24. Örnek

Cüneyd-i Bağdâdî anlatıyor: Bir gün Sırrî es-Sekatî'nin yanına gittim ve “Nasıl sabahladın?” diyerek ahvâlini sordum. Şöyle cevap verdi:

مَا فِي النَّهَارِ وَلَا فِي اللَّيْلِ لِي فَرْحٌ فَلَا أَبَايَ أَطَالَ اللَّيْلُ أَمْ قَصُرًا.

Ne gecede var bana derman ne gündüzün nurunda

Geceler uzamış yahut kısalmış, değil hiç umurumda³⁰

25. Örnek

Hayyân b. Heysen el-Mecnûn bir gün Basra sokaklarının birinde Atâ ile karşılaşmış. Atâ ona “Nasıl sabahladın?” diye sorduğunda Hayyân şu dizelerle hâlini arz etmiş:

أَصْبَحْتُ لَا أَعْرِفُ مَا صَبَّاحِي مِّنَ الْهُمُومِ لَا وَلَا رَوَّاحِي
أَفْرَطُ فِي جُرْمِي وَفِي اجْتِرَاحِي فَصِرْتُ كَالْبَزَائِي بِلَا جَنَاحِ

Gam ve kederden öyle olmuşum ki sabah nedir akşam nedir bilmem artık

Günah ve isyana öyle gömülmüşüm ki kanadı kırık bir kuş gibiyim artık³¹

Değerlendirme

Arap toplumunda esasen hâl hatır sormak için kullanılan ifadelerden “Keyfe eşbahte?” sorusuna verilen bazı cevaplar gerek edebî değeri gerek taşıdığı ulvi anlamlar sebebiyle klasik dönem müellifleri tarafından ilgi görmüştür. Hatta bazı müellifler bu rivayet malzemesini, kitaplarında müstakil bir başlık açarak aktarmaya yönelmişlerdir. Özellikle ansiklopedik edebiyat kaynaklarında rastladığımız bu rivayetler, genellikle züht konuludur ve çoğu birer vecize niteliğindedir. Bu kaynaklar tetkik edildiğinde “Keyfe eşbahte?” sorusuna hikemî bir üslupla cevap veren zevatın, çoğunlukla meşhur zahitler olduğu görülür ki bunların başında Hasan-ı Basrî, Mâlik b. Dînâr, Üveys el-Karânî, Zünnûn el-Mısrî, Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî, Serî es-Sekatî, Ferkad es-Subhî ve İbrahim b. Edhem gibi isimler gelmektedir.

Büyük oranda nesir, az bir kısmı da şiir formunda gelen rivayetlerin içerik analizi yapılacak olursa şu konuların ön plana çıktığı görülür: Boşa geçen ömre duyulan nedâmet, murâd-ı ilâhiye uygun yaşayamama hissiyatı, yapılan hatalar ve işlenen günahlardan kaynaklanan derin üzüntü ve pişmanlık, bahşedilen nimetlerin şüküründen âciz olma, ömür sermayesinin hızla tükenişinin getirmiş olduğu endişe,

³⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mutasimbillâh el-Bagdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 3/127.

³¹ Neysâbü'rî, *Ukalâ'ü'l-mecânîn*, 93.

dünyaya aldaniş, ölüm korkusu, uhrevi kaygılar vb. Bunların dışında “Keyfe eşbahte?” sorusuna verilen cevaplar içerisinde -nispeten az olmakla birlikte- hastalık, musibet ve çaresizlik gibi bazı dünyevi sıkıntıların tasviri ya da mizahi vurgusu öne çıkan anekdotlar da dikkat çekmektedir.

İncelediğimiz malzeme içerisinde “Keyfe Eşbahte?” klişesine verilen cevaplar şekil bakımından bir tasnife tabi tutulabilir. Bunların bir bölümünde girizgâhın:

كَيْفَ يُصْبِحُ مَنْ (...), كَيْفَ يُصْبِحُ رَجُلٌ (...)

biçiminde, daha çok konuşmacının kendi durumuna ilişkin bir hayıflanmayı ya da serzenişi dile getirecek tarzda olduğu görülür. Bu hayıflanma ya da serzeniş, çoğu defa uhrevi kaygılardan kaynaklanmaktadır. Diğer örneklerde ise çoğunlukla cevaba أَصْبَحْتُ fiiliyle başlanıp sonrasında bir veya daha fazla durum zarfı ile devam edildiği ya da fiil kullanılmadan doğrudan durum zarflarıyla giriş yapıldığı görülmektedir.

Aktardığımız örnekler özelinde üslup açısından bir değerlendirme yapılacak olursa şunlar söylenebilir: Her şeyden önce “Keyfe eşbahte?” sorusuna verilen yanıt cümleleri son derece veciz bir karaktere sahiptir. Keza züht felsefesine ait kavram dünyasına sık sık göndermelerin yapıldığı bu kısa edebî cümlelerde dil, üslup ve belagat açısından da ayrı bir sanatsal estetik göze çarpmaktadır. Hususan bedîcî ilminin kapsamına giren seci, mukâbele ve tıbâk sanatları, metnin kurgusuna başarıyla dâhil edilmiş, lafız ile mana arasında ustaca bir denge kurulmuştur. Bu denge nin gözetildiği örneklerin numaraları ve bunlarda hangi sanatlara yer verildiği aşağıda kısaca belirtilmiştir:

Seci Sanatı

1 numaralı örnekte (طَوِيلًا - قَصِيرًا - سَيِّئًا) ve (أَجَلِي - عَمَلِي) kelimeleri arasında;

2 numaralı örnekte (أَمْسِي - يَوْمِي - غَدِي) ve (أَسْفًا - كَارِهًا - مُتَّهِمًا) kelimeleri arasında;

3 numaralı örnekte (زُرِّيَّةً - بَلِيَّةً - مَبِيَّةً) kelimeleri arasında;

6 numaralı örnekte (دَاءٌ - فَنَاءٌ) ve (دَاعِيَّةً - دَاعِيَّةً), (سَلَامَةً - مَشْوَبَةً) kelimeleri arasında;

12 numaralı örnekte (رِقَابَنَا - وَرَأْسَنَا - بِنَا) ve (مَنْقُوصٌ - مَحْفُوظٌ), (أَجَلٌ - عَمَلٌ) kelimeleri arasında seci sanatı vardır.

Tıbâk Sanatı

4 numaralı örnekte (يَنْقُصُ - تَزِيدُ) kelimeleri arasında;

5 numaralı örnekte (الْآخِرَةُ - الْآخِرَةُ) kelimeleri arasında;

- 7 numaralı örnekte (عُرُوب - طُلُوع) kelimeleri arasında;
 15 numaralı örnekte (الأَشْرَار - الأَبْرَار) kelimeleri arasında;
 17 numaralı örnekte (حَيَاتِي - مَمَاتِي) kelimeleri arasında;
 20 numaralı örnekte (أَصْبَح - أَمْسَى) kelimeleri arasında;
 27 numaralı örnekte (صَبَاحِي - رَوَاجِي) kelimeleri arasında tıbâk sanatı vardır.

Mukâbele Sanatı

- 13 numaralı örnekte (خَيْرٌ - شَرٌّ) ve (مُسْتُورٌ - مَشْهُورٌ) kelimeleri arasında;
 14 numaralı örnekte (مُفَارِقًا - مُلَاقِيًا) ve (نَارٌ - جَنَّةٌ) kelimeleri arasında;
 18 numaralı örnekte (جَمِيلٌ - قَبِيحٌ) ve (نَشْرٌ - سَتْرٌ) kelimeleri arasında mukâbele sanatı vardır.

Sonuç

Dünya edebiyatları içerisinde, konu zenginliği ve tema çeşitliliği bakımından ilk sıralarda yer alan klasik Arap edebiyatı, geniş bir coğrafyaya ait beşerî kültürü dinî, sosyal ve folklorik açılardan günümüze taşırken, bu zengin kültürün ifade aracı olan Arap dilinin bazı hususiyetlerini de kâh lengüistik, kâh didaktik gayelerle sürekli öne çıkarmaktadır. Bilhassa *edeb* sahasında telif olunan klasikleri, hem kadim bir çağın ve kültürün edebî üretimleri olarak okumak hem de kimi müelliflerce kutsallığına dikkat çekilen imtiyazlı bir dilin akıl almaz bir detaycılık içerisinde nakış nakış işlendiğine şahit olmak mümkündür.

İşte, öteden beri Arap milletinin gündelik yaşamlarında kullandıkları bir selam verme klişesi olan كَيْفَ أَصْبَحْتَ؟, üslubundaki yalınlık ve netliğe rağmen; kalıbın dilsel çağrışımları da hesaba katılarak muhtelif kesimlerce “*hüner sergilenmesi gereken özel bir alan*” olarak görülmüş ve bu amaçla da değerlendirilmiş gözükmektedir. O nedenle yüzlerce anekdotun konusunu, sıradan bir hâl hatır sorma klişesine titizlikle ve çarpıcı bir üslupla verilmiş yanıtlar oluşturur. Verilen yanıtların hemen tümünde hikemî bir derinlik göze çarpar. Bilhassa züht erbabının âdeti birer vecize formuna bürünen cevapları gerek mana derinliği gerek lafız dizilimindeki estetik yönüyle cidden kayda değerdir.

Klişenin dilsel açıdan özel önemine gelince, bu husus, sadece Halil b. Ahmed gibi dilbilimcilerin konuyla ilgili açıklamalarından değil; Ebû Mutîc Mekhûl, en-Nesefî ve Ebû Hilâl el-Askerî gibi âlimlerin konuya dair malzemeyi topluca sunma gayretlerinden de anlaşılacaktır. Keza İslam âlimlerinden Süyûtî, Ebû Tâlib el-Mekkî ve Ebû Bekir b. ‘Ayyâş gibi isimler de meseleyi bir şekilde tartışmışlardır.

Çoğunluğu kısa kesitlerden oluşan, büyük oranda nesir, az miktarda da şiir formunda tasarlanan bu ibretlik, şaşırtıcı rivayetlerin Arap dili açısından göz ardı edilmemesi gereken diğer bir yönü de şudur: Sanatsal ve estetik kaygılarla oluştu-

rulan ibareler belagat sanatları açısından da örnek metinler olarak kendilerini dil üstatlarına kabul ettirmiştir. Belirtilen metinlerde söz oyunlarına imkân veren hususan seci, tıbâk ve mukâbele gibi birkaç sanatın yoğun biçimde kullanıldığı görülmektedir.

Son olarak belirtmek gerekir ki, gramatikal bir ayrıntıyı da ifade eden “*Keyfe eşbahte?*” sorusuna verilen yanıtlar, kahir ekseriyeti itibarıyla hikemî karakterdedir; son derece sınırlı sayıdaki birkaç örnek aynı zamanda mizahi vurgu da taşır. Keza *كَيْفَ أَصْبَحْتَ؟* klişesinin mukabili olan *كَيْفَ أَمْسَيْتَ؟* kalıbıyla ilgili olarak da kaynaklarımızda ancak sınırlı sayıda örneklere rastlanır.

Yazar Katkı Oranları | Author Contributions: Yazar 1: % 60. Yazar 2: % 40.

Çıkar Çatışması | Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. | The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek | Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. | The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Âmilî, Bahaüddîn. *el-Keşkül*. thk. Muhammed Abdülkerîm en-Nemerî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Divânü'l-me'ânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekir. *Kitâbü'z-zühdi'l-kebir*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müesse-setü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1996.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1989.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *Medâricü's-sâlikîn*. thk. Muhammed el-Mutasımbillâh el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1996.
- Dabbî, Vekîf. *Ahbaru'l-kuğât*. 3 Cilt. el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1947.
- Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed. *el-Künâ ve'l-esmâ'*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2000.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ʿAyn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrrâî. 8 Cilt. Darü ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer. *el-İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hamdûn, Muhammed b. Ali. *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*. 10 Cilt. Beyrut: Darü Sâdir, 1996.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabâkâtü'l-esfiyâ'*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- İsfahânî, Râgıb. *Muḥâḍarâtü'l-üdebâ' ve müḥâverâtü's-su'arâ' ve'l-büleğâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1999.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Darü Mektebeti'l-Hayât, 1986.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Ḳütü'l-ḳulûb fi mu'aleceti'l-maḥbûb ve vaşfi tarîki'l-mürîd ilâ maḳâmi't-tevhîd*. thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.
- Neysâbü'rî, Ebü'l-Kâsım el-Hasen. *Ukalâ'ü'l-mecânîn*. thk. Ebû Hâcer Zağlûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Silefî, Ebû Tâhir Sadrüddîn. *et-Tuyûriyyât*. thk. Desmân Yahyâ Me'âlî - Abbâs Sahr el-Hasen. 4 Cilt. Riyad, 2004.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Ḥaḳîkatü's-sünne ve'l-bid'â*. thk. Zeyb b. Mısrî el-Kahtânî. Metâbi'ü'r-Reşîd, 1988.

Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-Beşâ'ir ve'z-zehâ'ir*. thk. Vedâd el-Kādî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1988.

Zehebî, Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Zemaşerî, Cârullah. *Rebî'ul-ebrâr ve nuşûşü'l-ahyâr*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991.

An Interesting Theme in Classical Arabic Literature: Wise Answers To The Question of “Keyfe Aşbahte?”

Extended Summary

Classical Arabic literature, which is among the first in world literatures in terms of subject richness and variety of themes, carries the human culture of a wide geography from religious, social and folkloric aspects to the present, while it also brings some features of the Arabic language, which is the means of expression of this rich culture, sometimes linguistically and sometimes constantly comes to the fore with didactic purposes.

In the culture of every nation, there are some established expressions that are used to greet. These include “Hi”, “Hello”, “Welcome”, “How are you?” In addition to common usages that correspond to common stereotypes, there are also some expressions that reflect a particular culture and the language or stylistic features of that culture. The question of [كَيْفَ أَصْبَحْتَ؟], which is the subject of our article, is one of these second type of expressions.

The question pattern “Keyfe aşbahte?” used by all social layers of the society gained artistic expressions in the hands of those who are concerned about telling a lot with little words and giving a deep message, especially by ascetics and Bedouins.

In a very old time, Muslim scholars discussed even whether asking about the state with the clichés “Keyfe aşbahte?” or “Keyfe emseyte?” is considered bidat or not. In fact, this practice has been tried to be explained by establishing a relationship with a historical event.

This question pattern is sometimes called “How are you this morning?”, “How have you been?”, “How did you arrive in the morning?” or directly “How are you?” can be translated into English with equivalents. The important thing here is that the interesting and extraordinary answers given to the question in question have found a place in many classical literary works due to their high literary value.

Some authors have attached special importance to this literary material, which is usually wise words uttered by famous ascetics, and they have presented these concise words under a separate title.

The literary material formed in this chapter seems to find itself a wide place, especially in works of asceticism and in encyclopedic literary sources. The thought-provoking, surprising, and philosophical answers to the “Keyfe aşbahte” question in these books are also noteworthy in terms of the aesthetics of language and the rhetoric used in expression.

For example, Abū Muṭīʿ Makhūl en-Nasafī (d. 318/930) gathered together the answers given by the ascetics to the question of “keyfe aşbahte” in his work Kitāb

al-Lu^lu^lıyyāt on asceticism. Likewise, Abū Hilāl al-‘Askerī (d. 400/1009) reported many such narrations in his book “Dīvān al-me‘ānī” as “Keyfe aşbahte?” listed under the heading. On the other hand Bayhakī (d. 458/1066) presented the literary and scientific material mentioned in his book Kitāb al-Zuhd al-Kabīr and Imām al-Ghazālī (d. 505/1111) in his book Iḥyā’ al-‘Ulūm al-Dīn.

The answers given to the questions asked with this question pattern in the sources of classical Arabic literature have a philosophy theme in most of the examples. On the other hand, humorous subjects draw attention in a limited number of materials.

In the main part of our article, narratives consisting of remarkable wisdom and philosophical answers given to this question are included; Then, general evaluations were made and attention was drawn to some prominent rhetoric arts in the texts.

If we want to analyze the content of the narratives, which are mostly in the form of prose and some in the form of poetry, it becomes clear that the following issues come to the fore: Regret over the lost life, deep sadness caused by sins committed, feeling unworthy of God, anxiety caused by the rapid depletion of life capital, attachment to the world, fear of death, anxiety over the afterlife, etc. On the other hand, among the answers given -although relatively few- are tales that are characterized by depictions of some mundane problems such as disease, disaster, and despair or which have a humorous focus that catches the eye.

If an evaluation is made in terms of style in the examples we have cited, the following can be said: First of all, The answer sentences given to the question of “Keyfe aşbahte?” have an extremely concise character. Likewise, in these short literary sentences, in which frequent references are made to the conceptual world of the philosophy of asceticism, a separate artistic aesthetic stands out in terms of language, style and rhetoric. In particular, the arts of “sajae”, “muḳābala” and “ṭibāk”, which are within the scope of the science of “badi’”, have been successfully included in the fiction of the text, and a masterful balance has been established between wording and meaning.

Keywords: Arabic Literature, Rhetoric, Piety, Wise Answers, *Keyfe Aşbahte*.

Zeydî Fıkıhında Mezhep Görüşünün Oluşumunda Zeyd b. Ali'nin Etkisi: Namazın Kılınış Şekli Örneği

Eren Gündüz

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı
Bursa, Türkiye
egunduz@uludag.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0003-0880-5623>

Öz: Bir fıkıh mezhebi olarak Zeydiyye hakkında da bilgi veren genel nitelikli bazı çağdaş yayınlarda Zeyd b. Ali'den (öl. 122/740) mezhebin kurucu imamı, ona nispet edilen *el-Mecmû'u'l-fikhî*'den de mezhebin en önemli kaynağı olarak söz edilmektedir. Buna karşın son zamanlarda yapılan Zeydiyye konulu müstakil çalışmalar, mezhebin Sünnî fıkıh mezhepleri gibi doktriner bir yapıya kavuştuğu *müteaħhirûn* dönem Zeydî literatüründe Zeyd b. Ali'nin hukuk doktrinine bağlılık anlamı içermeyen yaygın bir Zeydîlik anlayışının varlığını fark etmemizi sağlamıştır. Bu iki bakış arasındaki zıtlıktan yola çıkan çalışmamızda Zeydî fîrû-i fıkıh literatürü açısından Zeyd b. Ali'nin hangi konumda görüldüğünü anlamak için onun Zeydî mezhep görüşünün oluşumundaki etkisinin açığa çıkarılması hedeflenmiştir. Yöntem olarak onun fikhî görüşleri ile Zeydiyye'nin en güvenilir fıkıh metinlerinden *Kitâbu'l-Ezhâr*'daki *müftâbih* görüşler arasındaki farklılıklar mezhebin oluşum sürecindeki önemli fakihlerden el-Müeyyed-Billâh'ın (öl. 411/1020) *Şerhu't-Tecrid*'i üzerinden yorumlanmıştır. Örneklem olarak *istiftâh* duasının zamanı, *iftitâh* tekbirinde ve *kıraat* sırasında ellerin durumu ve *kunut* dualarının okunuşu gibi namazın kılınış şeklinde öne çıkan ve her Müslümanın tanık olduğu ihtilafî fikhî meseleler incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Zeydî, Mezhep, *el-Ezhâr*, *el-Mecmû'u'l-fikhî*.

Geliş Tarihi | Received Date: 27.11.2021

Kabul Tarihi | Accepted Date: 09.05.2022

Araştırma Makalesi | Research Article

Atf | Citation: Gündüz, Eren. "Zeydî Fıkıhında Mezhep Görüşünün Oluşumunda Zeyd b. Ali'nin Etkisi: Namazın Kılınış Şekli Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 57-87. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1029107>

Zayd b. ‘Alī’s Influence in the Formation of Madhhab’s View in Zaydī Fiqh: Manner of Performing the Şalāt Example

Abstract: In some contemporary publications of a general nature that also give information about Zaydiyya as a fiqh madhhab, Zayd b. ‘Alī (d. 122/740) is mentioned as the imam of the madhhab, and *al-Majmū‘ al-fiqhī* attributed to him is cited as the most crucial source of the madhhab. On the other hand, recent independent studies on Zaydiyya have made us realize the existence of a widespread understanding of Zaydiyyism, which does not mean adherence to Zayd b. ‘Alī’s legal doctrine in the Zaydī literature of the later period which the madhhab gained a doctrinal structure like the Sunnī fiqh madhhabs. Our study, which is based on the contrast between these two perspectives, aims to reveal the influence of Zayd b. ‘Alī in the formation of the Zaydī madhhab’s view to understand his position in terms of furū‘ al-fiqh literature. As a method, the differences between his opinions and the muftābih views of *Kitāb al-Azhār*, which is among the most reliable fiqh texts of Zaydiyyah have been interpreted through the *Sharḥ al-Tajrīd* by al-Mu‘ayyad bi-llāh (d. 411/1020) who is one of the essential faqīhs in the formation process of the madhhab. We examined, as examples, the controversial fiqh issues witnessed by every Muslim and attracting attention in the form of ritual prayer (şalāt), such as the introductory du‘ā (al-istiftāh), the state of the hands during the takbīr al-ihrām and recitation of the Qur‘ān (al-qirā‘āt) at standing (qiyām), and the recitation of the du‘ā l-qunūt.

Keywords: Islamic Law, Zaydī, Madhhab, *al-Azhār*, *al-Majmū‘ al-Fiqhī*.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Konu başlıkları arasında bir fıkıh mezhebi olarak Zeydiyye’ye de yer veren genel nitelikli Türkçe çalışmalarda bu mezhebe dair bilgi verilirken genel olarak Zeyd b. Ali’den (öl. 122/740) mezhebin *kurucu imamı*,¹ ona nispet edilen *el-Mecmū‘u’l-fikhī*’den² de mezhebin en önemli kaynağı (veya kaynaklarından biri) olarak söz edildiği görülmektedir.³ Buna mukabil son yirmi yılda yapılan Zeydī fıkıhı konulu

¹ Kurucu imam kavramı ve buna dair tartışmalar için bk. Osman Bayder, *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkan ve Sınırı (Hanefi Mezhebi Örneği)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 8-66.

² Zeyd b. Ali, *el-Mecmū‘u’l-ḥadīşī ve’l-fikhī* (San‘a: Mektebetü’l-İmam Zeyd b. Ali, 1422/2002). Eser üzerine yapılmış bazı çalışmalar: Saffet Köse, “el-Mecmū‘”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 264-265; Saffet Köse, “Fıkıh Literatürünün Tartışmalı İki Eseri: el-Mecmū‘u’l-Kebîr ve el-Mehâric fi’l-Hiyel”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 289-311; Eren Gündüz, *İmam Zeyd b. Ali, el-Mecmū‘u’l-Fikhī Adli Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri* (Bursa: [Bursa] Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

³ İçinde bulunduğumuz modern dönemin kazanımlarından biri olarak ortaya çıkan ve genel olarak

müstakil çalışmalar⁴ mezhepteki konumu itibarıyla bu imama ve mezhep kitapları arasındaki yeri itibarıyla de eserine ilişkin çağdaş dönem literatüründeki yaygınlığı sebebiyle *hâkim kanaat*⁵ olarak isimlendirebileceğimiz düşüncenin sarsılmasına yol açmıştır. Bu hususta önemli bir payı olması bakımından anılması gereken Haykel ve Zysow ikilisinin *müteaḥḥirân* dönem Zeydî kaynaklar üzerinden Zeydiyye özelinde

“İslâm Hukuk Tarihi” ve “İslâm Hukukuna Giriş” gibi isimler altında telif edilen bazı çalışmalarda Zeydiyye mezhebine ayrılan kısımları görmek için bk. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 224-225; Ali Bakkal, *Ana Hatlarıyla İslâm Fıkıh Mezhepleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 241-249; Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 99-100; Saffet Köse, “İslâm Hukuk Ekolleri ve İhtilaf Sebepleri”, *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 87-91; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 186-190; Genel itibarıyla bu çalışmaların konuya dair verdiği bilgilerde yeterli sayıda nitelikli Zeydî kaynağa erişim imkânının bulunmadığı bir dönemde kaleme alınmış çağdaş Arapça literatürü referans almış olması dikkat çekici bir durumdur. Osmanlı ve Selçuklu gibi Sünnî karakteri güçlü devletlerin fıkıh mirasını devralan ülkemiz fıkıh çalışmalarının geçmişinde Zeydî literatürü esas alan ilmi bir gelenek bulunmadığından birincil Zeydî kaynaklar ortaya çıkmadan önce bu alanda ülkemizde yapılan ilk çalışmalar kadim ilim geleneğimize yaslanma imkânı bulamayıp Arap dünyasında yapılan çalışmaları referans almak mecburiyetinde kalmıştır. Aradaki ilişkiyi farketmek için bk. Ebû'l-Ayneyn Bedrân, *Târiḥu'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beyrût: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.), 152-156; Muhammed Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd ḥayâtuḥu ve 'aşruhu - ârâ'uḥu ve fıkḥuhû* (Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1959), 4, 20-21, 226, 252, 326, 331, 461; Muhammed el-Hudarı, *İslâm Hukuku Tarihi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1974), 263.

- ⁴ Konuyla ilişkisi bağlamında şu çalışmalara bakılabilir: Eren Gündüz, *Zeyd bin Ali, Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2008); Fatih Yücel, *Zeydî Usulcülerin Kaynak Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008); Bernard Haykel - Aron Zysow, “What Makes a Maḏhab a Maḏhab: Zaydî Debates on the Structure of Legal Authority”, *Arabica* 59 (2012), 332-371; Fatih Yücel, “Zeydiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013); Ahmet Ekinci, *Zeydî Fıkıhının Gelişiminde İmâm Hâdî ve Hâdeviyye* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Ahmet Ekinci, “Zeydî Fıkıhının Teşekkülüne Katkı Sağlayan Başlıca Fakihler”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2021), 780-802; Eren Gündüz, “Zeydî Fukahânın Tasnifi: Bülûḡu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fî-ma'rifeti'l-mezheb Adlı Eser Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (Aralık 2021), 1485-1505; Fıkıh alanında olmamakla birlikte Zeydiyye mezhebi algısındaki değişime etkisi bakımından şu çalışmayı da anmak gerekir: İsmâil b. Ali el-Ekve', *ez-Zeydiyye neş'etühâ ve mu'tekadâtühâ* (San'a: Mektebetü'l-Cîli'l-Cedîd, 1432/2012). Eserin ilk baskıları 1990'lı yıllarda yapılmıştır. Yemenli tarihçi Ekve' (öl. 1429/2008) bu eserinde ana fikir olarak Zeydîliğin Hâdî-İlâhâk öncesindeki dönem hariç ne usûlde ne de fîrûda Zeyd b. Ali ile irtibatının kalmadığını söylemektedir.
- ⁵ Sonraki çalışmalarda yapılan atıflar konuya dair bu kanaatin oluşmasında merhum Ebû Zehre'nin (öl. 1974) eserinin önemli bir etkisinin olduğunu ihzas ettirmektedir. Yukarıda isimleri verilen literatüre ek olarak Zeydî kaynakların tahkik mukaddimelerinde de konu bağlamında ona atıf yapıldığı görülmektedir. Bir örnek için bk. Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd*, 252; krş. Abdullah b. Hammûd el-İzzî, “Muḳaddimetü't-taḥḳîk”, *el-Mecmû'u'l-ḥadîsî ve'l-fikhî*, mlf. Zeyd b. Ali (San'a: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, 1422/2002), 33, 54.

mezhebin mahiyetini konu edinen çalışması, mezhebin Zeyd b. Ali'ye nispetinin *onun hukuk doktrinine bağlılık anlamına gelmediği* şeklinde ifade edilebilecek *klasik bir bakışın*⁶ varlığını fark etmemizi sağlamıştır. Zeydîlerin bu isimle anılmaları ona fûrû-i fikhî meselelerinde *bağlılığı değil teolojik ve politik bağlılığı* esas almaktaydı. Zeyd b. Ali'nin takipçisi olduğunu iddia edenler arasında ancak çok küçük ve muğlak bir azınlık,⁷ onun fikhî meselelerdeki görüşlerine bağlı kalmıştı. Zeydîlik ile İmam Zeyd arasındaki ilişkinin dört fikhî mezhebi ile imamları arasındaki ilişki gibi olduğunu zanneden bazı Sünnîler Zeydîlerin büyük çoğunluğunun hukuki konularda İmam Zeyd'i takip etmediklerini gördüklerinde Zeydiyye isimlendirmesinin mahiyetine dair bir sorgulama yapmaktaydılar.⁸ Bu türden bir sorgulamaya muhatap olan el-Mansûr-Billâh lakaplı Zeydî imam Abdullah b. Hamza (öl. 614/1217)⁹ Şâfiî bir fakihin doğrudan kendisini hedef alan kışkırtıcı bir sorusuna karşılık sonraki dönemlerde Zeydîler arasında yaygınlık kazanacak şu meşhur açıklamayı yapmıştı:¹⁰

“İtretin (Hz. Peygamber'in nesli) bu fırkasının ve onların taraftarlarının Zeydiyye diye özel olarak isimlendirilmelerinin esası -ki (fırkanın nispet edileceği) asıl kişi Hz. Ali'dir- Zeyd b. Ali'nin zalim yöneticilere karşı ayaklanması ve din uğrunda

-
- ⁶ bk. Haykel - Zysow, “What Makes a Maḏhab a Maḏhab”, 331, 335-336; krş. el-Mehdî-Lidîmillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Muḳaddimetü Kitâbi'l-Baḫri'z-zehḫâr* (Beyrût: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1409/1988), 40; el-Mehdî-Lidîmillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel fi şerḫi'l-Milel ve'n-nihâl* (Tebriiz: yy., 1959), 9. Zeydî isimlendirmesinin fûrûa ilişkin meselelerin tamamında İmam Zeyd'e muvafık olma veya bir kısmında ona muhalif olma ile bir alakasının olmadığına, fûrû alanında mezhebin siyasi tutum birliği anlamındaki nispetten asırlar sonra oluştuğuna dair açık bir beyan için bk. Ali b. Abdullah eş-Şehârî, *Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zehheb fi-ma'rifeti'l-mezheb* (Amman: Dâru'l-İmâm Zeyd b. Ali, 1423/2002), 349; Bu bağlamda Zeydiyye isimlendirmesinin mahiyetine ilişkin benzer tespitler için bk. Yücel, “Zeydiyye”, 332.
- ⁷ Haykel - Zysow, “What Makes a Maḏhab a Maḏhab”, 335 (Bir veriyi esas aldığımız göremediğimiz bu tespiti teyit edecek bir araştırmaya ihtiyaç duyulduğunu belirtmemizde fayda vardır.)
- ⁸ Haykel ve Zysow'un çalışması Zeydîlerin kendilerini bu isimle anmaya başlamalarından itibaren hem çevrelerindeki Sünnîler hem de selef-ehl-i hadis çizgisindeki alimler tarafından Zeyd b. Ali'ye nispetin mahiyeti konusunda daima sıkıştırıldıklarını ve Zeydî alimlerin buna cevap vermeye mecbur kaldığını, buna bağlı olarak da konuya ilişkin önemli bir literatürün geliştiğini ortaya çıkarmıştır. bk. Haykel - Zysow, “What Makes a Maḏhab a Maḏhab”, 332, 335 vd.
- ⁹ Zeydî imamları tarihinde büyük bir yeri bulunan imamın biyografisi için bk. Abdülkerim Özeydın, “Mansûr-Billâh, Abdullah b. Hamza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003); Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A'lâmü'l-mü'ellifine'z-Zeydiyye* (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999), 577-586.
- ¹⁰ bk. Abdullah b. Hamza Mansûr-Billâh, *eş-Şâfi* (Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1429/2008), 2/358-359; Benzeri bir ifade için ayrıca bk. Abdullah b. Hamza Mansûr-Billâh, “er-Risâletü'n-nâf'ia bi'l-edilleti'l-vâkı'a”, *Mecmû'u resâ'ili'l-İmâmi'l-Manşûr-billâh* 'Abdillâh b. Ḥamza, thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh (San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002), 390; krş. Haykel - Zysow, “What Makes a Maḏhab a Maḏhab”, 335; Ekveç, *ez-Zeydiyye*, 33; Konuya dair yoğun bir tartışma içeren başka bir pasaj için bk. Mansûr-Billâh, *eş-Şâfi*, 3/637-639.

onlarla harp etmesidir. Şiilerden onu tasvip eden ve itretten onun adını izleyen kimse Zeydîdir [...]. Ehl-i beyt mezheplerini ona nispet ederek biz Zeydîleriz (nahnu Zeydiyyetün) demişlerdir. Onların 'Zeyd b. Ali'nin mezhebi' sözlerinden kastı zalim yöneticilere karşı ayaklanma konusundadır.”

Yedinci hicri asırda yaşadığı tahmin edilen¹¹ başka bir alimin Zeydiyye'ye dair sözlerinden anlaşılan¹² da Abdullah b. Hamza döneminde -ki belki öncesinde de demek lazımdır- bu isimlendirmenin fūrûda Zeyd'e bağlılık anlamına gelmediğidir.¹³ Sonraki dönemde ise el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ (öl. 840/1437),¹⁴ Abdullah b. Hüseyin Dülâme (öl. 1179/1765) ve Ali b. Abdullah eş-Şehârî (öl. 1190/1776)¹⁵ gibi Zeydî fakih ve alimlerin eserlerine bakıldığında bu bakışın

¹¹ bk. Abdullâh b. Yahyâ es-Süreyhî, “Muqaddimetü'l-muḥakkik”, *el-Cevheretü'l-ḥâlîşatü 'ani's-şevâ'ibi fi'l-'akâ'idü'l-menkûmeti 'alâ cemî'i'l-mezâhib*, mlf. Şemsüddîn Abdüssamed b. Abdullah el-Alevî ed-Dâmegânî (Bağdât: Menşûrâtü'l-Cemel [al-Kamel], 1429/2008), 10.

¹² Müellif, eserinde diğer fırkaların eleştirilen yönlerine temas ettiği gibi Zeydiyye'nin de eleştirilen yönlerine değinmiş ve bu bağlamda Zeydîlerin fūrûda ilişkin meselelerin çoğunda Şâfiîlerin Şâfiînin ashâbına (müçtehit talebeler), Mâlikîlerin Mâlik'in ashâbına ve Hanefîlerin de Ebû Hanîfe'nin ashâbı Ebû Yûsuf, Züfer ve Muhammed eş-Şeybânî'ye tabi olarak mezhep imamlarına muhalefet ettikleri gibi Zeydîlerin de imamları Zeyd b. Ali'ye muhalefet ettiklerinin söylendiğini ama bunun doğru olmadığını söylemiştir. Ona göre ikisi arasında şöyle bir fark vardır: Diğer mezheplerin tabileri (ashabu külli fakihin) imamlarının fıkım esas alıp onu daha da ileriye götürmüşken Zeydiyye fırkasına göre Zeyd b. Ali mezhebe muhalif diğer imamlardan farksızdır. Zeydîlerin mezhepte dayanakları Hasan neslinden iki kişi, Hüseyin neslinden de bir kişi olmak üzere üç kişidir. Bunların hepsi de akide ve imamet konusunda Zeyd'e tabidirler. Onların fūrûdaki görüşleri diğer fakihlere nazaran daha çok Hanefîlerle uyum içindedir. bk. Şemsüddîn Abdüssamed b. Abdullah el-Alevî ed-Dâmegânî, *el-Cevheretü'l-ḥâlîşatü 'ani's-şevâ'ibi fi'l-'akâ'idü'l-menkûmeti 'alâ cemî'i'l-mezâhib* (Bağdât: Menşûrâtü'l-Cemel [al-Kamel], 1429/2008), 101, 110-111; Bu eserde isimleri açıkça söylenmeyen imamlar; Kâsim er-Ressî, Hâdî-İlelhak ve Hasan el-Utrûş olabilir. Dâmegânî'nin Zeydiyye'ye yönelik eleştirilerle ilgili sözlerini bütünüyle eserinde iktibas ettiği görülen Ekve'e göre Hasan neslinden olduğu söylenen iki kişi ile kastedilenler Müeyyed-Billâh Ahmed b. Hüseyin ve kardeşi Nâtik-Bilhak Yahyâ b. Hüseyin'dir. bk. Ekve'e, *ez-Zeydiyye*, 93-97, 96 (dipnot 2).

¹³ Eserleriyle *müteahhirîn* dönem Zeydî fıkıh anlayışına damgasını vuran 9./15. asır Zeydî imamı İbnü'l-Murtazâ'nın (öl. 840/1437) Zeydiyye fırkasından bahsederken onu Zeyd b. Ali'ye nispet edilen bir fırka olarak tanımlamakla sınırlı kalıp bu nispetin fūrûda bağlılığı da içeren bir yönüne değinmediğine, *Kitâbu'l-Ezhâr*'da işlediği fıkıh mirasını “fıkhu eimmeti'l-ethâr” diye niteleyip ondan Zeydiyye diye söz etmediğine de bu bağlamda dikkat etmekte yarar vardır. Zeyd b. Ali'ye nispetin muhtevasına ilişkin hususlar için bk. İbnü'l-Murtazâ, *Muqaddime*, 40; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, 7.

¹⁴ bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'* (Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1427/2006), 155-159; Vecîh, *A'lâm*, 206-213; Mustafa Öz, “İbnü'l-Murtazâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/141-143.

¹⁵ Müellif ve eseri hakkında bk. Gündüz, “Zeydî Fukahânın Tasnifi”, 1490 vd.

korunduğu hatta daha da geliştiği görülmektedir.¹⁶

Bu çalışmada, mezhebin Zeyd b. Ali'yle irtibatını teolojik ve politik bağlılıkla sınırlı tutan klasik yaklaşımın aksine onu fıkıh alanına da teşmil eden çağdaş bakış açısının günümüz Zeydiliği açısından gerçekliği ve arka planının tetkiki bir tarafa bırakılarak kurucu imam -veya imamlarından biri- olarak bu imama mezhepte önemli bir konum atfeden çağdaş görüşün klasik dönem Zeydî literatürü üzerinden test edilmesine çalışılmıştır.

Mezhep görüşünün belirlenmesinde Zeyd b. Ali'ye nispet edilen görüşler dikkate alınmış mıdır? Mezhebe asıl karakterini veren imam kimdir? Mezhebe adı verilen Zeyd b. Ali diğer Zeydî imamlardan daha üst bir konumda mıdır? Ona nispet edilen *el-Mecmû'*daki rivayetlerin mezhep görüşüne etkisi bakımından referans değeri nedir? Bunlara ve benzeri sorulara cevap arayacak çalışmamızın sınırlarını netleştirmek bakımından başlıkla ilişkili bazı hususlara dikkat çekilmesinde fayda vardır.

Çalışmada Zeydî fıkıh ifadesi ile *müteaḥḥirûn* dönem kast edilmiştir. Bilindiği üzere İslâm ilimlerinin teşekküllerini tamamladığı ilk dönem *mütekaddimûn*, bazı önemli değişim ve dönüşümlerin yaşandığı sonraki dönem ise *müteaḥḥirûn* diye isimlendirilmektedir.¹⁷ *Müteaḥḥirûn*¹⁸ kavramı yalnızca ilk dönemi değil aynı zamanda modern dönemi de dışarıda bırakan bir kavramdır. Dolayısıyla Zeydî fıkıhının henüz dört mezhep gibi doktriner bir yapı haline gelmemiş olduğu teşekkül sürecindeki bireysel Zeydî ekollerin sahip oldukları fıkıh düşünceleri ile Zeydî kavramını fıkıh alanında da Zeyd b. Ali ile irtibatlandıran ve onu sadece siyasi bakımdan değil fıkıh bakımından da mezhebin imamı olarak gören modern Zeydî fıkıh düşüncesi bu çalışmanın inceleme alanı dışında kalmaktadır.

Çalışmamızın hareket noktası olan sorular *müteaḥḥirûn* dönem mezhep anlayışına yöneliktir. Daha önce *Kâsımıyye*, *Hâdeviyye* ve *Nâsriyye* gibi isimlerle tanınan fikhî ekollerin birleştirilerek tek mezhep biçimine¹⁹ dönüştürüldüğü bu dönemde İbnü'l-Murtazâ tarafından yazılan *Kitâbu'l-Ezhâr* Yemen Zeydîlerinin temel fıkıh metni

¹⁶ bk. İbnü'l-Murtazâ, *Mukaddime*, 40; Abdullah b. Hüseyin Dülâme, *Şüzûru'z-zehab fi taḥkîki'l-mezheb* (San'a: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA:183-01), 2b-3a; Şehârî, *Bülûğ*, 257-260.

¹⁷ bk. Murteza Bedir - Eyyüp Said Kaya, "Mütekaddimîn ve Müteaḥḥirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/186-189.

¹⁸ Bu kelime *mütekaddimûn-müteaḥḥirûn* kavram çifti haricinde *sâbikûn-müteaḥḥirûn* kavram çiftlesinde de kullanılmaktadır. Bu kullanımda kelime *ehlü'n-nüşûş* adı verilen Zeydî imamların yaşadığı dönemi ifade etmektedir. bk. Gündüz, "Zeydî Fukahânın Tasnifi", 1494.

¹⁹ *Ehlü'n-nüşûş* adı verilen selef dönemi Zeydî imamların mezheplerini birleştirerek onun doktriner bir mezhep haline getirilmesi olarak ifade edilebilecek *taḥşil* faaliyetinin mahiyeti ve amacı için bk. Şehârî, *Bülûğ*, 307, 320, 322, 339, 340 vd. Mezhebin yapısına dair yukarıdaki kanaatin dayandığı benzer bir eserin konuyla daha yakından ilgili kısmı için bk. Muhammed Kâsım Abdullah el-Hâşimî, "Nübetün muḥtaşaratün min Kitâbi Şüzûri'z-zehab fi taḥkîki'l-mezheb li-'allâme 'Abdillâh b. el-Hüseyn Dülâme", *Şerhu'l-Ezhâr*, mlf. Abdullah İbn Miftâh (Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1435/2014), 1/11-14.

hâline gelmiştir.²⁰ Dolayısıyla çalışmada Zeydî fıkıhı ifadesiyle bu ve benzeri eserlerdeki mezhep anlayışı kastedilmiştir.

Zeydî fıkıhında mezhep görüşünün oluşumunda Zeyd b. Ali'nin görüşleri ve ondan gelen nakillerin değeri meselesi fıkıhın *ibâdât*, *muâmelât* ve *ukûbat* diye isimlendirilen üç temel alanındaki bütün konuları ilgilendirmektedir. Çalışmamızda bu mesele *ibâdât* alanının önemli konularından biri olan namazın kılınışı şekli ile sınırlı tutulmuştur. Dolayısıyla çalışma daha genelde Zeydî fıkıhının bütününe ilişkin bazı ipuçları verebilecek olsa da hususi olarak incelenen namazın kılınışı şekli dışındaki konular için de geçerli olacak bir kanaat ortaya koyma iddiasında değildir.

Çalışmada konu beş başlıkta işlenecektir. Birinci başlıkta Sünnî mezheplerle ilişkili bir biçimde Zeydî mezhep görüşünün oluşum sürecine ilişkin bir çerçeve çizilecek; ikinci, üçüncü ve dördüncü başlıklarda Zeydiyye mezhebine ve İmam Zeyd'e göre namazın kılınışı sunulurken ikisi arasındaki başlıca farklılıklar tespit edilecek, beşinci başlıkta da bunların değerlendirilmesine çalışılacaktır.

1. Zeydî Fıkıhında Mezhep Görüşü

Hanefîlik, Mâlikîlik, Şâfiîlik gibi teşekkülünden itibaren daima gelişerek var olmaya devam etmiş fıkıh mezhepleri söz konusu olduğunda mezhep²¹ görüşü ile mezhebe adı verilen imamın görüşleri her zaman aynı olmadığından mukallit fukahâ ve avam için mezhep görüşünün bilinmesi önemli bir problem olabilmektedir. Bu türden bir mezhep birçok su havzasından beslenen büyük bir akarsuyun yatağı gibi içinden gelip geçtiği tarih boyunca mezhep yatağına dökülen fikir ve yorumlarla büyümüş ve kurucu imamı ile bize ulaşan mezhebi arasında akarsuyun kaynağı ile denize dökülüş yeri arasındakine benzer bir farklılık meydana gelmiştir. Zaman ve mekânın değişmesiyle yeni fikhî meselelerle karşılaşan fukahâ bunlara mensup oldukları mez-

²⁰ el-Mehdî-Lidîmillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-Ezhâr* (San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993). Yemen Zeydîlerinin ana kitlesinin bu kitap, şerhi *el-Gaysü'l-midrâr* ve müellifin diğer eseri *el-Bahru'z-zehhâr*'ı esas aldıklarına dair Şevkânî'nin (öl. 1250/1834) sözleri için bk. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 156; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâru'l-mütedeffiķu 'alâ hadâ'iki'l-Ezhâr* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2004), 7.

²¹ Mezhep teriminin “bir müctehidin bir meseledeki fikhî görüşü”, “bir müctehide ait görüşler topluluğu”, “bir grup müctehide ait fikhî görüşler bütünü”, “imamın ve onun metodunu izleyen ashabının görüşleri”, “daha genel bir prensip ile bağlantılı meseleler kümesine ilişkin bir hukuk doktrini”, “ekole ismi verilen bir üstada-fakihe atfedilen kolektif hukuk doktrinine sıkı sıkıya bağlı fakihler grubu”, “bir imam tarafından öğretilen ve mezhebin müntesipleri tarafından takip edilen doktrin bütünü”, “mezhebi oluşturan unsurların sonraki nesil fakihlerin katkılarıyla sürekli olarak zenginleşen fikhî mesai, hukuk doktrini ve mezhep birikimi” gibi farklı anlamlarda kullanılabilmesine burada işaret etmekte fayda vardır. bk. Seyit Mehmet Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 29-35.

hebe göre cevap vermeye çalışmışlardır. *Mezhep içi istidlâl, tahric ve tercih* gibi istihlarla ifade edilen bu fikhî faaliyetin²² dinamik yapısı her asrın fukahâsını kendilerine kadar oluşan bütün fikhî birikimi gözden geçirmeye mecbur etmiştir. Tabiatıyla git-tikçe zorlaşan bu faaliyetin belli bir usûlü gerektirdiği açıktır. *Mezhep ilmi* ve *mezhep usûlü ilmi*²³ adıyla bir ilim dalı haline gelmesi geç dönemlerde olsa da fıkıh literatürüne bakıldığında erken dönemlerden itibaren bir usûl arayışı içinde bulunduğu ve zamanla bunun geliştiği anlaşılmaktadır. Bu durum gerek avam gerekse hukuk güvenliği ve birliğine daima önem veren İslam devletlerinin fetva ve kaza ihtiyacının temininde on asrı aşan bir süreyle etkili bir işlev ifa eden fıkıh muhtasarlarının ortaya çıkışı ve gelişiminde açıkça gözlenen bir husustur.

Burada sözü fıkıh muhtasarlarına getirmemizin nedeni başlangıçları itibariyle birer ferdî ekol mahiyetinde olan mezheplerin doktriner ekollere dönüşmelerinden itibaren mezhep görüşünün bilinmesinde bu eserlerin büyük önem kazanmış olmasıdır.²⁴ Dolayısıyla geniş kapsamlı fıkıh tedvinleri aracılığıyla sonraki dönemlere aktarılan fikhî birikim içinde mezhep görüşü olanları kolayca tanıyabilmek için bakılması gereken eserler fıkıh muhtasarlarıdır. Bunlar içerisinde de özellikle eğitim-öğretim, fetva ve yargı kurumlarının esas alacağı görüşleri belirleme işlevine sahip olanlardır. Hanefî mezhebinden örneklenecek olursa *Mültekâ'l-ebhur* bu türden işleve sahip olan bir muhtasardır.²⁵ Bu eserde mezhebin muteber fıkıh metinlerinde yer alan hemen hemen bütün fikhî meseleler mezhep imamlarından nakledilen ihtilafli görüşlerden râcih olanlarının diğerlerinden kolayca ayırt edilebileceği bir üslupla sunulmuştur.²⁶

²² Mezhep içi fikhî faaliyetleri konu edinen bazı çalışmalar için bk. Ya'kub b. Abdülvehhâb el-Bâhüseyin, *et-Tahrîc 'inde'l-fukahâ' ve'l-uşûliyyîn* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüsd, 1414/1994); Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*; Nihat Temel, *Tabakâtü'l-fukahâ' bi'tibârî merâtibihimu'l-'ilmiyye fi'l-mezâhibi'l-erba'a* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²³ Hanefî mezhebi özelinde mezhep ve mezhep usûlü ilmi hakkında bk. İbn Âbidîn, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî)*, çev. Şenol Saylan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020); Eyyüp Said Kaya, "Mezhep İlmi: Kafiyeci'nin Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021), 1-44.

²⁴ Bir telif türü olarak fıkıh muhtasarlarının gelişimi, özellikleri ve çeşitli fonksiyonları için bk. Eyyüp Said Kaya, "Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/61-62; Fıkıh muhtasarlarının klasik fıkıh düşüncesindeki yerine dair bk. Murteza Bedir, "Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma", *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu ukûdi resmî'l-müftî)*, mlf. İbn Âbidîn, çev. Şenol Saylan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 35-38.

²⁵ Eser hakkında bk. Şükrü Selim Has, "Mülteka'l-ebhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/549-552.

²⁶ Bizzat müellifi tarafından açıklandığı üzere bu eserde mezhep imamlarının görüş ayrılığı içinde oldukları fikhî meselelerde râcih olan görüşün genellikle önce zikredilmesi, böyle olmayıp zayıf görüşten sonra zikredildiği bazı durumlarda ise sona bırakılan görüşün râcih olduğunu belirten

Bazı araştırmacılar tarafından da dile getirildiği üzere eserin mezhep birikiminden fetva ve kazada bilgi ve delil kaynağı olacak mesele ve görüşleri isabetli bir şekilde tercihteki başarısı²⁷ onun kendinden sonraki dönemde hem fıkıh eğitiminde temel metin haline gelmesine hem de devletin yarı resmi hukuk kodu işlevi görmesine yol açmıştır. *Mültekâ*'nın konumuz açısından önemi ve burada zikredilmesinin sebebi onun bu yönleriyle Zeydiyye mezhebinde benzeri bir konuma ve işleve sahip olan *Ezhâr*'a en çok benzeyen Hanefî fıkıh metinlerinden biri olmasıdır. *Müteahhirûn* dönemi itibariyle fikhî bir meselede Hanefî mezhebinin görüşünü öğrenmek için *Mültekâ*'ya bakmak ne ise Zeydiyye'nin mezhep görüşünü öğrenmek için *Ezhâr*'a bakmak da öyle olmalıdır.

Zeydiyye mezhebinin temsil düzeyi ile ilim, fetva ve kaza alanları itibariyle *müteahhirûn* dönem Zeydî toplumundaki gerçek yerinin tespiti için hususi araştırmalara ihtiyaç duyulmakla beraber kendinden sonraki ilim geleneğinde sahip olduğu yere, mezhebe dair yazılan eserlere²⁸ ve Şevkânî (öl. 1250/1834) gibi daha geç dönemlerde yaşayan alimlerin sözlerine bakınca *Ezhâr*'ın önemine dair güçlü bir kanaat oluşmaktadır. Buna binaen *müteahhirûn* dönemi itibariyle Zeydî fıkıhında mezhep görüşü derken bu eseri esas almanın isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Zeydiyye'de mezhep görüşünün oluşumunda Zeyd b. Ali'nin görüşlerinin etkisini anlamak için hareket noktası olarak *Ezhâr*'ı esas aldığımızdan bu eserin Zeydî fıkıhındaki yerinin daha iyi kavranabilmesi ve daha sonra yapacağımız değerlendirmeye zemin oluşturması bakımından aralarında benzerlik kurduğumuz Hanefîlikle mukayeseli bir şekilde eserin arka planına dair bazı hususlara değinmek faydalı olacaktır.

Hanefî mezhebinin kaynağında kurucu imam olarak Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve müctehit talebeli²⁹ Ebû Yûsuf (öl. 182/798), Muhammed eş-Şeybânî (öl. 189/805) ve Züfer b. Hüzeyl (öl. 158/775) vardır. Mezhebin usûl ve fîrû' alanındaki görüşleri temelde bunlara dayanmaktadır. *Ezhâr* ile temsil olunan Zeydiyye mezhebinin kaynağında ise Ebû Hanîfe'nin çağdaşı Zeyd b. Ali ve talebeli değil bunlardan bir-iki asır sonra gelen Kâsım er-Ressî (öl. 246/860), Muhammed b. Kâsım, Hâdî-İlelhak (öl. 298/911), Hasan el-Utrûş (öl. 304/917), Muhammed el-Murtazâ (öl. 310/922-923)³⁰ ve

ifadeler kullanılması; *müteahhirûn* dönemi fakihlerinin ihtilaf içinde oldukları meselelerde de râcîh olmayan görüşlerin "kîle" ve "kâlû" lafızlarından sonra zikredilmesi biçiminde bir yöntem takip edileceği açıklanmıştır. bk. İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim el-Halebî, *Mültekâ'l-ebhur* (Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2005), 13.

²⁷ bk. Has, "Mültekâ'l-ebhur", 31/350.

²⁸ bk. Şehârî, *Bülûğ*, 361, 413.

²⁹ Ebû Hanîfe'nin mezhep literetüründe genellikle *Ashâbü Ebî Hanîfe* olarak bilinen bu talebelerinden bazı çalışmalarda kurucu imam olarak söz edildiği görülmektedir. Bunların kurucu imam olarak nitelenemeyeceğine dair önemli bir değerlendirme için bk. Bayder, *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkan ve Sınırı (Hanefî Mezhebi Örneği)*, 49-60.

³⁰ Muhammed el-Murtazâ'nın ölüm tarihi için Zeydî kaynaklarda geçen tarih budur. Bu bakımdan daha

Ahmed en-Nâsır (öl. 315/927-928) bulunmaktadır. Mezhebin usûl ve fîrû'unun esasî *eimmetü'n-nüşûş* adı verilen bu altı imamın sözleridir. Zeyd b. Ali ise şer'î hükmü aranan fer'î bir meselede bu imamların sözleri arasında mezhep usûlüne uygun bir cevap bulunamadığında görüşlerine müracaat edilen selef dönemi *'itret* imamlarından biridir.³¹ Bu bakımdan Zeydiyye mezhebinin başında dört fıkîh mezhebinin başındaki imamlar gibi bir imam gösterilmek istenirse buna Hâdî-İlelhakk'ın daha uygun olduğunu söylemek mümkündür. Ancak şu fark gözden kaçmamalıdır: Hanefî mezhebi ve benzeri diğer fıkîh mezhepleri tarihinde mezhep imamının *aşhâb* adı verilen müçtehit öğrencilerine nispet edilen bağımsız ekollerin varlığından söz edilmemişken Zeydiyye mezhebinin; Kâsımiyye, Hâdeviyye ve Nâsiriyye gibi bir süre hususi takipçileri bulunan bağımsız ekollerin birleştirilmesiyle meydana getirilmiş bileşik bir yapı³² olduğu iddia edilmektedir.

Genel olarak her mezhepte benzer tarafları bulunsada mezhepten mezhebe değişen bazı özellikleri olduğundan müstakil bir çalışmayı gerektiren mukayese için araştırmamız açısından bu kadarını yeterli görerek Zeydiyye mezhebi denilince *Ezhâr* ekseninde ne anlaşılması gerektiğine dair bazı notlar aktararak bu bahsi sonlandırmak istiyoruz.

Zeydiyye mezhebi yukarıda adı geçen altı imamın fîrû'-i fıkîh alanındaki görüşlerinden hareket edilerek oluşturulmuş bir mezheptir. *Taḥşîlü'l-mezhep*³³ adı verilen ve geneli itibarıyla 6./12. asırda tamamlanmış bulunan bu faaliyeti yerine getiren müçtehit fakihler tabakası *ehl-i taḥşîl*, *muḥaṣṣilûn* ve *muḥarricûn* olarak isimlendirilmektedir. *Ezhâr* ise, *müzâkirûn* ve *muḥarrirûn* diye isimlendirilen sonraki fukahâ tabakasının yaşadığı dönemin karakterini yansıtan ve mezhebin gelişim tarihinde *takrîrû'l-mezhep* adı verilen fikhî faaliyetin ürünü bir eserdir. Bu eserde müellif İbnü'l-

önceki bir çalışmada verilen 316/928-929 tarihi hatalı olmalıdır. bk. Gündüz, "Zeydî Fukahânın Tasnifi", 1495; krş. Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin en-Nâtık-Bilhak, *el-ifâde fi târihi e'immeti's-sâde* (Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1435/2014), 115; Hamîdüşşehîd b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî, *el-Hadâ'îku'l-verdiyye fi-menâkibi e'immeti'z-Zeydiyye* (San'a: Mektebetü Merkezi Bedr, 1423/2002), 2/87.

³¹ *Müteahḥirûn* dönem Zeydî fikhında mezhep anlayışı, *ehlü'n-nüşûş* kavramı ve Zeyd b. Ali'nin Zeynelâbidîn, Cafer es-Sâdık ve Muhammed b. Abdullah gibi selef imamlarından biri olarak görüldüğüne dair bk. Gündüz, "Zeydî Fukahânın Tasnifi", 1497-1500; krş. Şehârî, *Bülûğ*, 257-258, 320, 322, 324-353, 410-411.

³² Zeydiyye mezhebinin mahiyetine ilişkin bu kanaat için bk. Şehârî, *Bülûğ*; Haykel - Zysow, "What Makes a Maḏhab a Maḏhab"; Gündüz, "Zeydî Fukahânın Tasnifi".

³³ Şehârî gibi *müteahḥirûn* dönem Zeydî müelliflerinden bazılarının bu terimle ifade ettikleri fikhî faaliyet Sünnî fıkîh mezheplerindeki mezhep içi fikhî faaliyet biçimlerinden biri olan *taḥricî* çağrıştırmaktadır. Mukayeseli müstakil bir araştırmaya ihtiyaç duyan bu kavram hakkında bk. Şehârî, *Bülûğ*, 320-353; Kâsım b. Muhammed'de *taḥşîl* kavramı ve onun *taḥricî* karşı tutumu için bk. Kâsım b. Muhammed el-Mansûr-Billâh, *el-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd* (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemânîyye, 1417/1996), 111, 112, 113, 116-121; Kâsım b. Muhammed el-Mansûr-Billâh, "el-Cevâbu'l-muḥtâr", *Mecmû'u kütübi ve resâ'ilü'l-İmâmi'l-Manşûr-Billâh el-Kâsım b. Muhammed el-kısmu'l-evvel*, thk. Muhammed Kâsım Muhammed el-Mütevekkil (San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1424/2003), 67.

Murtazâ, Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza'nın (öl. 749/1348) *el-İntişâr*'ından³⁴ yararlanarak³⁵ mezhebin râcih görüşlerini özlü bir üslupla sunmuştur. Bizzat İbnü'l-Murtazâ tarafından da ifade edildiği üzere bu dönemde “mezhep” denilince mutlak anlamda bununla *seyyidler* (es-sâdât) diye anılan Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhim el-Hasenî (öl. 353/964-965),³⁶ el-Müeyyed-Billâh Ahmed b. Hüseyin (öl. 411/1020) ve en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. Hüseyin'in (öl. 424/1032) birlikte veya tek başlarına Hâdî-ilelhak'â nispet ettikleri görüşler³⁷ kastedilir.³⁸ Hâdî-ilelhak ise *ehlü'n-nüşûs* arasında mezhep usûlüne uyan görüşlerin büyük çoğunluğunun sahibi olmakla temayüz eden imamdır. Zeydiyye mezhebinin tek başına diğer imamlardan birine değil de ona nispet edilmesinin sebebi de budur.³⁹

Bu araştırmada Zeydiyye fıkıhında mezhep görüşünün oluşumunda Zeyd b. Ali'nin etkisini anlamaya odaklanılmış olduğu için mezhep görüşünün oluşum aşamalarına ilişkin ayrıntılara girilmeden bu arka plana dayalı olarak namazın kılınış şekli örneğinde *Ezhâr*'daki görüşlerin kaynağına gidilmeye çalışılacaktır.

2. Zeydiyye'ye Göre Namazın Kılınış Şekli

Namaz kılacak kişi “ أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. وَجَهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا، وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ. إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ. ⁴⁰ الْحُفْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكَ فِي الْمَلِكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ ” dedikten sonra kılacağı namaza içinden niyet edip *kıyam* halinde iken “الله أكبر” diyerek *iftitâh* tekbirini alır. Kıyam sırasında⁴¹ birinci

³⁴ Müellif ve eseri hakkında bk. Mustafa Öz, “Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/483-484.

³⁵ bk. Öz, “İbnü'l-Murtazâ”, 21/142. Bu bilginin eserin Nahvî'nin *et-Tezkiretü'l-fâhire*'sinden ihtisar edilerek oluşturulduğuna dair Şevkânî'nin sözüyle çeliştigiğine dikkat edilmelidir. bk. Şevkânî, *el-Bedru't-ţâlî*, 245.

³⁶ Biyografisi için bk. Vecîh, *A'lâm*, 78-79.

³⁷ bk. İbnü'l-Murtazâ, *Muḥaddime*, 35; Abdullah el-Hâşimî, “Nübzetün muhtaşaratün min Kitâbi Şüzûri'z-zeheb”, 11.

³⁸ *Ehl-i taḥşîl* tabakası içinde zikredilen bu üç imama dair bazı atıflar için bk. Şehârî, *Bülûğ*, 304, 308, 310, 322.

³⁹ bk. Şehârî, *Bülûğ*, 348-350.

⁴⁰ *Te'avvüzden* sonra buraya kadar olan kısma *teveccüh-i kebir*, buradan sonraki kısma *teveccüh-i sagir*, ikisine birlikte *teveccühân* denir. bk. Ahmed b. Kâsim el-Ansî, *et-Tâcül-müzheb li-ahkâmi'l-mezheb* (San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993), 1/96.

⁴¹ Kıyamın farz olan miktarı, herhangi bir rekâtta bütün halinde veya rekâtlara dağılmış bir şekilde olmak üzere Fâtiha ve üç ayet okunabilecek bir süre kadar olmasıdır. bk. Ansî, *et-Tâc*, 1/90.

ve ikinci rekâtlarda önce *Fâtiha* suresi ve ardından başka bir sure okuyarak *kıraat* yapar.⁴² Öğle veya ikindi namazında kıraati *gizli*;⁴³ sabah, akşam, yatsı, Cuma, iki bayram ve tavaf namazında (iki rekâtta) ise *açıktan* okur.⁴⁴ Namazın üçüncü ve dördüncü rekâtlarında kıraat gizli olup bunlarda sadece *Fâtiha* suresini okur veya üç defa “سبحان الله أكبر” diyerek *tesbihte* bulunur.⁴⁵ Namazın cemaatle kılınması durumunda bu yükümlülük imamın kıraatini işitebilen kimseden sakıt olur. İmam kadın ise cehrin asgari sınırı yanındaki kadının işitebileceği kadar olmasıdır; bunun azami ölçüsünde ise bir sınır yoktur. Tam kıyam halinde iken eksiksiz bir şekilde *rükû* yapıp doğrulur. Bir özü yoksa *rükû* öncesi, *rükûda* iken ve doğrulduğunda *îtidâl* ve *itmi'nân* üzere bulunur. Sabah namazında ve *vitirde* *rükûdan* doğrulduğunda secdeye gitmeden önce Kur'an'daki dua ayetlerinden bir miktar okuyarak *kunut* yapar.⁴⁶ Bunun asgari sınırı üç, azami sınırı yedi ayettir. *Rükûdan* sonra *secdeye* gidip yedi azası; alni, dizleri, avuçları, ayakları (parmaklarının iç tarafları) üzerine secdelerini yapar. Secdeler arasında da *îtidâl* üzere bulunur. Bu sırada sağ ayağını dik tutup sol ayağını yayar. *Rükûa* ve secdelere eğilirken ve secdeden kalkarken “الله أكبر”, *rükûdan* kalkarken de “سمع الله لمن حمده” der. Tek başına kılıyorsa her defasında, cemaatle kılıyorsa imamın bu sözünü işittiğinde “ربنا لك الحمد” der. *Rükûlarda* iken üçer, beşer, yedişer veya dokuzar defa “سبحان الله الأعلى وبحمده”; secdede iken de aynı miktarlarda “سبحان الله العظيم وبحمده” der. *Teşehhüd* için oturduğunda iki secde arasındaki gibi *îtidâl* üzere bulunur; yalnız sağ ayağını dikip sol ayağını yayması gerekmez. Namazın ortasındaki oturuşta sessiz bir şekilde şu lafızlarla *teşehhütte* bulunur:

بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَالْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى كُلُّهَا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدَهُ وَرَسُولَهُ.

Son oturuşta ise bundan biraz farklı olarak şunu söyler:

أَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ⁴⁷

⁴² Kıraatin vacip miktarı *Fâtiha* ve en az üç ayet okunmasıdır. bk. Ansî, *et-Tâc*, 1/90.

⁴³ Mezhepte *takrîr* edilen görüşe göre gizli okumanın asgari miktarı yalnızca kendisinin işitebileceği kadar okumasıdır. bk. el-Mehdî-Lidîmillâh Ahmed b. Yahyâ ibnü'l-Murtazâ, *el-Baḥru'z-zehhâr* (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1409/1988), 1/247.

⁴⁴ Kıraatin cehren yapıldığı durumlarda besmele de cehren okunur.

⁴⁵ Müeyyed-Billâh, Mansûr-Billâh ve Nâsır el-Utrûş'a göre, dört rekâtlık farzların üçüncü ve dördüncü rekâtlarında efdal olan, *Fâtiha'yı* okumaktır; Kâsım er-Ressî ve Hâdî-İlelhakk'a göre ise -mezhepte tercih edilen budur (*el-muhtâr li-mezhebe*)- bu hususta efdal olan, *tesbihte* bulunmaktır. bk. Ansî, *et-Tâc*, 1/97.

⁴⁶ Hâdî-İlelhakk'a göre -mezhepte tercih edilen görüş budur- imam ve tek başına kılan kimse *kunut* duasını okur; imama uymuş olan kimse ise okumayıp imamı dinlemekle yetinir. bk. Ansî, *et-Tâc*, 1/98-99. Dua içermeyen ayetlerin okunması mekruhtur. Ayrıca bunların cehren okunması gerekir; aksi halde sehiv secdesi gerekir.

⁴⁷ Buraya kadar olan kısmın okunması farzdır. bk. Ansî, *et-Tâc*, 1/94.

وبارك على محمد وعلى آل محمد، كما صليت وباركت على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميد مجيد.

Takiben sırasıyla sağa ve sola dönerek elif-lâmlı bir şekilde “السلام عليكم ورحمة الله وبركاته” diyerek *selam verir*. Selam sırasında sağındaki ve solundaki melekleri, cemaat ile birlikte kılyorsa namaza katılan bütün Müslümanları kasteder.

Zeydî fıkıhına göre yapılması *farz*⁴⁸ veya *sünnet*⁴⁹ kabul edilen başlıca fiilleri itibarıyla namazın kılınışı bu şekildedir. Araştırma konumuz için bu kadar bilgi yeterli görüldüğünden namazda *mendup* kabul edilen diğer fiillere⁵⁰ ve namazın şekli ile alakalı diğer hususlara⁵¹ burada ayrıca temas edilmeyecek ve namazın yukarıda anlatılan kılınış şeklinde çalışmamızın hedefi açısından dikkat çeken başlıca farklılıkların tespit edilmesi amacıyla İmam Zeyd'e göre namazın kılınış şekli verilmeye çalışılacaktır.

3. İmam Zeyd'e Göre Namazın Kılınış Şekli

Zeyd b. Ali'ye göre namazın kılınış şeklinin tespitinde kaynak olarak öncelikle onun *el-Mecmû'ü'l-fıkhî* adlı eseri ve Ahmed b. İsa b. Zeyd'in (öl. 247/861) *el-Emâlî*'sinde ondan gelen rivayetler esas alınacaktır. Bilindiği üzere *el-Mecmû'*'da Zeyd b. Ali'nin sözleri babası Zeynelâbidîn (öl. 94/712) ve büyük babası Hz. Hüseyin (öl. 61/680) yoluyla Hz. Ali'ye ve Hz. Peygamber'e dayanan rivayetlerle karışık bir şekilde

⁴⁸ Zeydiyye mezhebine göre namazın farzları on tanedir: 1. Niyet etmek, 2. İftitah tekbirini söylemek, 3. Fâtiha ve üç ayet okunabilecek bir süre kıyam yapmak, 4. Fâtiha ve Kur'an'dan üç ayet miktarı ile kıraat yapmak, 5. Rükû yapmak, 6. Rükûdan doğrulmak (*i'tidâl*), 7. Secdeleri yapmak, 8. Secdeler arasında oturmak, 9. Teşehhüd yapmak ve Hz. Peygamber'e salat okumak, 10. Sağa ve sola selam vermek. Bunlarla ilgili ayrıntılar için bk. İbnü'l-Murtazâ, *Ezhâr*, 36-39; Ansî, *et-Tâc*, 1/89-96.

⁴⁹ Namazın sünnetleri on üç tanedir: 1. *Te'avvüz*, 2. *Teveccühân*, 3. İlk iki rekâtın her birinde Fâtiha ve bir sure okumak, 4. Farz miktarı dışındaki kısmında kıraati öğle ve ikinci namazlarında gizli, diğerlerinde açıktan yapmak, 5. Kıraatta tertibe riayet etmek, 6. Kıraati Fâtiha ile surenin arasını ayırmanın yapmamak (*muvalât*), 7. Üçüncü ve dördüncü rekâtlarda gizli bir şekilde yalnız başına Fâtiha okumak veya üç defa *tesbîh* ve *tehlîlde* bulunmak, 8. İntikal tekbirlerini söylemek, 9. Rükû ve secde tespitlerini yapmak, 10. Rükûdan doğrulurken “Semi'allâhu limen hamideh” demek, 11. Namazın ortasındaki teşehhüdü yapmak, 12. Son teşehhüdde ilave olarak okunan zikirleri okumak, 13. Sabah namazı ve vitirde son rükûda kunut okumak. Terki halinde sehiv secdesini gerektiren bu fiillerin yapılaş şekilleri için bk. İbnü'l-Murtazâ, *Ezhâr*, 39-40; Ansî, *et-Tâc*, 1/96-99.

⁵⁰ Hüküm yönünden mendup kabul edilen ve kıyam, rükû, ku'ûd ve secdelere ilişkin diğer şekil durumları (*Hey'ât*) için bk. Ansî, *et-Tâc*, 1/99-100.

⁵¹ Namazın kılınış şekline ilişkin diğer konular için bk. Ansî, *et-Tâc*, 1/100-180 (Kadının namaz kılışındaki farklılıklar: 100-101; Engelli kişinin namazına özel durumlar: 101-103; Namazı bozan veya mekruh sayılan haller: 103-110; Namazın cemaatle kılınış şekli: 110-124; Sehiv secdelerinin yapılaş şekli: 129-130; Namazın kaza edilişi: 132-134; Cuma namazının kılınışı: 135-142; Sefer hâlinde namaz: 142; Korku hâlinde namaz: 147; Bayram namazının kılınışı: 150; Ay ve Güneş tutulması namazları: 154; Nafilerin ve teravihin kılınışı: 157-158; Cenaze namazının kılınışı: 172-180).

bulunmaktadır. Buna binaen Zeyd b. Ali'ye göre namazın kılınışı şeklini bazı fikhî meselelerde ona isnat edilen açık sözlerden bazılarında ise Hz. Ali'ye veya Hz. Peygamber'e isnat edilen *merfû'* ve *mevkûf* rivayetlerden anlaşılabilir bir araya toplayarak ortaya koymaya çalışacağız. İhtiyaç oldukça da hem bu kaynaklara dayalı çıkarımlarımızın teyidi hem de bunlarda yer almayan meseleler için sonraki Zeydî eserlere başvuracağız. Makalenin bu bölümünde hedefimiz *müteahhirûn* dönemindeki şekli itibariyle Zeydiyye mezhebine göre namazın kılınışı şekli açısından İmam Zeyd'de dikkat çeken başlıca farklılıkları ortaya koymaktır. Bununla birlikte ona göre namazın kılınışı olabildiğince kapsamlı bir şekilde görülebilsin diye evvela buna dair mevcut bilgileri mezhebin namaz kılınışı şekline benzerliği ve farklılığı bakımından ayıklamak üzere bütün hâlde sunmaya, sonra da başlıca farklılıklara dikkat çekmeye çalışacağız.

Zeyd b. Ali'ye göre namazın kılınışı şöyledir: İftitâh tekbirinde eller kulakların uçlarına kadar kaldırılıp “الله أكبر” denilerek namaza başlanır.⁵² Hemen devamında şu dua okunur:⁵³

وَجْهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ خَائِفًا، وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ. إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي
لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُبْرِئُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ.⁵⁴

İstiftâh adı verilen bu fiilden sonra kıraate⁵⁵ başlanır. Akşam ve yatsı namazlarının ilk iki rekâtları ile sabah namazında kıraat açıktan yapılır. Kıraat sırasında besmele de açıktan okunur.⁵⁶ Kıyamda kıraat sırasında sağ el sol elin üstüne konularak *eller*

⁵² Zeyd b. Ali için *iftitâh* tekbirinin bu şekli, Hz. Ali'nin fiiliyle sabit olmuştur. Buna dair rivayetten sonra eserde Zeyd b. Ali'nin *iftitâh* tekbirini kastederek “Birinci tekbir farzdır, diğerleri ise sünnettir.” sözü yer almaktadır. Aynı yerde onun “Kişi ancak bu tekbir ile namaza girmiş olur.” sözü yer almaktadır. bk. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'*, 84. *İftitâh* tekbiri sırasında elleri kaldırmanın büyük sünnetlerden olduğunu ve bununla ilgili hadislerin tevâtür derecesine ulaştığını söyleyen Seyyâgî'nin (öl. 1221/1806) konuya dair Zeydî imamların tutumlarını da içeren değerlendirmeleri için bk. Şerefüddîn Hüseyin b. Ahmed es-Seyyâgî, *er-Ravzu'n-nażîr şerhu Mecmû'î'l-fiḫhi'l-kebîr* (San'a: Mektebetü'l-Yemeni'l-Kübrâ, ts.), 2/435-440.

⁵³ *el-Mecmû'*da *istiftâh*'ın bu şeklinin kaynağı, Hz. Ali'nin fiilidir. bk. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'*, 85.

⁵⁴ Ahmed b. İsa b. Zeyd'in rivayetinde de birkaç lafız farkıyla *istiftâh* duası bu şekilde olup *iftitâh* tekbirinden sonradır. bk. Ali b. İsmâil b. Abdullah el-Müeyyed es-San'ânî, *Kitâbu Ra'bi's-şad' Emâli'l-İmâm Ahmed b. İsâ b. Zeyd* (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1410/1990), 1/227.

⁵⁵ *el-Mecmû'*da Hz. Ali'nin “Kıraatsiz kılınan namaz eksiktir.” dediği rivayet edilmiş; kıraatin içeriğine ve burada kastedilenin Fâtîha olduğuna dair ayrıntı verilmemiştir. bk. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'*, 86.

⁵⁶ bk. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'*, 86. Besmelenin açıktan okunmasının cehrî namazlara münhasır olduğuna dair bk. Seyyâgî, *er-Ravzu'n-nażîr*, 2/14.

rükûdan doğruluş sırasında eller kaldırılmaz.⁶⁶

Birinci teşehhütte “ بسم الله والحمد لله والأسماء الحسنی کلها لله أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ” duasını okunur.⁶⁷ Bundan sonra ayağa kalkılıp namaza devam edilir.

İkinci teşehhüde oturulduğunda şu dua okunur:

التحيات لله والصلوات الطيبات الغاديات الرائحات الطاهرات الناعمات السابغات ما طاب وطهر وركبا وخلص
ونما فله وما خبت فلغير الله أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله أرسله
بالحق بشيرا ونذيرا وداعيا إلى الله باذنه وسراجا منيرا أشهد أنك نعم الرب وأن محمدًا نعم الرسول⁶⁸

Akabinde Allah’a hamdüsena, Hz. Peygamber’e ve âline de salât edilir. Sonra “ السلام ” denilerek sırasıyla sağa ve sola dönülüp selam verilir.

4. Namazın Kılınış Şeklinde Zeydiyye Mezhebi ile İmam Zeyd Arasında Dikkat Çeken Başlıca Farklılıklar

Yukarıdaki bilgilere göre namazın kılınış şeklinde İmam Zeyd ile Zeydiyye mezhebi arasında *iftitâh* veya *istiftâh* diye söz edilen namaza giriş duasının zamanı, tekbir sırasında ellerin kaldırılması, kıyamda ellerin durumu, kunut dualarının zamanı ve kunut ifadeleri olmak üzere beş meselede farklılık görülmektedir.

Namaza giriş duası İmam Zeyd’de *iftitâh* tekbirinden sonra iken mezhebe göre ondan öncedir. Yine tekbir sırasında eller İmam Zeyd’e göre kaldırılırken mezhebe göre kaldırılmaz. Kıraat sırasında eller İmam Zeyd’e göre bağlanırken mezhebe göre bağlanmayıp yanlara salınır. Kunut duası İmam Zeyd’de unutulması durumu hariç rükûdan önce iken mezhepte rükûdan sonradır. Vitir namazında kunut İmam Zeyd’e göre “ (...) اللهم اهدين فيمن هديت ” duası ile yapılırken mezhebe göre sabah namazında olduğu gibi Kur’an’dan dua içeren ayetler ile yapılır.

Namazla ilgili diğer konulara bakıldığında bu farklara başkalarının da eklenmesi mümkündür. Mesela teravihin cemaatle kılınması İmam Zeyd’e göre meşru iken⁶⁹

⁶⁶ Bu uygulamanın kaynağı Hz. Ali’nin fiilidir. bk. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû*’, 84.

⁶⁷ bk. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû*’, 88.

⁶⁸ İkinci teşehhüdün bu şeklinin kaynağı Hz. Ali’nin fiilidir. bk. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû*’, 88.

⁶⁹ “Şalâtü’l-kiyâm” adıyla söz edilen bu namazın cemaatle kılınışının *el-Mecmû*’daki dayanağı, Hz. Ali’nin uygulamasıdır. bk. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû*’, 116; Teravih namazının cemaatle yirmi rekât olarak kılınmasının meşruyeti konusunda Hz. Ali’ye isnad edilen rivayetlerdeki ihtilafın onun önceleri buna izin vermişken sonradan bunu yasakladığı şeklinde giderilebileceği hakkında bk. Seyyâgî, *er-Ravzu’n-nażîr*, 2/296; *el-Mecmû*’da Hz. Ali’ye isnad edilen rivayet Ahmed b. İsa’nın *Emâli*’siyle doğrulanamaktadır. Bu eserde konuya dair rivayetlerde Ehl-i beyt alimlerinden Abdullah b. Hasan ve Kâsım er-Ressî’nin bu namazı evde aileleri ile birlikte kıldıkları bilgisi yer almaktadır. bk. es-San’ânî, *Ra’bü’s-şad*’, 1/486; Abdullah İbn Miftâh, *Şerhu’l-Ezhâr* (Sa’de: Mektebetü’t-Türâsî’l-İslâmî, 1435/2014), 3/130.

Zeydiyye'ye göre bidattır.⁷⁰

Makalemizin değerlendirme bölümünde burada verilen bu örnekler üzerinden bir analiz yapılarak Zeydî fıkıhında mezhep görüşünün oluşumunda Zeyd b. Ali'nin görüşlerinin dikkate alınıp alınmadığının tespitine çalışılacaktır. Ancak öncesinde söz konusu meselelere ilişkin hükümlere de bakarak aradaki farkları biraz daha belirginleştirmekte yarar bulunmaktadır.

Namaza giriş duası namazın sünnetlerinden olup *te'avvüz* ile başlanarak *iftitâh* tekbirinden önce⁷¹ okunur. Mezhepte kabul gören görüş budur.⁷² Bu tercihin nedeni mezhepte genel bir ilke olarak Kur'an'da bulunmayan zikirlerin namazda okunmasının caiz görülmeşi gösterilmektedir. Fâtîha'dan sonra "âmîn" denilmesi (*et-te'mîn*)⁷³ gibi namaza giriş duasındaki "وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ" ifadesi de Kur'an lafzı olmadığından aynı kapsamda değerlendirilmektedir. Nitekim bu gibi ifadeler namazı bozan hâller arasında açıkça zikredilmemişse⁷⁴ de namaza giriş duasının *iftitâh* tekbirinden önce olmasında bunun da dikkate alındığı anlaşılmaktadır.⁷⁵

İftitâh tekbiri sırasında ellerin kaldırılmayacağına dair açık bir ifade *Ezhâr* metninde yer almaz. Ancak müellifin diğer eseri *el-Baḥru'z-zehḥâr*'da meseleye dair farklı görüşleri verdikten sonra "biz deriz ki" diye başlayarak tekbir sırasında ellerin kaldırılmasının meşruiyetine dair haberlerin *mensûḥ* olduğunu belirttiği görülmektedir.⁷⁶ *el-İntişâr*'dan anlaşıldığına göre meselenin tartışıldığı bağlam bu fiilin müstehap olup olmadığı konusuyla ilgilidir.⁷⁷ Yukarıda verilen bilgilerden bu fiilin henüz namaza

⁷⁰ bk. İbnü'l-Murtazâ, *Ezhâr*, 55; İbn Miftâh, *Şerḥu'l-Ezhâr*, 3/129.

⁷¹ bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-Ezhâr*, 39; İbnü'l-Murtazâ, *el-Baḥru'z-zehḥâr*, 1/236; Ansî, *et-Tâc*, 1/96.

⁷² bk. İbn Miftâh, *Şerḥu'l-Ezhâr*, 2/257.

⁷³ Fâtîha'dan sonra âmîn denilmesi, namazı bozup bozmayacağı konusunda bazı farklı görüşler olmakla birlikte bütün Zeydîlerce bidat olarak görülen bir fiildir. bk. İbnü'l-Murtazâ, *el-Baḥru'z-zehḥâr*, 1/250, 264; İbn Miftâh, *Şerḥu'l-Ezhâr*, 2/312. İbnü'l-Murtazâ'dan önce yaşamış Hasan b. Muhammed en-Nahvî (öl. 791/1388) bu fiili namazı *fâsîd* kılan söze örnek olarak verilen fiiller arasında zikretmiştir. bk. Hasan b. Muhammed en-Nahvî, *et-Tezkiretü'l-fâhire fi fıkhi'l-ı'treti't-tâhire* (San'a: Merkezü't-Türâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1427/2006), 105. Yahyâ b. Hamza'dan doğrudan öğrenim görmüş olan Nahvî'nin bu eseri *Kitâbu'l-Ezhâr*'ın anası olarak nitelendirilmektedir. bk. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî, *ez-Zeydiyye* (San'a: Mektebetü Bedr, 1436/2014), 90; Zeyd b. Ali el-Vezîr, "Taḥdîmü Re'îsi Merkezü't-Türâş", *et-Tezkiretü'l-fâhire fi fıkhi'l-ı'treti't-tâhire*, mlf. Hasan b. Muhammed en-Nahvî (San'a: Merkezü't-Türâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1427/2006), 9; Şevkânî de Nahvî'yi zamanındaki Zeydîlerin alimi, hocalarının hocası; eseri *Tezkire*'yi ise Zeydiyye'nin müderrisi ve umdesi olarak nitelemekte, İbnü'l-Murtazâ'nın *Kitâbu'l-Ezhâr*'ını Nahvî'nin bu eserini ihtisar ederek oluşturduğunu söylemektedir. bk. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 245.

⁷⁴ bk. İbnü'l-Murtazâ, *Ezhâr*, 41-42; Ansî, *et-Tâc*, 1/103-110.

⁷⁵ bk. İbn Miftâh, *Şerḥu'l-Ezhâr*, 2/257.

⁷⁶ bk. İbnü'l-Murtazâ, *el-Baḥru'z-zehḥâr*, 1/240.

⁷⁷ bk. Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed-Billâh, *el-İntişâr 'alâ 'ulemâ'i'l-emşâr* (San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1425/2004), 4/204-208.

başlanmadan yapıldığı ve *amel-i kesîr* sayılmadığı için namazı *fâsîd* kılan bir fiil olarak görülmediği anlaşılmaktadır.⁷⁸

Sağ elin sol el üzerine konularak bağlanması konusunda da *Ezhâr*'da açık bir ifade bulunmamaktadır. Ancak İbnü'l-Murtazâ'nın *el-Baḥru'z-zehḥâr*'daki ifadesinden bunun *amel-i kesîr* olduğu gerekçesiyle namazı *fâsîd* kılan bir fiil olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.⁷⁹

Sabah namazı ve vitir namazında kunut rükûdan sonra yapılır ve her iki namazda da mezhepte tercih edilen görüşe göre yalnızca dua içeren ayetler okunur. Dua içermeyen ayetlerin okunması ise mekruhtur. Kunut okunması namazın sünnetlerinden olduğu için bunların veya bunların cehren okunmasının terki veya kunutun rükûdan önce yapılması hâlinde sehiv secdesi yapılması gerekmektedir.⁸⁰

Teravih namazının cemaatle kılınmasının da mezhepte *hasene* türünden değil *seyyie* türünden bidat olduğunu belirtmek gerekir.⁸¹

5. Değerlendirme

Namazın kılınıp şeklinde Zeydiyye mezhebinin Zeyd b. Ali'den farklı olduğu beş meseleden kiraat sırasında ellerin bağlanıp bağlanmayacağı meselesi⁸² dışındaki dört konuda mezhep görüşü Hâdî-ilelhakk'ın görüşü ile aynı olduğundan⁸³

⁷⁸ bk. İbn Miftâh, *Şerḥu'l-Ezhâr*, 2/255 (dipnot 5).

⁷⁹ bk. İbnü'l-Murtazâ, *el-Baḥru'z-zehḥâr*, 1/242; krş. İbn Miftâh, *Şerḥu'l-Ezhâr*, 2/300-301; Hasan en-Nahvî de bu fiili namazı *fâsîd* kılan *amel-i kesîr* örnek fiiller arasında zikretmiştir. bk. Nahvî, *et-Tezkiretü'l-fâhîre*, 104. Burada, namazda elleri bağlamanın mekruhluğu konusunda Yahyâ b. Hamza'nın da aynı görüşte olmakla birlikte bu fiili namazı *fâsîd* kılan bir davranış olarak görmeyerek mezhebin râcih görüşünden ayrı düştüğünün belirtilmesinde yarar vardır. bk. Müeyyed-Billâh, *el-İntişâr*, 4/213-215.

⁸⁰ bk. Ansî, *et-Tâc*, 1/98; İbn Miftâh, *Şerḥu'l-Ezhâr*, 2/270-271.

⁸¹ Yahyâ b. Hamza, teravihin cemaatle kılınmasının mekruh olup olmadığı meselesinde iki görüş bulunduğunu; *İttet* imamı tarafından benimsenen birinci görüşe göre bunun mekruh olduğunu söylemiştir. Birinci görüşün delili olarak zikredilen rivayette dalalet ile ilişkilendirilmiş olmasından açıkça anlaşılan bunun *seyyie* türünden bir bidat olduğudur. Söz konusu rivayet için bk. Müeyyed-Billâh, *el-İntişâr*, 4/181; Ayrıca bk. İbnü'l-Murtazâ, *el-Baḥru'z-zehḥâr*, 2/36; İbn Miftâh, *Şerḥu'l-Ezhâr*, 3/129-130.

⁸² Ne Hâdî-ilelhakk'ın eserlerinde ne de dedesi Kâsım er-Ressî ile birlikte onun görüşlerini veren *Şerḥu't-Tecrid*'in ilgili başlıklarında namazdaki bu fiile dair müspet veya menfi bir ibare yoktur. bk. Yahyâ b. Hüseyin Hâdî-ilelhak, *Kitâbu'l-Aḥkâm fi'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm* (Yemen: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1424/2003), 1/93-94; Ahmed b. Hüseyin el-Müeyyed-Billâh, *Şerḥu't-Tecrid fi fihri'z-Zeydiyye* (San'a: Merkezü't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1427/2006), 1/366-423 (Bâbü'l-ḳavl fi şifeti's-şalâti ve keyfiyyetihâ); Ahmed b. Hüseyin el-Müeyyed-Billâh, *et-Tecrid* (San'a: Mektebetü'l-İmam Zeyd b. Ali, 1422/2002), 62-66.

⁸³ bk. Hâdî-ilelhak, *Aḥkâm*, 1/91-93 (namaza giriş duasının tekbirden önce olduğu), 92-93 (*iftitâh*

değerlendirmede onu merkeze almak isabetli olacaktır.

Burada anlamaya çalışacağımız husus söz konusu meselelerde Hâdî-İlelhakk'ın niçin Zeyd b. Ali'ye aykırı görüşlere sahip olduğu değil,⁸⁴ mezhebin kaynağında kurucu imam olarak kimin ya da kimlerin görüldüğü; bu anlamda Zeyd b. Ali'ye nasıl bir konum atfedildiğidir.

Daha önce değinildiği üzere *müteaḥḥirûn* dönem Zeydî âlimlerinin terminolojisinde *ehl-i nüṣûş* diye isimlendirilen imamların fikhî görüşlerinden (*ekvâl/nüṣûş*) Zeydiyye mezhebinin usûl ve fûrû'unun oluşturulması demek olan *taḥşîlü'l-mezheb* faaliyetinde bulunan fakihlerin önde gelenlerinden Müeyyed-Billâh'ın *Şerḥu't-Tecrîd*'ine bakıldığında mezhep görüşüne kaynaklık etmesi bakımından Zeyd b. Ali'nin değil de Hâdî-İlelhakk'ın birincil bir konumda olduğunu görmek mümkündür. İftitâh tekbirinin yeri konusunda Müeyyed-Billâh, Zeydiyye'nin mezhep görüşü yapılacak olan *istiftâh* şeklini en başta ortaya koyduktan hemen sonra Hâdî-İlelhakk'ın *Câmi'u'l-aḥkâm*'ını kastederek "*Bütûn bunlar, el-Aḥkâm'da kesin bir ifade ile söylenmiştir (manşûsun 'aleyh).*" demiştir.⁸⁵ Aynı bahsin devamında Hâdî-İlelhakk'ın *istiftâh*'ın bu şeklini tercihinin gerekçelerini sunmuş ve bunları Hz. Ali ile Zeyd b. Ali'den yapılan iki rivayetle desteklemiştir. Ardından "*İstiftâh başka şekilleri bulunduğu dair haber(ler) var iken neden bu şeklini diğerlerine tercih ettiniz denirse şu nedenlerle onu tercih ettik denir.*" diye başlayarak dört neden sıralamıştır.⁸⁶ Hâdî-İlelhakk'ın eserlerindeki Ehl-i beyt adına bağımsız olarak görüş beyan etme üslubundan farklı olarak burada dikkatimizi çeken; başka bir imama, Hâdî-İlelhakk'a bağımlı olarak görüş açıklama üslubunun kullanılmış olmasıdır. Müeyyed-Billâh hem *istiftâh*'ın şekli hem de onun *iftitâh* tekbirinden önce olması gerektiğini söylerken tamamıyla Hâdî-İlelhakk'ı esas almış; onun eserlerindeki görüşleri aktarıp başka rivayetlerle bunları desteklemiştir.⁸⁷ İftitâh tekbirinde ellerin

tekbirinde ellerin kaldırılmayacağı), 107 (kunut okumanın hem sabah hem de vitir namazında rükûdan sonra yapılan sünnet bir fiil olduğu), 108-109 (kunut duası olarak namaz içinde iken Kur'an'da yer almayan lafızların okunmasının caiz olmadığı).

⁸⁴ *Aḥkâm*'da Zeyd b. Ali'den az sayıda rivayet bulunmakla birlikte bunların bugün elimizdeki *el-Mecmû'u'l-fikhî*'den alındığına, Hâdî-İlelhakk'ın bu mecmuayı gördüğüne veya onun varlığını bildiğine dair bir kanıt yoktur. Elimizdeki bilgiler Zeydî imamlar arasında bu eserin bilinir hale gelmesinin Hâdî'nin vefatından sonraki zamanlarda gerçekleştiğini göstermektedir. Bu kanaati doğuran bazı bulgular için bk. Gündüz, *Zeyd bin Ali, Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri*, 158-159, 243, 280, 344; Ekinci, *Hâdî-İlelhak*, 53-54.

⁸⁵ bk. Müeyyed-Billâh, *Şerḥu't-Tecrîd*, 1/377.

⁸⁶ Birinci neden, *istiftâh*'ın bu şeklinin Hz. Ali'den yapılan rivayetler arasında bulunmasıdır. İkinci neden, bunun Hz. Ali'nin fiilinden olmasıdır. Üçüncü neden, *istiftâh*'ın bu şeklindeki lafızların Kur'an lafızları olmasıdır. Dördüncü neden, bunun namaza giriş için uygun olmasıdır. bk. Müeyyed-Billâh, *Şerḥu't-Tecrîd*, 1/377.

⁸⁷ İftitâh tekbirinden sonra doğrudan kıraate başlanması gerektiği konusunda Müeyyed-Billâh'ın, eserin

kaldırılmayacağı, Fâtîha'dan sonra âmin denilmeyeceği, kunut olarak Kur'anda yer almayan lafızların okunmayacağı ve kunutun rükûdan sonra yapılması gerektiğine dair bahislerdeki anlatımlarda da buna benzerlik görülmektedir. *Hâdî-İlelhak böyle söylemiştir* denilerek başlayan veya biten bu açıklamaları özetle şöylece aktarmak mümkündür:

İftitâh tekbirinde eller kaldırılmaz. Hz. Peygamber'den yapılan pek çok rivayetten namazda ellerin kaldırılmasının yasaklandığı anlaşılmaktadır. Ellerin kaldırılmasını yasaklayan nasların umum manası tekbir sırasında ellerin kaldırılmasını da içermektedir. Bunun aksini belirten rivayetler nesh edilmiştir. Kur'an'da geçen *huşû'* kelimesinin anlamı da sâkin olmaktır (*sükûn*).⁸⁸ Sabah namazının ikinci rekâtında ve vitir namazında rükûdan sonra cehrî olarak kunut okunması sünnet olup Kur'an'dan başka bir şey kunut olarak okunamaz.⁸⁹

Zeydî fıkında mezhep görüşünün kaynağı meselesi bağlamında incelenen fikhî meselelerde Müeyyed-Billâh'ın *Şerhu't-Tecrîd*'inde görülen iki hususa daha dikkat çekmekte yarar vardır. Birinci husus Kâsım er-Ressî'nin Hâdî-İlelhak ile eş değer bir konumda olmayıp *onun görüşlerinin Hâdî-İlelhak'ı teyit ve istişhad kabilinden zikredilmiş olmasıdır*. İkinci husus ise Hâdî-İlelhak'ın görüşlerini desteklemek için başvuru olan rivayetler arasında Zeyd b. Ali'den yapılan rivayetlerin de bulunması⁹⁰ ancak bunların da daima *mezhebin görüşlerini teyit edici tarzda* verilmiş olmasıdır. Mesela *Şehhu't-Tecrîd*'de namazda istiâze ve *istiftâhla* ilgili meselede (*mes'ele fi't-te'avvüz ve'l-iftitâh*) Zeydiyye mezhebinin uygulamasını doğrulamak üzere zikredilen rivayetler arasında Zeyd b. Ali'den gelen ve Hz. Ali'nin "Allâhü ekber veccehtü vecchiye (...)" diyerek namaza başladığını bildiren rivayet zikredilmiş ancak bu rivayetin *istiftâh* duasının *iftitâh* tekbirinden sonra okunmasının cevazına delil olan yönü dikkate alınmayıp mezhebin görüşünü doğrulamak için başka rivayetler zikredilmiştir.⁹¹ İftitâh tekbirinde ellerin kaldırılmasına dair meselede de mezhebin görüşünü desteklemek üzere sıralanan rivayetler arasında namaz kılarken sakalıyla oynayan bir kimse hakkında varit

genelinde sıklıkla yaptığı gibi, Hanefî fakihleri Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs'tan (öl. 370/981) ve Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî'den (öl. 321/933) birer rivayet aktarmış olması ve bahsin sonunda "Bütün bunlar, Yahyâ'nın tercihinin sahil olduğuna şahitlik eder." demesi dikkat çekicidir. bk. Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-Tecrîd*, 1/378.

⁸⁸ bk. Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-Tecrîd*, 1/408-411.

⁸⁹ bk. Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-Tecrîd*, 1/411 vd.; krş. Hâdî-İlelhak, *Câmi'u'l-aḥkâm*, 1/107-109; Yahyâ b. Hüseyin Hâdî-İlelhak, *Kitâbu'l-Munteḥâb* (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemânîyye, 1993), 58-59.

⁹⁰ İzzân, kendi sayımına göre, *Şerhu't-Tecrîd*'de Zeyd b. Ali'den yapılan rivayetlerin 200 civarında olduğunu ve bunların hepsinin de *el-Mecmû'*'da bulunduğunu söylemektedir. bk. Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân, "Mukaddimetü't-tahkîk", *Şerhu't-Tecrîd fi-fikhi'z-Zeydiyye*, mlf. Ahmed b. Hüseyin el-Müeyyed-Billâh (San'a: Merkezü't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1424/2006), 1/23.

⁹¹ bk. Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-Tecrîd*, 1/377 vd.; krş. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'*, 85.

olan ve *el-Mecmû'*da namazda kaçınılması gereken davranışlar konusunda geçen bir hadise de yer verilmişken,⁹² aynı meseleyle ilgili olarak *el-Mecmû'*da “namazda tekbir başlığı altında geçen ve Hz. Ali'nin *iftitâh* tekbirinde ellerini kulaklarının uçlarına kadar kaldırdığını bildiren rivayete⁹³ yer verilmemiştir. Diğer meselelerde de durum tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlardan farklı değildir.⁹⁴

Hâdî-İlelhakk'ın fıkının temel kaynağı⁹⁵ olan *Câmi'u'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm* adlı esere ve yardımcı kaynak konumundaki⁹⁶ *el-Muntehâb*'a bakıldığında ise açık bir şekilde görünen, onun bağımsız bir müctehit olarak hareket etmiş olduğudur.⁹⁷ Bu eserlerde fikhî meselelerin işlenişinde kullanılan üslup ve takip edilen istidlal yönteminden⁹⁸ anlaşılan da budur. O, Ehl-i beyt adına görüş açıklarken Zeyd b. Ali veya başka bir imamın *nûşûs* adı verilen sözlerini önceleyerek konuşan fakih konumunda değildir. Hatta o, ilmî birikiminin kaynağında bulunan dedesi Kâsım er-Ressî'den çokça rivayette bulunmuş⁹⁹ ve önemsiz bazı ayrıntılar dışında genellikle onunla aynı görüşte bulunmuş¹⁰⁰ olmasına rağmen fukahâ hiyerarşisinde ondan aşağıda görülmemelidir.¹⁰¹ Hâdî-İlelhakk'ın bu iki eserinin genelindeki durum namazın kılınıp şeklindeki meselelerde de geçerlidir.

Namaza giriş duasının *iftitâh* tekbirinden önce mi sonra mı olması gerektiği meselesinde Hâdî-İlelhakk'ın, başka bir ifadeyle adına konuştuğu Ehl-i beyt mensuplarının ve kendinden önceki imamı Kâsım er-Ressî'nin tercihini belirleyen delil Kur'an-ı Kerim'dir. Namaza girişte ne okunacağına dair rivayetlere göre *istiftâh*ın en güzel şekli namaz kılacak kişinin önce *te'avvüzde* bulunması, bunu takiben de *teveccüh-i*

⁹² bk. Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-Tecrîd*, 1/410; krş. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'*, 92.

⁹³ bk. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'*, 84.

⁹⁴ Zeyd b. Ali'nin mezhepteki konumuna dair burada vardığımız kanaatlerin esas itibarıyla Hâdî-İlelhak ve Kâsım er-Ressî'nin *fürû-i fikh* meselelerindeki sözlerini konu edinen *Şerhu't-Tecrîd*'in muhakkikinin eserin yöntemine ilişkin bulgularıyla genel olarak örtüştüğü görülmektedir. bk. İzzân, “Muqaddimetü't-tahkîk”, 1/23-24.

⁹⁵ bk. Ekinci, *Hâdî-İlelhak*, 143.

⁹⁶ bk. Ekinci, *Hâdî-İlelhak*, 143.

⁹⁷ Hâdî-İlelhakk'ın bu kanaatimizi teyit eden “Ehl-i beyt alimlerinin ve benim görüşüm (kavlu ‘ulemâ’i âli’r-rasûl ve kavli) şudur.” gibi ifadeleri için bk. Hâdî-İlelhak, *Muntehâb*, 58.

⁹⁸ bk. Ekinci, *Hâdî-İlelhak*, 178-181, 187-218.

⁹⁹ Ahmet Ekinci'nin tespitine göre sadece *Câmi'u'l-ahkâm*'da Kâsım er-Ressî'den yapılan rivayet sayısı 330 olup bu yönüyle o, delil kaynaklarına başvuru bakımından Hz. Peygamber'in hadislerinden sonra ikinci sırada gelmektedir. bk. Ekinci, *Hâdî-İlelhak*, 211.

¹⁰⁰ Hâdî-İlelhakk'ın fikhî görüşlerinin en önemli kaynağı olması bakımından Kâsım er-Ressî'nin ona etkisi, ikisi arasındaki görüş benzerliği ve bazı farklılıkların yorumu için bk. Ekinci, *Hâdî-İlelhak*, 211-214.

¹⁰¹ Ekinci; “İmam Hâdî'nin *Ahkâm*'da takındığı tavır, Kâsım er-Ressî'nin ayrıcalıklı bir öneme sahip olduğunu göstermektedir.” demekle birlikte Kâsım er-Ressî'ye yapılan referansların Hâdî'nin görüşlerini teyit işleviyle sınırlı olduğunu söylemiştir ki bizim kanaatimiz de bu yöndedir. bk. Ekinci, *Hâdî-İlelhak*, 213-214; 250-251.

kebîri ve teveccüh-i sagîri okuyup tekbir almasıdır. İftitâh duası tekbirden önce olmalıdır. İsrâ 17/110'dan alınmış olan teveccüh-i sagîrin sonundaki “ve kebbirhu tekbîren (onu layık olduğu şekilde yücelt)” lafzından anlaşılan budur. Ayetin sonundaki bu ifadeyle “Allâhü ekber” denilerek Allah'ın yüceltilmesi emredilmiş olduğuna göre ayetin bu lafızdan önceki kısmını da içeren *istiftâh* duası *iftitâh* tekbirinden önce olmalıdır.¹⁰² Çünkü duadaki Allah'ı yüceltme isteği ile tekbir arasında bağlama uygun bir ilişki kurulması ancak bu sıralamanın gözetilmesi ile mümkün olur.

Hâdî-İlelhakk'ın namazda *istiftâh* duası ve *iftitâh* tekbirinin okunacağı yer hakkında görüşünü açıklarken kullandığı “Bizim görüşümüz şöyle yapmasıdır”, “Bu, bizim işittiklerimizin en güzel olanıdır”, “Bu bize göre en sahih, en güzel ve Kur'an'a en çok benzeyendir”, “Dedem Kâsım b. İbrâhim'in (r.a.) Kur'an'dan anladığı da budur”, “Biz şu görüşte değiliz” şeklindeki ifadeleri¹⁰³ bizi yukarıdaki kanaate götürmektedir. Diğer meselelerde de üslup genel olarak böyledir. Örneğin namazın diğer tekbirlerinde olduğu gibi *iftitâh* tekbirinde de eller kaldırılmaz. Çünkü bu hususta Hz. Peygamber, “Güneşte huy-suzlanan atların kuyrukları gibi ellerini kaldıran topluluğun bu hali nedir! (...)” buyurmuştur. Kâsım er-Ressî de “Tekbir sırasında eller kaldırılmaz, organlar sakince bulunur. Çünkü namaz Allah'a karşı huşû içinde olmak ve ona boyun eğmektir (hüdû'). Sakince durmak huşû' ve hüdû'a en yakın olan, Allah için alçakgönüllü olmaya en çok benzeyen duruş şeklidir.” demiştir.¹⁰⁴ Namazda Fâtiha suresi okunduktan sonra âmin denilmesi konusunda Hâdî-İlelhak, “Ehl-i beyt alimlerinden namazda Fâtiha okuduktan sonra âmin diyen bir kimseyi ne gördüm ne de duydum. Biz, namazda âmin denmesini caiz görmüyoruz. Çünkü bu söz Kur'an'dan değildir. Kur'an'dan olmayan bir şeyin namazda söylenmesi ise hiçbir kimse için caiz olmaz.” diyerek kendi görüşünü açıkladıktan sonra babası aracılığıyla dedesi Kâsım er-Ressî'den gelen şu bilgiyi aktarmıştır: “Namazda âmin denilmesinin hükmü sorulduğunda o şöyle demiştir: Bunu iyi bir davranış olarak görmüyorum (mâ uhibbu); çünkü o, Kur'an'dan değildir.”¹⁰⁵ Namazda kunut okunması hususunda da Hâdî-İlelhak, önceki meselelerde olduğu gibi sözün başında kendisinden sonraki dönemde Zeydî mezhep görüşü olarak *takrîr* edilecek sözünü söyleyip devamında dayandığı delili ve gerekçeyi açıklamıştır. Ona göre namazda el-Bakara 2/286, 201 gibi Kur'an'ın dua ve zikir içerikli ayetleri ile kunut yapılmalıdır. Dileyen kimse vitir namazında selam verdikten sonra Cebrâil'in (as) Hz. Peygamber'e, onun da Hz. Hasan'a öğrettiği kunut duaları ile Hz. Ali'nin Emevîlerle mücadelesi sırasında okuduğu ve Hz. Ali'nin kunutunu olarak isimlendirilen diğer kunut dualarını da okuyabilir.¹⁰⁶ Bu meselenin anlatımında öncelikle ilave olarak dikkat çekici olan, Hâdî-İlelhakk'ın kunutun diğer şekillerine dair Hz. Ali'den gelen iki rivayeti aktardıktan sonra bunların vitirde okunmasını ne-

¹⁰² bk. Hâdî-İlelhak, *Ahkâm*, 1/91-92.

¹⁰³ bk. Hâdî-İlelhak, *Ahkâm*, 1/91-92.

¹⁰⁴ bk. Hâdî-İlelhak, *Ahkâm*, 1/92-93.

¹⁰⁵ bk. Hâdî-İlelhak, *Ahkâm*, 1/106.

¹⁰⁶ bk. Hâdî-İlelhak, *Ahkâm*, 1/108-109; Hâdî-İlelhak, *Muntehâb*, 58-60.

den caiz görmediğine dair getirdiği izah biçimi ve konunun sonunda en başta açıkladığı görüşü tekrar ederek benimsediği görüşü vurgulamış olmasıdır.¹⁰⁷

Sonuç

Yukarıdaki değerlendirmeye göre Zeydî fıkıhında mezhep görüşünün oluşum sürecinin kaynağında Zeyd b. Ali'nin değil Hâdî-İlelhak ve dedesi Kâsım er-Ressî'nin görüşlerinin belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. *Müteahhîrûn* dönem mezhep literatüründe *ehl-i takrîr*¹⁰⁸ diye isimlendirilen fukahâ tabakasının önemli bir temsilcisi olan İbnü'l-Murtazâ'nın (öl. 840/1437) *Kitabu'l-Ezhâr*'ındaki mezhep görüşlerinin kaynağında bu iki imamın eserleri ve fikhî görüşleri bulunmaktadır. Bu ikisinden Kâsım er-Ressî daha önce yaşamış olmasına rağmen mezhebe asıl karakterini veren imam o değil, onun torunu Hâdî-İlelhak'tır. Fukahâ hiyerarşisinde Kâsım er-Ressî, Hâdî-İlelhak'tan daha üst konumda değildir. Fikhî görüşlerini ortaya koyarken pek çok meselede dedesi Kâsım'a referans yapmış ve onunla aynı görüşte buluşmuş olsa da ona bağımlı bir fakih gibi değil bağımsız müctehit bir fakih gibi hareket etmiştir. Bu iki imamın ve *eimmetü'n-nüşûş* adı verilen diğer imamların fürûc alanındaki görüşlerinden Sünnî fıkıh mezheplerinde olduğu gibi doktriner bir fıkıh mezhebi meydana getirilmesinde büyük hizmetleri olan *ehl-i taşîl* fukahâ arasında önemli bir yeri bulan Müeyyed-Billâh'ın *Şerhu't-Tecrîd*'inde görüşleri esas alınan imam da Hâdî-İlelhak'tır. Bu eserde Kâsım er-Ressî'nin görüşlerine Hâdî'nin görüşlerini teyit ve istişhad amacıyla başvurulmuştur. Hâdî'nin ilk iki Zeydî devletten birinin, Yemen Zeydî devletinin kurucusu olması da onun birincil konumda olmasını gerektirir.

Mezhebe adı verilen Zeyd b. Ali ise siyasi duruşu bakımında bütün Zeydîlerce hürmet edilen bir imam olmasına rağmen mezhep görüşünün oluşumundaki etkisi bakımından bu iki imamdan daha üst bir konumda bulunması bir tarafa onlarla eşit seviyede dahi görünmemektedir.

Gerek mezhebin *ehlü'n-nüşûş* adı verilen kurucu imamlarından biri olan Hâdî-İlelhak gerekse *ehlü't-taşîl* adı verilen sonraki tabaka fakihlerinden biri olan Müeyyed-Billâh, Zeyd b. Ali'ye isnad edilen rivayet ve fikhî görüşlerden de yararlanmıştı. Ancak bu yararlanmada Zeyd b. Ali, mezhep görüşünü belirleyici bir konumda görülmemiş ve ona kurucu imam rolü verilmemiştir.

Çalışmamızda, namazın kılınış şekli örneğinde *müteahhîrûn* dönem Yemen Zeydîlerinin en güvenilir fıkıh metinlerinden biri olan *Kitâbu'l-Ezhâr*'daki mezhep görüşleri ile Zeyd b. Ali'nin fikhî görüşleri arasındaki farklılıkların mezhebin oluşum

¹⁰⁷ Bu meselede Hâdî-İlelhak'ın yaptığı izah Kur'an'da yer almayan lafızlarla kunut yapılmasının namazda konuşmanın yasaklanmasından önceki uygulama şekline ait olduğudur. bk. Hâdî-İlelhak, *Ahkâm*, 1/109.

¹⁰⁸ *Ehl-i takrîr* kavramı, *takrîr* faaliyeti ve İbn Murtazâ'nın bu tabaka fukahası arasında görüldüğüne dair bk. Şehârî, *Bülûğ*, 410-415; Gündüz, "Zeydî Fukahânın Tasnifi", 1496, 1500.

sürecindeki önemli fıkıh metinlerinden biri olan *Şerhu't-Tecrîd* üzerinden yorumlanmasıyla varılan kanaatin diğer fukahâ nezdinde de teyidi için aynı tabakaya mensup diğer fakihlerin eserlerinin de incelenmesi ve araştırma alanının genişletilmesi gerektiği açıktır. Bununla birlikte makalenin hedefi açısından varılan sonucun güvenilir olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu sonuca nicel değil nitel bir analiz ile ulaşılmıştır. Dolayısıyla örnekleme genişletmenin sonucun değişmesinde önemli bir etkisi olmayacaktır. Ayrıca varılan sonuç, belli bir örneklemin incelenmesine dayalı bir değerlendirme ile ilkten ulaşılan bir sonuç değil, aksine Zeydî literatürüne dayalı daha önceki çalışmalarla ortaya konulan klasik mezhep anlayışını destekleyici bir sonuçtur.

Mezhebin Zeyd b. Ali'ye nispetinin onun hukuk doktrinine bağlılık anlamına gelmediğini savunan klasik yaklaşımı doğrulayan bu çalışma açısından Zeydî kavramını fıkıh alanında da Zeyd b. Ali ile irtibatlandıran ve onu sadece siyasi bakımdan değil fıkıh bakımından da mezhebin imamı olarak gören modern Zeydî fıkıh düşüncesinin tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Eğer modern dönemin ürünü yeni bir mezhep anlayışından söz edilmiyorsa bunun klasik dönem boyunca varlığının fıkıh literatürü üzerinden ortaya konulabilmesi gerekir.

Kaynakça

- Abdullah el-Hâşimî, Muhammed Kâsım. “Nübzetün muhtaşaratün min *Kitâbi Şüzûri'z-zeheb fi tahkiki'l-mezheb li-'allâme 'Abdillâh b. el-Hüseyn Dülâme*”. *Şerhu'l-Ezhâr*. mlf. Abdullah İbn Miftâh. 1/11-24. Sa'ade: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 2. Basım, 1435/2014.
- Ansî, Ahmed b. Kâsım. *et-Tâcü'l-müzheb li-ahkâmi'l-mezheb*. 4 Cilt. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993.
- Bâhüseyn, Ya'kûb b. Abdülvehhâb. *et-Taḥrîc 'inde'l-fukahâ' ve'l-uşûliyyîn*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1414/1994.
- Bakkal, Ali. *Ana Hatlarıyla İslâm Fıkıh Mezhepleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Bayder, Osman. *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkan ve Sınırı (Hanefî Mezhebi Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Bedir, Murteza. “Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma”. *Hanefilerde Mezhep Usûlü (Şerhu ukûdi resmi'l-müftî)*. mlf. İbn Âbidîn. çev. Şenol Saylan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Bedir, Murteza - Kaya, Eyyüp Said. “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/186-189. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bedrân, Ebû'l-Ayneyn. *Târîhu'l-fıkhî'l-İslâmî*. Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.
- Dâmegânî, Şemsüddîn Abdüssamed b. Abdullah el-Alevî. *el-Cevheretü'l-hâlişatü 'ani's-şevâ'ibi fi'l-'akâ'idi'l-menkûmeti 'alâ cemî'i'l-mezâhib*. Bağdât: Menşûrâtü'l-Cemel (al-Kamel), 1429/2008.
- Dülâme, Abdullah b. Hüseyin. *Şüzûru'z-zeheb fi tahkiki'l-mezheb*. Yemen: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA:183-01. 59-77. <https://elibrary.mara.gov.om/mkbtbt-muosstt-aliemam-zed-bn-ale-altḥqafett/mkbtbt-muosstt-aliemam-zed-bn-ale-altḥqafett/ktab/?id=10930>.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-İmâm Zeyd ḥayâtuhû ve 'aşruhû - ârâ'uḥû ve fıkhuh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1959.
- Ekinci, Ahmet. *Zeydî Fıkıhının Gelişimi ve Hâdî-İlelhak*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2019.
- Ekinci, Ahmet. *Zeydî Fıkıhının Gelişiminde İmâm Hâdî ve Hâdeviyye*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ekinci, Ahmet. “Zeydî Fıkıhının Teşekkülüne Katkı Sağlayan Başlıca Fakihler”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2021), 780-802. <https://doi.org/10.17050/kaüifd.T.2021-16-934756>
- Ekve', İsmâil b. Ali. *ez-Zeydiyye neş'etühâ ve mu'tekadâtühâ*. San'a: Mektebetü'l-Cîli'l-Cedîd, 4. Basım, 1432/2012.
- Gündüz, Eren. *İmam Zeyd b. Ali, el-Mecmû'u'l-Fıkhî Adlı Eseri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri*. Bursa: [Bursa] Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora

Tezi, 2007.

Gündüz, Eren. *Zeyd bin Ali, Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2008.

Gündüz, Eren. “Zeydî Fukahânın Tasnifi: Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fi-ma'rifeti'l-mezheb Adlı Eser Çerçevesinde Bir İnceleme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (Aralık 2021), 1485-1505. <https://doi.org/10.18505/cuid.989328>

Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin. *Kitâbu'l-Ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*. 2 Cilt. Yemen: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1424/2003.

Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin. *Kitâbu'l-Muntehâb*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1993.

Halebî, İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim. *Mülteka'l-ebhur*. Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2005.

Has, Şükrü Selim. “Mülteka'l-ebhur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/549-552. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Haykel, Bernard - Zysow, Aron. “What Makes a Maḏhab a Maḏhab: Zaydî Debates on the Structure of Legal Authority”. *Arabica* 59 (2012), 332-371. <https://doi.org/DOI:10.1163/157005812X629284>

Hudarî, Muhammed. *İslâm Hukuku Tarihi*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1974.

İbn Âbidîn. *Hanefîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî)*. çev. Şenol Saylan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

İbn Miftâh, Abdullah. *Şerhu'l-Ezhâr*. 10 Cilt. Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1435/2014.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ. *Muḳaddimetü Kitâbi'l-Bahri'z-zehhâr*. Beyrût: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1409/1988.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ. *el-Bahru'z-zehhâr*. 5 Cilt. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1409/1988.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ. *el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihal*. Tebriz: yy., 1959.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbu'l-Ezhâr*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993.

İzzân, Muhammed Yahyâ Sâlim. “Muḳaddimetü't-taḥkîk”. *Şerhu't-Tecrîd fi-fîkhi'z-Zeydiyye*. mlf. Ahmed b. Hüseyin el-Müeyyed-Billâh. 1/11-41. San'a: Merkezü't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1427/2006.

İzzî, Abdullah b. Hammûd. “Muḳaddimetü't-taḥkîk”. *el-Mecmû'u'l-hadîsî ve'l-fîkhî*. mlf. Zeyd b. Ali. 5-61. San'a: Mektebetü'l-İmam Zeyd b. Ali, 1422/2002.

Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

- Kaya, Eyyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Kaya, Eyyüp Said. “Mezhep İlmi: Kafiyeci'nin Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021), 1-44.
- Kaya, Eyyüp Said. “Muhtasar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Köse, Saffet. “el-Mecmû’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/264-265. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Köse, Saffet. “Fıkıh Literatürünün Tartışmalı İki Eseri: el-Mecmû‘u'l-Kebîr ve el-Mehâric fi'l-Hiyel”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 289-311.
- Köse, Saffet. “İslâm Hukuk Ekolleri ve İhtilaf Sebepleri”. *İslam Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. 75-113. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 13. Basım, 2019.
- Mahallî, Hamîdüşşehîd b. Ahmed b. Muhammed. *el-Hadâ'ikü'l-verdiyye fi-menâkıbi e'immeti'z-Zeydiyye*. San'a: Mektebetü Merkezi Bedr, 1423/2002.
- Mahatvarî, Murtazâ b. Zeyd. *ez-Zeydiyye*. San'a: Mektebetü Bedr, 1436/2014.
- Mansûr-Billâh, Abdullah b. Hamza. “er-Risâletü'n-nâf'ia bi'l-edilleti'l-vâқи'a”. *Mecmû'ü resâ'ili'l-İmâmi'l-Mansûr-billâh 'Abdillâh b. Hamza*. thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh. San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002.
- Mansûr-Billâh, Abdullah b. Hamza. *eş-Şâfi*. 4 Cilt. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1429/2008.
- Mansûr-Billâh, Kâsım b. Muhammed. “el-Cevâbu'l-muhtâr”. *Mecmû'ü kütübi ve resâ'ili'l-İmâmi'l-Mansûr-billâh el-Kâsım b. Muhammed el-kısmu'l-evvel*. thk. Muhammed Kâsım Muhammed el-Mütevekkil. San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1424/2003.
- Mansûr-Billâh, Kâsım b. Muhammed. *el-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemânîyye, 1417/1996.
- Müeyyed-Billâh, Ahmed b. Hüseyin. *et-Tecrîd*. San'a: Mektebetü'l-İmam Zeyd b. Ali, 1422/2002.
- Müeyyed-Billâh, Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu't-Tecrîd fi fıkhi'z-Zeydiyye*. 6 Cilt. San'a: Merkezü't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1427/2006.
- Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza. *el-İntişâr 'alâ 'ulemâ'i'l-emşâr*. San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1425/2004.
- Nahvî, Hasan b. Muhammed. *et-Tezkiretü'l-fâhire fi fıkhi'l-'itreti't-tâhire*. San'a: Merkezü't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1427/2006.
- Nâtık-Bilhak, Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin. *el-İfâde fi târîhi e'immeti's-sâde*. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1435/2014.

- Öz, Mustafa. “İbnü'l-Murtazâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/141-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. “Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özaydın, Abdulkerim. “Mansûr-Billâh, Abdullah b. Hamza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/13-14. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- San‘ânî, Ali b. İsmâil b. Abdullah el-Müeyyed. *Kitâbu Ra’bi’s-şad‘ Emâlîl-İmâm Ahmed b. İfâ b. Zeyd*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1410/1990.
- Seyyâgî, Şerefüddîn Hüseyin b. Ahmed. *er-Ravzu’n-nazîr şerhu Mecmû‘i’l-fıkhî’l-kebîr*. San‘a: Mektebetü’l-Yemenî’l-Kübrâ, 2. Basım, ts.
- Süreyhî, Abdullâh b. Yahyâ. “Mukaddimetü’l-muḥakḳik”. *el-Cevheretü’l-hâlişa ‘ani’s-şevâ’ibi fı’l-‘akâ’idi’l-menkûmeti ‘alâ cem‘i’l-mezâhib*. mlf. Şemsüddîn Abdüssamed b. Abdullah el-Alevî ed-Dâmegânî. 5-18. Bağdât: Menşûrâtü’l-Cemel (al-Kamel), 1429/2008.
- Şehârî, Ali b. Abdullah. *Bülûgu’l-ereb ve künûzü’z-zehab fı-ma‘rifeti’l-mezheb*. Amman: Dâru’l-İmâm Zeyd b. Ali, 1423/2002.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru’t-ṭâli‘*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1427/2006.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *es-Seylü’l-cerrâru’l-mütedeffiku ‘alâ ḥadâ’iki’l-Ezhâr*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2004.
- Temel, Nihat. *Ṭabaḳâtü’l-fukahâ bi’tibâri merâtibihimu’l-‘ilmiyye fı’l-mezâhibi’l-erba‘a*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *A‘lâmü’l-mü’ellifîne’z-Zeydiyye*. Amman: Müessesetü’l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999.
- Veẓr, Zeyd b. Ali. “Taḳdîmü Re’îsi Merkezi’t-Türâs”. *et-Teẓkiretü’l-fâhire fı fıkhî’l-‘it-reti’ṭ-ṭâhire*. mlf. Hasan b. Muhammed en-Nahvî. 5-10. San‘a: Merkezi’t-Türâs ve’l-Buhûsi’l-Yemenî, 1427/2006.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: İFAV Yayınları, 8. Basım, 2014.
- Yücel, Fatih. *Zeydî Usulcülerin Kaynak Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Yücel, Fatih. “Zeydiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/331-338. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Zeyd b. Ali. *el-Mecmû‘u’l-ḥadîsî ve’l-fıkhî*. San‘a: Mektebetü’l-İmâm Zeyd b. Ali, 1422/2002.

Zayd b. 'Alî's Influence in the Formation of Madhhab's View in Zaydî Fiqh: Manner of Performing the Şalât Example

Extended Summary

As a school of law, there are two basic approaches to the relationship of Zaydiyya with Imam Zayd b. 'Alî (d. 122/740). According to the first approach, which we call the *dominant opinion* due to its prevalence in contemporary literature, Zayd b. 'Alî is the founding imam of the madhhab. The work called *al-Majmû' al-fiqhî*, which is attributed to him, is one of the most important sources of the madhhab. Many schools of Zaydî fiqh have emerged over time due to reasons such as encouraging ijtihād in the madhhab, keeping the door of ijtihād always open, and the fact that it is not permissible for a mujtahid to imitate another mujtahid. Hādeviyya, founded by al-Hādî ila'l-Haqq Yaḥyā b. al-Ḥusayn (d. 298/911), the founder of the first Yemen Zaydî state, became the dominant school of law in Yemen over time. According to the second approach, which we call the classical approach because it preserved its reality throughout the pre-modern period, the ratio of the madhhab to Zayd b. 'Alî has no relation to legal loyalty. According to this understanding, the Zaydîs being called by this name is based on their political commitment, not their allegiance to him in al-fiqh matters (furū'). Among those who claimed to be followers of Zayd b. 'Alî, only a tiny and ambiguous minority adhered to his views on legal matters.

Our study, which is based on the contrast between these two views, aims to reveal the influence of Zayd b. 'Alî on the formation of the Zaydî madhhab view in order to understand the position in which Zayd bin 'Alî is seen in terms of the Zaydî fiqh literature. Were the opinions attributed to Zayd b. 'Alî taken into account in determining the madhhabian view? Who is the imam who gives the madhhab its real character? Is Zayd bin 'Alî in a higher position than other Zaydî imams? What is the reference value in terms of the effect of the narrations in *al-Majmû' al-fiqhî* on the view of the madhhab? Our research is generally related to these and similar questions.

In our study, the term Zaydî fiqh refers to the later period named *mutaakkhkirūn*, in which Zaydî madhhab turned into a doctrinal structure. With this limitation, the fiqh thoughts of the individual Zaydî schools in the formation process of the madhhab and the contemporary Zaydî fiqh thought connect the concept of Zayd with Zayd b. 'Alî in the field of fiqh and sees him as the imam of the madhhab not only in terms of politics but also in terms of fiqh have been left out of the scope of our study.

As a method, the differences between the fiqh views of Zayd b. 'Alî and the muftābih statements in *Kitāb al-Azhār*, one of the most reliable fiqh texts of Zaydiyya, are interpreted through the *Sharḥ al-Tajrid* by al-Mu'ayyad bi-llāh Aḥmad b. Ḥusayn (d. 411/1020) one of the essential jurists in the formation process of the madhhab. To understand this work correctly, it is necessary to consider the developments in its background.

Zaydiyyism, represented by this work as a fiqh madhhab, according to the madhhab understanding put forward by the Zaydī scholars of the mutaakhhirūn such as ‘Abd Allāh b. Ḥusayn Dulāma (d. 1179/1765) and ‘Alī b. ‘Abd Allāh al-Shahārī (d. 1190/1776) is a unified madhhab that emerged as a result of combining the madhhabs of these six imams, called *ahl al-nuṣūṣ*: al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī (d. 246/860), his son Muhammad, al-Qāsim’s grandson al-Hādī ila’l-Ḥaqq, two sons of al-Hādī ila’l-Ḥaqq Muhammad (d. 310/922-923) and Aḥmad (d. 315/927-928) and al-Ḥasan ibn ‘Alī al-Uṭrūsh (d. 304/917). The faqīhs of the next stratum who formed the Zaydī madhhab by working on the fiqh views of these imams are called *muḥaṣṣilūn* or *mukharricūn*. The next period is generally called the *mudhākīrūn* period. *Ahl al-taqrīr* fuqahā, such as Aḥmad b. Yahyā b. al-Murtaḍā (d. 840/1437) also lived in this period. In the fiqh literature of the mutaakhhirūn period, which also includes Ibn al-Murtaḍā, the term al-madhhab is understood not as the madhhab of al-Hādī ila’l-Ḥaqq but the school of law established by the *ahl al-taḥsīl*, in other words, *ahl al-takhrīj* fuqahā according to the madhhabian principles. In this period, when Yemen Zaydiyyism is mentioned, it is thought that it is the Hādeviyya school and the fact that al-Hādī ila’l-Ḥaqq was the owner of the majority of the views that followed the sectarian style among the ahl al-nuṣūṣ imams. Therefore, when viewed from this background, there is a strong opinion about the representation of the madhhabian views of *Kitāb al-Azhār*. Thus, in our research, this work has been taken as a basis in order to compare it with the narrations and fiqh opinions attributed to Zayd b. ‘Alī, who gave the name of the sect.

We examined, as examples, the controversial fiqh issues witnessed by every Muslim and attracted attention in the form of ritual prayer (ṣalāt), such as the introductory du‘ā (al-istiftāḥ), the state of the hands during the takbīr al-iḥrām and recitation of the Qur‘ān (al-qirā‘āt) at standing (qiyām), and the recitation of the du‘ā l-qunūṭ. Since it is seen that the madhhabian view is the same as the view of al-Hādī ila’l-Ḥaqq, except for the issue of whether the hands should be tied during the recitation or not, among the five points in which the Zaydiyya madhhab differs from that of Zayd b. ‘Alī in the way the prayer is performed, *Kitāb al-Ahkām*, the primary source of his jurisprudence, was taken as the basis for the evaluation. As one of the muḥaṣṣilūn fuqahā, al-Mu‘ayyad bi-llāh’s *Sharḥ al-Tajrīd* has an important place in the determination of al-Hādī ila’l-Ḥaqq’s fiqh views. There is no doubt that *al-Majmū‘ al-fiqhī* was well-known among Zaydis in the period when *Sharḥ al-Tajrīd* was written, unlike the al-Hādī ila’l-Ḥaqq period. Therefore, although we were aware of Zayd b. ‘Alī’s views both through his work and in other ways, the fact that al-Hādī ila’l-Ḥaqq’s views were taken as basis in the formation of the madhhabian view and the narrations from him were applied to confirm them gives us a strong opinion that Zayd b. ‘Alī’s views were not decisive in the formation of the madhhabian view.

In terms of our study, which confirms the classical approach that argues that the ratio of the madhhab to Zayd b. ‘Alī does not mean adherence to his doctrine of law; we can say that the dominant opinion connects the concept of Zaydī with Zayd b. ‘Alī

in the field of fiqh and sees him as the imam of the madhhab not only in terms of politics but also in terms of fiqh is open to discussion.

Keywords: Islamic Law, Zaydî, Madhhab, *al-Azhār*, *al-Majmū' al-Fiqhī*.

Uyku ile Namazın Terki Arasında Bağlantı Kuran İki Hadis ve Delaletleriyle İlgili Değerlendirmeler

Mehmet Şakar

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
mehmetsakar@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-8101-8469>

Hüseyin Kahraman

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
huskahraman@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1345-4429>

Öz: Kur'an ve sünnette en çok zikri geçen ibadet namazdır. Namazdan bahseden ayet ve hadislerin bir kısmında onun vaktinde edasına engel durumlardan bahsedilmiş ve bunlara çözümler sunulmuştur. Bu konudan bahseden hadislerden anlaşıldığına göre din, namazın vaktinde eda edilmesine engel bir mazeret olarak sadece uyku ve unutmaya vurgu yapar. Dinin bu yaklaşımı yani bir namazın ancak uyku veya unutma sebebiyle terk edilebileceğini kabul etmesi, geniş çerçevede, amel ile iman arasında bir bağlantı kurmaya da müsait görünmektedir. Nitekim namazın kendi vaktinde eda edilmesine engel durumları uyku ve unutma olarak sayan hadisler, telafi olarak bunların uyanınca veya hatırlanınca kılınmasını istemekte ve dolayısıyla herhangi bir yaptırımdan ve cezadan bahsetmemektedir. Hadis kitaplarında bu duruma somut örnek olabilecek rivayetler vardır. Bunların birinde Allah resûlü sabah namazlarına uyanamayan sahabe "Namazımı uyanınca kıl!" buyurmakta, gecenin tamamını uyku ile geçiren bir başkasını da "Kulağına şeytan bevletmiş!" ifadesiyle tavsif etmektedir. Hz. Peygamber'in bu tepkiyle *yetinmesi*, bazı çevreler tarafından "*Amel imanın şartlarından değildir.*" şeklinde yorumlanmıştır. Bu bakış tarzından öyle anlaşılıyor ki, dinin temelini oluşturan ibadetlerden olan namaz konusunda, imana zarar verebilecek bir probleminin mutlaka ve hatta şiddetli bir şekilde cezalandırılması beklenecektir. Makalede bu yorumun haklılık payı araştırılmaktadır. Zira uykunun istem dışı olmasının ve bir ibadetin böyle bir mazerete binaen terk edilmesinin, amel-iman ilişkisi gibi ciddi bir konuda örnek ve delil sayılması tenkide değer görünmektedir. Bu açıdan araştırma, amel-iman münasebeti tartışmalarında öne sürülen delillerin amaca uygunluğunu belirleme konusunda bir örnek addedilebilecek durumdadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Amel-İman Münasebeti, Namaz, Uyku, Namazın Terki.

Geliş Tarihi | Received Date: 16.05.2021

Kabul Tarihi | Accepted Date: 01.12.2021

Araştırma Makalesi | Research Article

Atıf | Citation: Şakar, Mehmet – Kahraman, Hüseyin. "Uyku ile Namazın Terki Arasında Bağlantı Kuran İki Hadis ve Delaletleriyle İlgili Değerlendirmeler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 89-113. <https://doi.org/10.51447/uluifd.957821>

Two Ḥadīths Correlating Sleep with Leaving Prayer and Evaluations of Their Implications

Abstract: In Islam, just sleeping and forgetting is considered an obstacle to performing a prayer on time. This approach of religion, seems to be capable of establishing a connection between deeds and faith in a broad framework. As a matter of fact, the ḥadīths that indicate sleep and forget, preventing prayer being performed on time, accept enough to compensate the person performing his prayer when he wakes up or remembers and does not mention any sanction or punishment. There are rumors in the ḥadīth books that can be a concrete example of this situation. In one of these the Prophet said to companions who cannot wake up in the morning prayer “Make your prayer when you wake up!” and to who spend the whole night sleeping “Devil pissed in his ear!”. The Prophet’s contentment with this reaction was interpreted by some scholars as *action is not a piece of faith*. It is understood from this point of view that it will be expected that a problem that might harm faith in the prayer, which is one of the worship that forms the basis of religion, will be punished, even violently. The article explores the fairness of this comment. Because sleep is unintentional, it seems worth investigating that abandonment of worship based on such an excuse is considered as an example and evidence on a serious subject such as the relationship of action. In this respect, the research can be considered as an example for determining the suitability of the evidence put forward in the debates about the deeds of action.

Keywords: Ḥadīth, Action-Faith Relationship, Prayer (Ṣalāt), Sleep, Abandonment of Prayer.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

İman-amel münasebeti ve bu çerçevede özellikle namazı *mazeretsiz* olarak terk etmenin imana etkisi meselesi, İslâm düşünce tarihinin en çok tartışılan konularındandır.¹ Özellikle namazların kazasının olup olmadığı veya varsa hangi mazeretlerle terk edilenlerin bu çerçeveye dahil olabileceği ile ilgili tartışma ve araştırmalarda söz konusu edilen ihmal sebeplerinden biri de uykudur. Nitekim uyku ile namazın kazası arasındaki ilişkiye dair son zamanlarda önemli ilmî araştırmalar yapılmıştır.² Uyku söz konusu olduğunda öncelikle ifade etmek gerekir ki böyle bir ihmal istem

¹ Namazı terk edenin durumu ile ilgili farklı görüşler, sahipleri ve delilleri konusunda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Şaḥîḥi'l-Buḥârî*, thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 1/76; Ebü Muhammed Bed-rüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Şaḥîḥi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/321.

² Bu konuda bazı bilgi ve yorumlar için bk. İrfan Yücel, “Kaza Namazı Konusundaki Tereddütlerle İlgili Bir Açıklama”, *Diyânet Dergisi* 27/3 (Güz 1991), 67-78; Nihat Yatkın, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Namazların Kazası”, *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (Bahar 2001), 163-177; Ali İhsan Pala, “Namazların Kazası Meselesine Metodolojik Bir Yaklaşım”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Bahar 2004), 231-251; Ergun Çapan, “Kur'an ve Sünnet'te Kaza Namazı”, *EKEV Akademi Dergisi* 15/47 (Bahar 2011), 195-211.

dışı gerçekleşmiştir ve bu sebeple kişinin zaten sorumlu tutulmaması beklenir. Uyku-sorumluluk ilişkisi de bazı akademik tezlere konu olmuş durumdadır.³ Kaldı ki uyuyan kişinin herhangi bir mükellefiyeti bulunmadığı hususu Allah Resûlü tarafından da açıkça ifade buyrulur. Bu rivayette o, kendisinden sorumluluğun kaldırıldığı üç kişi arasında *uyanuncaya kadar uyuyan kişiyi* de sayar.⁴ Bazı hadislerinde ise uyku ile namazın ihmalî arasında doğrudan bir bağlantı kurarak şöyle buyurur: “Kim uyku sebebiyle bir namazı ihmal ederse uyanınca onu kılsın. Söz konusu namazın bundan başka kefareti yoktur.”⁵ Bir başka rivayete göre sahâbeden bazıları (*fazla*) *uyumak suretiyle kusur işlediklerini zira güneş doğuncaya kadar uyuduklarını* söyleyince Cenâb-ı Peygamber “Uyku konusunda (çok uyumak gibi bir) kusur söz konusu değildir. Kusur ancak uyanıklık hali için geçerlidir.” uyarısını yaptıktan sonra “Kim unutmaya veya uyuma sebebiyle bir namazı ihmal ederse hatırlayınca kılsın.” buyurur.⁶ Cenâb-ı Peygamber’in bizzat kendisi de bir sefer esnasında yanındakilerle birlikte ancak güneş doğduktan sonra uyanabilmiş ve bu durumdan dolayı büyük bir endişe içinde olan ashâbına şöyle demiştir: “Sizler (uyku esnasında) ölümler konumunda idiniz. Allah ruhlarınızı sizlere iade etti (ve uyandırdı). Kim bir namazı uyumak veya unutmak suretiyle ihmal ederse hatırlayınca veya uyanınca kılsın. Böyle bir namazın başka kefareti yoktur.”⁷

³ Bu bağlamda Temur Şahin’in Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri İslâm Hukuku Bilim Dalı çerçevesinde yapmakta olduğu *İslâm Hukukunda Tazmin ve Sorumluluk Açısından Uyku* ve Nur Sümeyye Kurt’un Dokuz Eylül Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri İslâm Hukuku Bilim Dalı bünyesinde hazırlıklarına devam ettiği *İslâm Hukukunda Uyku ve Bayılmanın Hükümlere Etkisi* isimli yüksek lisans tezleri sayılabilir.

⁴ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 17. Hadiste sorumluluğun kaldırıldığı diğer iki kişi ise *aklı geri gelinceye kadar deli ve buluğa erinceye kadar çocuk* şeklinde açıklanır.

⁵ Bu rivayet için mesela bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/243, 269; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-şâhih*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987), “Mevâkîit”, 37; Ebû Dâvûd, “Şalât”, 11; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâ‘i’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), “Şalât”, 18, 131; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fu‘âd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâ‘i’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), “Mevâkîit”, 10; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu‘ayb en-Nesâ‘î, *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê (Haleb: Mektebetü’l-Matbû‘âti’l-İslâmiyye, 1406/1986), “Mevâkîit”, 52, 53. Bazı hadislerde ise namazın ihmaline sebep olan mazeretler hakkında hem uyku hem de unutmaya işaret vardır. Bu rivayet için mesela bk. Ebû Amr Osman b. Sa‘îd ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Rızâullah b. Muhammed el-Mübârekfûrî (Riyad: Dâru’l-Âsime 1416), “Şalât”, 26; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), 1/411; 7/281; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/282; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/398.

⁶ İbn Mâce, “Şalât”, 10; Ebû Dâvûd, “Şalât”, 11; Tirmizî, “Şalât”, 18; Nesâ‘î, “Mevâkîit”, 53.

⁷ Hadisin bu manadaki değişik rivayetleri için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/411; 7/281; İbn Mâce, “Şalât”, 10; Şu‘ayb el-Arna‘ût’un tespitlerine göre hadisin isnadı sahihtir. Hadisin özellikle *unutma* ile alakalı rivayetleri için bk. Buhârî, “Şalât”, 37, “Mevâkîit”, 37; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-Neyşâbüri, *el-Câmi‘u’s-şâhih*, thk. Muhammed Fu‘âd Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyâ‘i’t-Türâsi’l-Arabî,

Söz konusu hadislerden anlaşıldığı kadarıyla din, uyku ve unutma gibi hususları bir namazın vaktinde edasına engel mazeretler addetmektedir. Bu husus, *sabah namazlarını uyku sebebiyle ihmal eden bir sahabi* özelinde, amel-iman münasebeti konusunu işleyen bir tartışmada⁸ sunulan delillerden biri olmuştur. Buna göre sahabi Safvân b. Mu'attal (öl. 19/640), bizzat eşi tarafından Hz. Peygamber'e şikayet edilmiş ve *uyuduğu için sabah namazlarını kılmadığı* söylenmiştir. Hadis, Hz. Peygamber'in bu durumu bizzat söz konusu sahabiye sorup tahkik etmesi ve onun ileri sürdüğü gerekçeler üzerine "Uyanınca namazını kıl!" şeklindeki uyarısı ile biter.⁹

Esasen söz konusu programın ve buradaki tartışmanın ilmî bir değer ifade edip etmediği sorgulanabilir durumdadır. Hatta ilgi ve uzmanlık alanı dikkat alındığında bu hadis iman-amel münasebeti gibi ciddi bir meselede delil getiren konuşmacının böyle bir istidlâlde bulunmasının doğru olup olmadığı da tartışılabilir durumdadır. Fakat bu konuşmacının hadisten çıkardığı sonuç, Ehl-i sünnet'in iman-amel ilişkisi konusundaki görüşleri ile de paralellik arz etmektedir. Zira söz konusu konuşmacı bu hadiste Allah Resûlü'nün namazın sırf uyku sebebiyle terk edilmesinden dolayı herhangi bir *yaptırım*dan bahsetmemesini ve mesela "*namazı düzenli kılmazsa öldürün*" buyurmamış olmasını "*amel imanın şartlarından değildir*" şeklinde yorumlamış ve daha da önemlisi "*(farziyetini inkâr etmediği sürece) namaz kılmayan da Müslüman olur*" sonucuna ulaşmıştır.¹⁰ Dolayısıyla tartışılması gereken husus söz konusu konuşmacının

ts.), "Mesâcid", 55-56, 314. Bu gibi hadislerle binaen ilim adamları kişinin uyuma veya unutma neticesinde ihmal ettiği bir namazı ne zaman kılacağı tartışmışlardır. İmam Mâlik, Şâfi'i ve Ahmed b. Hanbel'e göre bu kişi, güneş doğar veya batarken bile olsa bu namazı hemen kılmalıdır. Ebû Hanîfe'ye göre ise kerâhet vaktinin çıkması beklenir. bk. Tirmizî, "Salât", 130.

⁸ Fatih Altaylı, kendisinin hazırlayıp sunduğu Teke Tek programının 04.08.2015 tarihli oturumunda Prof. Dr. Caner Taslaman, Prof. Dr. Mehmet Okuyan ve Mustafa İslâmoğlu'nu konuk etmişti. Bu programda siyaset yerine Altaylı'nın kendi ifadesiyle *daha derin; coğrafyamızı uzun zamandır etkileyen ve belki bundan sonra da uzun zaman etkileyecek, haliyle ülkemizi de etkileyecek konular* üzerinde duruldu. Konuyu böyle takdim ettikten sonra Altaylı, "Bugün mevcut tekfir anlayışı yeni mi gelişti? Yoksa hep vardı da biz mi farkında değildik?" şeklindeki ilk soruyu sorarak toplam 5 saat 8 dakika süren programa başladı. Videonun tamamı için bk. Fatih Altaylı, "Teke Tek Programı", YouTube (04.08.2015).

⁹ Hadisin değişik rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/80; Ebû Dâvûd, "Savm", 74; Ebû Ya'îlâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984), 2/308; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âşâr*, 5/286; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Şahîh*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 4/354; Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek 'alâ's-Şahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/602.

¹⁰ Prof. Dr. Caner Taslaman bu yaklaşımını şöyle seslendirmiştir: "Şu anda yaşanan din bir ilmihâl İslâmıdır. Namaz kılmayana ne yapılmalı sorusunu soralım. Namazlarını kaçırmadan kılanların sayısı yüzde otuz civarında. 'Müslümanım ama namazlarımı kılamıyorum.' diyen adamın öldürülmesi hükmü var İŞİD'e sorsanız. Geriye kalan %70'i öldürülmeli. Bunlar ya zorla namaza başlatılacak, ya evlerinde gizlenecekler, ya da öldürülecekler. Nereden çıkıyor bu? Bu hükümler Kur'an'dan veya hadisten değil fıkıh kaynaklarından çıkıyor. Hadise gitseniz bile bu hükmü oradan çıkaramazsınız." Taslaman bu noktada, söz konusu görüşüne bir de delil getirmektedir: "Hatırladığım kadarıyla Sa'd b.

değil, Ehl-i sünnet'in bu konudaki görüşünü destekler gibi görünen hadisin, içerdiği ayrıntılar itibariyle, *amel imanın cüzü değildir* iddiasına *delil yapılmasının* uygun olup olmadığıdır.

Namazın terki ile uyku arasında bağlantı kuran bir diğer hadise göre ise Hz. Peygamber *gece boyu yani sabah oluncaya kadar uyuduğu* söylenen bir sahabi hakkında “Kulağına şeytan bevletmiş.” buyurmaktadır.¹¹ Bu hadis *gece* ifadesinin, güneşin batmasıyla başlayıp fecrin doğumuna kadar geçen süreye delalet etmesi açısından önemlidir. Zira teheccüd yanında akşam ve yatsı namazları da *gece* ile ilgilidir. Bu açıdan söz konusu hadis de birincisi gibi Hz. Peygamber'in *ciddi* sayılabilecek bir tepki vermemesi hasebiyle dikkate alınabilir durumdadır.

Makalede Safvân b. Mu'attal ve Hz. Peygamber'in “Şeytan kulağına bevletmiş.” şeklinde tavsif ettiği sahabi ile ilgili iki hadisin, *amel imanın cüzü değildir* şeklindeki temel düşünceye delaleti yani bu görüş için delil olup olamayacağı araştırılmaktadır. Bu araştırma, amelin ihmaline gerçekten sebep olabilecek veya buna mazeret ya da bahane addedilebilecek çerçevenin tespiti ve bunun örneklendirilip delillendirilmesi açısından önemlidir. Zira Hz. Peygamber döneminde ihtiyaç hissedilmediği için söz konusu yapılmayan amel-iman ilişkisi ile ilgili soruşturmalar İslâm toplumunun önüne ancak Hulefâ-yi Râşidîn döneminin bitiminden sonra getirilmiştir ve öyle görünüyor ki bu tartışmalarda sonuç, büyük çoğunlukla, iman karşısında amelin aleyhine çıkmıştır. Günümüz Müslümanın bakış açısı da genel itibariyle böyledir. Bu durum bazı kesimleri *tasdikten ibaret bir din* anlayışına sevk etmiştir, etmektedir. Bu açıdan bakıldığında makale, bu son kabulün örnek ve dayanaklarından birinin soruşturulmasına katkı sağlayacaktır. Fakat bu çerçevede *amel imanın cüzü müdür?* şeklindeki temel ve yaklaşık on dört asırdır tartışılan sorunun söz konusu edilmeyeceğini özellikle vurgulamamız gerekir. Zira bu konuda geçmişten günümüze naklî ve akli delillere istinaden hem menfi hem de müspet yönde pek çok şey söylenmiş, tartışmalar

Mu'attal, (Doğrusu Safvân b. Mu'attal olmalıdır ki bu hata, programın bir diğer konuğu İslâmoğlu tarafından düzeltilmiştir.) Adıyaman'da gömülü mesela. Bizim büyüğümüz sahabilerden biri. Hanımı onu şikâyet ediyor peygambere *namaz kılmıyor* diye. ‘Namazları kaçırıyor, sabah namazları uyuyor’ diye. ‘Namazı düzenli kılmazsa öldürün’ falan demiyor peygamber. Yani hadisten baksanız aksine malzeme var.’ Taslaman bundan sonra kendi ifadesiyle “Dinde zorlama yoktur.”, “Sen onlar üzerinde bir zorlayıcı değilsin.”, “Gerçekle yanlış birbirinden ayrılmıştır.” ayetlerine işaret edip “Amel imanın şartlarından değildir.” görüşüne ulaşmakta “Yani namaz kılmayan da Müslüman olur pekâlâ.” demektedir. Taslaman'ın söz konusu yorumları için bk. Altaylı, “Teke Tek Programı”, 1:10:00-1:13:00.

¹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/73; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/485, 4/131; Buhârî, “Bed’ü'l-İhalk”, 11; Müslim, “Şalâtü'l-müsâfirîn”, 205; Nesâî, “Kıyâmu'l-leyl”, 5; İbn Mâce, “İkâmetü's-şalât”, 174. Hadis için ayrıca bk. Ebû Ya'îlâ, *el-Müsned*, 9/43; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullâh (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009), 5/93; Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk en-Neysâbü'rî, *el-Müstahrec*, thk. Eymen b. Ârif (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1419/1998), 2/34; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Neysâbü'rî, *eş-Şaîhîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1424/2003), 1/561; İbn Hibbân, *eş-Şaîhîh*, 6/302.

yapılmıştır. Bunların tamamından bahsetmenin bir makalenin hacmini oldukça aşacağı açıktır. Bunun yerine makalede delil addedilen ve zahiren buna gerçekten uygun gibi görünen söz konusu iki hadisin tahliline gayret edilecektir. Bu doğrultuda öncelikle hadislerin değişik rivayetleri bir araya toplanacak, bunların sened ve metinleriyle alakalı ayrıntılara işaret edilecektir. Dolayısıyla çalışmanın bu kısmının tek hadis araştırmaları çerçevesinde düşünülmesi de mümkündür. Bu aşamadan sonra hadislerin delaletleri üzerinde durulacak ve özellikle Hz. Peygamber nazarında uyku ile bir namazın terki arasında kurulan ilişki sorgulanacaktır.

1. Safvân b. Mu'attal Hadisi

Safvân b. Mu'attal es-Sülemî ez-Zekvânî,¹² bizzat eşi tarafından Hz. Peygamber'e şikayet edilmiş, uyuduğu için sabah namazlarını kılmadığı söylenmiştir:

“Yâ Resûlallah! Eşim Safvân b. Mu'attal oruç tuttuğum zaman orucumu bozduruyor, namaz kılınca da beni dövüyor. Kendisi de güneş doğuncaya kadar sabah namazını kılmıyor.” Bunun üzerine Hz. Peygamber, orada hazır bulunan Safvân'a dönmüş ve bu davranışlarının sebebini sorunca Safvân şöyle cevap vermiştir: “Ey Allah'ın resûlü! Onu namazından dolayı dövmemin sebebi, namaza durunca (kıraat esnasında) iki sure okumasıdır ki daha önce bunu yapmamasını söylemiştim.” Bunun üzerine Hz. Peygamber (kadına dönerek) “Bir sure okusalar insanlara yeter.” buyurmuştur. Safvân (sözlerine devamla) şöyle demiştir: “Orucumu bozduruyor, demesine gelince; kafasına göre oruç tutuyor. Hâlbuki ben genç bir adamım, sabredemiyorum.” Bu cevap üzerine Hz. Peygamber işte o gün “Hiçbir kadın kocasının izni olmadıkça (nafile) oruç tutamaz.” buyurmuştur. Safvân devamla şöyle demiştir: “Benim (sabah namazını) güneş doğuncaya kadar kılmıyor olmama gelince, biz bu vasfımızla tanınan bir aileyiz. Güneş doğuncaya kadar uyanamıyoruz.” Bunun üzerine Hz. Peygamber “O zaman uyanınca namazını kıl!” buyurmuştur.

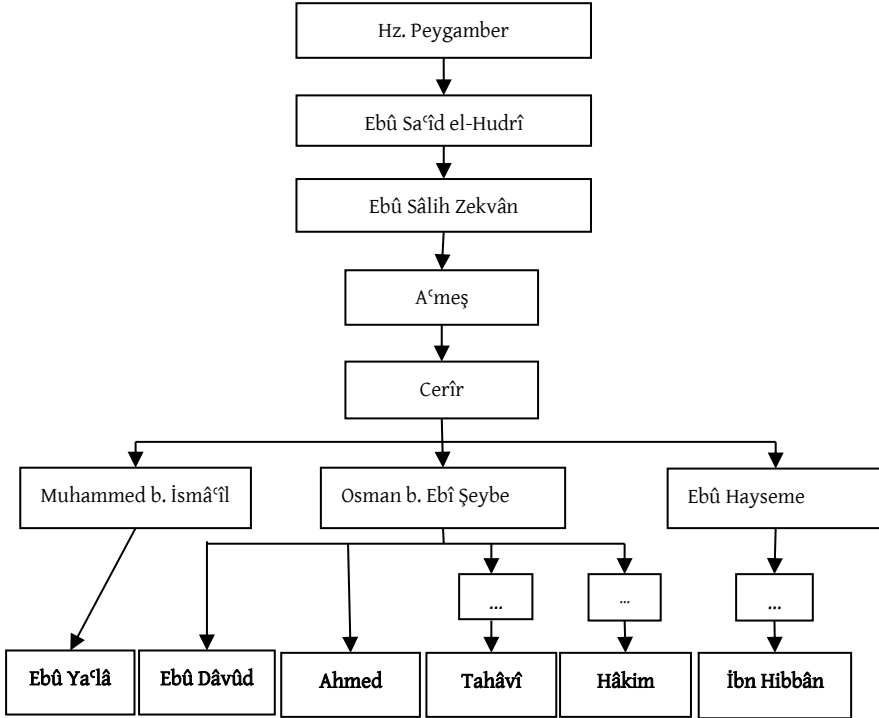
1.1. Hadisin Sened ve Metin Yapısı

Ebû Dâvûd (öl. 275/889) rivayetini naklettiğimiz bu hadis ayrıca Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Ebû Ya'îlâ (öl. 307/919), İbn Hibbân (öl. 354/965), Tahâvî, Hâkim en-

¹² Medine'de ikamet etmiş, Hendek Savaşı ve sonrasındaki bütün gazvelere katılmış bir sahabidir. Hz. Ömer zamanında iştirak ettiği Ermenistan seferinde 19/640 yılında altmışlı yaşlarında iken şehit olmuştur. Bir rivayete göre ise Safvân, Mu'âviye döneminde Rum seferine katılmış ve 58/677 yılında Adıyaman'ın Samsat ilçesi civarında şehit olup buraya defnedilmiştir. İsmi İfk Hadisesi'ne de karışan Safvân ile ilgili olarak Hz. Peygamber “Hakkında sadece hayır biliyorum.” buyurmuştur. Safvân b. Mu'attal hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1412/1992), 2/725; Ebû'l-Fağl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 3/356.

Neysâbûrî (öl. 405/1014) tarafından da nakledilmiştir.¹³ Bu muhaddislerin senedleri bir araya toplandığında şöyle bir isnad şeması oluşur:

Tablo 1: Safvân b. Mu'attal Hadisinin isnad Şeması



Görüleceği üzere hadis ancak dördüncü tabakadan sonra yayılma imkânı bulmuştur. Bununla birlikte ne rivayetlerinde tek kalan ilk dört tabakada bulunanlar ne de

¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/80; Ebû Dâvûd, “Şavm”, 74; Ebû Ya'âlâ *el-Müsned*, 2/308; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âşâr*, 5/286; İbn Hibbân, *eş-Şaḥîḥ*, 4/354; Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek*, 1/602.

sonra gelen raviler hakkında, görebildiğimiz kadarıyla, hadisin sıhhatine zarar verecek bir problem yoktur.¹⁴ Dolayısıyla hadisin isnad itibarıyla *şahîh* olduğu söylenebilir.¹⁵

Hadisin kimi rivayetlerinde mana ile nakilden doğan küçük lafız farkları ve ayrıca bazı ziyadeler görülür. Mesela Ahmed b. Hanbel'in bir rivayetinde Safvân orada değildir; aksine eşinin şikayetleri üzerine Allah resûlü haber gönderip onu çağırır.¹⁶

Aynı rivayette Safvân'ın, sabah namazını ancak güneş doğduktan sonra kılmasının sebebine işaretten kendini “تَقْبِيلُ الرَّأْسِ”, ailesini ise “يُعْرَفُونَ بِذَلِكَ بِتَقْبِيلِ الرَّؤُوسِ” ifadesiyle tanıttığı yani *uykularının çok ağır olduğunu* söylediği vurgulanır.¹⁷

Ahmed b. Hanbel'in bir rivyetiyle Tahâvî metninde Safvân, namaz kılan eşine gösterdiği tepkiyi “Benim okuduğum sureyi okuyup yanılmama sebep oluyor.” şeklinde açıklar. Hz. Peygamber'in bu gerekçeye verdiği cevap Ahmed rivayetinde “لَوْ قَرَأَهَا النَّاسُ مَا ضَرَكَ” yani “O sureyi başkalarının da okuması sana zarar vermez.” şeklinde iken Tahâvî'de “لَوْ كَانَتْ سُورَةٌ وَاحِدَةً لَكَفَّتِ النَّاسُ” yani “Bir sure (okumuş) olsalar (kiraat adına) insanlara kâfi gelir.” tarzındadır.¹⁸

1.2. Hadisin Delaleti

Hemen ifade etmek gerekir ki Allahu Teâlâ “*Namaz müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır.*”¹⁹ buyurur. Malum olduğu üzere sabah namazının vakti de ikinci fecrin

¹⁴ Nitekim hadisin tâbiî ravisi Ebû Sâlih Zekvân *şîka ve müstaķimu'l-ħadiş* gibi ifadelerle *ta'dil* edilmiş bir isimdir; bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerħ ve't-ta'dil* (Haydarabad: Matba'atü Meclisi Dâ'irati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1271/1952), 3/451. Süleymân b. Mihrân el-A'meş (öl. 147/764) hakkında ise *muhaddislerin en güvenilirlerinden biri, hadislerde bir harf bile lahn yapmayacak kadar sağlam, allâme, şâhibu's-sünne* gibi ifadeler kullanılmıştır; bk. Ebû'l-Fağl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib* (Hindistan: Matba'atü Meclisi Dâ'irati'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 4/224. Cerîr b. Abdilhamîd er-Râzî (öl. 188/803), münekkitler tarafından *şîka* ve *şadûk* lafızlarıyla değerlendirilmiş bir isimdir; bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerħ ve't-ta'dil*, 2/507. Muhammed b. İsmâ'il el-Vâsîfî (öl. 258/872) de aynı şekilde *şadûk* ve *şîka* bulunmuştur; bk. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 9/57. Ebû Hayseme Zühayr b. Harb en-Nesâ'î (öl. 234/849) de başta Buhârî ve Müslim olmak üzere pek çok meşhur muhaddisin nakilde bulunduğu *şîka*, *me'mûn*, *şadûk* addedilen bir ravidir; bk. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 3/343.

¹⁵ Nitekim Hâkim en-Neysâbü'rî'ye göre hadis, Buhârî ile Müslim'in şartlarına göre *şahîh*tiir, ama onu kitaplarına almamışlardır; bk. *el-Müstedrek*, 1/602. İbn Hacer de hadisin isnadının *şahîh* olduğunu söyler; bk. *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*, 3/356. Ayrıca Ebû Dâvûd da metni naklettikten hemen sonra hadisin “Hammâd b. Seleme ← Humeyd et-Tavîl ← Sâbit el-Bünânî ← Ebû'l-Mütevekkil Ali b. Dâvûd” senediyle de geldiğine işaret eder (“Savm”, 74) ki bu durum, hadisi Ebû Sa'îd'den nakleden Ebû Sâlih için önemli bir *mutâba'ât* addedilmiştir; bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/462.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/84.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/84.

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/84; Tahâvî, *Şerħu Müşkilî'l-âşâr*, 5/286.

¹⁹ en-Nisâ 4/103.

(fecd-i sâdık) ortaya çıkmasından güneşin doğuşuna kadar geçen süredir. Bu bilgiler hadiste geçen “وَلَا يُصَلِّي صَلَاةَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ” ifadesiyle tezat teşkil eder görünmektedir. Zira bu lafızlar Safvân’ın sabah namazını güneş doğana yani vakti çıkana kadar kılmadığına işaret etmektedir ki ilk bakışta onun bunu âdet haline getirdiğini anlamaya müsaittir. Ancak hadisin metni bir bütün olarak incelendiğinde Safvân’ın sabah namazıyla alakalı bu tavrının önemli bir sebebi vardır. Zira o, Allah resûlünün durumu sorması üzerine, sabah namazını vaktinde kılmasını *uykusunun ağır olması* ile açıklamıştır.

Onun izahını kimi ilim adamları *bir namazı vakti dışında kılma konusunda uykunun özür teşkil ettiğine ve bunun günah olmayacağına* delil getirmişlerdir.²⁰ Hattâbî’ye (öl. 388/998) göre Safvân’ın ifadeleri, sözünü ettiği uyku ağırılığının, ona hakim olan ve kendisini aciz bırakan bir rahatsızlık olduğuna işaret eder. Hadis böyle kişilerin baygın konumunda olduğuna ve dolayısıyla kınanmayacağına delalet eder. Ona göre Hz. Peygamber’in Safvân’ın gerekçesine itiraz etmemesi bu çıkarımın göstergesi olabileceği gibi Allah’ın kullarına peygamberin ise ümmetine bir lütfu olarak da değerlendirilebilir.²¹ Zira Allah resûlü Safvân’a *birinden seni uyandırmasını iste* bile dememiştir.²²

Bazı alimler ise Safvân’ın bu uyku problemini ailesine de nispet etmesini gece boyu tarla sulama işiyle meşgul olmalarına bağlamıştır. Bu iş sebebiyle aile bireyleri yorulmakta ve ancak gecenin sonuna doğru uyuyabilmektedir.²³ Ancak bu yorum kabul görmemiş; “Böyle olsaydı, hanımının onun özrünü biliyor olması gerekir, Hz. Peygamber’e şikayette bulunmaması beklenirdi.” denmiştir.²⁴ Ayrıca Safvân’ın, özrünü beyan ederken kullandığı “تَقِيلُ الرَّأْسَ” ifadesi, problemin istem ve kontrol dışı olduğunu göstermektedir. Nitekim farklı bir hadiste, Hz. Peygamber’in de iştirak ettiği bir yolculuk esnasında Safvân’ın, geceyi belli bir yerde geçiren ve sabah olmadan burayı terk eden ordu ile hareket etmeyip orada sabahladığından bahsedilir.²⁵ Bu gecikmenin sebebi bağlamında onun, cesaretinden dolayı ordunun artçılığı işini üstlenmesi yani askerlerin geride bıraktığı eşyaların toplanması ile görevlendirilmesi²⁶

²⁰ Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin İbn Raslân el-Makdisî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Hâlid er-Ribât (Mısır: Dârü’l-Felâh, 1437/2016), 10/602.

²¹ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Büstî el-Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen* (Haleb: el-Matba’atü’l-İlmiyye, 1351/1932), 2/137.

²² Ebû İbrâhîm Muhammed b. İsmâ’îl Emîr es-San’ânî, *et-Taḥbîr li-İdâhi me’âni’t-teysîr*, thk. Muhammed Subhî (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1433/2012), 6/450.

²³ Ebû’l-Hasan Ali b. Sultan el-Molla el-Kârî, *Mirḳātu’l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti’l-meşâbiḥ* (Beirut: Dârü’l-Fikr, 1422/2002), 5/2130.

²⁴ Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî, *el-Menhelu’l-‘azbi’l-mevrûd şerhu Süneni’l-İmâm Ebi Dâvûd*, thk. Emîn Mahmûd Muhammed (Kahire: Matba’atu’l-İstikâme, 1351), 10/225.

²⁵ Hz. Âişe ile alakalı İfk Hadisesi’nden bahseden bu hadis için bk. Buhârî, “Şehâdât”, 15.

²⁶ Safvân, ordunun gecelediği yerde sabah oluncaya kadar bekler, askerlerin unuttuğu veya düşürdüğü eşyaları toplar, daha sonra orduya yetişerek bu eşyaları sahiplerine verir. bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü’l-Ḳur’âni’l-‘azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-

kadar uykusunun ağır olup uyanamaması ihtimali de dikkate alınmış durumdadır.²⁷ Bize göre iki ihtimali birleştirmek yani bu görevin ona, uykusu ağır olduğu ve diğer askerlerle birlikte uyanamadığı için verildiğini düşünmek de mümkündür. Zira bazı rivayetlerde bu gecikme işinin Safvân'da alışkanlık haline geldiğinden bahsedilir.²⁸ Aynı görev için hep aynı şahsın tayin edilmesindenense bunu onun uyku problemine bağlamak daha doğru olabilir. Esasen tam olarak buna işaret eden rivayetler de vardır. Bu rivayete göre ordu, serin vakitte yol alabilmek amacıyla gecenin ilerleyen saatlerinde toparlanırken Safvân namaz kılmaya başlamakta ve çok geç vakitlerde uyuyabilmektedir. Güneş yükselip etraf görünür hale gelince uyanmakta, karargâhın bulunduğu yeri kolaçan edip yola çıkmakta ve orduya yetişmektedir.²⁹ Safvân'ın geceleri kolay kolay uyuyamadığı şu rivayetinden de çıkarılabilir durumdadır: "Bir yolculuk esnasında Allah resûlü ile birlikte idim. Onun gece namazına şahit oldum. Yatsıyı kılıp uyudu. Gece yarısına doğru uyandı ve Âl-i İmrân suresinin son on ayetini okudu. Sonra dişlerini misvakladı, abdest alıp iki rekât namaz kıldı ve tekrar uyudu. Bütün bunları, toplamda on bir rekât namaz kılana kadar tekrar etti."³⁰ Safvân'ın Hz. Peygamber'in, aralarında uyumak kaydıyla ikişer rekât toplam on bir rekât namaz kıldığını görebilmesi için gecenin ilerleyen vakitlerine kadar uyanık kalması gerekir.

Safvân'ın Hz. Peygamber'e *namaz için gece ve gündüzün kerahet vakitlerini sorduğundan* bahseden hadis de onun uyku durumu hakkında ipucu verebilecek durumdadır. Nitekim bu hadise göre Safvân, Hz. Peygamber'e "Yâ Resûlallah! Senin bildiğin ama benim cahili olduğum bir hususu soracağım." demiş ve "Gece ve gündüz esnasında namazın mekruh olduğu zamanlar var mıdır?" diye sormuştur. Bu soru karşısında Hz. Peygamber de bilinen kerâhet vakitlerini saymaktadır.³¹

Bütün bu bilgilerden anlaşılıyor ki Safvân'ın uyku problemi vardır. Uykuya zor dalmakta ve bir kere dalınca uyanması kolay olmamaktadır. Malum olduğu üzere bu, uyku bozukluğu olup tıbbî bir vakadır.³² Dolayısıyla onun sabah namazı ile ilgili sorununu da *sağlık* gibi meşru bir sebebe dayanmakta, istem dışı bir durum ile karşı karşıya bulunduğunu göstermektedir.

Tayyib (Suud: Mektebetü Nizâr Mustafa, 1419), 8/2543; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/462.

²⁷ bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/462.

²⁸ bk. Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Şur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: y.y., 1418/1997), 3/507.

²⁹ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 6/147.

³⁰ Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed el-Begavî, *Mu'cemu's-Şahâbe*, thk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed (Kuveyt: Mektebetü Dârü'l-Beyân, 1421/2000), 3/337.

³¹ Hz. Peygamber'in bilinen kerahet vakitlerini saydığı bu rivayet için bk. İbn Mâce, "İkâmetü's-Şalât", 148.

³² Uyku ile ilgili problemler hakkında tıbbî bazı tespitler için bk. Demet İlhan Algın – Gönül Akdağ – Oğuz Osman Erdiç, "Kaliteli Uyku ve Uyku Bozuklukları", *Osmangazi Tıp Dergisi* 38/1 (2016), 29-34.

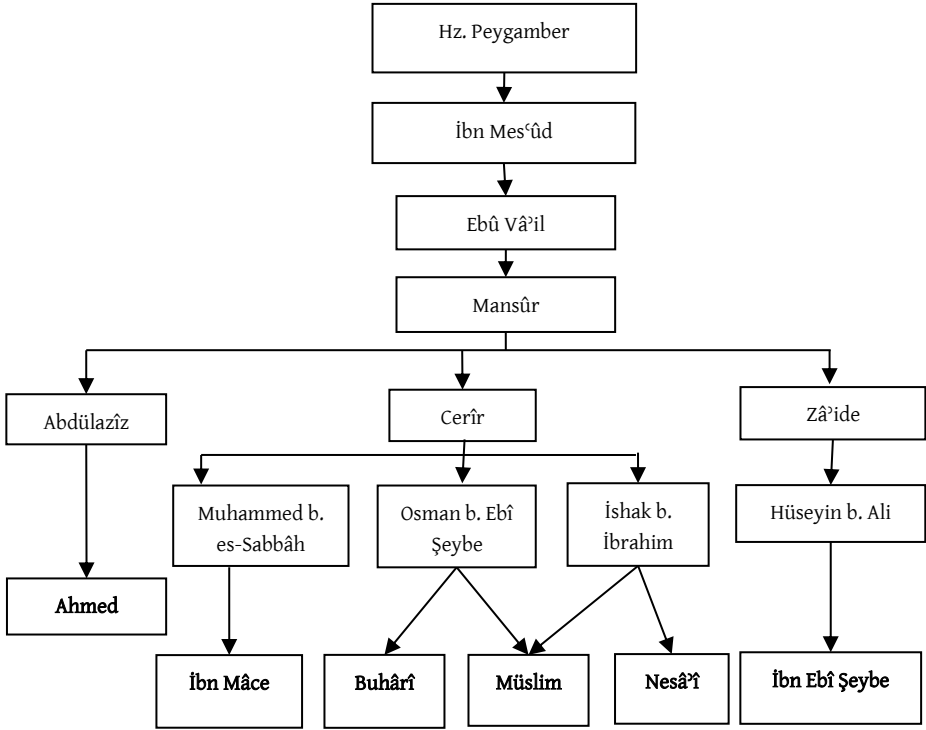
2. 'Şeytan Kulağına Bevletmiş' Hadisi

Uyku sebebiyle bir namazın ihmal edildiğine delalet eden bir başka hadis ise şu şekildedir: "Allah resûlünün yanında gece sabah oluncaya kadar uyuyan bir şahıstan bahsedildi. Bunun üzerine şöyle buyurdu: Şeytan bu adamın kulağına bevletmiş."

2.1. Hadisin Sened ve Metin Yapısı

Buhârî (öl. 256/870) rivayetine işarette bulunduğumuz bu hadis, daha pek çok muhaddis tarafından da nakledilmiştir.³³ Hadisi nakleden hadisçilerin senedleri bir araya toplandığında şöyle bir isnad şeması oluşur:

Tablo 2: "Şeytan Kulağına Bevletmiş" Hadisinin İsnad Şeması



³³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/73; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/485, 4/131; Buhârî, "Bed'ü'l-İhalk", 11; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 205; Nesâ'î, "Kıyâmu'l-leyl", 5; İbn Mâce, "İkâmetü's-şalât", 174. Hadis için ayrıca bk. Ebû Ya'îla, *el-Müsned*, 9/43; Bezzâr, *el-Müsned*, 5/93; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 2/34; İbn Huzeyme, *eş-Şaḥîḥ*, 1/561; İbn Hibbân, *eş-Şaḥîḥ*, 6/302.

Şemadan da anlaşılacağı üzere hadisin sahabi ravisi İbn Mes'ûd'dur (öl. 32/652-53). Hatta İbn Hacer'in verdiği bilgiye göre hadisin bazı rivayetlerinden, kendisinden bahsedilen ve Allah resûlü tarafından tenkit edilen bu kişinin, bizzat İbn Mes'ûd olduğu sonucu çıkartılabilmektedir.³⁴ Gerçekten de Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bir rivayete göre İbn Mes'ûd "Kim gece uyur da Allah'ı zikretmezse şeytan onun kulağına bevleder. Yeminle söylüyorum ki şeytan, (kendini kastederek) arkadaşınıza da bu gece aynı şeyi yaptı." demektedir.³⁵

Yine tablodan görülebildiği kadarıyla ilk üç tabakadaki ravilerinin *teferriid* ettiği hadis ancak üçüncü tabakada Mansûr b. Mu'temir'den (öl. 132/750) sonra yayılma imkânı bulmuştur. Bununla birlikte hem Ebû Vâ'il Şakik b. Seleme el-Kûfi (öl. 82/701)³⁶ hem de Mansûr b. Mu'temir el-Kûfi³⁷ sika ravilerdir. Diğer raviler hakkında da, görülebildiği kadarıyla, hadisin reddini veya zayıflığını gerektirecek bir tenkit yapılmamıştır.³⁸ Dolayısıyla hadisin isnad açısından sahih olduğu söylenebilir.

Hadiste söz konusu edilen kişinin bütün geceyi sabah oluncaya kadar uyku ile geçirmesi kaynaklarda "نَامَ اللَّيْلَ حَتَّى أَصْبَحَ"³⁹, "نَامَ اللَّيْلَةَ حَتَّى أَصْبَحَ"⁴⁰, "نَامَ الْبَارِحَةَ عَنِ الصَّلَاةِ"⁴¹, "نَامَ حَتَّى"⁴² ve "نَامَ مِنْ أَوَّلِ اللَّيْلِ إِلَى آخِرِهِ"⁴³ gibi beş farklı lafızla ifade edilmiştir. Bunların, mana ile nakilden kaynaklanan lafız farklılıkları olduğu söylenebilir.

Allah resûlünün gece boyu uyuyan kişi hakkında kullandığı "بَالَ الشَّيْطَانِ فِي أَدْنَيْهِ" yani

³⁴ Nitekim bu rivayetlerde Hz. Peygamber, kendisine durumu iletilen kişi hakkında "وَأَمَّ اللَّهُ لَقَدْ بَالَ فِي أَدْنٍ صَاحِبِكُمْ" demekte yani *sizin arkadaşınız* tabirini kullanmaktadır. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/28.

³⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbu'z-Zühd* (Beyrut: y.y., 1983), 160.

³⁶ Şakik b. Seleme hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/361.

³⁷ Mansûr b. el-Mu'temir hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10/312.

³⁸ Mansûr'un ravisi Zâide b. Kudâme el-Kûfi (öl. 161/777), *insanların en doğrularından*, *şıka*, *şâhibu sünnet* gibi lafızlarla değerlendirilmiştir; bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/306. Mansûr'un diğer ravisi Cerîr b. Abdilhamîd (öl. 188/803) de münekkitlerin *şıka* ve *şadûk* bulduğu bir isimdir; bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/507. Mansûr'un üçüncü öğrencisi Abdülazîz b. Abdihamîd el-Ammî (öl. 187/802) de hadis ilminde *şıka* ve *hâfiz* bulunan bir ravidir; bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/388. Cerîr'in talebesi Muhammed b. es-Sabbâh (öl. 240/854) münekkitlerin *şıka* ve *şâlihu'l-hadîs* lafızlarıyla tanıttığı bir ravidir; bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 9/229. Cerîr'in bir diğer öğrencisi İshâk b. İbrâhîm el-Basrî (öl. 257/871) *şıka*, *me'mûn* ve *şadûk* gibi lafızlarla değerlendirilmiştir; bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/213. Zâide'nin râvisi el-Hüseyn b. Ali b. el-Velîd (öl. 203/818) de münekkitlerin *şıka*, *şâhibu'l-kitâb* ve *şadûk* gibi sıfatlarla tavsiye ettiği bir isimdir; bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/357. Tablonun diğer isimleri kitap sahibi müelliflerdir.

³⁹ bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/73.

⁴⁰ bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/131; Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 11; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 205; Nesâî, "Kıyâmü'l-leyl", 5; İbn Mâce, "İkâmetü'ş-şalât", 174. Bu rivayet için ayrıca bk. Bezzâr, *el-Müsned*, 5/93.

⁴¹ bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/485. Bu rivayet için ayrıca bk. Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 9/43; Bezzâr, *el-Müsned*, 5/417; İbn Huzeyme, *eş-Şahîh*, 1/561.

⁴² bk. Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 2/34; İbn Hibbân, *eş-Şahîh*, 6/302.

⁴³ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âşâr*, 10/192.

“Kulaklarına şeytan bevletmiş.” ifadesi hakkında âlimlerin büyük çoğunluğu mecazi manayı tercih etmişlerdir. Buna göre Hz. Peygamber (şeytan) onunla alay etmiş, ona hâkim olup kontrolü altına almış, onu ifsat etmiş, zelil kılmış, aldatmış demek istemektedir.⁴⁴ Bununla birlikte ifadeye zahirî ve hakiki mana vermenin sahih olacağını, bunun önünde bir engel bulunmadığını söyleyen âlimler de vardır. Buna göre şeytan kişiyi küçümsediği ve ona hâkim olduğu için, sırf müezzinin okuduğu ezanı ona duyurmak adına kulağını tuvalet gibi kullanmakta ve idrarını buraya yapmaktadır.⁴⁵

Türkçeye gece şeklinde tercüme edilen “الليل” kelimesi güneşin batmasından (onun veya fecrin) tekrar doğmasına kadar geçen süre manasında kullanılmakta olup gündüz ifadesinin mukabilidir⁴⁶ ki hadisin delaletini namaz açısından tartışmalı hale getiren ifade de budur.

2.2. Hadisin Delaleti İle İlgili Görüşler

Özellikle “يَنَامُ مِنَ أَوَّلِ اللَّيْلِ إِلَى آخِرِهِ” yani “Gecenin başından sonuna kadar uyuyor.” şeklindeki delaleti nispeten daha net olan lafız⁴⁷ dikkate alındığında bu durum gece kılınması gereken namazların ihmaline yol açacaktır. Nitekim hadisin bir rivayetinde “إِنَّ فُلَانًا نَامَ اللَّيْلَةَ حَتَّى أَصْبَحَ لَمْ يُصَلِّ” denilerek⁴⁸ gece boyu uyuyan söz konusu kişinin namaz kılmadığına özellikle dikkat çekilmiştir. Gece boyu uyumanın, evvel emirde tehecüdü akla getirdiği bilirse de akşam ve yatsıya da delaleti vardır. Çünkü akşam namazının vakti, malum olduğu üzere, güneş batır batmaz girer. Bu sebepten Hz. Peygamber’in “Kulağına şeytan bevletmiş.” şeklindeki tenkidine sebep olan ihmalin hangi namazla ilgili olduğu âlimler arasında tartışmalara sebep olmuştur.

2.2.1. ‘Tenkid Farz Namazlarla İlgilidir’ Görüşü

Tahâvî’ye göre bu hadiste, kişinin uyumak suretiyle ihmal ettiği namaz yatsıdır. Ona göre söz konusu uyku, bu namazın zayi edilmesine yol açar yani Allah’ın belirlediği vakitte edasına engel olur. Hâlbuki Allah resûlü yatsıyı kılmadan uyumayı hoş

⁴⁴ Ebü’s-Se‘âdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü’l-Esir, *en-Nihâye fi ğaribi’l-hadîş ve’l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî (Beyrut: el-Mektebü’l-İlmiyye, 1399/1979), 1/163; Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Şahihi Müslim b. el-Ğaccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, 1392), 6/64; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dibâc ‘alâ Şahihi Müslim b. el-Ğaccâc*, thk. Ebü İshâk el-Huveynî (Suud: Dâru İbn Affân, 1416/1996), 2/381.

⁴⁵ Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim li-mâ eşkele min Telhîşi Kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddîn Dîb Misto (Beyrut: Dâri’l-Kelimi’t-Tayyib, 1417/1996), 2/407; Molla Ahmed b. İsmâ‘îl el-Gürânî, *el-Kevseru’l-cârî ilâ riyâdi eĥâdişi’l-Buĥârî*, thk. Ahmed İnâyet (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, 1429/2008), 3/205, 6/202. Bu görüşü “بلى” ifadesiyle nakleden İbn Hacer “Zira şeytan yiyip içen ve evlenen bir varlıktır.” şeklindeki yaklaşımın bu görüşü teyit edilebileceğini söyler. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 3/28.

⁴⁶ İbrâhîm Mustafa, *el-Mu‘cemu’l-vasîf* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 850.

⁴⁷ Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-âşâr*, 10/192.

⁴⁸ Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-âşâr*, 10/192.

karşılamamıştır. Onun ümmeti adına razı olup benimsediği husus kişinin yatsıyı kıldıktan sonra uyumasıdır.⁴⁹

Hadisi diğer müelliflerden farklı bir senedle nakleden İbn Hibbân (öl. 354/965), burada yer alan ravilerden Süfyân es-Sevrî'nin (öl. 161/777) “(Hadiste geçen kişi) bize göre, uyumak suretiyle farz namazı ihmal etmiş gibi görünüyor.” dediğini nakleder.⁵⁰

Kurtubî (öl. 656/1258) de bu hadisi şerh ederken kişinin müezzinin okuduğu ezanı duymamasından bahseder.⁵¹ Buna bakarak hadisi, kişinin farz namazı kılamamasına hamletmiş olduğu söylenebilir. Esasen hakiki mananın cevaz ve ihtimalinden bahseden âlimlerin, kulağı uyanma duyusu şeklinde algılamaları, hadisi doğrudan farz namazların ihmaline hamlettiklerini gösterir. Zira ancak farz namazlar için ezan okunur ve kişinin duyup duymaması ancak bunlar için söz konusu edilebilir.

İbn Hazm (öl. 456/1064)⁵² ve İbn Abdilberr gibi âlimlere göre de bu hadiste kastedilen namaz yatsıdır. Hatta İbn Abdilberr bu hadis hakkında şunları söyler: “Seleften bazılarının daha sonra uyanıp kendi vakti dâhilinde kılmak niyetiyle yatsıyı kılmadan yattıkları anlaşılıyor. Ancak öyle görünüyor ki Hz. Peygamber’in tenkit ettiği bu kişi, niyetlendiği vakitte uyanamamış ve yatsıyı vaktinde kılamamıştır.”⁵³ Gerçekten de mesela İbn Ömer (öl. 73/693) gibi bazı sahabelerin yatsı namazından önce uyuduğu ve birisinden kendisini uyandırmasını istediği⁵⁴, bazılarının ise özellikle ramazan ayında yatsıdan önce uydukları rivayet edilir.⁵⁵ Bununla birlikte Allah resûlünün yatsıyı biraz geciktirmekten hoşlandığına, yatsıdan önce uyumayı ve bu namazı kıldıktan sonra da sohbet etmeyi kerih gördüğüne dair rivayetler vardır.⁵⁶ Nitekim Tirmizî'nin (öl. 279/892) naklettiğine göre ruhsat veren azınlığın hilâfına ilim ehlinin çoğu, yatsı namazından önce uyumayı kerih görmüştür. Hatta Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) “Kerahete delalet eden hadis sayısı daha çoktur.” demektedir.⁵⁷ Fakat İbn Huzeyme'ye (öl. 311/924) göre yukarıda zikri geçenlerde görüldüğü üzere, bu konuda nakledilen bazı haberler müfesser olmayıp mücmeldir. Ona göre yatsı namazı eğer geciktirilecekse daha önce uyunmasına ruhsat verilmiştir. Kerih görülen husus kişinin, erken kılmayı düşündüğü yatsı namazından önce uyumasıdır.⁵⁸

⁴⁹ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âşâr*, 10/192-193.

⁵⁰ “قَالَ سُفْيَانُ: هَذَا عِنْدَنَا بِشَيْءٍ أَنْ يَكُونَ نَامَ عَنِ الْفَرِيضَةِ”. İbn Hibbân, *eş-Şahîh*, 6/302.

⁵¹ Kurtubî, *el-Müfhim*, 2/407.

⁵² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-âşâr* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.), 2/6.

⁵³ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilberr, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fuḡahâ'i'l-emşâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 2/91.

⁵⁴ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 2/91.

⁵⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/121. İbn Ebî Şeybe burada açtığı “Yatsı Namazından Önce Uyumaya Ruhsat Verenler” başlığı altında, bu hususu caiz gören veya bizzat uygulayan diğer isimlere de yer verir.

⁵⁶ Bu rivayet için bk. Tirmizî, “Şalât”, 125; İbn Mâce, “Mevâkitü'ş-şalât”, 12.

⁵⁷ Tirmizî, “Şalât”, 125 (168).

⁵⁸ İbn Huzeyme'nin bab başlığı olarak zikrettiği bu görüşler için bk. *eş-Şahîh*, 1/209.

2.2.2. ‘Tenkid Teheccüd Namazıyla İlgilidir’ Görüşü

Hadisi naklettikleri babların başlıklarına bakılırsa âlimlerin büyük çoğunluğunun Hz. Peygamber’in “Kulağına şeytan bevletmiş.” şeklindeki tenkidini *teheccüd namazı kalmayan kişiye* hamlettikleri söylenebilir. Buna göre söz konusu âlimler, mutlak olarak ifade edilen *gece namazı* ibaresinden veya bir şekilde *gece* ile ilişkilendirilen ibadetlerden teheccüdü anlamaktadır.

Mesela İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849) “Gece Namazını Emredenler” başlığı altında ilk olarak Hz. Peygamber’in “Gece dört rekât hatta iki rekât bile olsa, namaz kılın...” bu-yurduğunu nakleder. Müellif “Kulağına şeytan bevletmiş.” hadisini de aynı başlık altında verir.⁵⁹

Nesâî (öl. 303/916) bu hadisi “Gece Namazına Teşvik Babı” başlığı altında rivayet eder.⁶⁰ Malum olduğu üzere teşvik, ancak kişinin mecbur tutulmadığı eylemler için geçerlidir. Buna göre diğer üç vakti ayırıp doğrudan akşam veya yatsı namazlarının *kılınmasına* hamledilebilecek özel bir teşvik söz konusu değildir.⁶¹

Ebû Avâne’nin (öl. 316/929) bu hadisi altına yerleştirdiği babın başlığı ise “Gece Namazına Kalkmaya Gücü Yeten Kişinin Sabaha Kadar Uyumasının Kerih Olduğuna Dair Delil” şeklindedir.⁶² Yatsıyı kılmadan yatan ve gece kalkıp bunu kılmaya gücü yettiği halde sabaha kadar uyuyan kişinin bu davranışının sadece *kerih* addedilmesi mümkün görünmemektedir.

Bu hadisi “Gece Namazı Babı” başlığı altında zikreden İbnü’l-Münzir (öl. 319/931) hemen sonra “Gece namazı müstehap olup terki mekruhtur.” değerlendirmesinde bulunur.⁶³ Müellifin bu başlık ile yatsıyı kastetmesi mümkün değildir, zira akşam ve yatsı namazları müstehap değil farzdır. Bunların terkini de, sadece *mekruh* addeden bir ilim adamı yoktur.

Beyhakî’nin (öl. 458/1066) bu hadisi altına yerleştirdiği bab için tercih ettiği başlık ise “Kalkmaya Niyet Etmeden Yatıp Sabaha Kadar Uyuyan Kişi Babı” şeklindedir.⁶⁴ Yatsıyı kılmadan yatmayı düşünen bir kişinin, kalkmaya niyet etmeyip sabaha kadar uyumayı istemesi söz konusu olmamalıdır.

⁵⁹ bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/72, 73.

⁶⁰ Nesâî, “Kıyâmü’l-leyl”, 5.

⁶¹ Bu bağlamda sabah ve yatsı namazlarına gelinmesi ile ilgili “ليس صلاة أقل على المنافقين من الفجر والعشاء ولو يعلمون ما” فيها لأتوهما ولو حبو (Münafıklar için sabah ve yatsıdan daha zor namaz yoktur. Bu iki namazın faziletini bilselerdi emekleyerek bile olsa gelirlerdi.) şeklindeki hadisin (Buhârî, “el-Cemâ’â ve’l-imâmâ, 6”) özellikle cemaate vurgu yaptığını ifade etmemiz gerekir.

⁶² Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 2/34.

⁶³ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Neysâbü’rî İbnü’l-Münzir, *el-İknâ’*, thk. Abdullâh b. Abdilazîz (Beyrut: y.y., 1408), 1/138.

⁶⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1424/2003), 3/23.

Hadisi “Gece Namazına Teşvik” başlığı altına yerleştiren Begavî (öl. 516/1122) ise hemen altında “*Gecenin bir kısmında (uyanıp) sana mahsus bir nafîle olmak üzere namaz kıl.*”⁶⁵ ayetine işarette bulunur.⁶⁶ Malum olduğu üzere Cenâb-ı Peygamber’in kılması istenen bu namaz teheccüd namazıdır.

Bunun dışında şu hadisler de mutlak olarak kullanılan *gece namazı* ifadesinin teheccüd manasına geldiğine delalet edecek durumdadır:

Hz. Peygamber, Abdullah b. Amr’a (öl. 65/684-85) “Gece uyanmasına rağmen gece namazını terk edenler gibi olma.” buyurmuştur.⁶⁷

Hz. Peygamber, Abdullah b. Ömer hakkında “Abdullah ne güzel bir insan. Bir de gece namazı kılma!” buyurmuştur. İbn Ömer bundan sonra geceleri çok az bir uykuyla geçirmiş (dolayısıyla geri kalan zamanda namaz kılmıştır).⁶⁸

Hz. Peygamber, Hz. Ali (öl. 40/661) ile Fâtıma’nın (öl. 11/632) kapılarını tıkladığı “Namaza kalkmıyor musunuz?” diye sormuş ve gidip bir süre namaz kılmıştır. Ali ile Fâtıma’dan bir ses işitmeyince gelip aynı şekilde onları uyandırmak istemiştir. Bunun üzerine Hz. Ali gözlerini ovuşturarak “Biz sadece Allah’ın farz kıldığı namazları kılarız. (Nafîle namazlara gelince) bizim nefislerimiz Allah’ın elindedir. Eğer bizi uyandırmak isterse uyandırır.” demiştir. Bu tepki üzerine Allah resûlü dönüp gitmiş, giderken de “Biz sadece farzları kılarız! İnsan cedeli ne kadar da seviyor!” buyurmuştur.⁶⁹ Özellikle bu rivayette gece namazı ifadesinin *teheccüde* delalet ettiği açıktır.

Bir başka hadisinde ise Allah resûlü “Gece namazınızı vitir ile sonlandırın.” buyurmaktadır.⁷⁰

Değerlendirme

Namaz sadece İslâm’da değil, daha önce gönderilen dinlerde de söz konusu edilmiş, üzerinde ısrarla durulmuş bir ibadettir. Nitekim ayetlerde ve hadislerde bahsi geçen peygamberlerin hemen tamamıyla birlikte namazdan da söz edilir.⁷¹ Kendilerine kitap verilmiş kimselerin namazlarını kıldıkları ise özellikle vurgulanır.⁷² Namaz İslâm’da da en çok önem verilen ibadetlerden biridir ve hatta bu konuda ilk sırayı

⁶⁵ el-İsrâ 17/79.

⁶⁶ Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes’ûd el-Begavî, *Şerhu’s-sünne*, thk. Şu’ayb el-Arna’ût (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1403/1983), 4/32.

⁶⁷ Buhârî, “Teheccüd”, 12.

⁶⁸ Buhârî, “Feğâ’ilü’s-şahâbe”, 19.

⁶⁹ Nesâ’î, “Kıyâmü’l-leyl”, 5. Hadisin daha muhtasar rivayeti için bk. Buhârî, “Teheccüd”, 5.

⁷⁰ Buhârî, “Vitr”, 4.

⁷¹ Bazı ayetler için bk. el-Bakara 2/125; Âl-i İmrân 3/39; Yûnus 10/87; Hûd 11/87; İbrâhîm 14/37, 40; Meryem 19/55; Tâhâ, 20/14; el-Enbiyâ 21/73; el-Hac 22/26; Lokmân 31/17; Sâd 38/24. Bazı hadisler için bk. Buhârî, “Enbiyâ”, 11, 40; “Teheccüd”, 7.

⁷² el-Beyyine 98/5.

aldığı rahatlıkla söylenebilir. Nitekim *şalât* kelimesi Türkçedeki *namaz* manasıyla sek-senden fazla ayette geçmektedir.⁷³ Kur'ân'da bu sıklıkla atıfta bulunulmuş başka bir ibadet yoktur. İfasiyla ilgili olarak Kur'ân'da ve sünnette en çok açıklama yapılan ibadet yine namazdır.

Üzerinde ısrarla durulan namazı kılmayıp terk edenlerin akıbeti de ayet ve hadis-lerde net bir şekilde açıklanmış; bunlar “Vay hallerine!”⁷⁴ “Küçülmüş olarak cehen-neme girecekler.”⁷⁵ “Gayyâ çukuruna atılacaklar.”⁷⁶ “Kıyamette Kârûn, Firavun, Hâmân ve Übey b. Halef'le beraber olacaklar.”⁷⁷ gibi ifadelerle tenkit edilmişlerdir. “Kul kıyamet günü ilk önce namazından sorulacaktır.”⁷⁸ hadisi de namazın ahiret ah-vali açısından ne denli önemli olduğuna delalet eder.

Bu verilerden hareketle denilebilir ki namazın mazeretsiz yani bilerek ve sırf tembellik eseri olarak terki, küfür veya şirk değilse bile en azından *büyük günah* ola-rak vasıflandırılabilir durumdadır.⁷⁹ Burada en büyük vurgu *mazeretsiz, bilerek, tem-bellik eseri* ifadelerindedir. Bu açıdan bakıldığında amelin imandan cüz *olmadığına* de-lil getirilen her iki hadisin uyku ile ilgili olduğuna dikkat etmek gerekir. Zira uyumak insanın fitratında olan, vücudun ihtiyaç duyduğu bir eylemdir. Başlanmış bir uyku-nun devamı ise bilinç dışıdır; kişinin kontrolü altında değildir. Bundan dolayı Allah resûlünün beyanına göre uyku veya unutmak sebebiyle vaktinde eda edilemeyen na-mazların kefareti, uyanınca veya hatırlanınca kılınmasıdır.⁸⁰ Fakat malum olduğu üzere kefarete, kuldand kaynaklanan *kusurlar* için söz konusu edilir.⁸¹ Buna göre uyuma ve unutmaya gibi bilinç dışı hususlar bile namaz söz konusu olduğunda birer kusur ad-dedilebilecek durumdadır. Bu durum büyük ihtimalle tedbir alınmaması yani bazı

⁷³ Muhammed Fu'âd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Şur'ânî'l-kerîm* (Kâhire: y.y., 1364), 'slv' maddesi.

⁷⁴ el-Mürselât 77/48-49.

⁷⁵ el-Mü'min 40/60.

⁷⁶ Meryem 19/58-59. “النبي” ifadesinin cehennemde bir vadi veya nehir olduğuna dair bk. Ebû Ca'fer Mu-hammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Şur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: y.y., 2000), 8/218.

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/169; Ebû Muhammed Abd b. Humejd b. Nasr el-Kissî, *el-Müsned*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî (Kahire: y.y., 1988), 139.

⁷⁸ Tirmizî, “Şalât”, 305. Tirmizî hadisin sonunda şöyle bir değerlendirmede bulunur: “Bu konuda Temîm ed-Dârî'den de rivayet vardır. (Naklettiğim) Ebû Hüreyre rivayeti ise bu vecihten *hasen-garîb*dir. Fakat hadis Ebû Hüreyre'den başka vecihten de nakledilmiştir. Temîm ed-Dârî'den de rivayet vardır.”

⁷⁹ Nitekim Zehebî, İslâm'da büyük günah sayılan şeylere tahsis ettiği eserinin dördüncü maddesini na-mazın terki konusuna ayırmıştır. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Osmân ez-Zehabî, *Kitâbu'l-Kebâir* (Beyrut: Dârü'l-Nedveti'l-Cedîde, ts.), 17.

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/243, 269; Buhârî, “Mevâkîit”, 37; Ebû Dâvûd, “Şalât”, 11; Tirmizî, “Şalât”, 18, 131; İbn Mâce, “Mevâkîit”, 10; Nesâî, “Mevâkîit”, 52, 53.

⁸¹ “Dinin belirli yasaklarının ihlali durumunda yapılması istenen malî veya bedenî ibadet.” şeklinde ta-nımlanan kefarete hakkında geniş bilgi, kaynaklar ve farklı görüşler için bk. Mehmet Katar, “Kefâret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 25/177-179.

hadislerde geçtiği üzere birinden uyandırılma veya hatırlatılma konusunda yardım istenmemesi ile ilgilidir. Günümüz şartları açısından bu yardım talebine saat kurulması veya hemen herkeste bulunan cep telefonlarındaki hatırlatma programların ayarlanması da ilave edilebilir.

Böyle olunca Hz. Peygamber'in ne sabah namazını uyku yüzünden ihmal eden Safvân b. Mu'attal'a ne de gece boyu uyuyup namazı ihmal eden kişiye ciddi bir tepki göstermemesi; aksine birinciye "Uyanınca namazını kıl!", ikinciye ise "Kulağına şeytan bevetmiş," demekle yetinmesi, *amel-iman münasebeti* bağlamında kullanılacak ve özellikle de bu konuda menfi cevap vermeye sevk edecek bir delil olmamalıdır. Aksine birinci örnekte, sabah namazının ihmalî konusunda *uykuya* özellikle dikkat çekilmesine rağmen Hz. Peygamber'in Safvân b. Mu'attal'a, bir rivayete göre adam gönderip yanına çağırarak, durumu sorup tahkik etmesi; farz namazlarla bile alakası olmayan ikinci örnekte ise kişiyi *şeytanın tuzağına düşmek* gibi önemli bir kusurla vasıflandırması, onun ve dolayısıyla dinin namaza verdiği önem ile uyum içindedir. Buna göre Allah resûlünün, farz olmayan bir namazın bile sırf uyku sebebiyle terk edilmesine razı olmadığı söylenebilir.

Bu bakış tarzı uykunun, Allah'ın varlığı ile kudretinin ve ayrıca yeniden dirilmenin delillerinden biri⁸² olması ve dinlenme vesilesi olarak yaratılması⁸³ ile çelişmez. Zira uyku sadece bir araçtır. İnsanın dünyevi faaliyetlerini verimli bir şekilde sürdürmesinin ve özellikle de ahiretini kazanmasının en önemli vesilesi olan ibadetleri daha samimi ve içten edebilmesinin bir aracıdır.⁸⁴ Bu ibadetler içinde namazın özellikle sayılması gerekir. Zira Kur'an'a göre namaz insanı kötülüklerden alıkoymak

⁸² en-Neml 27/86; er-Rûm 30/23.

⁸³ el-En'am 6/96; Yûnus 10/67; el-Furkân 25/47; en-Neml 27/86; el-Kasas 28/72-73; el-Mû'min 40/61; en-Nebe 78/9. Bu bağlamda yeterli ve vücut için elzem olan uykuya imkân vermeyecek nafile ibadetler konusunda bile denge gözetilmesine dair uyarılar vardır. Nitekim Allah resûlü şöyle buyurmuştur: "Sizden biri namaz kılarken kendini uykulu hissederse, bu hali geçinceye kadar yatıp uyuşsun. Zira uykusu varken namaz kılan kişi bilmeden kendisine istiğfar yerine beddua eder." buyurur (Buhârî, "Vuğû", 53). "Birinizin namazda uykusu gelirse okuduğunu bilecek duruma gelene kadar uyuşsun." (Buhârî, "Vuğû", 53) uyarısı da aynı tedbire yöneliktir. O, bütün geceyi namazla geçiren Abdullah b. Amr'ı da "Geceleyin namaz kıl ama uykunu da al. Çünkü vücudunun senin üzerinde hakları vardır." (Buhârî, "Şavm", 54) diyerek uyarır. Bir keresinde de mescitte iki direk arasına gerilmiş bir ip görüp bunu, namaz kılarken yorulunca kendine dayanak yapıp ibadetine devam eden Zeyneb tarafından bağlandığını öğrenince şöyle buyurmuştur: "Onu kullanma. İpi kaldır. Kendini dinç hissettiğin sürece namaz kıl ama yorulduğun zaman da uyu." (Buhârî, "Teheccüd", 18).

⁸⁴ Uykunun din açısından konum ve değeri hakkında bazı yorumlar için bk. Ahmed S. Bahammam, "İslâmî Bir Perspektiften Uyku", çev. Faruk Özdemir, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Temmuz 2013), 361-375; Mehmet Soysaldı, "Kur'an Âyetleri ve Hadisler Perspektifinden Uyku Hakkında Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2 (Güz 2018), 79-102; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'ın Amaçları Açısından Uyku Hakkında Bir Değerlendirme", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/4 (Güz 2004), 45/77.

vesilelerin en başında gelmektedir.⁸⁵ Bu sebeple Allah Teâlâ'nın övdüğü gruplar arasında *geceleri pek az uyuyup seher vakitlerinde istiğfar edenlerin* de sayılmasına⁸⁶ veya Cenâb-ı Peygamber'den, fazla uyumanın kınandığına dair rivayetlerin nakledilmiş olmasına⁸⁷ şaşmamak gerekir.

Yazar Katkı Oranları | Author Contributions: Yazar 1: % 50. Yazar 2: % 50.

Çıkar Çatışması | Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. | The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek | Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. | The authors declared that this study has received no financial support.

⁸⁵ el-Ankebût 29/45.

⁸⁶ ez-Zâriyât 51/17-18.

⁸⁷ Böyle bir hadiste Allah resûlü şöyle buyurmuştur: “Annesi Hz. Süleyman’a şöyle demiştir: Evladım! Geceleri çok uyuma. Zira gece çok uyumak kişiyi kıyamet günü fakir bırakır.” bk. İbn Mâce, “İkâmetü’ş-şalât”, 174; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu's-şagîr*, thk. Muhammed Şekûr (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1405/1985), 1/210; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdülâlâ Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 6/410. Bununla “Ahirette seni manen zengin kılacak ibadetleri yerine getiremezsin.” manası kastedilmiş olmalıdır. Fakat Muhammed Fu'âd Abdülbâkî'nin, İbn Mâce'nin *es-Sünen*'ine yazdığı talikte verdiği bilgiye göre hadis zayıftır.

Kaynakça

- Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed b. Nasr el-Kissî. *el-Müsned*. thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî. Kahire: y.y., 1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Kitâbu'z-Zühd*. Beyrut: y.y., 1983.
- Algın, Demet İlhan – Akdağ, Gönül – Erdinç, Oğuz Osman. “Kaliteli Uyku ve Uyku Bozuklukları”. *Osmangazi Tıp Dergisi* 38/1 (2016), 29-34.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Ali b. Sultan el-Molla. *Mirkātu'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-meşâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1422/2002.
- Altaylı, Fatih. “Teke Tek Programı”. *YouTube*. Yayın Tarihi 04.08.2015. https://www.youtube.com/watch?v=_T06Y9eKf1c.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Hâlid b. İbrâhîm el-Mısrî. Riyad: 1999.
- Bahammam, Ahmed S. “İslâmî Bir Perspektiften Uyku”. çev. Faruk Özdemir. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Temmuz 2013), 361-375.
- Begavî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed. *Mu'cemu's-şahâbe*. thk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dârü'l-Beyân, 1421/2000.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *Şü'abü'l-îmân*. thk. Abdülalâ Abdülhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Müsned*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Çapan, Ergun, “Kur'an ve Sünnet'te Kaza Namazı”. *EKEV Akademi Dergisi*, 15/47 (Bahar 2011), 195-211.
- Dârimî, Ebû Amr Osman b. Sa'îd. *es-Sünen*. thk. Rızâullah b. Muhammed el-Mübârekfûrî. 6 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âsime 1416.

- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk en-Neysâbü'rî. *el-Müstahrec*. thk. Eymen b. Ârif. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm Muhammed b. İsmâ'îl. *et-Taḥbîr li idâhi me'âni't-teysîr*. thk. Muhammed Subhî. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1433/2012.
- Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Büstî. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 cilt. Haleb: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr. *el-Müsned*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvaḫḫa'ta mine'l-me'âni ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî. Beyrut: Müessesetu Kurtuba, ts.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşḥâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1412/1992.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fuḫahâ'i'l-emşâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîrû'l-Ḳur'âni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suud: Mektebetü Nizâr Mustafa, 1419.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarabad: Matba'atü Meclisi Dâ'irati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1271/1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethü'l-bârî şerḥu Şaḥîḥi'l-Buḫârî*. thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 cilt. Hindistan: Matba'atü Meclisi Dâ'irati'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326.

- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Muḥallâ bi'l-âşâr*, 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *eş-Şahîh*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1998.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Neysâbü'rî. *eş-Şahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1424/2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- İbn Raslân el-Makdisî. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin. *Şerḫu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Hâlid er-Ribât. 20 Cilt. Mısır: Dârü'l-Felâh, 1437/2016.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Me'âfirî. *Ârîdatü'l-aḫvezi*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Se'âdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-ḥadîs ve'l-eşer*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Neysâbü'rî. *el-İknâ'*. thk. Abdullâh b. Abdilazîz. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1408.
- İbrâhîm Mustafa. *el-Mu'cemu'l-vasîf*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Katar, Mehmet. "Kefâret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/177-179. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'ân'ın Amaçları Açısından Uykü Hakkında Bir Değerlendirme". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Güz 2004), 45-77.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim li-mâ eşkele min Telḫîşi kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddîn Dîb Misto. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib. 1417/1996.
- Molla Gürânî, Ahmed b. İsmâ'îl. *el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâdî eḫâdîsi'l-Buḫârî*. thk. Ahmed İnâyet. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, 1429/2008.
- Muhammed Fu'âd Abdülbâkî. *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Ḳur'âni'l-kerîm*. Kahire: y.y. 1364.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-Neysâbü'rî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Nesâ'î, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 8 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Pala, Ali İhsan. "Namazların Kazası Meselesine Metodolojik Bir Yaklaşım". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (Bahar 2004), 231-251.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî. *Tefsîrül-Çur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm. 6 Cilt. Riyad: y.y., 1418/1997.
- Sindî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâî*. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Soysaldı, Mehmet. "Kur'ân Âyetleri ve Hadisler Perspektifinden Uyku Hakkında Bir Değerlendirme". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Güz 2018), 79-102.
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb. *el-Menhelu'l-'azbi'l-mevrûd şerhu Süneni'l-İmâm Ebî Dâvûd*. thk. Emîn Mahmûd Muhammed. 10 Cilt. Kahire: Matba'atü'l-İstikâme, 1351.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dîbâc 'alâ Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî. 6 Cilt. Suud: Dâru İbn Affân, 1416/1996.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'ş-şagîr*. thk. Muhammed Şekûr. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Çur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: y.y., 2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-âşâr*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût. 15 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Yatkın, Nihat. "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Namazların Kazası". *EKEV Akademi Dergisi*, 3/1 (Bahar 2001), 163-177.
- Yücel, İrfan. "Kaza Namazı Konusundaki Tereddütlerle İlgili Bir Açıklama". *Diyanet Dergisi*, , 27/3 (Güz 1991), 67-78.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Osmân. *Kitâbu'l-Kebâ'ir*. Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-Cedîde, ts.

Two Ḥadīths Corrlating Sleep with Leaving Prayer and Evaluations of Their Implications

Extended Summary

Şalāh is the most mentioned prayer in the Qurʾān and sunnah. In this context, the results to be met by those who perform prayers and those who do not are indicated. It was pointed out that the first purpose to be calculated in Judgement day is prayer. In some of the verses and ḥadīths that mention prayer, possible situations that may prevent them from being performed on time are mentioned, solutions are provided to all of them. Indeed, prayers can be shortened while traveling and if sectarian discussions are left aside, they can be combined. Washing with clean sand or earth where water is unavailable is considered sufficient. Those who are unable to perform standing prayers are allowed to sit and even lie down. All these are precautions taken to perform a prayer on time. According to the data on prayer, religion accepts only sleep and forgetting as an excuse for the time of prayer. This approach of religion, namely the abandonment of a prayer due to sleep or forgetting, seems to be capable of establishing a connection between deeds and faith in a broad framework. As a matter of fact, the ḥadīths that indicate sleep and forgetting as excuses preventing prayer being performed on time, consider it sufficient for a person to perform these prayers when he wakes up or remembers and do not mention any sanction or punishment. There are rumors in the ḥadīth books that can be a concrete example of this situation. In one of these the Prophet said to companions who cannot wake up in the morning prayer “Make your prayer when you wake up!” and to who spend the whole night sleeping “Devil pissed in his ear!”. The Prophet’s contentment with this reaction was interpreted by some scholars as “Action is not a piece of faith”. But sleeping is an action that is in the human body, which the body needs. The continuation of a started sleep is unconscious; not under one’s control. Therefore, it seems worth investigating that the abandonment of a worship based on such an excuse is considered as an example and evidence on a serious subject such as the relationship between action and faith. The article, without going into the main discussion topic in the form of “action-faith relationship”, explores the fairness of this comment. In this framework, both the chains of transmitters and texts of these two ḥadīths will be emphasized and then the comments and discussions about their signs will be mentioned. These studies show that there is a serious sleep problem in the first companion. He hardly falls asleep and cannot wake up easily once he sleeps. This is a sleep disorder and is a medical case. Therefore, his problem with the morning prayer is based on a legitimate reason such as health and shows that he faces an involuntary situation. In the second example, the issue discussed is which prayer is the subject of criticism. In the second example, it is discussed which prayer the criticized person neglected. Two opinions have been put forward on this subject. According to one of these, the prayers that the person in question neglected are the farḍ (the ones that must be performed). According to the second view, this person neglected the tahajjud (night prayer). This is the opinion of most scholars. In

addition, the phrase “night prayer”, which is expressed as absolute, or the prayer associated with “night” in some way, is largely associated with the tahajjud. Despite all this, according to a rumor, the Prophet sent a man to the first companion and called him and asked the situation and investigated it. In the second example, which is not even related to farḍ prayers (the ones that must be performed), it qualifies the person to fall into the trap of the devil. This is a very important flaw. Accordingly, it can be said that the Messenger of Allah is not willing to leave even a non-obligatory prayer just because of sleep. These reactions are in harmony with the importance that the Prophet and therefore religion give to prayer. This importance given to prayer by religion does not contradict the value of sleep for the body. Because sleep is not a purpose, but a tool. It is a tool in terms of worship, which are the most important activities that one will perform in order to win the hereafter. Because only a vigorous body can worship more sincere.

Keywords: Ḥadith, Action-Faith Relationship, Prayer (Ṣalāh), Sleep, Abandonment of Prayer.

Kur'ân Tilavetinde Karşılaşılan Yaygın Hatalar: Sâdık b. Yusuf Halîfe ve *Risâle fi't-tecvîd* (*Risâle fi taşhîhi'l-galaât fi'l kırâ'ât*) İsimli Eserinin Tahkik ve İncelemesi

Abdulhalim Başal

Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
abdulhalimbasa@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-3919-2754>

Ömer Türkmen

Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kur'ân'ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
omerturkmen@uludag.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0001-8509-172X>

Öz: Bu çalışma, Osmanlı kıraat âlimlerinden Sâdık b. Yusuf Halîfe'nin *Risâle fi't-tecvîd* isimli risalesini konu edinmektedir. Müellifin, Kur'ân tilavetinde karşılaştığı yaygın hatalara (*lahn*) işaret etmek amacıyla muhtasar olarak kaleme aldığı bu risale hakkında daha önce yapılmış herhangi bir araştırma bulunmamaktadır. Üç bölüm halinde ele alınan bu makalenin ilk kısmı, Sâdık b. Yusuf'un hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkındaki biyografik bilgileri ihtiva etmektedir. İkinci bölüm; eserin isimlendirilmesi, konusu ve müellife aidiyeti, müellifin bu risalede izlediği usûl ve metot, risalenin temel kaynakları, risalenin telif edilme amacı ve muhtevası gibi tahkik usulüne göre incelenmesine dönüktür. Ayrıca bu bölümde eserin nüshalarının yanı sıra tahkikte takip edilen yönteme de yer verilmiştir. Üçüncü ve son bölüm ise risalenin tahkikli neşrine ayrılmıştır. Sonuç olarak; tecvid ilminin mahiyeti ve Kur'ân tilaveti esnasındaki gerekliliği, *lahn*'nin kavramsal alanı ve çeşitleri gibi konulara hasredilen bu risalenin, harflerin mahreç ve sıfatlarında meydana gelen hataların tespit ve tashihi noktasında günümüze de ışık tutması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tecvid, İbnü'l-Cezerî, *Laĥn*, Sâdık b. Yusuf.

Geliş Tarihi | Received Date: 15.02.2022

Kabul Tarihi | Accepted Date: 25.03.2022

Araştırma Makalesi | Research Article

Atıf | Citation: Başal, Abdulhalim – Türkmen, Ömer. “Kur'ân Tilavetinde Karşılaşılan Yaygın Hatalar: Sâdık b. Yusuf Halîfe ve *Risâle fi't-tecvîd* (*Risâle fi taşhîhi'l-galaât fi'l kırâ'ât*) İsimli Eserinin Tahkik ve İncelemesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 115-156.
<https://doi.org/10.51447/uluifd.1074116>

Common Mistakes in Recitation of the Qurʾān: Şādıq b. Yūsuf Khalifa and a Critical Edition and Analysis of the Book Named *Risāla fī l-tajwīd* (*Risāla fī taṣḥīḥ al-ğalatāt fī l-qirāʾāt*)

Abstract: This research discusses the *risala* named *Risāla fī l-tajwīd* which was written by one of the Ottoman scholars, Şādıq b. Yūsuf Khalifa. There is no study about the *risala* which was written briefly in order to indicate the common mistakes (*laḥn*) during the recitation of the Qurʾān. This article is consist of three parts and its first part is about the life of Şādıq b. Yūsuf Khalifa, his masters, his pupils and a brief information about his books. The second part, which can be named as an analysis and an examination, comprises the naming of the book, its scope and its belonging to the author issue, the author's method in this *risāla*, its primary sources, the compilation aim and the content of the book. Furthermore, the detected written copies of the book and the *nuskha* (the copy) which were based on and the followed method during the investigation were included elaborately in the second part. The third which is the last part is about the *taḥqīq* of the *risāla*. It is aimed that this *risāla*, which is especially about the nature of the *tajwīd* discipline and its necessity during the recitation of the Qurʾān, the conceptual field of the *laḥn* and its versions, would illuminate the present about the detection and the correction of the mistakes about *makhraj* of the letters and their attributes.

Keywords: Qirāʾa, Tajwīd, Ibn al-Jazarī, Laḥn, Şādıq b. Yūsuf.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Kurʾān tilavetinde meydana gelen hatalar, başta Arap dili âlimleri olmak üzere kıraat ilmiyle iştigal eden ulemanın da üzerinde en çok durduğu konulardan biridir. Özellikle Arap olmayan toplumların Arap diline vukufiyetlerindeki eksiklikler sebebiyle Kurʾān kelimelerinde manayı ters yüz edecek derecede hata yapmaları, bu sahada bazı önlemlerin alınmasını da beraberinde getirmiştir. Bu noktadan hareketle hem manayı tahrif eden hem de mana özelinde bir değişiklik meydana getirmemekle beraber fasih Arapçaya uygun düşmeyen hataların tespit ve tashihiine yönelik tarih boyunca pek çok bilimsel/dilbilimsel çalışma kaleme alınmıştır. Bu literatürde kendine yer edinen çalışmalardan biri de Osmanlı kıraat âlimlerinden Sâdik b. Yusuf'un *Risâle fī t-tecvīd* (*Risâle fī taṣḥīḥi l-ğalatāt fī l-qirāʾât*) isimli eseridir.

Gerek müellif gerekse müellifin Kurʾān tilavetinde karşılaştığı hatalardan duyduğu rahatsızlık üzerine kaleme aldığı bu risalesi ile ilgili herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Tecvid ilminin tarihçesi ve Kurʾān tilavetindeki gerekliliği, *laḥn*ın muhtevası ve türleri, alanında uzman görülenler de dâhil olmak üzere Kurʾān okuyucularının düşmekten kendilerini alamadıkları yaygın hataların tespit ve tashihiine dönük önemli konular ihtiva eden bu risalenin, günümüz Kurʾan-ı Kerim okuma ve öğrenim faaliyetlerine katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Nitekim müellifin risalede değindiği birtakım tilavet hatalarıyla hâlihazırda da sıkça karşılaşılmaktadır. Örneğin kalın harflerin ince harfleri, ince harflerin de kalın harfleri anımsatacak şekilde okunması, hem yaygınlığı hem de günümüzde de fazlaca karşılaşılmaması

açısından zikredilen hata türlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Yine *imâle*, *taklîl*, *feth* ve *teshîl* gibi hareke seslerindeki yanlışlar da müellifin en çok temas ettiği yanlışlar arasında yer almakta, hâlen sıklıkla bu nevi yanlışlara tesadüf edilmektedir. Aynı şekilde *medd-i tabîi*'nin eksik veya fazla uzatılmasından doğan hatalar, belki de günümüzde en sık karşılaşılan hataların başında gelmektedir. Dolayısıyla 'alîmâ (عليما), 'aleynâ (علينا) ve husnâ (حسنا) gibi sözcüklerin örneğinde ele aldığı medd-i tabîi' bahsindeki uyarı ve tashihleri başta olmak üzere sözü geçen her bir başlık, hem Kur'ân'ın öğretiminde rol alanlara hem de öğrencilere yol gösterecek niteliktedir.

Müellifin tilavette hata yapan kimselerle ilgili taksimatı da günümüz Kur'ân eğitime ışık tutan bir başka veridir. Bu çerçevede o, ilgili kimseleri şu şekilde sınıflandırmıştır: “Hatasını fark etmeyenler”, “tembel davranıp hatalarını düzeltmeyenler”, “doğru okumayı ikinci plana atarak sesi/makamı öne çıkaranlar” ve “kendilerini otorite görüp hatalarını düzeltenlere kulak asmayanlar.” Söz konusu grupların sağlıklı bir şekilde eğitilebilmesi, öncelikle onları sınıflandırmaktan geçmektedir. Buna göre ilk gruptakilerin farkındalığı, ikinci gruptakilerin teşviki, üçüncü gruptakilerin uyarılması sağlanmalıdır. Dördüncü gruptakilere de hatalarında ısrar ederek insanları yanlış yönlendirmemeleri hatırlatılmalıdır.

Osmanlı kıraat âlimlerinin ilmî şahsiyetlerini, eserlerini ve kıraat sahasındaki durumlarını temel alan bilimsel araştırmaların eksikliği bir vakiydir. Dolayısıyla konudan uzaklaştıracak derecede uzun, muradı müphem kılacak ölçüde de muhtasar olmayan bu risaleye yönelik yapılan tahkik ve inceleme çalışmasının, bir yandan Osmanlı kıraat âlimlerinin tanıtılmasına, diğer yandan da Kur'ân'ın doğru öğrenilmesine/öğretilmesine katkı sunması ümit edilmektedir.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Sâdık b. Yusuf b. Halîfe'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Osmanlı âlimlerinin biyografilerini içeren birkaç tabakat eserindeki sınırlı malumat dışarıda tutulduğunda müellifin hayatıyla ilgili yeterli bilgiye rastlanılamamaktadır. Bahse konu kaynaklardan ulaşılabildiği kadarıyla tam adı Sâdık b. Yusuf Halîfe olan müellif, Manisalıdır. Doğum tarihi bilinmemektedir. Kendisinden kıraat ilmini tahsil eden oğlu Abdüllatif dışında ailesine dair herhangi bir veriye ulaşılamamaktadır. Tabakat eserlerinde çoğunlukla müellifin öğrenci ve hocalarıyla alakalı bilgilere yer verilmiştir. Buna göre o, *ķırâ'ât-i seb'ayı* Ubeydullah el-Fenârî'den (öl. 936/1530),¹ Şâṭibiyye Tarîki'ni esas alarak hem infirâd hem cem'

¹ Ubeydullah b. Muhammed b. Ya'küb el-Fenârî (öl. 936/1530), Osmanlı döneminin önemli kıraat âlimlerinden biridir. Kıraati, Ebî'l-Mevâhib Mahmud b. Ebî'l-Ferec'den almıştır. Halep başta olmak üzere pek çok bölgede kadılık görevlerinde bulunmuştur. Kıraat ilminin yanı sıra birçok sahayla

metoduyla okumuş ve 10 Şevval 916/10 Ocak 1511'de hocasından bu konuda icazet almıştır.² Sâdik b. Yusuf'un kaynaklarda ismi geçen öğrencileri, Manisa şeyhulkurrâlarından olup Sultan Murad Han'ın da hocaları arasında yer alan Halîl Efendi ve Hatîb Bahşî'dir.³ Hayatı hakkındaki kısıtlı bilgi, vefatı için de söz konusudur. Nitekim müellifin vefat tarihiyle ilgili net bir kayıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte Kanûnî Sultan Süleyman devrinin (926-974/1520-1566) başlarında vefat ettiği bildirilmektedir.⁴

1.2. Eserleri

1.2.1. *Risâle fi't-tecvîd (Risâle fi taşhîhi'l-galaţât fi'l-kırâ'ât)*

Bu çalışma, müellifin araştırmamıza konu olan risâlesidir. Bu çalışmanın üzerinde aşağıda detaylı bir şekilde durulacaktır.

1.2.2. *Risâle fi't-tecvîd*

Makalede ele alınan risale ile hem aynı ismi taşımakta hem de muhteva açısından benzerlik arz etmektedir. Nitekim bu risalede de tecvid ilminin önemi ve Kur'ân tilavetindeki gerekliliği üzerinde durulmakta, lahın meselesine yönelik de muhtelif temaslar bulunmaktadır. Toplam yirmi bir varaktan müteşekkil olup hâlihazırda mahtut nüshaları çeşitli kütüphanelerde yer almaktadır.⁵

iştilal eden Fenârî, muhtaçlara yardımı, keskin zekâsı, kuvvetli ezber yeteneğiyle tanınmıştır. Bûsîrî'nin (öl. 695/1296) *Kaşîde-i Bürde'sine şerh* yazan Fenârî, 936/1530'da Halep kadısıyken vefat etmiştir. bk. Ubeydullah b. Muhammed b. Ya'kûb el-Fenârî, *el-İcâze* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Koleksiyonu, 50), 2^a-4^a; Kâtip Çelebî, *Süllemül-vüŝûl ilâ tabakâti'l-fühûl*, thk. Muhammed A. el-Arnaût - Sâlih Sa'dâvî (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi [İRCİCA] Yayınları, 2010), 2/325; Mehmed Mecdî, *Hadâ'îku's-Şekâ'îk* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 463-464; Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kurrâları* (İstanbul: Rabbanî Yayınevi, 2021), 76.

² Fenârî, *el-İcâze* (Tahir Ağa Koleksiyonu, 50), 1^b-6^b.

³ Sâdik b. Yusuf Halîfe, *Risâle fi't-tecvîd* (Ankara: Millî Kütüphane, Ali Emîrî Efendi Koleksiyonu, 4368), 2^a; Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 100.

⁴ Mecdî, *Hadâ'îku's-Şekâ'îk*, 419; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, çev. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/1020; Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 75.

⁵ Bu nüshalardan biri, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Kasidedecade koleksiyonu 758 demirbaş numarası 58b-79b varakları arasında yer almaktadır. Bu nüshanın Hüsameddin b. Bedreddin tarafından 954/1547 senesinde istinsah edildiği görülmektedir. Diğer ise Manisa İl Halk Kütüphanesi 342 demirbaş numarası 72b-76b varakları arasında bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan nüsha tam nüsha iken, Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki nüshanın pek çok sayfasında eksiklikler müşahade edilmektedir. Ayrıca Manisa nüshasında risalenin ismi, *Risâle fi Beyânî vücûbi kırâ'ati'l-Ķur'ân bi't-tecvîd* şeklinde isimlendirilmektedir. Öte yandan Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde 45 Hk 342/4 arşiv numarası ve *Huţbe fi't-tahzîri 'ani'l-mezâhibi'l-bâtille ve't-tahrîzi 'alâ mezhebi ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a* isimyle kayıtlı olan bir risaleye tesadüf edilmiştir. Kelam ilmine yönelik kaleme

2. Sâdık b. Yusuf'un *Risâle fi't-tecvîd (Risâle fi taşhîhi'l-galatât fi'l-kırâ'ât)* İsimli Risalesi

2.1. Risalenin İsimlendirilmesi

Eldeki iki nüshada da bu esere muayyen bir isim verilmemektedir. Ayrıca risalelerin kapak sayfalarının bulunmaması da ilgili isimlendirmeyi mümkün kılmamaktadır. Bunun yanı sıra müellifin biyografisini içeren tabakat kaynaklarında da eserlerinin isimleriyle alakalı herhangi bir bilgiye tesadüf edilememektedir. Dolayısıyla çalışmada eser için belirlenen isimde, Çorum Hasanpaşa İl Halk Kütüphanesi 19-H-K- 193/2 numaraları katalog kaydında yer alan isim ile İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Efendi Koleksiyonu'nda bulunan 4368 numaralı mecmuadaki isimler esas alınmıştır. Buna göre Çorum nüshasındaki kütüphane kaydında esere tayin edilen ismin, eserin muhtevassından hareketle “*Risâle fi taşhîhi'l-galatât fi'l-kırâ'ât*” şeklinde belirlendiği müşahede edilmektedir. Ankara nüshasındaki kütüphane kaydında ise *Risâle fi't-tecvîd* şeklinde isimlendirilmektedir. Böylelikle risalenin adı *Risâle fi't-tecvîd (Risâle fi taşhîhi'l-galatât fi'l-kırâ'ât)* olarak belirlenmiştir.

2.2. Risalenin Müellife Aidiyeti

Eserin müellife aidiyetine mukaddime kısmında rastlanmaktadır. Buna göre müellifin ilgili kısımda kullandığı: “Allah'ın fakir ve aciz kulu Sâdık b. Yusuf şöyle demektedir.” şeklindeki ifadesi, eserin müellife aidiyetini açıkça göstermektedir.⁶

2.3. Risalenin Telif Sebebi

Eserin müellife aidiyeti gibi telif sebebi de müellif tarafından mukaddime de açık bir şekilde belirtilmektedir. Nitekim Sâdık b. Yusuf, eseri, Kur'ân tilavetinde karşılaştığı hataların tashihine katkı sunmak amacıyla kaleme aldığı ifade etmektedir.⁷

2.4. Risalenin Temel Kaynakları

Müellifin, risalesini telif ederken çoğunlukla tecvid ve fıkıh alanındaki kaynaklara başvurduğu görülmektedir. Eserin tecvide dönük kaynakları arasında İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) çalışmaları, diğer eserlere oranla oldukça öne çıkmaktadır. Bu çerçevede müellifin en çok başvurduğu kaynağın İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-âşr*'ı olduğu gözlemlenmektedir. Nitekim hemen her meselede ismi geçen kaynaktan ıktibasta bulunmaktadır. Yine İbnü'l-Cezerî'ye ait *Manzûmetü'l-mukaddime fimâ 'alâ kâri'l-Kur'âni en ya'lemehû, et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd* ve Taşköp-

alınan bu risalenin ferâğ kaydında, müellifinin “Sâdık” olduğu ve hicrî 950 yılında tamamlandığı bilgisi mevcuttur. Belirtildiği üzere hem müellifinin isminin tam olarak verilmemesi, hem de Sâdık b. Yusuf'un vefatının hicrî 926 yılının başlarında olduğu bilgisinden hareketle adı geçen risalenin müellife aidiyetinden bahsetmek zordur.

⁶ Sâdık b. Yusuf, *Risâle fi't-tecvîd* (Ali Emîrî Efendi Koleksiyonu, 4368), 2^a.

⁷ Sâdık b. Yusuf, *Risâle fi't-tecvîd* (Ali Emîrî Efendi Koleksiyonu, 4368), 2^a.

rizâde'nin (öl. 968/1561) *Şerhu'l-Muqaddimeti'l-Cezeriyye* isimli çalışması, müellifin başvurduğu temel tecvid eserlerindedir. Öte yandan müellif, tecvid kaynaklarının dışında Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* isimli tefsir külliyyatı ile Taftâzânî'nin (öl. 792/1390) belâgat ilmine yönelik kaleme aldığı *el-Muṭavvel şerhu telhîşi miftâhî'l-ʿulûm*'una da müracaat etmektedir. Risalenin başlıca kaynakları zikredilenler olmakla birlikte müellif, kimi zaman da kapalı ifadelerle farklı sahalardaki kaynaklara da işaret etmektedir.

2.5. Risalenin Konusu, Metodu, Muhtevası ve Değerlendirmesi

Eser, konu itibarıyla kurrânın tilavet esnasında yaptığı mahreç, sıfat ve tecvide dair yaygın yanlışları tespit ve tashihini içermektedir. Müellif, bu konu etrafında şekillendirdiği çalışmasında “*kâle-ekûlu*” (فَلْ-أَقُولُ) metodunu kullanmış,⁸ eserin mukaddimesine besmele, ḥamdele ve şalvele ile başlamıştır. Akabinde kurrânın pek çoğunun özellikle başta elif olmak üzere *terkîk* harflerini *tefhîm* sıfatına veya taḳlîle benzeterek okuduklarını vurgulamış, Kur'ân okuyucularını bu manada dört sınıfa ayırmıştır. Buna göre bunlardan bazılarını, “Kur'ân'ı yanlış okumalarına rağmen doğru okuduklarını zannedenler” sınıfına dâhil etmiştir. Bir kısmını, “yanlışlarını fark etmekle birlikte tembellikleri sebebiyle bu yanlışları düzeltmek için çaba sarf etmeyenler” şeklinde nitelemiştir. Diğer bir kısmını, “tecvid kaidelerinden haberdar olmalarına rağmen güzel ses ve makama odaklanmaları nedeniyle doğru okumayı ikinci plana atanlar” kategorisinde değerlendirmiştir. Kimisini de “hatalarını düzeltenlere kulak asmayıp kibirleri sebebiyle yanlışlarında ısrar edenler” grubuna eklemiştir. Mukaddimenin devamında risalesini, “ilk grupta yer alanları uykularından uyandırmak”, “ikinci gruptaki kimseleri doğruyu öğrenmek için teşvik etmek”, “üçüncü gruptakileri işledikleri kusurlar konusunda uyarmak” ve “dördüncü gruptakileri de yanlışlarında ısrar edip insanları yanlış yönlendirmemeleri için ikaz etmek üzere” kaleme aldığını açıklamıştır. Nihayet tecvid kaidelerinin tamamını işlemeyeceğini; yalnızca yaygın yanlışların düzeltilmesini sağlayacak kuralların üzerinde duracağını ve kolaylıkla anlaşılıp faydalanılabilmesi için risalede ihtisarı önceliğini belirterek mukaddimeye son vermiştir.⁹

Sâdik b. Yusuf, belirtilen amaç, metot ve esaslar çerçevesinde risalesini dört müstakil baba ayırmıştır. Eserin birinci babını tecvid kelimesine hasrederek bu sözcüğün sözlük ve ıstılah anlamlarını İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ve *Muqaddime*'sinden hareketle izaha çalışmıştır.¹⁰

⁸ İsmi geçen metot, öncelikle ele alınan konuda yararlanılan birtakım kaynaklardaki alıntılarını aktarılması, sonrasında da ilgili konuya yönelik olarak yazarın kendi düşünce ve değerlendirmesini belirtmesidir. Bu bağlamda çalışmamıza konu olan risale, “konu şerhi” (Şerḥ-u Mevzû') kategorisinde değerlendirilebilir. bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn ʿan esmâil-kütûbi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/37.

⁹ Sâdik b. Yusuf, *Risâle fi't-tecvîd* (Ali Emîrî Efendi Koleksiyonu, 4368), 2^a.

¹⁰ Sâdik b. Yusuf, *Risâle fi't-tecvîd* (Ali Emîrî Efendi Koleksiyonu, 4368), 2^b.

Çalışmanın ikinci babında tecvid ilminin Kur'ân tilavetindeki gerekliliği üzerinde durmuştur. Yine birincil kaynaklardan iktibaslar yaparak Kur'ân'ın tecvid kurallarına riayet etmeksizin okunamayacağını, her okuyucunun bu ilme vakıf olmasının ve tilavet esnasında uygulamasının lüzumunu vurgulayarak belirtilen noktayı göz ardı edenlerin de günahkâr olacağını altını çizmiştir. Özellikle harflerin mahreç ve sıfatları, *idgâm*, *izhâr*, *ihfâ*, *medd-kaşr* gibi tecvid unsurlarından yoksun bir okuyuşun Arap dili ile uyuşmayacağını ve farklı bir dil ile edâ edilmiş yönünde bir izlenim uyandıracağını hatırlatmıştır. Tecvid ilminin gerekliliğine; Kur'ân'ın fasih Arapça ile indirildiğini ve bu çerçevede okunması gerektiği meyanındaki ifade ile delil getirmiş, Hz. Peygamber'in *tertil* kelimesinin anlamını açıkladığı hadisini de bu kısımda aktarmıştır.¹¹

Girizgâh mahiyetindeki bu iki babın ardından, üçüncü babı risaleyi kaleme alma amacı olan lahn konusuna ayırmıştır. Lahnın “hata” anlamına geldiğini belirttiikten sonra ulemanın bu kelimenin mahiyetine dair ifadelerini aktarmış, akabinde “Kur'ân tilavetinde lahn” meselesini ele almıştır. Kur'ân'ın Arap dili fesahatinden uzak okunmasını; kelimenin harflerinde eksiltme veya artırma yapılmasını ya da bir harfin başka bir harf gibi seslendirilmesini; hareke ve sükûnda değişiklik yapılmasını; *tefhîm* sıfatının *terkîke* benzetilmesini ve *idgâm*, *izhâr* ve *ihfâ* gibi unsurlara riayet edilmemesini, Kur'ân'da lahn olarak tanımlamıştır. Bu meyandaki açıklamalarının devamında lahın, fikhî anlamda haram olduğunu açıkça dillendirmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ve *et-Temhîd*'inden alıntı yaparak lahın, “lahn-ı celî” ve “lahn-ı hafî” olmak üzere ikiye ayırmış; lahn-ı celîyi genel olarak “manayı bozan hata”; lahn-ı hafîyi de “mananın özüne zarar vermeyen hata” şeklinde tanımlamıştır. Bu çerçevede yukarıda zikredilen muhtemel harf ve harekedeki yanlışları lahn-ı celînin; *idgâm*, *izhâr*, *ihfâ* ve *gunne* gibi hataların da lahn-ı hafînin kapsamına girdiğini belirtmiştir. Üçüncü babın diğer kısmında ise manayı zayi eden veya etmeyen hatalara dair örnekler vermiş, bunlarla ilgili hususları işlemiştir.¹²

Sâdik b. Yusuf, risalesinin dördüncü ve son babını, yaşadığı dönemde şahit olduğu tilavet hatalarına ve bu hataların tashihine ayırmıştır. “*Tefhîm* ve *terkîk* sıfatlı harflerin hareke seslerine uygun okunmaması”; “hemzenin işbât ve teshîline itina gösterilmemesi”; “imâle, taqlîl ve fetḥ unsurlarında kararlı olunmaması”; “*medd-i ṭabîi*'nin fazla veya eksik uzatılması” ve “*işmâmda* dudakların olması gerektiği yerde bulunmaması”, müellifin en çok karşılaştığı hatalar olarak göze çarpmaktadır. Bunlar arasında en ayrıntılı şekilde ele aldığı meselenin ise harflerin kalınlık ve inceliği olduğu görülmektedir. Bu kısımda “bâ (ب)” ve “hemze (ء)” harflerinin de üzerinde durmakla birlikte “elif (ا)”e fazlaca eğilmiş; *ḳâle* (قَالَ), *ḥâle* (حَالَ) ve *mâliki* (مَالِكِ) kelimelerinden yola çıkarak bu harfin kalınlık veya inceliğine dikkat edilmediğini uzun uzun anlatmıştır. Hatta denilebilir ki risalenin üçte birini bu hususu aydınlatmaya hasretmiştir. Zira hemzenin işbât ve teshîli, imâle, taqlîl ve fetḥ gibi unsurlarda

¹¹ Sâdik b. Yusuf, *Risâle fi't-tecvîd* (Ali Emîrî Efendi Koleksiyonu, 4368), 2^b-3^b.

¹² Sâdik b. Yusuf, *Risâle fi't-tecvîd* (Ali Emîrî Efendi Koleksiyonu, 4368), 3^b-5^a.

meydana gelen hataları da eliften mülhem olarak işlemesi, zikredilen iddiayı kanıtlar mahiyettedir. Nitekim bu hatalar, elif veya hemzenin hareke seslerindeki muhtelif varyasyonlardan kaynaklanmaktadır. ‘Alîmâ (عَلِيمَا), ‘aleynâ (عَلَيْنَا) ve ħusnâ (حُسْنَا) kelimelerinin örnekliliği eşliğinde medd-i taḫîḫ’in uzatılma miktarındaki yaygın hataların da altını ısrarla çizmektedir. Müellifin, eserin bu babında, bir kimsenin Kur’ân’ı doğru okuyup-okumadığının anlaşılabilmesi için en az bir ayeti baştan sonra tilavet etmesinin gerektiğini, yalnızca bir kelimenin telaffuzu neticesinde bunun anlaşılamayacağını belirtmesi, ilgili babın muhtevasına yönelik olarak ayrıca burada zikre değerlidir. Sâdik b. Yusuf, zammeden sonra sükûn gelmesi durumunda dudakların doğru pozisyon almadığı yönündeki tespiti de ifade ederek risalesini tamamlamıştır.¹³

2.6. Eserin Nüshaları ve Tahkikte Esas Alınan Nüsha

2.6.1. İstanbul-Millet Kütüphanesi, Arşiv Nu: 4368

Esere ait iki adet mahtut nüsha tespit edilmiştir. İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Efendi Koleksiyonu’nda 4368 numaralı mecmuada kayıtlı olan nüsha, bunların birincisidir. Bu nüsha, çalışmada “elif (i)” rumuzuyla gösterilmiş ve tahkikte esas nüsha olarak kabul edilmiştir. Dokuz varaktan ibaret olup her bir varak yirmi bir satırdan müteşekkildir. Görülebildiği kadarıyla müstensihin yaşadığı dönem ve muhitte revaçta olan nesih hattına yakın bir tarzda yazılmıştır. Herhangi bir haşiye veya tashih türünden eklemelere rastlanmamaktadır. Nüshanın sonunda müstensihinin Hasan b. Murâd olduğu, bu nüshayı Amasyalı Muhyiddin Efendi’nin nüshasından istinsah ettiği bilgisi mevcuttur. Müstensihe dair bir malumata erişilememekle birlikte hattının anlaşılabilirliği, ana metni nesih hattına, ferâğ kaydını da rika hattına benzer tarzda yazmasından hareketle mahir bir hattat olduğu çıkarımını yapmak mümkündür. Nüshanın başlıklarında kırmızı, ana metinde siyah renk kullanılmıştır. Esas nüsha olarak bu nüshanın temel alınmasında, müstensihinin ve istinsah tarihinin bilinmesi, Amasyalı Muhyiddin’in nüshasından istinsah edilmesi ve hattının anlaşılır olması önemli etkenlerdir. Nüshanın başı şöyledir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَيَهْدِينَا وَإِيَّاهُمْ سَبِيلَ السَّادَاتِ،
وَفَصَاحَةَ لَفْظِهِ، وَأَمْرَ قَارِنِهِ بِتَصْحِيحِ أَلْفَاظِهِ وَإِقَامَةِ حُرُوفِهِ بِمَا أَمَرَ

Nüshanın sonu şöyledir:

نَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يَهْدِنَا وَجَمِيعَ الْمُسْلِمِينَ طَرِيقَ الصَّوَابِ، وَيَهْدِينَا وَإِيَّاهُمْ سَبِيلَ السَّادَاتِ،
وَنُحَمِّدُهُ عَلَى آلَانِهِ الْعِظَامِ، وَنَعْمَهُ الْمُرَادِفَةَ الْجِسَامِ، وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ سَيِّدِنَا
مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

¹³ Sâdik b. Yusuf, *Risâle fi’l-tecvîd* (Ali Emîrî Efendi Koleksiyonu, 4368), 5^a-10^a.

2.6.2. Çorum-Hasanpaşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv Nu: 19-H-K- 193/2

Çorum Hasanpaşa İl Halk Kütüphanesi 19-H-K- 193/2 numaralı katalogda yer alan bu nüsha, tahkikte “bâ (ب)” rumuzuyla belirtilmiştir. Bir önceki nüshaya oranla pek çok eksiği bulunmaktadır. Bu eksikliklerin başında ise müstensihinin bilinememesi gelmektedir. Ayrıca istinsah tarihine de ulaşılmamaktadır. Sayfa sayısı tam olmakla birlikte hattı anlaşılır değildir. Nüshanın herhangi bir yerinde haşiye ve tashih türünden eklemelere rastlanmamaktadır. Bir önceki nüsha gibi başlıklar kırmızı; ana metin siyahtır. 70b-79b varakları arasında bulunan bu nüshanın her bir sayfası yirmi bir satırdan meydana gelmektedir. Nüshanın başı şöyledir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ الْقُرْآنَ الْمَعْجَزَ بِبِلَاغَةٍ مَعْنَاهُ وَفَصَاحَةٍ لَفْظُهُ،
وَأَمَرَ قَارِئَهُ بِتَصْحِيحِ أَلْفَاظِهِ وَإِقَامَةِ حُرُوفِهِ بِمَا أَمَرَ

Nüsha sonu şöyledir:

نَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يَهْدِيَنَا سَبِيلَ الْإِسْلَامِ، وَيَهْدِيَنَا سَبِيلَ السُّلَامِ،
وَنُحَمِّدُهُ عَلَاءِ لَائِهِ الْعِظَامِ، وَنُحَمِّدُهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ سَيِّدِنَا
مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ تَمَّتْ بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى

2.7. Tahkikte İzlenen Metot

Tahkik çalışmamızda İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) temel alınmıştır. Bununla birlikte birtakım hususlara işaret etmek gerekmektedir. Eldeki iki nüsha da “nitelikli nüsha” şeklinde tanımlanan üç özelliği (müellifin kendi nüshası, müellifin okuduğu/müellife okunan nüsha ve müellifin kendi nüshasıyla karşılaştırılmış nüsha) taşımamaktadır. Bu sebeple tahkikte tercih metodu uygulanmış; her bir nüsha asıl kabul edilerek müellif nüshasına en yakın metin tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylelikle iki nüshadaki ortak ifadeler muhafaza edilmiş, farklı ifadelerin de doğruya en yakın olanı seçilmiştir. Ayrıca iki nüsha arasındaki önemli farklılıklar da dipnotta belirtilmiştir.

Başta tecvid ve kıraat terimleri olmak üzere metinde yer alan ve açıklamaya ihtiyaç duyan birtakım kavramlarla ilgili açıklamalara dipnotlarda yer verilmiştir. Risalenin muhtevastaki tüm âyet ve hadislerin tahricleri yapılmıştır. Metinde ismi geçen ve yeteri kadar tanınmayan ulemaya ilişkin muhtasar bilgiler verilmiştir. Müellifin, risalesinde yaptığı kaynak alıntılarını tırnak (“ ”) içerisinde belirtilmiştir. Âlimlerden aktardığı sözleri ise “<< >>” işareti arasına alınmıştır. Asıl metne herhangi bir eklemeye büyük ölçüde dikkat edilmiştir. Ancak gerekli görülen yerlerde yapılan eklemeler, köşeli parantez ([]) içinde sunulmuştur. Nüshalarda görülmemekle birlikte müellifin yeni bir meseleye geçtiği kısımlarda paragraf açılmıştır. Metnin tamamına hareke koyulmamış, yalnızca birden fazla yönde çağrışım yapan kelimeleri harekelenmiştir.

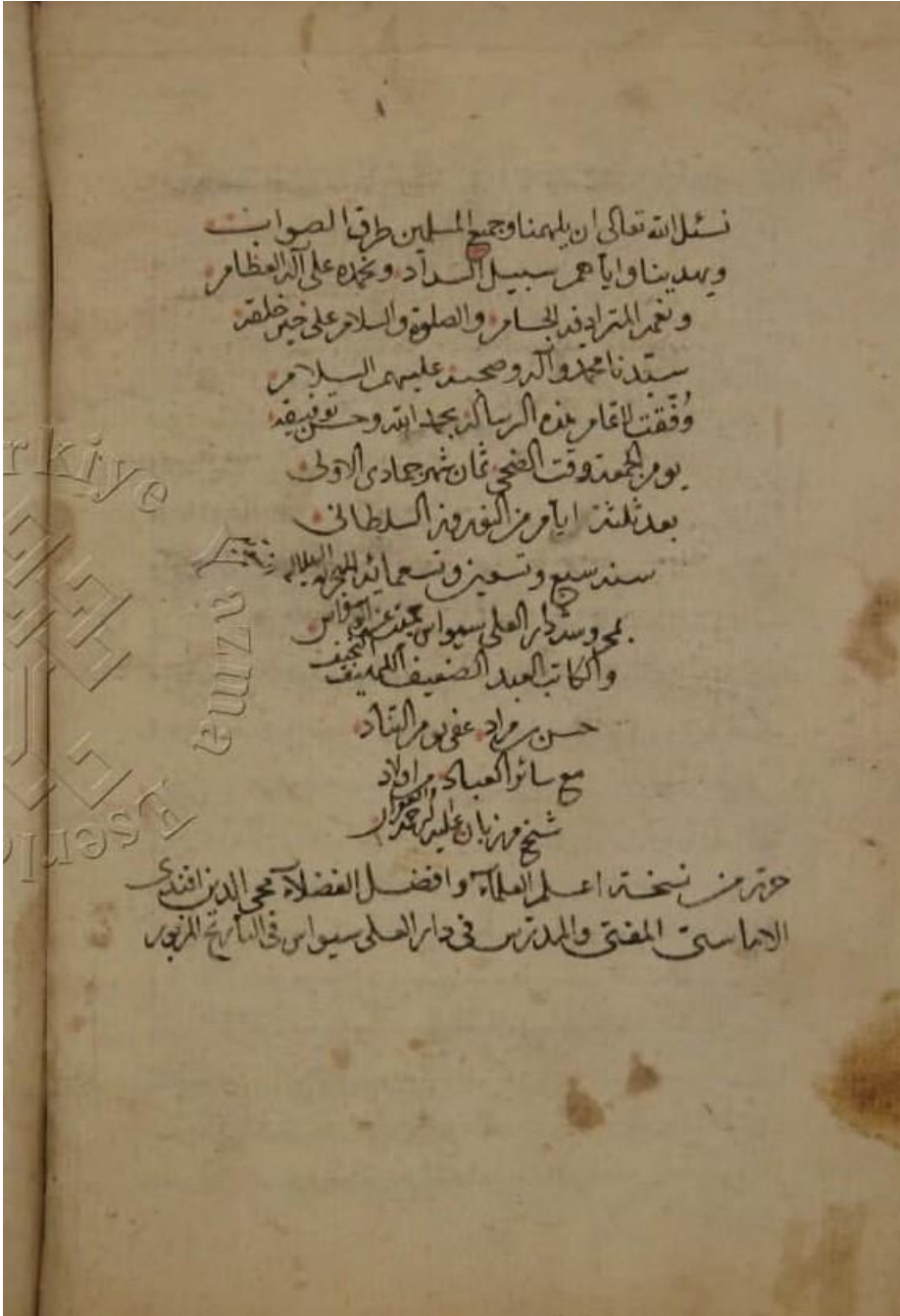
بو کتاب ایله صوفی کلمه صراحتیله بیان مانتدیر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

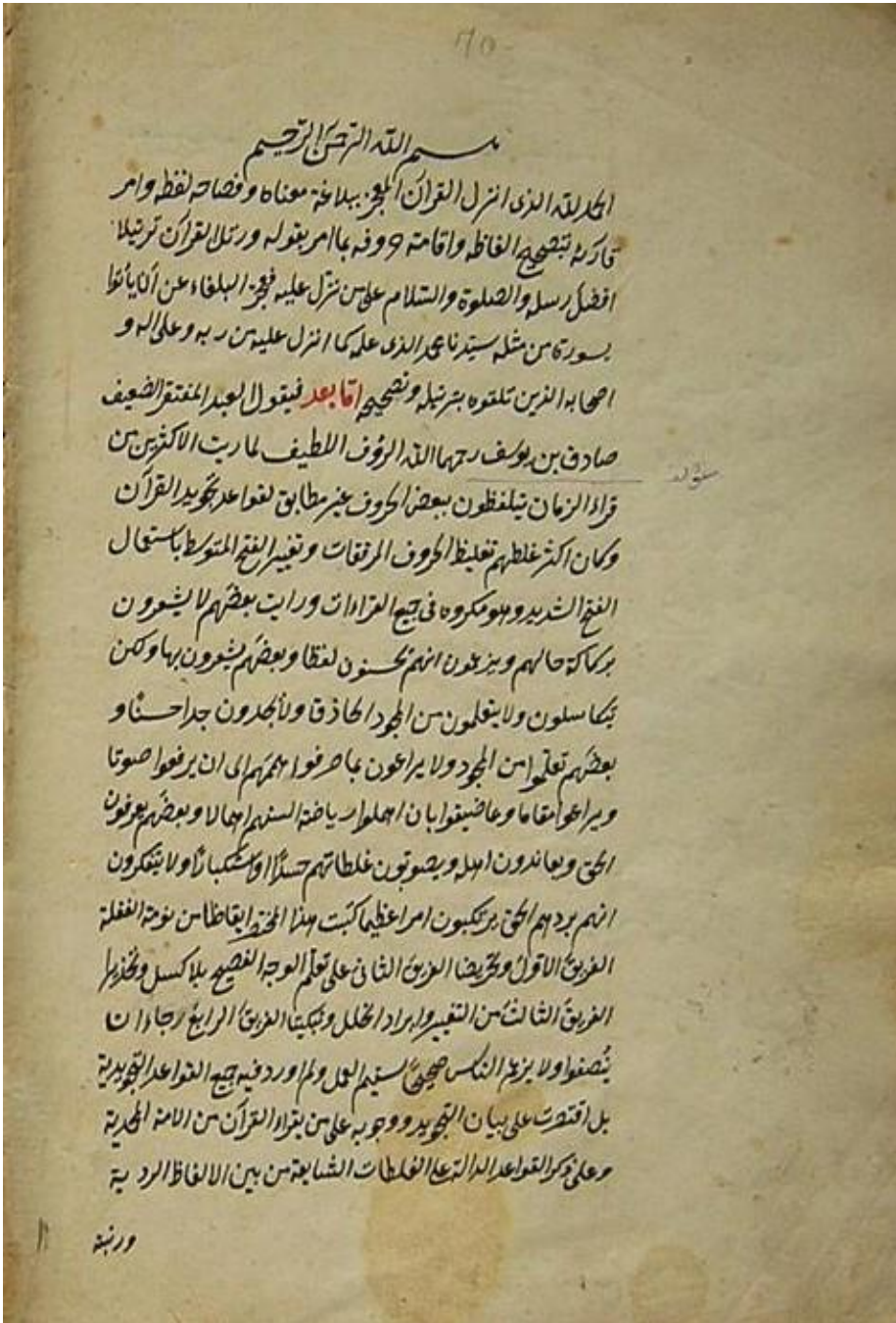
الحمد لله الذي أنزل القرآن المعجز ببلغة معناه وفصاحة لفظه ورفاهته
بصحة لفظه وإقامة حروفه بما أمر بقوله ونزل القرآن ترتيباً أفضل من
والصلاة والسلام على من نزل عليه فنجت البلاء عن أمة قوا من من مثله
سيدنا محمد الذي كماله كما أنزل عليه من ربه وعلى الرسل والنبيا الذين لقوه بمرسله
أما بعد فيقول العبد المفقير الضعيف صادق بن يوسف رحمه الله الرؤف الطيب
لما رأيت أكثر من قراء القرآن يتلفظون ببعض الحروف غير مطابقاً لقواعد تجويد
وكان أكثر غلظت فخلينا الحروف المرققات وتغيير الفتح المتوسط باستعمال الفتح
وهو كقولهم في جميع القراءات ورايت بعضهم لا يشرون بركا كراهة لهم ويحتمون أنهم
يخشون لفظاً وبعضهم يشرون بها ولكن يكاسلون ولا يتعلمون من تجويد الحادق
ولا يجتهدون جداً حسناً وبعضهم تعلموا من التجويد ولا يرعون بما صرحوا به من أن
يرفعوا صوتاً ويرفعوا مقاماً من ما صرحوا به في أمموا رياضة السهم أهل
وبعضهم يعرفون الحق ويعاندين أهله ويصوبون لفظاتهم خدوا واستبدلوا
وهذا يتفكرون أنهم يردم الحق يرتكبون أمراً عظيماً كتبت هذا المختصر ليعاظموا من قلوبهم
المرقاة وذكر أيضاً الفروع الثاني على تعلم الوجه الفصيح بلا كل والتقدير
الفروع الثالث من التغيير وإيراد الخلل وتبكيها الفروع الرابع رجالاً أن يتصرفوا
ولا يترجم لنا من حكيما عظيم العلم ولم أورد فيه جميع القواعد التجويدية بل اقتصر
على بيان التجويد وجوبه على من قرأ القرآن من الأئمة المجتهدين وعلى ذكر القواعد
الدالة على اللطافة الشايع من بين اللطائف الربية وربيت على
أربعة فصول ليسهل أخذ المعنى والوصول فرحم الله من نظر إليه بعين
الانصاف والرضا وأصلح بال من نظر بعين العناد والتعصب والمراعاة

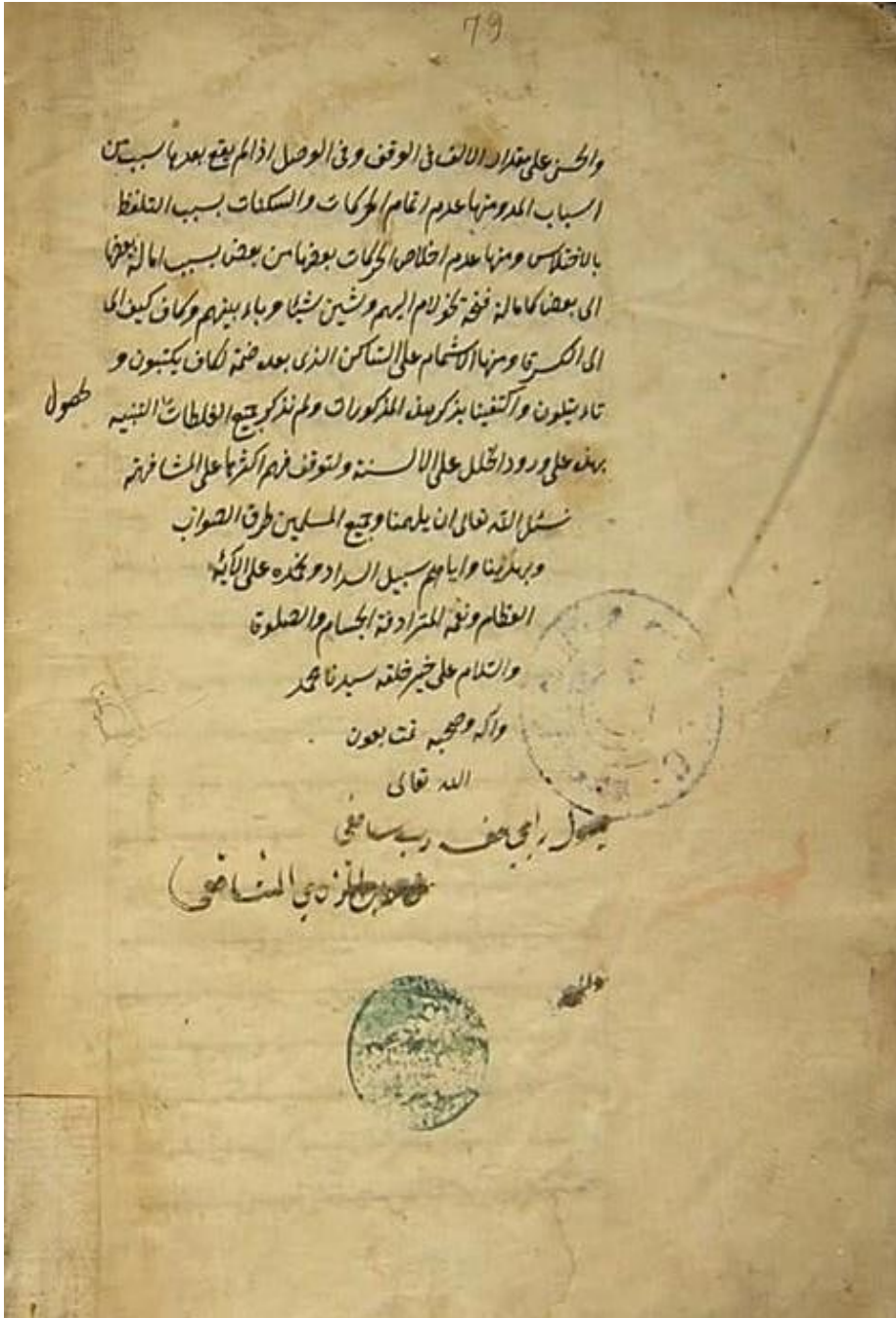
الصل

Istanbul Millet Ktp, nr. 4368, vr. 2^a, ilk Sayfa



İstanbul Millet Ktp, nr. 4368, vr. 10^a, Son Sayfa



Çorum Hasanpaşa İl Halk Ktp, nr. 19-H-K-193/2, vr. 9^a, Son Sayfa

B. Tahkikli Metin

[2ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين⁽¹⁾

الحمد لله الذي أنزل القرآن المعجز ببلاغة معناه وفصاحة لفظه، وأمر قارئه بتصحيح ألفاظه وإقامة حروفه بما أمر بقوله: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل: 4] أفضل رسله، والصلاة والسلام على من نزل عليه فعجز البلاء عن أن يأتوا بسورة من مثله سيدنا محمد الذي علمه كما أنزل عليه من ربه وعلى آله وأصحابه الذين تلقوه بترتيله وتصحيحه.

أمّا بعد:

فيقول العبد المفتقر الضعيف، صادق بن يوسف رحمهما الله الرؤوف اللطيف: لما رأيت الأكثرين من قراء الزمان يتلقون ببعض الحروف غير مطابق لقواعد تجويد القرآن، وكان أكثر غلطهم تغليظ الحروف المرققات، وتغيير الفتح المتوسط باستعمال الفتح الشديد؛ وهو مكروه في جميع القراءات، ورأيت بعضهم لا يشعرون بركاكة حالهم ويزعمون أنهم يحسنون لفظاً، وبعضهم يشعرون بها ولكن يتكاسلون ولا يتعلمون من المجود الحاذق، ولا يجودون جداً حسناً، وبعضهم تعلموا من المجود ولا يراعون بما صرفوا سمعهم إلى أن يرفعوا صوتاً ويراعوا مقاماً، وبما ضيقوا بأن أهملوا رياضة ألسنتهم إهمالاً، وبعضهم يعرفون الحق ويعاندون أهله ويصوبون غلطاتهم حسداً واستكباراً ولا يتفكرون أنهم بردهم الحق يرتكبون أمراً عظيماً؛ كتبت هذا المختصر؛ إيقاظاً من نومة الغفلة الفريق الأول، وتحريضاً الفريق الثاني على تعلم الوجه الفصيح بلا كسل، وتحذيراً الفريق الثالث من التغيير وإيراد الخلل، وتبكيئاً الفريق الرابع رجاء أن ينصفوا ولا يزعم الناس صحيحاً سقيم العمل.

ولم أورد فيه جميع القواعد التجويدية، بل اقتصر على بيان التجويد ووجوبه على من يقرأ القرآن من الأئمة المحمديّة، وعلى ذكر القواعد الدالة على الغلطات الشائعة من بين الألفاظ الرديئة، وربّته على أربعة فصول؛ ليسهل أخذ المعنى والوصول، فرحم الله من نظر إليه بعين الإنصاف والرضا، وأصلح بال من نظر بعين العناد والتعصّب والمراء.

(1) "وبه نستعين": ساقط من (ب).

[2]و[الفصل الأول: في بيان التجويد

قال الشيخ الإمام العالم العلامة محمد ابن الجزري⁽¹⁾ في كتابه المسمى بكتاب "النشر": "التجويد: مصدرٌ من جَوَّدَ يَجْوِدُ تجويدًا، والاسم منه: الجودة ضدُّ الرداءة"⁽²⁾، يقال: جَوَّدَ فلان في كذا إذا فعل ذلك جيِّدًا"⁽³⁾، وقال: "فهو عندهم عبارة عن الإتيان بالقراءة بمجودَّة الألفاظ، بريئةً من الرداءة في النطق، ومعناه: انتهاء الغاية في التصحيح، وبلوغ النهاية في التحسين"⁽⁴⁾.

أقول: وهذا إنَّما يكون بإخراج الحروف من مخارجها، وإعطائها حَقَّها ومستحقَّها؛ من ترفيق المرقَّق، وتفخيم المفحَّم، وغيرهما من الصفات، والإظهار والإدغام، والإخفاء والإقلاب، والمدَّات.

وقال الشيخ في (مقدِّمته)⁽⁵⁾:

وَهُوَ إِعْطَاءُ الْحُرُوفِ حَقَّهَا
وَزِدُّ كُلِّ وَاحِدٍ⁽⁶⁾ لِأَصْلِهِ
مُكَمَّلًا مِنْ غَيْرِ مَا تَكَلَّفِ
مِنْ صِفَةِ لَهَا وَمُسْتَحَقَّهَا
وَاللَّفْظُ فِي نَظِيرِهِ كَمِثْلِهِ
بِالطُّفِ فِي التُّطْقِ بِلا تَعَسَّفِ

قال الشيخ رحمه الله في "النشر": "وهو إعطاء الحروف حقوقها، وترتيبها في مراتبها، ورُدُّ الحرف إلى مخرجه وأصله، وإلحاقه بنظيره، وتصحيح لفظه، وتلطيف النطق به على حال صيغته، وكمال هيئته؛ من غير إسراف ولا تعسُّف، ولا إفراط ولا تكلف"⁽⁷⁾.

(1) هو أبو الخير مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن عَلِي بن يُوسُف الدِّمَشْقِي الشَّافِعِي، ولد سنة إِحْدَى وَخَمْسِينَ وَسَبْعِمِائَةَ، كَانَ إِمامًا فِي الْقِرَاءَاتِ لَا نَظِيرَ لَهُ، حَافِظًا لِلْحَدِيثِ، (ت:833هـ). طَبَقَاتُ الْحَفَاطِ لِلْسِيوطِي، ص549، معجم المؤلفين لعمر كحالة، 291/11.

(2) شرح الفصح لابن هشام اللخمي، ص102.

(3) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 210/1. وبه أشار ابن الجزري للتعريف اللغوي للتجويد. المحيط في اللغة للطالقاني، 130/2، لسان العرب لابن منظور، 135/3.

(4) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 210/1. وهو التعريف الاصطلاحي عند ابن الجزري.

(5) منظومة المقدمة فيما على قارئ القرآن أن يعلمه لابن الجزري، الأبيات من 31 : 33.

(6) في (أ) و(ب): "حرف"، والصواب ما أثبتناه. المقدمة بتحقيق الدكتور غانم قدوري، ص51.

(7) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 212/1.

أقول: حاصل الكلام: إنَّ قراءة القرآن بالتجويد قراءته بالفصاحة، ولا يحصل ذلك إلا بالتلقّي من فم المحسن برياضة الألسن، أوّله بالتكلف.

وقال الشيخ في "النشر": "ولا أعلم سبباً لبلوغ نهاية التجويد، ووصول غاية التصحيح والتسديد، مثل رياضة الألسن، والتكرار على اللفظ المتلقّي⁽¹⁾ من فم المحسن، وأنت ترى تجويد حروف الكتابة كيف يبلغ بها الكاتب بالرياضة وتوقيف⁽²⁾ الأستاذ"⁽³⁾.

وقال الشيخ في "النشر": "أول ما يجب على مرید إتقان قراءة القرآن تصحيح إخراج كلّ حرف من مخرجه المختصّ به، تصحيحاً يمتاز به عن مُقاربه، وتوفية كلّ حرف صفته المعروفة⁽⁴⁾ توفيةً تخرجه عن مجانسه، يُعملُ لسانه وفمه بالرياضة في ذلك إعمالاً⁽⁵⁾ يصير ذلك له طبعاً وسليقةً"⁽⁶⁾.

الفصل الثاني: في بيان وجوب التجويد

قال العلماء: تجويد القرآن واجب على كلّ من يقرأ القرآن⁽⁷⁾.

-
- (1) في (ب): "الملتقى".
 (2) في (أ) و(ب): "وترقيق"، وهو تصحيف. النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 213/1.
 (3) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 213/1.
 (4) في (أ) و(ب): "المعرفة"، وهو تصحيف، والصواب ما أثبتناه. النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 214/1.
 (5) في (أ) و(ب): "عمالاً". وهو تصحيف، والصواب ما أثبتناه. النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 214/1.
 (6) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 214/1.
 (7) من الأدلة على ذلك ما ثبت عن موسى بن يزيد الكندي، قال: كان ابن مسعود يقرئ رجلاً، فقرأ: {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ} مُرْسَلَةً، فَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: مَا هَكَذَا أَقْرَأْنِيهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: وَكَيْفَ أَقْرَأَهَا يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ؟ قَالَ: أَقْرَأْنِيهَا: {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ}، فمَدَّهَا. أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، 137/9، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، 7 / 155 من رواية الطبراني وقال: "رجاله ثقات"، وينظر: الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة لمكي بن أبي طالب، ص 254، نهاية القول المفيد لمحمد مكي نصر، ص 7. ولمراجعة أقوال الأئمة الأربعة في حكم قراءة القرآن مجوداً مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للطرابلسي المالكي، 101/2، كتاب الأم للشافعي، 109/1، المجموع شرح المهذب للنووي، 347/3، كشف القناع عن متن الإقناع للبهوتي الحنبلي 337/1.

قال الشيخ في (مقدمته) (1): [3ظ]

وَالأَخْذُ بِالتَّجْوِيدِ حَتْمٌ لَازِمٌ
لِأَنَّهُ بِهِ الإِلَهُ أَنْزَلَ
مَنْ لَمْ يَصِحَّ الْقُرْآنَ آثِمٌ
وَهَكَذَا مِنْهُ (2) إِلَيْنَا وَصَلَا

وقال الشارح (3): "أخبر أن مراعاة قواعد التجويد والأخذ بذلك -أي: العمل به- فرض عين لازم لكل من قرأ القرآن، ثم أخبر أن من لم يصحح القرآن آثم؛ أي: من لم يراع قواعد التجويد في قراءته عاصي آثم بعصيانه، والآثم معاقب، فُعِلِمَ أن ترك التجويد حرام" (4).

وقال الشارح: ثم علل كون القارئ آثماً بترك التجويد فقال: لِأَنَّهُ بِهِ الإِلَهُ أَنْزَلَ

وقال الشارح: "إذا كان القرآن عربياً فينبغي أن يراعي فيه قواعد لغة العرب؛ من ترقيق المرقق، وتفخيم المفخّم، وإدغام المدغم، وإظهار المظهر، وإخفاء المخفي، ومدّ الممدود، وقصر المقصور، وغير ذلك ممّا هو لازم لهم في كلامهم الذي سليقة لهم لا يحسنون غيره، فإذا لم يراع ذلك فكأنه قرأ القرآن بغير لغة العرب، والقرآن ليس كذلك، فهو قارئ وليس بقارئ بل هاذا، وهو من الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا (5) وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، ومن الداخلين في قوله عليه السلام: «رُبَّ قارئ يقرأ القرآن والقرآن يلعنه» (6) (7).

وقال الشيخ في "النشر": "ولا شك أن الأمة كما هم متعبّدون بفهم معاني القرآن وإقامة حدوده؛

(1) منظومة المقدمة فيما على قارئ القرآن أن يعلمه لابن الجزري، الأبيات من 27: 28.

(2) في (أ) و(ب): "عنه"، وهو تصحيف، والصواب ما أثبتناه. المقدمة بتحقيق الدكتور غانم قدوري، ص 51.

(3) الشارح: هو أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل، المعروف بطاش كبرى زاده، من مشاهير الموسوعيين الأتراك وكُتّاب البَيْتَر، ولد في برصه عام 901هـ، ثم انتقل إلى أنقرة ثم إستانبول، وتولى قضاء حلب، (ت: 968هـ). الأعلام للزركلي، 257/1.

(4) شرح المقدمة الجزرية لطاش كبرى زاده بتصرف، ص 106.

(5) "الدنيا": ثابت في (ب).

(6) هذا الحديث لا نعلم له أصلاً عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقد نسبه الغزالي في (إحياء علوم الدين) لأنس بن مالك

فقال "قال أنس بن مالك: رب تال للقرآن والقرآن يلعنه". إحياء علوم الدين للغزالي، 1/ 274.

(7) شرح المقدمة الجزرية لطاش كبرى زاده، ص 107.

متعبدون بتصحيح ألفاظه وإقامة حروفه على الصفة المتلقية من أئمة القراءة المتصلة بالحضرة النبوية الأفضحية العربية، التي لا يجوز مخالفتها ولا العدول عنها إلى غيرها، والناس في ذلك بين محسن ماجور، ومسيء آثم ومعذور، فمن قدر على تصحيح كلام الله تعالى باللفظ الصحيح العربي الفصيح وعدل إلى اللفظ الفاسد العجمي والنبطي القبيح؛ استغناءً بنفسه، واستبداداً برأيه وحيثه وإكثالاً على ما أُلّف من حفظه واستكباراً عن الرجوع إلى عالم يوقفه على صحيح لفظه فإنه مقصّر بلا شكٍّ وآثم بلا ريب وعاصٍ بلا مزية. قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الَّذِينَ النَّصِيحَةَ، اللَّهُ وَلَكَتَابَهُ وَلِرَسُولِهِ وَلَأُئِمَّةَ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتَهُمْ»⁽¹⁾، أمّا من كان لا يطاوعه لسانه أو لا يجد من يهديه إلى الصواب؛ فإنَّ الله لا يكلف نفساً إلا وسعها"⁽²⁾.

قال الشيخ في "النشر": "قال الإمام أبو عبد الله نصر بن عليّ بن محمد الشيرازي⁽³⁾ في كتابه (الموضح في القراءات)⁽⁴⁾ في فصل التجويد منه / [3و] بعد ذكر الترتيل والحدرد ولزوم التجويد فيهما قال: فإنَّ حسن الأداء فرض في القرآن ويجب على القارئ أن يتلوا القرآن حقَّ تلاوته صيانة للقرآن عن أن يجد اللحن والتغيير إليه سبباً"⁽⁵⁾ (6).

ودليل وجوب التجويد: إنزال الله تعالى القرآن على الفصاحة، وهو معنى قول الشيخ في (مقدمته):
لأنَّهُ بِهِ الْإِلَهُ أَنْزَلَ.

والكتاب والسنة.

أمّا الأوّل: فقد عُلمَ بأنَّ القرآن أنزل على اصطلاح فصحاء العرب، وأنه معجز بلاغة معناه، وفصاحة لفظه، ومعلوم أنَّ جبريل عليه السلام أنزل القرآن بالوجه الفصيح، لا بالوجه القبيح، فوجب أن يُقرأ كما أنزل، وقد عُلمَ أنَّ التجويد قراءة القرآن بالفصاحة.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، 21/1، ومسلم في صحيحه، 74/1.

(2) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 210/1.

(3) هو أبو عبد الله، نصر بن علي بن محمد الشيرازي الفارسي الفسوي، النحوي، (ت: 565هـ). غاية النهاية لابن الجزري، 337/2.

(4) الصواب: الموضح في وجوه القراءات وعللها، وقد يكون ذكره اختصاراً.

(5) الموضح في وجوه القراءات وعللها للشيرازي، ص 156.

(6) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 211/1.

وأما الكتاب فقولہ تعالیٰ: ﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل: 4].

وقال الشيخ في "النشر": "وجاء عن علي رضي الله عنه: أنه سُئِلَ عن قوله تعالى: ﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل: 4]، وقال: الترتيل تجويد الحروف ومعرفة الوقوف"⁽¹⁾.

وقال القاضي البيضاوي⁽²⁾ رحمه الله⁽³⁾ في تفسير هذه الآية: "اقرأ على تُؤَدَّةٍ وتبيين حروف"⁽⁴⁾.

وقال شارح مقدمه الشيخ: "وروى مفسم⁽⁵⁾ عن ابن عباس؛ أي: بيّنه تبييناً"⁽⁶⁾.

فنقول: كمال التبيين إنما يحصل بإخراج كلِّ حرف من مخرجه المختصِّ به، وتوفية كلِّ حرف صفته المعروفة.

وأما السنّة: فتعليم الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ القرآن أصحابه على التجويد، فأخذها التابعون عن الصحابة، وتلقته أئمة القراءة من الصحابة والتابعين به والرواة عن القراء، هكذا خلف عن سلف، وهذا معنى قول الشيخ في مقدمته: وَهَكَذَا مِنْهُ إِلَيْنَا وَصَلًا⁽⁷⁾.

(1) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 209/1. أثر علي رضي الله عنه ذكره ابن الجزري في كتابه النشر في موضعين: الموضوع الأول: في بيان معنى الترتيل، وهو قوله: «وجاء عن علي أنه سُئِلَ عن قوله تعالى: ﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾، فقال: «الترتيل تجويد الحروف ومعرفة الوقوف». والموضع الثاني: في أول باب الوقف، وهو قوله: «ولذلك حض الأئمة على تعلمه ومعرفته، كما قدّمنا عن علي بن أبي طالب قوله: الترتيل معرفة الوقوف، وتجويد الحروف».

(2) هو أبو سعيد ناصر الدين، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، (ت: 685هـ). الأعلام للزركلي، 110/4.

(3) "رحمه الله": ساقط من (ب).

(4) أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، 255/5.

(5) هو أبو القاسم مقسم بن بجرة بن حارثة بن قتيبة الكندي ثم النجيب، مولى عبد الله بن الحارث، ويقال له: مولى ابن عباس لزومه له، (ت: 121 هـ). انظر: تهذيب الكمال للمزي، 461/28، الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، 455/3.

(6) جامع البيان في تأويل القرآن لابن جرير الطبري، 681/23، وفيه: "بيّنه بياناً".

(7) "وصلاً": ساقط من (ب).

الفصل الثالث: في بيان اللحن

اللحن: الخطأ⁽¹⁾، وهو في الأصل: الإمالة⁽²⁾ والتعويج⁽³⁾، قال الجاربردي⁽⁴⁾ في "شرح شافية ابن الحاجب": قال صاحب "الكشاف": "اللحن: أن تلحن بكلامك؛ أي: تُميلة إلى نحوٍ من الأنحاء؛ ليفطن له صاحبك، كالتعريض⁽⁵⁾ والتروية، قال⁽⁶⁾:

وَلَقَدْ حَنَنْتُ لَكُمْ لِكَيْ مَا تَفْقَهُوا وَاللَّحْنُ يَفْهَمُهُ ذَوُو الْأَلْبَابِ

وقيل للمخطئ: لا حن؛ لأنه يعدل بالكلام عن الصواب إلى الخطأ، انتهى كلامه⁽⁷⁾.

فاللحن في القرآن: أن يقرأ القارئ بوجهٍ يخلُ الفصاحة، ويورث القباحة، كنقص الحرف من الكلمة وزيادتها فيها، وإبدالها غيرها، وتغييرات كَيْفِيَّاتِ الحروف من الحركات والسكنات، وغير ذلك من صفات الحروف، كالتفخيم والترقيق وغيرهما، وإدغام والإخفاء.

/[4ظ] قال صدر الشريعة⁽¹⁾ في بيان ضابطة اللحن في باب الأذان: "فلا ينقص شيئاً من حروفه، ولا

(1) اللحن: -يسكون الحاء- مصدر لحنٍ يلحن لحنًا، وهو واحد الألحان واللحن، ومعناه التطريب والتغريد. يقال: هو لحن الناس إذا كان أحسنهم قراءة وغناء. واللحن أيضاً الخطأ في الإعراب. ولحن في كلامه إذا مال به عن وجه الصواب، ويقال: فلان لحن ولحانة ولحنة. والتلحين: التخطئة. الباب في قواعد اللغة وآلات الأدب للسراج، ص220.

(2) سيأتي تعريف الإمالة آخر الرسالة.

(3) التعويج من معاني الإمالة لغة، تقول: أملت الرمح؛ أي: عوجته. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للفارابي، 6/2193.

(4) هو أبو المكارم أحمد بن الحسن بن يوسف، فخر الدين الجاربردي، فقيه شافعي، اشتهر وتوفي في تبريز. له: شرح منهاج البيضاوي، في أصول الفقه، وشرح شافية ابن الحاجب، (ت: 746هـ). الأعلام للزركلي، 1/111.

(5) التَّعْرِيزُ: الإيماء والتلويح من غير كشف وَلَا تَبْيِين. غريب القرآن للسجستاني، ص331، والتصريح: خلاف التعريض. ويوم مُصَرَّحٌ: أي ليس فيه سحاب. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للفارابي، 1/382، والمعاريض: جمع مِعْرَاضٍ، مِنَ التَّعْرِيزِ، وَهُوَ خِلَافُ التَّصْرِيحِ مِنَ الْقَوْلِ. يُقَالُ: عَرَفْتُ ذَلِكَ فِي مِعْرَاضِ كَلَامِهِ وَمِعْرَاضِ كَلَامِهِ. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير، 3/212.

(6) البيت للقتال الكلاي، وهو أبو المسيب الشاعر عبد الله بن مجيب، لقب بالقتال لتمرده وفتكه، إسلامي، وقيل جاهلي. الشعر والشعراء، 705، الخزانة 3 / 667.

(7) شرح شافية ابن الحاجب للإستراباذي، 4/179.

يزيد في أثنائه حرفاً، وكذا لا يزيد ولا ينقص من كَيْفِيَّاتِ الحروف، كالسكِّنَاتِ والحركات والمدَّاتِ وغير ذلك⁽²⁾، إشارة إلى كثرة كَيْفِيَّاتِ الحروف من غير المذكورات، من أراد أن يعرفها بتمامها فيطالع كتب قوانين التجويد.

قال العلماء: اللحن حرام⁽³⁾، وذكر في "فتاوى البَرْزَايَةِ"⁽⁴⁾: "ولا خلاف أنَّ اللحن فيه حرام، ولا يظنُّ أحدٌ أنَّ المراد بالترجيح المختلف المذكور اللحن، فإنَّ اللحن حرام بلا خلاف، قال الله تعالى: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوَجٍ﴾ [الزمر: 28]⁽⁵⁾، انتهى كلامه.

كذا في كتب الفتاوى، ولا يحصل اللحن بالقراءة بغير تجويد؛ لأنَّ بينهما تضاداً وتنافياً، فإذا كان التجويد واجباً كان منافيه ومخلاً حراماً.

ويدلُّ على أنَّ اللحن يخلُّ التجويد ما ذكر علماء العربيَّة في تفسير الفصاحة من عدم اللحن، وذكر في "المطول شرح التلخيص": "يقال: فَصَحَّ الأعجميُّ وأُفصح إذا انطلق لسانه وخلصت لفته من اللكنة، وجادت فلم يلحن"⁽⁶⁾، وذكر في "الصحيح": "فَصَحَّ العجميُّ وجادت لفته حتَّى لا يلحن"⁽⁷⁾.

وقال الشيخ في "النشر": "عدَّ العلماء القراءة بغير تجويد لحنًا، وعدُّوا القارئ به لحنًا، وقَسَمُوا اللحن إلى جليٍّ وخفيٍّ، واختلَفوا في حدِّه وتعريفه، والصحيح أنَّ اللحن فيها: خللٌ يطرأ على الألفاظ فيخلُّ، إلَّا أنَّ الجليَّ يخلُّ إخلالًا ظاهرًا يشترك في معرفته علماء القراءة وغيرهم، وأنَّ الخفيَّ يخلُّ إخلالًا يختصُّ بمعرفته علماء القراءة وأئمَّة الأداء الذين تلقَّوا من أفواه العلماء، وضبطوا عن ألفاظ أهل الأداء الذين يرتضى

(1) هو صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن عمر بن عبيد الله بن محمود بن أحمد المحبوبي البخاري الحنفي، صاحب شرح الوفاية، التنقيح وشرحه التوضيح في أصول الفقه، (ت: 747هـ). الأعلام للزركلي، 4/197.

(2) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، ص 90.

(3) اللحن حرام على العالم العابد القادر مطلقاً. حاشيتا قليوبي وعميرة، 1/265، حاشية الجمل، 1/527، نهاية الزين للجاوي، ص 128.

(4) هو ابن البرزاي محمد بن محمد بن شهاب بن يوسف الكردي البريقيني الخوارزمي، فقيه حنفي، أصله من (كردر) بجهات خوارزم، كان يفتي بكفر (تيمورلنك) من كتبه الجامع الوجيز، فتاوى في فقه الحنفية، (ت: 827هـ). الأعلام للزركلي، 7/45.

(5) لم أفد عليه في المصدر المشار إليه، ووقفت عليه في الفتاوى الهندية للبلخي، 5/317.

(6) المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم للتفتازاني، ص 138.

(7) الصحيح تاج اللغة وصحاح العربية للفارابي، 1/391.

تلاوتهم، ويوثق بعربيتهم، ولم يخرجوا عن القواعد الصحيحة والنصوص، فأعطوا كلَّ حرفٍ حَقَّهُ ونَزَلُوهُ منزلته" (1).

قال الشيخ في مؤلفه المسمَّى ب: كتاب "التمهيد في علم التجويد": "اعلم أنَّ اللحن على ضربين: لحنٌ جليٌّ، ولحنٌ خفيٌّ، ولكلٍّ واحدٍ منهما حدٌّ يَحْصُهُ، وحقيقةٌ بما يمتاز عن صاحبه، فأما اللحن الجليُّ: فهو خلل يطرأ على الألفاظ فيُخلُّ بالمعنى والعرف، وأما اللحن الخفيُّ: فهو خلل يطرأ على الألفاظ فيُخلُّ، إلا أنَّ الجليَّ يخلُّ بالمعنى والعرف، والخفيُّ لا يخلُّ بالمعنى، وإنما يخلُّ بالعرف، بيان ذلك: أنَّ اللحن الجليَّ هو تغيير كلِّ واحدٍ من المرفوع والمجرور والمنصوب والمجزوم [4و] بإعراب غيره، أو تحريف المبني عن ما قسم له من حركة أو سكون، واللحن الخفيُّ هو مثل تكرير الرءاءات، وتظنين النونات، وتغليظ اللامات وإسمائها (2)، وتشريحها الغنة، وإظهار المخفيِّ، وتشديد اللين، وتلين المشددة، ممَّا سنذكر بعد، وذلك غير محالٍ بالمعنى، وإنما الخلل الداخل على اللفظ فساد رونقه وحسن طلاوته (3)، انتهى كلامه (4).

فحاصل ما ذكر: أنَّ اللحن الجليَّ خللٌ يطرأ على الألفاظ يختصُّ به تغيير المعنى، وإن لم يغيَّر في بعض المواضع، واللحن الخفيُّ خللٌ يطرأ على الألفاظ، ليس من شأنه أن يغيِّر المعنى حيث وقع، وإذا تقرَّر هذا فلنذكر أمثلة ما يغيِّر المعنى وما لا يغيِّر من اللحن الجليِّ:

فمن ما يغيِّر المعنى من نقص الحرف، نحو: إن قرأ القارئ: والنهار إذا تجلَّى، ما خلق الذكر والأنثى، بإسقاط الواو، ونحو: إن قرأ: ﴿لَا يَغْلَمُهَا﴾ [الأنعام: 59]: ليعلمها، بحذف الألف.

ومما لا يغيِّر المعنى منه، نحو: إن قرأ: ﴿وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ﴾ [القصص: 9]: وقال امرأة فرعون، بحذف تاء ﴿وَقَالَتِ﴾.

ومما لا يغيِّر المعنى من زيادة الحرف، نحو: إن قرأ: ﴿لَا زَيْدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: 7]: بزيادة الألف، ونحو: إن قرأ: ﴿فِي مَا فَعَلْنَ﴾ [البقرة: 240]: فعلنا؛ بزيادة الألف.

ومن ما لا يغيِّر المعنى منها، نحو: إن قرأ: ﴿وَأَنَّهُ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [لقمان: 17]: وأخى عن المنكر بزيادة

(1) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 211/1.

(2) في (أ): "وأسمائها".

(3) التمهيد في علم التجويد لابن الجزري، ص 62-63.

(4) في هامش (أ)، و(ب): "ليس عليه طلاوة؛ أي: حسن حلاوة ومستور في الطاء المضمومة منه".

الألف لفظاً والياء خطأً، ونحو: إن قرأ: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ﴾ [الملك: 2]: بإثبات همزة الوصل في الوصل.
ومن ما يغيّر المعنى من إبدال الحرف غيرها، نحو: إن قرأ: ﴿وَأَنْحَرْ﴾ [الكوثر: 2]: وانحر بالهاء، ونحو:
إن قرأ: ﴿وَالصَّيْفِ﴾ [قريش: 2]: والسيف بالسين.

ومن ما لا يغيّر المعنى منه، نحو: إن قرأ: ﴿الشَّيْطَانُ﴾ [البقرة: 36]: الشيطان بالياء، و﴿لُوطاً﴾ [الأنعام: 86]: لوتاً بالياء، ونحو: ﴿لِلظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 270]: للظالمون بالواو.

ومن ما يغيّر المعنى من تغيير الحركات الإعرابية، نحو: إن قرأ: ﴿وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ﴾ [البقرة: 251]: بنصب داود، ورفع جالوت.

ومن ما لا يغيّر المعنى منه، نحو: إن قرأ: ﴿بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ [المعارج: 1]: بالرفع فيهما.
ومن ما يغيّر المعنى⁽¹⁾ من تغيير الحركات البنائية، نحو: إن قرأ: ﴿وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْعَافِينَ﴾ [يوسف: 3]: وإن كنت بضمّ التاء، ونحو: إن قرأ: ﴿فَسَاءَ صَبَاحَ الْمُنْذَرِينَ﴾ [الصافات: 177]: صباح المنذرين بكسر الذال.

ومن ما لا يغيّر المعنى منه، نحو: إن قرأ: ﴿تُمْ سَأَلُوا الْفِتْنَةَ﴾ [الأحزاب: 14]: بضمّ الهمزة، ونحو: إن قرأ: ﴿بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ﴾ [التكوير: 23]: بكسر الفاء.

/[5ظ] ومن ما يغيّر المعنى من تغيير السكنات الإعرابية، نحو: إن قرأ: ﴿إِنْ يَعْلَمَ اللَّهُ﴾ [الأنفال: 70]: برفع الميم، إذ بالرفع تكون ﴿إِنْ﴾ نافية، كقوله تعالى: ﴿إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا﴾ [القصص: 19]، وكقوله تعالى: ﴿بَلْ إِنْ يَعِدُ الظَّالِمُونَ⁽²⁾ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا﴾ [فاطر: 40]، وبالجزم تكون شرطية، وأصل ميم ﴿إِنْ يَعْلَمَ﴾ جزم على الشرط حرّكت بالكسر لالتقاء الساكنين.

ومن ما لا يغيّر المعنى منه، نحو: إن قرأ: ﴿أَلَمْ يَعْلَمَ﴾ [العلق: 14]: بالرفع.
ومما يغيّر المعنى من تغيير السكنات البنائية، نحو: إن قرأ: ﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا﴾ [النبأ: 13]: وجعلنا سراجاً بفتح اللام.

ومن ما لا يغيّر المعنى منه، نحو: إن قرأ: ﴿تَذَكَّرَ﴾ [طه: 3]: بفتح الذال.

(1) "المعنى": ثابت في (ب).

(2) في (أ)، و(ب): "الظالمين"، وهو تصحيف.

وليس من تغيير الإدغام والإخفاء والإظهار والإقلاب والتفخيم والترقيق الغير المؤدّين إلى الإبدال وغيرهما من صفات الحروف الواجبات في مواضعها قراءة ولغة.

ومن ترك المدّ الفرعيّ اللازم والواجب ما بقي⁽¹⁾ يغيّر المعنى، لكنّ تغيير هذه المذكورات يخلّ الفصاحة، ويورث القباحة، ولا قائل بعدم فصاحة القرآن من أهل الإيمان، ولأجل هذا حُرِّمَتْ هذه التغييرات، ويشاهد قباحة تفخيم الحروف المستفلة من تفخيم المستفلة التي اعتاد بترقيقها، نحو: ﴿تَبَّتْ﴾ [المسد: 1]، و﴿لَلبَيْتِ﴾ [الصفات: 144]، و﴿أَهْمُ﴾ [الأعراف: 195]، و﴿يَلِجُ الْجُمَلُ﴾ [الأعراف: 40]، وعدم مشاهدة البعض قباحة تفخيم بعض المستفلة، كتفخيم الميم من نحو: ﴿تَخْصِصِ﴾ [المائدة: 3]، و﴿مَالِكِ﴾ [الفاتحة: 4]، والتاء من نحو: ﴿تَخْتَصِمُونَ﴾ [الزمر: 31]، حاصلٌ من أن يكون مأثوسًا بالتفخيم، وكذلك يشاهد قباحة تغيير جميع هذه المذكورات أهل الفصاحة، ولذلك ذكر علماء العربيّة في فنّ التصريف مخارج الحروف والصفات، وسائر ما يجب عند أهل الفصاحة من نحو: الإدغام والإخفاء والإظهار والإقلاب.

الفصل الرابع:

في بيان الغلطات الشائعة من بين الألفاظ الرديئة

وإيراد قانون صحيح وميزان مستقيم

قال الشيخ رحمه الله في "النشر": "إذا أحكم القارئ النطق بكلِّ حرفٍ على حدّته⁽²⁾ موفياً حقّه، فليعمل نفسه بأحكامه حالة التركيب؛ لأنّه ينشأ عن التركيب ما لم يكن حالة الأفراد، وذلك ظاهر، فكم من يحسن الحروف مفردة لا يحسنها مركبةً بحسب ما يجاورها من مجانسٍ ومقاربٍ، وقويٍّ وضعيفٍ، ومفحّمٍ ومرقّقٍ، فيجذب القويّ الضعيفَ، ويقلب المفحّم المرقّق، فيصعب على اللسان النطق بذلك على حقّه إلاّ بالرياضة الشديدة حالة التركيب،/[5] فمّن أحكم صحّة التلقُّظ حالة التركيب، حصّل حقيقة التجويد بالاتِّفاق والتدريب"⁽³⁾.

(1) "ما بقي": ساقط من (ب).

(2) في (أ): "حلقه"، وهو تصحيف.

(3) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 1/214-215.

فحاصل ما ذكره الشيخ: أن القارئ لا يكون مجوّداً إلا بأن يصحّح تلفّظ الحروف مرّكبة، كما يصحّح تلفّظها مفردة، فلو كان الحرف من المستقلة يجب عليه أن يرقّقها مرّكبة، كترقيقها مفردة، فلا فرق بينهما، مثلاً: يجب عليه أن يرقّق ميم ﴿مَحْمَصَةً﴾ [المائدة: 3]، و﴿مَطْلَعٌ﴾ [الكهف: 90]، كترقيق ميم ﴿مَثَلًا﴾ [البقرة: 26]، و﴿مَلَأَ﴾ [هود: 38]، من غير فرق بينهما، وكذا ترقيق سائر الحروف المستقلة، ولو كانت من المستعلبة، يجب عليه التطبيق بين تفخيمها مرّكبة وبين تفخيمها مفردة، مثلاً: يجب عليه أن يفخّم قاف، كتفخيم قاف ﴿وَقَضَبًا﴾ [عبس: 28].

وقال الشيخ عقيب قوله هذا: "وَسُوْرُدٌ مِنْ ذَلِكَ مَا هُوَ كَافٍ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى بَعْدَ قَاعِدَةِ نَذْرِكُهَا، وَهِيَ: أَنَّ الْأَصْلَ الْخَلْلَ الْوَاردَ عَلَى أَلْسِنَةِ الْقُرَّاءِ فِي هَذِهِ الْبِلَادِ وَمَا التَّحَقُّ بِهَا هُوَ إِطْلَاقُ التَّفْخِيمَاتِ وَالتَّغْلِيظَاتِ عَلَى طَرِيقَةِ أَلْفَتِهَا الطَّبَاعَاتِ، تُلْقِيَتْ مِنَ الْعَجَمِ وَاعْتَادَتْهَا النَّبِطُ، وَاکْتَسَبَهَا بَعْضُ الْعَرَبِ، حَيْثُ لَمْ يُوَقِّفُوا عَلَى الصَّوَابِ مِمَّنْ يُرْجَعُ إِلَى عِلْمِهِ وَوُثُوقِ بَفَضْلِهِ وَفَهْمِهِ"⁽¹⁾.

وقوله: "في هذه البلاد": أراد به بلاد الروم، بدلالة تأليفه "النشر" في بلدة بروسة⁽²⁾، وقد صرح به في آخره⁽³⁾، وقوله: "وما التحق بها" أراد به بلاد سائر الأعجام.

فحاصل معنى قول الشيخ هذا: أن الخلل حاصل في ألسنة قرّاء بلاد الروم وبلاد سائر الأعجام، وفي ألسنة بعض قرّاء العرب؛ بسبب استعمالهم التفخيمات والتغليظات على طريقة ألفتها طباعهم، وأن هذه الطريقة تُلقيت من الأعجام واعتادتها النبط؛ - وهم قوم ينزلون بالبطنج بين العراقيين -⁽⁴⁾، واكتسبها بعض العرب، وأن هذا الخلل صدر عنهم من حيث إنهم لم يتعلّموا الصواب من الأستاذ الحاذق، وقد تبين من كلام الشيخ أن أكثر غلطات قرّاء الزمان في تفخيم الحروف المرقّفات.

(1) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 215/1.

(2) وهي مدينة تاريخية مهمّة تعود إلى العصور القديمة قبل أنْها أنشأت في القرن الثاني قبل الميلاد. تعرف في المصادر القديمة باسم بروسا. فتحها العثمانيون في عهد أورخان ابن عثمان واتخذوها عاصمة لدولتهم. تقع في منطقة مرمرة بتركيا. (برصة، خليل إينالچك، موسوعة وقف الديانة التركي، 449-445/6، إسطنبول، 1992)

(3) حيث قال رحمه الله: "وهذا آخر ما قدر الله جمعه وتأليفه من كتاب "النشر"، وابتدأت في تأليفه في أوائل شهر ربيع الأول سنة تسع وتسعين وسبعمائة بمدينة برصة وفرغت منه في ذي الحجة الحرام من السنة المذكورة". النشر لابن الجزري، 469/2.

(4) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للفارابي، 1162/3.

وقال رحمه الله: "وإذا انتهى الحال إلى هذا، فلا بُدَّ من قانون صحيح يُرجع إليه، وميزان مستقيم يُعوَّل عليه، نَوْضُحُهُ مستوٌّ إن شاء الله تعالى في أبواب الإمالة والتريق"⁽¹⁾. ونشيرُ إلى مُهمَّةٍ هنا: أراد رحمه الله أن يبيِّن قوانين صحيحة، ويَضَع موازينَ مستقيمةً، يُعرف بها مقادير التريق، ويتميِّز بها الإفراط والتفريط، فشرع في بيان قوانينٍ مهمَّة، وقال:

"فاعلم أنَّ الحروف المستفلة كُلُّها مرَّقَّةٌ، لا يجوز تفخيم شيءٍ منها إلَّا اللام من اسم الله تعالى [6ظ] بعد فتحة أو ضمَّة إجماعًا، أو بعد بعض حروف الإطباق في بعض الروايات، وإلَّا الراء المضمومة أو المفتوحة مطلقاً في أكثر الروايات، والساكنة في بعض الأحوال، كما سيأتي تفصيل ذلك في بابه إن شاء الله تعالى"⁽²⁾.

أراد رحمه الله أنَّ هذه المستنثيات من المستفلة كُلُّه مرَّقٌ.

قال رحمه الله: "والحروف المستعلية كُلُّها مفعمة، لا يستثنى شيءٌ منها في حال من الأحوال"⁽³⁾.

أقول: سواء كانت متحرِّكةً أو ساكنةً، جاورت مستفلة أو غيرها.

وقال: "وأما الألف فالصحيح أنَّها لا توصف بتريقٍ ولا تفخيمٍ، بل بحسب ما يتقدَّمها، فإنَّها تتبعه تريقًا وتفخيمًا"⁽⁴⁾.

أفرد رحمه الله الألف بالذكور، وهو من المستفلة؛ لتبعيتها ما قبلها في التريق والتفخيم، وإنَّما تبعته ما قبلها لعدم استقلالها؛ لاحتياجها أبدًا إلى حرف مفتوح قبلها، فإذا وقع قبلها حرف مرَّقٌ ترَّقَّق تريقًا موافقًا لتريق فتحة ما قبلها؛ أي: من غير أن تُعَوِّج إلى جانب التفخيم، ولا إلى جانب الباء، وهذا هو المراد بالفتح المتوسِّط المذكور في باب الإمالة، وإذا وقع قبلها حرف مفعَّم تفخيمًا موافقًا لتفخيم فتحة ما قبلها.

مثال الألفات الواقعة بعد المستفلة، ك: ﴿مَالِكٍ﴾ [الفاتحة: 4]، و﴿أَمْرٍ﴾ [البقرة: 13]، ﴿وَأَتَى﴾ [البقرة: 177]، و﴿وَبَالَ﴾ [المائدة: 95]، و﴿نَابٍ﴾ [المجادلة: 13]، و﴿جَاءَ﴾ [النساء: 43].

(1) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 215/1.

(2) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 215/1.

(3) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 215/1.

(4) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 215/1.

ومن أراد أن يعرف مرتبة ترقيق الألف الواقعة بعد المستفلة؛ فليتلقظ بميم ﴿مَثَلًا﴾ [البقرة: 26]، و﴿مَالًا﴾ [هود: 38]، وهمزة ﴿أَجَلًا﴾ [الأنعام: 2]، وباء ﴿بَشْرًا﴾ [هود: 27]، وتاء ﴿تَوَلَّوْا﴾ [البقرة: 137]، وجيم ﴿جَسَدًا﴾ [الأعراف: 148]، وليشبع فتحها على حال ترقيقها، فينولّد منه الألف، فليرقّقها موافقةً لترقيق فتحة ما قبلها، مستقيمة من غير تعويج، وسيُفهم منه حدُّ ترقيق ألف ﴿مَالِكٍ﴾، و﴿أَمِنَ﴾، و﴿وَأَتَى﴾، و﴿وَيَا﴾، و﴿تَابَ﴾، و﴿جَاءَ﴾، وكذا حال ترقيق الألفات الواقعة بعد سائر الحروف المرقّقات.

ومن استعمل هذا الميزان من صاحبي الذوق السليم والطبع المستقيم، يتخلّص من الإفراط والتفريط، وتبيّن عنده أهل الغلط وأهل التجويد، ورأيت بعض أهل الغلط يرقّون ميم ﴿مَالِكٍ﴾ ويفخّمون ألفها، ولا يتبعون أصلها -أي: ما قبلها- وهم قليلون، وغلطهم من جهة واحدة، وهي تفخيم ألفها، ورأيت بعضهم يفخّمونها مع ألفها، وهم الأكثرون، وغلطهم من جهتين: تفخيم الألف، وتفخيم ما قبلها.

ومثال الألفات الواقعة بعد المستعلية، نحو: ﴿قَالَ﴾ [البقرة: 30]، و﴿طَالَ﴾ [الأنبياء: 44]، وخطأً الشيخ في "النشر" من لا يفرّق بين ألف ﴿قَالَ﴾ و﴿حَالَ﴾ [هود: 43]، وقال: "والدليل على غلط طبعه أنّه لا يفرّق في لفظه بين ألف⁽¹⁾ ﴿قَالَ﴾ و﴿حَالَ﴾ حالة التجويد"⁽²⁾ [6و]

مطلب:

في فرق ألف ﴿قَالَ﴾ و﴿حَالَ﴾⁽³⁾

ومعلوم أنّ الفرق لا يحصل إلا بتفخيم ألف ﴿قَالَ﴾، وترقيق ألف ﴿حَالَ﴾، فكثير من قراء الزمان يتلقّظون ألف ﴿حَالَ﴾ مفخّمًا، كألف ﴿قَالَ﴾، وبعضهم يتلقّظون ألف ﴿قَالَ﴾ مرقّمًا كألف ﴿حَالَ﴾، وكلاهما مخالفان للقاعدة.

وقال الشيخ رحمه الله⁽⁴⁾ بعد بيان تبعية الألف ما قبله ترقيقًا وتفخيمًا: "وما وقع في كلام بعض أئمّتنا من إطلاق ترقيقها، فإنّما يريدون التحذير ممّا يفعله بعض العجم من المبالغة في لفظها إلى أن يُصبروها

(1) "ألف": ثابتة في (ب) فقط، وموافقة لما في النشر.

(2) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 216/1.

(3) هذا العنوان ساقط من (ب).

(4) "رحمه الله": ثابت في (ب).

كالواو، ويريدون التنبيه على ما هي مرققة فيه"⁽¹⁾.

هذا جواب عن سؤال مقدّر، وهو أن يقال: إذا كان الألف تفخّم بعد الحروف المفخّمة، فلم أطلق بعض الأئمة ترقيقها ولم يقدّموا ترقيقها بترقيق ما قبلها؟ فأجاب بقوله: "فإنما يريدون التحذير بما يفعله بعض العجم من المبالغة في لفظها إلى أن يُصَيَّرَها كالواو، ويريدون التنبيه على ما هي مرققة فيه".

وقد غلط بعض أهل التفخيم في استخراج معنى هذا القول، وزعم أنّ حدّ ترقيق الألف الواقعة بعد الحروف المرقّقة: أن لا يجعل الألف كالواو، وقال: "فما دام الألف لا يجعل كالواو، فهو ترقيق كما تُلْفَظ أكثر قرّاء الزمان بألف، نحو: ﴿مَالِكٌ﴾ [الفاتحة: 4]، وما تحت هذه المرتبة من ترقيق الألف إفراطٌ في الترتيق، وهذا غلطٌ فاسدٌ من وجوه:

الأوّل: أنّ (إلى) لانتهاء الغاية، يلزمه ابتداء الغاية، فإذا كان انتهاء تفخيم الألف الممنوع التصيير كالواو، يلزم أن يكون ابتداء تفخيمها الممنوع ما دون التصيير كالواو، فلزم أن يكون مرتبة ترقيقها ما دون التصيير كالواو.

والثاني: أنّ تُلْفَظ أكثر قرّاء الزمان بألف، نحو: ﴿مَالِكٌ﴾، وإن لم يكن كالواو، لكن يخالف القاعدة من جهة عدم مطابقة ميمه ميم ﴿مَثَلًا﴾ [البقرة: 26]، في الترتيق، وعدم مطابقة ألفه الميم المرقّقة، بل يوافق ألفه الميم المفخّمة، ومن جهة عدم مطابقة ألفه ميمه إن رقق الميم كترقيق ميم ﴿مَثَلًا﴾ يشهد الذوق السليم عدم المطابقة في تُلْفَظ أكثر قرّاء الزمان في هاتين الصورتين.

الثالث: أنّه لو كان حدّ ترقيق الألف الواقعة بعد المرقّقة أن لا يجعل كالواو، يلزم أن يكون حدّ تفخيم الألف الواقعة بعد المفخّمة: أن يجعل كالواو، ولم يقل به أحد من المشايخ القرّاء، بل لم يسمع تُلْفَظ بهذه المرتبة من أحدٍ من قرّاء هذا⁽²⁾ الزمان، وأيضاً هو إخراج الألف وفتحها ما قبلها عن حدّها؛ لأنّ الألف إذا جعل كالواو يلزمه أن يجعل فتحة ما قبلها كالضمّ، وهما غير جائزين، فكما لا يجوز جعل الألف في محلّ الترتيق كالياء وفتحها ما قبلها كالكسرة، كما -نبين ذلك إن شاء الله تعالى،/[7ظ] في بيان الإمالة- فكذا لا يجوز جعل الألف في محلّ التفخيم كالواو، وفتحها ما قبلها كالضمّ، ولم يقل بجوازه أحد من العلماء القرّاء وعلماء العربيّة.

(1) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 215/1.

(2) "هذا": ساقط من (ب).

الرابع: أَدْ تَلْقُظْ أَكْثَرُ قَرَاءِ الزَّمَانِ بِالْأَلْفِ فِي مَحَلِّ التَّرْقِيقِ كَالْفِ، نَحْوُ: ﴿مَالِكٍ﴾ هُوَ عَلَى مَرْتَبَةِ التَّفْخِيمِ⁽¹⁾ أَنْ لَا يَجْعَلُ كَالْوَاوِ، وَمَعَ ذَلِكَ قَدْ صَرَّحَ الشَّيْخُ فِي "النَّشْرِ" بِأَنَّ تَلْقُظَهُمْ بِالْفِ ﴿مَالِكٍ﴾ هُوَ عَلَى التَّفْخِيمِ بِقَوْلِهِ: "فَإِنْ أَتَى بَعْدَهُ أَلْفٌ كَانَ التَّحْرُزُ مِنَ التَّفْخِيمِ أَكْثَدُ، فَكَثِيرًا مَا يَجْرِي ذَلِكَ عَلَى الْأَلْسِنَةِ خُصُوصًا الْأَعَاجِمِ"⁽²⁾.

وَإِذَا تَقَرَّرَ هَذِهِ الْمَذْكُورَاتِ، تَبَيَّنَ أَنَّ الشَّيْخَ لَمْ يُرِدْ بِقَوْلِهِ: "فَإِنَّمَا يَرِيدُونَ التَّحْذِيرَ مِمَّا يَفْعَلُهُ بَعْضُ الْعَجْمِ مِنَ الْمَبَالِغَةِ فِي لَفْظِهَا إِلَى أَنْ يَصَيِّرُوهَا كَالْوَاوِ"، وَتَعَيَّنَ حَدُّ التَّرْقِيقِ، بَلْ أَرَادَ بِهِ أَنَّ الْأَلْفَ لَيْسَ تُرْفَقُ مَطْلَقًا، وَإِنَّمَا تُرْفَقُ إِذَا وَقَعَتْ بَعْدَ الْمَرْقُوعَةِ، يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: "وَيَرِيدُونَ التَّنْبِيهَ عَلَى مَا هِيَ مَرْقُوعَةٌ فِيهِ"؛ أَي: يَرِيدُ الْأَثْمَةَ بِإِطْلَاقِهِمْ تَرْقِيقَ الْأَلْفِ وَتَحْذِيرَهُمْ بِهِ مِمَّا يَفْعَلُهُ بَعْضُ الْعَجْمِ مِنَ الْمَبَالِغَةِ فِي لَفْظِهَا إِلَى أَنْ يَصَيِّرُوهَا كَالْوَاوِ التَّنْبِيهَ عَلَى أَنَّهَا تُرْفَقُ فِي مَحَلِّ تَرْقِيقِهَا، فَيَكُونُ قَوْلُ الْأَثْمَةِ: "الْأَلْفُ تُرْفَقُ" فِي قُوَّةٍ أَنْ يُقَالَ: الْأَلْفُ تُرْفَقُ إِذَا وَقَعَتْ بَعْدَ الْمَرْقُوعَةِ، وَإِنَّمَا يَكُونُ كَذَا بِقَرِينَةِ الْمَحَلِّ.

وَالْحَاصِلُ: الْأَثْمَةُ أَرَادُوا بِإِطْلَاقِهِمْ تَرْقِيقَ الْأَلْفِ التَّحْذِيرَ مِنْ تَفْخِيمِهَا فِي مَحَلِّ التَّرْقِيقِ، وَمَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ مِنْ قَيْدِ مَبَالِغَةِ الْعَجْمِ فِي لَفْظِهَا إِلَى أَنْ يَصَيِّرُوهَا كَالْوَاوِ قَيْدٌ اتِّفَاقِيٌّ، حِكَايَةٌ عَمَّا وَقَعَ فِي لَفْظِهِمْ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، لَا قَيْدٌ احْتِرَازِيٌّ.

وَأَمَّا حَدُّ تَرْقِيقِ الْأَلْفِ الْوَاقِعَةِ بَعْدَ الْمَرْقُوعَةِ، فَيُعَلَّمُ بِتَطْبِيقِهَا مَا قَبْلَهَا فِي التَّرْقِيقِ عَلَى الْاسْتِقَامَةِ مِنْ غَيْرِ تَعْوِيجٍ إِلَى جَانِبِ [التَّفْخِيمِ] وَلَا إِلَى جَانِبِ الْبَاءِ كَمَا ذَكَرْنَا.

وَالْحَاصِلُ: أَنَّ تَرْقِيقَ الْأَلْفِ يَعْلَمُهُ بِتَطْبِيقِ قَاعِدَةِ تَبَعِيَّةِ الْأَلْفِ مَا قَبْلَهُ فَهَيْمٌ لِيَب.

ثُمَّ شَرَعَ الشَّيْخُ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي بَيَانِ تَصْحِيحِ حُرُوفِ التَّهْجِيِّ حَالَةَ التَّرْكِيبِ عَلَى الْقَوَاعِدِ الْمَذْكُورَةِ، وَقَالَ: "فَالْهَمْرَةُ إِذَا ابْتَدَأَ بِهَا الْقَارِئُ مِنْ كَلِمَةٍ فَلْيَلْفِظْ بِهَا سَلْسَلَةً فِي النُّطْقِ سَهْلَةً فِي الذُّوقِ، وَلِيَتَحَفَّظَ فِي تَغْلِيظِ النُّطْقِ بِهَا، نَحْوُ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الْفَاتِحَةُ: 2]، ﴿الَّذِي﴾ [البقرة: 17]، ﴿أَنْذَرْتَهُمْ﴾ [البقرة: 6]، وَلَا سِيَّمًا إِذَا أَتَى بَعْدَهُ أَلْفٌ، نَحْوُ: ﴿آتَى﴾ [البقرة: 177]، و﴿آيَاتِ﴾ [البقرة: 99]، و﴿آمِينَ﴾ [المائدة: 2]، فَإِنْ جَاءَ حَرْفٌ مَعْلَظٌ كَانَ التَّحَفُّظُ أَكْثَدُ، نَحْوُ: ﴿اللَّهُمَّ﴾ [آل عمران: 26]، أَوْ مَفْحَمٌ، نَحْوُ:

(1) "التفخيم": ثابت في (ب).

(2) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 222/1.

﴿الطَّلَاق﴾ [البقرة: 227]، ﴿اصْطَفَى﴾ [البقرة: 132]، و﴿أَصْلَحَ﴾ [المائدة: 39]"⁽¹⁾.

وقال رحمه الله: "وكذا الباء إذا أتى بعدها حرف مفحّم، نحو: ﴿بَطَلٌ﴾ [الأعراف: 118]، و﴿بَقِيَ﴾ [البقرة: 278]، و﴿بَصَلَهَا﴾ [البقرة: 61]، فإن حال بينهما ألف كان التحفّظ بتريقها أبلغ، نحو: ﴿بَاطِلٌ﴾ [الأعراف: 139]، و﴿بَاغٍ﴾ [البقرة: 173]، و﴿وَالْأَسْبَابُ﴾ [البقرة: 136]، فكيف إذا وليها / [7] حرفان مفحّمان، نحو: ﴿وَوَيْزُقٌ﴾ [البقرة: 19]، و﴿وَالْبَقَرُ﴾ [البقرة: 70]، ﴿بَلْ طَبَعَ﴾ [النساء: 155]، عند من أدغم"⁽²⁾.

ثمّ قال في بيان الميم: "الميم حرف أغنُّ تظهر غنّته من الخيشوم إذا كان مدغمًا أو محفّى، فإن أتى متحرّكًا فليحذر من تفضيمه، ولا سيّما إذا أتى بعده حرف مفحّم، نحو: ﴿مَحْمَصَةٌ﴾ [المائدة: 3]، و﴿مَرَضَى﴾ [النساء: 43]، و﴿مَرِيمٌ﴾ [البقرة: 87]، ﴿وَمَا اللَّهُ بِعَافٍ﴾ [البقرة: 74]، فإن أتى بعده ألف كان التحرّز من التفضيم أكّد، فكثيرًا ما يجري ذلك على الألسنة خصوصًا الأعاجم، نحو: ﴿مَالِكٌ﴾ [الفاحة: 4]، و﴿بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [البقرة: 4]"⁽³⁾.

وإنّما أورد الشيخ هذه الأمثلة وحدّث من تفضيمها لغلبة تفضيم هذه الحروف ونحوها من المستقلة على ألسنة أكثر قراء الزمان كما قال من قبل: "أنّ أصل الخلل الوارد على ألسنة القراء في هذه البلاد وما التحق بما هو التفضيمات والتعليقات على طريقة ألفتها الطباعات... إلى آخره، ومع كون الخلل حاصلًا في ألسنتهم يعترض بعضهم على الذين أخذوا القرآن من المجوّد والحاذق، وأعطوا الحروف حقّها ومستحقّها من التفضيمات والترقيقات وسائر الصفات على حدّها، ويقدحون فيها لاعتيادهم بالتفضيمات بجهلهم أو عنادهم، ويقولون: هم يرققون المرققات على الإفراط، ويتلفّظون الألفات على الإمالة، وليس تلفّظهم على الإفراط ولا على الإمالة، بل هو على الحدّ المعين، يفهمه من له ذوق سليم بتطبيقه القواعد المذكورة، بل تلفّظ القادحين على التفريط والفتح الشديد، وهو مكروه في القراءة وكلام الفصحاء ومعيّب، وأكثرهم لا يعلمون معنى الإفراط والتفريط، والأوّل يستعمل في المجاوزة بالشيء عن حدّه، والثاني يستعمل في عدم تأديته إلى حدّه.

(1) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 216/1.

(2) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 216/1.

(3) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 222/1.

فيذا تقرّر هذا فلندكر الفتح الشديد الممنوع، والفتح المتوسّط المقبول، والإمالة المستعملة عند بعض أئمّة القراء.

قال الشيخ في "النشر": (1) في باب مذاهبهم في الفتح والإمالة وبين اللفظين، قال: "والفتح هنا: عبارة عن [فتح القارئ] (2) لفيه بلفظ الحرف، وهو في ما بعده ألف أظهر، ويقال له أيضاً: التفخيم، وربّما قيل له النصب" (3)، وإمّا قال: "في ما بعده ألف أظهر"، أظهر؛ أي: أكثر ظهوراً؛ لأنّه ظاهر في ما لم يقع بعده ألف، كفتح نون ﴿نَأَى﴾ [الإسراء: 83]، وإمّا مثّلناه بنون ﴿نَأَى﴾ وإن كان ممكناً في غيره من المفتوحات؛ لأنّ بعض القراء [8ظ] قرؤوا نونه بالفتح، وبعضهم بالإمالة، فكان أنسب بالتمثيل للتفخيم.

وقال: "وينقسم إلى فتح شديد وفتح متوسّط، فالشديد: هو تحاية فتح الشخص فمه بذلك الحرف، ولا يجوز في القرآن، بل هو معدوم في لغة العرب، وإمّا يوجد في لفظ عجم القُرس، ولا سيّما أهل خراسان، وهو اليوم في أهل ما وراء النهر أكثر، ولما جرت طباعهم عليه من لغتهم استعملوه في اللغة العربيّة، وجروا عليه في القراءة ووافقهم على ذلك غيرهم، وانتقل ذلك عنهم حتّى فشا في أكثر البلاد، وهو ممنوع منه في القراءة، كما نصّ عليه أئمّتنا، وهذا هو التفخيم المحض" (4).

ودلّ قول الشيخ: "ووافقهم على ذلك غيرهم، وانتقل ذلك عنهم حتّى فشا في أكثر البلاد" على أنّ ما استعمل قراء أكثر بلاد الروم من الفتح هو الفتح الشديد، كما صرّح من قبل بورود الخلل على ألسنتهم بقوله: "إنّ أصل الخلل الوارد على ألسنة القراء في هذه البلاد وما التحق بها هو إطلاق التفخيمات والتعليقات على طريق ألفتها الطباعات تُلقّيت من العجم".

وقال الشيخ: "ومنّ نبّه على هذا الفتح المحض الأستاذ أبو عمرو الداني (5) في كتابه "الموضح" (6)

(1) "في": ساقطة من (ب).

(2) ساقط من (أ)، و(ب)، والصواب ما أثبتناه كما في النشر لابن الجزري، 29/2.

(3) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 29/2.

(4) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 29/2-30.

(5) هو أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد بن عمر الأموي، مولاهم القرطبي، الإمام العلم، المعروف في زمانه بأبي الصيرفي، وفي زماننا بأبي عمرو الداني، لنزوله بدانية، أحد الأئمة في علم القرآن رواياته وتفسيره، ومعانيه وطرقه وإعرابه. (ت: 444هـ). معرفة القراء الكبار للذهبي، 226/1، غاية النهاية للذهبي، 3/1-5.

(6) الموضح لمذاهب القراء واختلافهم في الفتح والإمالة للداني، ص 152.

قال: والفتح المتوسّط: هو ما بين الفتح الشديد والإمالة المتوسّطة، وهذا الذي يستعمله أصحاب الفتح من القرّاء⁽¹⁾. انتهى كلام الداني.

وقال الشيخ: "ويقال له: الترقيق، وقد يقال له أيضاً: التفخيم، بمعنى أنّه ضدّ الإمالة، فالإمالة: أن تنحو بالفتحة نحو الكسرة، وبالألف نحو الياء كثيراً وهو المحض، ويقال له: البطح، وربما قيل له: الكسر أيضاً وقليلاً، وهو بين اللفظين، ويقال له أيضاً، وبين بين، وقوله: "وقليلاً" عطف على "أكثر" ثمّ قال: فهي بهذا الاعتبار تنقسم أيضاً إلى قسمين: إمالة شديدة وإمالة متوسّطة، وكلاهما جائزتان في القراءة، جاريتين⁽²⁾ في لغة العرب، والإمالة الشديدة...⁽³⁾، انتهى كلام الشيخ.

فحاصل تفسير الإمالة⁽⁴⁾: أنّ الإمالة أن تصرف الفتحة إلى جانب الكسر، والألف إلى جانب الياء، فإن كان جانب الكسر غالباً على جانب الفتح، وجانب الياء على جانب الألف، فهي إمالة شديدة؛ أي: إمالة كبرى، وإن كان جانب الفتح غالباً على جانب الكسر، وجانب الألف / [8] غالباً على جانب الياء، فهي إمالة متوسّطة؛ أي: إمالة صغرى وبين بين، فالإمالة الصغرى فوق الكبرى، والفتح المتوسّط فوق الصغرى، والفتح الشديد فوق المتوسّط.

وبعض من استعمل الفتح الشديد من أهل التفخيم يزعم أنّه الفتح المتوسّط، ويغلط من قول المشايخ في تفسير الفتح الشديد: هو نهاية فتح الشخص فمه بذلك الحرف، ويقصد نهاية فتح فمه، ويمثّل الفتح

(1) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 30/2.

(2) في (ب): "جاريتين".

(3) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 30/2.

(4) الإمالة لغة: مصدر الفعل أمال يميل، على زنة أفعل يفعل، والميل هو العدول من الشيء، والزيغ مثله ومالت الشمس للغروب؛ إذا زالت عن كبد السماء وكذا الميل، هو الانحراف عن القصد. القاموس المحيط، مادة (ميل)، ص: 10. وجاء في اللسان: "الميل: العدول على الشيء والإقبال عليه، وكذلك الميلان، ومال الشيء يميل ميلاً وممالاً وممياًلًا". لسان العرب 1/236.

الإمالة اصطلاحاً: أن تنحو بالفتحة نحو الكسرة، وبالألف نحو الياء كثيراً، وهو المحض. والإمالة ليست دأب جميع العرب، وإنما تكون متحققة عند أهل نجد ك(تميم)، و(أسد)، أمّا الفتح فمتحقق عند الحجازيين، ويقال لها أيضاً: البطح أو الإضجاع أو الكسر، وعبر عنها سيبويه بالإجتاح. الكتاب 4/117، والتيسير ص 46، ومفتاح العلوم ص 173، والنشر 2/29، والإتحاف ص 74، فصل المقال على نظم ابن غازي فواصل الممال للشيخ أبي الفضائل حسن بن علي العوضي، ص 25 وما بعده، تحقيق د. عمر تركمان.

الشديد بتلظظه الخارج عن حدِّ الفتح، والقريب إلى جانب الضمِّ والواو، فينسب من استعمل الفتح المتوسِّط إلى الإمامة كُلاًّ أنه غلط، وتجاوز عن حدِّ الفتح؛ لأنَّ الفتح إذا صرف إلى جانب الضمِّ يخرج عن حدِّ الفتح، فيخرج عن فتح الشديد؛ لأنَّه قسم من الفتح فكما إذا صرف الفتح إلى جانب الكسر يخرج عن حدِّ الفتح المتوسِّط، وكذلك إذا صرف إلى جانب الضمِّ يخرج عن حدِّ الفتح الشديد.

والحاصل: أنَّ الفتح الشديد المنوع: ما ليس بخارج عن حدِّ الفتح، نعم يجب على القارئ أن يحتز في محلِّ الفتح المتوسِّط من الإمامة، كما يحتز من الفتح الشديد، لكن يعلم ذلك بميزان القاعدة، لا بالنطق عن الهوى، فما دام فتح الحرف ثابتاً على حاله -أي: خالصاً من التفخيم ومن الميل إلى الكسر- فهو فتح متوسِّط؛ أي: بين الفتح الشديد وبين الإمامة الصغرى.

والمعيار في هذا الباب: فتحة نون ﴿نَأَى﴾ [الإسراء: 83]، فلينظر من له ذوق سليم إلى فتحة نونه كيف يُتلظظ بالترقيق، ولا يقول له أحد من القوم: هو إمالة، بل يعترفون بأنَّه فتح خالص؛ أي: فتح متوسِّط، ويقرون بهذا الفتح لأهل الفتح المتوسِّط من القراء، وإمالة هذا الفتح إلى جانب الكسر لأهل الإمامة من القراء، وليفهم منه مرتبة ترقيق ألف، نحو: ﴿نَائِمُونَ﴾ [الأعراف: 97]، و﴿الْحُسْنَى﴾ [النساء: 95]، بإتباع ألفه ما قبله، بتلظظه مطابقاً لما قبله في الترقيق مستويًا مستقيمًا من غير تعويج إلى جانب التفخيم، ولا إلى جانب الكسر والياء، على قاعدة تبعية الألف ما قبله، فيتحقَّق عنده الفتح المتوسِّط بلا إفراط ولا تفريط.

[9ظ] والحاصل: أنَّ صاحب الذوق السليم والطبع المستقيم يتخلَّص من مرتبة الفتح الشديد ومرتبتي الإمامة بتطبيق القاعدتين: قاعدة تبعية الألف ما قبلها، وقاعدة الإمامة؛ أي: بإجرائهما.

وإذا تقرَّر هذا فنقول: من تفخيمات قراء الزمان الغير المطابقة لقواعد التجويد: تفخيمهم الواوات في مثل: ﴿يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 13]، ﴿يَسْأَلُونَ﴾ [البقرة: 273]، و﴿أَنَّهُ﴾ [البقرة: 26]، و﴿لَهُ﴾ [البقرة: 102].

والحال أنَّ الواو من المستفلة حكمه الترقيق، فلينظر من له ذوق سليم إلى مرتبة ترقيق الميم واللام من ﴿يَعْلَمُ﴾ [البقرة: 77]، و﴿يُسْأَلُ﴾ [الأنبياء: 23]، وترقيق الهاء من نحو: ﴿لَهُ الدِّينُ﴾ [يونس: 22]، و﴿لَهُ الْحُكْمُ﴾ [القصص: 88]، و﴿هُوَ﴾ [العنكبوت: 64]، وليرقق الواو ترقيقاً موافقاً لترقيق ضمة ما قبلها.

وبعضهم يرفقون ما قبله ويفخِّمون، ولحنهم من جهة واحدة.

وبعضهم يَفْخِمُونَهُمَا معاً، وغلطهم من جهتين.

وبعضهم يَفْخِمُ واو، نحو: ﴿وَاللَّهِ﴾ [البقرة: 19]، والحال أنه يجب ترفيقه كواو ﴿وَهُمْ﴾ [البقرة: 7].

وقد غلّطه بعض أهل التفخيم ممّا ذكر في بعض رسائل التجويد من التحذيرين من تفخيمات العجم، وترفيقات العرب، ولم يفهم ما المراد بهما، وإنما المراد بتفخيمات العجم: الفتح الشديد الممنوع الذي اعتاد به أهل التفخيم، والمراد بترفيقات العرب: الإمالة الصغرى التي هي لغة بعض قبائل العرب في محلّها، والمراد من التحذير⁽¹⁾ منهما: أن يقرأ بالفتح المتوسّط في محلّه، لا بالفتح الشديد ولا بالإمالة⁽²⁾.

وما دُكر في كتب القراءة من أنّ القراءة بمنزلة البياض، إن قلّ صار سمرة، وإن زاد صار بَرَصًا⁽³⁾، المراد به الحدّ المعيّن بين الإفراط والتفريط، ولا كلام فيه، والمدعى عدم تأدية أكثر قراء الزمان تلفظ بعض الحروف إلى الحدّ الذي عبّته علماء القراءة في الكتب، واستدلّ بعض الغافلين عن القواعد، وجملة المعاندين على أنّ تلفّظهم بالتفخيمات حقٌّ بإجماع قراء الزمان عليه، وقالوا: الإجماع دليل على الحقيّة، وهذا الاستدلال باطل من وجهين:

الأول: أنّ المراد ب: الإجماع في قول العلماء: الإجماع دليل إجماع العلماء / [9] والمجتهدين، كما بيّن ذلك في علم الأصول، وقراء الزمان ليسوا كذلك.

الثاني: أنّ تلفّظهم بالتفخيمات مخالف للقواعد التي بيّنها علماء القراءة في الكتب، على أنّ لا نسلم إجماع كلّ قراء الزمان على التفخيمات؛ لأنّ المجوّد على مقتضى القواعد يوجد في بعض البلاد على القلّة، ولو سلّم أنّ قراء الزمان أجمعوا على التفخيمات، فكيف يستدلّ بإجماعهم؟ مع أنّ الشيخ الجزري رحمه الله⁽⁴⁾ صرّح بغلطات قراء الزمان من التفخيمات وغيرها في كتاب "النشر": مراراً.

(1) في (ب): كلمة التحذير مكررة.

(2) ولذا قيل: فتح العربي فتح واسط.

(3) ينسب هذا القول للإمام حمزة بن حبيب الزيات، وتامه كما في "جامع البيان" وغيره: "حدّثنا محمد بن أحمد قال: نا ابن مجاهد، قال: وحدّثني علي بن الحسين قال: سمعت محمد بن الهيثم، يقول: حدّثني عبد الرحمن بن أبي حمّاد، قال: سمعت حمزة يقول: إن لهذا التحقيق منتهى ينتهي إليه، ثم يكون قبيحاً مثل البياض له منتهى ينتهي إليه، فإذا زاد صار برصاً ومثل الجعودة لها منتهى تنتهي إليه، فإذا زادت صارت قططاً". السبعة لابن مجاهد، ص 76، المرشد الوجيز لأبي شامة ص 212، جامع البيان في القراءات السبع للداني، 212/1.

(4) "رحمه الله": ساقط من (أ).

قال الشيخ في "النشر": في بيان التجويد: "وأما اليوم فهذا باب أغلق، وطريق سُدَّ"⁽¹⁾، فلو كان تَلْفُظٌ أكثر قَرَأَ الزمان موافقاً لقوانين التجويد؛ لَمَا قال ذلك، والغلطات الغير التفخيمات كثيرة في الألسنة، فلنذكر بعضها على الإجمال:

فمنها: تَلْفُظُ الطاء كالتاء في مثل: ﴿الشَّيْطَانُ﴾ [البقرة: 36]، والقاف كالكاف في مثل: ﴿قَالَ﴾ [البقرة: 30]، وإِنَّمَا يكون ذلك بعدم إيتائهما حَقَّهما من صفة الجهر⁽²⁾.

ومنهما: تَلْفُظُ الحروف القلقله والحروف الشديدة بغير إيتاء حقوقهما من هاتين الصفتين. ومنها: تَلْفُظُ الهمزات المخففة بالتسهيل.

ومنها: زيادة حروف المدِّ على المدِّ الطبيعيِّ في غير محلِّه، كزيادة مدِّ ألف ﴿عَلَيْمًا﴾ [النساء: 11]، في الوقف على مقدار الألف، وكزيادة مدِّ، نحو: ﴿عَلَيْنَا﴾ [البقرة: 70]، و﴿الْحُسْنَى﴾ [النساء: 95]، على مقدار الألف في الوقف، وفي الوصل إذا لم يقع بعدها سبب من أسباب المدِّ.

ومنها: عدم إتمام الحركات والسكنات بسبب التلْفُظُ بالاختلاس⁽³⁾.

ومنها: عدم إخلاص الحركات بعضها من بعض؛ بسبب إمالة بعضها إلى بعض، كإمالة فتحة، نحو لام ﴿الْيَوْمِ﴾ [آل عمران: 77]، وشين ﴿شَيْئًا﴾ [البقرة: 48]، وباء ﴿بَيْنَهُمْ﴾ [البقرة: 113]، وكاف ﴿كَيْفَ﴾ [البقرة: 28] إلى الكسرة.

ومنها: الإشمام⁽⁴⁾ على الساكن الذي بعد ضُمَّةٍ، لكاف ﴿يَكْتُبُونَ﴾ [البقرة: 79]، وتاء ﴿يَتْلُونَ﴾

(1) النشر في القراءات العشر لابن الجزري، 213/1.

(2) الجهر في اللغة الصوت الشديد القوي، وحروف هذه الصفة كلها يجهر بها عند النطق بما لقومها وقوة الاعتماد عليها عند خروجها ومنع النفس أن يجري معها. سراج القارئ لابن القاصح، ص 409.

(3) الاختلاس: هو الإسراع بنطق الحركة إسراعاً يحكم السامع به أنَّ الحركة قد ذهبت بينما هي كاملة في الوزن، والحرف المختلس حركته يسرع اللفظ به، بحيث يظن السامع أنَّ حركته قد ذهبت من اللفظ لشدة الإسراع، في حين أنها كاملة في الوزن تامة في الحقيقة إلا أنها لم تخط. التحديد للداني، ص 97، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد غانم قدوري، ص 512.

(4) الإشمام في معناه العام هو الإشارة إلى الحركة من غير تصويت، كما قال ابن الجزري في النشر، 2/ 121، ويأتي لأربعة

[البقرة: 113].

واكتفينا بذكر هذه المذكورات، ولم نذكر جميع الغلطات؛ لحصول التنبيه بهذه على ورود الخلل على الألسنة، ولتوقف فهم أكثرها على المشافهة.

نسأل الله تعالى أن يلهمنا [10ظ] وجميع المسلمين طرق الصواب، ويهدينا وإياهم سبيل السداد، ونحمده على آلائه العظام، ونعمه المترادفة الجسام، والصلاة والسلام على خير خلقه سيدنا محمد وآله وصحبه عليهم السلام⁽¹⁾.

وُقِّتْ لإتمام هذه الرسالة بحمد الله وحسن توفيقه، يوم الجمعة وقت الضحى، ثمان شهر جمادى الأولى، بعد ثلاثة أيّام من التَّوْزُوزِ⁽²⁾ السلطانيّ، سنة سبع وتسعين وتسعمئة للهجرية الهلالية النبوية، بحروسة دار العلا سيّواس⁽³⁾، حُمِيَتْ عن الوسواس، والكاتب العبد الضعيف اللهيف النحيف، حسن بن مراد، عُفِي [عنه] يوم التناد، مع سائر العباد، من أولاد شيخ مرزيان، عليه الرحمة والغفران⁽⁴⁾.

حُرِّرَ من نسخة أعلم العلماء، وأفضل الفضلاء، محيي الدّين أفندي الأماسي⁽⁵⁾، المفتي والمدّرس في دار العلا سيّواس في التاريخ المزبور.

معان، منها: إخفاء الحركة، أو اختلاسها وهذا هو تفسير المصنف لقراءة أبي عمرو من رواية البيهقي وعبد الوارث، وقال الداني في التيسير، ص 184: "باختلاس فتحة الخاء".

- (1) "عليهم السلام": ساقط من (ب). وتام المخطوط بعدها: "تمت بعون الله تعالى".
- (2) للفرس أعياد ورسوم منها "النوروز"، وهو اليوم الأول من فروردين ماه، واسمه يَوْمٌ جَدِيدٌ لِكَوْنِهِ غَرَّةَ الحَوْلِ الجَدِيدِ وبعده أيّامٌ حَمْسَةٌ كلُّها أعياد. تاريخ ابن الوردي، 71/1.
- (3) سيّواس أو سيفاس كما يتلفظ بها الأتراك مدينة من مدن الأناضول القديمة، يعود تاريخها إلى عهد الحثّيين الذين استوطنوا المنطقة بحدود 1600 قبل الميلاد. تعاقبت عليها إمبراطوريات وأقوام كثيرة. سمّاها البيزنطيّون سيّاستيا تعني باليونانية القديمة "مدينة أغسطس"، وفي عهد السلاجقة سمّيت بسيفاستا، ثمّ تحوّلت إلى سيفاس. (سيّواس، عمر ديميرال، موسوعة وقف الديانة التركي، 282-278/37، إسطنبول، 2009)
- (4) الفقرة كلها ساقطة من (ب).
- (5) هو ابن الخطيب محمد بن قاسم بن يعقوب الأماسي الحنفي، محيي الدين، باحث متفنن، من علماء الروم (الترك) عربيّ التصانيف. ولد بأماسية، وترقى في التدريس ببلدته وغيرها. (ت: 940هـ). الأعلام للزركلي، 6/7.

Yazar Katkı Oranları | Author Contributions: Yazar 1: % 50. Yazar 2: % 50.

Çıkar Çatışması | Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. | The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek | Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. | The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kurrâları*. İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2021.
- Belhî, Nizâmüddin. *el-Fetevâ el-Hindiyye*. 6. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1892.
- Beyzâvî, Nâsıruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muhtaşar*. 4 Cilt. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir. Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Bühûtî, Mansur b. Yunus. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Cemel, Süleyman b. Ömer el-Uceylî. *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye bi-tavzîhi Tefsîri'l-Celâleyn bi'd-dekâ'iki'l-hafiyye*. 5 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed. *İthâfü fuzalâ'i'l-beşer fi (bi)'l-kırâ'ati'l-erba'ate aşer. Müntehe'l-emânî ve'l-meserrât fi 'ulûmi'l-kırâ'ât*. tsh. Muhammed b. Ali ed-Dabbâ. Kahire: 1935.
- Ebû Amr ed-Dânî, Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'ati's-seb'i'l-meşhûra*. thk. Muhammed Saddûk el-Cezâirî. 4 Cilt. Dubai: Câmiatü's-Şarika, 2007.
- Ebû Amr ed-Dânî, Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Mûzîh li-mezâhibi'l-kurrâ ve'htilâfihim fi'l-fethi ve'l-imâle*. thk. Muhammed Şefâ'ât Rabbânî. Medine-i Münevvere: Câmi'atü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Ebû Amr ed-Dânî, Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Taḥdîd fi itkân ve't-tecvîd*. Ğânim Kaddûrî Hamed. Bağdat: Mektebetü Dâru'l-Enbâr, 1988.
- Ebû Amr ed-Dânî, Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fi'l-kırâ'ati's-seb'*. thk. Halef Hammûd Sâlim. Suûd: Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr, 2014.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû'l-Kâsım Şihabüddin Abdurrahman. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tette'llaḳu bi'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sadr, 1975.
- Emecen, Feridun. "Manisa". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/577-583. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Esterâbâdî, Hasan b. Muhammed. *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Abdülmaksûd Muhammed b. Abdülmaksûd. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004.
- Fenârî, Ubeydullah b. Muhammed b. Ya'küb. *el-İcâze*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Koleksiyonu, 50, 1b-6b.
- Firûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'küb. *el-Ğamûsü'l-muħiṭ*. thk. Mektebetü Tahkiki't-Türâsî. Beyrut: Müesseseti'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muħtaşarı Ĥalîl*. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Havârizmî, Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. 10 Cilt. thk. Hüsâmeddin el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- Ivâdî, Ebü'l-Fedâil Hasan b. Ali. *Faşlü'l-meķâl 'alâ Nazmi İbn Ğâzî fevâsilü'l-mümâl*. thk. Ömer Türkmen. Bursa: Emin Yayınları, 2022.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddin Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1813.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1993.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Musa. *Kitâbü's-seb'a fi'l-ķırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-ķırâ'âti'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Ĝâyetü'n-nihâye fi ṭabakâti'l-ķurrâ*. 2 Cilt. thk. Gotthelf Bergstraesser. Kahire: Matbaatu'l-Hâncî, 1933.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Manzûmetü'l-muķaddime fimâ 'alâ ķâri'l-Ķur'âni en ya'lemeħû*. thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Cidde: Merkezü'd-Dirâsâti'l ve'l-Malûmâti'l-Kur'âniyye, 2014.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin el-Mübârek b. Muhammed. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eşer*. 5 Cilt. thk. Tâhir Ahmed Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.

- İbnü'l-Kâsîh, Ebü'l-Bekâ Ali b. Osman. *Sirâcü'l-kâri'i'l-mübedî ve tezkaru'l-muğri'i'l-müntehî*. Kahire: Matbaatu Hicâz, 1934.
- Kâtip Çelebî. *Keşfü'z-zunûn 'an esmâ'i'l-kütübi ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kâtip Çelebî. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl*. thk. Muhammed A. el-Arnaût-Sâlih Sa'dâvî. 6 Cilt. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (İRCİCA) Yayınları, 2010.
- Kazvînî, Zekerîyya b. Muhammed. *Âşâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü muşannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- Mecdî, Mehmed. *Hadâ'îku'ş-şekâ'îk*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. 35 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyyin Müslim b. Haccâc. *el-Müsnedü'ş-şahîhu'l-muhtaşar*. 5 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû'u şerhu'l-Mühezzebe*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Muhammed b. Ömer el-Câvî. *Nihâyetü'z-zeyni fi irşâdi'l-mütediîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Sâdık b. Yusuf Halife, *Risâle fi't-tecvîd*. Ankara: Millî Kütüphane, Ali Emîrî Efendi Koleksiyonu, 4368, 1a-21a.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman. *el-Kitâb*. 5 Cilt. thk. Abdüsselâm Harun. Beyrut: Âlemü'l-Kitâb, 1975.
- Sirâc, Muhammed Ali, *el-Lübâb fi kavâ'idil-lügati ve âlâti'l-edebi'n-naḥvi ve'ş-şarfi ve'l-belâgati ve'l-'arazi ve'l-lügati ve'l-meşeli*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. çev. Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Ṭabakâtü'l-huffâz*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Matbatü'l-İstiklâlî'l-Kübra, 1973.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Üm*. 8. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şîrâzî, Nasr b. Ali b. Muhammed. *el-Mûzah fi vücûhi'l-ḳarâ'ât ve 'ilelihâ*. 3 Cilt. thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî. Cidde: el-Cemâ'âtü'l-Hayriyye li Tahfizi'l-Kur'ân, 1993.

- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebü Ca'fer İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Ķur'ân*. 16. Cilt. thk. Ahmed Muhammed şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Taftâzânî, Sa'düddîn b. Mesûd. *el-Muṭavvel şerhu telhîşi miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. ts.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa b. Halîl. *eş-şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa b. Halîl. *şerhu'l-Muḳaddimeti'l-Cezeriyye*. thk. Seydâ Mehmed Emin. Suûd: Vizârâtü'ş-şüûni'l-İslâmiyye ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 2001.
- Zehebî, Ebü Abdillâh şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Ma'rifetü'l-ḳurrâi'l-kibâr 'ale't-ṭabaḳâti ve'l-a'şâr*. thk. Muhammed Câdülhak. Kahire: Matbaatu Dâru't-Te'lîf, 1995.
- Zirikî, Ebü Gays Muhammed Hayrüddîn. *el-A'lâm ḳâmûsu terâcim*, 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1984.

Common Mistakes in Recitation of the Qur'ân: Şâdıq b. Yûsuf Khalîfa and a Critical Edition and Analysis of the Book Named *Risâla fî l-tajwîd* (*Risâla fî taşhîh al-ğalatât fî l-qirâ'ât*)

Extended Summary

The mistakes that occur in the recitation of the Qur'ân are one of the issues that the scholars of the Qirâ'ât (Qur'ânic Recitations), especially the scholars of the Arabic language, focus on the most. In particular, the lack of knowledge of non-Arab societies regarding to the Arabic language caused misunderstanding of the words in the Qur'ân to the point of reversing the meaning. This situation brought along many precautions in this field. From this point of view, many scientific/linguistic studies have been written throughout history on the detection and correction of errors that either affect the meaning or do not cause a change in meaning, but still don't fit in the Arabic grammar. One of the studies that took its' place in this literature is Şâdıq b. Yûsuf's treatise called *Risâla fî l-tajwîd* (*Risâla fî taşhîh al-ğalatât fî l-qirâ'ât*).

There is no work related to the author and treatise, which the author wrote due to his dissatisfaction with the mistakes he encountered in the recitation of the Qur'ân. The history of the science of tajweed and its necessity in the recitation of the Qur'ân, the content and types of lahn (wrong reading), the detection and correction of common mistakes that the readers of the Qur'ân face, including those who are considered experts in their field are important issues for today's reading of the Qur'ân and it is thought to contribute in the teachings of the Qur'ân. As a matter of fact, some of the reciting errors mentioned by the auther still frequently exist. For example, reading the heavy letters in a way that evoke the light letters and the other way around can be considered as one of the types of errors mentioned in terms of both its prevalence and the fact that it is frequently encountered today. Again, mistakes in vowels sounds such as imāla, taqlîl, fath and tashîl are among the mistakes that the author points out, and such mistakes are still frequently confronted with. Likewise, errors arising from the incomplete or excessive extension of madd tabii are perhaps one of the most common mistakes today. Therefore, each of the aforementioned titles, especially the warnings and corrections in the subject of madd tabii, which he deals with in the example of words such as 'alimā (عَلِيمَا), 'alaynā (عَلَيْنَا) and ḥusnā (حُسْنًا), guide those involved in the teaching of the Qur'ân and the students aswell.

The author's division about those who make mistakes in recitation is another work that sheds light on today's Qur'ân education. In this frame, he classified the relevant people as follows: "Those who do not realize their mistakes", "Those who do are lazy towards correcting their mistakes", "Those who put the right reading in the background and put the rhythmic voice/position forward" and "Those who see themselves as authority and do not listen to those who correct their mistakes". First of all, it is necessary to classify them in order to be able to train these groups

in a healthy way. Accordingly, what should be ensured is the awareness toward the first group, encouragement toward the second group, and warning the third group. The fourth group should also be strongly reminded to not mislead people by insisting on their mistakes.

It is a known fact about the lack of scientific research based on the Ottoman Qurrās, works and their situations in the science of qirā'a. Therefore, it is hoped that the study and analysis of this treatise, which is long enough to distract from the subject and not short enough to make its' purpose ambiguous, will contribute on one hand to the introduction of the Ottoman Qur'ānic recitation scholars and on the other to the correct learning/teaching of the Qur'ān.

Keywords: Qirā'a, Tajwīd, Ibn al-Jazarī, Laĥn, řādiq b. Yūsuf.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye İsnad Edilen *Tuhfetü's-sefere ilâ hazreti'l-berere* Adlı Eserin Tercüme ve Basımına Ali Rûmî Tarafından Yapılan Manzum Eleştirisi

Sadettin Eğri

Doç Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Eski Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
sadettin@uludag.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0001-9879-5291>

Öz: Muhyiddin İbnü'l-Arabî; hayatı, eserleri ve tasavvufi görüşleriyle asırlar boyunca tartışılmış olan önemli bir şahsiyettir. O'nun tasavvuf ve varlık anlayışı etrafında şekillenen bu tartışmaların bir kısmı lehinde, bir kısmı ise aleyhinde gelişmiştir. Bu durum karşısında sessiz kalmayı tercih edenler de olmuştur. 19. yüzyılda yaşayan Seyyid Ali Rûmî, *Kitâb-ı Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd* adlı eserinde; Arabî'ye ait olduğu iddia edilen *Tuhfetü's-sefere ilâ hazreti'l-berere* risâlesi hakkında görüşlerini şiirleriyle dile getirmiştir. Yakın sayılabilecek bir dönemde yaşayan Şeyh Ali Rûmî ve oldukça hacimli olan kitabı hakkında tezkirelerde ve diğer kaynaklarda bir bilgiye ulaşılamamıştır. Çoğu manzum ve tasavvufi metinlerden oluşan *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd*'ın bir bölümünde; İbnü'l-Arabî'nin *Tuhfetü's-sefere ilâ hazreti'l-berere* isimli eserinin Türkçeye çevrilmesi, basılmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. İki bölüm halindeki bu şiir ehil olmayan, tasavvufun ruhundan habersiz, hasetçi ve münafıkların bu eseri çevirip, matbada yayımlandığını iddia eder. O'na göre; gönül ehli olan kişiler, eserin Arapçasından gereğince istifade edip, faydalanmaktadır. Tarihimizde kimi zaman bazı eserlerin tercüme edilmesine ve yayımlanmasına karşı çıkanlar olmuştur. Çalışmada bu durumun örneklerinden birinin Seyyid Ali Rûmî'nin manzumelerle ifade ettiği itiraz nedenleri ana başlıklar hâlinde incelenip, eserin tercüme ve basımına karşı çıkış sebeplerinin tespiti amaçlanmıştır. Yöntem olarak metinlere dayalı yapılan tahliller, bu yaklaşımın esasını kavrama ve o devirlere ait zihin dünyasının tanınmasına da katkıda bulunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf Edebiyatı, Ali Rûmî, Matbu ve Tercüme Eserler, Yayın Eleştirisi, *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd*, Muhyiddin İbnü'l-Arabî.

Geliş Tarihi | Received Date: 24.12.2021

Kabul Tarihi | Accepted Date: 07.04.2022

Araştırma Makalesi | Research Article

Atıf | Citation: Eğri, Sadettin. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye İsnad Edilen *Tuhfetü's-sefere ilâ hazreti'l-berere* Adlı Eserin Tercüme ve Basımına Ali Rûmî Tarafından Yapılan Manzum Eleştirisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 157-175. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1041549>

A Verse Criticism of ‘Alī Rūmī on the Translation and Publishing of *Tuĥfat al-safara ilā ĥazrat al-barara* Attributed to Muĥyiddīn Ibn al-‘Arabī

Abstract: Muĥyiddīn Ibn al-‘Arabī is an important figure that has been discussed for centuries with his life, works, and mystical views. Some of these conflicts, which were shaped around his understanding of mysticism and existence, developed in favor of him and some against him. There were also those who preferred to remain silent in the face of this situation. Sayyid ‘Alī Rūmī, who lived in the 19th century, in his book *Kitāb-ı Durr al-Fu‘ād and Sheikh al-Irshād*; expressed his opinions about the *Tuĥfat al-safara ilā ĥazrat al-barara* treatise, which is claimed to belong to ‘Arabī, with his poems. There is no information in the biographies and other sources about Sheikh ‘Alī Rūmī, who lived in a period that can be considered close, and his work, which is quite voluminous. In a part of *Durr al-Fu‘ād and Sheikh al-Irshād*, most of which consists of verse and mystical texts; he strongly opposes the translation and publication of Ibn al-‘Arabī’s *Tuĥfat al-safara ilā ĥazrat al-barara* into Turkish. This poem is in two parts; he claims that incompetent, unaware of the spirit of Sufism, envious, and hypocrites translated this work and published it in the printing press. According to that people of the heart can make use of the Arabic in the work properly. In our history, there have been some people who objected to the translation and publication of certain works. In order to set an example for this subject, on the basis of manuscripts; it is aimed to identify the reasons for objections and main titles expressed by ‘Alī Rūmī in poems, and to present the reasons for opposition to the translation and publication of the work. As a method; analyzes based on texts will contribute to understanding the essence of this approach and to the recognition of the mental world of that period.

Keywords: Sūfī Literature, ‘Alī Rūmī, Printed and Translated Works, Publication Criticism, *Durr al-Fu‘ād and Sheikh al-Irshād*, Muĥyiddīn Ibn al-‘Arabī.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

19. yüzyıl sufi şairlerinden olan Ali Rûmî, oldukça hacimli olan *Kitâb-ı Dürri’l-Fu’âd ve Şeyhu’l-İrşâd* adını verdiği eserinde; pek çok konuyu ele almış, genellikle tasavvufî konularda olan meseleleri manzum olarak değerlendirmiştir. Eserde tevhid, münacât, na’t, kendi hal tercümesi, tasavvufa yönelişi, bazı tarikatların silsilesi gibi konularda geniş bilgiler mevcuttur. Yapılan araştırmalarda şairin, hayatı ve eserlerine ait bir bilgiye ulaşılamamıştır. Eserin kendisinden yola çıkılarak Osmanlı Devleti’nin son döneminde yaşayan bu şairi ve eserini tanıtmak inceleme yapmak için bu bir başlangıç olacaktır. O döneme ait tezkireler ve diğer kaynaklarda Şeyh Ali Rûmî’den bahsedilmemekle birlikte, onun bazı konulara getirdiği yorum ve şerhler oldukça dikkat çekicidir. Bu nedenle, hem tasavvuf tarihi ve edebiyatı bakımından hem de Osmanlı’nın son dönemlerindeki dini ve tasavvufi hayata ışık tutması açısından önemli olan bu eser tanıtılmaya çalışılacaktır.

Muhyiddin İbn Arabî’ye aidiyeti kesin olmayan ve hala tartışılan *Tuĥfetü’s-sefere*

ilâ hazreti'l-berere ismini taşıyan eserin Sultan II. Abdülhamid devrinde Türkçeye birkaç kez çevrildiğini söyleyen Ali Rûmî, ilginç bir şekilde tercümesine de basılıp dağıtılmasına da şiddetle karşı çıkar. Şeyh Ali Rûmî, söz konusu eserin Türkçeye tercümesine ve matbaada çoğaltılıp dağıtılmasına karşı çıkarken; şiirleriyle kendi gerekçelerini savunur. Osmanlı döneminde çeviri (tercüme) faaliyetlerinin yoğunluğu bilinmektedir. Manzum ve mensur pek çok eserin Türkçeye tercüme edildiği bir dönemde, Seyyid Ali Rûmî söz konusu eserin tercüme edilmesine karşı çıkmış ve bunun nedenlerini şiirin etkili dilini kullanarak ifade etmiştir. Çeşitli metotlarla manzum ve mensur pek çok eser Türkçeye çevrilmiş olmasına rağmen, Seyyid Ali Rûmî'nin buna karşı oluş nedenleri şiirleri ile değerlendirilmektedir. Şair, görüşlerini açıklarken sık sık ayetlere ve hadis-i şeriflere başvurup; kendi fikrini savunmak için deliller sunmaktadır.

1. Şeyh Ali Baba Rûmî el-Antakîye (Sonra “el-Arabgiri”)

Ali Rûmî, yakın bir dönem sayılabilecek tarihlerde yaşamış olmasına rağmen hayatı ve eseri hakkında tezkirelerde ve kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamıştır. Bilinen tek eseri olan *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd*'da kendi dönemi, ailesi, memleketi, tarikati hakkında değerli bilgiler vermiştir. Eserin son kısmında (hâtime) manzum olarak II. Abdulhamid (saltanatı 31 Ağustos 1876 - 27 Nisan 1909) döneminde yaşadığını ifade etmiştir:

'Aşrımız 'Abdu'l-hamîd Hân aşrıdır ihvânımız'
'Ömrini kılsun mezîd Hâk çün odur sulţânımız

Gün-be-gün bulsun şeref şân 'avni dostla şahdın
Nuşret i'tâ eylesün dâ'im aña Yezdânımız

Çün teşâdüf eyledük Rûmî bu aşra kıl du'â
Ya'ni biñ üçyüz yigirmi bir olup devrânımız (1321/1903-1904)

Ali Rûmî (İbn Seyyid İbrahim bin Seyyid Muhammed Karabayrak-zâde Ümiyyi'r-Rûmî Ali Baba) kendisinin Antakya'lı olduğunu, Muhyiddin ibnü'l-Arabî ve Eşref-zâde'nin bendelerinden olmaktan gurur duyduğunu eserinin pek çok yerinde teyid eder. O ayrıca “Melâmî” meşreb bir edâ içerisinde. *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd* adını verdiği eserde; Hanbelî mezhebinden ve seyyid neslinden geldiğini bildirir:² “İşbu *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd* nâm kitâb-ı şerîf meşâyih-i ızâmdan Şeyh-i Ekber ve Eşref-zâde -kuddise sırruhümâ- hazerâtının bendegânından ve menfûrlukda şöhet-i bezl olan Es-Seyyid eş-Şeyh Ali Baba el-mülekkab bi'l-Ümmiyyi'r- Rûmî el-Antakî sümme “el-Arabgiri” el-Hanbelî ibn es-Seyyid İbrâhîm bin es-Seyyid Muhammed

¹ Ali Rûmî, *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, no.31 MİF-I), 601.

² Ali Rûmî, *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 31, MİF-I), 552; Ali Rûmî, *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd* (İstanbul; Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 65, MİF-II), 617.

eş-şehîr bi-Bayrakdar-zâde'nün te'lîf-kerdesidür.”

Şair, kimi zaman “Rûmî”, bazen de “Ali Rûmî, Ali Rûmî Baba” mahlaslarını kullanmıştır. Ceddinin Bayrakdaroğlu Sırrı Haydar, babasının Kalender İbrahim olduğu kayıtlıdır. Babası İbrahim, Antakya valisi Vechi Paşa'nın hizmetinde bulunmuş ve onun himayesine mazhar olmuştur. Şair, babasından “şerîf” olduklarını yani Hz. Peygamber'in soyundan geldiğini duymuştur. Uzun süre Vechi Paşa'ya hizmette bulunmuş ve Antakya'da vefat etmiştir. Ayrıca Ali Rûmî, memleketi olan Antakya ve ahalisine samimi duygularla dualar etmiştir. Yine kendi ifadesine göre (1314/1896-1897) tarihinden sonra “hasedçiler”den dolayı Antakya'dan Arabgir'e göç etmek zorunda kalmıştır:

(Mefâilün/Mefâilün/Mefâilün/Fe'ülün)

Durup on mâh kadar Ma'den'de mader³
Olup bîmâr âhîr anda birâder

Malatya'dan gelüp ba'zî mürîdân
Kader böyle imiş ey ehl-i imân

Kavuşduk kaldı birkaç gün nihâyet
Vefât itdi Hudâ virsün selâmet

Sene biñ üçyüz on dörtde fenâdan
İdüp rihlet bekâya bî-vefâdan

.....

İşit böyle çok ilhâm eyledi Hağ⁴
Fağîr kim elîf u en'âm eyledi Hağ

Biraz da kendi hâlimden hikâyet
Kılam düşdi münâsib bunda gâyet

Atam Bayrakdaroğlu Sırrı Haydar
İbrâhîm'dür adı gerçek Kalendar

Olup Vechi Pâşâ'nın bendesi yâr
Vâfir hizmet idüp bu zübdesi yâr

Pederden duymuşum çok dirdi cânâ
Şerîfiz şühbesiz şek yokdur aşlâ

Pâşâhımdan peder müştâk-ı Yezdân
Târîk-ı Mevlevîden bunlar ihvân

³ Ali Rûmî, Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 31, (MİF-I), 552-553.

⁴ Ali Rûmî, Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd (MİF-I), 507-508.

Pāşanuñ şehri Anṭākiye içre
Olup çok mülki mālī Āşī üzre
Ki ya'nī 'Ās bir nehre olup ad
O şehrüñ ehlini ol eyleyen şād
Arāziyçün kılup nāzır pāşamız
İdüp irsāl ḳalup anda atamız
Pir olduñ anda gör hıdmet diyüpdür
Faḳır bu fāniye anda gelüpdür
Āhir ol beldemüzde ḳıldı rihlet
Peder bu fāniden Ḥaḳ ide rahmet
Bürāderleri atamuñ hem anası
Daha çoḳları rızā olsun Ḥudāsı
Yatur anda cihān fānī ferāḡat
İdüp ṭalib yüri eyle 'ibādet
Ḳadīm ma'mūr ḳala Anṭākiye'miz
Şeref her ān bula Anṭākiye'miz
Ahālīsinden Allah hep rızā hem
Ola göstermeye her giz cefā hem
Maḥabbet ḳıl 'Alī Rūmī riyāsız
Odur zāhir vaṭan olma vefāsız

Şeyh Ali Rūmî'nin seyr ü sülûkunu tamamladığı, tarikatta irşad vazifesi alıp almadığı konusu belli değildir. Fakat *Dürrü'l-Fu'ād* ve *Şeyḥu'l-İrşād* ismini taşıyan eserinde “şeyh, seyyid” olduğunu söyler. Kitabındaki farklı manzumelerde bu konuları zaman zaman ele alıp, bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun üç ay Şam'da kaldığı ve “pîrim” diye sürekli andığı Muhyiddin ibn Arabî'nin mezarını ziyaret edip, maneviyatından istifade ettiği bilinmektedir:

Varup Şām'a pîrüm Ekberî'yî⁵
Ziyāret eyledüm ibn-i 'Alî'yi
Ḳalup üç māh ḳadar çekdüm riyāzet
Fahr şanma bunı yāre hikāyet
Alan dersi Şeyḥ-i Kebîr kân-ı sehādan
Sorar mı nesne hiç özge “fetā”dan

⁵ Ali Rūmî, *Dürrü'l-Fu'ād* ve *Şeyḥu'l-İrşād* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 31, (MİF-1), 509.

Ali Rûmî, *Kitâb-ı Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd (Gönül İncisi ve Doğru Yolu Gösteren Kitabı)* adlı eseri; "Rik'a" yazısıyla ve her satırda genellikle 23 satırdan oluşan bir düzen içerisinde kaleme alınmıştır. Eserin Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde iki yazma nüshası mevcuttur. Yazmalar 31 numarada kayıtlı nüsha 612 (MİF-I); Yazmalar 65 numara ile kayıtlı olan ise 687 sayfadır (MİF-II). Eserin müellif hattı ile kaleme alındığı tespit edilmiştir.

Kitabın isminin anıldığı baş kısmında fihrist listesi oluşturulmuş ve eserin muhtevası hakkında başlıklar verilmiştir. Ayrıca müellif Ali Rûmî'nin künyesi şöyle tekrar edilmiştir: "eş-Şeyh mürşid-i a'zam şeyh-i kâmil ve kutbu'l-ârifin gavsü'l-vâsilîn esseyyid Ali Baba Rûmî Antâkî ve sümme "el-Arabgirî" kuddise sırruh hazretleri te'lifidir"

Eserin incelenmesine ve tanıtımına vesile olacağı düşüncesiyle "Fihrist" başlığı altında ele alınan bazı konuları vermek uygun olacaktır. Sözkonusu eserin fihrist (içindekiler) bölümünün sonradan işin ehli biri tarafından yazıldığı tahmin edilmektedir:

* Melâmîler hakkında söylediği gazel (ne hoşdur redifli)

* İlm-i nûr ve cehl-i zulmet

* Zikr hakkında âyet ve hadisler ve aşk ve cezbe ve huzûr-ı kalb bâbında

* Tevbe ve mürşid-i kâmile bey'at itmek

* Abdulkâdir Geylânî hazretlerinin yolunda doksan yedi pîrler

* Zâlimle kâzibin hakkındaki lanetler

* Eşrefoğlu Abdullah Rûmî Hazretleri'nin vasfı bâbındadır

* Cehrî zikrin vasfındadır

* Kendi mürşidinin medhiyesi Şeyh Seyyid Süleyman el-hasîbü'n-nesîb eş-şerîf kaddesa'llâhu sırrahu'l-Mennân:

*Pîr Süleymân-ı zamândur şeyhimiz üstâdımız⁷
Ol velînin himmetiyle var nice irşâdımız*

*Çok dili ihyâ iden bu merd-i Hâk'dır bî-riyâ
Ser-fürû eyler buna abdâliyle evtâdımız*

*Ger dinilse ferdü'l-efrâd şânına lâyıkdır
Her 'aşrda itmede çünkü zuhûr efrâdımız*

*Lufti bisyâr ol Hudâ'nuñ ' ilme garķ itmiş bizi
'Âlem içre bî-nazîrdür şüfiyâ icâdımız*

⁷ Ali Rûmî, *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd (MİF-I)*, 591.

*Ekberî'yüz Eşrefî'yüz Kâdirî'yüz Kâdirî
Eksik olmaz bu sebebden Rûmî'yâ hussâdımız*

- * Yirmi sekiz hurûf ile söylediği gazeliyyâtdır
- * Âdem ata ile Peygamberimiz (a.s.) arasında gelen enbiyâlar
- * Tarîk-ı Muhammediyye
- * Abdulkâdir Hazretleri'nin Arabî kasîdeleri
- * Şeyh Ali Rûmî Hazretleri'nin kendü hâlin hikâyet eylediği terceme-i hâli bayânındadır
- * Muhyiddin Şeyh-i Ekber Hazretleri'nin vasfı ve çok yüksek bir zât olduğu beyânındadır.

Ali Rûmî'nin bu eserinde tespit edilen ve metin kurulurken takip edilen metodlar ise şunlardır:

a. 19. yüzyılda yazılmış olmasına rağmen şahıs ve bildirme ekleri yuvarlak kullanılmıştır. Kısmen hareke kullanıldığından bunu görmek mümkündür.

b. İmlâda birlik olmadığı için mümkün olduğunca yakın ve tutarlı imlâ şekilleri tercih edilmiştir.

c. Aruz vezniyle yazılan şiirlerde telâfisi mümkün olmayan aruz kusurları bulunmaktadır. Bunları düzeltmek ve aruz hatalarını tek tek göstermek metne ağırlık vereceğinden, şiirler yazıldığı şekliyle alınmıştır.

d. Eserde Arapça, Farsça manzumeler mevcuttur. Eserin tamamına hâkim olan metin manzumelerden olup, yeri geldiğinde konuyla bağlantılı mensur kısımlar ile âyetler, hadisler ve tarikat şecereleri yer almaktadır.

e. Yanlış okumaya meydan vermemek için gerekli yerlerde “ayn” harfi kesme işaretiyle gösterilmiştir.

f. Manzumelerde düzeltilemeyecek olan vezin hataları, mısra sonlarında (*) işareti ile gösterilmiştir.

3. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve *Tuhfetü's-sefere ilâ hazreti'l-berere*

Muhyiddin Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî (d. 28 Temmuz 1165/ö. 638/1240), İslâm düşüncesinde ve tasavvuf tarihinde büyük etkileri olan sûfî müelliftir. Hayatı hakkındaki en önemli bilgiler eserlerinde mevcuttur. Ailesi, yaşadığı yerler, aldığı eğitim ve hocaları ile tanışmış olduğu kişiler konusunda temel kaynak te'lifatıdır. Babası Ali b. Muhammed, Abbasi Halifesi Müstencid Billâh'ın kumandanı ve filozof İbn Rüşd'ün arkadaşıydı. Doğduğu yer olan Mürsiye'de iyi bir eğitim alan İbn Arabî, sekiz yaşından sonra Endülüs'ün başşehri olan İsbiliyye'ye (Sevilla) göç etti.⁸

⁸ Mahmud Erol Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV

İbnü'l-Arabî, Endülüs'te yaşadığı sırada; İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbn Zühr gibi ilim adamlarıyla beraber olmuştur. Çok sayıda âlim, şair, filozof ve mûsikîşinas ile çeşitli meclislerde bulunan İbn Arabî; gençlik dönemlerinin başında iken inzivâya çekilmiş, halvet ve riyâzet âlemine girmiştir. Dımaşk'ta (Şam) vefat eden İbnü'l-Arabî, Sâlihiye semtinde bulunan kabristana defnedilmiştir (638/1240).

Felsefi, dinî ve tasavvufî yüzlerce esere sahip olan İbn Arabî'nin fikirleri ve eserleri İslâm düşünce tarihini derinden etkilemiştir. O'nun hayatı, fikirleri ve eserleri hakkında çok sayıda ve farklı dillerde araştırmalar yayımlanmıştır. Günümüze gelinceye kadar yeni metot ve fikirlerle ortaya çıkan pek çok sûfî ve âlim gibi İbnü'l-Arabî'nin de lehinde ve aleyhinde tartışmalar yapılmıştır:

Sûfîlerin eleştirileri onun görüşlerinin tümüne değil; belli bir kısmına yöneliktir. Mesela Kübreviyye şeyhlerinden Alâüddeve es-Simnânî, Allah'ın zâtından “vücûd-ı mutlak” olarak bahsedilip bahsedilemeyeceği meselesinde, Abdülkerim el-Cîlî ilmin malûma tabi olup olmaması meselesinde, İmam Rabbânî de vücûdun mu yoksa şuhûdun mu daha üstün olduğu hususunda kendisine/eserlerine eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu tenkitlerde asıl mesele her iki tarafın da kabul ettiği bir hakîkatin isimlendirilmesi noktasındadır ki, çağdaş araştırmacıların bir kısmına göre bu problemin temelinde gerçeğe farklı pencereden bakma diğer bir ifadeyle yanlış okuma yatmaktadır. İkinci sınıfı teşkil eden kalam ve fıkıh âlimlerinin tenkitlerine gelince, bunlar tenkitten daha çok yargılama görünümündedir. “*Hatta İbn Teymiyye, İbrahim el-Bikâî, Ali el-Kârî gibi bazı âlimler hakarete varan ifadeler kullanarak Arabî'yi tekfir yoluna dahi gitmişlerdir. Buradaki problemin kaynağını bu âlimlerin mantıklarıyla, İbnü'l-Arabî'nin metodolojisinin farklı olması teşkil etmektedir. Muârizları İbnü'l-Arabî'yi tenkit etmek amacıyla reddiyeler yazarken, şeyhin muhibleri de müdâfaa etmek için risâle ve fetvâlar kaleme almışlardır. Bu fetvâların Ekberî ekole mensup olan yani bir anlamda şeyhin fikirlerini yayma gayreti içinde bulunan tasavvuf erbâbından geldiği gibi, yukarıda zikrettiğimiz ikinci gruba dâhil olan bazı zâhir ulemâ tarafından da yazıldığı görülmektedir.*”⁹

Tuhfetü's-sefere' nin yüz civarında yazma nüshası mevcuttur. Ve bunların çoğunda müellif olarak İbnü'l-Arabî gösterilmiştir. “İbn Arabî” nin eserleri üzerine mevcut en kapsamlı bibliyografik çalışmayı sunan Osman Yahyâ'nın 1964 yılında eserin İbn Arabî'ye âitliği hakkında şüphe ileri sürmesine kadar bu kabul sürmüştür.”¹⁰ Tasavvuf tarihinin en önemli şahsiyetlerinden olan İbn Arabî'ye ait olduğu bildirilen *Tuhfetü's-sefere'* nin müellifi olarak Celâleddin Ahmed'in ismi de anılmaktadır. “Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zünûn*'da, iki ayrı müellifin de, yâni hem İbn Arabî'nin hem de Celâleddin Ahmed'in eserleri için *Tuhfetü's-Sefere* ismini vermiş olduğunu,

Yayınları, 1999), 20/493.

⁹ Abudurrezzak Tek, “İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar”, *Tasavvuf/ İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 23 (2009), 281.

¹⁰ Osman Yahya, *Histoire et Classification de l'Œuvre d'Ibn Arabi* (Damas: Institut Français de Damas, 1964), 510- 511.

ama bu ikisinin aynı eser olmadıklarını söyler. Bu görüşünü de mukaddimelerinin farklı oluşuna dayandırır. Gerçekten de eldeki yazmalara bakıldığında Kâtib Çelebi'nin işaret ettiği üzere iki ayrı mukaddime ile karşılaşılar.¹¹

“Tasavvuf târihi, insanın Allah'a yolculuğunu konu alan, yolculara rehberlik edip yol-yordam öğreten pek çok eser ortaya koymuştur. Coğrafyamızda İbnü'l-Arabî ile şöhret bulmuş olan *Tuhfetü's-sefere ilâ hazreti'l-berere* isimli eser de tasavvufun hayat verici köklerinin nereden kaynaklandığına işaret eden, hangi temeller üzerine oturduğunu gösteren ve içinde yer aldığı bütünü zenginleştiren üslûbuyla bu külliyyât içerisinde yerini alır. Tasavvufun merkezî konularına dâir doğrudan görüşler bildirmesi ve İbn Arabî ile şöhret bulması ona kalıcılık sağlamış, onu daha çok okunur kılmıştır. Hâfızası tasavvufî metinlerin işlediği kavramlarla yoğrulmuş bu coğrafyanın insanı için *Tuhfetü's-Sefere* çok tanıdık bir metindir. Gerçi eser İbn Arabî'ye âit değildir, muhtemelen XVII. yüzyıldan itibaren İbn Arabî'ye atfi sözkonusudur.”¹²

Tuhfetü's-Sefere, yazmalarının çokluğundan ötürü Osmanlı döneminde çokça okunduğu anlaşılan metinlerden biridir. Eser, buna bağlı olarak 19. yüzyıl içerisinde, İstanbul'da iki defa basılır (1300/1883, 1301/1884) ve yapılan tüm baskılar İbnü'l-Arabî adınadır. Türkçeye ilk tercümesi İbrahim Halil Bey tarafından yapılmıştır. Metinde bâzı tasarruflar da barındıran bu tercüme *Tercüme-i Kitâb-ı Tuhfetü's-sefere ilâ hazreti'l-berere* adıyla İstanbul-İzzet Bey Matbaası'nda 1303/1886 yılında basılmıştır.¹³

19. yüzyıl içerisindeki bu İbn Arabî teveccühüne önceki yüzyıllarda ortaya çıkmış belirsizlik eklenince eseri neşredenler muhtemelen İbn Arabî'ye atfını uygun görmüşler, eser İbn Arabî adına basılmış ve bilinen herhangi bir tenkit de görmemişti.¹⁴ Seyr ü sülûk rehberi sayılan *Tuhfetü's-Sefere*'de; mukaddime, tevbe, müridlerin tevbesi, i'tikâd, ihlâs, muhabbet, şevk, aşk, riyâzet, tezkiye, tasfiye, kalbin makâmı, tecliyeye, isyân, halvet, zikir, müridin sıfatları, vâkı'ât, müşâhedeler, mükâşefeler, tecellî, vusûl, ma'rifet, hâl, makâm, zeyl gibi konular ve başlıklar mevcuttur.

4. *Tuhfetü's-sefere ilâ hazreti'l-berere*'nin Tercüme ve Basımına Tenkit

Seyyid Ali Rûmî, *Kitâb-ı Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd* ismini verdiği hacimli eserinde;¹⁵ Şeyh-i Ekber'e ait olduğunu söylediği *Tuhfetü's-sefere ilâ hazreti'l-berere*'nin (Kerem Sâhiplerinin Mertebesine Ermek İsteyen Yolcular İçin Bir Hediye) Arapça olarak kalmasını, tercüme edilmemesini ve basılıp dağıtılmamasını istemektedir.

¹¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, thk. M. Şerâfettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (Ankara: MEB, 1941), 1/367.

¹² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Hakikat Yolcularına Rehber- Tuhfetü's-Sefere ilâ-Hazreti'l-Berere*, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 8.

¹³ İsmail Kara, “Açıklamalı Eski Harfli Türkçe Matbu Tasavvuf Kitapları Bibliyografyası”, *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 26 (2010), 312.

¹⁴ İbn Arabî, *Hakikat Yolcularına Rehber- Tuhfetü's-Sefere ilâ-Hazreti'l-Berere*, 18.

¹⁵ Ali Rûmî, *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd (Mîf-I)*, 552.

Zira tasavvuf ehli o eseri kendi lisanı ile okumayı ve istifade etmeyi bilir.

Seyyid Ali Rûmî; iki bölüm halinde, mesnevi nazım şekli ve aruzun “mefâilün mefâilün fe'ülün” vezniyle kaleme aldığı manzum tenkidini şu ana başlıklar altında sıralar:

1. Ali Rûmî, pek çok eserin değiştirilip, bozulup, eksik ve yanlışlıklarla dolu olarak tercüme edildiğini iddia eder. O; bu eserlere örnek olarak İbnü'l-Arabî'nin *Tuhfetü's-sefere* adlı eserini vereceğini, bu konuda her şeyi açıklayacağını bildirir:

*Budur işte biri tağyîr olandan
Çıkup ba'zı maqāl noqşān kalandan
Bunu kıldum beyān kāfî diğerler
Olur bundan 'iyān şāhum irenler*

2. Şeyh Ali Rûmî'nin yaşadığı dönemde bu eserin iki matbu nüshası ile Türkçeye tercümelerinin varlığı bilinmektedir. Fakat onun hangi baskı ve tercüme eleştirdiği bilinmemektedir. Kültür tarihimizde bazı eserlerin orijinal haliyle kalmasını, başka dillere çevrilmemesini savunan âlim ve edipler olmuştur. Onlara göre o eserlerden istifade etmek isteyenler, metnin ruhaniyetine uygun bir şekilde faydalanmayı bilirler.

Eserin Arapça asıl nüshalarından Türkçeye çevrilmesini “bozma, değiştirme” olarak nitelendiren Şeyh Ali Rûmî, bunu ancak hasetçilerin yapabileceğini üzüntüyle dile getirir. İbnü'l-Arabî düşmanları ve tasavvuf ehline kin besleyenler bu işten dolayı çok mutlu olmuşlardır. Öte yandan bu eserin basılıp, dağıtılması “Ekberî”lerin üzülmüne sebep olmuştur.

*İdüp Türkçe bunu tağyîr kıluplar¹⁶
Bu sözle şol hasüdlar şād oluplar
Ve bir de basılıp bu neşr olup hem
Virmez mi bendegāna söyle şu gam**

3. Dünyanın pek çok yerinde İbnü'l-Arabî'nin söz konusu eserinin Arapça epeyce matbularının bulunduğunu, gaflet içerisinde bulunan bazı şahısların eseri değiştirip, Türkçeye çevirdiklerini esfle bildirir. Tabii ki işin ehli olanların dikkatinden kaçmayan bu hâl, onlara gülmeyi gerektirir.

*Lisān-ı Tāzî üzere var iken yār¹⁷
Cihān içre bu maṭbū' hem de bisyār
Tutuplar böyle böyle bir iş bu ne gaflet
Gülmez mi bunlara her ehl-i dikkat**

¹⁶ Ali Rûmî, *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd (Mîf-I)*, 552.

¹⁷ Ali Rûmî, *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd (Mîf-I)*, 552.

Sebeb ne sor baña böyle olup bu
Tağyîr birle neden noqşân kalup bu*

4. Özellikle belirtildiği gibi hangi çeviri ve hangi mütercimin eseri ele alıp yayımladığı, tenkide muhatap kişi ve eserler belirtilmemiştir. 19. yüzyıl sonlarında (1886) *Tuhfetü's-sefere*'nin tercüme ve matbuları görülmeye başlanmıştır.

Ali Rûmî'ye göre; bu risale Türkçeye çevrilip, bozulmuş ve değiştirilmiştir. Düşmanların başı olan bu münafıklar, remizlerle dolu bu tasavvufî konuları bozup, özünden uzaklaştırmışlardır.

Kıluḡ tağyîr ider Türkçe şol ammâ
Baş itmez adını çün re'sü'l-a'dâ*

Rumûz birle bulur bisyâr cevâbla
Dinüp geçdi kitâbumda nikâbla

Olar tursun bu sağ şimdi cihânda
İder böyle ki nâs kılsun gümânda

Ki ya'nî ol kitâbı öyle tağyîr
Ola şöyle harîf dâreynde taḡkîr

5. Şeyh-i Ekber Muhyiddin Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de Gavs Abdulkâdir Geylânî'nin vasıflarını ve onun sırlarını ele almıştır. Ne yazık ki her ikisine de düşmanlık içerisinde bulunan münafıklar, haset ve iftiralarına devam etmişlerdir.

Fütûhât' da beyân çünki Şeyh-i Ekber^{18*}
İdüp Gavs'ı senâ birle o rehber

Merbût hem şeyḡ hilâfetle o Gavs'a*
Ḥasedden nâşidür bil hep bu Gavs'a

Ne hikmetdür bularuñ çok 'adûsı
Cihân içre ḡased ḡolmuş kamusı

Kitâbumda kitâblar zîkr olundu
Vâfir nesne sır olmuşken bulund*

Pîr 'Abdu'l-kâdir'ün te'liflerin heb
Münâfiqlarla birlik ey şîrîn leb

6. İbnü'l-Arabî ve Abdulkâdir Geylânî ile ilgili menkıbeler ile kitaplar, feraset sahibi insanlara rehber olmaya yeterlidir. Küçük güzellik ve mutluluklar her şeyi aydınlatmaya yeter. *Tuhfetü's-sefere*, inkâr ve haset içerisinde olanların ateşini körüklemektedir. Tasavvufî remizleri anlayarak, yaşayarak tercümelerine yansıtın Kerküklü Şeyh Abdurrahman Hâlis (ö. 1275/1858) bu konunun en güzel örneğidir.¹⁹ Şeyh Hâlis,

¹⁸ Ali Rûmî, *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd (Mîf-I)*, 552-553.

¹⁹ Şeyh Hâlis: Kâdiriyye tarikatının Hâlisiyye şubesinin piri olan şair Tâlebânî Şeyh Abdurrahman Hâlis,

Arapça ve Farsça'dan tercümeleri gereği gibi yapmıştır. O, tasavvufî hayatı çok iyi bildiği için gerek şiirlerinde ve gerekse çeviri eserlerinde metnin özüne sadık kalmıştır. Arifler için gerekli olan özellik de budur.

*Kitâblarla menâkıblar şehâdet²⁰
İder râğib eger varsa firâset*

*Küçük behçe berâber ğaniye erler
Kılar rüşân girü kılsun digerler*

*Bu behçe şol kitâb çok münkirâmı
İdüp iḥrâk görüp közli dumanı*

*Kerkükli Şeyh Hâlis Türkçe kırup hoş
Bunuñla ğaniye kâfi ey abâ-püş*

*Bularla ol kitâbı kim bulur ol
Bulup remzi güzel iḳâz olur ol*

*Tağyirle ol lisânı Tâzi üzre
Olan birlik gerek 'arifler içre*

7. Tuḥfetü's-sefere adlı kitabın matbu olarak noksan bir şekilde yayımlanması ve dağıtılmasına izin verenler, Gav'sın bilinen ve görünen noktelerine muhalefet etmişlerdir. Zaten asıl lisanı olan Arapça nüshaları o kadar yaygın iken, bu konuda ısrarcı olanlar hasetçi münafıklardır.

*Ânuñçün ya mühr-i ruḫşat virüpler
O bezm içre olan ṭab' it diyüpler*

*Basup hem neşr idüpler böyle noḫşân
Nümâyân nüktesi Ğavs'a dıraḫşân*

*Lisânı aşl üzere var bu vâfir
Olup hem Türkçesi dünyâda zâhir*

8. Allah'ın ilmi; zikir, riyâzet ve tâat ileddir. Bu ilimler Hakk'ın gönül ehline bir

1797'de Kerkük'te doğmuştur. Şeyh Abdurrahman hakkında halk arasında olağan üstü menkıbeler yayılmıştır. Şeyhülislâm Haydarîzâde İbrâhim Efendi'nin kaydettiğine göre tekkesinde din ve mezhep ayırımı yapılmadan birçok kişiye yemek yedirildiği, tekkede misafir olarak bulunan bir Mecûsî'nin kendine has dinî merasimi tekke içerisinde yaptığını görenlerin onu dışarı çıkarmak istediklerinde şeyhin onlara engel olduğu ve Mecûsî'nin istediği gibi dinî âyin yapmasını söylediği belirtilmektedir. Şeyh Abdurrahman Hâlis'in nüfuzu Irak'ın birçok yerine yayıldığı gibi Anadolu'nun çeşitli yörelerine de yayıldı; Sivas, Amasya ve Tokat'ta Kâdiriyye tarikatını yayan Şeyh Mûr Ali Baba onun halifesidir.... *Divan, Kitâbü'l-Ma'ârif fi Şerh-i Mesnevî-i Şerîf, Behcetü'l-Esrâr Tercümesi* onun eserleridir. (İsa Çelik, "Talebânî Abdurrahman Hâlis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek 3/575).

²⁰ Ali Rûmî, *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd (Mîf-I)*, 552.

ihsanıdır. Mühürlü ve izinli Türkçeye çevrilmiş bu matbu eserlerle gönülü yakmak ve ilahî aşkı terennüm etmek mümkün değildir.

*Riyāzet zıkr ü tā'at ile ilm-i Hāk²¹
İdüp ihsân bize geç olma aḥmak*

*Degül memhür olan evrākla fehm it
Dönüp 'aşkla dili iḥrākla fehm it*

9. İbnü'l-Arabî ve eserleri konusunda inkâr içerisinde olanlar; onun eserlerini “tağyîr” edip, bu güzel risâleyi de değiştirenler eşek yaratılışlı, münâfık kişilerdir. Şeyh-i Ekber, başta Fütûhât olmak üzere pek çok eserinde seyr ü sefere çıkanlara rehber olmuştur. Onun eserlerini “münkirler” yakıp, yok etmişlerdir.

*Fütühât'da açup neyse makâmı²²
Şeyh-i Ekber şāhumuz şeyhü'l-melâmî*

*Daha bir çok kitâbında yazupdur
Oları münkirân cümle yakupdur*

*İdüp vâfir kitâb te'lif o sultân
Ḥaber vir nerde bunlar ey bî-'irfân*

*Begüm tağyîr olan şol ḥüb risâle
Degül mi şeyhümün bak şüm ḥışâle*

*Yetmez mi ya delil mezkûr kelâma
Ḥussâd ḳalup ḳamu pinhân ḳiyâma*

*Kitâbı böylece tağyîr iden şol
Ḥimāruñ bu murâdı âşinâ ol*

10. Ali Rûmî'ye göre; uğursuz hasetçilerin tuttukları yol, çıkar yol değildir. Onlar öyle yalancı kimselerdir ki; bir velî, herhangi bir kavmi hiç kul, köle yapar mı? Hayâsız, imansız, insafsız, şeytanın kulu ve köleleri olan bu tasavvuf düşmanları; Hz. Peygamber'in şu hadisine de uymazlar: “*Ve ḳâle'n-nebiyyü şalla'llāhu 'aleyhi ve sellem: İnnel-ḥasede ye'ḳülü'l-ḥasenâti ke-mâ te'ḳülü'n-nâru'l-ḥatabe.*”²³ Sadaka Resûlu'llâh Nebî (s.a.v) buyurdu:

*Degül mi şüm ḥasûdlar cümle merdûd²⁴
Bularuñ yolları bî-şübhe mesdûd*

*Kezzâb bunlar mı yâḥod ya olar mı
Bu ḳavmi bir velî bende ḳılar mı*

²¹ Ali Rûmî, Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd (MîF-I), 554.

²² Ali Rûmî, Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd (MîF-I), 555.

²³ “Hased, ateşin odunu yediği gibi hasenâti yer.”

²⁴ Ali Rûmî, Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd (MîF-I), 555.

Siziñ ne şeyh ne ğavṣ ne bir velide
Ne bir erkân çarık Maḥmūd 'Alî'de

Dirüz yok destîñiz ey bî-ḥayâlar
Size rağbet ider siz-veṣ cüddâlar

Deĝül mi böylece ey ehl-i inṣâf
İder mi di kabûl bu kavmi eslâf

Ḥasûdlar çün şeyâtîn bendesidür
Yüri sanma selâtin bendesidür

Ḥased birle bular bulmuş belâyı
Ânuñçün zem iderler evliyâyı

İmâni yok bularuñ duy ḥadiṣe
Müñkir bunlar Resûl'e uy ḥadiṣe”

Sonuç

Şeyh Seyyid Ali Rûmî el-Antâkiyye, *Dürrü'l-Fu'âd* ve *Şeyhu'l-İrşâd* adını verdiği eserini 1321/1903 tarihinde tamamlamıştır. Eserinde çoğu manzum olmak üzere tasavvufî ve dinî metinler mevcuttur. Ayrıca yeri geldiğinde âyetler ve haris-i şeriflere de yer verir. Seyyid Ali Rûmî'nin bu eserinde Abdulkâdir Geylânî, Muhyiddin İbn Arabî ve Eşrefoĝlu Rûmî hakkında çok sayıda şiiri yer almaktadır. Farklı konularda görüşlerini açıkladığı bölümler, Arapça yazılar, tarikatlar hakkında detaylı bilgiler ve silsile-nâmeler titiz bir çalışma ile yazılmıştır. Çok okuyup, çok çalıştığını söyleyen Ali Rûmî, “Ekberî, Eşrefî, Melâmî” olduğunu mısralarında tekrar eder. Söz konusu eseri ve kişiliği tez konusu olarak verilmiştir.

Ali Rûmî, İbnü'l-Arabî'ye ait olduğu iddia edilen *Tuhfetü's-sefere ilâ ḥazreti'l-berere* isimli eserin basılması ve tercümesi hususunda şu özet fikirleri savunur:

a. Bu tür eserlerin yaşadığı dönemde Türçeye tercüme edilip, matbaalarda resmî izinle basılıp, dağıtılmasına bazı gerekçelerle karşı çıkar.

b. Şiddetle eleştirdiği bu tercüme ve matbu eserler kimler tarafından hazırlanmıştır bu konuda bilgi vermez.

c. Ali Rûmî'ye göre Arapça aslından istifade etmekten kaçınan fitne ve haset içerisinde olanlar, büyük vebal ve manevî sorumluluk altındadır.

d. Kitabın tercüme ve basımına kalkışanlar, sultana bağlı olmayıp, şeytanın köleliğini yapanlardır.

e. Bu kişiler Hz. Peygamber'i (s.a.v.), hadislerini inkâr edip, imanlarını da tehlikeye atanlardır. Onlar münafık, hasetçi ve müfterilerdir.

f. Özellikle tasavvufun özünden, hayat tarzından habersiz olan bu lanetli şahsiyetler, köpek ve eşekten de aşağılık yaratıklardır.

g. İbnü'l-Arabî'yi, O'nun eserlerini, tasavvufî görüşlerini anlamayanlar O'na iftira etmektedirler.

h. Feraset sahipleri için tercüme ve kitap basımına gerek olmayıp, kitaplar ve menâkıblar onlara yeter.

Kaynakça

- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*. thk. M. Şerâfettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. Ankara: MEB, 1359/1941.
- Çelik, İsa. "Talebânî Abdurrahman Hâlis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/3. 575-576. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Hakikat Yolcularına Rehber- Tuḥfetü's-Sefere ilâ Hazreti'l-Berere*. çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş. haz. M. Nedim Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Kara, İsmail. "Açıklamalı Eski Harfli Türkçe Matbu Tasavvuf Kitapları Bibliyografyası". *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (2010), 287-330.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Rumî, Ali. *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 31, 552-557. (MİF-I)
- Rumî, Ali. *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhu'l-İrşâd*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 31, 617-625. (MİF-II)
- Tek, Abdurrezzak. "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar". *Tasavvuf/ İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2) 23 (2009), 281-301.
- Yahya, Osman. *Histoire et Classification de l'Œuvre d'Ibn 'Arabî Etude Critique I-II*. Damas: Institut Français de Damas, 1964.

A Verse Criticism of Ali Rūmī on the Translation and Publishing of *Tuḥfat al-safara ilā ḥaḍrat al-barara* Attributed to Muḥyiddīn Ibn al-‘Arabī

Summary

‘Alī Rūmī, one of the 19th-century sufi poets, in his work called *Kitāb-ı Durr al-Fu’ād and Sheikh al-Irshād*, which is quite voluminous; he dealt with many subjects, generally evaluated the issues on sufi issues as verse. In the work, there is extensive information on such subjects as tawhid, munajat, na’t, his translation of his own state, his orientation to Sufism, and the succession of some sects. In the researches, no information about the poet’s life and works could be found. Starting from the work itself, this will be a start to introduce this poet and his work, who lived in the last period of the Ottoman Empire and to examine it. Although Sheikh ‘Alī Rūmī is not mentioned in the biographies and other sources of that period, his comments and annotations on some subjects are quite remarkable. For this reason, this work, which is important both in terms of Sufi history and literature and in terms of shedding light on the religious and mystical life in the last periods of the Ottoman Empire, will be tried to be introduced.

The work, which is named *Tuḥfat al-safara ilā ḥaḍrat al-barara*, whose belonging to Muḥyiddīn Ibn al-‘Arabī is uncertain and still debated, was written by Sultan Abdulhamid II. Saying that it was translated into Turkish several times during the reign of Abdulhamid II, ‘Alī Rūmī, interestingly, strongly opposes its translation and printing and distribution. Sayyid ‘Alī Rūmī, in his voluminous work named *Kitāb-ı Durr al-Fu’ād and Sheikh al-Irshād*, wants the *Tuḥfat al-safara ilā ḥaḍrat al-barara* (A Gift for Passengers Who Want to Achieve the Level of Gracious Owners), which he says belongs to Sheikh-i Ekber, to remain in Arabic, not to be translated and to be printed or distributed. Because people of mysticism know how to read and benefit from that work in their own language.

‘Alī Rūmī claims that many works have been changed, corrupted, translated as incomplete, and full of mistakes. Sheikh ‘Alī Rūmī, who describes the translation of the work from the original Arabic copies into Turkish as “do not spoil, change”, expresses regretfully that only envious people can do this. The enemies of Ibn al-‘Arabī and those who held grudges against the people of Sufism were very happy because of this work. He regrets that in many parts of the world, there are quite a few copies of Ibn al-‘Arabī’s aforementioned work in Arabic, and that some people who were heedless changed the work and translated it into Turkish. Of course, this situation, which does not go unnoticed by the experts, requires laughing at them. As it is especially stated, which translation and which translator handled and published the work, the persons and works addressed in the criticism were not specified. At the end of the 19th century (1886), translations and printed copies of *Tuḥfat al-safara* began to appear. Sheikh-i Ekber Muḥyiddīn ‘Arabī discussed the qualifications of Gavs Abd al-Qādir al-Jīlānī and his secrets in *Futūḥāt-ı Makkiyya*. Unfortunately, the hypocrites, who were hostile to both, continued their envy and slander. The legends

and books about Ibn al-‘Arabî and Abd al-Qādir al-Jīlānî are sufficient to guide people with foresight. Little beauty and happiness are enough to illuminate everything. *Tuḥfat al-safara* fuels the fire of those who are in denial and envy. Sheikh Abd al-Raḥmān Khālis (b. 1275/1858) from Kirkuk, who understands, experiences, and reflects Sufi symbols in their translations, is the best example of this subject. Sheikh Khālis translated from Arabic and Persian properly. Since he knew the mystical life very well, he remained faithful to the essence of the text both in his poems and in his translation works. This is the feature required for the arifs.

Those who allowed the incomplete publication and distribution of the book *Tuḥfat al-safara* in print, opposed the known and visible wit of Ghawth. While Arabic copies, which are the original language, are so common, those who insist on this issue are envious hypocrites. Allāh’s knowledge; with dhikr, diet, and obedience. These sciences are a gift of Allah to the people of the heart. It is not possible to burn hearts and chant divine love with these printed works, which have been translated into Turkish with permission and are sealed. Those who are in denial about Ibn al-‘Arabî and his works; those who “taghyir” his works and also change this beautiful epistle are hypocrites with donkey dispositions. Sheikh-i Ekber has been a guide to those who go on a voyage in many of his works, especially *Futūḥāt*. His works were burned and destroyed by “denials”. ‘Alī Rūmî defends the following summary ideas regarding the printing and translation of the work called *Tuḥfat al-safara ilā ḥaḍrat al-barara*, which is claimed to belong to Ibn al-‘Arabî: He objected, for some reasons, to the translation of such works into Turkish, to print and distribute them in printing houses with official permission. It does not provide information on who prepared these translations and printed works, which he severely criticized. According to ‘Alī Rūmî, those who refrain from making use of the Arabic original, and those who are in strife and envy, are under great responsibility and moral responsibility. Those who attempt the translation and publication of the book are those who are not dependent on the sultan and are the slaves of the devil. They are those who deny the Prophet and his hadiths and put their faith in danger. They are hypocrites, envious, and apostates. These accursed personalities, who are unaware of the essence of Sufism and their way of life, are inferior to dogs and donkeys. Those who do not understand Ibn Arabi, his works, and mystical views are slandering him. There is no need for translation and book printing for the people of wisdom, books and legends are enough for them.

Keywords: Sūfî Literature, ‘Alī Rūmî, Printed and Translated Works, Publication Criticism, *Durr al-Fu’ād* and *Sheikh al-Irshād*, Muḥyiddīn Ibn al-‘Arabî.

Bakıcı İlanlarına Göre Ebeveynlerin Tercihleri, İş Tanımı ve Çalışma Koşulları Açısından Bakıcılık

Sümevra Ünalın Turan

Arş. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
suturan@uludag.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0003-3900-0369>

Öz: Bu çalışma, sahibinden.com adlı web sitesinde yer alan çocuk bakıcılığı ilanları üzerinden çalışan ebeveynlerin çocuk bakım sorununa çözüm arayışlarını konu edinmektedir. Çalışmada ailelerin çocuk bakım ve eğitiminde karşılaştıkları zorluklar, bakıcı seçim kriterleri ile çocuk bakıcılarının görev tanımları, çalışma koşulları ve sosyal güvenlik durumlarını web sitesi içerisinde yer alan ilan metinleri üzerinden ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu doğrultuda 1 Aralık 2019 ila 31 Ağustos 2020 tarihleri arasında İstanbul ve Ankara şehirlerinden verilen 2009 bakıcılık ilanı, nitel veri toplama yöntemleri içerisinde yer alan doküman analizi çerçevesinde incelenmiştir. Araştırmada bakıcıda aranan temel kriterler; referanslı olma, yakın muhitte oturma, sigara kullanmama, sakin mizaçlı olma, işveren ailenin kurallarına uyma, dinî-ideolojik talepler gibi temalar etrafında toplanırken bakıcı iş tanımının; çocuğun bakım, gelişim ve eğitimini desteklemekten yemek, temizlik, ütü gibi ev işlerini yapmaya kadar çok çeşitli ve kompleks işleri kapsayabildiği tespit edilmiştir. Yatılı bakıcılıkta iş tanımını daha belirsiz ve geniş kapsamlıdır. Aileler çalışanlara maaş ve çeşitli nakdî yardımların yanı sıra paternalist ilişkileri sürdürmelerini sağlayan maddi olmayan imkânlar da sunmaktadır. Araştırmada ayrıca Covid-19 salgınının başlamasıyla bakıcı seçim kriterleri ve iş tanımında değişimler meydana geldiği; uzaktan eğitime geçilmesiyle ailelerin eğitimci vasfı taşıyan personel arayışına girdiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Sosyal Politika, Çalışan Anneler, Ev Hizmetleri, Çocuk Bakıcıları, Covid-19.

Geliş Tarihi | Received Date: 03.02.2022

Kabul Tarihi | Accepted Date: 14.03.2022

Araştırma Makalesi | Research Article

Atıf | Citation: Ünalın Turan, Sümevra. "Bakıcı İlanlarına Göre Ebeveynlerin Tercihleri, İş Tanımı ve Çalışma Koşulları Açısından Bakıcılık". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 177-205. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1067860>

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31/1 (Haziran 2022)

The Babysitting in Terms of The Preferences of Parents, Job Description, and Working Conditions According to Babysitter Advertisements

Abstract: The present study is about searching for solutions to the child care problem of working parents through babysitting posting on the website sahibinden.com. In the study, the purpose was to uncover the difficulties faced by families in child care and education, the selection criteria of caregivers, job descriptions, working conditions, and social security status of caregivers through announcements on the website. To this end, the 2009 babysitting announcements from Istanbul and Ankara between 1 December 2019 and 31 August 2020 were examined in the framework of document analysis, which is among the qualitative data collection methods. In the study, the main criteria sought in caregivers were collected around themes such as having references, living in a close neighborhood, not smoking, having a calm character, obeying the rules of the employer's family, and religious-ideological demands, and the job descry. The caregiver can cover a wide variety of complex works, from supporting the child's care, development, and education to doing housework such as cooking, cleaning, and ironing. In residential care, the job description was vaguer and broad. Families provided employees with salaries and various cash benefits, as well as intangible benefits enabling them to maintain paternalistic relations. It was also found in the study that changes occurred in the caregiver selection criteria and job description with the onset of the Covid-19 epidemic; and that families were in search of caregivsearching for the qualifications of educators with the transition to distance education.

Keywords: Sociology, Social Policy, Employed Mothers, Domestic Services, Babysitters, Covid-19.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Çalışma hayatına dâhil olan kadınların anne olduktan sonra işlerini bırakmaları ya da iş hayatına uzun bir süre ara vermeleri, eğitim düzeyi yüksek kadın sayısının artmasıyla değişmeye başlamıştır. Kadınların çocuk dünyaya getirdikten sonra da çalışma hayatına devam etme arzuları, daha önce ev içerisinde kadınlar tarafından *görünmeyen emek*¹ kategorisinde sunulan çocuk bakımının bir sorun olarak belirmesine yol açmıştır. Aile ve yakın akraba desteğinden yoksun olarak çalışma hayatında yer alan yüksek eğitimli kadınların imdadına çocuk bakımının satın alınabilir bir hizmete dönüşmesi yetişmiştir.

Yapılan çalışmalarda ailelerin tercihlerinde maliyet ve resmî olmayan çocuk bakım imkânlarına erişmenin etkili olduğu; eğitimli ve gelir düzeyi yüksek ailelerin resmî çocuk bakım tercihlerine; düşük gelirli ve eğitimsiz ailelerin ise akraba desteğine yöneldikleri tespit edilmiştir.² Eğitim düzeyi yüksek, kentsel bölgede yaşayan ve aile gelirin katkısı yüksek olan kadınların aile ve akrabalarından yardım alma

¹ Kadınların temizlik, yemek, çamaşır gibi işlerin yanı sıra çocuk, yaşlı ve engellilere bakım sağlaması ve olağan koşullarda ekonomik karşılığı olan aile işlerinde ücretsiz olarak çalışması anlamına gelen "görünmeyen emek", feminist literatürde sıklıkla kullanılan bir kavramdır. bk. Gülnur Acar-Savran - Nesrin Tura Demiryontan, *Kadının Görünmeyen Emeği* (İstanbul: Yordam Kitap, 2016), 13-14.

² Canan Güneş vd., "Çalışan Kadının Çocuk Bakım Tercihi: Havuzlanmış Verilerle Kesikli Tercih Modellerinin Karşılaştırılması", *SGD-Sosyal Güvenlik Dergisi* 7/1 (2017), 127.

imkânı azalırken³ ücretli bakımı tercih etme olasılıkları artmaktadır.⁴ AB (Avrupa Birliği) ülkelerinde çocuk bakımı, kadın istihdamını artırma politikasıyla ilişkili olarak gündeme getirilmekte; bakım sorumluluğu, aile, devlet ve piyasa üçgeninde yeniden yapılandırılarak çalışma ve aile yaşam dengesini sağlamaya yönelik politikalar geliştirilmeye çalışılmaktadır.⁵ Türkiye’de ise kadının işgücüne katılımını artırmada anahtar rolü bulunan ücretli bakım hizmetini özendirici ve teşvik edici politikaların yeterli olmadığı görülmektedir.⁶

Çift çalışanlı ailelerde geniş aile desteği yoksa veya bu destek sınırlıysa çocuğun okul öncesi kuruma gönderilmeyecek kadar küçük olması veya evde farklı yaş gruplarında birden fazla çocuğun bulunması, ücretli bakıcı desteğini kaçınılmaz kılmaktadır. Bu destek, gündüz saatlerinde olabileceği gibi yatılı bakıcılıkta görülebileceği üzere 24 saati de kapsayabilmektedir. Ev içerisinde yani özel alanda icra edilmesi ve kendini savunamayan küçük bir bebeğe/çocuğa bakmayı içermesinden dolayı en önemli problem olarak beliren güven/güvenlik sorununu aşmak için ebeveynlerin bakıcı arayışında aile, akraba, arkadaş ve tanıdıkların referansına başvurdukları daha önce yapılan çalışmalarda gösterilmiştir.⁷ Fakat son yıllarda özellikle yabancı uyruklu bakıcı bulmaya aracılık eden danışmanlık firmalarının yanı sıra sadece bakıcı ve oyun ablası bulmaya yönelik teyzesizsiniz, bakıcıburada, bakıcıara, evde-kibakım gibi web sitelerinin kurulduğu görülmektedir.⁸ Doğrudan bir bakıcı bulma platformu olmamasına rağmen çok farklı kulvarlarda hizmet veren sahibinden.com’un⁹ “yardımcı arayanlar” kategorisi içerisinde bebek ve çocuk bakıcılığı da yer almaktadır.

Özellikle büyük kentlerde ebeveynlerin çocuk bakıcısı arayışını web siteleri üzerinden yürütmesi, metropolde birincil ilişkilerin zayıflamasından dolayı zorunlu bir yol olarak yorumlanabileceği gibi ailelerin aracılara ortadan kaldırarak aradıkları kriterleri sağlayan adayı bulmak için seçeneklerini çoğaltmak istemelerine de yorulabilir. İş-yaşam dengesinin sağlanmasında merkezî rol oynayan ve devlet, özel kurumlar ve aile tarafından sağlanan çocuk bakım hizmetleri; toplumsal cinsiyet, emek piyasası, eğitim, aile politikası gibi birçok farklı alanın kesişme noktasında bulunmaktadır.¹⁰ Sahibinden.com’daki bakıcı ilanlarının içerikleri, çocuk bakımının

³ Güneş vd., “Çalışan Kadının Çocuk Bakım Tercihleri”, 127.

⁴ Hülya Kakıcı vd., “Türkiye’de Çalışan Kadınların Çocuk Bakım Tercihleri”, *Istanbul University Econometrics and Statistics e-Journal* 5(2011), 29.

⁵ Nurgün Kul Parlak, “İş-Yaşam Dengesi Açısından Çocuk Bakım Hizmetleri”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 58 (Aralık 2016), 180.

⁶ Güneş vd., “Çalışan Kadının Çocuk Bakım Tercihleri”, 141.

⁷ Nihat Akbiyık, “Ev Hizmetlerinde Çalışma: Malatya’da Bir Alan Araştırması”, *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 11/21 (Haziran 2013), 207-240; Sibel Kalaycıoğlu - Helga Rittersberger, “İş ilişkilerine Kadınca Bir Bakış: Ev Hizmetinde Çalışan Kadınlar”, *75 Yıl’da Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktaş Hacımırzaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 225-235; Nadir Suğur vd., “Türkiye’de Orta Sınıfın Mazbut Hizmetkârları: Kapıcılar, Gündelikçiler ve Çocuk Bakıcıları”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 63/03 (Mart 2008), 161-183; Suat Uğur - Yeşim Özdemir, “Ev Hizmetleri Alanında Çalışan Yerli Kadın İşgücünün Sosyo-Ekonomik Analizi: İzmir İli Alan Araştırması”, *Sosyal Güvenlik Dergisi* 9/1(Haziran 2019), 45-63.

⁸ bk. *bakiciara.com* (01 Ekim 2021); *bakiciburada.com* (01 Ekim 2021); *evdekibakim* (01 Ekim 2021); *teyzesizsiniz* (01 Ekim 2021).

⁹ bk. *sahibinden.com* (01 Aralık 2019).

¹⁰ Parlak, “İş-Yaşam Dengesi Açısından Çocuk Bakım Hizmetleri”, 160.

bu karmaşık ve çok boyutlu yapısını yansıtmak özellikler taşımaktadır. Genellikle ebeveyn aileler tarafından verilen bakıcı ilanlarının açıklama bölümü bir yandan çift çalışanlı ailelerin çocuk bakımı ve eğitiminde karşılaştıkları zorlukları, bakıcılıkta öncelikli tercihlerini, beklenti ve bakıcılara sundukları imkânları ele verirken diğer yandan çoğunlukla kayıt dışı yapılan bir ev hizmeti türü olan bakıcılığın çalışma koşulları hakkında da bilgi vermektedir.

Merkezî rolüne rağmen aile üyelerince yürütülen bir faaliyet olarak algılanması bakım hizmetini görünmez kılmış, kadın ve aileye yönelik pek çok konu gibi ücretli ev emeği ve bakım meselesi de ancak 1980'lerden sonra literatürde yer bulabilmiştir.¹¹ Kalaycıoğlu ve Rittersberger'in ev hizmetinde çalışan 151 ve işveren 81 kadın ile yaptıkları anket, mülakat ve odak grup görüşmelerine dayanan çalışmaları alan yazında yer alan öncü çalışmaların başında gelmektedir.¹² Gül Özyeğin ve Aksu Bora, orta-üst sınıf kadınlar ile ev hizmetlisi kadınlar üzerinden ev hizmetlerini toplumsal cinsiyet ve sınıfsal bağlamda ele alan çalışmalar yapmışlardır.¹³

Literatürde ev hizmetleri sektöründe çalışanların sorunları ile sosyal güvenlik bakımından ve hukuki açıdan konularını ele alan çalışmaların¹⁴ yanı sıra ev hizmetlisi kadınlara yönelik saha çalışmaları da bulunmaktadır.¹⁵ Ev hizmetlerinin bir alt kategorisi olarak bakıcılığa yer veren çalışmalar olduğu gibi bazı çalışmalarda doğrudan bakıcılar veya eğitilmiş-çalışan kadınların bakım tercihlerine odaklanılmaktadır.¹⁶

Yapılan çalışmalarda ev hizmetlileri ve bu kategori içerisindeki bakıcıların sosyo-demografik özellikleri, çalışma koşulları, karşılaştıkları sosyal güvenlik zaafı,

¹¹ Aksu Bora, *Kadınların Sınıflı Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 9; Parlak, "İş-Yaşam Dengesi Açısından Çocuk Bakım Hizmetleri", 160.

¹² Kalaycıoğlu - Rittersberger, "İş İlişkilerine Kadınca Bir Bakış: Ev Hizmetinde Çalışan Kadınlar".

¹³ Bora, *Kadınların Sınıflı*; Gül Özyeğin, "Kapıcılar, Gündelikçiler ve Ev Sahipleri: Türkiye'de Kent Yaşamında Sorunlu Karşılaşmalar", *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat*, ed. Deniz Kandiyoti - Ayşe Saktanber (İstanbul: Metis Yayınları, 2012).

¹⁴ Didem Direk, "Türkiye'de Ev Hizmetlerinde Çalışan Kadınların İşçi Sağlığı ve İş Güvenliği Sorunları: İstanbul İli Analizi", *Journal of Life Economics* (Ağustos 2016), 103-118; Oğuz Karadeniz, "Türkiye'de Atipik Çalışan Kadınlar ve Yaygın Sosyal Güvencesizlik", *Çalışma ve Toplum* 29 (2011), 83-127; Ayşe Gül Kökkılınç, "Ev Hizmetlerinde Çalışan İşçinin İş İlişkisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 20/2 (Aralık 2019), 537-557; Seda Topgül, "Ev Hizmetlerinde Çalışan Kadınların Sosyal Güvenliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 21/1 (Mart 2016), 339-352; Sinem Yıldırım - Emel İslamoğlu, "İnsana Yakışır İş Kavramı Bağlamında Türkiye'de Ev Hizmetinde Çalışan Kadınlar", *SGD-Sosyal Güvenlik Dergisi* 4/2 (Temmuz 2014), 145-175; Sinem Yıldırım - "Türkiye'de Ev Hizmetinde Çalışanların Sorunları", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/1 (Mart 2014), 45-59.

¹⁵ Akbıyık, "Ev Hizmetlerinde Çalışma"; Ziya Erdem - Levent Şahin, "Ülkemizde Ev Hizmetlerinde İstihdam Edilen Yabancı Uyruklu İşgücünün Çalışma Koşulları: İstanbul İli Üzerine Bir Alan Araştırması", *Journal of Social Policy Conferences* 57 (Ekim 2010), 281-325; Fatma Fidan - M. Çağlar Özdemir, "Ev Hizmetlerinde Çalışan Kadınlar ya da Evlerin Kadınları", *Çalışma İlişkileri Dergisi* 2/1 (Mart 2011), 79-89; Suğur vd., "Türkiye'de Orta Sınıfın Mazbut Hizmetkârları"; Uğur - Özdemir, "Ev Hizmetleri Alanında Çalışan Yerli Kadın İşgücünün Sosyo-Ekonomik Analizi".

¹⁶ Güneş vd., "Çalışan Kadının Çocuk Bakım Tercihi"; Hatice Zeynep İnan - Özlem Doğan Temur, "Okulöncesi Eğitim Döneminde Çocuk Bakıcıları: Ebeveynlerin Yaşantıları ve Görüşleri Üzerine Bir Araştırma", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (Nisan 2010), 1-18; Kakıcı vd., "Türkiye'de Çalışan Kadınların Çocuk Bakım Tercihleri".

işverenle ilişkileri, yaşadıkları sorunlara daha fazla odaklanılmış; işveren ailelerin perspektifinden bakım konusuna eğilen çalışmalar daha sınırlı düzeyde kalmıştır. Bu çalışmanın özgün yanı, bakıcı arayışında web sitelerinin de etkin bir konumda olduğunu göstermesi ve anne-babaların çocuk bakıcısından beklentilerini, onlara sağladıkları imkânları, bakıcıların çalışma koşullarını doğrudan ebeveynlerin sesine yer veren ilan metinleri üzerinden anlamaya çalışmasıdır.

1. Ev Hizmeti Kavramı, Bakıcılık ve Türkiye’deki Mevcut Durum

Sosyal bilimlerdeki birçok kavram gibi ev hizmeti kavramının da üzerinde uzlaşa sağlanan net bir tanımı bulunmamakta; genellikle ev hizmetlilerinin hangi işleri yaptıkları üzerinde durulmaktadır. Sosyal Güvenlik Kurumu’nun resmî web sitesinde ev hizmetleri hakkında şu ifadeler yer almaktadır: “Ev içerisinde yaşayanlar tarafından yapılabilecek temizlik, ütü, yemek yapma, çamaşır, bulaşık yıkama, alışveriş ve bahçe işleri ile çocuk, yaşlı veya özel bakıma ihtiyacı olan kişilerin bakım işlerinin ev halkı dışındaki bireyler tarafından yapılması işleri ev hizmeti sayılacaktır.”¹⁷

Dinamik ve değişken yapısından dolayı ev hizmetlerinin sınırlarını çizmek oldukça zordur. Ev hizmetlerinin kapsamı sürekli genişlediği için zaman zaman hangi işlerin bu kategoriye dâhil edileceği noktasında anlaşmazlık yaşanabilmektedir.¹⁸ İşin niteliğini tanımlama çabalarına rağmen ev hizmetlerinde iş tanımı belirsizdir. Gündelikçilik, bakıcılık, kapıcılık gibi ev hizmetleri kategorilerinde iş tanımına dair yasal bir düzenlemenin olmaması, işin sınır ve kapsamının işverenin inisiyatifine terk edilmesine yol açmaktadır.¹⁹

Ev hizmetleri içerisinde en geniş alanı oluşturan temizlik ve bakım hizmetlerinin toplumsal cinsiyet temelli oluşu, ev hizmetlerinin bir diğer önemli boyutudur. Dünya ölçeğinde ev işleri ve onun bir uzantısı olarak kodlanan çocuk ve yaşlı bakımı bir kadın işi olarak kurumlaşmış; hatta mesleği ve statüsü ne olursa olsun eve ait bu işlerden birinci derecede kadınlar sorumlu sayılmıştır.²⁰ Eve dair faaliyetlerin kadın işi olarak konumlanması, ücretli niteliği kazandığında bile bu işlerin kadınlar tarafından yapılmasına yol açmış, ev hizmetleri kadın ağırlıklı bir sektör olarak hizmet sahasında yerini almıştır.²¹

Ev hizmetlerinin toplumsal cinsiyet temelli doğası, kadın işi, erkek işi şeklinde bir ayrışmaya yol açmasının dışında kadınlar arasındaki sınıfsal farkı da gün yüzüne çıkarmaktadır. Kayıt dışı ve güvencesiz sayılan, bir başka deyişle insana yakışır iş

¹⁷ “Sıkça Sorulan Sorular”, *sgk.gov.tr* (27 Ekim 2021).

¹⁸ Akbıyık, “Ev Hizmetlerinde Çalışma”, 208.

¹⁹ Suğur vd., “Türkiye’de Orta Sınıfın Mazbut Hizmetkârları”, 172.

²⁰ Jacqueline M. Golding, “Division of Household Labor, Strain, and Depressive Symptoms Among Mexican Americans and Non-Hispanic Whites”, *Psychology of Women Quarterly* 14/1 (Mart 1990), 103-117; Nancy C. Gunter - B. G. Gunter, “Domestic Division of Labor Among Working Couples: Does Androgyny Make a Difference?”, *Psychology of Women Quarterly* 14/3 (Kasım 1990), 355-370; John J. Macionis, *Sosyoloji*, çev. Vildan Akan (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012), 337; Thomas S. Weisner vd., “Domestic Tasks, Gender Egalitarian Values and Children’s Gender Typing in Conventional and Nonconventional Families”, *Sex Roles* 30/1 (Ocak 1994), 23-54.

²¹ Erdem - Şahin, “Ülkemizde Ev Hizmetlerinde İstihdam Edilen Yabancı Uyruklu İşgücünün Çalışma Koşulları”, 322; Yıldırım alp, “Türkiye’de Ev Hizmetinde Çalışanların Sorunları”, 46; Yıldırım alp - İslamoğlu, “İnsana Yakışır İş Kavramı Bağlamında Türkiye’de Ev Hizmetinde Çalışan Kadınlar”, 146.

tanımlamasının kapsamı dışında kalan bu sektörde kadınların yoğunlaşması, bir yandan onları erkeklere göre dezavantajlı bir konuma yerleştirirken²² diğer yandan ev hizmetlerini icra eden alt sınıftan kadınlarla onları istihdam eden orta-üst sınıf kadınlar, bu sektör temelinde farklı hiyerarşik konumlara yerleşmektedir. Çalışma hayatına katılan orta sınıftan çocuklu kadınların mesleklerini sürdürebilmelerinde evlerinde istihdam ettikleri gündelikçi, yardımcı ve bakıcı kadınlar önemli rol oynamaktadır. Hatta orta ve üst sınıftan kadınların iş dünyasında erkeklerle nispeten eşit konumda yer alabilmeleri, ancak bakım işlerini diğer kadınlara devretmeleriyle mümkün hâle gelmektedir.²³

Piyasada çocuk bakımı, temizlik ve diğer ev işlerini kırdan kente göç etmiş, yoksul, eğitimsiz kadınlar üstlenirken özellikle yatılı istihdam tipi, yabancı uyruklu, farklı etnik kimlikler taşıyan göçmen kadınların tekelinde gibi görünmektedir.²⁴ Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde ev hizmetleri büyük oranda kayıt dışı yürütülmektedir. İşin bu kayıt dışı niteliği, kentli orta sınıf ailelerin bu hizmetlere çok daha kolay ve düşük maliyetle ulaşabilmesini sağlarken²⁵ bu istihdam alanında yer alan kişilerin gerçek sayısının istatistiklere ve resmî kayıtlara geçmesini ve bu kişilerin asgari ölçekte dahi sosyal korumadan yararlanmasını engellemektedir.²⁶

İş sağlığı ve güvenliği perspektifiyle yapılan çalışmalarda da ev hizmeti çalışanlarının çalışma şartları ve yasal güvence yetersizliğinden dolayı pek çok sorunla karşı karşıya oldukları ortaya konmuştur. Bu sektörde çalışan kadınların başlıca sorunları; iş tanımındaki belirsizlik, uzun çalışma süreleri, ağır iş yükü, düşük ücret, işverenler tarafından psikolojik ve fiziksel tacize, şiddete ve ayrımcılığa maruz bırakılmak, özel hayat mahremiyetinin olmayışı, sosyal güvence ve güvenlik yoksunluğu, örgütsüzlük olarak öne çıkmaktadır.²⁷

Türkiye’de ev hizmetinde çalışan kişilere yönelik yapılan düzenlemelerle bu sektörde çalışanların durumu geçmişe nazaran iyileşmekle birlikte yeterli seviyede değildir. Ev hizmetleri 6331 sayılı İş Sağlığı ve Güvenliği Kanunu’nun kapsamı dışında tutularak ev hizmetinde çalışanların hukuki konuları 6098 sayılı Borçlar Kanunu’nda düzenlenmiştir. Ev hizmetlerinde çalışanların sigortalılığı ve işverenlere yönelik yükümlülükler, 1 Nisan 2015 tarihinde 5510 sayılı Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Kanunu’na eklenen 9. madde ile düzenlenmiştir. Buna göre bir ay içinde 10 günden fazla çalışanlar tam sigortalı olarak; 10 günden az çalışanlar ise iş kazası ve meslek hastalığı primi ödenmesi koşuluyla sosyal güvenlik çatısına dâhil edilmeye çalışılmıştır.²⁸ Ev işçilerinin adil istihdam ve insana yakışır iş koşullarından yararlanması için belirlenen birtakım uluslararası standartları içeren 189

²² Yıldırım alp - İslamoğlu, “İnsana Yakışır İş’ Kavramı Bağlamında Türkiye’de Ev Hizmetinde Çalışan Kadınlar”, 152.

²³ Bora, *Kadınların Sınıfı*, 183.

²⁴ Erdem - Şahin, “Ülkemizde Ev Hizmetlerinde İstihdam Edilen Yabancı Uyruklu İşgücünün Çalışma Koşulları”, 295.

²⁵ Suğur vd., “Türkiye’de Orta Sınıfın Mazbut Hizmetkârları”, 182.

²⁶ Akbıyık, “Ev Hizmetlerinde Çalışma”, 208.

²⁷ Topgül, “Ev Hizmetlerinde Çalışan Kadınların Sosyal Güvenliği”, 341; Yıldırım alp - İslamoğlu, “İnsana Yakışır İş’ Kavramı Bağlamında Türkiye’de Ev Hizmetinde Çalışan Kadınlar”, 161.

²⁸ Kökkılınç, “Ev Hizmetlerinde Çalışan İşçinin İş İlişkisi”, 551; Topgül, “Ev Hizmetlerinde Çalışan Kadınların Sosyal Güvenliği”, 340.

Sayıli Ev İşçileri Sözleşmesi ise Türkiye tarafından henüz onaylanmamıştır.²⁹

Bakıcılık alanında ise son yıllarda hem annelikten dolayı kadınların çalışma hayatından çekilmesini ve kayıt dışı bakıcı istihdamını önlemek hem de eğitilmiş bakıcı çalıştırmayı teşvik etmek amacıyla Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı ile Sosyal Güvenlik Kurumu tarafından yürütülen AB ve Türkiye Cumhuriyeti tarafından finanse edilen “Eğitilmiş Çocuk Bakıcılarının Teşviki Yoluyla Kayıtlı Kadın İstihdamının Desteklenmesi” projesi 1 Mayıs 2019 itibarıyla hayata geçirilmiştir.³⁰ Proje, dezavantajlı grupları koruma ve kayıt dışı çalışmayı engelleme konusunda önemli bir adım olmakla birlikte sadece İstanbul, Ankara ve İzmir’de az sayıda 4-A sigortalısı annesi ve MEB sertifikası almış eğitilmiş bakıcıyı içermesi nedeniyle birçok kadın bu imkânın kapsamı dışında kalmıştır. Bu proje dışında sigortalı bakıcı istihdamını arttırmak amacıyla 5510-5 Puanlık İndirim Teşviki, 6111 Sayılı Kanun Teşviki, 27103 Sayılı Kanun Teşviki ile işveren ailelere sigorta ödemelerinde destek ve indirim sağlanmaktadır. Oturma izni olması şartıyla yabancı çalışanlar için de sigorta yapılabilmektedir.³¹

2. Yöntem

Bu çalışma, ebeveynlerin çocuk bakım sorununa çözüm arayışlarını konu edinmektedir. Çalışmada ebeveyn ailelerin çocuk bakım ve eğitiminde karşılaştıkları zorluklar, bakıcı seçim kriterleri ile çocuk bakıcılarının görev tanımları, çalışma koşulları ve sosyal güvenlik durumlarını sahibinden.com ilanları üzerinden ortaya koymak amaçlanmıştır. Çalışmada şu soruların cevabı aranmaktadır:

1. Ebeveynler bakıcı adaylarında hangi nitelikleri aramaktadır?
2. Bakıcıların iş tanımları nedir?
3. İşveren aileler hangi güvenlik önlemlerine başvurmakta ve bakıcılara hangi imkânları sağlamaktadır?
4. Covid-19 salgını sürecinin ailelerin çocuk bakım ve bakıcı seçim sürecine etkileri nelerdir?

Nitel araştırmada gözlem, mülakat ve doküman analizi (incelemesi) olmak üzere üç temel veri toplama şekli bulunmaktadır.³² Doğrudan gözlem ve mülakat yapma imkânı olmadığında veya çalışmanın geçerliliğini arttırmak amacıyla doküman analizinden yararlanılabilmektedir. Yani doküman analizi ya diğer nitel veri toplama yöntemlerine ek olarak ya da müstakil bir araştırma yöntemi olarak kullanılabilir.³³ Tarihi belgeler, kamu kayıtları, şahsi dokümanlar, gazete ve dergi arşivleri, görsel ve fiziki materyaller gibi geleneksel dokümanların yanı sıra dijital ve çevrimiçi ortamlardan elde edilen bilgiler de doküman analizi için veri sağlamaktadır.³⁴ Bu çalışmada da sahibinden.com adlı web sitesindeki bebek ve çocuk bakıcılığına ilişkin ilanlar doküman analizinin temel verisini teşkil etmekte; dolayısıyla

²⁹ Kökkilınç, “Ev Hizmetlerinde Çalışan İşçinin İş İlişkisi”, 539.

³⁰ “Eğitilmiş Bakıcıların Desteklenmesi Projesi”, *sgkegitimlibakici.org* (01 Ekim 2021).

³¹ “2021 Bebek Bakıcısı Teşviki Hesaplama ve Primleri Ne Kadar?”, *sgkhocasi.com* (01 Ekim 2021).

³² Sharan B Merriam, *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, çev. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 149.

³³ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 189.

³⁴ Merriam, *Nitel Araştırma*, 132-149.

doküman analizi bağımsız bir yöntem olarak kullanılmaktadır.

Çalışmada doğrudan bakıcılık hizmeti veren web siteleri yerine sahibinden.com'un tercih edilme nedeni, bu sitenin ebeveynlere ücretsiz ilan verme ve detaylı açıklama hakkı vermesi, bunun yanı sıra ilan metinlerine erişimin diğer sitelere nazaran daha kolay olmasıdır. Sahibinden.com'da yardımcı arayanlar kategorisi altında *bebek&çocuk bakıcılığı* başlığı da yer almaktadır. Bu ilan sınıfında çalışma şekli yatılı, tam zamanlı (gündüzlü), yarı-zamanlı ve saatli olmak üzere dört gruba ayrılmaktadır. Bir ilanda, ilan verenin yaşadığı şehir, semt, mahalle bilgisi ve nasıl bir bakıcı aradığına dair adaydan beklenen çalışma şekli, adayın eğitim ve deneyim durumu, uyuşuğu ve ödenecek maaş tutarı standart olarak yer almaktadır. İlan verenin ismi ve kişi izin verdiyse telefon numarası da herkes tarafından görülebilmektedir. Bu yazılması zorunlu bilgiler dışında ilanların bir başlığı ve açıklama bölümü bulunmaktadır. Açıklama bölümü, ilan verenlerin adaydan bekledikleri kriter ve işleri, personele sunacakları imkân ve çalışma koşullarını kendi cümleleriyle yazmalarına olanak tanımakta; bu da araştırma için çok kapsamlı bir veri havuzu sağlamaktadır. Çalışmanın ortaya çıkmasını sağlayan temel veriler çoğunlukla bu açıklama kısmından elde edilmiştir.

Araştırmacı 1 Aralık 2019 ila 31 Ağustos 2020 tarihleri arasında her hafta pazar-tesi günü o haftaki ilan açıklama metinlerini yedeklemiştir. Araştırmada hedeflenmemiş bir durum ortaya çıkmış, 11 Mart 2020 tarihinde Türkiye'de ilk Covid-19 vakasının açıklanmasıyla ilanlar, salgının yol açtığı ebeveyn ailelerin çocuk bakımında karşılaştıkları zorluklar ile bakıcı kriter ve iş tanımlarında yaşanan değişimleri ortaya koymaya elverişli bir zemin sağlamıştır. Hatta Covid-19 salgın sürecinin çocuklara dışarı çıkma yasağı gelmesi ve kamu personelinin evde çalışması evresinde, ilan sayılarında keskin bir düşüş yaşanmış ve bu sebeple araştırmacı veri toplama iki ay ara vermek zorunda kalmıştır. Kamu personelinin çalışma hayatına döndüğü 1 Haziran 2020 tarihi itibarıyla tekrar ilanları incelemeye devam etmiştir.³⁵ İlanlar çalışmaya ara verilen iki aylık zaman dilimi de dâhil edildiğinde dokuz aylık bir süreci ve İstanbul'dan 1642; Ankara'dan 367 olmak üzere toplam 2009 ilanı kapsamaktadır. Bu çalışmada yarı zamanlı ve saatli bakıcılık aynı çatı altında ele alınmıştır. Aylara ve çalışma tipine göre ilan sayı dağılımı aşağıdaki gibidir.

Tablo 1: Aylara Göre İlan Sayıları (İstanbul)

Çalışma Tipi	Aralık	Ocak	Şubat	Mart	Haziran	Temmuz	Ağustos	Toplam
Tam Zamanlı	91	95	77	70	69	90	149	641
Yarı zamanlı-Saatli	26	40	32	21	13	26	48	206
Yatılı	93	109	102	91	85	135	180	795
Toplam	210	244	211	182	167	251	377	1642

³⁵ Salgın döneminde Türkiye'de alınan önlemler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Seher Sülkü vd., "Covid-19 Süreci: Türkiye Deneyimi", *Sosyoekonomi* 29/49 (Temmuz 2021), 345-372.

Tablo 2: Aylara Göre İlan Sayıları (Ankara)

Çalışma Tipi	Aralık	Ocak	Şubat	Mart	Haziran	Temmuz	Ağustos	Toplam
Tam Zamanlı	25	22	20	17	18	42	45	189
Yarı zamanlı-Saatli	8	6	5	8	5	8	5	45
Yatılı	9	25	12	15	20	24	28	133
Toplam	42	53	37	40	43	74	78	367

Kişisel bilgileri korumak adına bu çalışmada ilan verenlerin kimliğini ele verecek bilgiler kullanılmamıştır.

Verilerin gözlem ve görüşme gibi diğer veri toplama teknikleriyle desteklenmeyip ilan açıklama metinleri üzerinden yürütülmesi araştırmanın en büyük sınırlılığıdır. İkinci olarak ilanların neredeyse tamamı ebeveynler ve danışmanlık firmaları tarafından verildiğinden bakıcı perspektifinden konuyu ele almak mümkün olmamıştır. Ayrıca ilan metinlerinde ebeveynlerin eğitim ve mesleklerine dair bilgilerin yeterince bulunmamasından dolayı söz konusu bilgilere sınırlı olarak ulaşılabilmektedir. Araştırma, ilan sayısının en fazla olduğu İstanbul ve Ankara illeri ile sınırlandırılmıştır.

3. Bulgular

3.1. İlan Verenler Hakkında Genel Bilgiler

Sahibinden.com adlı sitede bebek ve çocuk bakıcılığına dair ilanların yatılı, gündüzlü (tam zamanlı), yarı zamanlı-saatli olmak üzere çeşitlenmesi hem ilan verenlerin niteliklerini hem de bakıcı adayından beklenen özellik ve görev tanımlarını farklılaştırmıştır.

Daha önce belirtildiği üzere ilanların neredeyse tamamı işveren ebeveynler tarafından verilmekle birlikte özellikle yatılı bakıcı ilanlarında danışmanlık firmalarına ait ilanlar da göze çarpmaktadır. Ancak bu firmalar tarafından verilen ilanlar da ebeveyn ailelerin talepleri gözetilerek hazırlanmıştır. İlan metinlerinde işveren ailelerin yaş, eğitim düzeyi, meslekleri, gelirleri gibi sosyo-ekonomik özelliklerine dair standart bilgiler yer almamakta; ancak ailelerin bu niteliklerine dair birçok veri bulunmaktadır. Örneğin ilanların bazılarında ilan veren kişiler, ekonomik durumları ve mesleki niteliklerine dair bilgileri doğrudan yazmışlardır.

İlan verenlerin büyük bölümünün kamu kuruluşları ve özel kurumlarda çalışan orta sınıf çift çalışan aileler olduğu anlaşılmakta; ancak alt gelir grubundaki çalışan çiftlerin ilanları da bulunmaktadır. Bu aileler çok uzun bir zamanı içeren çalışma saatleri için asgari ücretin oldukça altında bir ücret teklif etmekte ve ilan metinlerinde kendilerinin de asgari ücretle çalıştığını ve daha fazla ücret veremeyeceklerini yazmaktadırlar. Üst sınıfa mensup aileler çoğunlukla yatılı bakıcı ilanları

vermektedir. Bu ailelerin ekonomik düzeyinin ortanın üstünde olduğu, asgari ücretin iki-üç katına yaklaşan ücret tekliflerinden ve yaşadıkları muhit, konut ve burada ücretli çalışan diğer personele dair verdikleri bilgilerden anlaşılmaktadır. Yine bu ailelerin aradığı personel, bakım verenden çok eğitimi özelliği taşıyan, iyi derecede yabancı dil bilen, bazı ilanlarda belirtildiği gibi “bakıcı değil dadı” niteliği taşıyan kişiler olmaktadır. Genel bir değerlendirme yapıldığında ise alt ve üst sınıf özellikleri taşıyan ailelerin azınlıkta olduğu orta sınıfa mensup ailelerin ilanlarının yoğunlukta olduğu söylenebilir.

3.2. Bakıcıda Aranılan Özellikler

Çocuk bakım işi, iş yeri olarak özel alan sayılan evde gerçekleşmesi, çocuğun yaşı ve niteliklerine göre farklı beceri ve yetkinlik gerektirmesi, sadece görev ve sorumlulukları değil sevgi, merhamet gibi duyguların ilişkilerini de içermesi, iş kapsamının çocuğun bakım ve eğitiminden, eve ait yemek, temizlik, ütü vb. işlere kadar genişleyebilmesi gibi özellikler taşımaktadır. İşin bu karmaşık doğası, işveren ailenin özellikleri ve bakıcıdan beklenen görev ve sorumlulukların kapsamı, bakıcıda aranılan nitelikleri belirlemektedir.

3.2.1. İlanlarda Yer Alan Standart Kriterler

Sahibinden.com adlı web sitesinde bakıcı ilan vermek isteyen ailelerin bazı bölümleri doldurmaları zorunludur. Bunlardan eğitim durumu, deneyim ve uyruk, bakıcıda aranılan özellikler hakkında standart veriler sağlanmaktadır.

Tablo 3: Bakıcıda Aranılan Eğitim Düzeyi

	İlköğretim	Lise	Üniversite	Toplam
Yarı zamanlı	109	114	28	251
Tam zamanlı	447	346	37	830
Yatılı	563	332	33	928
Toplam	1119	792	98	2009

Tabloya göre yarı zamanlı bakıcı ilanlarının %44 ‘ü; tam zamanlıların %54’ü; yatılıların %61’inde en az ilköğretim; yarı zamanlı ilanların %45’i; tam zamanlıların %42’si; yatılıların %36’sında en az lise; yarı zamanlı ilanların %11’i; tam zamanlıların %4’ü; yatılıların %3’ünde en az üniversite mezunu adaylar aranmaktadır. En yüksek eğitim beklentisi çoğunlukla üniversite öğrencilerinin revaçta olduğu oyun ablalığını da içeren yarı zamanlı-saatli bakıcılıkta görülürken en düşük eğitim beklentisi yatılı bakıcılıktadır. İstanbul’da istihdam edilen yabancı uyruklu ev hizmetleri personelinin çalışma koşullarını inceleyen bir araştırmada bu sektörde çalışanların ağırlıklı olarak lise (%47.2) mezunu olduğu tespit edilmişti.³⁶ Aktif olarak bu sektör-

³⁶ Erdem - Şahin, “Ülkemizde Ev Hizmetlerinde İstihdam Edilen Yabancı Uyruklu İşgücünün Çalışma Koşulları”, 301.

de çalışanların eğitim durumunu gösteren bu çalışmanın aksine bizim çalışmamız, işveren ailelerin asgari eğitim beklentisini yansıtmaktadır. Diğer istihdam türlerine göre bakıcı bulmanın daha zor olduğu yatılı bakıcılıkta ailelerin eğitim beklentisini daha düşük tutarak seçeneklerini Türk adayları da içerecek şekilde genişletmek istediği söylenebilir.

Tablo 4: Bakıcıda Aranılan Deneyim Durumu

Tecrübe	Tam zamanlı	Yarı Zamanlı	Yatılı
Aranmıyor	148	74	165
En az 1	235	81	389
En az 2	191	40	201
En az 3	148	28	128
En az 4	19	9	11
En az 5	74	10	33
En az 10	15	9	1
Toplam	830	251	928

Tablo 4'e göre aileler bakıcıların en az bir, iki ve üç yıllık tecrübeye sahip olmasını beklemektedir.

Tablo 5: Beklenen Uyruk Durumu

Uyruk	Tam zamanlı	Yarı zamanlı	Yatılı
Türk	386	119	27
Yabancı	25	4	280
Türk veya yabancı	419	128	621
Toplam	830	251	928

Tablo 5'e göre yarı zamanlı çalışmayı da kapsayan gündüzlü bakıcılıkta yabancı isteyen (%2,68) işveren çok azdır. İşverenlerin yarısı (%50,6) Türk veya yabancıyı fark etmeyeceğini düşünmekte; ancak yarıya yakını (%46,7) özellikle Türk bakıcı aramaktadır. Yatılı bakıcı söz konusu olduğunda ise işverenlerin üçte ikisi (%66,91) Türk veya yabancıyı fark etmeyeceğini düşünmekte, yaklaşık üçte biri (%30,17) yabancı bakıcı aramaktadır. Yatılılıkta özellikle Türk bakıcı arayanların sayısı çok

azdır (%2.9). İlanlarda ailelerin yatılı bakıcılıkta neden yabancı personel istihdam etmek istediklerine dair bir bilgi yer almamaktadır. Ancak bakıcı bulmaya aracılık eden danışmanlık firmalarının web sitelerinde, yabancı bakıcıların çalışma amacıyla Türkiye'ye geldikleri ve kalacak yer problemleri olduğu için yatılı çalışmaya Türk personele kıyasla daha sıcak yaklaştıkları, yabancı dil öğrettikleri çocukların hayata avantajlı başlamalarını sağladıkları, Türklere kıyasla iş disiplinine daha fazla sahip oldukları, iş seçmedikleri gibi gerekçelerle tercih edildikleri ifade edilmektedir.³⁷

3.2.2. İlanlarda Öne Çıkan Kriterler

Bakıcı seçim kriterleri daha ayrıntılı şekilde incelenecek olursa bakıcının deneyimi- referanslı olması, sigara kullanmaması, ailenin evine yakın oturması ve kişilik özelliklerinin en öne çıkan unsurlar olduğu söylenebilir. Bakıcının sigara kullanmaması şartı neredeyse bütün ilanlarda yer almıştır. Özellikle yatılı bakıcı ilanlarında personel aileyle aynı evde yaşadığı için sigaraya ek olarak alkol kullanılmaması talebi de sıklıkla dile getirilmiştir. Gündüzlü ilanların bazılarında da mesai saatleri dışında da sigara veya alkol kullanılmaması gerektiği belirtilmiştir.

İkinci olarak vurgulanan husus bakıcının tecrübeli olması ve daha önce çalıştığı aileleri referans verebilmesidir. Daha önce yapılan benzer çalışmalarda da ailelerin sosyal çevre vasıtasıyla bakıcı bulduğu ortaya konmuştu.³⁸ Birincil ilişkilerden farklı olarak bir web sitesi aracılığıyla bakıcı arama durumunda olan bu aileler de herhangi bir güvenlik endişesi yaşamamak için bakıcı adayının deneyimli ve güvenilir olduğunu ispatlaması için referans istemektedir.

En kalabalık nüfuslu iki kenti içeren ilanlarda bakıcının ailenin evine yakın mesafede oturması da öncelikli unsurlar arasında yer almaktadır. Eve yakınlık, bazı ilanlarda yürüme mesafesi, bazılarında ise tek vasıta, ulaşım kolaylığı veya eve 30-45 dakikalık mesafe gibi zaman aralıkları şeklinde ifade edilmiştir.

Bakım işi ücret karşılığı sunulan bir hizmet olmanın ötesindedir. Bu iş bakım verilen ile duygusal;³⁹ işverenle dengeli bir ilişki kurmayı gerektirmektedir. Bu nedenle ilanlarda da bakıcının mizaç ve kişilik yapısının kadınlık ve annelikle özdeşleştirilen şefkat, sevgi ve merhamet unsurlarını barındırması talebinin gündeme getirilmesine yol açmaktadır. Çocuğa bakmak yetmemekte; ona *sevgiyle* bakmak, *bıkmadan*, *zevk alarak* oyunlar oynamak gerekmektedir.

“Hafta içi 18 aylık bebeğimizle oyunlar oynayacak, onun yaşına uygun aktiviteler araştırıp düzenleyebilecek, yemeği, öz bakımı ve eğitimiyle sevgiyle ilgilenecek.” (İstanbul, Tam Zamanlı, Ağustos, No:148).

İlanlarda bakıcıda aranan en temel kişilik özellikleri olarak güler yüzlü, merhametli, şefkatli, pozitif, sevecen, sabırlı, sakin, dürüst, güvenilir, anlayışlı, çocukları seven, iletişimi kuvvetli, neşeli, iyi niyetli, enerjik, samimi sempatik, konuşkan, sevgi dolu, sıcakkanlı, mülayim, vicdanlı gibi ifadeler yer almıştır. İşverenler çalışma mekânının ev olmasından dolayı işverenle bakıcı arasında doğabilecek anlaş-

³⁷ bk. “Yabancı Bakıcı - Garanti Bakıcı” (Erişim 04 Mart 2022); gardenya, “Türk Bakıcı mı? Yabancı Bakıcı mı?”, 28 Kasım 2021; “Yabancı Bakıcıların Avantajları ve Dezavantajları”, *Bakiciburada.com* (blog), 12 Mart 2020.

³⁸ Akbıyık, “Ev Hizmetlerinde Çalışma”; İnan - Temur, “Okulöncesi Eğitim Döneminde Çocuk Bakıcılığı”, 10-11; Suğur vd., “Türkiye’de Orta Sınıfın Mazbut Hizmetkârları”.

³⁹ Parlak, “İş-Yaşam Dengesi Açısından Çocuk Bakım Hizmetleri”, 161.

mazlıkları tolere edebilecek kişilik özelliklerine sahip bir aday talebini de dile getirmişlerdir.

3.2.3. Bakıcıda Aranılan Diğer Nitelikler

Kütahya'da evlerinde bakıcı çalıştıran annelerle yapılan bir çalışmada bakıcılığın bir iş olarak algılanmaması, çalışma saatlerine özen gösterilmemesi vb. anneler tarafından bakıcılarla en çok yaşadıkları sorunlar olarak dile getirilmiştir.⁴⁰ İlanlarda da bakıcının iş disiplini ve sorumluluk bilincine sahip olması en çok vurgulanan hususlardandır. Bu noktada işverenler bakıcılığa profesyonel bir iş olarak yaklaşmakta; kendileri de işe gittiği için bakıcının geliş-gidiş saatlerine özen göstermesini beklemekte; aynı zamanda mesai saati içerisinde çocuk bakımının disiplin, dikkat ve beceriyle yapılması için önlemler almaya çalışmaktadırlar. İlanı verenlerin kendi mesailerini aksatmamaları bakıcının iş disiplinine bağlı olduğu için ilanlarda bakıcı adayının çalışma saatlerine dikkat etmesi, işini ciddiye alması, aksatmaması, sık izin kullanmaması gibi noktalar öne çıkmıştır.

“Çok acil durumlar olmadıysa sürece izin talep edilmemesini istiyoruz. Neticede ben de bir çalışmam ve sürekli izin alamıyorum.” (İstanbul, Tam Zamanlı, Ağustos, No:2).

Bazı ilanlarda bakıcının sık izin istemesine yol açacağı düşünüldüğü için adaylarda küçük çocuklu olmama veya sık izin almayı gerektirecek sağlık sorunu bulunmama şartı aranmıştır.

İlanlarda çalışanın çocuğun güvenliğini sağlaması, dikkatli, özenli, sorumluluk sahibi olmasının yanı sıra mesai saatleri içerisinde internet, televizyon, tablet ve zorunlu hâller dışında telefon kullanmaması ve çocukları televizyon ve telefonda uzak tutması beklenmektedir.

Dikkat çekici şekilde ilanlarda bakıcı adayının mesai saatleri dışında kalan zamanlarını da içeren veya özel hayatıyla ilişkili çok sayıda beklenti bulunmaktadır. En fazla vurgulanan husus, adayların anne olması beklentisidir. Fakat daha önce belirtildiği üzere küçük çocuklu adaylar kabul görmemektedir. Bunun dışında adayların boşanmamış olması, “anne, baba ve çocuktan oluşan bir aileye sahip olması” gibi özel hayat nedeniyle ayrıştırıcı sayılabilecek ifadeler de bulunmaktadır. Tam zamanlı bakıcı ilanlarında “düzgün” bir aile yaşantısı aranırken yatılı bakıcılıkta eş kaynaklı sorunlar yaşanmaması için bekâr veya eşi uzakta bulunan adaylar tercih edilmektedir.

Bu işin çok fazla efor gerektirmesi nedeniyle dinç ve enerjik bakıcılar aranmaktadır. Yüksek enerji için bakılan ilk kriter yaştır. Yaş bilgisini yazmak zorunlu olmadığı için adayın yaş aralığına dair bilgilere bazı ilanlarda rastlanmaktadır.

⁴⁰ İnan - Temur, “Okulöncesi Eğitim Döneminde Çocuk Bakıcıları”, 15.

Tablo 6: İstihdam Tipine Göre Bakıcı Adayının Yaş Aralığı

İstihdam Tipi	Alt Yaş Ortalaması	Üst Yaş Ortalaması	En Düşük Yaş	En Yüksek Yaş
Tam Zamanlı	28.4	42.95	18	60
Yarı Zamanlı	25.77	40.13	17	50
Yatılı	26.61	39.94	18	55

Yaş aralığı belirtilen ilanlara göre tam zamanlı bakıcılıkta istenen yaş aralığı ortalaması 28.4 ila 42.95; yarı zamanlı-saatli bakıcılıkta 25.77 ila 40.13; yatılı bakıcılıkta ise 26.61 ila 39.94 arasında değişmektedir. Gündüzlü/tam zamanlı bakıcılıkta deneyim ve tecrübe ile fiziksel enerjinin birleştiği 30'lu yaşların ideal olduğu anlaşılmakta; yarı zamanlı ve yatılı bakıcılıkta istenen yaş ortalaması düşmektedir. Yarı zamanlı-saatli bakıcılıkta yaşa dair bilgi verilen ilanların %39.2'sinde doğrudan yaş aralığı belirtilmemiş; ancak üniversite öğrencisi veya çocuk gelişimi lise veya lisans programından yeni mezun öğretmen arandığı ifade edilmiştir. Bu durum hesaba katıldığında yarı-zamanlı-saatli bakıcılıkta aranan yaş aralığının daha düşük olacağı açıktır.

İşverenler adayın bel fıtığı gibi hareketi kısıtlayıcı hastalıklara; bunun yanı sıra işten sık izin almayı gerektirecek ve iş performansını düşürecek kronik hastalıklara sahip olmaması, bulaşıcı hastalık taşınamaması; fiziksel sağlığın yanı sıra zihinsel sağlığının da yerinde olmasını sıklıkla vurgulamış; örneğin “herhangi bir travma geçmişi olmayan” gibi ifadeler kullanmışlardır.

Badinter, tıp, psikoloji ve ekolojik-natüralist akımların işbirliğiyle ürettiği yeni annelik ölçütlerinin kadınları ataerkillikten de fazla ezen-yıpratın bir sürecin içine soktuğunu iddia etmektedir.⁴¹ Özellikle çocuğa verilen değer ve yüklenen anlamın keskin değişimlere uğradığı 2. Dünya Savaşı'ndan itibaren çocuğu konu edinen uzman bir sınıfın doğmasıyla annelik de yeni standartların getirildiği ve idealleştirildiği bir mesele hâline gelmiştir. Orta ve üst sınıf kadınlara hitap eden kitap, dergi, gazete ve diğer kitle iletişim araçları vasıtasıyla ideal bir annelik tasviri çizilmiş ve anneler arkasına uzmanları alan yönergelerle kuşatılmıştır.⁴²

İlanlarda da yeni anneliğin bu yüzünü gösteren çok sayıda veri bulunmakta; anneler işte oldukları zaman zarfında kendi yokluklarını aratmayacak bilgi ve yetkinliğe sahip bakıcılar aramaktadırlar. İşveren ailenin bakıcıya sunduğu görev tanımı, yetkinlik ve beceri kapsamını belirlemektedir. Birçok aile, bakıcı adayının bebeğin/çocuğun fiziksel/bilişsel/ruhsal gelişimine katkı sağlayacak pedagojik bilgi ve yetkinliğe sahip olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu yönelimdeki ailelerin eğitilmiş bir bakıcı arayışında olduğu söylenebilir. Eğitimden kasıt bazı aileler için lise,

⁴¹ Elisabeth Badinter, *Kadınlık mı Annelik mi?*, çev. Ayşe Ekmekci (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

⁴² İlknur Meşe, “Bir Sorunsal Olarak Popüler Yayınlarda ‘ideal Annelik’ Kurgusu”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 11/41-42 (Aralık 2014), 108-109.

bazıları için lisans ve üstü eğitimden çoğu aile için çocuk gelişimiyle ilgili lise, üniversite eğitimi veya geçerli kurumlardan bu alana dair alınan sertifikalardır. Bu ilanlarda aileler, çocuklarının gelişimine katkı sağlayabilecek yetkinlikte eğitimci vasfı taşıyan adaylar aramaktadır.

“Günlük program uygulamasını bilen, disiplinli, sanat ve oyunu seven, eğitici oyunlar oynayabilecek ve etkinlik yapabilecek, pedagojik yaklaşım sergileyecek yapıda birini arıyoruz.” (İstanbul, Tam Zamanlı, Haziran, No:32).

Adaydan beklenen bilgi ve beceriler bunlarla sınırlı değildir. Yabancı dil, özellikle İngilizce bilme şartı arayan işverenlerin yanı sıra sağlık kurallarına hâkim veya ilk yardım eğitimi almış/almaya açık adaylar arayanlar da mevcuttur. Bu bilgi ve becerilere ek olarak veya eğitimden önce bazı aileler bakıcının ev işleri konusunda da becerikli olmasını istemektedir. Ev işleriyle ilgili yetkinlik ise beklenen iş kapsamına göre değişmektedir.

İlanlarda hijyen konusu en fazla dile getirilen hususlardandır. Bu sadece temizlik ve hijyen kurallarını bilme ve uygulamayı değil kişisel temizlik ve bakımı da kapsamaktadır. Birçok ilanda adayın kişisel temizlik ve bakımına özen göstermesi; giyim tarzının yanı sıra diksiyonun da düzgün olması gerektiği belirtilmiştir. Farklı tabakalardan kadınları aynı evde buluşturan bu işte “çocukla yakınlaşmasına müsaade edilecek düzeyde” temiz kadınlar aranmaktadır.

İlanlarda personel-işveren arasındaki iktidar ve güç ilişkisini yansıtan, “patronun aile olduğu”nu, personelin çocuğu kendi bildiği gibi değil ailenin çizdiği kurallar çerçevesinde yetiştirmesi ve sınırlarını bilmesi gerektiğini vurgulayan “evin düzenine ve kurallarına saygı ve anlayış gösteren”, “kendi kurallarını uygulamaya çalışmayan” gibi ifadeler de sıklıkla yer almıştır.

Az sayıda ilanda ise dinî, ideolojik ve ahlaki beklentiler sıralanmıştır. Bu noktada dış görünüşü önem kazanmakta; özellikle başörtüsü önemli bir sembolik gösterge olarak öne çıkmaktadır. İlanlarda “muhafazakâr, başörtülü”, “dinî hassasiyeti olan” gibi ifadelerin yanı sıra “tercihen açık bayan”, “modern görümlü” gibi ifadeler yer almakta veya “Atatürk ilke ve inkılaplarını benimsemiş” şeklinde ideolojik hassasiyetler dile getirilmektedir.

“Başörtülü adaylar tercih edilmeyecektir.” (İstanbul, Yatılı, Mart, No:56). “Muhafazakâr bir aileyiz ve bize uyum sağlayacak birisini arıyoruz.” (Ankara, Tam Zamanlı, Şubat, No:7).

Yabancı uyrukluların çoğunlukta olduğu yatılı bakıcılıkta ise bu kriterler dışında da bazı nitelikler aranmaktadır. Örneğin bakıcı adayının oturma izninin, geçerli pasaport süresinin bulunması gibi cezai müeyyideye yol açacak önlemleri almaya yönelik talepler öne çıkmaktadır. Bakıcının etnik kökenine dil ve dinine yönelik isteklerin yanı sıra, Türkçe bilme, Türk yemekleri yapabilme, Türk aileden referanslı olma gibi kültürel adaptasyon sorunlarını aşmayı sağlayan önlemler alınmakta veya İngilizce, Almanca, Arapça gibi dilleri iyi derecede bilme gibi koşullar aranmaktadır.

3.3. İş Tanımı

Bakıcı adaylarının iş tanımı; istihdam tipi, çocuk sayısı ve yaşına, evde anne, aneanne, babaanne, ikinci bir yardımcı gibi bakıma yardım edecek kişilerin bulunup bulunmamasına, verilen ücrete, çalışma saatine ve işveren ailenin yaklaşımına göre değişmektedir.

Çocuğun mutluluk, bakım ve eğitimini merkeze alan aileler bakıcıdan sadece çocuk bakım ve eğitimine yönelik taleplerde bulunmaktadırlar. Bu kategorideki ailelerin önemli bir kısmı çocuğun yemeğinin hazırlanması, yedirilmesi, giydirilmesi, kıyafetlerinin ütülenmesi, oyuncaklarının ve gün içinde meydana gelen dağınıklığın toplanmasını da çocuk bakımına dâhil işler arasında saymaktadır. Yine bu ailelerin bir kısmı çocuk bakım ve eğitimini öne çıkarmakla birlikte bakıcıdan ufak tefek veya daha kapsamlı ev işleri beklemektedir. Ancak ilanlarda bu işlerin çocuk uyuduğunda veya evde çocukla ilgilenilecek ikinci bir yetişkin bulunduğunda yapılması gerektiği ifade edilmektedir.

Bakıcıdan asgari düzeyde ev işi talebinde bulunan aileler ya çocuğun eğitim ve gelişimini öne çıkaran ebeveynler ya da iş tanımını çocuğun güvenlik ve fiziksel ihtiyaçlarının karşılanması şeklinde sınırlandırmak zorunda kalan düşük bütçeli ailelerdir.

Suğur ve diğerleri tarafından kapıcılar, gündelikçiler ve bakıcılar üzerine yapılan saha çalışmasında bakıcıların iş tanımı belirsizliği sebebiyle en fazla sorun yaşayan kategori olduğu ortaya çıkmıştır.⁴³ Bizim çalışmamızda da ailenin sahip olduğu özellikler, bebeğin/çocuğun yaşı, okula gidip gitmemesi ve çocuk sayısının, bakıcının iş tanımının değişmesi ve bazı durumlarda genişlemesine yol açtığı görülmüştür. Tek çocuklu ailelerde çocuğun yaşı ve okula gidip gitmemesine göre görev içeriği oluşturulurken çocuk sayısının ve yaş aralığının farklılaşması bakıcının işini daha geniş kapsamlı ve kompleks hâle getirmektedir. Örneğin tek çocuk bebeklik çağında ise bakım ağırlıklı bir iş tanımı belirlenmekte ve bebeğin uykusu ve evdeki yardımcı diğer kişilerin mevcudiyetine göre ilave ev işleri eklenebilmektedir. Tek çocuk okul çağında ise çocuğun servise bindirilmesi veya okula bırakılması, çocuk okuldayken ev işlerinin ve yemeğin yapılması, çocuğun okuldan veya servisten alınması, anne-baba işten dönene kadar çocuğun yaşına göre yemeğinin yedirilmesi, çocukla ilgilenilmesi, oynanması ya da ödevlerine yardımcı olunması gibi genişleyen görevler listelenmektedir. Çocuk sayısı arttıkça ve yaş makası açıldıkça bakıcının işi bebek bakımı, çocuğun okula bırakılması, okuldan alınması, oyun oynanması, ödev yaptırılması, kısmen ev işi gibi yorucu ve geniş kapsamlı olabilmektedir.

Annelik sürecinde yakın aile üyelerinin önemli bir destek mekanizması işlevi görmesi,⁴⁴ ücretli bakıcı tutulduğunda dahi devam etmektedir. İlanlarda özellikle evde ikiz/üçüz bebek/çocuk varsa ikinci bir bakıcının ya da çoğunlukla anneanne veya babaannenin bakıcıya yardımcı olacağı belirtilmektedir.

Bazı ilanlarda ev işi beklentisi öne çıkmaktadır. Bu ilanlardan bazılarında çocuk veya çocukların tüm gün okulda olduğu; ancak çocukları okula gönderme ve/veya karşılamada yardımcıya ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda yardımcının temel görevi çocukların okulda olduğu uzun zaman diliminde ev işlerini yapmak olmakta, çocukla ilgili işler, ikincil düzey işleri oluşturmaktadır. İlanların bir kısmında çocuk bakımının yanında kısmi ev işleri beklenirken bir grup ilanda detaylı temizlik dâhil tüm işlerin yapılması, adayın “iş seçmemesi” hatta “kendisine söylenmeden bu işleri yapacak kıvrak zekâya sahip olması” beklenmektedir.

⁴³ Suğur vd., “Türkiye’de Orta Sınıfın Mazbut Hizmetkârları”.

⁴⁴ Olca Sürgevil Dalkılıç, “Annelik Öykülerinden Açığa Çıkanlar: Annelik ve Çalışan Annelere Yüklenen Anlamlar, Çalışma Hayatından Örnek Olaylar, İhtiyaçlar ve Beklentiler”, *ÇalışAnne: Kadın Akademisyenlerin Kaleminden Çalışma Yaşamında Annelik*, ed. Olca Sürgevil Dalkılıç (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 432.

Özel gereksinimli çocuklar için iş kapsamı değişmekte, çocuğa hassas davranacak, onu ailenin aracı veya servis ile özel eğitime götürecek vs. gibi işleri yapan elemanlar aranmaktadır. Tam zamanlı ilanların bazılarında ise personelin gerektiğinde gece yatılı kalabilme, seyahate eşlik edebilme gibi olağan koşullarda yatılı bakıcıdan talep edilen işleri üstlenmesi de beklenebilmektedir.

Yarı zamanlı/saatli bakıcı ilanlarında üç tip öne çıkmaktadır. Birinci grupta yarı zamanlı bakım desteği aranmaktadır. İkinci grupta ebeveynler mesai saatleri nedeniyle kısmen yapabildikleri çocukları servise bindirme veya servisten alma, okula götürme veya okuldan alma gibi görevler konusunda yarı zamanlı destek aramaktadırlar. Bu tip ilanlarda işverenler temizlik, yemek gibi ev işlerini öne çıkarmakta ve bu işlere çocuğun okula bırakılması ve okuldan alınması gibi sorumluluklar da ilave edilmektedir. Yarı zamanlı/saatli ilanların üçüncü tipinde ise oyun, keyifli vakit geçirme ve eğitim öne çıkmaktadır. Oyun ablalığı şeklinde tanımlanan bu istihdam tipine özellikle yaz tatillerinde yarı zamanlı olarak veya okul döneminde yabancı dil, eğitim ve aktivitelere destek amacıyla saatli olarak başvurulmaktadır.

Yatılı bakıcılık 24 saati kapsadığı için işyeri ve ev ayrımı ortadan kalkmakta, çalışma saatleri ve iş tanımı belirsizlik taşımaktadır.⁴⁵ Yatılı bakıcılara genellikle haftalık 24 saat izin verilmekte, haftanın kalan altı günü bakıcı işveren aileyle birlikte yaşamaktadır. Bu da personeli ebeveynin müdahalesine daha açık hâle getirmektedir. Yatılı olarak istihdam edilenlerin dinlenme molalarının dahi kısıtlanması söz konusu olabilmektedir.⁴⁶ Örneğin az sayıda ilanda görüldüğü üzere çocuğun/bebeğin gece bakımı da iş kapsamına dâhil edilebilmektedir.

“Kızım mama ile besleniyor, gündüz ve GECE 3 saat arayla mamasının içirilmesi, gün içerisinde ayakta sallayarak uyutulması ve arta kalan zamanda oyalanması gerekmektedir.” (İstanbul, Yatılı Ağustos, No:69).

Yatılı personel seyahatlerde, yaz tatillerinde, yazlıkta, ebeveynler dışarı çıktığında çocuğun bakımını üstlenmekte veya ailenin buna benzer tüm sosyal aktivite ve programına uyum sağlamaktadır.

Bazı ailelerde ev işlerine yönelik beklentiler ağırlıktayken yabancı dil eğitim önceliği olan ve çocuğun bilişsel gelişimini merkeze alan yüksek gelirli ailelerin ilanlarında evde ev işlerini yapan ikinci bir personelin de çalıştığı dile getirilmekte; dolayısıyla aranan adayın işi çocuk bakımı ve eğitimiyle sınırlandırılmaktadır. Gelir düzeyi yüksek aileler, bakıcılara konforlu bir yaşam alanı sunarken iş tanımında da “dadılık” öne çıkmaktadır.

Ancak yatılı bakıcılıkta tam zamanlı çalışma ücretiyle aynı; hatta düşük miktarda ücret teklif edenler de bulunmaktadır. Gelir düzeyi daha düşük olan aileler bakımının gece de çalışmasını bakım ve ev işi dâhil tüm hizmetlere 7/24 ulaşılabilmesi şeklinde değerlendirmekte ve personele dinlenecek çok az zaman bırakmaktadırlar.

“Yardımcı adayının bebek ile oyun oynayabilecek sabır ve enerjide, ancak diğer işleri takip edecek sorumluluk bilincinde olması ve elinin çabuk olması beklenmek-

⁴⁵ Nilay Etiler - Kuvvet Lordoğlu, “Göçmenlerin Sağlık Sorunları: Ev Hizmetlerinde Bir Alan Araştırması”, *II. Sosyal Haklar Ulusal Sempozyumu* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, 2010).

⁴⁶ Yıldırım alı - İslamoğlu, “‘İnsana Yakışır İş’ Kavramı Bağlamında Türkiye’de Ev Hizmetinde Çalışan Kadınlar”, 163.

tedir. (...) Evde gerekli tüm faaliyetlerin takibi (yemek, çamaşır, bulaşık, ütü, yeteri kadar temizlik, ilaç takibi). Evin hanımının işe gideceği zamanlarda dinlenmesi için gerekli desteğin verilmesi.” (İstanbul, Yatılı Ağustos, No:42).

3.4. Personele Sağlanan İmkânlar

İşverenlerin arzu ettikleri vasıflarda çalışan bulabilmesi, vadettikleri çalışma ortamı ve imkânlarla yakından ilişkilidir. Bakıcı ilanlarında çalışana maddi ve manevi olarak sunulan olanaklara sıklıkla yer verilmektedir. İlk ve en temel imkân bu işin ücret mukabilinde yapılmasıdır. İlanlar incelendiğinde aynı iş tanımı için ilanlar arasında ücret uçurumu bulunduğu görülmekte; bunun sadece şehir, semt veya işverenin çocuk sayısı, eğitim, meslek, gelir durumu ve istihdam tipinden kaynaklanmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim işverenin meslek ve eğitim durumunun belirtildiği bazı ilanlarda benzer sosyo-ekonomik özelliklere sahip olduğu anlaşılan ilan sahiplerinin teklif ettiği ücretler arasında oldukça büyük farklar bulunabilmektedir. Üst gelir grubu dışında ailelerin asgari ücret ve üzeri maaş sunma durumu kısıtlı görülmektedir. Gündüzlü istihdam tipinde yol ücretinin ödeneceği nadiren belirtilmektedir.

İlanlarda tam zamanlı, yarı zamanlı ve yatılı durumuna göre de ücretler değişmekte; fakat bir standart bulunmamaktadır. Yarı zamanlı ilanlara tam zamanlıdan; tam zamanlıya yatılıdan daha yüksek teklifler sunulabilmekte veya tersi olabilmektedir.

Tablo 7. Bakıcılara Ödenecek Maaş Tutarı (Ankara)

İstihdam Tipi	Ortalama	En Yüksek Ücret	En Düşük Ücret
Tam Zamanlı	1873 TL	3000 TL	500 TL
Yarı Zamanlı	996 TL	2000 TL	500 TL
Yatılı	3054 TL	5000 TL	600 TL

Tablo 8. Bakıcılara Ödenecek Maaş Tutarı (İstanbul)

İstihdam Tipi	Ortalama	En Yüksek Ücret	En Düşük Ücret
Tam Zamanlı	2154 TL	4000 TL	600 TL
Yarı Zamanlı	1159 TL	1500 TL	500 TL
Yatılı	3282 TL	10000 TL	650 TL

İlanlarda ödenecek maaş tutarının yazılması zorunludur; fakat ilan verenlerin önemli bir kısmı 1 TL gibi sembolik bir tutar yazarak adayın niteliğine göre ödeme yapacaklarını belirtmektedir. Net olarak ödeme tutarı belirtenlerin maaş ortalaması Tablo 7 ve Tablo 8'deki gibidir. 2020 yılını içeren ilanlarda o yılın asgari ücret değerinin 2324,7 TL olduğunu hatırlamakta yarar var. Buna göre İstanbul'da tam zamanlı gündüzlü bakıcılık maaş ortalaması asgari ücretin %92,657'sine; Ankara'da ise %79,88'sine tekabül etmektedir. Bu ücretler asgari ücrete yakın görünmekle birlikte Akbıyık'ın ev hizmeti sektöründe çalışan personelin yarıdan fazlasına sigorta yapılmadığını tespit ettiği çalışmasına⁴⁷ benzer şekilde ilanlardan bakıcıların çok az bir kısmına sigorta imkânı sunulduğu anlaşılmaktadır. Hatta bazı ilanlarda sigorta isteyen adayların kesinlikle başvurmaması gerektiği belirtilmiştir. Eğitimli bakıcı teşvikinden yararlanma hakkı bulunan ailelerin ise devlet tarafından kabul gören sertifika veya diplomalara sahip adaylar aradığı görülmektedir. Bu adaylar hem kayıt-dışı istihdam havuzundan çıkmakta hem de asgari ücret ve sigorta imkânıyla çalışabilmektedir.

En yüksek ücret teklifleri yatılı bakıcı ilanlarında görülmektedir. Yatılı bakıcı ücretleri gündüzlü ve yarı-zamanlı bakıcılığa göre daha yüksek görünmesine rağmen yabancı bakıcıların çoğunlukta olduğu bu istihdam tipinde ücret dolar bazında değerlendirilmektedir. Bu ücretler 250 ila 1000 dolar arasında değişmektedir.⁴⁸ Türkiye'de dolar kurundaki dalgalanmalar sebebiyle bakıcıya sunulan maaş teklifi Türk lirası açısından yüksek görünmekle birlikte ailelerine dolar olarak para gönderen çalışanlar için oldukça düşük bir meblağa tekabül etmektedir.

Ücret ve diğer imkânlar değerlendirildiğinde yarı zamanlı-saatli bakıcılığın en dezavantajlı kategori olduğu görülmektedir. Her ne kadar yukarıdaki tabloda yarı-zamanlı saatli bakıcılık ücretinin tam zamanlı ücretlerinin yarısını aştığı görülse de bu ilanlar incelendiğinde öncelikle "yarı zamanlı" ifadesinin muğlak olduğu anlaşılmakta; çalışma, tam zamanlı ilanlarda belirtilen çalışma saatlerinin yarısından oldukça fazla olabilmekte; örneğin yedi saatlik bir iş yarı zamanlı sayılarak yarı ücret teklif edilebilmektedir. Bu istihdam tipinde dikkat çeken bir başka unsur ise üniversite öğrencileri veya yeni mezun atanamayan öğretmenlerin ucuz işgücü olarak değerlendirilerek yüksek nitelik beklentisine karşı şaşırtıcı derecede düşük ücretler teklif edilebilmesidir.

Maaş ödemesi dışında bazı ilanlarda istikrar ve işi iyi yapmayı teşvik etmek için belirli aralıklarla maaş primi, ekstra ödemeler gibi olanaklar sunulmaktadır. İlanların bir kısmında ise bakıcıya çalışma izni alma konusunda destek olunacağı belirtilmektedir.

Ev ortamında gerçekleştiği için resmî işveren-işçi ilişkisinin oldukça dışında ilişkiler içeren ev hizmetleri sektöründe resmî ilişkilerin bir süre sonra yerini informal, samimi ve yakın ilişkilere bıraktığı, ilişkinin kişiselleşerek paternalist⁴⁹ bir

⁴⁷ Akbıyık, "Ev Hizmetlerinde Çalışma", 229.

⁴⁸ Erdem - Şahin, "Ülkemizde Ev Hizmetlerinde İstihdam Edilen Yabancı Uyruklu İşgücününün Çalışma Koşulları", 294.

⁴⁹ Latince baba kelimesinden türetilen ve babacılık anlamına gelen paternalizm, ikili ilişkilerde ast-üst ilişkisini yansıtan, kişinin bir baba gibi diğerini koruduğu fakat bunun karşılığında ondan itaat beklediği bir sürece işaret eden bir kavramdır. bk. Ahmet Gözülü - Defne Yılmazcan, "Paternalizm ve Antik Roma'da Baba Figürü", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Ekim 2020), 235-236.

yapıya dönüştüğü daha önce yapılan çalışmalarda tespit edilmişti. Bu paternalist ilişki biçimi işverenin çalışmanı “aileden biri gibi hissettirmesi”, ona, bayram, yeni yıl gibi özel zamanlarda maddi yardımda bulunması, sosyal ağlarını kullanarak personelin ve ailesinin çeşitli problemlerini çözmesi gibi parayla ölçülemeyecek yardımlarda bulunmasını sağlamaktadır. Bu abla/ağabey-kardeş ilişkisi daha çok işverenin lehine işlemekte, bu yakınlık çalışmanın iş tanımı dışında işleri üstlenmeye rıza göstermesine yol açmaktadır.⁵⁰

Bahsi geçen paternalist ilişkinin bir boyutunu yukarıda yer verilen ekstra ödemeler ve diğer yardımlar oluştururken diğer boyutta bakıcı adayına güvenilir bir ortam sağlamak ve yakın ilişkiler kurma vaadinde bulunmak yer almaktadır. İlanlarda aileler adayı güvenilir olduklarına ikna edecek ifadelere yer vermekte; örneğin mesleklerini yazmakta, iyi niyetli, güvenilir, saygın vs. bir aile olduklarını belirtmekte; çalışmanı aileden biri olarak görecekları, aynı sofradan yemek yiyecekleri, sevgi ve güven sunacakları gibi maddi olmayan avantajları öne çıkarmaktadırlar.

İzin konusu tam zamanlı ilanlarda nadiren belirtilmekte; ancak yatılı bakıcılıkta çoğunlukla hafta sonu kullanılmak üzere 24 saatlik haftalık izin ve izin harçlığı bulunmaktadır.

Bunlar dışında muhitin ve oturlan binanın güvenilir olduğu ve duraklara yakınlığı gibi ulaşım kolaylığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Yatılı bakıcılık ilanlarında personelin de aynı evde yaşamasından dolayı sunulan imkânlar daha fazla önem arz etmektedir. Bu sebeple yatılı bakıcı ilanlarında muhit, site ve en önemlisi ev içerisinde personele sağlanacak oda imkânı hakkında oldukça fazla bilgi verilmektedir. Örneğin evin, güvenli, havuzlu, sosyal imkânları olan bir site içerisinde yer aldığı, sınırsız wifi olduğu gibi özelliklerinin yanı sıra bakıcıya bir kat, oda+banyo verileceği gibi bilgiler sunulmaktadır. Yatılı bakıcı ilanlarında genellikle evlerin en az 3+1 olduğu ve bakıcıya en azından oda imkânı sağlandığı görülmektedir. Fakat birkaç ilanda evin 2+1 olduğu, dolayısıyla bakıcının bebeğin/çocuğun odasında kalacağı belirtilmektedir.

3.5. Güvenlik ve Sağlık Önlemleri

Bir yabancıyı özel alana dâhil etmek, bebeğin/çocuğun fiziksel veya psikolojik şiddet görmesi ve ev içerisinde bulunan değerli eşyaların çalınması gibi riskleri beraberinde getirmektedir. Bu sebeple aileler çocuklarını ve kendilerini koruyucu birtakım önlemlere başvurmaktadır. Bu önlemlerin bir kısmı herhangi bir iş başvurusunda talep edilen rutin belge ve işlemleri içerirken bir kısmı çocuğu korumaya, hırsızlık ve zararı önlemeye yönelik tedbirlerdir. Ayrıca gündüzlü veya yatılı bakıcı arayışına göre önlemlerin çeşit ve kapsamı değişmektedir.

En fazla başvuru taktik, referans isteme ve bu referansların kontrol edileceğinin belirtilmesidir. İkinci olarak ilanlarda adayın e-devlet bilgileri, adli sicil kaydı, ikametgâh ve kimlik bilgileri, diploma veya sertifikalarının ve çalışmaya engel herhangi bir sağlık probleminin ve bulaşıcı hastalığın olmadığına dair belge isteneceği ifade edilmektedir. Bazı ilanlarda personeli test edebilmek için deneme süresi olduğu dile getirilmektedir.

Bu mesleği diğerlerinden ayıran güvenlik tedbirlerinin başında ise eve kamera

⁵⁰ Kalaycıoğlu - Rittersberger, “İş İlişkilerine Kadınca Bir Bakış: Ev Hizmetinde Çalışan Kadınlar”, 229-230; Suğur vd., “Türkiye’de Orta Sınıfın Mazbut Hizmetkârları”, 172-173.

yerleştirilmesi gelmektedir. Daha önceki çalışmalarda da ailelerin kamera kullandığı tespit edilmiştir.⁵¹ Çalışanın mahremiyetinin korunmasına engel teşkil eden bu durum karşısında aileler, evde neden kamera olduğuna dair açıklama yapmakta, kameranın tuvalet, banyo ve bakıcının üzerini değiştirebileceği bir odada bulunmadığına veya evin sadece anne tarafından izleneceğine dair bilgiler vermektedirler.

“Ev kapalı devre kamera sistemi ile donatılmış olup bakıcı hâl ve hareketleri, bebeğe kötü davranışların önüne geçilmek adına izlenecektir.” (İstanbul, Tam Zamanlı, Temmuz, No:78).

Yatılı bakıcılık ise yabancı uyruklu personel istihdam edildiği ve gece, tatil günleri ve seyahat zamanları da dâhil çalışmayı içerdiği için daha riskli görünmektedir. Yatılı bakıcı ilanlarında referansla birlikte personelin oturma izninin olması ve kaçak durumda bulunmaması, pasaport geçerlilik süresinin uzunluğu en öne çıkan tedbirlerdendir.

Yabancı uyruklu personel istihdamında kişilik haklarına aykırı sayılabilecek önlemlere de başvurulmaktadır. Örneğin bazı ilanlarda çalışanın aniden işi bırakıp gitmemesi veya hırsızlık durumlarına karşı personelin pasaportuna el konacağı ifade edilmektedir. Akbıyık'ın çalışmasında da yabancı bakıcıların üçte birinin işyerinde pasaportlarına el konulması ve sınır dışı edilme korkusu yaşadığı gösterilmiştir.⁵²

Bir diğer güvenlik tedbiri, özellikle yatılı bakıcı ilanlarında herhangi bir olumsuz durumla karşılaşmamak için ailenin bakıcı bulma işini, bu işte profesyonel oldukları iddiasını taşıyan danışmanlık firmalarına devretmesidir. Yine bu durumun tam tersi biçimde bazı aileler içlerine sinen bir aday bulabilmek için aracıyı ortadan kaldırmak istemekte; ilanlara danışmanlık firmalarının aramaması notunu düşmektedirler.

3.6. Covid-19 Salgınının Bakıcı Seçim ve İş Tanımına Etkisi

Covid-19 salgını sürecinde okulların online eğitime geçmesi, kamu ve bazı özel kurum çalışanlarının bir süre evden çalışması, 20 yaş altı ve 65 yaş üstüne uygulanan sokağa çıkma kısıtlaması, hafta sonu ve belirli periyotlarda uygulanan tam kapanma dönemleri,⁵³ ailelerin iş yükünü ve çocukla ilgili sorumluluklarını arttırmıştır. Babalara kıyasla annelerin sorumluluklarında daha fazla artış yaşanmıştır.⁵⁴ Örneğin bu süreçte kadın akademisyenlerin makale, kitap yazımı gibi akademik çalışmalara ayırdıkları zamanın azalmasıyla verimlilikleri düşmüştü;⁵⁵ evde uzaktan eğitim nedeniyle genişleyen ve çeşitlenen annelik rollerinin yanı sıra çalışan kadınlar özel alanlarına kamusal sorumluluklarını da sığdırmak zorunda kalmışlardır.⁵⁶

⁵¹ İnan - Temur, “Okulöncesi Eğitim Döneminde Çocuk Bakıcıları”, 12.

⁵² Akbıyık, “Ev Hizmetlerinde Çalışma”, 234.

⁵³ Süreç hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nurten Asandaş - Serkan Hacicaferoğlu, “Koronavirüs (Covid-19) Döneminde Uzaktan Eğitim Süreci”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/7 (Haziran 2021), 213-223; Sülkü vd., “Covid-19 Süreci”.

⁵⁴ Şerife Özbiler vd., “Annelik Rolüne İlişkin Kendilik Algısı Covid-19 Karantina Sürecinde Mutluluğun Yordayıcısı Olabilir Mi?”, *Aile Psikolojik Danışmanlığı Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 64.

⁵⁵ K. Övgü Çakmak Otluoğlu vd., “Covid-19 Döneminde Akademisyen Annelerin İş-Yaşam Deneyimlerini Anlamak: Nitel Bir Araştırma”, *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 13-52.

⁵⁶ Özge Zeybekoğlu Akbaş - Cansu Dursun, “Koronavirüs (Covid-19) Pandemisi Sürecinde Özel Alanına

SARS-CoV-2 virüsünün bulaşma riski ve evden çalışma sebebiyle gündelikçi ve bakıcı çalıştırma durumu da sektöre uğramıştır. Ev hizmeti sektöründe çalışanlar salgın sürecinde güvencesiz kalmış ve hâl-i hazırda işlerine devam edenlerin de çalışma koşulları ağırlaşmış ve izin hakları kısıtlanmıştır.⁵⁷

Bu çalışmanın veri toplama sürecinde bakıcı ilanlarında da Nisan ayından itibaren keskin bir düşüş yaşandığı için çalışmaya iki ay ara verilmiş, 1 Haziran 2020 tarihi itibarıyla kamu çalışanlarının işe dönmesi ve eğitime online olarak devam edilmesiyle bakıcı ilanları artış göstermiş; ancak salgın koşullarına uygun şekilde kriterler ve iş tanımları güncellenmiştir.

Covid-19 salgını öncesi ve sonrasındaki ilanlar karşılaştırıldığında bakıcılık kriterlerinde önemli değişimler yaşandığı, ailelerin süreç içerisinde eğitim ve çalışma hayatıyla ilgili düzenlemelere adapte olacak şekilde bakıcı tercih ve görev tanımlarını değiştirdikleri görülmektedir. Covid-19 süreciyle birlikte yeni sağlık tedbirleri de devreye girmiştir. Örneğin olağan koşullarda gündüzlü bakıcıya ihtiyaç duyan ailelerin bir kısmı personelin olası fiziksel temaslarını engellemek için pandemi sürecinde yatılı bakıcı ilanı vermiştir. Süreç içerisinde ilanlara “eve yürüme mesafesinde olan”, “toplu taşıma kullanmayan”, “kendi aracı olan veya eşi araçla bırakan”, “pandemi sürecinde maske, mesafe ve hijyene dikkat etmiş” gibi ifadeler eklenmiştir. Yatılı bakıcılıkta ise bazı ilanlarda personelin 14 günlük karantinadan sonra işe başlatılacağı veya haftalık izin ücretinin ödeneceği fakat izin kullanmasına müsaade edilmeyeceği gibi ibareler yer almıştır.

Covid-19 sürecinde okulların online eğitim vermesi, normal koşullarda bakıcı ihtiyacı olmayan ailelerin de özellikle okul öncesi ve ilk kademedeki çocuklarını gözeterek ve eğitimlerini takip edecek bir yetişkine ihtiyaç duymalarına yol açmıştır. Salgın sürecinde bakımın yanı sıra bazı ailelerde eğitim faktörünün öne çıkması bakıcı tercihlerini de değiştirmiş, bakıcıdan çok eğitimci niteliği taşıyan ve bilgisayar kullanımına hâkim personel arayışı başlamıştır. Bu da eğitim odaklı iş tanımının öne çıkmasına neden olmuştur.

“Online ders saatleri boyunca kızıma bilgisayar/internet kullanımında yardım edecek, ödevlerine yardım edecek, bilgisayar/internet kullanımına hâkim, orta seviye İngilizce bilen, tercihen çocuk gelişimi mezunu, sabırlı, enerjik yardımcı arıyoruz.” (Ankara, Tam Zamanlı, Ağustos, No:35).

Bu ilanların bazılarında normal koşullarda ebeveynlerin mesai saatlerinde okulda olması gereken çocukların online eğitim sebebiyle evde bulunmasının ailelere hesaplanmayan maddi yükümlülükler getirdiği ve çocuklar için bir personel çalıştırmak zorunda kaldıkları anlaşılmaktadır. Ekonomik seviyesi yüksek aileler personelden daha çok çocuğun eğitimine dair işler beklerken bazı aileler eğitime ilaveten ev işleri talepleriyle bir nevi pahalıya patlayan süreci lehlerine çevirmeye çalışmışlardır. Maddi gücü çok daha yetersiz olup yardımcı tutmak zorunda kalan aileler ise sundukları düşük ücrete mukabil sıklıkla adaydan iş beklemediklerini, görevin çocuğa göz kulak olmakla sınırlı olduğunu belirtmişlerdir.

Kamusal alanı Sığdıran Anneler”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/5 (Mayıs 2020), 78-94.

⁵⁷ Ceyhun Güler, “COVID-19 Salgını Döneminde Ev İşçilerinin Derinleşen Sorunları: İstanbul Örneği”, *Journal of Economy Culture and Society* 64 (Aralık 2021), 19-20.

Sonuç

Çocuk sahibi ailelerin sahibinden.com üzerinden verdiği bakıcı ilanlarını inceleyen bu çalışmada istihdam tipine göre değişmekle birlikte ailelerin bakıcı tercihlerinde birtakım öncelikli talepleri olduğu tespit edilmiştir. Bunların başında bakıcının referanslı-tecrübeli olması, sigara ve alkol kullanmaması, yakın veya ulaşımı kolay muhitte oturması, kişilik özellikleri, yaşı, eğitim seviyesi, uyruğu, özel hayatı, iletişim yeteneği, fiziksel güç ve enerji düzeyi, beceri ve yetkinlik seviyesi, temizlik ve kişisel hijyenine dikkat etmesi, işveren ailenin belirlediği kurallara riayet etmesi, iş disiplini ve sorumluluğuna sahip olması gelmektedir. Bunların dışında bakıcı seçiminde bazı dinî, ahlaki ve ideolojik beklentiler de etkili olmaktadır. En temel güvenlik önlemi olarak bakıcıya tanıdıklar aracılığıyla ulaşma durumu, web sitesi kanalıyla bakıcı arayan ailelerde yerini referansların, e-devlet bilgilerinin kontrol edileceği, adaydan adli sicil kaydı ve sağlık raporu isteneceği gibi daha profesyonel tedbirlere bırakmış ve bakıcının hâl ve hareketlerini kontrol etmek üzere eve kamera yerleştirme, temel güvenlik önlemi olarak öne çıkmıştır.

Tanıdıklar aracılığıyla bulunan bakıcılarla en baştan itibaren informal düzlemde kurulan ilişkiler, ilan yoluyla personel bulmada değişime uğramış, arada hatır ilişkisi bulunan araçlar olmadığı için işveren aileler beklenti ve iş tanımlarını doğrudan yazabilmişlerdir. Örneğin yüz yüze ilişkilerde başörtüsü kullanan veya kullanmayan kişileri görüntü ve dinî yaşantıları sebebiyle geri çevirdiğini dile getirmek pek mümkün görünmezken yazılı olarak bu talepleri ifade etmek nispeten kolay görünmektedir. Yine işin profesyonel olarak ele alınmasının gerektiğini belirtmek, kıyafet ve diksiyon açısından belli standartlar istemek ve iş tanımını detaylandırmak, yüz yüze iletişime kıyasla ilanlarda daha rahat yapılmaktadır. İlanların bir diğer avantajı yatılı bakıcılıkta görülmektedir. Gündüzlü bakıcılıkta tanıdıklar aracılığıyla bakıcı bulabilme imkânı daha genişken yatılı bakıcılara danışmanlık firmaları ve internet ilanları yoluyla ulaşılabilir. Daha önce yapılan bir çalışmada örnekleme dâhil olan yatılı yabancı personelin tamamının işlerini ilanlar yoluyla bulduğu tespit edilmiştir.⁵⁸ Bizim çalışmamızda da danışmanlık firmalarının dahi sahibinden.com aracılığıyla ilan vermesi, bu sektörde web sitelerinin işlevsel önemini göstermektedir.

Adayların hem eve, özel alana girebilecek kadar dürüst ve güvenilir; hem yakın ilişki kurulan ebeveynlerle yaşanan sıkıntıları tolere edebilecek hem de çocuğa “anne şefkatiyle” yaklaşabilecek sakinlikte, sevecen, vicdanlı ve güler yüzlü bir yapıda olmaları beklenmektedir. Bu da bakıcılığın bir duygu işi olduğunu ve işverenlerle ilişkilerin duygusal emek gerektirdiğini göstermektedir.

Bakıcıların iş tanımları çok kompleks ve geniş kapsamlı olabilmektedir. Bir ilan da belirtildiği üzere bakıcı değil bir annenin çocukla ve evle ilgili yaptığı tüm işleri üstlenecek “yedek anne” aranmaktadır. Yatılı bakıcılıkta iş kapsamı daha da genişlemekte ve belirsizleşmektedir. İlan verenler bu yüksek beklentileri “çalışanın evden biri gibi kabul edileceği, sevgi ve saygı göreceği” gibi ifadelerle meşrulaştırarak paternalist bir ilişki ağını tesis etmek istemektedirler.

İlanlarda yüksek iş performansına karşılık düşük ücret sunulması ve çalışanlara sigorta yapılmaması, bu mesleğin kayıt dışı güvencesiz bir iş olma özelliğini sürdürmesine yol açmaktadır. Ancak bu durum sadece işveren ailelerin problemi değil;

⁵⁸ bk. Akbıyık, “Ev Hizmetlerinde Çalışma”.

kamusal bir sorun olarak değerlendirilmelidir. Nitekim bakıcı istihdam edenler de çoğunlukla orta sınıf sabit ücretli ailelerden oluşmakta, sahip oldukları çocuk sayısı ve kazançları göz önünde bulundurulduğunda personele asgari ücrete göre düşük, ancak gelirlerine oranla yüksek ödemeler yaptıkları ve Covid-19 sürecinin de gösterdiği gibi her yeni döneme hızla uyum sağlamak zorunda kaldıkları görülmektedir. Bu sebeple eğitilmiş bakıcıları sigortalı olarak istihdam etmek üzere geliştirilen projeye benzer desteklerin ülkenin geleceğini sağlıklı şekilde inşa edebilmek için toplumun geneline yayılmasını içeren sosyal politikaların geliştirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Acar-Savran, Gülnur - Demiryontan, Nesrin Tura. *Kadının Görünmeyen Emeği*. İstanbul: Yordam Kitap, 3. Basım, 2016.
- Akbaş, Özge Zeybekoğlu - Dursun, Cansu. “Koronavirüs (Covid-19) Pandemisi Sürecinde Özel Alanına Kamusal alanı Sığırdıran Anneler”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/5 (Mayıs 2020), 78-94.
- Akbıyık, Nihat. “Ev Hizmetlerinde Çalışma: Malatya’da Bir Alan Araştırması”. *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 11/21 (Haziran 2013), 207-240. <https://doi.org/10.11611/JMER188>
- Asandaş, Nurten - Hacicaferoğlu, Serkan. “Koronavirüs (Covid-19) Döneminde Uzaktan Eğitim Süreci”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/7 (Haziran 2021), 213-223.
- Badinter, Elisabeth. *Kadınlık mı Annelik mi?* çev. Ayşe Ekmekci. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2015. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/kadinlik-mi-annelik-mi/251264.html>
- Bora, Aksu. *Kadınların Sınıfı Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. İstanbul: İletişim Yayınları, 7. Basım, 2016.
- Dalkılıç, Olca Sürgevil. “Annelik Öykülerinden Açığa Çıkanlar: Annelik ve Çalışan Annelere Yüklenen Anlamlar, Çalışma Hayatından Örnek Olaylar, İhtiyaçlar ve Beklentiler”. *ÇalışAnne: Kadın Akademisyenlerin Kaleminden Çalışma Yaşamında Annelik*. ed. Olca Sürgevil Dalkılıç. 407-466. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Direk, Didem. “Türkiye’de Ev Hizmetlerinde Çalışan Kadınların İşçi Sağlığı ve İş Güvenliği Sorunları: İstanbul İli Analizi”. *Journal of Life Economics* (Ağustos 2016), 103-118. <https://doi.org/10.15637/jlecon.138>
- Erdem, Ziya - Şahin, Levent. “Ülkemizde Ev Hizmetlerinde İstihdam Edilen Yabancı Uyrıklı İşgücünün Çalışma Koşulları: İstanbul İli Üzerine Bir Alan Araştırması”. *Journal of Social Policy Conferences* 57 (Ekim 2010), 281-325.
- Etiler, Nilay - Lordoğlu, Kuvvet. “Göçmenlerin Sağlık Sorunları: Ev Hizmetlerinde Bir Alan Araştırması”. *II. Sosyal Haklar Ulusal Sempozyumu*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, 2010. <https://kuvvetlordoglu.org/bildiriler/>
- Fidan, Fatma - Özdemir, M. Çağlar. “Ev Hizmetlerinde Çalışan Kadınlar ya da Evlerin Kadımları”. *Çalışma İlişkileri Dergisi* 2/1 (Mart 2011), 79-89.
- gardenya. “Türk Bakıcı mı? Yabancı Bakıcı mı?”, 28 Kasım 2021. <https://www.gardenyadanismanlik.com/turk-bakici-mi-yabanci-bakici-mi/>
- Golding, Jacqueline M. “Division of Household Labor, Strain, and Depressive Symptoms Among Mexican Americans and Non-Hispanic Whites”. *Psychology of Women Quarterly* 14/1 (Mart 1990), 103-117. <https://doi.org/10.1111/j.1471-6402.1990.tb00007.x>
- Gözlü, Ahmet - Yılmazcan, Defne. “Paternalizm ve Antik Roma’da Baba Figürü”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Ekim 2020), 232-244.

- Gunter, Nancy C. - Gunter, B. G. "Domestic Division of Labor Among Working Couples: Does Androgyny Make a Difference?" *Psychology of Women Quarterly* 14/3 (Kasım 1990), 355-370. <https://doi.org/10.1111/j.1471-6402.1990.tb00025.x>
- Güler, Ceyhan. "COVID-19 Salgını Döneminde Ev İşçilerinin Derinleşen Sorunları: İstanbul Örneği". *Journal of Economy Culture and Society* 64 (Aralık 2021), 183-206. <https://doi.org/10.26650/JECS2021-880507>
- Güneş, Canan vd. "Çalışan Kadının Çocuk Bakım Tercihi: Havuzlanmış Verilerle Kesikli Tercih Modellerinin Karşılaştırılması". *SGD-Sosyal Güvenlik Dergisi* 7/1 (2017), 123-144.
- İnan, Hatice Zeynep - Temur, Özlem Doğan. "Okulöncesi Eğitim Döneminde Çocuk Bakıcıları: Ebeveynlerin Yaşantıları ve Görüşleri Üzerine Bir Araştırma". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (Nisan 2010), 1-18.
- Kakıcı, Hülya vd. "Türkiye'de Çalışan Kadınların Çocuk Bakım Tercihleri". *Istanbul University Econometrics and Statistics e-Journal* 5 (2011), 20-40.
- Kalaycıoğlu, Sibel - Rittersberger, Helga. "İş İlişkilerine Kadınca Bir Bakış: Ev Hizmetinde Çalışan Kadınlar". *75 Yıl'da Kadınlar ve Erkekler*. ed. Ayşe Berktaş Hacımirzaoğlu. 225-235. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- Karadeniz, Oğuz. "Türkiye'de Atipik Çalışan Kadınlar ve Yaygın Sosyal Güvencesizlik". *Çalışma ve Toplum* 29 (2011), 83-127.
- Kökkılınç, Ayşe Gül. "Ev Hizmetlerinde Çalışan İşçinin İş İlişkisi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi* 20/2 (Aralık 2019), 537-557. <https://doi.org/10.24889/ifede.653959>
- Macionis, John J. *Sosyoloji*. çev. Vildan Akan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. çev. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Meşe, İlknur. "Bir Sorunsal Olarak Popüler Yayınlarda 'İdeal Annelik' Kurgusu". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 11/41-42 (Aralık 2014), 93-111.
- Otluoğlu, K. Övgü Çakmak vd. "Covid-19 Döneminde Akademisyen Annelerin İş-Yaşam Deneyimlerini Anlamak: Nitel Bir Araştırma". *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 13-52.
- Özbiler, Şerife vd. "Annelik Rolüne İlişkin Kendilik Algısı Covid-19 Karantina Sürecinde Mutluluğun Yordayıcısı Olabilir Mi?" *Aile Psikolojik Danışmanlığı Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 51-73.
- Özyeğin, Gül. "Kapıcılar, Gündelikçiler ve Ev Sahipleri: Türkiye'de Kent Yaşamında Sorunlu Karşılaşmalar". *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat*. ed. Deniz Kandiyoti - Ayşe Saktanber. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Parlak, Nurgün Kul. "İş-Yaşam Dengesi Açısından Çocuk Bakım Hizmetleri". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 58 (Aralık 2016), 159-184.
- sahibinden.com. 01 Aralık 2019. Erişim 22 Ocak 2022. <https://www.sahibinden.com/>
- Suğur, Nadir vd. "Türkiye'de Orta Sınıfın Mazbut Hizmetkârları: Kapıcılar, Gündelikçiler ve Çocuk Bakıcıları". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 63/3 (Mart 2008), 161-

183. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000002128
- Sülkü, Seher vd. “Covid-19 Süreci: Türkiye Deneyimi”. *Sosyoekonomi* 29/49 (Temmuz 2021), 345-372. <https://doi.org/10.17233/sosyoekonomi.2021.03.18>
- Topgül, Seda. “Ev Hizmetlerinde Çalışan Kadınların Sosyal Güvenliği”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 21/1 (Mart 2016), 339-352.
- Uğur, Suat - Özdemir, Yeşim. “Ev Hizmetleri Alanında Çalışan Yerli Kadın İşgücünün Sosyo-Ekonomik Analizi: İzmir İli Alan Araştırması”. *Sosyal Güvenlik Dergisi* 9/1(Haziran 2019), 45-63. <https://doi.org/10.32331/sgd.582481>
- Weisner, Thomas S. vd. “Domestic Tasks, Gender Egalitarian Values and Children’s Gender Typing in Conventional and Nonconventional Families”. *Sex Roles* 30/1 (Ocak 1994), 23-54. <https://doi.org/10.1007/BF01420738>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 10. Basım, 2016.
- Yıldırım, Sinem. “Türkiye’de Ev Hizmetinde Çalışanların Sorunları”. *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/1 (Mart 2014), 45-59. <https://doi.org/10.14230/joiss58>
- Yıldırım, Sinem - İslamoğlu, Emel. “İnsana Yakışır İş Kavramı Bağlamında Türkiye’de Ev Hizmetinde Çalışan Kadınlar”. *SGD-Sosyal Güvenlik Dergisi* 4/2 (Temmuz 2014), 145-175.
- sgkhocasi.com. “2021 Bebek Bakıcısı Teşviki Hesaplama ve Primleri Ne Kadar?” 01 Ekim 2021. Erişim 22 Ocak 2022. <https://www.sgkhocasi.com/2017-bebek-bakicisi-sigorta-primi-ne-kadar.html>
- sgkegitimlibakici.org. “Eğitilmiş Bakıcıların Desteklenmesi Projesi”. 01 Ekim 2021. Erişim 22 Ocak 2022. <https://sgkegitimlibakici.org/index/bakici>
- sgk.gov.tr. “Sıkça Sorulan Sorular”. 27 Ekim 2021. Erişim 30 Aralık 2021. http://www.sgk.gov.tr/wps/portal/sgk/tr/calisan/sikca_sorulan_sorular/ek9
- “Yabancı Bakıcı - Garanti Bakıcı”. Erişim 04 Mart 2022. <https://www.garantibakici.com/yabanci-bakici>
- Bakiciburada.com. “Yabancı Bakıcıların Avantajları ve Dezavantajları”, 12 Mart 2020. <https://bakiciburada.com/blog/yabanci-bakicilarin-avantajlari-ve-dezavantajlari/>
- bakiciara.com. 01 Ekim 2021. Erişim 01 Ekim 2021. <https://www.bakiciara.com/>
- bakiciburada.com. 01 Ekim 2021. Erişim 05 Ocak 2022. <https://www.bakiciburada.com/bakici-bul>
- evdekibakicim. 01 Ekim 2021. Erişim 01 Ekim 2021. <https://www.evdekibakicim.com/>
- teyzesizsiniz. 01 Ekim 2021. Erişim 05 Ocak 2022. <https://teyze-sizsiniz.com/>

The Babysitting in Terms of the Preferences of Parents, Job Description, and Working Conditions According to Babysitter Advertisements

Extended Summary

It is inevitable to hire paid babysitters for families with two employees who cannot receive childcare support from acquaintances and relatives. Families try to overcome the security problem by finding a babysitter from their acquaintances and relatives in the care business, which means taking a stranger to the house, which is considered a private area. However, in recent years, it has been seen mainly in big cities where websites allow families and babysitters to communicate directly as well as babysitting companies that mediate families to find babysitters. On the other hand, the website “sahibinden.com”, which provides services in many different areas, is not a babysitter-finding platform, but it also gives families the opportunity to find a person who meets the criteria they are looking for since it includes babysitting advertisements.

Childcare services, which play a central role in ensuring work-life balance and are provided by the government, private institutions, and families, are at the intersection of many different areas, e.g., gender, labor market, education, and family policy. The contents of the babysitter advertisements on “sahibinden.com” have characteristics reflecting this complex and multidimensional structure of childcare. The explanation section of the babysitter advertisements, which are usually given by parents, on the one hand, provides information on the difficulties faced by dual-employment families in child care and education, their priority preferences in caregiving, and the expectations and opportunities they offer to babysitters, and on the other hand, it also provides information on the working conditions of babysitting, which is a type of domestic service that is primarily unregistered.

In the present study, the purpose was to uncover the difficulties faced by families in childcare and education, the selection criteria of babysitters, job descriptions, working conditions, and social security status of babysitters on “sahibinden.com” postings. In this respect, the 2009 babysitting advertisements from the cities of Istanbul and Ankara between 1 December 2019 and 31 August 2020 were examined in the framework of document analysis, which is a qualitative data collection method. An untargeted situation emerged in the study, with the advertisements of the first Covid-19 case in Turkey on March 1; the 20 advertisements provided a suitable basis for revealing the difficulties faced by families in childcare caused by the pandemic and the changes in babysitter criteria and job descriptions.

As a result of the study, it was found that families have some priority demands in their babysitter preferences, although they vary according to the type of employment. Among these, the babysitter has a reference and is experienced, does not smoke and does not use alcohol, lives in a close or readily accessible neighborhood, personality traits, age, education level, nationality, private life, communication ability, physical strength, and energy level, skill and competence level, cleanliness and personal hygiene, obeying the rules determined by the employer family, having work discipline and responsibility. Aside from these, some religious, moral, and ideological expectations are also effective in the selection of babysitters. As the most basic security measure, reaching the babysitter through

acquaintances left its place to more professional standards such as checking references, e-government data, asking for a criminal record, and health report from the candidate for families looking for a babysitter through the website. In this process, camera placement has become an essential security measure to check the babysitter's behaviors and actions. Relations established on an informal basis with babysitters found through acquaintances changed in finding personnel through advertisements. Employer families can write their expectations and job descriptions directly because there are no intermediaries.

It was determined that the job description of the babysitter could cover a wide variety of supporting the child's care, development, and education to doing household chores such as cooking, cleaning, and ironing. The job description in residential care is more vague and broad. As well as salaries and various cash benefits, families also provide non-material opportunities to maintain paternalistic relations. The study also found that changes occurred in the babysitter selection criteria and job description with the onset of the Covid-19 pandemic. It was determined that with the transition to distance education, families are searching for personnel with the qualifications of educators.

The low wages in the advertisements for high job performance and the lack of insurance for the employees cause this profession to continue to be informal and informalinsecure. It curelt'sts a problem for employer families, bushouldshoul. Should it be treated as a public issue? Those who employ babysitters mainly consist of middle-class families who have fixed salaries. Considering the number of children they have and their earnings, they pay the personnel lower than the minimum wage but higher than their incomes, and as the Covid-19 process showed, they had to adapt quickly to the new period. For this reason, it is necessary to develop social policies to include the spread of support similar to the project designed to employ trained babysitters with insurance in society.

Keywords: Sociology, Social Policy, Employed Mothers, Domestic Services, Babysitters, Covid-19.

XIII.-XV. Asırlar Arasında Kuzey Afrika Hanedanlarında Siyasî Evlilikler (Hafsî – Merînî - Abdülvâdî [Zeyyânî] Devletleri)

Esra Keskin Arı

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
keskinesra@uludag.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6778-444X>

Öz: Kuzey Afrika’da kurulan büyük devletlerden biri olan Muvahhidler, Kuzey Afrika ve Endülüs’te 524/1130 - 668/1269 yılları arasında hüküm sürmüştür. Yıkılma sürecine girdiğinde, bu bölgedeki Hafsî, Merînî ve Abdülvâdî gibi kabileler devletin yönetimini ele geçirmeye teşebbüs etmişlerdir. Ancak Muvahhidler Devleti’nin yıkılışının ardından bu kabilelerin kurduğu devletler Kuzey Afrika’nın tamamına hâkim olamamıştır. Buna rağmen Muvahhidler Devleti’nin mirasçısı olmak isteyen bu devletler bazen savaş bazen de sulh ile birbirlerine kısmî üstünlük sağlamışlardır. Tarafların sulh ittifakları çoğunlukla karşılıklı evlilikler vesilesiyle olmuştur. Bahsi geçen üç devlet arasından Hafsî Devleti (625/1228-982/1574) Merînî (592/1196-869/1465) ve Abdülvâdî (Zeyyânî) (632/1235-957/1550) devletlerinin ikisiyle de bir dönürlük ilişkisi kurmuştur. Bundan dolayı makalede Hafsî Devleti merkezli olarak devletlerin birbiriyle iribatlarının ele alındığı bir anlatım metodu kullanılmıştır. Zikredilen metotla çalışma Hafsî, Abdülvâdî ve Merînî devletleri arasında yapılan evliliklerin amaçlarına ve sonuçlarına odaklanmıştır. Bu makale devletlerin siyasî hedefler için evlilik kurumundan nasıl faydalandıklarına da bir örnek sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Hafsîler, Merînîler, Abdülvâdîler (Zeyyânîler), Diplomatik, Evlilik.

Geliş Tarihi/Received Date: 15.10.2021

Kabul Tarihi/Accepted Date: 07.04.2022

Araştırma Makalesi/Research Article

Atıf/Citation: Keskin Arı, Esra. “XIII.-XV. Asırlar Arasında Kuzey Afrika Hanedanlarında Siyasî Evlilikler (Hafsî-Merînî-Abdülvâdî (Zeyyânî) Devletleri)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 207-226. <https://doi.org/10.51447/uluidf.1010138>

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31/1 (Haziran 2022)

Political Marriages in North African Dynasties between the 13th - 15th Centuries (Hafsids - Marinid - Abd al-Wadid [Zayyanid] Dynasties)

Abstract: Almowahhids, one of the great dynasties that were established in North Africa, ruled in North Africa and Andalusia between the years 524/1130 (668/1269). When it was in the process of collapse, the tribes such as Hafsids, Marinids, and Abd al-Wadid attempted to seize the administration of the dynasty in this area. However, the dynasty that was established by these tribes could not dominate the whole of North Africa after the collapse of the Almowahhids Dynasty. Despite this, these dynasties, which had the desire to be the heirs of the Almowahhids Dynasty, sometimes provided partial superiority to each other through wars and sometimes peace. The peace alliances of these parties were mostly on the occasion of mutual marriages. Among the three dynasties mentioned, the Hafsids Dynasty (625/1228-982/1574) established a close relationship with both Marinids (592/1196-869/1465) and Abd al-Wadid (Zayyanid) (632/1235-957/1550) Dynasties. For this reason, in the present article, a narrative method in which the relations of these states with each other are discussed, centered on the Hafsids Dynasty, has been used. The mentioned method of the study focuses on the aims and results of the marriages between the dynasties of Hafsids, Abd al-Wadid, and Marinids. This article also presents an example of how these dynasties benefited from the marriages for political purposes.

Keywords: Islamic History, Hafsids, Marinids, Abd al-Wadids (Zayyanids), Political, Marriage.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Evlilik kadın ve erkek arasında gerçekleşen, aynı zamanda sosyal bir kurum olarak aileyi meydana getiren insan gruplarının en eski dönemlerden itibaren uygulanarak geliştirdikleri bir kavramdır. Aslında farklı kültürlerde farklı tezahürleri olan bu kavram toplumun sosyal öğelerini ortaya çıkarmak ve toplumsal dinamiği sağlamak açısından en önemli araçtır. Eski çağlardan günümüze farklı isimlerle ifade edilen “evlilik” kavramı aynı zamanda üzerine tartışmaların yapıldığı ve kuralların konulduğu bir ifadedir. Her toplum ve dinde farklı isimlerle ve kurullarla gelişen bu kavram Arapçada “Zevâc” olarak isimlendirilirken, İslâm dininde evliliği meydana getiren akit ve beraberindeki birlikte yaşama “Nikah” olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda nikah Müslümanlar arasında evliliğe karşılık gelen bir ifade olarak görülmektedir.¹

İslâm’da evlilik yani nikah, İslâm Peygamberi Hz. Muhammed’in sınırlarını vahiyle belirlediği, kurallarını kendi örneğinde yaşayarak gösterdiği bir kurum

¹ Birsan Gökçe, “Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Aile Yazıları: Evlilik Kurumu ve İlişkileri*, ed. Beylü Dikeçligil - Ahmet Çiğdem (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1990), 4/385; Fahrettin Atar, “Nikâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/112.

olmuştur. Üstelik bu kurumu meydana getirirken İslâm öncesi Arap toplumunda var olan evlilik türlerini tümüyle ortadan kaldırmayarak, vahiyle birlikte bu türleri sınırlandırıcı bir yol tercih etmiştir. Vahyin rehberliğinde Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla gerçekleşen bu evlilikler aynı zamanda onun devlet başkanlığı esnasındaki politik kararlarından da etkilenmiştir. Öyle ki Hz. Peygamber'in hasâisinden olan ve sayı sınırlaması olmayan çok eşlilik, onun siyasî ilişkilerini geliştirmede kullandığı en önemli araçlardan biri olmuştur.²

Hız. Peygamber'in evlilikleri zikredilirken aile kurmak başta olmak üzere dostlukları pekiştirmek için, teşrii amacıyla, kadınlara sosyal güvence olması gibi birçok sebeple evlilikler yaptığı ifade edilmiştir. Bunlar arasında en dikkat çeken evlilikler ise daha çok siyasî amaçla ve düşmanlığı azaltmak amacıyla yapılanlar olmuştur. Bu bağlamda devlet başkanlığı görevi sebebiyle Hz. Peygamber'in Medine'de gerçekleştirdiği evliliklerin çoğunun siyasî sebeplerle yapıldığı görülmektedir. Bilhassa Arabistan'da güçlü kabilelerden Âmir b. Sa'sa'dan Meymûne, Yahudi kabilesi Nadîroğullarının liderinin kızı Safiyye, Kureyş lideri Ebû Süfyan'ın kızı Ümmü Habîbe ile evliliği siyasî sebeplerle olmuştur.³

İslâm tarihi boyunca bazen aynı topluluktan (Grup içi evlenme: Endogamy) bazen de farklı topluluklardan evlenme (Grup dışı evlenme: Exogamy) örnekleri görülmektedir. Hz. Peygamber ve sonrası dönemde bu iki tür evlilik mevcut olsa da tarihî verilerin çoğunlukla siyasî olması sebebiyle politik amaçla yapılan grup dışı evlenme Exogamy daha belirgin bir şekilde kaynaklarda yer almaktadır. Bu belirginliğin sebebi ise tarih içerisinde "evlilik" sosyal kurumunun siyasete yön veren bir araç olarak kullanılmasıdır. Bu durum Muaviye b. Ebû Süfyan'ın Bedevî Arap Kelb kabilesinden bir kadınla evlenerek Emevî Devleti'nin kurulması için destek sağlaması, Büyük Selçuklu sultanlarının Abbâsî halifeleriyle akrabalık bağı kurarak din-siyaset otoritesini ellerinde tutmak istemesi, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde politik-dinî sebeplerle Şîî İrân tebaasıyla evlenmeyi yasaklaması örneklerinde belirgin şekilde görülmektedir.⁴

Siyasî evlilikler tüm bu örnekler çerçevesinde İslâm tarihinde hakimiyet kurmak veya müttefik olmak amacıyla yapılmıştır. Bu dönemde evlenecek iki kişinin rızasının çok daha ötesinde devlet yöneticilerinin verdikleri kararlar bu evliliklerin

² Adnan Demircan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınlı Evlilik", *İSTEM 2* (Aralık 2003), 9-32; Adnan Demircan, *Siyer* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 494-498; Adem Apak, *Siyer-i Nebi Peygamber Efendimizin (a.s.m.) Hayatı-Şahsiyeti-Daveti* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 441-442.

³ Demircan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınlı Evlilik", 17; Demircan, *Siyer*, 498-500; Apak, *Siyer-i Nebi*, 458-460.

⁴ Gökçe, "Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", 4./387-388; Nuran Koyuncu, *Osmanlı Devleti'nde Şia: Safevi Taraftarlarına Uygulanan Yaptırımlar İrân Tebaasıyla Evlenme Yasağı* (Konya: Çizgi Yayınları, 2014); Temel İskit, *Diplomasi Tarihi* (Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi, 2018), 27; Nazlı Altunsoy, "Selçuklu-Abbâsî Hanedanları Arasında Güç, İktidar ve Evlilik İlişkisi", *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (Temmuz 2019), 144-158.

gerçekleşmesini sağlamıştır. Saltanatlar birbirlerine karşı nüfuz mücadelelerinde bazen baskı yoluyla bazen de karşı tarafın zayıflıklarından istifadeyle bu evlilikleri gerçekleştirmişlerdir. Tarafların aynı anda rıza göstermesi durumunda bile büyük çoğunlukla bir tarafın durumdan daha fazla istifade ettiği, diğer tarafı vassal statüsünde itaat altına almaya çalıştığı görülmüştür. İşte bu çalışma Kuzey Afrika tarihinin XIII.-XV. asırları arasında hüküm süren Hafsî-Merînî-Abdülvâdî (Zeyyânî) devletlerinde gerçekleşen “saltanatlar arası evlilik” örneklerinden hareketle, bu evliliklerin hedeflerini ve sonuçlarını ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu makalede saltanatlar arası evlilik örneklerinin tamamında Hafsîler Devleti'nin taraf olması dolayısıyla daha çok bu devletin merkeze alındığı bir anlatım benimsenmiştir.

1. XIII-XV. Asırları Arasında Kuzey Afrika

Kuzey Afrika hicrî birinci asırda Hulefa-i Raşidîn döneminden itibaren Müslümanların hakimiyet altına almaya çalıştıkları bir bölge olmuştur. Daha sonra Emevî ve Abbasî devletleri döneminde görevlendirilen valiler bölgede hakimiyet sağlamışlardır. Abbasî Devleti ilk dönemlerinde valileriyle hakimiyet sağlasa da daha sonra çıkan karşılıklar sebebiyle bölgeden geri çekilmek zorunda kalmıştır. Bu iki büyük devletin ardından da Kuzey Afrika'da Rüstemîler (160/777-296/909), İdrisîler (172/789-375/985), Ağlebîler (183/800-297/909), Fatımîler (297/909-336/947) gibi birçok devlet bölgede varlık göstermiştir. Abbasîler Devleti'nin ardından Kuzey Afrika'daki toprak bütünlüğünü yeniden sağlayabilen ilk devlet Murâbitlar (448/1056-541/1147) olmuştur. Murâbitlar'ın kısa süreli hakimiyetinden sonra Muvahhidler Devleti Murâbitlar'ın yönetim altında tuttuğu tüm toprakları ele geçirmiştir. Muvahhidler Devleti döneminde ise Kuzey Afrika'nın tamamın hakimiyet altına alınmışken ilk olarak devletten ayrılarak bağımsızlığını ilan eden Hafsîler Devleti olmuştur. Muvahhid sultanı Nâsir'ın İfrîkiyye'ye atadığı ilk vali Abdülvâhid b. Ebî Hafs'ın oğlu Ebû Zekerîyya kısa süreli valiliğinin ardından 627/1230 ve 634/1236 yıllarında iki kez kendisi için biat alırken öte yandan Muvahhid halifelerinin isimlerini hutbelerden çıkarmıştır. Hafsî Devleti hem başkent Marakeşten uzaklıktan istifadeyle hem de İfrîkiyye halkının desteklemesiyle bağımsız bir devlet olmuştur.⁵

⁵ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed ibn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsârahum min zevî's-sultânîl-ekber*, thk. Ebû Suhayb el-Keremî (Amman - Riyad: Beytü'l-Efkârü'd-Devliyye, ts.), 1700; Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Kostantînî ibn Kunfuz, *el-Fârisiyye fi mebdâi'i'd-devleti'l-Hafşîyye*, thk. Muhammed eş-Şâzili - Abdülmeccid et-Türkî (Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1968), 100-101, 105, 106-107; Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyn el-Muvahhidiyye el-Hafşîyye*, thk. el-Hüseyin el-Ya'kübî (Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, 1998), 39, 43-53; Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvahid Merraküşî, *el-Mu'cib fi telhîsi aḥbâri'l-Mağrib*, thk. Muhammed Saîd el-Iryân (Kahire: Lecnetü'l-İhyai't-Türasi'l-İslami, ts.), 342-343; Muhammed el-Arûsî Matvî, *eş-Şaltanatü'l-Hafşîyye târiḥuḥa's-siyâsî ve devruhâ fi'l-Mağribi'l-'Arabî* (Lübnan: Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 9-11, 85-87, 105-111, 115-116; Abdülhâdî et-Tâzî,

Muvahhidler Devleti'ndeki ikinci ayrılık ise Abdülvâdîler tarafından gerçekleştirilmişti. Abdülvâdîlerin ayrılma mücadeleleri Hafsî Devleti'nin bağımsızlığını ilan etmesiyle aynı döneme denk gelse de biat almaları 633/1236 yılında olmuştur. Abdülvâdî Devleti'nin kurucuları Zenâte kabilesinin bir kolu olan Benî Abdülvâd Mağrib-i Evsat'ta Tilimsân çevresinde yaşamışlardır. Bu kabile Muvahhidler Devleti'nin atadığı Tilimsân valisine isyan ederek Sanhâce kabilesinin Tilimsân'ı ele geçirmesine yardım etmiştir. Bir süre sonra ise Sanhâce ve Abdülvâdî kabileleri arasındaki anlaşmazlıklar neticesinde Abdülvâdîler Tilimsân'ı ele geçirerek buraya hâkim olmuşlardır. Ancak bu dönemde Abdülvâdîler'in belli aralıklarla Muvahhidler Devletini tanıdıkları dikkate alındığında, tam olarak bağımsız bir devlet haline geldikleri söylenebilir. Abdülvâdîler'den Yağmurasan b. Zeyyân'ın 633/1236'da Tilimsân yönetimini devralmasıyla yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönemde Muvahhidler Devleti'nin varisi olma iddiasıyla ortaya çıkan Hafsî Devleti'nin ilk sultanı Ebû Zekeriyâ Tilimsân'ı kuşatarak ele geçirdiğinde, Yağmurasan Hafsîler'e tabi olduğunu açıklasa da hükmü altındaki toprakları bağımsız bir devlet gibi yönetmeye devam etmiştir. Muvahhidler'in hakimiyetine son veren Merînîler zaman zaman burayı ele geçirmeye çalışsalar da çoğunlukla başarılı olamamışlardır. Abdülvâdî sultanı Yağmurasan ve sonrasındaki sultanlar çağdaşı olan iki devlet Hafsîler ve Merînîler'e karşı büyük mücadeleler vererek saltanatlarının devamlılığını sağlamaya çalışmışlardır.⁶

Muvahhidler Devletini tamamıyla ortadan kaldıran devlet ise Merînîler olmuştur. Merînîler, Hafsî ve Abdülvâdîlerin bağımsızlık çabalarından farklı olarak Muvahhidler'in yönetim merkezini ele geçirerek doğrudan Muvahhidler Devleti'nin yerine geçmek istemiştir. Diğer iki devletin bağımsızlık mücadelelerine saltanat merkezinin uzaklığından dolayı müdahale edemeyen Muvahhidler Devleti, saltanatının en büyük tehdidi olan Merînîler ile uzun bir müddet mücadele etmiştir. Sultan Mustansır dönemine kadar İfrîkiyye ve Mağrib-i Evsat'ta dağınık halde bulunan Merînîler Muvahhidler'le birlikte İspanya'daki/Endülü'steki Hıristiyanlarla mücadeleye iştirak etmişlerdir. Bu seferlerin ardından Mağrib-i Aksâ'da toplanan Merînîler'in Muvahhidler Devletini tehdit eden saltanat mücadelesi başlamıştır. Muvahhidler Devleti'ndeki iç çekişmeler ve zayıflıklardan faydalanan Merînîler bölgedeki büyük kabilelerden biat alarak daha da güçlenmiştir. Merînîler saltanat iddiasıyla ortaya çıkmalarından kısa bir süre sonra Ebû Zekeriyâ'nın Tilimsân'ı fethinin ardından Hafsîler'i lider devlet olarak tanımışlardır. Merînî kabilesi liderleri Osman b. Abdülhak, iki kardeşi Muhammed ve Ebû Bekir'in sırasıyla yöneticilik-

et-Tarihi'd-Diplomasî li'l-Mağrib nin Akdemi'l-Usûr (el-Hey'etü'l-Âmme Mektebetü'l-İskenderiyye, 1988), 7/22; Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/410; Adnan Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler: Kuruluş Dönemi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 216-217.

⁶ İbn Haldun, *el-İber*, 1704-1705; İbn Kunfuz, *el-Fârisiyye*, 109; Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyn*, 62; Matvî, *eş-Şaltanatü'l-Hafşîyye*, 142-143; Erdoğan Merçil, "Abdülvâdîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

leri esnasında Mağrib-i Aksâ'daki tüm şehirler Merînîler'in eline geçmiştir. Son olarak Merînî kardeşlerin sonuncusu Ebû Bekir b. Abdülhakk'ın vefatının ardından yönetimi devralan oğlu Ebû Yusuf b. Abdülhakk'ın uzun süren mücadelesi neticesinde 668/1270 yılında Marakeş'i son Muvahhid halifesi Ebû Debbûs'tan alarak Muvahhidler'in saltanatına son vermişlerdir. Muvahhidler'in saltanatını devraldıktan sonra da Hafsîler'den bağımsız bir devlet olarak hareket etmişlerdir.⁷

Sonuç olarak tüm bu gelişmelerin ardından Mağrib'in toprak bütünlüğünü sağlayan Muvahhid Devleti hakimiyetinin bölgeden tamamen silinmesiyle birlikte üç ayrı sultanlık ortaya çıkmıştır. Bu üç ayrı sultanlığın zaman zaman birbirlerine üstünlük sağladıkları, hatta birbirlerinin hakimiyetini gönüllü olarak kabul ettiği görülmüştür. Ancak Hafsî, Zeyyânî, Merînî hanedanlıklarından Muvahhidî varisi olma iddiasıyla uzun uğraşlar veren iki devlet Hafsîler ve Merînîler olmuştur. Muvahhidler Devleti'nden ilk ayrılan Hafsîler, Muvahhidler'in Kuzey Afrika'daki hakimiyetini devralmak hedefiyle mücadelelerde bulunmuştur. Üstelik Ebû Zekeriyâ döneminde Endülüs de dahil olmak üzere bölgede saltanat iddiasında bulunan bütün emirlikler Hafsîler Devleti'ne itaatlerini bildirmiştir. Resmî olarak bu devletlerin tamamı Hafsîler Devleti'nin hakimiyetini tanıırken, iç işlerinde hatta dışarıdaki faaliyetlerinde bile bağımsız hareket ettikleri açıkça görülmüştür. Bu siyasî ilişkiler Merînîler'in Muvahhidler'in hakimiyetini silerek saltanatlarını ilan etmesiyle daha farklı bir hale gelmiştir. Merînîler Devleti Muvahhidler Devletini ele geçirdiği zaman bu devletin otoritesini ve saygınlığını da elde edebileceğini düşünmüştür. Dolayısıyla Merînîler Devleti'nin bazı dönemlerde Mağrib-i Evsat'a ve İfrikiyye'ye gelerek ve bu toprakları ele geçirerek Muvahhidler Devleti'nin otoritesini yeniden elde etmeye çalışmıştır. Kuruluşundan itibaren Merînîler kendilerini Muvahhidler'in varisi, dolayısıyla Hafsîler Devletini de rakip olarak görmüştür. Mağrib bölgesinde yaşanan bu gelişmelerden hareketle Abdülvâdîler ve Merînîler'in Hafsîler'le, Hafsîler'in de bu iki devletle gerçekleştirdiği dünürlük ilişkileri bu amaçlarla gerçekleşmiştir. Bu devletlerin kuruluşları esnasındaki ortak nokta hepsinin Muvahhidler'in içinden bağımsızlık kazanmaları iken, dünürlük bağlarındaki hedef de parçaladıkları Muvahhidler Devleti'nin otoritesini yeniden elde etmek olmuştur.⁸

2. XIII-XV. Asırları Arasında Kuzey Afrika'daki Siyasî Evlilik Örnekleri

2.1. Üç Sultanlık Arasındaki İlk Evlilik İrtibatı

Muvahhidler'den ayrılan ilk devlet olarak Hafsîler Devleti kuruluşundan itibaren hem hanedanlık içerisinde hem de Kuzey Afrika bölgesinde birçok isyan girişimiyle uğraşmak zorunda kalmıştı. Hafsîler Devleti'nin ikinci sultanı Mustansır da

⁷ İbn Haldun, *el-İber*, 1706-1707; İbn Künfüz, *el-Fârisiyye*, 109; İsmail Ceran, "Merînîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/193; İsmail Yiğit, *Endülüs (Gırnata sultanlığı) ve Kuzey Afrika İslam devletleri* (Kayhan Yayınları, 2017), 158-159.

⁸ Gülsüm Tütüncü - Neslihan Ünal, "İmparatorluk Çağında Bir Siyaset Aracı Olarak Evlilik Kurumu: Doğu ve Batı Örnekleri", *Sosyal ve Liberal Bilimlerde Yeni Yönelimler-2* (Gece Kitaplığı, 2017), 500-504.

bu isyan girişimlerinden öncelikle hanedanlık içerisindekileri ardından da bölgedeki karışıklıkları bastırmaya çalışmıştı. Hafsî sultanının bu sıkıntılar esnasında hanedan üyelerine karşı gösterdiği kötü muamele ailesi arasında eleştirilmesine sebep olmuştu. Sultanın yönetimini ve kötü muamelelerini en çok eleştiren de kardeşi Ebû İshâk olmuştu. Ebû İshâk ağabeyinin bu eleştirilerden rahatsız olduğunu duyduğunda korkarak önce Kuzey Afrika'daki Bedevî Arap kabilelerine ardından da Endülüs'te Benî Ahmer Hanedanlığına sığınmıştı. Aslında 651/1253-1254 yılında Tunus'tan ayrılmasının hemen ardından sultanlık için etrafındakilerden destek istese de ağabeyinin karşısında duramayacağını düşünerek Endülüs'te bir müddet beklemeyi seçmişti. Her ne kadar Ebû İshâk sessizce beklemeyi tercih etse de dönemin tarihçisi İbn Haldun'un özellikle belirttiği gibi Hafsî sultanı kardeşinin yönetimi ele geçirme niyetinde olduğunu bildiği için Endülüs'e elçi göndererek onu kontrol altında tutmaya çalışmıştı.⁹

Saltanatı ele geçirme fırsatını ağabeyinin vefatıyla yakalayan Ebû İshâk yeğeni Vâsık'ın sultanlığı devralmasının ardından Endülüs'ten Tilimsân'a gelmişti.¹⁰ Tilimsân sultanı Yağmurasan b. Zeyyân onu burada merasimle karşılayarak, Hafsî sultanlığını onaylayan ilk kişi olmuştu. Yağmurasan bir de Ebû İshâk'a saltanat yolunda karşılaşacağı tüm zorluklarda yardımcı olacağına dair söz vermişti. Bu sözün göstergesi olarak da Tilimsân sultanlığının veliahdı olan oğlu Osman için Ebû İshâk'ın kızlarından birini istemişti. Ebû İshâk'ın da bu durumu onaylamasıyla birlikte ailesinin geçici olarak kaldığı çadırda nişan törenleri gerçekleşmiş oldu. Sultan Ebû İshâk nişan töreninin ardından Tilimsân'dan Bicâye'ye buradan da Tunus'a doğru ilerleyerek 678/1279-1280 yılında sultanlığı yeğeni Yahyâ Vâsık'tan teslim almasının ardından Hafsîler'in dördüncü sultanı olmuştu. Yeni sultan Ebû İshâk'ın Tunus'ta devlet işlerini düzenlemesinden bir müddet sonra Yağmurasan bu evliliğin gerçekleşmesi için Tunus'a bir heyet göndermişti. Tunus'ta iyi bir şekilde ağırlanan heyet 681/1283 yılında evlilik akdini yerine getirdiğinde Hafsî sultanlığına karşı isyancı İbn Ebû Umâre tehlikesi baş göstermişti. Bu sebeple heyet herhangi bir tehlikeyle karşı karşıya gelmemek için daha fazla Tunus'ta kalmadan düğünden kısa bir süre sonra Tilimsân'a geri dönmek zorunda kalmıştı.¹¹

Mağrib'te XIII.-XV. asırları arasında hanedanlar arası gerçekleştirilen bu ilk evlilik akdinde evliliğin arka planındaki gerekçeler net bir şekilde görülebilir. İlk Hafsî sultanı Ebû Zekeriyâ tarafından 640/1242-1243 yılında Tilimsân'a gerçekleştirilen seferde mağlup edilen Tilimsân yöneticisi Yağmurasan zorunlu olarak sulhu kabul etmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla Tilimsân sultanının Hafsîler Devleti'ne olan

⁹ İbn Haldun, *el-İber*, 1711, 1723-1724; İbn Kunfüz, *el-Fârisiyye*, 118, 135-136; Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyn*, 88; Matvî, *eş-Şalânatü'l-Hafşiyye*, 179-182.

¹⁰ İbn Haldun Ebû İshâk'ın Tilimsân'dan Endülüs'e geçtiğini zikreder. Küçük bir ayrıntı olsa da Ebû İshâk'ın burada Yağmurasan'la görüşmüş olma ihtimalini gündeme getirebilir. Yani bu görüşme iki taraf arasında ikinci bir görüşme olabilir. İbn Haldun, *el-İber*, 1711.

¹¹ İbn Haldun, *el-İber*, 1723-1724, 1726; İbn Kunfüz, *el-Fârisiyye*, 135-136; Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyn*, 88, 90-91.

itaati bir zorunluluğa dayanmaktadır. Ancak Hafsî hanedanıyla yakın bir bağ kurduğunda Tilimsân ve civarında daha rahat bir şekilde hareket edebileceği gibi, aynı zamanda bu bağ aracılığıyla siyâsî olarak kendisini Hafsîler Devleti'yle aynı konuma yükseltebilmiştir. Aynı şekilde Ebû İshak İbrahim'in de saltanat yolunda destekçilere ihtiyacı olduğu aşikardır. Evlilik akdiyle kurulan bu bağ dolayısıyla diğer devletlere kıyasla Tilimsân'dan yardım istemenin daha kolay olabileceği düşünülebilir. Yağmurasan ve Ebû İshak'ın ilk olarak bu nedenle bir ittifak gerçekleştirdikleri düşünülse de sultanlığı esnasında yaşanan bir takım olaylar yeni nedenler de ortaya çıkarmıştır. Matvî, “*eş-Salṭanatü'l-Haḫşiyye*” kitabında bu dönemde çıkan İbn Ebû Umâre isyanının bu evlilik için bir dayanak olup olmadığını sorgular. Bu evlilikle birlikte Yağmurasan veya Hafsî damadı olan oğlu Osman isyan esnasında Hafsîler Devletine müdahil olmayı planladıkları düşünülebilir. İsyanca İbn Ebû Umâre 681/1283 senesinde Tunus'u ele geçirdiğinde Ebû İshâk yönetimi altındaki hiçbir yere sığınmadığında Tilimsân'a gitmeyi planlamıştır. Hafsî sultanı yakalanarak öldürülse de oğlu Ebû Zekeriyâ Tilimsân'a eniştesinin yanına kaçmayı başarmıştır. Bu dönemde hiçbir vali tarafından kabul edilmeyen Ebû İshâk'ın ailesi Tilimsân'a rahatlıkla kabul edilmiştir. Ebû Zekeriyâ babası Yağmurasan'ın vefatının ardından Tilimsân sultanı olan eniştesinin yanında güvenli bir şekilde amcası Ebû Hafs Ömer'in Hafsî sultanı oluşuna kadar kalmıştır.¹²

İbn Ebû Umâre'nin Hafsî ailesine yaptığı katliamdan tek kurtulan Hafsî sultanının oğlu Ebû Zekeriyâ olmamıştır. Amcası Ebû Hafs Ömer, Mermâcene savaşından kaçarak kurtulmasının ardından bölgedeki Arap-Berberî kabilelerin desteğiyle 683/1283-1284 senesinde İbn Ebû Umâre'nin elinden Hafsî saltanatını geri alabilmiştir. Hafsî saltanatında amcasından daha fazla hak sahibi olduğunu düşünen Ebû Zekeriyâ da saltanatı geri alabilmek için bir isyan hareketi başlatmıştır. Tilimsân sultanı eniştesi Ebû Saîd Osman her ne kadar Tilimsân'da ona özel bir ihtimam gösterse de onun Hafsî sultanı olma girişimini desteklememiştir. Üstelik Ebû Zekeriyâ'nın Bîcâye'de 684/1284-1285 yılında isyan başlatması üzerine, Hafsî sultanına itaatinin devam ettiğine dair beyanda bulunma ihtiyacı hissetmiştir. Hafsî sultanının kendisine ricası üzerine de Ebû Zekeriyâ'nın hakim olduğu Bîcâye şehrini muhasara altına almıştır. İbn Haldun, Tilimsân sultanının Hafsîler Devleti'yle sulhunu yenilemesini ve Bîcâye'yi kuşatmasını Ebû Zekeriyâ'ya karşı kızgınlık ve düşmanlık olarak nitelendirmiştir. Çünkü Ebû Zekeriyâ Tilimsân sultanının sözünü dinlemek yerine kendi başına hareket etmeyi seçmiştir. Bu örnekte de görüldüğü gibi siyâsî evliliklerde daha alt konumda olan tarafın çoğunlukla diğer tarafın yönlendirmesini kabul etmesi beklenmektedir. Yönlendirmelerin etkili olmadığı bu gibi durumlarda ise üst konumda olan diğer taraf için akrabalık bağının herhangi bir bağlayıcılığı bulunmamaktadır.¹³

¹² İbn Haldun, *el-İber*, 1727; İbn Kunfüz, *el-Fârisiyye*, 142-143; Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyn*, 95-96, 100-102.

¹³ İbn Haldun, *el-İber*, 1729-1730.

2.2. Merînî- Hafsî Dünürlüğü

Hafsîler Devleti'nin kuruluş döneminden kısa bir süre sonra hanedanlık içerisinde ve bölgede çıkan isyan hareketleri devleti oldukça zor bir durumda bırakmıştır. Hafsî sultanları Arap ve Berberî kabilelerin bölgede çıkardıkları karışıklar sebebiyle yönetimde istikrar sağlayamamıştır. Hafsîler Devleti hanedanı içerisindeki isyanlarla yönetimin süratli bir şekilde değişmesi de bu istikrarsızlığın sebeplerinden olmuştur. Özellikle bedevî Arap kabileleri seçtikleri bir hanedan üyesini destekleyerek yönetimi istedikleri şekilde değiştirmişlerdir. Ebû Bekir Ebû Yahyâ Mütevekkil döneminde (718/1318-747/1346) ise bu güçlü Arap kabilelerini desteklemek ve yeni isyancıları teşvik etmek Tilimsân Abdülvâdî sultanlığının en büyük siyasî stratejisi olmuştur. Abdülvâdîler Devleti'nin bu tavrı Hafsîler Devletini oldukça zor durumda bıraktığında Mütevekkil Merînîler'le yakınlaşma kararı alarak iki devlet arasında bir ittifak kurmayı hedeflemiştir. Merînîler Devleti ile yaptığı bu ittifak neticesinde Abdülvâdîler'in iki müttelik devlet arasında kalarak iki devletten birisine sığınma talebinde bulunacağını düşünmüştür.¹⁴

Yukarıda bahsi geçen tüm bu hedefler neticesinde Sultan Mütevekkil oğlu Ebû Zekerîyya önderliğinde bir heyeti Merînî başkenti Fas'a gönderdi. Merînî sultanı Ebû Saîd Osman da bu heyetin Tilimsân'a karşı önerdiği ittifak teklifini kabul etti. Merînî sultanı Hafsî sultanına destek olmak için ordusuyla birlikte Tilimsân'a doğru yola çıktı. Ancak Ebû Bekir her ne kadar Tilimsân yakınlarına kadar ulaşmış olsa da saltanat merkezinde yaşanan problemler sebebiyle Tunus'a geri dönmek zorunda kalmıştı. Bu sebeple Merînî Devleti'nden gelen desteğe rağmen Tilimsân muhasara edilemeyince Merînî sultanı da yanındaki Hafsî heyetini Tunus'a göndererek kendisi de Fas'a geri dönmüştü. Merînî sultanı Tunus'a gönderdiği Hafsî heyetiyle birlikte Fas kadısı önderliğinde bir heyet göndererek Hafsî sultanı Mütevekkil'in kızı Fatıma'yı veliaht olan oğlu Ebû'l-Hasan'a istemişti. Tilimsân sultanlığı ile yaşanan sıkıntılar Mütevekkil'e bu evliliğin getireceği siyasî desteğe ihtiyacı olduğunu hissettirmişti. Netice itibarıyla iki tarafın rızasıyla evlilik için söz verilince sultanın kızı Fatma Merînîler Devleti'nin heyetiyle birlikte Tunus'tan Fas'a doğru yola çıkmıştı. Merînî veliahdı Ebû'l-Hasan ile Ebû Bekir'in kızının evlilikleri hususundaki en dikkat çeken olay, Merînî sultanı Ebû Saîd'in gelini karşılamak için yola çıktığı esnada 730/1329 yılında vefat etmesiydi. Merînî veliahdı Ebû'l-Hasan babasının ölümü üzerine düğünü bir müddet erteleyerek sultanlığını ilan etmişti. Bir müddet sonra da Hafsî sultanı Mütevekkil'in kızı Fatıma'yla evlilikleri gerçekleşmişti.¹⁵

Merînî-Hafsî devletleri arasındaki ittifak gereğince 735/1334 yılında Ebû'l-Hasan kayınpederi Ebû Bekir'e destek olmak için büyük bir orduyla Tilimsân'a doğ-

¹⁴ İbn Haldun, *el-İber*, 1747-1750; Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyn*, 140-141; Matvî, *eş-Şalţanatü'l-Hafşîyye*, 340-342.

¹⁵ Merînî sultanı Ebû Saîd Hafsî sultanının kızı olan gelini Fatıma'yı karşılamak için eşsiz bir tören hazırlamıştı. İbn Haldun, *el-İber*, 1750; Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyn*, 140-141; Şeyh Ebû'l-Abbas Ahmed b. Halid en-Nâsirî, *Kitâbü'l-İstikşâ li-ahbâri düveli'l-Mağribi'l-Akşâ* (Dârülbeyzâ, 1997), 3/117.

ru yola çıkmıştı. İki tarafın da yaptığı plana göre Ebû Bekir Mütevekkil'in de Tilimsân'a gelmesi gerekse de, o Bicâye'nin muhasarasını neticelendirememişti. Tilimsân'ı tek başına ele geçirmeye çalışan Ebu'l-Hasan, Tilimsân sultanı Ebû Tâfşîn'in kardeşi Ebû Ali'yi isyana teşvik etmesiyle muhasarayı kaldırarak geri dönmek zorunda kalmıştı. Merînî sultanı Ebû'l-Hasan kardeşinin isyanını başarıyla bertaraf ederek, bunun üzerine kendi intikamını almak için Tilimsân'a yönelmişti. Bu savaş da yaklaşık üç yıl sonra 738/1338 yılında Tilimsân'ın Merînîler tarafından ele geçirilmesiyle sona ermişti. Merînîler Devleti için Tilimsân uzun süredir uğruna mücadele edilen ancak bir türlü ele geçirilemeyen bir yer haline gelmiştir Hakikatte ne Hafsîler Devleti'yle kurulan akrabalık bağı ne de Tilimsan sultanından alınan intikam Merînî sultanlığı için asıl hedef olmuştur. Merînî sultanlığının kuruluşundan itibaren Abdülvâdîler Devleti'yle mücadele içerisinde olması onun genişleme politikasının bir gereğidir. Bu sebeple Hafsîler Devleti'yle kurduğu akrabalık bağından aldığı destekle Tilimsan'ı fetheden Ebû'l-Hasan Muvahhidî mirasını devralabilme hedefine bir adım daha yaklaşmıştır. Tilimsan'ı ele geçirmesinin ardından Endülüs'te de mücadelelerini sürdüren Merînî sultanı Muvahhidler Devleti'nin hakimiyet seviyesine ulaşabilme hedefini açıkça göstermiştir.¹⁶

2.3. Merînî Sultanı Ebû'l-Hasan'ın Hafsîlerle İkinci Dönürlüğü

Genç Merînî sultanı Ebû'l-Hasan'ın Hafsî sultanının kızıyla evliliğindeki hedefin yalnızca Hafsî-Merînî ittifakı ile Hafsîler Devleti'ne destek olmadığı Tilimsan'ın ele geçirilmesinin ardından daha da belirginleşmiştir. Aslında Mağrib coğrafyasının tamamını ve Endülüs'ü ele geçirmek hem Hafsîler'in hem de Merînîler'in devletlerini kurdukları ilk günden itibaren kendileri için oluşturdukları bir hedef olmuştur. Merînî sultanı Ebu'l-Hasan'ın Hafsîler'le kurduğu akrabalık bağı bu hedef için onu epeyce ümitlendirmiştir. Ancak Endülüs'te İspanyollar'la yapılan Tarif Savaşı büyük bir hezimetle sonuçlanınca, sultanın bu konudaki hedefleri de yarım kalmıştır. Endülüs Benî Ahmer Devleti'ne destek olmak için Tarif Savaşına katılan Merînî sultanın ordugâhının savaş esnasında İspanyollar tarafından ele geçirilmesi ve ordugâhtakilerin büyük bir kısmıyla birlikte Hafsî sultanının kızı Fatıma'nın da öldürülmesi iki devleti de üzmüştür. Merînî sultanı Ebû'l-Hasan'ın kaçarak kurtulduğu bu savaş hezimetini Merînîler'le Hafsîler arasındaki akrabalık bağına son vererek, Ebû'l-Hasan'ı ümitsizliğe düşürmüştür.¹⁷

Merînî sultanı yaşanan tüm bu olumsuzluklara rağmen Hafsî Devleti ile akrabalık bağı yeniden kurmak istemişti. Merînî sultanı Hafsî sultanın kızlarından biri-

¹⁶ İbn Haldun, *el-İber*, 1750; Zerkeşi, *Târîhu'd-devleteyn*, 140-141, 149-150; Matvî, *eş-Şalţanatü'l-Hafsiyye*, 345-347, 363-365.

¹⁷ Zerkeşi, *Târîhu'd-devleteyn*, 160; Matvî, *eş-Şalţanatü'l-Hafsiyye*, 367-368; Merînî sultanı İspanyollarla mücadeleye giderken kayınpederi olan Hafsî sultanından da yardım istedi. Hafsî sultanı iki komutan ve Trablus, Kabis, Cerbe, Tunus, Büne, Bicâye'den topladığı on altı adet gemiyi kendisine gönderdi. Merînî sultanının bu gönderilen donanmalarla birlikte yaklaşık yüz adet gemisi bulunduğu zikredilmektedir. Nâsirî, *el-İstikşâ*, 3/135; Tâzî, *et-Tarihi'd-Diploması*, 7/26.

sini istemek için özel olarak görevlendirdiği bir heyeti Tunus'a göndermişti. Hafsî sultanı ise kızı Fatıma'yı koruyamaması sebebiyle ilk olarak bu teklife olumlu cevap vermek istememişti. Belki de Merînî sultanının dönürlükle birlikte İfrîkiyye'ye yönelmek niyetinde olduğunu tahmin ettiği için de ikinci bir dönürlükten kaçınmış olabilir. Üstelik her ne kadar Merînî sultanı Tarif Savaşın'da ağır bir hezimet uğratılsa da Mağrip'te büyük zaferler de elde etmiştir. Bicaye'ye kadar ilerlemiş Hafsî topraklarına yaklaşan Merînî sınırı da sultan için bir endişe oluşturmuştur. Ancak Hafsî sultanı tüm bu olayları göz ardı ederek daha önce Fas'a gönderdiği elçi heyetinin içerisinde olan hâcibi İbn Tafragîn'in de bu husustaki ısrarıyla Merînî sultanının teklifini kabul etmişti. Artık bu kabulden sonra Tarihçi Robert Brunschvig'in de "Târîhu İfrîkiyye" kitabında da özellikle belirttiği şekilde Mütevekkil'in Merînî sultanının otoritesine yavaş yavaş boyun eğmesi söz konusuydu. Hafsî sultanı bu teklifin ardındaki sebepleri bilmesine rağmen bu durum karşısında boyun eğmekten başka çare bulamamıştı. Yine Brunschvig'in yorumuyla Merînî sultanı ile kayınpederi Hafsî sultanı arasında hem siyasî hem ailevî açıdan evliliğe mani olacak herhangi bir sıkıntı da yaşanmamıştı. Tüm bu değerlendirmeler bir yana bırakılacak olursa Mütevekkil kızı Azzûne'yi Annâbe valisi olan oğlu Fazl ile birlikte düğün için Merînî sultanlığına göndermişti. Hafsî sultanı Mütevekkil, Azzûne ve kardeşinin Tunus'tan çıktığı gün 747/1346 yılı Rebûlevvel ayında vefat etti. İlk Merînî-Hafsî düğününde Ebû'l-Hasan'ın babası vefat ederken, ikincisinde Ebû Bekir Hafsî'nin vefatı kaderin bir tecellisi olmuştu.¹⁸

İkinci kez Hafsî ailesine damat olan Ebû'l-Hasan böylece bu evliliğin hemen ardından hedefleri için bir fırsat daha elde etmiş oldu. Hafsî sultanı Mütevekkil'in bir hastalık süreci geçirmeksizin vefat etmesi Hafsîler Devleti'nde büyük karışıklıklara sebep oldu. Mütevekkil'in oğulları arasında yaşanan taht mücadeleleri yönetimin sürekliliğiyle birlikte dış müdahalelere de olanak sağladı. Mütevekkil'in oğullarından henüz kız kardeşini Fas sultanına götürmüş olan Fazl, kardeşleri arasındaki taht mücadelelerine katılamamıştı. İşte Merînî sultanı Ebû'l-Hasan'ın Hafsî saltanatını ele geçirmek için kullandığı nokta da tam olarak burası oldu. Ebû'l-Hasan, daha önce iki defa evlilik akdinin gerçekleşmesine vesile olan Mütevekkil'in hâcibi İbn Tafragîn'in de teşvikiyle, eşinin erkek kardeşi Fazl adına taht kavgalarına müdahale etmeyi planladı. Aslında hem ilk evliliğindeki hem de ikinci evliliğindeki hedefi Hafsî saltanatını ele geçirmektir. Dolayısıyla bu akrabalık bağı Ebû'l-Hasan'ın bu devlete müdahalesi için en iyi fırsatı sunmuş oldu.¹⁹

Merînî sultanı eşinin kardeşi Ebû Fazl'ı da alarak 747/1347 yılı kurban bayramının hemen ardından İfrîkiyye'yi ele geçirmek hedefiyle yola çıkmıştı. Tilimsan

¹⁸ Zerkeşî, Ebu'l-Hasan'ın Hafsî sultanının kızı Azzune için on beş bin altın dinar ve iki yüz hizmetçi mehir verdiğini de zikreder. Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyn*, 160, 163; Matvî, *eş-Şaltanatü'l-Hafsiyye*, 368-370; Robert Brunschvig, *Târîhu İfrîkiyye fi'l-ahdi'l-Hafsî min Karni 13 ilâ Nihâyeti'l-Karni 15*, çev. Hammâdî es-Sâhlî (Beyrut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/192-193.

¹⁹ İbn Haldun, *el-İber*, 1759; Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyn*, 166-167; İbn Kunfüz, *el-Fârisiyye*, 168-169.

üzerinden İfrîkiyye'ye doğru ilerlemesi esnasında Hafsî Devleti hanedanına mensup valileri kendisine tabi olduklarını ilan etmelerine rağmen Mağrib-i Aksâ'ya sürgüne göndermişti. Böylece Hafsî hanedan üyelerinin İfrîkiyye'de kuracağı yeni yönetim sistemine müdahale etmelerine engel olmuştu. İfrîkiyye bölgesinde ilerlemesini sürdürüp Tunus'u ele geçirdiğinde, artık o Mağrib ve İfrîkiyye'nin tamamının sultanı olmuştu. Ebü'l-Hasan Hafsî ailesiyle kurmuş olduğu akrabalık bağına rağmen, bu ailenin Tunus'ta yaşamasına müsaade etmeyerek sürgüne göndermiştir. Diğer taraftan Fazl, Merînî sultanı tarafından Tunus yönetimine layık görülmesi de Merînî sultanının en yakın akrabası olması vasfıyla Annâbe valiliğine yeniden atanmıştır. Netice itibariyle siyasî amaçla yapılan bu evliliklerin ikincisi Merînî sultanının hedeflerine ulaşmasını sağlamıştır. Üstelik hedeflerine ulaştıktan sonra akrabalık bağına önem vermemesi de onun siyasî bir amaçla bu evlilikleri yapmış olduğunun bir kanıtı sayılabilir.²⁰

2.4. Merînî ve Hafsî Saltanatları Arasında Evlilik Teşebbüsü

Ebü'l-Hasan Hafsî Devleti'ni 747/1347 ile 749/1348 yılları arasında bir müddet iyi bir şekilde idare ettikten sonra bölgede yeniden karışıklıkların artması sebebiyle saltanat merkezi Fas'a geri dönmeye karar vermiştir. Bu kararında oğlu Ebu İnan'ın babasının yokluğundan faydalanarak sultanlığını ilan etmesi de etkili olmuştur. Mağrib'e geri döndüğünde ise oğlu ile mücadeleye güç yetiremeyince onun sultanlığını kabul etmek zorunda kalmıştır. Yeni Merînî sultanı Ebû İnân babasının ardından genişleme politikasını devam ettirerek daha ileri noktaya götürmeyi hedeflemiştir. Bu amaçla babasından sultanlığı devralmasından kısa süre sonra İfrîkiyye bölgesine doğru ilerleyerek Bicâye ve Kosantîne'yi ele geçirmiştir. Merînî sultanı Tunus'a ulaştığında babası Ebü'l-Hasan'ın ardından Tunus'ta hakimiyeti sağlayan vezir İbn Tafragîn'e burayı kendisine bırakması için çağrıda bulunmuştur. İbn Tafragîn hiçbir şekilde sultanın bu çağrılarını cevap vermeyerek Hafsî Devleti askerleriyle Benî Merîn ordusunu karşı karşıya getirmiştir. Bu savaştan mağlup bir şekilde çıkan İbn Tafragîn'in Mehdiyye'ye sığınmasının ardından Merînî ordusu 758/1357 yılında şehri ele geçirmiştir.²¹

Ebü İnân Tunus'a yönelmeden önce İbn Tafragîn'e sultan Ebû Bekir'in kızıyla evlenmek için aracılık yapması teklifinde bulunmuştur. Ancak İbn Tafragîn bu duruma olumlu bir cevap vermeyerek aracılık için gelen heyeti sultana geri göndermiştir. Bunun üzerine sultan Ebû İnân çok sinirlenerek bu heyeti yeniden Tunus'ta yaşayan fakih İbn Merzûk et-Tilimsânî'ye göndermiştir. Anlaşılan o ki sultan Ebû İnân babasının Hafsî sultanı Mütevekkil'in kızlarıyla evlenme geleneğini devam

²⁰ İbn Haldun, *el-İber*, 1759-1760; Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyn*, 168-171; İbn Kunfüz, *el-Fârisiyye*, 170; Muhammed İsa el-Harirî, *Târîhu'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endelüs fi'l-ʿaşri'l-Merînî* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1985), 118.

²¹ İbn Haldun, *el-İber*, 1763-1767; İbn Kunfüz, *el-Fârisiyye*, 173; Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyn*, 181-184, 191, 198; Brunschvig, *Târîhu İfrîkiyye fi'l-ahdi'l-Hafsî*, 1/208.

ettirmek istemiştir. Bu teklif kabul edildiğinde Merînî sultanının şehre düğün merasimiyle birlikte daha da gösterişli bir şekilde girmesi muhtemeldir. Üstelik Merînî sultanı üvey annelerinin kız kardeşi sultan Mütevekkil'in kızını kendisine gelin adayı olarak seçmiştir. Ebû İnân'ın babasının ardından İfrîkiyye'deki yönetimi sürdüreceğini göstermek için böyle bir seçim yaptığı düşünülebilir. Ebû İnân babası Ebû'l-Hasan'ın ardından ikinci kez Tunus'a hakim olsa da Hafsî sarayında işler onun planladığı şekilde gerçekleşmemiştir. Sultan Mütevekkil'in kızı Merînî sultanının teklifini kabul etmek istemeyince annesi fakih İbn Merzûk'a ertesi gün karar vereceklerini iletmiştir. Ebû İnân'ın görevlendirdiği heyet ertesi gün fakih ile birlikte saraya geldiğinde sultanın evlenmek istediği kızın kaçmış olduğu fark edilmiştir.²²

Tarihçi Matvî bu evlilik teşebbüsünün başarısızlığını sultan Ebû Bekir'in kızının sultan Ebû İnân'la evlenmesi durumunda şartların zorluğunu göze alamaması olarak yorumlar. Zira daha önceki evliliklerde Ebû İnân'ın babası sultan Ebû'l-Hasan Mütevekkil'in diğer kızlarıyla sulh esnasında evlenmiştir. Üstelik Merînî sultanının ikinci evliliğin ardından Tunus şehrine girerek yönetimi devralması sulh yoluyla gerçekleşmiştir. Sultan Ebû Bekir'in kızının bu evlilikle ilgili endişesi Tunus'un savaş yoluyla ele geçirilmesi neticesinde kendisine kötü bir şey yapılması veya cariyeye statüsünde sultanın yanında kalmak zorunda olması ihtimalidir. Gerçekten de Ebû İnân'ın İbn Tafragîn'e gönderdiği heyetten sonra tekrar başka bir heyet göndermesinin endişeyi artırmış olma ihtimali bulunmaktadır. Özellikle de reddedilmesi sebebiyle sultanın intikam alacağı düşüncesi sultan kızını kaçırmaya sevk etmiş olabilir. Sultan Ebû İnân Tunus'a geldiğinde aracı konumunda olan fakih İbn Merzûk'a niçin kızı zorla alıkoymadığını sorması bu ihtimalin bulunduğunu göstermektedir. Üstelik fakih, kızın kaçışına mani olamaması sebebiyle altı ay hapis cezasıyla cezalandırılmıştır. Sonuç olarak Merînî sultanı bu evliliği gerçekleştiremeye de babası Ebû İnân'ın hakim olduğu Kuzey Afrika ve Mağrib coğrafyasının tamamını yeniden ele geçirmiştir. Ancak bu hakimiyeti babasından çok daha kısa sürmüş, İfrîkiyye bölgesinde yönetimi sürdüremeyeceğini anlayan Merînî sultanı buraya gelişinden birkaç ay sonra Fas'a geri dönmüştür.²³

2.5. Hafsî ve Zeyyânî Devletleri Arasında İkinci Dönürlük

Hafsîler Devleti'nin son dönemlerinde sultanlıklar arasında son bir evlilik akdi daha gerçekleşmiştir. Bu evlilik Hafsî sultanı Amr Osman'ın torunu Ebû Zekeriyâ ile Abdülvâdî sultanı Mütevekkil'in kızı arasında akdedilmiştir. Bahsi geçen evliliğin iki taraf arasında akdedilen barış anlaşması neticesinde Tilimsân sultanının barışın sürekliliğini sağlamak için sunduğu bir teklif olduğu dikkat çekmektedir. Barış teklifine ilave olarak Hafsî Devleti'nin ilk defa siyasî amaçla bir devletten gelin alması bu evliliği yapılan diğer evliliklerden farklı kılmıştır. Tilimsân şehri sultan Ebû Faris

²² Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyn*, 198-199; İbn Kunfüz, *el-Fârisiyye*, 174-175.

²³ Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyn*, 201; Harîrî, *Târîhü'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endelîs fi'l-'aşri'l-Merînî*, 128; Matvî, *eş-Şalţanatü'l-Hafsiyye*, 430-431; Brunschvig, *Târîhu İfrîkiyye fi'l-ahdi'l-Hafsi*, 1/209.

Abdülaziz döneminden itibaren Hafsî Devleti'nin atadığı bir yönetici tarafından yönetilmiştir. Bu durum Ebû Faris döneminden torunu Ebû Amr Osman dönemine kadar da devam etmiş, Abdülvâdî sultanlığı Hafsî Devletine karşı herhangi bir isyanda bulunmamıştır. Hafsî sultanı Ebû Amr Osman döneminin ilk zamanlarında ise Tilimsân Hafsî Devleti'nin gözetiminden uzak bir halde kalmıştır. Hafsî sultanı İfrîkiyye bölgesindeki isyanlarla uğraştığı esnada kendisinin atadığı yöneticinin Muhammed b. Ebû Sâbit ez-Zeyyânî tarafından görevden alındığını haber almıştır. Büyük bir orduyla birlikte 866/1462 yılında buraya yönelen Hafsî sultanı bölgedeki Arap kabilelerin de desteğiyle Tilimsân'ı muhasara etmiştir. Bu durum üzerine Hafsî sultanının muhasarayı devam ettirme konusundaki sabrını gören Muhammed b. Ebû Sâbit'in şehrin fakihlerinden oluşan bir heyetle sultana teslim olduğunu bildirmesinin ardından sultan Tunus'a geri dönmüştür. Fakat bu barış hali birkaç yıl devam ettikten sonra İbn Ebû Sâbit'in Tilimsân'ın Hafsîler'den ayrıldığını ilan etmesiyle sona ermiştir.²⁴

Hafsî sultanı Tilimsan çevresindeki Arapların kendisine gelerek Muhammed b. Ebû Sâbit'ten şikâyetle bulunmaları üzerine tekrar Tilimsân'a yönelmiştir. Tilimsân yöneticisinin ordusuna Hafsî ordusuyla savaşmayı emretmesiyle 871/1466 yılında iki taraf arasında şiddetli bir savaş yaşanmıştır. Tilimsân ordusu iyi bir savunmaya rağmen Hafsî ordusu karşısında dayanamayıp mağlup olmuştur. Bir süre sonra Tilimsan şehrinin ileri gelenlerinden bir heyet ikinci kez Hafsî sultanından sulh talebinde bulunmuştur. Tilimsân yöneticisi pişman bir şekilde yeniden affedilmesini isterken samimiyetinin bir göstergesi olarak da kızını Ebû Osman Ömer'in torunu Ebû Zekeriyâ ile evlendirmeyi teklif etmiştir. Hafsî sultanın çok fazla düşünmeden bu teklifi kabul etmesi üzerine iki taraf arasında daha önce bir nişanlılık dönemi olmaksızın bir evlilik akdi gerçekleşmiştir.²⁵

Modern dönem tarihçilerinden Matvî bu evlilikle ilgili tarihî kaynaklarda cevabını bulamadığı birkaç soru sormuştur. Matvî, Hafsî sultanının bu evlilik teklifini tereddütsüz bir şekilde kabul etmesini sorgulamıştır. Yazar sultanın buradaki niyetinin savaşta kan dökülmesinin önüne geçmek mi yoksa iki yıldır var olan rahatsızlığı sebebiyle savaşı bir önce durdurmak mı olduğunu merak etmiştir. Üstelik Tilimsan yöneticisinin özellikle Hafsî sultanının torunu Ebû Zekeriyâ'yı damat olarak seçmesi dikkat çekmektedir. Ebû Zekeriyâ, Hafsî veliahdı olan babasının vefatının ardından 893/1488 yılında yani bu düğünden yaklaşık yirmi iki sene sonra veliaht seçilmiştir. Burada tarafımızca iki seçeneğin olduğu düşünülebilir. İlki veliahdın oğlunun, babasının sultanlığının ardından sultan olma ihtimalidir. İkincisi ise Hafsî sultanının Ebû Zekeriyâ'ya gösterdiği özel ilgi Tilimsan yöneticisi Muhammed'in dikkatini çekmiş olabilir. Netice itibariyle Ebû Zekeriyâ veliaht olan babasının vefatının ardından veliaht olarak seçilmiş, Hafsî sultanı olan dedesinin vefatının ardından da sultan olmuştur. Özellikle döneme şahitlik etmiş tarihçi Zerkeşî'nin

²⁴ Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyn*, 313-315; Matvî, *eş-Şalţanatü'l-Hafşiyye*, 629-634.

²⁵ Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyn*, 315.

kitabı “Tarihü’l-devleteyn”de bu durum hakkında hiçbir yorumda bulunmaması bu soruları cevapsız bırakmaktadır. Yine kanaatimizce gelin almanın diğer bir devlete karşı üstünlük olarak görüldüğü bu dönemde Hafsî sultanının bu evliliği tereddütsüz kabul etmesi üstünlüğünü tanımak ya da yardımına muhtaç olmak manasına geldiği bu dönemde Hafsî sultanının bu teklifi kabul etmesi sıradan bir durumdur. Tüm bu ihtimaller bir yana böylece bu üç devlet arasındaki son siyasî evlilik de gerçekleşmiştir.²⁶

Sonuç

634/1236 yılında Hafsîler Devleti’nin Muvahhidler Devleti’nden ayrılarak bağımsızlığını ilan etmesi, ardından Abdülvâdîler’in bir kabile olmaktan çıkarak bağımsız bir saltanat olması ve nihayetinde Merînîler’in Muvahhidler’i tarih sahnesinden silmesiyle artık Mağrib’te yeni saltanatlar dönemi başlamıştır. Bu üç saltanatın Muvahhidler Devleti’nin yerine geçme konusundaki hedefleri bir yandan birbirileri arasındaki rekabeti arttırırken diğer yandan bu rekabet için farklı yollara başvurmalarına sebep olmuştur. Bu yolların en rağbet göreni ise çoğunlukla tarih boyunca birçok devletin başvurduğu yöntemlerden biri olan hanedanlar arası evliliğidir.

Hafsî, Abdülvâdî ve Merînîler saltanatları arasındaki evlilikler akrabalık bağının sağlanması amacıyla çok daha ötesinde çoğunlukla siyasî amaçlarla yapılmıştır. Bu devletler arasında yapılan dört evlilik ve bir evlilik teşebbüsü bölgedeki siyasî ilişkilerin gerekliliği olarak görülmüştür. Mağrib hakimi bu üç devlet arasında akdedilen evliliklerde ve bir evlilik teşebbüsünde, birisi dışında dördünde de Hafsî Devleti’nin kız verdiği görülmektedir. Her ne kadar Hafsî Devleti’nin Mağrib bölgesinde başarılı bir siyaset izlediği düşünülse de, ihtiyaç hissettiği bazı dönemlerde diğer devletlerden evlilik yoluyla destek aldığı görülmektedir. Aslında tarihin bazı dönemlerinde kız vermenin diğer devletin üstünlüğünü tanımak anlamına geldiği bilinmektedir.²⁷ Hafsîler Devleti’nin diğer devletlerin desteğini kabul ettiği dönemlerde kız tarafı olması genel anlamda böyle bir kabulün olduğunu da göstermektedir. Bu türden evliliklerde diğer devletler evliliği öne sürerek, zayıfladığı dönemlerde Hafsîler Devleti’nin iç işlerine karışma hakkını kendilerinde görmüşlerdir.

Diğer yandan bu evliliklerin yalnızca Hafsîler Devleti’nin yardım talebinde bulunarak kızlarını diğer devletlere gelin olarak vermek istemesi neticesinde olduğunu söylemek oldukça yanlıştır. Zira tek taraflı siyasî bir kazancın devletler arası evliliklerin gerçekleşmesi için yeterli olmadığı aşikardır. Merînî sultanı Ebû İnan’ın ısrarcı bir şekilde Ebû Bekir’in kızını istemesi ve bunu gerçekleştirememesi bunun apaçık örneğidir. Ayrıca Hafsîler Devleti’nin de Abdülvâdîler Devleti’nden gelin aldığı son örnekte de durum aynı şekildedir. Abdülvâdî sultanı Hafsî sultanıyla

²⁶ Matvî, *eş-Saltanatü’l-Hafsiyye*, 835.

²⁷ Ulaş Töre Sivrioğlu - Muzaffer Ercan Yılmaz, “İlk Çağ Uygarlıklarında Diplomasi”, *U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (Aralık 2017), 191-192.

dünür olmayı savaş durumundan çıkmak için bir vesile olarak sunmuştur. Bu akrabalık bağının kurulmasıyla Abdülvâdîler'den gelin alan Hafsîler Devleti de bu şekilde üstünlüğünü göstermiştir. Dolayısıyla hanedanlıklar arasındaki bu akrabalık ilişkileri her iki devletin çıkarlarına da hizmet etmiştir.

Netice itibariyle tamamının devletlerin veliahtları tarafından gerçekleştirildiği tarihî kaynaklarda çoğunlukla gelinlerin adının dahi zikredilmediği bu üç devlet arasında akdedilen evliliklerin siyasî-politik sebeplerle gerçekleştiği muhakkaktır. Her ne kadar kaynaklarda gelinler ve damatların evlilik konusundaki rızaları dile getirilmemiş olsa da, politik amaçlarla yapılan bu evliliklerde böyle bir durum gerçekleşmediği tahmin edilebilir. Fakat tarih boyunca siyasî hedeflerle gerçekleştirilen evliliklerin tamamında kişilerin değil devletlerin hedef ve maslahatları ön plana çıkarılmıştır. Bu çalışmada da XIII.-XV. asırları arasında Kuzey Afrika'da kurulan Hafsî-Merînî-Abdülvâdî devletlerinin siyasî hedefleri için evlilikleri bir aracı kurum olarak kullandıkları görülmüştür. Bahsi geçen bu üç devlet arasında gerçekleşen siyasî evlilikler çalışmada anlatıldığı şekilde devletlerin tarihinde bir dönüm noktası olmuştur.

Kaynakça

- Adıgüzel, Adnan. *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler: Kuruluş Dönemi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Altunsoy, Nazlı. “Selçuklu-Abbasi Hanedanları Arasında Güç, İktidar ve Evlilik İlişkisi”. *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (Temmuz 2019), 144-158.
- Apak, Adem. *Siyer-i Nebi Peygamber Efendimizin (a.s.m.) Hayatı-Şahsiyeti-Daveti*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. baskı., 2018.
- Atar, Fahrettin. “Nikâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Brunschvig, Robert. *Târîhu İfrîkiyye fi'l-ahdi'l-Hafsî min Karni 13 ilâ Nihâyeti'l-Karni 15*. çev. Hammâdi es-Sâhilî. 2 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Ceran, İsmail. “Merînîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/192-199. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Demircan, Adnan. “Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik”. *İSTEM 2* (Aralık 2003), 9-32.
- Demircan, Adnan. *Siyer*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Gökçe, Birsen. “Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”. *Aile Yazıları: Evlilik Kurumu ve İlişkileri*. ed. Beylü Dikeçligil - Ahmet Çiğdem. 4/385-400. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1990.
- Harirî, Muhammed İsa. *Târîhü'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endelüs fi'l-‘aşri'l-Merînî*. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1985.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b Muhammed. *Kitâbü'l-‘İber ve divânü'l-mübtede’ ve'l-haber fi eyyâmi'l-‘Arab ve'l-‘Acem ve'l-Berber ve men âsârahum min zevî’s-sultânîl-ekber*. thk. Ebû Suhayb el-Keremî. Amman - Riyad: Beytü'l-Efkârü'd-Devliyye, ts.
- İbn Kunfüz, Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Kostantînî. *el-Fârisiyye fi mebdâi’i’l-devleti’l-Hafşiyiyye*. thk. Muhammed eş-Şâzili - Abdülmecid et-Türkî. Tunus: Dârü’t-Tunusiyye, 1968.
- İskit, Temel. *Diplomasi Tarihi*. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi, 2018.
- Koyuncu, Nuran. *Osmanlı Devleti’nde Şia: Safevi Taraftarlarına Uygulanan Yaptırımlar İran Tebasıyla Evlenme Yasağı*. Konya: Çizgi Yayınları, 2014.
- Matvî, Muhammed el-Arûsî. *eş-Şalţanatü’l-Hafşiyiyye târihuha’s-siyâsî ve devruhâ fi’l-Mağribi’l-‘Arabî*. Lübnan: Beyrut : Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1986.
- Merçil, Erdoğan. “Abdülvâdiler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/276-277. İstanbul: DV Yayınları, 1988.

- Merrakuşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvahid. *el-Mu‘cib fi telhîşi aḥbâri'l-Mağrib*. thk. Muhammed Saîd el-Iryân. Kahire: Lecnetü'l-İhyai't-Türasi'l-İslami, ts.
- Nâsirî, Şeyh Ebû'l-Abbas Ahmed b. Halid. *Kitâbü'l-İstikşâ li-aḥbâri düveli'l-Mağribi'l-Akşâ*. 9 Cilt. Dârülbeyzâ, 1997.
- Özdemir, Mehmet. “Muvahhidler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sivrioğlu, Ulaş Töre - Yılmaz, Muzaffer Ercan. “İlk Çağ Uygarlıklarında Diplomasi”. *U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (Aralık 2017), 179-227.
- Tâzî, Abdülhâdî. *et-Tarihi'd-Diplomasî li'l-Mağrib nin Akdemi'l-Usûr*. el-Hey'etü'l-Âmme Mektebetü'l-İskenderiyye, 1988.
- Tütüncü, Gülsüm - Ünal, Neslihan. “İmparatorluk Çağında Bir Siyaset Aracı Olarak Evlilik Kurumu: Doğu ve Batı Örnekleri”. *Sosyal ve Liberal Bilimlerde Yeni Yönelimler-2*. 468-516. Gece Kitaplığı, 2017.
- Yiğit, İsmail. *Endülüs (Gırnata sultanlığı) ve Kuzey Afrika İslam devletleri*. Kayıhan Yayınları, 2017.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim. *Târîhu'd-devleteyn el-Muvaḥḥidiyye el-Ḥafşîyye*. thk. el-Hüseyn el-Ya'kübî. Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, 1998.

Political Marriages in North African Dynasties between the 13th - 15th Centuries (Ḥafşids – Marīnids - ‘Abd al-Wādids [Zayyānids] Dynasties)

Extended Summary

Marriage agreements among dynasties were made throughout history to strengthen political ties. Since the Prophet Muḥammad (PbuH), many marriages have been concluded for this purpose in Islamic states. Such political marriage ties were established among the states of The Ḥafşids (Banū Ḥafş), the Marīnids and The ‘Abd al-Wādids (Zayyānids) that existed in North Africa in the 13th-15th centuries. The most crucial purpose of the political marriages among these three states was to gain superiority over each other. These three dynasties, which tried to establish a new state order by leaving the Ḥafşids State, tried to unite again. However, these states, which claimed to be the heirs of the Almowahhids who dominated all of North Africa, aimed to add the other two states to their lands instead of uniting. Based on this aim, the subject of the present study was determined as the political marriages among these three states and the effects of marriages on the political life in the region.

When the examples of the four marriages and one marriage attempt among The Ḥafşids, the Marīnids, and The ‘Abd al-Wādids states were examined, it was found that political aims came to the forefront. One of the most significant characteristics of these marriages was that The Ḥafşids State was a party in all of the examples. The Ḥafşids in Ifrīqiya, the Marīnids who ruled in Maghrib al-Aqsa, and the ‘Abd al-Wādids who continued their existence in Maghrib al-Evsat several times established a marriage bond. Such a bond was never established between the Marīnids and the ‘Abd al-Wādids. The Marīnids State aimed to seize the Ḥafşid State in all these marriages. The Ḥafşids demanded an alliance against the ‘Abd al-Wādids in the first marriage bond they established with the Marīnid State. Although this alliance relieved The Ḥafşids in the early days, later, it became a tool that the Marīnid State would use for its aims. In the second marriage that the Marīnids Sultan established with the Ḥafşids dynasty, the desire to realize this aim emerged quite clearly. Shortly after the death of the Ḥafşids Sultan, the Ḥafşids State was captured by the Marīnids. Benefiting from the chaos in the administration, the Sultan of Marīnids, as a member of the Ḥafşid family, saw it as his right to seize the entire state. However, due to the chaos in the country, Marīnid Sultan was forced to withdraw from Ifrīqiya after a short while. When the son of the Marīnid Sultan set out to seize Ifrīqiya, he conveyed his request to the palace to marry one of the Ḥafşids dynasty lady sultans with the same political aim. However, this aim could not be realized when the desired lady sultan escaped from the palace.

Either the two states were at the same level or the Ḥafşids were in a higher position in the marriage established with the ‘Abd al-Wādids State. Abu Ishaq, who was a

member of the Ḥafşids Dynasty, who took action to seize the Ḥafşids Reign, was supported by the Sultan of ‘Abd al-Wādids. As a sign of this support, he made his son, who was the crown prince, engaged to the daughter of Abū Ishāq. With Abū Ishāq’s capture of the Ḥafşids, the marriage agreement was concluded. In this way, the Sultan of ‘Abd al-Wādīd enabled him to seize the throne by supporting an opposition dynasty member against a Ḥafşid Sultan whom he was an enemy. With the realization of the marriage agreement between the two dynasty members, Ḥafşids and ‘Abd al-Wādids became not two enemy states, but two friendly states. On the other hand, the second marriage between the ‘Abd al-Wādids and the Ḥafşids was made based on a contractual obligation. The ‘Abd al-Wādids, who did not want to obey the Ḥafşids State, faced a great defeat with the siege of Tilimsan. The Sultan of the ‘Abd al-Wādids, who surrendered after this defeat, declared that he wanted to marry his daughter to the grandson of the Ḥafşid Sultan to ensure a peaceful environment. The Ḥafşid Sultan accepted this offer as a sign of superiority. It was often witnessed throughout history that a state showed its superiority by taking brides from another state. It is pretty clear that Ḥafşid Sultan accepted marriage for this political purpose.

Sometimes, these marriages were intended when one state wanted help from the other, and sometimes when the other state wanted to dominate. Another aim was to provide a state of peace with marriage. Among these three states, the only state that could achieve its aim of being the heir of the Almowahhids State and recapturing its borders, although for a short time, was the Marīnids. The Ḥafşids and the ‘Abd al-Wādids could not achieve such an aim as a result of their political marriages but generally aimed to provide a state of peace in their marriage contracts with each other. Although the Ḥafşids State ruled the ‘Abd al-Wādids in some periods, this obedience did not occur as a result of a marriage, marriages were used as a tool for the peace of both sides after the wars. As a result of all these findings, the states of Ḥafşids, Marīnids, and the ‘Abd al-Wādids, which were established in the 13th-15th centuries, realized inter-dynastic marriages only for political aims.

Keywords: Islamic History, Hafsids, Marinids, Abd al-Wadids (Zayyanids), Political, Marriage.

Anadolu'daki Nakşî Şairlerin *Meşnevî*'ye İlgisi

Ömer Faruk Yiğiterol

YÖK 100/2000 Doktora Bursiyeri, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
omrfrkygtrl@gmail.com
http://orcid.org/0000-0001-5811-5116

Öz: Anadolu'nun tasavvufi hayatına en fazla etkisi olduğu düşünülen yollardan biri olan Nakşibendîlik ve Mevlevîliğin piri Mevlânâ'nın *Meşnevî* isimli şaheseri, bu çalışmayla ortak bir paydada buluşturulmuştur. 15. yüzyılda Anadolu'ya Nakşîliği getiren Abdullah İlahî'yle halifeleri Emîr Buhârî ve Âbid Çelebi'nin başlangıçta *Meşnevî*'ye olan ilgi ve alakaları bilinmektedir. Yine aynı yüzyılda bu ilgi ve alaka, şair Sürûrî'yle birlikte edebî yakınlaşmayı beraberinde getirmiştir. Bu ilişki, sonraki yüzyıllarda da kesilmeden devam etmiş ve günümüze dek ulaşmıştır. Bu makalede, özellikle şair olan Nakşîlerin *Meşnevî*'ye ilgisi irdelenmek istenmiş; şiiri olmayan müellif Nakşîler ve edip olmayan Nakşî şahsiyetler, muhtevaya dâhil edilmemiştir. Çalışmada öncelikle, *Meşnevî*'nin kültür ve ilim hayatımızdaki yeri ve önemi, *Meşnevî*'ye olan ilgi ve Mesnevîhanlık müessesesinden bahsedilmiştir. Sonra, Nakşîlerin hangi sebeplerle *Meşnevî*'yle yakınlık kurduğu ya da kurmuş olabileceği belirtilmiş, ardından *Meşnevî*'yle alakası tespit edilen 12 Nakşî şairin hayatı hakkında kısaca bilgiler verilip *Meşnevî*'yle olan ilişkilerinden söz edilmeye çalışılmıştır. Son kısımda da Nakşî şairler ile *Meşnevî* ilişkisindeki tarafların birbirlerine etkilerinden söz edilmiş; Nakşî şairler ile *Meşnevî* arasındaki ilişkiye dair tespitler sunulmuştur. Ayrıca bu makalenin, tasavvuf tarihi araştırmalarının konularından olan tarikatlar arasındaki ilişkilere, kaynaklık ve örneklik edeceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Tasavvuf, Nakşî Şairler, Mevlânâ, *Meşnevî*.

Geliş Tarihi | Received Date: 01.03.2022

Kabul Tarihi | Accepted Date: 02.06.2022

Araştırma Makalesi | Research Article

Atıf | Citation: Yiğiterol, Ömer Faruk. "Anadolu'daki Nakşî Şairlerin *Meşnevî*'ye İlgisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 227-241. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1097232>

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31/1 (Haziran 2022)

The Interest of Naqshbandī Poets in Anatolia to *Mathnawī*

Abstract: One of the ways thought to have the greatest impact on the sufi life of Anatolia, the Naqshbandī and the founder of Mawlawism, Mawlānā's masterpiece named *Mathnawī*, has been brought together on common ground with this study. It is known that 'Abdallāh Ilāhī, who brought Naqshism to Anatolia in the 15th century, and his caliphs Emīr (Amīr) Bukhārī and Âbid (Ābid) Çelebi were initially interested in *Mathnawī*. In the same century, this interest brought literary rapprochement with the poet Surūrī. This relationship continued uninterrupted in the following centuries and has survived to the present day. In this article, it was aimed to examine the relationship of the Naqshbandī, who were especially poets, with the *Mathnawī*; Naqshbandī authors who do not have poetry and Naqshbandī persons who do not have poetry are not included in the content. In the study, first of all, the place and importance of *Mathnawī* in our cultural and scientific life, and the interest in *Mathnawī* and Mathnawīhanism are mentioned. Then, it is stated why the Naqshism became close to the *Mathnawī*. And brief information is given about the life of 12 Naqshī poets whose relations with *Mathnawī* were determined. In the last part, the importance of Persian in the relationship between Naqshī poets and *Mathnawī* has been emphasized. Finally, determinations about the relationship between Naqshī poets and *Mathnawī* are presented. In addition, this article is thought to be a source and an example for the relations between sects, which is one of the subjects of Sufi history studies.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Şūfism, Naqshī Poets, Mawlānā, *Mathnawī*.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Türk tasavvuf edebiyatında kuruluşundan günümüze, okunan ve okutulan birçok baş ucu kitabı bulunmaktadır. Bu kitaplar, çağlar boyunca Türk milletinin ruhunu beslemiş; irfanını sağlamlaştırmış ve inancını pekiştirmiştir. Bu baş ucu kitaplardan biri de hiç kuşkusuz Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sidir.

Meşnevî, başlangıçta daha çok Mevlevî dergâhlarında okunan usul ve adab telkin eden bir kitap olarak değerlendirilmekle birlikte, zaman içinde halk için irşad vazifesi görmüş; medreselerde, tekkelerde, konak sohbetlerinde ve ilim meclislerinde okunmuştur. İlmî anlamda da yüzyıllar boyunca farklı dillere tercüme yapılmış ve muhtelif âlimler tarafından onlarca şerhi yazılmıştır.¹

Meşnevî'nin dergâhlarda ve farklı ilim meclislerinde okunması, Mesnevîhanlık müessesesinin doğmasına sebep olmuştur. Farsça bir ifade olan Mesnevîhan, Cebeci-oğlu'nun sözlüğünde "Mesnevî okuyan demektir. Kürsüde Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini

¹ Detaylı bilgi için bk. İsmail Güleç, *Türk Edebiyatında Mesnevi Tercüme ve Şerhleri* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008); Şener Demirel, "Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si ve Şerhleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/10 (2007), 469-504.

açıp, onu okuyup şerhederek vaaz veren kimseye mesnevî-hân denir.”² şeklinde geçmekte; Devellioğlu lügatinde ise “Mesnevî okumaya ve okutmaya icâzet almış âlim”³ manasına gelmektedir. Mevlânâ hayattayken müridlerinin çoğunun Farsça bilmesi ve bilmeyenlerin de bizzat Mevlânâ'dan istifade edebilmesi sebebiyle Mesnevîhanlığa ihtiyaç duyulmamış ve böyle bir kavram kullanılmamıştır.⁴ Mevlânâ'nın vefatından sonra ortaya çıkan Mesnevîhanlık, Hüsameddin Çelebi tarafından ilk kez icra edilmiş ve onun verdiği icazetlerle de kurumsallaşmıştır.⁵ Zira sonraki dönemlerde Mevlevî mürşidlerinin iş yükünün fazlaşması⁶ ve Meşnevî'ye duyulan ilginin her geçen gün artması gibi sebeplerle Mesnevîhanlık zamanla ihtiyaç hâline gelmiştir.

Mesnevîhanlık, önceleri sadece Meşnevî okuyan Mevlevî dedelerinin yaptığı iş için kullanılan bir tabirken zamanla bu kavram, anlam genişlemesine uğramış ve Mevlevî olmamasına rağmen Meşnevî okuyan kişiler için de kullanılır hâle gelmiştir. Ancak Meşnevî okumanın ve okutmanın tarikat içindeki önemi hiçbir zaman azalmamış hatta Meşnevî okumayan ve okutamayan dedeler “nâehil” olarak anılmıştır.⁷ Mesnevîhanlık hakkında altı çizilmesi gereken önemli hususlardan biri de Mesnevîhanların tegannîden ziyade birer şârih kimliğiyle Meşnevî'yi anlama, anlamlandırma ve anlatma çabalarıdır. Yani mevlidhanlık geleneğinde olduğu gibi musiki hiçbir zaman ön planda olmamıştır.

Mesnevîhanlık kurumsallaştıktan sonra, Mevlevî tarikatı müntesibi olmayanların da rahatlıkla istifade edebilecekleri “dârülmesnevî” isminde Mesnevîhane de denilen kurumlar açılmıştır.⁸ Bütün Mevlevîhanelerin aynı zamanda birer dârülmesnevî olduğu düşünülürse bu kurumların müstakil yapılar olduğunu belirtmekte fayda vardır.

1. Nakşî Şairlerin Meşnevî'ye İlgisi

Meşnevî, yazıldığı günden bugüne halkın büyük çoğunluğunda rağbet görmüştür. Mevlevîler haricinde de değer görmesinin sebebi, kuşkusuz bu eserin eğitici bir yönünün olmasıdır. Didaktik özelliğinin yanında edebî bir şaheser özelliği taşıyan Meşnevî'ye sadece Mevlevîler değil, diğer tarikat mensubu mutasavvıflar da büyük

² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), “Mesnevîhan”, 503.

³ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Yayınevi, 1984), “Mesnevî-hân”, 750.

⁴ Hüseyin Güllüce, “Mesnevî Mesnevîhanlık ve Dârülmesnevîler”, *Marife*, 7/3 (Kış 2007), 293.

⁵ Cebecioğlu, “Mesnevîhan”, 503.

⁶ Güllüce, “Mesnevî, Mesnevîhanlık ve Dârülmesnevîler”, 293.

⁷ Bilal Kemikli, “Mesnevi ve Türk İrfanı: Mesnevîhanlık Geleneği Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mahmut Erol Kılıç - Celil Güngör - Mustafa Çiçekler (İstanbul: Motto Project, 2010), 612.

⁸ Semih Ceyhan, “Mesnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/332.

ilgi duymuştur. Özellikle Nakşîlik, Sa'dîlik, Sünbülîlik, Şâbânîlik, Uşşâkîlik tarikatlarındaki Mesnevîhan sayısı dikkat çekmiş; az da olsa Celvetîlik, Gülşenîlik, Kâdirîlik ve Rufâîlik tarikatlarının da Mesnevîhan yetiştirdiği görülmüştür.⁹

Mevlevîler dışında *Meşnevî*'ye ilgi duyan zümreler arasında, bu esere en ileri derecede yakınlık gösterenler Nakşîler olmuştur.¹⁰ Bu bilgi, tarikatların geneli açısından doğru olsa da Nakşîbendî zümresinin yekûnu içerisinde az bir sayıya tekabül etmektedir. Nitekim hâlihazırda üzerinde çalıştığımız doktora tezinde,¹¹ temel kaynaklardan -şair tezkirelerinden- elde edilen bilgilere göre; toplamda tespit edilen 180 Nakşî şairden sadece 12 tanesi *Meşnevî*'yle doğrudan ilişki kurmuştur.

Anadolu'daki Nakşî şairlerin *Meşnevî*'ye ilgi göstermelerinin sebebini, yedi maddede ifade etmek mümkündür:

1. İnsanlığın çoğunun ya da özelde tarikatların çoğunun *Meşnevî*'ye saygı duyduğu gibi Nakşîler de *Meşnevî*'ye büyük saygı duymuş ve yakınlık göstermişlerdir.
2. Nakşîbendî tarikatı, ortaya çıkış yeri ve silsiledeki önemli şahsiyetleri itibarıyla Farsça konuşulan yerlerle doğrudan etkileşim hâlinindedir. Neşvünema bulunduğu coğrafi konumdan dolayı, ağırlıklı olarak ya Farsça konuşan kimseler tarafından kıymet görmüş ya da tarikat hakkında yazılmış eserler Farsça kalemle alınmıştır. Farsça'nın etkisi, yalnızca Doğu'da değil Anadolu'da da hissedilmiştir. Tarikatın Farsça'yla olan bu yakınlığı, *Meşnevî*'yle oluşacak olan gönül birlikteliğine kapı aralamıştır. Nakşîliğin Farsça'yla olan kadim ilişkisi, *Meşnevî*'yle yakınlık kurulmasında büyük kolaylık sağlamıştır.
3. *Meşnevî*'nin şiirsel dili, Nakşî şairleri cezbetmiştir.
4. *Meşnevî*, her mertebedeki kişiye bir şeyler söylemiştir. *Meşnevî*'nin bir seyrü-sülûk - irşad kitabı olması, taliplere rehberlik etmesi, Mevlânâ'nın kendi sözleri için "Kur'an ve hadis kaynaklıdır." beyanı, *Meşnevî*'nin ilmî geleneğe bağlı Nakşî meclislerinde teveccüh görmesini sağlamıştır.
5. Nakşîbendî tarikatı içindeki büyük şahsiyetlerin Mevlânâ'ya ve *Meşnevî*'ye olan sevgi ve saygıları, doğal olarak tarikat müntesiplerinin *Meşnevî*'ye yaklaşmasını sağlamıştır. Bu duruma örnek olarak;
 - Bahâeddin Nakşîbendî'nin, sohbetlerinde Mevlânâ'dan şiirler okuması ve cenazesinde de okunması için vasiyette bulunması,
 - Muhammed Pârsâ'nın bir yolculuğu esnasında zor durumda kalıp Mevlânâ'nın divanından tefeül yapması,

⁹ Bilal Kemikli, "Mesnevi ve Türk İrfanı: Mesnevihanlık Geleneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 16.

¹⁰ Kemikli, "Mesnevi ve Türk İrfanı", 14.

¹¹ *Türk Tasavvuf Şiirinde Nakşî Geleneği* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü).

- Yakub-ı Çerhî'nin *Neynâme* ve Farsça Kur'an tefsirinin; *Meşnevî*'den beyitler içermesi,
 - Abdurrahman Câmî'nin Mevlânâ için "Nîst peygamber velî dâred kitâb." sözü,
 - Nakşibendîliğin kollarından biri olan Kâsânîler'in, sohbet meclislerinde *Meşnevî* okumaları,
 - Abdullah İlahî'nin *Vâridât* şerhinde Mevlânâ'ya yaptığı atıflar,
 - Abdullah İlahî'nin Emîr Buhârî'yle birlikte ilk halifelerinden olan Âbid Çelebi'nin Mevlânâ'nın soyundan olması ve tekkesinde cuma günleri Nakşî; perşembe günleri Mevlevî ayini icra etmesi,
 - Emîr Buhârî'nin Mevlânâ'ya ait bir gazele şerhi ve ayrıca hacca giderken yanında Kur'an ve *Meşnevî* götürmesi gibi durumlar gösterilebilir.¹²
6. 17-18. yüzyıldan itibaren siyasi şartlar gereği, bir yakınlaşma söz konusu olmuş: II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmasıyla Bektaşîliğin geri planda kalması ve ortaya çıkan boşluğu Mevlevîlik ve Nakşîliğin doldurması, bu iki tarikatı yakınlaştırmıştır.
7. Hoca Hüsameddin, Hoca Neş'et, Mehmed Murad Efendi gibi, tarikat içindeki önemli isimlerin Mesnevîhan olması, ister istemez müridlerinin *Meşnevî*'ye yakınlık duymasını sağlamıştır.

Meşnevî ve Mesnevîhanlık ile -Mevlevîlik harici- tarikatlar arasındaki ilişki, birçok akademik çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmaların çoğunda, karşılıklı müspet ilişkilerden söz edilmiş; özellikle 19. yüzyılda Nakşî şeyhlerinin Mesnevîhanlık müessesine yaptıkları katkıdan sitayişle bahsedilmiştir. Ancak Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* isimli kitabında, Nakşibendîliğin softalaşan bir yol olduğundan, Nakşibendî-Mevlevî ilişkisini Nakşîlerin istismar ettiğinden, Nakşîliğin mutaassıp hoca güruhu tarafından benimsendiğinden, *Meşnevî*'ye dalan Nakşîlerin Mevlevîleştiğinden, Nakşîlerin Mevlevîlere sadece zahidlik aşılatabileceğinden bahsetmiştir.¹³ Nakşîlerle alakalı müspet yorumlarda bulunduğu yerler, sadece Mesnevîhanlıklarından bahsedilen kısımlardadır. Bu kısımlarda da Nakşîlerin Nakşîliklerinden çok Mevlevîliklerine değinilmiş ve bu isimlerin başarılı olmaları Mevlevîliklerine ve Mesnevîhanlıklarına bağlanmıştır.

Kısacası Gölpınarlı, Nakşibendî tarikatını zariflikten ve sanattan uzak, kaba sofu bir zümre olarak tasavvur etmiştir. Ancak bu çıkarımlar, subjektif yorumlardan öteye gidememiştir. Çünkü yukarıda da maddeler hâlinde zikredilen tespitler sonra-

¹² Necdet Tosun, "Mevlânâ ve Mevlevîliğin Nakşibendî Kültüründeki İzleri", *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mahmut Erol Kılıç - Celil Güngör - Mustafa Çiçekler (İstanbul: Motto Project, 2010), 940-942.

¹³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1983), 319-322.

sında, Nakşibendîlik'le Mevlevîlik ve *Meşnevî* ilişkisinin Bahâeddin Nakşibend'le birlikte başladığı, hem kendisinin hem müridlerinin hem de bu yoldan gelen büyük şahsiyetlerin çoğunun Mevlânâ'ya ve *Meşnevî*'ye sevgi beslediği ve saygı duyduğu görülmüştür. Yani Gölpinarlı'nın Nakşîliği softa olarak tanımlaması ve Nakşîliğin Mesnevîhanlık sonrası zarifleşmiş olduğunu ima etmesi, hakikati beyan etmemektedir.

2. *Meşnevî* Muhibbi Nakşî Şairler

Nakşibendîlik – *Meşnevî* ilişkisini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada, sadece şair Nakşibendîler üzerinden bir inceleme yapılmıştır. Bu şahsiyetler seçilirken Nakşîlikleri kadar şairliklerine ve edipliklerine dikkat edilmiştir. Bu yüzden Mesnevîhanlığı bilinen ancak şiirleri elde bulunmayan yahut divan tertip ettiği bilinmeyen Hoca Hüsameddin ve Mehmed Emin Kerkükî gibi önemli isimler, bu çalışmaya dâhil edilmemiştir.

Aşağıda kısaca hayatlarından bahsedilecek 12 Nakşî şair, *Meşnevî*'ye özel ilgi duymuş; kimi *Meşnevî*'ye şerh yazmış kimi *Meşnevî* icazeti almıştır. Bu ilginin sebebi Mevlevîlik intisapları değil, *Meşnevî*'ye olan sevgileridir. Yani Nakşîler Mevlevîleşmemiş; Mevlânâlaşmışlardır. Mevlevîliğin usul ve erkânından ziyade *Meşnevî*'den feyz almışlardır.¹⁴

2.1. Sürûrî

Asıl ismi Muslihuddin Mustafa'dır. 1492 yılında Gelibolu'da doğmuştur. Hâce Şaban isimli bir tacirin oğludur. İyi bir medrese eğitimi almış; Muhyiddin Efendi'den ders okumuştur.¹⁵ Sonrasında tasavvufa meyletmiş ve Nakşibendî şeyhi Mahmud Efendi'ye intisap edip Abdüllatif Efendi'nin de hizmetinde bulunmuştur.¹⁶ 1562 tarihinde vefat etmiş; Beyoğlu'nda yaptırdığı mescidin avlusuna defnedilmiştir.

Gelibolu Sarıca ve Kasım Paşa medreselerinde müderrislik görevlerinde bulunmuş; Şehzade Mustafa'nın da hocalığını yapmıştır. Kasım Paşa Medresesi'nde her cuma *Meşnevî* dersleri vermiştir.¹⁷ *Şerh-i Meşnevî* isimli eseri, *Meşnevî*'nin Anadolu'da yazılmış ilk Farsça şerhidir. *Meşnevî*'nin tamamının şerh edildiği bu eser, Sürûrî'ye “Şârih-i Mesnevî” unvanını kazandırmıştır.

2.2. Tokadî

Asıl ismi Mehmed'dir. Şeyh Emîn Tokadî diye meşhurdur.¹⁸ 1664 yılında Tokat'ta doğmuş; babasının işi dolayısıyla küçük yaşlarda Diyarbakır'a gitmiştir. Tokadî ilk

¹⁴ Hür Mahmut Yücer, “İstanbul'da Mesnevîhanlık Geleneği ve Mesnevîhaneler”, *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* (İstanbul: İBB Kültür A.Ş., 2015) 5/259.

¹⁵ Filiz Kılıç, *Meşâ'irü'ş-şuarâ* (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 417.

¹⁶ Emrah Aydemir - Fatih Özer, *Eslaf* (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2019), 205.

¹⁷ Aydemir - Özer, *Eslaf*, 206.

¹⁸ Adnan İnce, *Tezkiretü'ş-şuarâ* (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 101.

tahsilini, kısa süren Diyarbakır hayatından sonra döndükleri Tokat'ta almıştır. Ardından ilim tahsili için İstanbul'a Zeyrek'e gitmiş; burada Şeyhülislam Mehmed Efendi'den ders almıştır. Kısa bir süre Edirne'de bulunduktan sonra hac görevi için yola koyulmuş; Mekke'de bulunan Nakşibendî şeyhi Ahmed-i Yekdest Efendi'nin ders halkalarına katılıp ona intisap etmiştir.¹⁹ Sonrasında Emîr Buhârî Dergâhı postnişinliği teklif edilmiş ve burada irşad faaliyetleri yürütmüştür. 50 yıl kadar hizmet ettiği İstanbul'da, 1745 yılında vefat etmiş ve Zeyrek'teki Pîrî Paşa Camisi'nin haziresine defnedilmiştir.

Hâfız Divanı dersleri veren Tokadî, Zeyrek yakınlarındaki evinde haftada iki gün de *Meşnevî* okutmuştur.²⁰ *Meşnevî*'nin "An hayalâtî ki" ile başlayan beytini şerh etmiştir.²¹

2.3. Rızâ

Asıl ismi Mustafa Rızâ'dır. Müridi Ömer Nüzhet Efendi'ye göre 1679 yılında Şebinkarahisar'da doğmuştur. Babası İbrahim Efendi'ye, neccarlık yapmamış olsa da Neccâr lakabı arkadaşları tarafından verilmiştir.²² Bu yüzden Mustafa Rızâ da Neccârzâde diye anılmıştır. Doğumundan hemen sonra geldikleri İstanbul'da çok iyi bir tahsil görmüştür. Ruslarla savaşmak üzere gittiği Edirne'de Nakşibendî şeyhi Mehmed İlmî Efendi'yi tanımış, ondan ders almış ve intisap etmiştir. İstanbul'a dönerken Nakşibendî hilafeti alan Neccârzâde, Beşiktaş Sinan Paşa Camisinde imamlık yapmaya başlamış ve caminin hemen bitişiğine kendisi için bir tekke inşa etmiştir. Uzun yıllar tekkesinde irşad faaliyetleri yürütmüştür. 1746 yılında vefat etmiş ve tekkesinin haziresine defnedilmiştir.

Beşiktaş Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Memiş Efendi'den *Meşnevî* icazeti almıştır.²³ Ardından tekkesinde *Meşnevî* derslerine başlamıştır. Neccarzâde Rızâ, Nakşî-Müceddidîler arasında ilk kez Mesnevîhanlık geleneğini başlatan isim olmuştur. Şairliğinin yanı sıra mevlidhanlık ve na'thanlık da yapmıştır.

2.4. Murâd

Asıl ismi Mehmed Murâd'dır. 1788 yılında İstanbul'da doğmuştur. Babası, Nakşibendî şeyhi Abdülhalim Efendi'dir. Çok iyi bir eğitim almıştır; hafızdır. Babasına intisap etmiştir; babasının vefatının ardından İstanbul Çarşamba'daki Murad Molla

¹⁹ İdris Kadioğlu, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid* (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 139.

²⁰ Ruhsâr Zübeyiroğlu, *Mecmû'atü't-Terâcim Mehmed Tevfik Efendi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 290.

²¹ Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1971), 1/89.

²² Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 2/160.

²³ Zübeyiroğlu, *Mecmû'atü't-Terâcim Mehmed Tevfik Efendi*, 292.

tekkesinde, vefatına dek şeyhlik görevinde bulunmuştur.²⁴ Sultan Ahmed Camisi'nde de uzun yıllar kürsü şeyhliği yapmıştır.²⁵ 1847 yılında vefat etmiş ve tekkesinin hazinesine defnedilmiştir.

Meşnevî'ye özel bir önem vermiş; önce tekkesinde *Meşnevî* okumaları yapmış ardından da tekkesinin yanına dârülmesnevî inşa ettirmiştir.²⁶ Sultan Abdülmecid'in desteği ve katılımıyla açılan dârülmesnevîde, uzun yıllar Farsça ve *Meşnevî* dersleri vermiştir. Döneminin en ünlü Mesnevîhanlarından olmuştur. Ayrıca *Hulâşatu'ş-Şürûh* isiminde, 6 ciltlik bir *Meşnevî* şerhi kaleme almıştır. *Veķāyi'nâme* adlı eserinde de Mesnevîhane'nin açılışı anlatılmaktadır.

2.5. Neş'et

Asıl ismi Süleyman'dır. 1735 yılında Edirne'de doğmuştur. Şiir ve musiki üstadı Ahmed Refî Efendi'nin oğludur. Hacdan dönerken uğradığı Konya'da, Mevlevî derişleriyle görüşmüş, bundan sonraki hayatını şekillendirecek olan Farsça ve *Meşnevî*'yle tanışmıştır. Hayatı boyunca Farsça muallimliği yapmıştır.²⁷ Bursalı Nakşî şeyhi Mehmed Emin Efendi'ye intisap etmiştir. 1807 yılında vefat etmiş ve Topkapı yakınlarındaki Sakızağacı Mahallesine defnedilmiştir.

Meşnevî'ye her zaman özel bir sevgi beslemiş; İstanbul Molla Gürani'deki evinde, haftanın belirli günlerinde *Meşnevî* okutmuştur.²⁸ Farsçaya hâkimiyeti, *Meşnevî* derslerindeki vukufiyetini artırmış; dersleri rağbet görmüştür. Ayrıca Mesnevîhanlık da yapan Hoca Neş'et, büyük Mevlevî şairlerinden sayılacak olan Şeyh Gâlib'i yetiştirmiş ve ona mahlas hocalığı yapmıştır.

2.6. Vahyî

Asıl ismi Mustafa'dır. Tuna yakınlarındaki İbrail'dendir. İstanbul'a gelip Nakşibendî şeyhi Bursalı Mehmed Emin Efendi'ye intisap etmiştir. Hoca Neş'et'in de ders halkalarında bulunmuştur.²⁹ 1817 yılında vefat etmiş ve Topkapı yakınlarındaki, Hoca Neş'et'in kabrinin yanına defnedilmiştir.

Hoca Neş'et'ten ders alması, *Meşnevî*'ye ilgisini artırmış ve bu sayede, Çatladıkapı'daki evinde Farsça ve *Meşnevî* dersleri vermiştir.³⁰

²⁴ Bu tekkenin bânisi, Rumeli Kazaskeri Damadzâde Mehmed Murad Molla'dır. Şeyh Mehmed Murad'la aynı ismi taşıdıkları için karışıklığa sebep olmuştur.

²⁵ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/257.

²⁶ Ömer Çiftçi, *Fatîn Tezkiresi (Hâtimetü'l-Eşâr)* (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 442.

²⁷ Aydemir - Özer, *Eslaf*, 238.

²⁸ Çiftçi, *Fatîn Tezkiresi (Hâtimetü'l-Eşâr)*, 482.

²⁹ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/203.

³⁰ Çiftçi, *Fatîn Tezkiresi (Hâtimetü'l-Eşâr)*, 517.

2.7. Hâlid

Asıl ismi Hasan'dır. 1845 yılında İstanbul'da doğmuştur. Zabtiye yüzbaşısı ve Rüfai şeyhi Salih Ağa'nın oğludur. Orduda görev yapmıştır. Mevlevîlikten sonra Nakşibendî şeyhi Feyzullah Efendi'ye intisap etmiştir.³¹ 1906'da Edirne'de vefat etmiştir.

Edirne Mevlevîhanesi'nde *Meşnevî* dersleri vermiş; Mesnevîhanlıkla meşgul olmuştur.

2.8. İlmî

Asıl ismi Abdürrezzak'tır. 1842 yılında Erzurum'da doğmuştur. Seyyid bir aileye mensuptur. Babası, Erzurum nakibüleşrafı Gedâyîzâde Mehmed Efendi'dir. İlk tahsilini ağabeyinden ve babasından almıştır.³² Nakşibendî şeyhi, Trabzonlu Hakkı Efendi'ye intisap etmiştir. Erzurum Ahmediyye'de müderrislik yapmıştır. 1907'de memleketinde vefat etmiştir.

Hayatı boyunca üç dört senede bir Ramazan aylarında İstanbul'a gidip Koca Mustafa Paşa, Sümbül ve Bayezid camilerinde *Meşnevî* dersleri vermiştir.³³

2.9. Mecbûr

Asıl ismi Ahmed'dir. 1853 yılında Çankırı'da doğmuştur. Zaimzâde ailesine mensuptur. Dedesi, mülkiye kaymakamı Abdullah Nabi Efendi; babası, Mehmed Said Efendi'dir. Bir müddet kâtiplik yapmış; Müftü Mustafa Hâzîm Efendi'den icazet aldıktan sonra medrese müderrisliğine başlamıştır. İdadi mektebinde de akaid ve yazı derslerine girmiş; İmaret Camisinde hatiplik görevinde bulunmuştur.³⁴ Nakşibendî tarikatına intisabından sonra inzivaya çekilmiştir. 1919 yılında vefat etmiş ve Çankırı'da Sarı Baba kabristanlığına defnedilmiştir.

Çankırı Mevlevîhanesi, *Meşnevî* dersleri yapmak üzerine kullanımına verilmiştir.³⁵

2.10. Sâfi

Asıl ismi Ahmed'dir. 1851 yılında İstanbul'da doğmuştur. Mutasarrıf İsmail Bey'in oğludur. Hâliyye şeyhi İsmet Efendi'ye intisap etmiştir. Bir müddet sahaflar çarşısında kitap satmıştır. 1851 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.

³¹ İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1969), 1/531.

³² Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/294.

³³ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/294.

³⁴ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/912.

³⁵ Ahmet Talat Onay, *Çankırı Şairleri*, haz. İbrahim Akyol (Çankırı: Dr. Rıfık Kamil Urgan Çankırı Araştırmaları Merkezi, 2018), 147.

Vefatına yakın, Özbek dergâhında Cuma günleri *Meşnevî* dersleri vermiştir.³⁶

2.11. Behcet

Asıl ismi Ali Behcet'tir. 1727 yılında Konya'da doğmuştur. Babası, Hacı Ebubekir Efendi'dir. Mevlevî şeyhi Alaaddin Çelebi'ye intisap ettikten sonra şeyhinin işaretleriyle Bursa'ya gitmiş, burada Mehmed Emin Kerkükî'den başta Nakşibendî tarikatı olmak üzere Kâdirî, Kübrevî, Sühreverdî, Çeştî ve Şettârî tarikatlarından icazet almıştır.³⁷ Hoca Neş'et, Vahyî ve Selim Efendi'yle dostluk kurmuştur. Ömrünün son dönemlerinde, padişaha verilen bir tavsiye üzerine İstanbul'a davet edilip Selimiye Nakşibendî dergâhı şeyhliğine getirilmiştir. Burada tefsir ve hadis dersleri verip irşad faaliyetleri yürütmüştür. 1822 yılında vefat etmiş ve Üsküdar'daki tekkenin haziresine defnedilmiştir.

Ali Behcet Efendi, şeyhi Alaaddin Çelebi'den *Meşnevî* okuyup icazet almış; kendi dergâhında dinî ilimlerin yanında *Meşnevî* dersleri yapmıştır. Deyim yerindeyse Üsküdar'daki tekkesini Mesnevîhâne'ye tebdil eylemiştir.³⁸

2.12. Sıdkî

Asıl ismi Süleyman Sıdkî'dir. 1796 yılında İstanbul Sütlüce'de doğmuştur. Babası, Hasirîzâde dergâhının bânisi ve Sa'diyye tarikatı şeyhi Mustafa İzzi Efendi'dir. Nakşibendî şeyhi Murad Molla'dan Nakşibendî halifelîği almış; sonrasında Mevlevîliğe de intisap etmiştir. 1837 yılında vefat etmiş ve tekkesinin hemen yakınlarına defnedilmiştir.³⁹

Sıdkî, şeyhi Murad Molla'dan aynı zamanda *Meşnevî* icazeti de almıştır.

Sonuç

Nakşibendîlik'le Mevlevîliğin değil de *Meşnevî*'nin yakınlaşması ilginç bir durum ortaya çıkarmıştır. Çünkü birbirine denk unsurların yakınlık kurması olağan bir durumken tek başına beyaz bir gülün kırmızı gül bahçesini etkilemesi bir hayranlığın sonucu olmalıdır. Bu ilişkinin ve hayranlığın en dikkat çekici özelliği, tek taraflı olmasıdır. Yani *Meşnevî* ve Mesnevîhanlık, Nakşibendîliği etkilemiş ancak ondan etkilenmemişlerdir. Nakşibendîlik ise Bahâeddin Nakşibendî'den itibaren *Meşnevî* rayihasını her dem üzerinde taşımıştır. Bir başka deyişle Mevlânâ'nın ve *Meşnevî*'nin –sadece kronolojik açıdan bakılsa dahi– Nakşibendîlikle ilgisinin olmadığı aşikârdır ancak Nakşîlerin *Meşnevî*'yle olan ilişkisi çok daha aşikârdır.

³⁶ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3/1562.

³⁷ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/194.

³⁸ Bilal Kemikli, "Üsküdar'da Bir Mesnevihan Ali Behcet Efendi ve Muhiti", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2008), 2/232.

³⁹ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3/1671.

Çalışmada elde edilen veriler, şu tespitlere imkân sağlamıştır:

- Bu çalışmayla birlikte Sürûrî, Anadolu'daki ilk Nakşî Mesnevîhan olarak kayıtlara geçmiştir. *Şerh-i Meşnevî* isimli eseriyle de *Meşnevî*'nin Anadolu'daki ilk Farsça şerhini yazan müellif olarak yine ilkler defterine ismini yazdırmıştır.
- Tokadî, -elimizdeki verilerden hareketle- evinde ilk kez *Meşnevî* okutan Nakşî Mesnevîhan olarak kayıtlara geçmiştir. *Meşnevî*'nin bir beytine yaptığı şerhle de *Meşnevî* edebiyatına katkı sağlamış ve Nakşî zümresi içerisinde bu alanda ilk olmuştur.
- Rızâ, Nakşî-Müceddidîler arasındaki ilk Mesnevîhan olarak kayıtlara geçmiştir.
- Murâd, dârülmesnevî kuran ilk Nakşî şeyhi olarak kayıtlara geçmiştir. Ayrıca 6 ciltlik *Meşnevî* şerhiyle de *Meşnevî* edebiyatına önemli bir katkıda bulunmuştur.
- Neş'et: Bir Nakşî Mesnevîhan olarak bu gelenek içerisinde önemli bir rol oynamış ve kendisi gibi temayüz etmiş Nakşî olsun olmasın birçok Mesnevîhan yetiştirmiştir.
- İlmî, üç selatin camisinde *Meşnevî* dersi veren ilk ve tek kişi olmuş ve önemli bir görevi ifa etmiştir.
- Hâlid ve Mecbûr, Mevlevî tekkesinde *Meşnevî* dersi veren Nakşîler olarak kayıtlara geçmişlerdir.
- Ayrıca, *Meşnevî* derslerinin verildiği mekânlara istatistiksel olarak bakılırsa tekkede 5; evde 3; cami, medrese ve dârülmesnevî'de birer Nakşî'nin Mesnevîhanlık görevini icra ettiği görülmüştür.

Son olarak belirtilmesi gereken önemli bir husus da şudur: İlk Nakşî Mesnevîhan'ın Neccarzâde Mustafa Rıza (ö. 1746) olduğu, akademik kaynaklarda zikredilse de bu çalışmayla birlikte ilk ismin Gelibolulu Sürûrî (ö. 1562) olduğu görülmüştür. Ayrıca, hem bu çalışmada hem de birçok akademik kaynakta, *Meşnevî*'yle yakınlık kuran zümrelerin başında Nakşîbendî tarikatının geldiği söylenmiş olmakla birlikte, elde edilen veriler ışığında, bu yakınlığın Nakşî zümresi içinde çok da önemli bir yer teşkil etmediği saptanmıştır. Başka bir akademik çalışmamız vesilesiyle tespit edilen 180 Nakşî şairden yalnızca 12 tanesinin *Meşnevî*'yle doğrudan ilişki kurması, bu saptamayı destekler niteliktedir.

Kaynakça

- Aydemir, Emrah - Özer, Fatih. *Eslaf*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2019. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/64564,eslafpdf.pdf?0>
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen, 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1971.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Ceyhan, Semih. “Mesnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/325-334. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Çiftçi, Ömer. *Fatîm Tezkiresi (Hâtimetü'l-Eşâr)*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55976,fatin-tezkiresi-pdf.pdf?0>
- Demirel, Şener. “Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/10 (2007), 469-504.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Yayınevi, 1984.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1983.
- Güleç, İsmail. *Türk Edebiyatında Mesnevi Tercüme ve Şerhleri*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008.
- Güllüce, Hüseyin. “Mesnevî Mesnevîhanlık ve Dârülmesnevîler”. *Marife*, 7/3 (Kış 2007), 287-304.
- Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. 4 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1969.
- İnce, Adnan. *Tezkiretü'ş-şuarâ*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57124,mirza-zade-mehmed-salim-tezkiretu39s-su39arapdf.pdf?0>
- Kadioğlu, İdris. *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58689,ali-emiri-efendi--tezkire-i-suara-yi-amidpdf.pdf?0>
- Kemikli, Bilal. “Mesnevi ve Türk İrfanı: Mesnevihanlık Geleneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 1-20.
- Kemikli, Bilal. “Mesnevi ve Türk İrfanı: Mesnevihanlık Geleneği Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mahmut Erol Kılıç - Celil Güngör - Mustafa Çiçekler. İstanbul: Motto Project, 2010.

- Kemikli, Bilal. “Üsküdar’da Bir Mesnevihan Ali Behçet Efendi ve Muhiti”. *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2008.
- Kılıç, Filiz. *Meşâ’irü’ş-şu’arâ*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suarapdf.pdf?0>
- Onay, Ahmet Talat. *Çankırı Şairleri*. haz. İbrahim Akyol. Çankırı: Dr. Rıfki Kamil Urgan Çankırı Araştırmaları Merkezi, 2018.
- Tosun, Necdet. “Mevlânâ ve Mevlevîliğin Nakşbendî Kültüründeki İzleri”. *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mahmut Erol Kılıç - Celil Güngör - Mustafa Çiçekler. İstanbul: Motto Project, 2010), 940-942.
- Yücer, Hür Mahmut. “İstanbul’da Mesnevîhanlık Geleneği ve Mesnevîhaneler”, *Antik Çağ’dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. ed. Coşkun Yılmaz. 5/257-261. İstanbul: İBB Kültür A.Ş, 2015.
- Zübeyiroğlu, Ruhsâr. *Mecmû’atü’t-Terâcim Mehmed Tevfik Efendi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.

The Interest of Naqshbandī Poets in Anatolia to *Mathnawī*

Extended Summary

One of the sub-branches of Turkish literature is Turkish-Islamic literature. Turkish-Islamic literature began to produce its first works in the 11th-century Anatolian geography. The subject of this branch of literature mainly consists of the religion of Islam and Islamic mysticism. Because poets and authors are artists with a Muslim identity. These persons are also a murshid or a murid. Therefore, artists and their works are not independent of the religion of Islam. In fact, since they use literature to teach the religion of Islam, the influence of the religion of Islam is felt very much in their works. The most important difference between classical Turkish literature and Turkish Islamic literature is not the genre of the works, but the intense religious theme in their content.

This article was also written in the field of Turkish-Islamic literature. In the article, both a sect, the poets belonging to that sect, and the work of a murshid were examined. The sect in question is the Naqshbandī sect. The Naqshbandī sect was founded by Bahā al-Dīn Naqshband in the 14th century. Founded in Central Asia, this sect is the most widespread sect in the Islamic world after the Qādiriyya. Towards the end of the 15th century, the Naqshbandī sect came to Anatolia and Rumelia through the poet and author ‘Abdallāh Ilāhī. And, since the 15th century, it has been uninterruptedly continuing its activities in Anatolia. There were about 300 Naqshbandī poets and authors in these 6 centuries, and 180 of these artists only wrote poetry. In addition, this information was obtained from the doctoral thesis that I am currently writing. 12 of them were the subject of our article, that is, they were interested in *Mathnawī*.

Mawlānā is one of the most influential people in Anatolia’s mystic life. Mawlānā was born in Central Asia just like the Naqshbandī sect. And then he came to Anatolia. Many features make Mawlānā a special person. Mawlānā has continued his influence in Anatolia and various places for about eight centuries, both with the Mawlavī sect he founded and the works he wrote. This influence was not only effective on the Mawlavīs, but also on other sects. Naqshbandī poets were also influenced by the *Mathnawī* written by a great personality like Mawlānā. They were affected just as poets belonging to other sects were affected. There is a prejudice against the Naqshbandīs that they are far from art. The relationship between the Naqshbandī sect and the *Mathnawī* is of such a nature as to eliminate this prejudice. Because this relationship started and continued in the field of literature.

Naqshbandī poets’ interest in *Mathnawī* started with the poet Surūrī in the 15th century. This information was not included in the studies before this article and this information is one of the important points of the article. In the field of literature, the relationship between the Naqshbandī sect and the *Mathnawī*, which started with the poet Sururi, has continued uninterruptedly until today. A total of 12 Naqshbandī

poets took an interest in *Mathnawî* during this period of approximately six centuries. Although most of them were not affiliated with Mawlawî, it was seen that they were interested in this masterpiece because they had love and respect. Since the number of Naqshbandî authors is very high, only Naqshbandî poets are included in this article. Naqshbandî poets whose interest in *Mathnawî* was identified are as follows: Sürûrî (Surûrî), Tokadî (Toqadî), Rızâ (Rızâ), Murâd (Murâd), Neş'et (Nesh'et), Vahyî (Vahyî), Hâlid (Khâlid), İlmî (İlmî), Mecbûr (Majbûr), Sâfî (Şâfî), Behcet (Bahjat), Sıdkî (Şıdkî). In the article, the biographies of these 12 poets are written briefly. And, in one paragraph, his relations with the *Mathnawî* were mentioned. These poets read *Mathnawî*. These poets explained *Mathnawî*. These poets benefited from *Mathnawî* in their works. These poets encouraged people to read *Mathnawî*. In other words, just like a Mawlawî, they took lessons from the *Mathnawî* and served it.

In the article, the place of Mathnawîhanism in Turkish scientific and cultural life is mentioned. Mathnawîhanism, which was institutionalized after the death of Mawlânâ, became an indispensable institution after the interest in *Mathnawî* increased. Mathnawîhans read *Mathnawî* not only in Mawlawîhanes but also in dervish lodges, madrasahs, and mosques. This article's importance is that the relationship between sects is significant in the studies of Islamic mysticism. Many sects have had positive and negative relations with each other. The fact that the poets, who were Naqshbandî sheikhs, valued *Mathnawî* positively affected the relationship between the Naqshbandî sect and the Mawlawî sect. Therefore, this article is critical as it can analyze this relationship.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Şûfism, Naqshî Poets, Mawlânâ, *Mathnawî*.

II. Meşrutiyet Dönemi İlimiye Sınıfının Siyasi Mücadelesi*

Kadir Kılınç

T.C., Milli Eğitim Bakanlığı
Konya/Türkiye
kilinc_kadirr@hotmail.com
http://orcid.org/0000-0003-4815-4124

Salih Pay

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
salihpay@uludag.edu.tr
http://orcid.org/0000-0002-4981-3075

Öz: Bu araştırmada II. Meşrutiyet döneminde (1908-1918) ilmiye sınıfının siyasi konumu, düşüncesi ve faaliyetleri ele alınıp incelenmiştir. Söz konusu dönemle birlikte ilmiye sınıfı ve onun başı olan meşihat makamı siyasi sahada etkin bir rol oynamıştır. İlimiye mensupları meşrutiyetin ilan edilmesine yönelik hutbe ve vaazlar vererek çeşitli yayın organlarında yazılar kaleme almışlardır. Bu yeni rejimin İslam'da "meşveret, şura, istişare" gibi kavramlara karşılık geldiğini söyleyerek meşrutiyete şer'i bir anlam yüklemişler ve bu sistemi "meşrûtiyet-i meşrû'a" olarak adlandırmışlardır. Ayrıca 31 Mart Vakası ve sonrasında Sultan II. Abdülhamid'in (1876-1909) tahttan indirilmesi gibi olaylarda da önemli bir rol oynamıştır. Bu yeni yönetim sistemiyle birlikte kurulan partilere başta şeyhülislâm olmak üzere birçok ilmiye mensubu katılmış veya destek vermiştir. Böylece din adamları aktif bir şekilde siyasi hayatın içinde yer almıştır. Bundan sonraki süreçte doğrudan padişah tarafından atanan şeyhülislâmın, meclis üstünde bir konumda görülmesi üzerine şeyhülislâmın siyasi etkinliği meclis ve hükümet tarafından azaltılmak istenmiş ve hazineden ilmiyeye ayrılan bütçe düşürülmüştür. Bu durum ilmiye ricalinin hükümete karşı bir siyasi mücadeleye girişmesine neden olmuştur. Nihayetinde meşrutiyetin ilan edilmesi için yoğun mesai harcayan ilmiye mensupları bu yeni sistemde umduklarını bulamamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı Devleti, Siyaset, Meşrutiyet, İlimiye, Fetva.

Geliş Tarihi | Received Date: 20.10.2021

Kabul Tarihi | Accepted Date: 13.12.2021

Araştırma Makalesi | Research Article

Atıf | Citation: Kılınç, Kadir - Pay, Salih. "II. Meşrutiyet Dönemi İlimiye Sınıfının Siyasi Mücadelesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 243-263. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1012372>.

* Bu çalışma 29/07/2021 tarihinde Prof. Dr. Salih Pay danışmanlığında tamamladığım *Osmanlı Devleti'nde II. Meşrutiyet Dönemi Şeyhülislâmlık (1908-1918)* başlıklı yüksek lisans tezi (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021) esas alınarak hazırlanmıştır. | This article is extracted from my master thesis entitled *Sheikh al-Islam the Second Constitutional Period in the Ottoman Empire (1908-1918)* (Bursa: Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2018).

The Political Struggle Of The 'İlmiyya In The Second Constitutional Period

Abstract: In this research, the political position, thoughts and activities of Ottoman scholars during the Constitutional Monarchy were discussed and examined. After this period, the 'ilmiyya and the mashihat authority played an active role in many events. The members of the 'ilmiyya gave sermons to support the declaration of constitutionalism and wrote articles in various publications. Saying that this new regime corresponds the concepts such as council and consultation in Islām , they attributed a legal meaning to constitutionalism and called this system “Mashrūtiyat-i mashrū'a”. Members of the 'ilmiyya played an important role in the events such as the 31 March Incident and the abdication of the Sultan II. Abdülhamid (1876-1909). Many members of the 'ilmiyya, especially sheikh al-Islām, joined or supported the parties established with this new administrative system. Thus, scholars took an active part the political life. In the next period, when the sheik al-Islām , who was directly appointed by the sultan was seen in position above the parliament, the political activity of the sheik al-Islām was sought to be reduced by the parliament and the government, and the budget allocated to the scholar from the treasury was the reduced. This situation caused the scholar to engage in a political struggle againts the government. As a result, the members of 'ilmiya, who worked hard for the declaration of constitutionalism, could not find what they expected in this new system.

Key Words: Islamic History, Ottoman State, Politics, Constitutionalism, the 'İlmiyya, Fatwā.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Osmanlı Devleti'nde derin bir nüfuza sahip olan ve önemli bir konumda bulunan din adamlarının siyasi alanda büyük bir etkisi bulunmaktadır.¹ Klasik dönemde şeyhülislâm, divan üyesi olmadığı halde devletin siyasetine doğrudan tesir etmektedir. Ayrıca padişahın aldığı kararlar karşısında görüşünü çekinmeden söyleyen şeyhülislâm, sultanın tahtan indirilmesi ve katline varıncaya kadar fetva verebilecek bir salâhiyete sahiptir.²

Sultan II. Mahmud devrine (1808-1839) gelindiğinde, devletin birçok kurumunda olduğu gibi ilmiye sınıfında da büyük bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu sınıfın başı olan şeyhülislâmlık, “Bâb-ı Meşihat” adıyla devlet dairesi haline getirilmiştir. Ayrıca vakıf gelirleri elinden alınan ilmiye mensupları, devletin maaşlı memuru haline gelmişlerdir. Bu dönemde şeyhülislâmlar, Heyet-i Vükelâ (Bakanlar Kurulu) içerisinde yer almasına rağmen II. Meşrutiyet'e kadar aktif bir siyasette bulunamamış-

¹ Mehmet Uğraş, “Türk Devleti'nin Devrimsel Dönüşümüne Katkı: Meşrutiyet Dönemi Dini Muhalefet”, *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1 (2018), 19.

² M. Salih Arı, “Osmanlılar'da Şeyhülislâmlık Müessesesi”, *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (1994), 174.

lardır.³ Bu başlık altında şeyhülislâm liderliğindeki ilmiye sınıfının II. Meşrutiyet döneminde oynadığı siyasi rol ele alınacaktır.

Meşrutî sistemi; kimi devleti kurtarmak, kimi Abdülhamid istibdâdına karşı olarak hürriyet ve eşitlik ekseninde Osmanlının modernleşmesini sağlamak, kimi şeriatın hâkim olacağı bir yönetim getirmek için savunuyordu. Ulema ise Sultan II. Abdülhamid'e karşı; batılı anlamda hızlı bir modernleşme yaşanması, modern okullara verilen önemin medreselere verilmemesi, ilim adamı yetiştirilmesine destek verilmemesi, hafiyelik ve sansürün amacını aşması gibi nedenlerden dolayı muhalefete girişmişti.⁴ Meşrutiyetin ilan edilmesine öncülük yapan İttihat ve Terakki Cemiyeti, bu süreçte özellikle ulemanın desteğine ihtiyaç duymuş ve bu desteği sağlamıştı. Nihâyetinde II. Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle yasaklar kalkmış ve meclis açılmıştı.⁵ Böylece oluşan özgürlük ortamıyla din adamları, gerek verdiği hutbe ve vaazlarla gerekse Beyânü'l-Hak ve Sırât-ı Müstakim gibi yayın organları vasıtasıyla meşrutiyeti övmüş ve hatta bu sistemin İslâmî bir rejim olduğunu öne sürmüşlerdir.⁶ Bu dönemde ilmiye sınıfı, düşünce ve usullerinin farklı olması bakımından üç grupta değerlendirilebilir: Bunlardan birincisi Musa Kazım (ö. 1920) ve Mustafa Sabri (ö. 1954) efendilerin başını çektiği Cemiyet-i İlimiye-i İslâmiyye grubu olup yayın organı Beyânü'l-Hak Gazetesi'dir, ikincisi Derviş Vahdetî (ö. 1909) tarafından kurulan İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti olup yayın organı Volkan Gazetesi'dir, üçüncüsü ise Bursalı Mehmet Tahir (ö. 1925), Babanzâde Ahmet Naim (ö. 1934), Mehmet Akif (ö. 1936), Elmalılı Hamdi (ö. 1942), Ömer Ferid (Kam) (ö. 1944), İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Ahmet Hamdi (Akseki) (ö. 1951), Ömer Rıza (ö. 1952), Eşref Edip (ö. 1971) gibi isimlerden oluşmakta olup özel bir yayın organları olmadığından çeşitli dini yayınlarda yazılar kaleme almışlardır.⁷

II. Meşrutiyet döneminde (1908-1918) sırasıyla görev yapmış şeyhülislâmlar ise şunlardır: Cemaleddin Efendi (1 yıl), Mehmed Ziyaeddin Efendi (3 ay), Hüseyin Hüsnü Efendi (6 ay), Musa Kazım Efendi (5 yıl), Adurrahman Nesib Efendi (7 ay), Mehmed Esad Efendi (1 yıl), Mustafa Hayri Efendi (2 yıl), Ömer Hulusi Efendi (1 ay), Mustafa Sabri Efendi (1918 ve sonrası 2 yıl).⁸

³ Hüseyin Gültekin, *İkinci Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Ulemasının Batılılaşma Karşısındaki Yaklaşımı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 168.

⁴ Yakup Döğner, *Modernleşme ve Ulema Elmalılı Hamdi Yazır* (Kocaeli: Tashih Yayınları, 2019), 174.

⁵ M. Şükrü Hanioglu, "Meşrutiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/388-393.

⁶ İsmail Kara, *İslâmcılara Göre Meşrutiyet İdaresi 1908-1914* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 70-75.

⁷ Gültekin, *İkinci Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Ulemasının Batılılaşma Karşısındaki Yaklaşımı*, 131. Ayrıca bk. Nurettin Gemici, "İbnülemin Mahmud Kemal'in Beyanü'l-Hakk'taki Yazıları ve Sadık Bir Muhalif", *Sultan II. Abdülhamid Han ve Dönemi*, haz. Fahrettin Gün vd. (Ankara: TBMM Milli Saraylar, 2017), 355.

⁸ Sadık Eraslan, *Meşihat-i İslamiyye ve Ceride-i İlimiyye* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 7.

II. Meşrutiyet dönemi, başta şeyhülislam olmak üzere ilmiye sınıfının ilk defa siyasi bir kimlikle birlikte aktif siyasette yer aldığı bir devir olması ve dönemin önemli siyasi olaylarına doğrudan etki etmesi araştırmanın önemini ortaya koymaktadır.

1. İlmiye Sınıfının Meşrutiyete Bakışı

Halk nezdinde meşrûiyetini sağlamak ve II. Abdülhamid'e karşı başlattıkları muhalefette ilmiye sınıfının desteğini almak isteyen İttihat ve Terakki,⁹ bu amaçla kurdukları ilmiye şubesine İzmirli İsmail Hakkı, Musa Kazım Efendi ve Mustafa Sabri Efendi gibi isimleri dâhil etmişti. Bu heyet meşrutiyet için dinî referanslar bulma amacıyla çalışmalar yapmış ve sonradan bu isimlere diğer ilmiye mensupları da katılmış veya destek vermiştir.¹⁰ Bu sebeple din adamları herkesin üzerinde ittifak ettiği “*istibdâda karşı olma*” ve “*meşrutiyeti savunma*” gibi argümanları kullanmışlardır.

İttihatçılar'ın meşrutiyetin ilan edilmesinden sonra iki temel problemi bulunmaktaydı. Bunlardan ilki meşrutiyetin İslâm dinine aykırı olmadığını insanlara anlatmak, diğeri meşrutî rejimin II. Abdülhamid'in eseri olmadığı hususunda halkı ikna etmektir. İttihatçılar'a göre bu iki problemin çözülmesinin en iyi yolu ise ilmiye sınıfından sağlanan desteği kaybetmemektir.¹¹

Ulemanın, meşrutiyeti istemesindeki amaçları ise hilafetin korunması, dinî faaliyetlerin desteklenmesi, ülkenin şeriatla yönetilmesi, ahlakî ilkelere göre davranılması, medreselerin aşrın ihtiyaçlarına göre düzenlenmesi şeklinde sıralanabilir.¹²

Meşrutiyet yönetimi, ilmiye sınıfı için en önemli kurtuluş yoluydu. Onlara göre ideal İslâmî bir yönetim olan meşrutiyet, Avrupa'ya da Müslümanlar aracılığıyla geçmişti.¹³ İstibdâdı ise dine karşı bir sistem olarak görüyorlardı.¹⁴ İslâmcılar için bu rejim “*şûra, istişâre, meşveret*” gibi kavramlara karşılık gelmektedir. Bu yüzden onlar bu sistemi, dine uygun olduğunu belirtmek amacıyla “*Meşrûtiyet-i Meşrû'a*” olarak adlandırmış ve böylece meşrutiyete şer'î bir anlam yüklemişlerdi.¹⁵

⁹ Kara, *İslâmcılara Göre Meşrutiyet İdaresi 1908-1914*, 49.

¹⁰ Bayram Ali Çetinkaya, “Musa Kazım Efendi'nin Dinî, Siyasî ve Felsefî Düşüncesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2 (2007), 89; Gültekin, *İkinci Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Ulemasının Battılılaşma Karşısındaki Yaklaşımı*, 131.

¹¹ Ahmet Şamil Gürer, *Gelenekle Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhülislamı: Musa Kazım Efendi (1861-1920)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 217.

¹² Ramazan Boyacıoğlu, “Beyânü'l-Hak'ta Ulema, Siyaset ve Medrese”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 52.

¹³ Serhat Aslaner, *İlmiye Sınıfının II. Meşrutiyeti Algılayışı (Konya Örneği)*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 35-36.

¹⁴ Gürer, *Gelenekle Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhülislamı: Musa Kazım Efendi (1861-1920)*, 230-234.

¹⁵ Döğër, *Modernleşme ve Ulema Elmalılı Hamdi Yazır*, 70.

Ulema, meşrutiyetin ilan edilmesi sürecinde vermiş olduğu hutbe ve vaazlarla bu sistemin dine uygunluğunu ve faydalı bir yönetim biçimi olduğunu belirtmiştir.¹⁶ Konuyla ilgili şer'î deliller de öne sürmüşlerdir. Onlara göre Asr-ı Saâdet ve Dört Halife dönemleri meşrutî sistemin uygulandığı devirlerdir.¹⁷ Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) zaman zaman kararlarını ashâbiyla istişâre sonucu aldığını ve Kur'ân-ı Kerim'de bulunan "Onların işleri aralarında danışma iledir." (Şûrâ 38) ve "İş hakkında onlara danış" (Âli İmrân 159) ayetlerinde meşrutiyete vurgu yapıldığını dile getirmişlerdir.¹⁸ "İstîşâre, pişmanlığa karşı kaledir.", "İstîşâre ediniz.", "Akıl sahipleriyle istîşâre ederseniz, rüşdü ve doğruyu bulursunuz" gibi hadisler de bu konuda kullandıkları şer'î delillerden bazılarıdır.¹⁹ Ayrıca bu rejimin faziletlerinin anlatılması amacıyla medrese talebeleri "üç aylar" olarak bilinen Recep, Şabân, Ramazân aylarında cerre çıkmakta²⁰ ve gittiklere her yerde bu yönde vaazlar vermektedirler.²¹ Böylece toplumu meşrutiyete, meclise ve Kânûn-i Esâsî'ye ısındırmayı hedeflemişlerdir.

Meşrutiyetin ilan edildiği tarihte şeyhülislâm olan Cemaleddin Efendi (ö. 1919), meşrutiyetle birlikte birçok problemin çözüleceğini ve İslâm dininin bu rejime karşı olmadığını dile getirmiştir.²² Meşrutiyetin ilan edilmesine her türlü desteği veren Musa Kazım Efendi ise bu rejimin şeriata uygun olduğunu belirtmiştir. Ona göre istişâre, herkesin uyması gereken dinî bir emirdir. Yine kendisi danışma, adalet, hürriyet, eşitlik gibi kavramların Allah tarafından bütün insanlara verilmiş olduğunu ve devletin bunları uygulaması gerektiğini dile getirmektedir.²³ Musa Kazım için İslâm'da meclisin karşılığı "Şûrâ-yı Ümmet"tir. Kendisi bu meseleyle ilgili yazdığı bir risâlede ayet ve hadislerden deliller göstererek meşvereti ve dolayısıyla meşrutiyeti övmüş ve İslâm'a uygun olduğunu öne sürmüştür.²⁴

Meşrutiyeti savunanlardan biri olan Said Nursi (ö. 1960) verdiği vaazlarla meşrutiyeti korumanın ve kökleştirmenin öneminden bahsetmiştir.²⁵ Mustafa Sabri Efendi ise başyazarı olduğu Beyânü'l-Hak Gazetesi'nde konuyla ilgili "Milletle

¹⁶ Kara, *İslâmcılara Göre Meşrutiyet İdaresi 1908-1914*, 77.

¹⁷ Aslaner, *İlimiye Sınıfının II. Meşrutiyeti Algılayışı (Konya Örneği)*, 52.

¹⁸ Döğer, *Modernleşme ve Ulema Elmalılı Hamdi Yazır*, 94; Gültekin, *İkinci Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Ulemasının Batılılaşma Karşısındaki Yaklaşımı*, 143.

¹⁹ Kara, *İslâmcılara Göre Meşrutiyet İdaresi 1908-1914*, 153-154.

²⁰ Osmanlı'da medrese talebeleri üç aylarda hem öğrendiklerini pekiştirmek ve uygulamak hem de halkın ilmî ve dinî ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla memleketin çeşitli yerlerine giderlerdi. Bu faaliyet "cerre çıkmak" olarak tabir edilirdi. bk. Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü 1* (Ankara: MEB Yayınları, 1993), 283.

²¹ Mustafa Sabri Efendi, "Talebe-i Ulûma", *Beyânü'l-Hak 2/33* (1328), 764-768.

²² Cemâleddin Efendi, *Siyasi Hatıralarım (1908-1913)*, çev. Ziyâeddin Ergin (İstanbul: Tercüman Gazetesi 1001 Temel Eser, 1978), 30-32.

²³ Çetinkaya, "Musa Kazım Efendi'nin Dinî, Siyasî ve Felsefî Düşüncesi", 101-103.

²⁴ bk. Musa Kazım, *İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet*, (İstanbul, 1324), 1-13.

²⁵ Said Nursi, "Leme'ân-ı Hakikat", *Volkan 103* (1327), 4.

müşâvere etmek, efrâd-ı ahâlinin en âcizine varıncaya kadar hak kelimini tanımaktan ibaret olan meşrutiyet (...).” ifadesini kullanarak meşrutî sistemi övmüştür.²⁶

Ulemadan Manastırlı İsmail Hakkı Efendi, “Kânûn-i Esâsî demek, kanûn-i ilahî demektir.”²⁷ ifadesini kullanmış ve vaazlarında Kânûn-i Esâsî’de dine aykırı herhangi bir hüküm bulunmadığını dile getirmiştir. İsmail Hakkı bu vaazlarında Abdülhamid yönetimini eleştirirken meşrutiyet rejiminin Allah’ın lütfu ve ihsanı olduğunu belirtmiştir.²⁸ Bu konuda Elmalılı Hamdi Efendi de Kânûn-i Esâsî’yi “Kânûn-i Esâsî-i İlâhiye” olarak nitelendirmiştir.²⁹ Ayrıca İskilipli Âtîf Efendi (ö. 1926), Kânûn-i Esâsî’yi korumanın bütün Müslümanlara farz olduğunu dile getirmiş³⁰ ve meşvereti överek bunun İslâm’ın emri olduğunu söylemiştir.³¹ Meşrutiyetin ilanından sonra meşihat makamına getirilen Mehmed Sâhib Efendi (ö. 1910) de meşrutî rejimi savunmuş ve bu sistemin İslâm’a uygun olduğunu belirtmiştir.³²

Meşrutiyeti en hararetle savunanlardan biri olan Elmalılı Hamdi Efendi, bu rejimin İslâm’ın korunması ve hükümlerinin uygulanması için gerekli bir yönetim sistemi olduğunu savunmuş, ümmetin ve milletin son ümidini meşrutiyette görmüştür. Hatta kendisi, bu rejimi istemeyenler için İslâm’ın karşısında olduklarını belirtmiştir.³³ Elmalılı verdiği vaazlarda da meşrutiyeti korumanın gerekliliğini dile getirmiştir.³⁴ Çünkü onun savunduğu meşrutiyet Avrupaî değil, şeriat eksenli bir yönetimdir.³⁵ Kânûn-i Esâsî de şeriata uygun bir anayasadır. Elmalılı bu şekilde Osmanlı’nın eski ihtişamlı günlerine geri döneceğini düşünmektedir.³⁶

Derviş Vahdetî ise meclisin Kânûn-i Esâsî ile ilgili yapacağı yenilik ve düzenlemelerin şeriata uygun olup olmadığını belirlenmesi için dinî ve ilmî olarak en yüksek otorite olan şeyhülislâmlığa başvurmanın gerekliliği üzerinde durmuştur.³⁷

²⁶ Mustafa Sabri Efendi, “İntikadât”, *Beyânü’l-Hak* 2/43 (1327), 950.

²⁷ Manastırlı İsmail Hakkı, “Mevâiz”, *Sırât-ı Müstakîm* 1/6 (1326), 94.

²⁸ Manastırlı İsmail Hakkı, “Usûl-ü Meşrutiyet Aleyhinde Husemâ-yı Millet’in İtirâzâtına Müdâfa-i Muhikka”, *Sırât-ı Müstakîm* 1/20 (1326), 306.

²⁹ Küçük Hamdi, “Saadet-i Hakikiye”, *Beyânü’l-Hak* 1/15 (1326), 332.

³⁰ Gültekin, *İkinci Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Ulemasının Batılılaşma Karşısındaki Yaklaşımı*, 142.

³¹ İskilipli Mehmed Atıf, “Medeniyet-i Şer’iye, Terakkiyat-ı Dîniye”, *Beyânü’l-Hak* 6/155 (1330), 2748-2750.

³² Pirizâde Mehmed Sâhib, “Makam-ı Celil-i Meşihat-ı İslamiye’den Bilumum Nâib ve Müftülerle Kâffe-i Bilâd-ı İslamiye Ulema ve Meşâyih-i Kirâmına Hitaben Tastîr ve İrsal Kılınan Beyannamedir”, *Sırât-ı Müstakîm* 2/51 (1327), 385-387.

³³ Küçük Hamdi, “31 Mart Vakasına Dair Meclis-i Mebusan’da”, *Beyânü’l-Hak* 2/34 (1327), 789.

³⁴ Küçük Hamdi, “Vaaz”, *Beyânü’l-Hak* 1/2 (1326), 7-8.

³⁵ Fatma Pınar, “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Parlamento Faaliyetleri ve Ulûhiyet Görüşü”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/1 (2020), 132.

³⁶ Küçük Hamdi, “Makale-i Mühimme”, *Beyânü’l-Hak* 1/18 (1327), 399-403.

³⁷ Esra Yakut, *Şeyhülislâmlık / Yenileşme Döneminde Devlet ve Din* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 95-96.

Meşrutiyet ve Kânûn-i Esâsî'yi ciddi bir biçimde müdâfaa eden ulema gayrimüslimlerin parlamentoda yer almasıyla ilgili seslerini çıkarmamışlardır. Hatta Şeyhülislâm Mehmed Sâhib Efendi bu konuda Hz. Peygamber'in savaşlarda gayrimüslimlerle istişâre etmesini örnek göstermiştir. İskilipli Âtîf (ö. 1926) ve Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912) efendiler bu durumun zaruret hali olduğunu belirtse de bu konuda ulema iki gruba ayrılmıştır. İlk grup, İttihat ve Terakki'nin yönetiminde yapılan bu reformu desteklemiş ve Kur'an ve hadisleri kullanarak bu durumu meşrulaştırma yoluna gitmiştir. Diğer grup ise buna karşı çıkmış ve her siyasi faaliyette nasıssın araç olarak kullanılmaması gerektiğini ifade etmiştir.³⁸

Meşrutiyetin ilan edilme sürecinde İslâmcılar'ın kafasına takılan en büyük sorun meşrutiyetle birlikte yönetime geçenlerin şeriata uygun hareket edip etmeyeceğidir.³⁹ Onlara göre vekillerin birinci derecedeki görevi “*Emr-i bi'l-ma'ruf nehî ani'l-münker*”⁴⁰ anlayışını hâkim kılmaktır.⁴¹ Başta Mustafa Sabri Efendi olmak üzere ilmiyenin önemli bir kısmı Sultan II. Abdülhamid'in hal' edilmesi ve meşrutiyetin ilan edilmesinde İttihat ve Terakki'ye verdikleri destekten dolayı pişman olmuş; uyguladıkları katı yönetimden dolayı İttihatçılar'ın meşrûiyetini sorgulayarak sert bir dille eleştiriler kaleme almışlardır.⁴² Bununla birlikte meşrutiyetin ilanından birkaç sene sonra sayıları az da olsa Filibeli Ahmet Hilmi (ö. 1914) ve Said Halim Paşa (ö. 1921) gibi İslâmcılar içinden bu yönetim biçimini veya yönetimde bulunanları eleştirenler de çıkmıştır.⁴³

2. Şeyhülislâmın Siyasi Durumu

Şeyhülislâmlığın II. Mahmud devrinde (1808-1839) devlet dairesine dönüştürülmesiyle ilmiye sınıfının özerkliği kalkmış ve bu makam devlete bağlı bir memur statüsüne dönüşmüştür. Bu durum şeyhülislâm ve diğer ilmiye mensuplarının görüşlerini rahat bir şekilde dile getirememesine ve bağlı olduğu hükümetin icraatlarına karşı sessiz kalmalarına neden olmuştur.⁴⁴ Ancak II. Meşrutiyet ile birlikte ulemanın siyasi partilere dâhil olması, onların geçmiş döneme göre siyasi alanda daha aktif olmalarını sağlamıştır.⁴⁵ Böylelikle ilmiye sınıfı, tek başına bir muhalefet

³⁸ Gültekin, *İkinci Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Ulemasının Batılılaşma Karşısındaki Yaklaşımı*, 144-145.

³⁹ Döğür, *Modernleşme ve Ulema Elmalılı Hamdi Yazır*, 107.

⁴⁰ İyiliği emredip kötülükten uzaklaştırmaya çalışma yönündeki faaliyetleri içeren dini, ahlaki, hukuki bir kavram.

⁴¹ Mustafa Sabri Efendi, “İttihat ve Terakki Kongresinde Kıraat Olunan Raporun Bir Noktası”, *Beyânü'l-Hak* 6/131 (1329), 2359.

⁴² Döğür, *Modernleşme ve Ulema Elmalılı Hamdi Yazır*, 78-79.

⁴³ bk. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, çev. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 49-71; Kara, *İslâmcılara Göre Meşrutiyet İdaresi 1908-1914*, 105-112.

⁴⁴ Cemaleddin Efendi, *Siyasi Hatıralarım*, 40; Hasan Fehmi Topal, *19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda Şeyhülislâmlık Kurumu Bab-ı Meşihat* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 57.

⁴⁵ Gültekin, *İkinci Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Ulemasının Batılılaşma Karşısındaki Yaklaşımı*, 169.

olmaktan çok diğer muhalif grupların çatısı altında toplanmıştır. Ayrıca şeyhülislâmlık makamı yeni oluşturulan parlamenter sistemde hükümetlerin güdümünde olmuştur. Bu sistemle birlikte hükümetin düşmesi halinde şeyhülislâm ve sadrazamanın görevleri de sona ermektedir.⁴⁶ Böylece şeyhülislâmın değişen statüsü ve önemli olaylarda üstlendiği rol, II. Meşrutiyet döneminde şeyhülislâmın ve onun şahsında ilmiye sınıfının siyasi durumunu ortaya koymaktadır.

İlmiye sınıfı, meşrutiyetin ilan edilmesinde İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yanında yer almıştır. Manastırlı İsmail Hakkı, Ayasofya'da İttihatçılar'ı öven ve yücelten vaazlar vermiştir.⁴⁷ Mustafa Sabri Efendi, II. Abdülhamid dönemini kötülerken ona karşı olan İttihatçılar'ın yanında yer almıştır.⁴⁸ Derviş Vahdetî ise İttihat ve Terakki'nin ileri gelenleri için "Niyaziler, Enverler, Salahaddinler, Eyüp Sabriler, Hasan Beyler ve bu zevât-ı muhteremenin emsâli, zamanının Halid b. Velid'leridir." sözleriyle desteklemiştir.⁴⁹ Dinî yayın yapan Beyânü'l-Hak dergisinin müdürü Mehmet Fatih derginin ilk sayısında kaleme aldığı "Cemiyetimiz" adlı makalede, ulemanın İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne bağlı olduğunu ve bu nedenle İttihatçılar'ın izlediği siyaseti takip etmenin gerekliliğinden bahsetmektedir.⁵⁰

Meşrutiyetin ilanından sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti, meşrûiyetini sağlamak için ulemayı yanında tutmaya devam etmek istemiş ve bunu da başarmıştır.⁵¹ Meşrutiyeti hararetle savunan ilmiye mensupları rejime karşı ortaya çıkan 31 Mart ayaklanmasında İttihatçılar'ın yanında yer almış ve bu isyana katılan askerleri teskin etmek için "Asker Evlatlarımıza" adıyla ortak bir beyanname yayınlamıştır: "Mademki şeriat istiyorsunuz, ne güzel istek! Lakin yavrularımız affedersiniz o bizim vazifemizdir. Sakın vazifemizi gasp etmeyiniz. Sizin vazifeniz Allah yolunda cihattır, yani muharebedir. (...) Onun için siz de şeriat istiyorsunuz. Pek âlâ biz gece gündüz ne için çalışıyoruz? Medreselerde niçin dirsek çürüttük, ömür bitirdik? Aman Ya Rab! İstibdat devrinde ulemâ gazete neşredebilir miydi? Meşrutiyetle, milletin kanunu emen hafiyeler, alçaklar her bir tarafa dağıldılar. Ey istibdat! Ey silahlı korku! Sen kat'i olarak bil ki öldün ve dirilme ihtimalin yoktur."⁵² Ayrıca isyana katılan askerlerin kışlalara dönmesi için Şeyhülislam Mehmed Ziyaeddin Efendi (ö. 1918) tarafından padişahın irâde-i seniyyesi okunmuştur.⁵³ Görüldüğü üzere gerek padişah, gerek şeyhülislâm, gerekse ilmiye ricâli isyana katılan askerleri yatıştırarak ayaklanmayı bitirmek istemişlerdir. Nihâyetinde isyan bastırılmış ve II. Abdülhamid tahttan indirilmiştir. Bu olaydan sonra Mustafa Sabri Efendi yazdığı bir makalede II. Abdülhamid devrini "münker devir" olarak nitelendirmiş ve münkerin ortadan kaldırılması için ulemanın zamanında görevini

⁴⁶ Döğler, *Modernleşme ve Ulema* Elmalılı Hamdi Yazır, 140.

⁴⁷ Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevâiz", *Sırât-ı Müstakim* 1/1 (1326), 10.

⁴⁸ Mustafa Sabri Efendi, "Beyânülhak'ın Mesleği", *Beyânü'l-Hak* 1/1 (1326), 3.

⁴⁹ Derviş Vahdetî, "İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti", *Volkân* 95 (1327), 2.

⁵⁰ Mehmet Fatih, "Cemiyetimiz", *Beyânü'l-Hak* 1/1 (1326), 10.

⁵¹ Uğraş, "Türk Devleti'nin Devrimsel Dönüşümüne Katkı: Meşrutiyet Dönemi Dini Muhalefet", 25.

⁵² bk. "Asker Evlatlarımıza Hitabımız", *Beyânü'l-Hak* 2/29 (1327), 668-673.

⁵³ Yakut, *Şeyhülislamlık / Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, 192.

yapmadığını ve bu şerefin şanlı ordumuzla İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne nasip olduğunu belirtmiştir.⁵⁴ Meşrutiyet uğruna ulema bu cemiyete sesini çıkarmamış ve hatta faaliyetlerini de onaylamıştır. İttihat ve Terakki ise bu muhalefeti, bir propaganda aracı olarak kullanmıştır.⁵⁵ Böylece onlar sadece ordu içindeki muhalif askerlerin desteğini almamış ilmiye sınıfını da kendi yanlarına çekmeyi başarmıştır.

31 Mart Vakası'na özellikle İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti gibi bir dinî grubun karışması, İttihat ve Terakki'nin ilmiyeye karşı tavrını değiştirmiş ve onlara karşı cephe almıştır.⁵⁶ Bu isyanla birlikte çok ağır eleştirilere maruz kalan ilmiye sınıfı, irticâ ve Sultan Abdülhamid ile birlik olarak meşrutiyeti yıkmak gibi ithamlarla suçlanmıştır.⁵⁷ Bu olaylar neticesinde ilmiye sınıfı, Mustafa Sabri Efendi'nin belirttiği üzere “*sarıklılar*” olarak anılmıştır.⁵⁸

Tüm bunlarla beraber 31 Mart Vakası'ndan sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin askeri kullanarak uyguladığı sıkıyönetim ve muhaliflerini öldürmesi, hürriyeti kısıtlaması, dine mesafeli olması, Balkan Savaşı'ndaki başarısızlıkları, devleti I. Dünya Savaşı'na sokması gibi nedenlerden dolayı ilmiye mensuplarının büyük çoğunluğu yavaş yavaş bu cemiyetten ayrılıp muhalif gruplara katılmışlardır.⁵⁹ İلميye sınıfının önemli bir kısmını teşkil eden Cemiyet-i İلميye-i İslâmiye grubu, kendilerine ait yayın organı olan *Beyânü'l-Hak* dergisinde İttihat ve Terakki Cemiyeti ile herhangi bir bağlantılarının kalmadığını duyurmuştur. Ancak ulemanın çoğu meşrutiyeti savunmaya devam etmiştir.⁶⁰ İlk zamanlarda Ahâli Fırkası'nı destekleyen İslâmcılar, bu parti kapatılınca İttihat ve Terakki'den ayrılanların kurduğu muhalif bir parti olan Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na katılmıştır.⁶¹ Böylece ilmiye sınıfı, siyasi olarak kendi içinde İttihat ve Terakki'yi destekleyenler ve İttihat ve Terakki'den uzaklaşmış muhalif partilere yönelenler olmak üzere İttihatçı ve İtilafçı olarak iki gruba ayrılmıştır.⁶² İلميye sınıfı özellikle “*sopalı seçim*” olarak anılan 1912 seçimlerinde verdiği hutbe ve vaazlarla mensubu olduğu partilerin propagandasını yapmaya başlamıştır.⁶³ Hürriyet ve İtilaf Fırkası mensupları, İttihatçılar tarafından desteklenen Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin mason olduğu iddiasını ortaya atmışlar ve kendisinden şeyhülislâmlıktan istifa etmelerini istemişlerdir.⁶⁴ Bu konuda Musa Kazım Efendi yazdığı bir beynamede mason olmadığını, 12 yaşından itibaren Nakşibendi tarikatına bağlı olduğunu ve birçok ilmî eser kaleme aldığını söyleyerek

⁵⁴ Mustafa Sabri Efendi, “Beyânülhak'ın Mesleği”, 2.

⁵⁵ Uğraş, “Türk Devleti'nin Devrimsel Dönüşümüne Katkı: Meşrutiyet Dönemi Dini Muhalefet”, 22.

⁵⁶ Uğraş, “Türk Devleti'nin Devrimsel Dönüşümüne Katkı: Meşrutiyet Dönemi Dini Muhalefet”, 26.

⁵⁷ Kara, *İslâmcılara Göre Meşrutiyet İdaresi 1908-1914*, 38.

⁵⁸ Mustafa Sabri Efendi, “Menakıbımız ve Misalimiz”, *Beyânü'l-Hak* 2/30 (1327), 693.

⁵⁹ Kara, *İslâmcılara Göre Meşrutiyet İdaresi 1908-1914*, 59.

⁶⁰ *Beyânü'l-Hak* 1/14 (1326), 298.

⁶¹ Gültekin, İkinci Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Ulemasının Batılılaşma Karşısındaki Yaklaşımı, 148.

⁶² Aslaner, *İلميye Sınıfının II. Meşrutiyeti Algılayışı (Konya Örneği)*, 57.

⁶³ Aslaner, *İلميye Sınıfının II. Meşrutiyeti Algılayışı (Konya Örneği)*, 102.

⁶⁴ Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), 234.

eleştirilene cevap vermiştir.⁶⁵ Ahmet Şiranî (ö. 1942) bu konuda, ulemanın birinci görevini ahkâm-ı şer'îyye ve âdâb-ı İslâmiyye'yi muhafaza etmek olduğunu belirterek din adamlarının particilik yapması ve siyasetle uğraşmasının doğru olmadığını dile getirmiştir.⁶⁶

II. Meşrutiyet döneminde yeni oluşan yönetim biçimiyle birlikte şeyhülislâmlığın konumu tartışma konusu olmuştur. Şeyhülislâmın, sadrazamla birlikte padişah tarafından atanması ve meclise karşı sorumlu olmaması onu parlamento üstü bir yerde konumlandırmıştır. Ancak bu durum İttihat ve Terakki Cemiyeti başta olmak üzere meşrutiyeti savunan birçok kesimin tepkisini çekmiştir. İttihatçılar tarafından “*devlet memuru*” olarak görülen ulemanın, hararetle savunduğu meşrutiyet rejiminde görüşlerini dile getirmesi yasaklanmıştır. Çünkü onlara göre padişah dâhil hiç kimse meclisin üstünde olmamalıdır.⁶⁷ Kastamonu mebusu Ahmet Mahir Efendi (ö. 1922) ise bir devlet memuru olarak sadrazam ve şeyhülislâmın bakanlar kurulu tarafından tayin edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁸ Böylece şeyhülislâmın şahsında ilmiye sınıfı, siyasetten soyutlanmak istenmiştir.

Şeyhülislâmın meclise gidip hesap vermesi ve denetlenmesiyle ilgili tartışma da bu dönemde önemli bir yer tutmaktadır. Akka mebusu Sait Efendi (ö. 1974), şeyhülislâm efendinin Meclis-i Mebûsan'a davet edilmesi teklifini sunmuştur.⁶⁹ Bu konuda Konya mebusu Vehbi Efendi (ö. 1949) ve beraberindekiler kadı tayinindeki usulsüzlükler, kadınların suiistimal edilmesi, şer'îyye mahkemeleri ve meşihat makamıyla ilgili konularda şeyhülislâmın meclise gelerek izahat vermesi⁷⁰ için önerge vermiştir.⁷¹ Mecliste yaşanan bu tartışmalar ilmiye sınıfını da ikiye bölmüştür.⁷² Meclis-i Mebûsan'da yapılan oylama sonucu şeyhülislâmın meclise gelip vekiller gibi izahât vermesi gerektiğine karar verilmiştir. Buradaki amaç, şeyhülislâmın yeni açılan meclise itaatini sağlamaktır.⁷³ Konuyla ilgili Derviş Vahdetî “*Şeyhülislâmın vükelâdan sayılması zımnen anlaşılrsa da, meşrutiyet usûlü ile idâre olunan memleketlerde hiçbir reis-i ruhânî parlamentoya izahât için davet olunduğu yoktur.*” diyerek bunun yanlış olduğunu söylemiştir.⁷⁴ Ayrıca mâbeyn başkâtibi Ali Cevad Bey'in (ö. 1930) naklettiğine göre Sultan II. Abdülhamid, şeyhülislâmın meclise çağırılmasıyla ilgili olarak “*Bir de şeyhülislâm efendiyi sual ve cevap için meclise getireceklermiş. Bu da iyi değil. Çünkü meşihat makâmı şâyan-ı hürmet bir makamdır. Onu oyuncak yapmamalıdır.*”

⁶⁵ Musa Kazım, “Beyannâme”, *Strât-ı Müstakîm* 7/169 (1329), 197-198.

⁶⁶ Ahmed Şiranî, “Şeyhülislâmın Vezâif-i Cümlesinden”, *Beyânü'l-Hak* 6/142 (1330), 2541.

⁶⁷ Döğër, *Modernleşme ve Ulema Elmalı Hamdi Yazır*, 157.

⁶⁸ *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, Dönem: 1, Birleşim: 65 (1325), 2/181-182.

⁶⁹ *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, Dönem: 1, Birleşim: 25 (1324), 1/s. 538.

⁷⁰ Şeyhülislâmın yaptığı faaliyetlerle ilgili meclise gelerek açıklamalarda bulunması ve parlamentoya karşı sorumlu olması.

⁷¹ *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, Dönem: 1, Birleşim: 26 (1324), 1/572-573.

⁷² Yakut, *Şeyhülislâmlık / Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, 96-97.

⁷³ Döğër, *Modernleşme ve Ulema Elmalı Hamdi Yazır*, 122.

⁷⁴ Derviş Vahdetî, “Meclis-i Mebûsan Riyâset-i Aliyyesine”, *Volkân* 55 (1327), 1.

ifadelerini kullanmış ve böyle bir isteğin doğru olmayacağını dile getirmiştir.⁷⁵ Bu tartışmalar yaşanırken Mehmed Ziyâeddin Efendi'nin yerine şeyhülislâm olan Sâhip Molla Efendi (ö. 1910), meclise giderek izahatta bulunmuştur.⁷⁶ Bu olay üzerine Derviş Vahdetî kendisini şu şekilde eleştirmiştir: “Şeyhülislâmlık makâmına tasarruf ve bu makâma getirilme hakkı sadece halifeye aittir. Makâmın ismi de şeyhülislâmlıktır. Derece olarak sadrazamla aynı derecedir. Manevî olarak da İslâm âleminin müftüsü, temsilcisidir.”⁷⁷

Mizan gazetesinin sahibi Murad Bey (ö. 1917), konumu gereği şeyhülislâmın meclis üstünde olduğu ve meclise gitmemesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre şeyhülislâm, İslâm cemaatinin lideri olduğundan dolayı mecliste bulunan gayrimüslimlere hesap vermesi doğru değildir.⁷⁸

Elmalılı Hamdi Efendi bu konuda farklı bir görüşe sahiptir. Ona göre meşrutiyet İslâmî bir yönetim olduğundan dolayı şeyhülislâmın meclise gelmesinde bir sakınca yoktur ve kendisi buna karşı çıkanları şiddetle eleştirir. Çünkü şeyhülislâm bir devlet memurudur ve şeyhülislâma ruhâniyet havası verilmesi yanlıştır. Elmalılı, şeyhülislâmın halifenin vekili olmasının ona hiçbir ayrıcalık vermeyeceğini söyleyerek “hâkimiyet-i milliye”nin bunların üstünde olduğunu dile getirmiştir. Bu sebeple Elmalılı Hamdi, şeyhülislâmın kabinde olmaması gerektiğini de vurgulamaktadır.⁷⁹

Tüm bu tartışmaların yanı sıra ulemanın siyasetten uzak durmasını söyleyenler de vardır. Bu konuda İslâm Mecmuası dergisinin başyazarı Halim Sabit (ö. 1946) yazdığı bir makalede, şeyhülislâmlık müessesesinin asıl görevinin din işleriyle uğraşmak olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰ Ziya Gökalp (ö. 1924) ise meşihat makamının sorumluluk sahasının sadece dinî alanla sınırlı olduğunu söyleyerek Halim Sabit'i desteklemiştir.⁸¹ Ayrıca Ziya Gökalp kaleme aldığı başka bir makalede, ilmiye sınıfının siyasete karışmasıyla ilgili endişelerini dile getirmiş ve bu durumun sakıncalarından bahsetmiştir.⁸² Mustafa Sabri Efendi bu düşüncede olanları ciddi bir şekilde eleştirmektedir. Mustafa Sabri'ye göre ulemanın siyasete karışması engellenirse, onlar “iyiliği emretmek ve kötülükten men etmek” vazifesini yerine getiremeyecektir. Bu yüzden ulema, bu hakkın kendilerinden alınmasına karşı çıkmakta ve siyasetle meşgul olmak istemektedir.⁸³ Ahmed Şirânî de bu konuda İslâm'ın siyasi bir din olduğunu, ayet ve hadislerde siyasetle ilgili hükümlerin yer aldığını belirterek ilmi-

⁷⁵ Faik Reşit Unat, *İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi II. Abdülhamid'in son Mabeyn Başkatibi Ali Cevat Bey'in Fezleke'si* (Ankara: Türk Tarihi Kurumu, 1985), 43.

⁷⁶ *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, Dönem: 1, İçtima: 2 Birleşim: 10 (1325), 1/194.

⁷⁷ Derviş Vahdetî, “Şeyhülislâm Hazretlerine”, *Volkân* 50 (1327), 1.

⁷⁸ Döğër, *Modernleşme ve Ulema Elmalılı Hamdi Yazır*, 125.

⁷⁹ Küçük Hamdi, “İslâmiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslâmiye”, *Beyânü'l-Hak* 1/22 (1327), 511-514.

⁸⁰ Halim Sabit, “Velâyet-i Dinîyye”, *İslâm Mecmuası* 3/28 (1331), 644-647.

⁸¹ Ziya Gökalp, “Diyânet ve Kaza”, *İslâm Mecmuası* 3/35 (1331), 756-60.

⁸² Ziya Gökalp, *Yeni Mecmua Yazıları* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2018), 447-455.

⁸³ Mustafa Sabri Efendi, “İttihat ve Terakki Kongresinde Kiraat Olunan Raporun Bir Noktası”, 2359.

ye sınıfının siyasetten soyutlanmasına karşı çıkmaktadır.⁸⁴ Ayrıca Mustafa Safvet Efendi (ö. 1950) de bu duruma “İlmiye mensuplarının sıradan insanlardan farkı yoktur. O halde onların kabahati nedir ki, avamın ilgilendiği siyasetle ilgilenemiyorlar? (...) İslâm ulemâyı ‘iyiliği emretme, kötülükten men etme’ vazifesiyle memur kılmıştır. Bu vazifeyi yerine getirenleri takdir eder, getirmeyenleri ise tenkit eder.” sözleriyle karşı çıkmaktadır.⁸⁵

Yine bu dönemde mecliste ilmiyeye ayrılan bütçenin düşürülmesi hususunda tartışmalar yaşanmaktadır. Konya mebusu Vehbi Efendi, meclisteki konuşmasında meşihat makamını eleştirdikten sonra hazineden ilmiyeye ayrılan bütçenin azaltılmasını istemektedir.⁸⁶ Bu durumdan rahatsız olan Mustafa Sabri Efendi yazdığı makaleyle ilmiyeye ait bütçe ödeneğini düşürmeye çalışanları da eleştirmektedir.⁸⁷

Sonuç olarak II. Meşrutiyet döneminde aktif bir şekilde siyasette rol alan ilmiye sınıfının bu alandaki etkisi azaltılmak istenmiş ve bu durum din adamların tepkisine neden olmuştur. Bu sebepten dolayı ulema, muhalif gruplara yönelerek siyasette varlık göstermeye çalışmıştır.

3. Siyasi Fetvalar

Şeyhülislâmlık tarihinde önemli hukuki ve siyasi bir argüman olan fetvanın, Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde etkisi azalsa da siyasi bir araç olarak kullanılmaya devam ettiği görülmektedir. Şeyhülislâmın devlet ve halk nezdindeki saygın bir kişilik olmasıyla birlikte bu durum, kendisini siyasi alanda güçlü bir figür haline getirmiştir.⁸⁸ Birçok konuda fetva veren şeyhülislâmın II. Meşrutiyet döneminde verdiği ve siyasi etkileri olan bazı önemli fetvaları bu başlık altında ele alınacaktır.

Osmanlıda II. Meşrutiyet dönemine damgasını vuran en önemli olaylardan biri olan 31 Mart Vakası sonucunda Sultan II. Abdülhamid, İttihat ve Terakki tarafından hal’ edilip tahttan indirilmiştir. İttihatçılar bu duruma meşrûiyet kazandırmak amacıyla şeyhülislâmdan hal’ fetvası alma ihtiyacı duymuştur. Dönemin sadaret müsteşarı Ali Fuat Türkgeldi (ö. 1935) bu olayı hatıratında şu şekilde anlatmaktadır: “Talat Paşa’nın bilahâre vâki ifadesine nazaran hal’ günü sabahleyin şeyhülislâm ile fetva emini Nuri Efendi’yi Meclis-i Mebûsan’a götürmek üzere bizzat evlerine gitmiş, o gün akşam kadar meclise gelmesini ihtar etmiş. Nuri Efendi fetva îtası kendisine taalluk etmeyip şeyhülislâma ait olduğundan bahisle itiraz eylemiş ise de serdettiği mazerete bakmayarak vuku bulan ısrar üzerine azimete mecbur olmuş. Oradan Bâb-ı Meşihat’a giderek şeyhülislâma da birlikte azimet eylemesini teklif etmiş. Şeyhülislâm, ‘Ben hastayım, gidemem.’ diye serd-i mazaret etmesiyle ‘Neniz var?’ diye sorup ‘idrarımı tutamıyorum’ deyince ‘Efendi

⁸⁴ Ahmed Şiranî, “Bir Müdafaa”, *Beyânü'l-Hak* 6/139 (1329), 2498-2499.

⁸⁵ Mustafa Safvet Efendi, “İzah-ı Hak ve Hakikat”, *Beyânü'l-Hak* 6/139 (1329), 2493-2495.

⁸⁶ *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, Dönem: 1, İçtima: 2 Birleşim: 104 (1326), 5/720-722.

⁸⁷ Mustafa Sabri Efendi, “İlmiye Bütçesi Münasebetiyle”, *Beyânü'l-Hak* 5/106 (1329), 1958.

⁸⁸ Arı, “Osmanlılar’da Şeyhülislâmlık Müessesesi”, 175.

iş bu hale geldikten sonra donuna da işesen ben seni zorla alıp götürürüm, ördeğini de beraber al' diye tehdit ederek birlikte götürmüştür." Fetva emini Nuri Efendi mecliste fetva vermenin şeyhülislâma ait olduğunu belirterek istifa etmiştir. Bunun üzerine Elmalılı Hamdi Efendi tarafından müsveddesi yazılan bu fetva, Şeyhülislâm Mehmed Ziyâeddin Efendi'nin onayıyla geçerlilik kazanmıştır.⁸⁹ Burada şeyhülislâmın bu fetvayı baskı altında verdiği ve elinde bulunan fetva yetkisini hür iradesiyle kullanmadığı görülmektedir. Bu fetvada padişahın, bazı dinî kitapları yasaklaması, tahrif etmesi ve yakıtması, herhangi bir neden olmadan adam öldürmesi veya sürgün etmesi, devlete ait malları israf etmesi, fitne ve katliamlara neden olması gibi suçlardan dolayı hal' edildiği yazmaktadır.⁹⁰

Dönemin diğer iki önemli fetvasını Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi (ö. 1921) vermiştir. Kendisi, diğer devlet adamları ile birlikte devletin I. Dünya Savaşı'na dâhil olması gerektiğini savunmuş ve konuyla ilgili bir teklif hazırlayarak padişaha sunmuştur.⁹¹ Padişahın onayından sonra Mustafa Hayri Efendi, halifenin nüfuzundan faydalanarak dünyadaki bütün Müslümanların desteğini almak amacıyla "Cihâd-ı Ekber" fetvasını vermiştir.⁹² Beş farklı sorudan ve bu sorulara verilen cevaplardan oluşan Cihâd-ı Ekber fetvasının altında sadece şeyhülislâm Mustafa Hayri'nin değil, hayattaki sâbık şeyhülislâmların, fetva emininin ve çok sayıda ulemanın da imzası yer almaktadır. Bunun sebebi ise fetvanın, ümmetin icmâ ile verildiğini ortaya koyarak fetvanın tesirini artırmaktır. Bu fetvada, Müslüman bir beldeye düşman saldırısı, İslâm beldesinin zorla alınması, yağmalanması veya Müslümanların esir alınması durumlarında cihadın farz olduğu belirtilmektedir.⁹³ Ayrıca bu fetva Türk, Hint, Arap, Tatar, Urdu ve Fars dillerinde de yayınlanmıştır.⁹⁴ Mustafa Hayri Efendi, Almanya'nın çıkarlarını desteklediği iddiası sebebiyle İngilizler tarafından eleştirilmiştir. Ayrıca kendisi bu fetvadan sonra, Allah yolunda düşmanlarla savaştığı için Sultan Mehmed Reşad'ın (1909-1918) gazi olduğunu belirtmiş ve bununla ilgili de ayrı bir fetva vermiştir. Ancak padişahın taşıdığı halifelik sıfatının

⁸⁹ Ali Fuat Türkgeldi, *Görüp İştiklerim* (Ankara: Türk Tarihi Kurumu, 1951), 36-38; Sultan II. Abdülhamid'in hal' edilmesiyle ilgili ayrıca bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). HR. SFR. 04. 835/34.

⁹⁰ Mehmet İpşirli, "Sultan II. Abdülhamid'i Tahta Çıkaran ve Tahttan İndiren Fetvalar", *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür Yayınları, 2012) 48; Döğner, *Modernleşme Ve Ulema Elmalılı Hamdi Yazır*, 60.

⁹¹ Cemal Paşa, *Hatıralar*, çev. Alpay Kabacalı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 161-62.

⁹² Osman Güneş, *Şeyhülislam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin Hayatı, Fetvaları Ve Dönemin Siyasi Olayları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 28-29.

⁹³ "Cihâd-ı Ekber Fetevâ-yı Şerifesi", *Ceride-i İlmiyye* 1/7 (1333), 437-439; Yakut, *Şeyhülislamlık / Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, 195.

⁹⁴ Ali Suat Ürgüplü, *Şeyhülislam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin Meşrutiyet, Büyük Harp Ve Mütareke Günlükleri 1909-1922* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 360.

Müslümanlar üzerinde hiçbir etkisi kalmadığından, bu fetva istenilen amaca ulaşmamıştır.⁹⁵

Tüm bu fetvalar; Osmanlı sultanının tahttan indirilmesinde rol alması, dünyadaki bütün Müslümanları I. Dünya Savaşı'na çağırması ve padişahın bu sebeple gazi unvanını alması gibi toplumu ilgilendiren olaylarda etkisi olmasından hareketle şeyhülislâmın dönemin siyasetinde güçlü bir figür olduğu görülmektedir.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin klasik devrinde büyük bir öneme ve saygınlığa sahip olan ilmiye sınıfı doğrudan veya dolaylı olarak siyasete etki etmiştir. II. Mahmud dönemiyle birlikte ilmiye sınıfının başı olan şeyhülislâmlık, Bâb-ı Meşihat'a dönüştürülerek resmî bir devlet dairesi haline gelmiş ve şeyhülislâm dâhil olmak üzere ilmiye mensupları devlet memuru olmuştur. Bununla birlikte şeyhülislâm, Divân-ı Hümayûn'un kaldırılması sonucu kurulan Heyet-i Vükelâ üyeleri arasına dâhil edilmiştir. Bu durum şeyhülislâmın özerkliğini kaybetmesine ve devletin dine uygun olmayan işlerine karşı görüş ve faaliyette bulunamamasına neden olmuştur. Ayrıca vakıf gelirleri elinden alınmış ve din adamları devlet tarafından maaş alır hale gelmiştir. Böylece özerk bir yapıya sahip olan meşihat makamı, devletin faaliyetlerini onaylamak için fetva veren bir kurum olmuştur. Tanzimat'la birlikte Osmanlı Devleti'nin yüzünü Batı'ya çevirerek modernleşmek istemesi, meşihat makamına verilen önemin azalmasına sebep olmuştur.

II. Meşrutiyet dönemi, iç karışıklıkların fazla olduğu bir devir olmuştur. Dolayısıyla bu dönemde genel olarak bir güven sorunu söz konusudur. II. Meşrutiyet sonrası yeni kurulan partilerle birlikte şeyhülislâmların kabineye dâhil olması "*partili şeyhülislâm*" durumunu ortaya çıkarmıştır. Mevcut siyasi karışıklıklarla birlikte kısa sürede meydana gelen hükümet değişiklikleri sonucunda, 1908-1918 tarihleri arası on beş defa şeyhülislâm değişikliği yaşanmıştır. Yine devletin içinde bulunduğu kötü durum ve baş gösteren siyasi çekişmeler şeyhülislâmlığı kurumsal olarak doğrudan olumsuz anlamda etkilemiştir.

II. Meşrutiyet devrinde ilmiye sınıfı, meşrutî sistemi öven vaaz ve hutbeler vermiş, çeşitli yayın organlarında yazılar kaleme almış, II. Abdülhamid istibdâdına karşı olduklarını dile getirmiş ve bu amaçla İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni desteklemişlerdir. Ayrıca meşrutiyetten sonra kurulan partilere üye olan ilmiye mensupları mecliste de aktif siyasette bulunmuşlardır. Böylece başta şeyhülislâm olmak üzere ilmiye sınıfı bu dönemde meydana gelen siyasi olaylarda aktif bir şekilde rol almıştır. Nitekim 31 Mart Vakası sonrasında Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesiyle alâkalı hal' fetvasını vermişler ve meşhur "*Cihâd-ı Ekber*" fetvasını hazırlamışlardır. Bu dönemde ulemanın ilmî kimliklerinden ziyâde siyasi kimlikleri ve düşünceleriyle ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Hatta bu durum, siyasete

⁹⁵ Güneş, Şeyhülislam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin Hayatı, Fetvaları ve Dönemin Siyasi Olayları, 31-33.

âlet olan ilmîye mensuplarının kendi içerisinde gruplara ayrılmasına neden olmuştur.

Tüm bunlarla beraber sadrazam gibi şeyhülislâmın da padişah tarafından atanması, meşihat makamının meclisin üstünde bir konumda görülmesine sebep olmuş ve bu amaçla şeyhülislâmlığın itibarını azaltacak faaliyetler yapılmıştır. Şeyhülislâmın şahsında bütün ilmîye sınıfı siyasetten soyutlanmak istenmiş ve hazineden meşihat makamına ayrılan bütçe düşürülmüştür. Nihayetinde meşrutiyetin ilan edilmesi için çok çaba harcayan ilmîye sınıfı, bu yeni rejimde umduğunu bulamamıştır.

Yazar Katkı Oranları | Author Contributions: Yazar 1: % 70. Yazar 2: % 30.

Çıkar Çatışması | Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. | The authors declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek | Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. | The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Ahmed Şiranî. "Bir Müdafaa". *Beyânü'l-Hak* 6/139 (1329), 2498-99.
- Ahmed Şiranî. "Şeyhülislâmların Vezâif-i Cümlesinden". *Beyânü'l-Hak* 6/142 (1330), 2541-2542.
- Altunsu, Abdülkadir. *Osmanlı Şeyhülislâmları*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
- Arı, M. Salih. "Osmanlılar'da Şeyhülislâmlık Müessesesi". *Yüziüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1994), 170-178.
- "Asker Evlatlarımıza Hitabımız". *Beyânü'l-Hak* 2/29 (1327), 668-673.
- Aslaner, Serhat. *İlmiye Sınıfının II. Meşrutiyeti Algılayışı (Konya Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). HR. SFR. 04. 835/34.
- Beyânü'l-Hak* 1/14 (1326), 298.
- Boyacıoğlu, Ramazan. "Beyânü'l-Hak'ta Ulema, Siyaset ve Medrese". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 51-92.
- Cemal Paşa. *Hatıralar*. çev. Alpay Kabacalı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 10. Basım, 2019.
- Cemâleddin Efendi. *Siyasî Hâtıralarım (1908-1913)*. çev. Ziyâeddin Engin. İstanbul: Tercüman Gazetesi 1001 Temel Eser, 1978.
- "Cihâd-ı Ekber Fetevâ-yı Şerifesi". *Cerîde-i İlmiyye* 1/7 (1333), 437-439.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Musa Kazım Efendi'nin Dinî, Siyasî ve Felsefî Düşüncesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2007), 75-141.
- Derviş Vahdetî. "İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti". *Volkân* 95 (1327), 1-3.
- Derviş Vahdetî. "Meclis-i Mebûsan Riyâset-i Aliyyesine". *Volkân* 55 (1327), 1.
- Derviş Vahdetî. "Şeyhülislâm Hazretlerine". *Volkân* 50 (1327), 1.
- Döğer, Yakup. *Modernleşme ve Ulema Elmalılı Hamdi Yazır*. Kocaeli: Tashih Yayınları, 2019.
- Eraslan, Sadık. *Meşihat-i İslamiyye ve Ceride-i İlmiyye*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Gemici, Nurettin. "İbnülemin Mahmud Kemal'in Beyanü'l-Hakk'taki Yazıları ve Sadık Bir Muhalif", *Sultan II. Abdülhamid Han ve Dönemi*. haz. Fahrettin Gün vd. 352-375. Ankara: TBMM Milli Saraylar, 2017.
- Gökalp, Ziya. "Diyanet ve Kaza". *İslâm Mecmuası* 3/35 (1331), 756-760.
- Gökalp, Ziya. *Yeni Mecmua Yazıları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 10. Basım, 2018.

- Gültekin, Hüseyin. *İkinci Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Ulemasının Batılılaşma Karşısındaki Yaklaşımı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Güneş, Osman. *Şeyhülislam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin Hayatı, Fetvaları ve Dönemin Siyasi Olayları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gürer, Ahmet Şamil. *Gelenekle Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhülislamı: Musa Kazım Efendi (1861-1920)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Halim Sabit. "Velâyet-i Diniye". *İslâm Mecmuası* 3/28 (1331), 644-647.
- Hanioğlu, M. Şükrü. "Meşrutiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/388-93. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- İpşirli, Mehmet. "Sultan II. Abdülhamid'i Tahta Çıkaran ve Tahttan İndiren Fetvalar". *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi*. ed. Coşkun Yılmaz. 39-48. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.
- İskilipli Mehmet Atif. "Medeniyet-i Şer'iyeye, Terakkiyat-ı Dîniye". *Beyânü'l-Hak* 6/155 (1330), 2748-2750.
- Kara, İsmail. *İslâmcılara Göre Meşrutiyet İdaresi 1908-1914*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Küçük Hamdi. "Vaaz". *Beyânü'l-Hak* 1/2 (1326), 6-8.
- Küçük Hamdi. "Makale-i Mühimme". *Beyânü'l-Hak* 1/18 (1327), 399-403.
- Küçük Hamdi. "İslâmiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslâmiye". *Beyânü'l-Hak* 1/22 (1327), 511-514.
- Küçük Hamdi. "31 Mart Vakasına Dair Meclis-i Mebusan'da". *Beyânü'l-Hak* 2/34 (1327), 788-791.
- Manastırlı İsmail Hakkı. "Mevâiz". *Sırât-ı Müstakîm* 1/6 (1326), 94-96.
- Manastırlı İsmail Hakkı. "Mevâiz". *Sırât-ı Müstakîm* 1/1 (1326), 7-13.
- Manastırlı İsmail Hakkı. "Usûl-ü Meşrutiyet Aleyhinde Husemâ-yı Millet'in İtirâzâtına Müdâfa-i Muhikka". *Sırât-ı Müstakîm* 1/20 (1326).
- Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*. Dönem: 1, Cilt 1, İçtima: 2, Birleşim: 10 (1325).
- Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*. Dönem: 1, Cilt 1, İçtima: 1, Birleşim: 25 (1324).
- Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*. Dönem: 1, Cilt 1, İçtima: 1, Birleşim: 26 (1324).
- Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*. Dönem: 1, Cilt 3, İçtima: 1, Birleşim: 65 (1325).
- Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*. Dönem: 1, Cilt 5 İçtima: 2 Birleşim: 104 (1326).

- Mehmet Fatin. “Cemiyetimiz”. *Beyânü'l-Hak* 1/1 (1326), 10-11.
- Musa Kazım Efendi. *İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet*. İstanbul, 1324.
- Musa Kazım Efendi. “Beyannâme”. *Sırât-ı Müstakîm* 7/169 (1329), 197-198.
- Mustafa Sabri Efendi. “Beyânülhak'ın Mesleği”. *Beyânü'l-Hak* 1/1 (1326), 2-4.
- Mustafa Sabri Efendi. “İntikadât”. *Beyânü'l-Hak* 2/43 (1327), 950.
- Mustafa Sabri Efendi. “Menakıbımız ve Misalimiz”. *Beyânü'l-Hak* 2/30 (1327), 693-96.
- Mustafa Sabri Efendi. “İlmiye Bütçesi Münasebetiyle”. *Beyânü'l-Hak* 5/106 (1329), 1958-1961.
- Mustafa Sabri Efendi. “İttihat ve Terakki Kongresinde Kıraat Olunan Raporun Bir Noktası”. *Beyânü'l-Hak* 6/131 (1329), 2359-2363.
- Mustafa Safvet Efendi. “İzah-ı Hak ve Hakikat”. *Beyânü'l-Hak* 6/139 (1329), 2493-2495.
- Pakalın, Mehmed Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 1. Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2. Basım, 1993.
- Pınar, Fatma. “Elmalılı Hamdi Yazır'ın Parlamento Faaliyetleri ve Ulûhiyet Görüşü”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/1 (2020), 129-154.
- Pirizâde Mehmed Sâhib. “Makam-ı Celil-i Meşîhat-ı İslamiye'den Bilumum Nâib ve Müftülerle Kâffe-i Bilâd-ı İslamiye Ulema ve Meşâyih-i Kirâmına Hitaben Tastîr ve İrsal Kılınan Beyannamedir”. *Sırât-ı Müstakîm* 2/51 (1327), 385-387.
- Said Halim Paşa. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. çev. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İz Yayıncılık, 12. Basım, 2016.
- Said Nursî. “Leme'ân-ı Hakikat”. *Volkan* 103 (1327), 4.
- Topal, Hasan Fehmi. *19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda Şeyhülislam Kurumu Bab-ı Meşîhat*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Türkgeldi, Ali Fuat. *Görüp İştiklerim*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 5. Basım, 1951.
- Uğraş, Mehmet. “Türk Devleti'nin Devrimsel Dönüşümüne Katkı: Meşrutiyet Dönemi Dini Muhalefet”. *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2018), 18-30.
- Unat, Faik Reşit. *İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi II. Abdülhamid'in son Mabeyn Başkatibi Ali Cevat Bey'in Fezleke'si*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 1985.
- Ürgüplü, Ali Suat. *Şeyhülislam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin Meşrutiyet, Büyük Harp Ve Mütareke Günlükleri (1909-1922)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Yakut, Esra. *Şeyhülislam / Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

The Political Struggle Of The ‘İlmiyya In The Second Constitutional Period

Extended Summary

In this research, it is discussed and examined what the political position, thoughts and activities of the Sheikh al-Islām and, in this context, of the ‘İlmiyya class during the Second Constitutional Period (1908-1918) were. The active role of the entire ilmîye class, especially the sheikh al-Islām, in the important political events that took place in this period such as the declaration of the the Second Constitution, the 31 March Incident and the abdication of Abdülhamid (1876-1909), is an important issue that increases the importance of this research. The research covers the ten-year period from July 23, 1908, when the constitutional monarchy was declared, to October 30, 1918, when the Mondros Armistice Agreement, which effectively ended the Ottoman State, was signed.

In the study, all issues of the journal Ceride-i İlmiyya overing the dates that are the subject of the research, were scanned and used as the main source. Likewise, books and memoirs books belonging to Sheikh al-Islām Cemaleddin Efendi, Sheikh al-Islām Mustafa Hayri Efendi, Cemal Paşa, Said Halim Paşa and Ali Fuat Türkgeldi were examined. In addition, the Islamist publications of the Constitutional period such as Volkan, Sirat-ı Müstakim, Sebilürreşad, Beyanü'l-Hak were used as the main source. In these publications, the political thoughts of important figures in the ‘İlmiyya class were included and the political situation of the period was revealed. In addition to Ceride-i ‘İlmiyya, the relevant issues of Düstûr and Mebusan Zabıt Ceridesi, an official corpus belonging to the state, were reviewed. Apart from all these, the articles of the Türkiye Diyanet Foundation Encyclopedia of Islām and the sources of these articles were used. Many Works, theses, articles papers directly or indirectly related to the subject have been examined. Thus, the political activities and struggle of the ‘İlmiyya class in the Second Constitutional Period were discussed and examined through official sources, publications and memoirs of the period mentioned.

The fatwā institution, which took on the task of finding solutions to the problems that emerged in many issues in the historical process of the Ottoman State, experienced an institutional progress that was not seen in other Muslim states. During the reign of Sultan Mahmud II, the institution of sheikh al-Islām, which served as a religious advisory body, underwent a significant change, and the members of the ‘İlmiyya were turned into civil servants. With the opening of the parliament and the formation of the parties, the relationship of sheikh al-Islām with politics increased. However, the inclusion of the sheikh al-Islāms in the cabinet revealed the situation of “sheikh al-Islām with a party”. As a result of the government changes that took place in a short time in addition to the current political turmoil, there were 15 changes of sheikh al-Islām between 1908-1918. Moreover, with the Tanzimat, the Ottoman State’s desire to modernization by turning its face to the West caused a decrease in the importance given to the

mashihat position. Again, the bad situation of the state and the political conflicts negatively affected the sheikh al-Islām and the ‘ilmiyya class. In this period, the ‘ilmiyya class can be examined as three groups in terms of their different thoughts and methods:

- The Cemiyet-i İlmiye-i Islāmiyye group led by Musa Kazım and Mustafa Sabri Efendi. Its publication organ is Beyanü'l-Hak Newspaper.
- The Ittihad-ı Muhammedî Cemiyyeti, founded by Dervish Vahdeti, is another group and its publication organ is Volkan Newspaper.
- Other ulema class who expressed their opinions in Sırāt-ı Müstakim Magazine; Mehmet Âkif, Babanzāde Ahmet Naim, Eşref Edip, Elmalılı Hamdi (Yazır), Ömer Rıza (Doğrul), İzmirli İsmail Hakkı, Mehmet Tahir, Ahmet Hamdi (Aksekili), Ömer Farid (Kam).

Some of those who wanted the constitutional period were defending this system in order to save the state, some to modernize the Ottoman State on the axis of freedom and equality against Abdulhamid's tyranny, and some to bring an administration in which the sharia would prevail. Ulema, on the other hand, started to oppose Sultan Abdulhamid II due to reasons such as rapid modernization in the western sense, not giving the importance given to modern schools to madrasahs, not supporting the training of scientists, and exceeding the purpose of spying and censorship. The Committee of Union and Progress, which pioneered the declaration of the Constitutional Monarchy, especially needed the support of the ulema in this process and obtained it. As a result with the declaration of the Second Constitutional Period, the bans were lifted and the parliament was opened. With the atmosphere of freedom thus created, the clergy praised the constitutionalism, both through the sermons they gave, and through media organs such as Beyanü'l-Hak and Sırāt-ı Müstakim, and even claimed that this system was an Islamic regime. Almost all of the ‘ilmiyya class attributed a religious meaning to constitutionalism, saying that the new regime corresponded to concepts such as “consultation (mashwarat, istishāra), council (shūrā)” in Islām, and called this system “Mashrūtiyat-i mashrū‘a”.

In the 31 March Incident and afterwards, the ‘ilmiyya class played an important role in events such as the abdication of Sultan Abdülhamid II. Many members of the ‘ilmiyya, especially sheikh al-Islām, joined or supported the parties established with this new administrative system. Thus, the clergy took an active part in political life. Eventually, when the sheikh al-Islām, who was directly appointed by the sultan, was seen in a position above the parliament, the political effectiveness of the sheikh al-Islām was sought to be reduced by the parliament and the government, and the budget allocated from the treasury to the ilmiyye was reduced. This situation caused the scholars to engage in a political struggle against the government. Ultimately, the members of the ‘ilmiyya, who worked hard for the declaration of constitutionalism, could not find what they expected in this new system.

In addition to all these, the authority of the mashihat, whose influence was wanted to be reduced politically, and the fatwā argument held by the ‘ilmiyya class affiliated to this authority did not lose its importance, on the contrary, it was used to legitimize the political activities of the statesmen in the eyes of the public. The first example of this situation during the Constitutional Monarchy period, as a result of the 31 March Incident, is the dethronement of Sultan Abdulhamid II by the Committee of Ittihad ve Terakki Cemiyeti. The Ittihadists felt the need to obtain a hal' fatwā from the sheikh al-Islām in order to legitimize this situation. Again in this period, two other important fatwās that reveal the political role and power of the fatwā were given by sheikh al-Islām Mustafa Hayri Efendi (d. 1921). He, along with other statesmen, argued that the state should be included in the First World War and prepared a proposal on the subject and presented it to the sultan. After the sultan's approval, Mustafa Hayri Efendi, by taking advantage of the influence of the caliph, gave the “Jihād-i Akbar” fatwā in order to get the support of all Muslims in the world. In addition, after this fatwā, he stated that Sultan Mehmed Reşad (1909-1918) was a veteran (ghāzī) because he was fighting the enemies in the way of Allah, and he gave a separate fatwa regarding this. However, since the title of the caliphate carried by the sultan had no effect on Muslims, this fatwā could not reach the desired goal.

Along with these fatwās, the appointment of the sheikh al-Islām by the sultan, like the grand vizier, caused the mashihat authority to be seen as a powerful political figure above the parliament, and for this purpose, activities were carried out to reduce the prestige of the sheikh al-Islām and to limit its field of action. Because, for constitutionalists, the constitutional system is more sacred than the sultan and the sheikh al-Islām he appointed. In the person of the sheikh al-Islām, the entire ‘ilmiyya class was sought to be isolated from politics and the budget allocated to the mashihat authority from the treasury was reduced. As a result, the ilmiyye class, which made great efforts for the declaration of constitutionalism, could not find what they hoped for in this new regime and started to struggle for existence.

Keywords: Islamic History, Ottoman State, Politics, Constitutionalism, the ‘Ilmiyya, Fatwā.

Mısırlı Mütefekkir Ahmed Emîn'in Hadis Anlayışının Tespiti ve Değerlendirilmesi*

Betül Öz

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
ozbetul@uludag.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0001-7739-9732>

Öz: Batı kültürünün etkilerinin hissedildiği bir ortamda hayatını geçiren Ahmed Emîn küçük yaşlardan itibaren ilme ilgi duymuştur. Bu vesileyle yaşamının ilerleyen dönemlerinde hem öğrenci hem öğretici olarak yaptığı araştırmalar neticesinde ardında önemli ilmî eserler bırakmıştır. Medeniyet tarihçisi olarak tanınmasının yanı sıra o, edebî kişiliği ile de bilinmektedir. Yaptığı çalışmaların en zengini olan İslâm tarihi ve medeniyeti üzerine kaleme aldığı *Fecru'l-İslâm*, *Duha'l-İslâm* ve *Zuhru'l-İslâm* adlı eserlerinde İslâmî ilimler hakkında geniş bilgilere yer vermiştir. Bu eserler İslâm tarihi konularında başvuru kaynağı olmasının yanı sıra, diğer ilimler hakkında da bilgiler içermesi bakımından önemli bir seri olarak bilinmektedir. Bahsi geçen eserlerin hadis ilmine dair bölümlerinde temel hadis bilgileri, hadis tarihi, hadis uydurmacılığı ve hadis tenkidi konularına detaylı bir şekilde yer verilmiş ve bazı tenkitlerde bulunulmuştur. Bu çalışmada Ahmed Emîn'in hadis ilmine dair verdiği bilgiler değerlendirilerek yer yer kendisine tenkitlerde bulunulmakta ve eleştirdiği bazı hususlara da izahlar getirilmektedir. Netice itibarıyla bu tenkitler incelendiğinde yazarın bazı müsteşriklerin etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Tenkidi, Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Müsteşrik.

Geliş Tarihi | Received Date: 23.11.2021

Kabul Tarihi | Accepted Date: 14.04.2022

Araştırma Makalesi | Research Article

Atıf | Citation: Öz, Betül. "Mısırlı Mütefekkir Ahmed Emîn'in (öl. 1954) Hadis Anlayışının Tespiti ve Değerlendirilmesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 265-299.
<https://doi.org/10.51447/uluifd.1027588>

* Bu çalışma Prof. Dr. Hüseyin Kahraman danışmanlığında 15.05.2018 tarihinde sunduğumuz *Ahmed Emîn'in Hadis'e Bakışı* başlıklı yüksek lisans tezi (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018) esas alınarak hazırlanmıştır. | This article is extracted from my master thesis entitled *Ahmad Amin's View on the Hadith* (Bursa: Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2018).

Determination and Evaluation of the Ḥadīth Understanding of the Egyptian Thinker Aḥmad Amīn

Abstract: Aḥmad Amīn, lived in an environment where the effects of Western culture were felt, was interested in science from an early age. For this reason, in his later years as both a student and a teacher he left important works behind as a result of his researches. He is known as a historian of civilization but is also known for his literary personality. In his most voluminous works called *Fajr al Islām*, *Duḥā al Islām* and *Zuhr al Islām*, which he wrote on Islamic history and civilization he gave broad information about Islamic sciences. These works are known to be an important series as they contain information about other sciences as well as being a reference source on Islamic history. In the sections of the mentioned works on the science of ḥadīth, basic ḥadīth information, history of ḥadīth, fabrication of ḥadīth and criticism of ḥadīth are mentioned in detail and some criticisms are made. In the present study, the Aḥmad Amīn's understanding of the science of ḥadīth is mentioned, however he has been occasionally criticized and some of the issues he criticized are explained. As a result, when these criticisms are examined, it is understood that the author was under the influence of the some orientalists.

Keywords: Ḥadīth, Criticisms of Ḥadīth, Aḥmad Amīn, *Fajr al Islām*, Orientalist.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Ahmed Emîn (1886-1954) Fransız ve İngiliz işgalinin etkilerinin sürdüğü bir ortamda Kahire'de doğmuş,¹ tüm hayatını burada geçirerek yine Kahire'de vefat etmiştir.² Küçük yaşlarda hafızlığını tamamlayan³ Emîn, babasının da desteğiyle çocukluktan itibaren iyi bir eğitimden geçmiştir.⁴ Ezher'den mezun olduktan sonra bir süre öğretmenlik,⁵ Medresetü'l-kadâi'-ş-şer'î'yi bitirdikten sonra ise kadılık yapmıştır. İleriki yaşlarında üniversite hocalığı ve dekanlık görevlerinde de bulunmuştur.⁶ Kendisinin anlattığına göre öğrencilik zamanlarında farklı üniversitelerden gelen müsteşriklerin konferanslarına katılmaya özen göstermiş,⁷ görev yaptığı üniversitede müsteşrik dostlarıyla çalışma alanlarıyla ilgili bilgi alış-verişinde bulunmuş ve onlardan araştırma tekniklerinin inceliklerini öğrenmeye çalışmıştır. Öğrendiklerini uygulamak üzere iki yıl süren bir çalışmanın neticesinde *Fecru'l-İslâm* adlı eserini 1928 yılında tamamlamış, bu eseri beğenen dostlarının teşvikiyle yaklaşık iki yılda da

¹ Nevin Karabela, "Hayâtî Adlı Eserine Göre Ahmed Emin", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/11 (2003), 125-138.

² Ahmed Emîn, *Ḥayâtî* (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1950), 151.

³ Emîn, *Ḥayâtî*, 49.

⁴ Emîn, *Ḥayâtî*, 67.

⁵ Emîn, *Ḥayâtî*, 70.

⁶ Emîn, *Ḥayâtî*, 85-86, 124-126, 140, 208, 279.

⁷ Emîn, *Ḥayâtî*, 99-100.

Đuħa'l-İslâm'ı yazmıştır.⁸ Dekanlık görevini yerine getirdiği dönemde yazmaya ara veren Emîn, bu görevinden istifa ettikten sonra, daha önce çalışmalarına başladığı *Zuħru'l-İslâm* isimli eserini tamamlamıştır.⁹ Genellikle bu eserleriyle tanınan Emîn'in edebiyata olan ilgisi ise çeşitli dergilerdeki makaleleriyle kendini göstermiştir.¹⁰

Emîn Mısır'daki farklı görevlerinin yanısıra bazı araştırmalar yapmak ve çeşitli konferanslara katılmak üzere yurtdışında da bulunmuştur. Bunlardan bir kısmı kendisinin sunum yaptığı, bir kısmı ise oryantalistleri dinlemek üzere katıldığı konferanslardır.¹¹ Onun bu toplantılara katılması, müsteşriklerin fikirlerini ve araştırmalarını yakından takip ettiğini göstermektedir.

Ahmed Emîn'in hayatında ve düşünce yapısının gelişmesinde asistanlığını yaptığı hocası Âtîf Berakât'ın¹² (öl. 1925) ve kendisinden hem İngilizce'yi hem de İngiliz kültürünü öğrendiği Miss Power'ın (öl. ?) büyük etkisi vardır.¹³ Bunun yanı sıra o, eserlerini okumuş olduğu Carlo Afonso Nallino¹⁴ (öl. 1938), Carl Brockelmann¹⁵ (öl. 1956) ve Ignaz Goldziher'den¹⁶ (öl. 1921) de büyük oranda etkilenmiştir.

⁸ Emîn, *Ĥayâtî*, 211-216.

⁹ Emîn, *Ĥayâtî*, 280-282.

¹⁰ Emîn'in hayatı ve edebî yönü ile ilgili hem ülkemizde hem de Batı dünyasında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bir kısmı şöyledir: Kenneth Cragg, "Then and Now in Egypt: The Reflections of Ahmad Amin, 1886-1954", *Middle East Journal* 9/1 (1955), 28-40; A. Mahmud Husain Mazyad, *Ahmad Amin (Cairo 1886-1954) Advocate of Social and Literary Reform in Egypt* (Leiden: Brill, 1963); Nevin Karabela, "Ahmed Emin'in Mektuplarındaki Önemli Temalar", *Şarkiyat Mecmuası* 13/2 (2008), 57-71.

¹¹ Emîn'in yurtdışı seyahatlerinden ilki 1928 yılında Süleymaniye Kütüphanesi'ne araştırmacı olarak geldiği İstanbul'a olmuştur. Emîn İstanbul'da yaklaşık iki ay kalmış, bu süre zarfında önemli isimlerle tanışma fırsatı da bulmuştur. Detaylı bilgi için bk. Emîn, *Ĥayâtî*, 217-267; H. İbrahim Kaçar, "Mısırlı Fikir Adamı Ahmed Emin'e Göre 1928 İstanbul'u", *İstanbul Araştırmaları* 2 (1997), 173-187; Hüseyin Yazıcı, "Mısırlı Tarihçi ve Yazar Ahmed Emîn'in (1878-1954) İstanbul Anıları", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2001), 16-29.

¹² Âtîf Berakât Ahmed Emîn'in Medresetü'l-kadâ'dan ahlak dersi hocasıdır. Emîn, *Ĥayâtî*, 119-121, 204-206.

¹³ Miss Power Ahmed Emîn'in Berlitz Dil Okulu'nda birlikte pek çok İngilizce eser okuduğu ve bu sayede İngiliz kültürünü yakından tanıdığını ifade ettiği İngilizce öğretmenidir. Detaylı bilgi için bk. Emîn, *Ĥayâtî*, 151.

¹⁴ Mahmud H. Şakiroğlu, "Nallino", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006) 12/349. Emîn, Nallino'nun *Arap Astronomi Tarihi* eserini okuyarak büyük şarkiyatçıların araştırma yöntemlerini öğrendiğini belirtmiştir. Emîn, *Ĥayâtî*, 138-140.

¹⁵ Ahmed Emîn müsteşriklerden özellikle Brockelmann'dan Batı düşünce ve tenkit metodu hususunda etkilenerek bu yöntemi eserlerine uygulamıştır. bk. Hulusi Kılıç, "Ahmed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989) 2/63.

¹⁶ Ahmed Emîn'in hadis anlayışına bakıldığında onun Goldziher'in hadis ile ilgili çalışmalarından etkilendiği görülür. Fuad Sezgin, özellikle *Đuħa'l-İslâm*'da Goldziher'in görüşlerine aynıyla yer verdiğini söylemiştir. bk. M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 80.

Fecru'l-İslâm serisi ismiyle bilinen ve daha ziyade İslâm tarihi ve medeniyetini konu ettiği eserlerinde hadis ilmine özel bölümler ayıran Emîn, bu kısımlarda konu ile ilgili bilgiler verip bazı tenkitlerde bulunmuştur. Onun tenkitlerinin, ilk dönemlerden itibaren muhaddisler tarafından tartışılmakta olan hadis tarihi ve usûlünün temel meseleleriyle ilgili olduğu görülür. Bu hususlar hakkında hadis alimleri tarafından muhaliflerine, Kur'ân ayetleri, hadisler, sahâbeden itibaren ulemanın uygulamaları ve kısmen akıl üzerinden cevaplar verilmiş, reddiyeler yazılmıştır. Emîn'in itirazlarının da söz konusu tenkitlerle kısmi benzerlikler taşıdığı görülür. Örneğin İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Te'vilü muhtelifi'l-ḥadîs*'inde birbiriyle tearuz eden hadislerin arasını bulmak¹⁷ veya Hatîb el-Bağdâdî'nin (öl. 463/1071) *Takyidü'l-'ilm*'inde hadislerin yazıya geçirilme süreciyle ilgili itirazlara cevap olmak üzere pek çok bilgiye yer verilmiştir.¹⁸ Son dönemde Muhammed Tefkî Sıdkî (öl. 1920), Mahmud Ebû Reyve (öl. 1970), Seyyid Sâlih Ebû Bekir (öl. ?) gibi ilim adamlarının, kaleme aldıkları çalışmalarda, hadis ilminin çeşitli yönlerine dair itirazları bir arada sundukları görülür. Bu çalışmada ele aldığımız Mısırlı mütefekkir Ahmed Emîn de bunlardan biridir. İfade etmek gerekir ki bahsi geçen çalışmalarda yer alan konular ve bunlara yöneltilen itirazların birçoğu birbirinin neredeyse tekrarı mahiyetindedir. Buna bağlı olarak farklı ilim adamlarının verdikleri cevaplarda da hem konu çeşitliliği hem de yaklaşım açısından benzerlikler ve tekrar mahiyetinde bilgiler göze çarpar. Bu isimlere cevap verenler bağlamında başta Mustafa es-Sibâî (öl. 1964) olmak üzere Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (öl. 1966), Muhammed Abdürrezzâk Hamza (öl. 1972), Ebû Abdullah Hammûd et-Tüveycirî (öl. 1992), Muhammed Mustafa el-A'zamî (öl. 2017), Muhammed Acâc el-Hatîb (öl. 2021), Muhammed Ebû Şehbe gibi isimler örnek gösterilebilir.¹⁹ Hadis ve hadisçilere yöneltilen itirazların ayrıca lisansüstü tez seviyesinde ele alınıp tanıtılması ve yerine göre tenkit edilmesi de hadis alanına katkı açısından oldukça memnuniyet vericidir.²⁰ Bu münekkit isimlerden her birini ve çalışmalarını

¹⁷ bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-ḥadîs*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1393/1972), 99.

¹⁸ bk. Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-'ilm*, thk. Yusuf el-İş (Beyrut: Dâru İhyâ'î's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1974), 82.

¹⁹ Bahsi geçen çalışmalar şunlardır; Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânâtühâ fi't-teşri'i'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1396/1976); Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, *el-Envârü'l-kâşife limâ fi Kitâbi Eḍvâ' 'ale's-sünneti'l-Muḥammediyye mine'z-zelel ve't-tadlîl ve'l-mücâzeffe* (Beyrut: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1378); Muhammed Abdürrezzâk Hamza, *Zulümâtü Ebî Reyve emâne Eḍvâ'î's-sünneti'l-Muḥammediyye* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1378/1918); Abdullah b. Hammûd b. Abdurrahman et-Tüveycirî, *er-Reddül-kavim 'ale'l-mücrimi'l-eşim* (Riyad: Metâbi'u Bahri'l-Ulûm, 1403/1982); Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvin Tarihi*, çev. Hulusi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993); Muhammed Acâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvin* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988); Muhammed Ebû Şehbe, *Difâ' 'ani's-sünne ve reddü şübehi'l-müsteşrikin ve'l-küttâbi'l-mu'âşirin*, nşr. Ebû Huzeyfe Şerif Hicâzî (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1409/1989).

²⁰ Bu çerçevede bk. Halil İbrahim Yıldız, "Muhammed Tefkî Sıdkî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı" (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

tanıtıp değerlendiren müstakil çalışmaların bulunduğu da işaret etmek gerekir.²¹ Ahmed Emîn'in farklı konulara dair düşünceleri hakkında çeşitli çalışmalar yapılmış olsa da²² hadise dair görüş ve tenkitlerini tanıtıp değerlendiren bir yazı, görebildiğimiz kadarıyla, kaleme alınmamıştır. Makalede Emîn'in *Fecru'l-İslâm* serisi ismiyle bilinen eserlerinde hadise dair görüşleri, kendisinin zikrettiği başlıklar altında ele alınarak değerlendirilecektir. Bu bağlamda şunu ifade etmek gerekir ki söz konusu değerlendirmeler klasik dönemden başlayıp zamanımıza kadar geçen süreçte hadisi ve hadisçileri savunmak için ortaya konmuş diğer çalışmalarla paralellik taşıyacaktı. Zira yukarıda da bahsedildiği üzere yöneltilen itirazlar yeni ve orijinal değildir. Böyle olunca bu itirazlara verilecek cevabın da daha öncekilerle benzerlik hatta aynılık taşıması kaçınılmaz olacaktır. Bu makalede yeri geldikçe ve meseleyi somutlaştırmak adına dipnotlarda bazı çalışmalara atıf yapılmaya çalışılacaktır.

1. Temel Hadis Meselelerine Dair Görüşleri

Ahmed Emîn'in eserlerindeki hadislerle ilgili görüşleri incelendiğinde hadisin temel meseleleri hakkında genelde muhaddislerle aynı düşündüğü söylenebilir. Ancak bazı noktalarda farklı görüşte olduğunu gösteren ifadelerine de rastlanmaktadır. O, muhaddisler gibi hadisi Hz. Peygamber'e *izafe edilen söz, fiil ve takrirler* olarak tanımlasa da sahabe ve tabiine ait haberlerin de hadise dahil olduğunu ifade eder.²³ Zira muhaddislerin geniş hadis tanımında Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri, ahlakı ve yaratılışı ile ilgili özelliklerinin yanı sıra sahabenin söz, fiil ve takrirleri ile tabiinin söz ve fiilleri de yer alır.²⁴

Hadislerin Hz. Peygamber zamanında yazılıp yazılmadığı tartışmalarına Emîn de katılmıştır. Resûlullah zamanında hadislerin yazıldığı ileri sürenlerin delillerine

²¹ Makalenin hacmini dikkate alarak burada sadece Ebû Reyve ve *Advâ 'alâ's-Sünneti'n-nebeviyye* isimli eseri hakkında yazılan makalelere işaretle yetinmek istiyoruz: Mehmet Emin Özafşar - Mehmet Görmez, "Ebu Reyve ve Kitabı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5/1 (1991), 63-72; Zekeriya Güler, "Ebû Reyve'nin 'Advâ Ale's-Sünne en-Nebeviyye Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 4 (1991), 187-201; Bayram Kanarya, "Ebû Reyve'nin Bazı Temel Hadis Meseleleri ile İlgili İddialarına İbn Yahya'nın Verdiği Cevaplar", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (DÜSBED)* 8/16 (2016), 150-171, Hüseyin Akyüz, "Ebu Reyve'nin Tevessül Hadisi Konusundaki Görüşlerinin Tahlihi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 35-72.

²² Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Hacı Yılmaz, "Bir Reformist Olarak Ahmed Emin'in Edebiyatla İlgili Görüşleri", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 27/2 (2008), 33-48; Adnan Demircan, "Ahmed Emin (Hayatı, Eserleri ve Bazı Görüşleri)", *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi = A Journal of Oriental Studies* 1/1 (2008), 99-114; Hacı Yılmaz "Reformist Olarak Ahmed Emin'in Toplum ile İlgili Görüşleri" *Ekev Akademi Dergisi* 40 (2009), 337-348; Süleyman Çam, "Ahmed Emîn b. İbrahim et-Tabbâh'ın *Fecru'l-İslâm* Eseri Bağlamında Mezheplere İlişkin Görüşleri", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 268-286.

²³ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1969), 208.

²⁴ Nureddin İtr, *Menhecü'n-nağd fi 'ulûmi'l-hadîs* (Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1997), 27.

yer verse de²⁵ Emîn aynı kanaatte değildir; ona göre bu dönem rivayet tamamen şifahidir.²⁶ Hâlbuki muhaddisler hadislerin sahabe döneminden itibaren yazıya geçirildiğini ispat etmeye çalışmış, hatta bu konuya dair müstakil eserler bile kaleme almışlardır.²⁷

Emîn hadislerin mana ile rivayetini kabul eder. Buna örnek olarak Resûlullah'ın bir nikah akdinde *nikahlanmak* (تزوج) olarak ifade ettiği sözün yerine başka rivayetlerde *tezvîc*, *temlik*, *imlâk*, *inkâh* kelimelerinin kullanılmasını verir.²⁸ Ona göre hadis rivayetinde bu tip kelime değişikliklerinin sebebi sahabenin ilk anda hadislerin lafzını değil manasını ezberlemiş olmaları ve ihtiyaç anında muhtevayı rivayet etmeleridir.²⁹ Emîn'in mana ile rivayet konusundaki ifadeleri genel anlamda muhaddislerin görüşleriyle benzerlik içerir.³⁰

Ahmed Emîn, münekkitlerin çoğunun sahabenin tamamını âdil sayıp onları tenkit etme yoluna gitmediklerini söylemekte fakat bunu yanlış bulmaktadır. Nitekim ona göre sahabeden bir kısmının³¹ Ebû Hüreyre (öl. 58/678) ve Fâtıma bnt. Kays (öl.

²⁵ Delillerle ilgili detaylı bilgi için bk. Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 208-209.

²⁶ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 208-209.

²⁷ Bu çalışmalar hadislerin sahabe döneminde ve hatta Hz. Peygamber'in sağlığında yazıya geçirildiğine dair rivayetlere işaretlerle başlar ve ilerleyen dönemlerdeki duruma değinilir. Hatib el-Bağdâdî'nin *Takvîdül-İlm* adlı eseri tamamen hadislerin yazımı meselesine tahsis edilmiştir. Muhammed Mustafa el-A'zamî de Türkçe'ye Hulusi Yavuz tarafından "İlk Devir Hadis Edebiyatı" ismiyle tercüme edilen *Studies in Early Hadith Literature with A Critical Edition of Some Early Texts* isimli çalışmasında aynı konuyu işlemektedir.

²⁸ Hadisin değişik rivayetleri için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şaîh* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1426/1999) "Nikâh", 15, 32, 35, 37, 40, 44, 49, 50; "Feğâ'ilu'l-Çur'ân", 21, 22; "Libâs", 49; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *el-Câmi'u's-Şaîh* (Beyrut: Dâru Kurtuba, 1430/2009) "Nikâh", 2547; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Salih b. Abdülazîz Âlü's-Şeyh (Riyad: Dârü's-Selâm, 1420/1999), "Nikâh", 31; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Şaîh* (*es-Sünen*), thk. Salih b. Abdülazîz Âlü's-Şeyh (Riyad: Dârü's-Selâm, 1420/1999), "Nikâh", 23; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Ebû Tâhir Zübeyr Ali Zâî (Riyad: Dârü's-Selâm, 1430/2009) "Nikâh", 1, 41, 62, 69; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvî'nin İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhamed Fuad Abdülbâki (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), "Nikâh", 17. "Mevhûbe Hadisi" ismiyle bilinen bu hadisin tahrir ve tenkidi hususunda bk. Hüseyin Kahrman, "Fıkâhî Hadislerin Değerlendirilmesi ve Rivâyet Değeri Bağlamında "Mevhûbe Hadisi"nin Tahrir ve Tenkidi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 167-182.

²⁹ Ahmed Emîn, *Đuħa'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954), 2/133-134.

³⁰ Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Manayla Rivayeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1996), 279-314.

³¹ Özellikle İbn Abbâs ve Hz. Aişe'nin diğer sahabilere yaptıkları tenkitlerden bahsetmiştir. Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 216.

54/674 [?] gibi bazı sahabilerin rivayetlerini yalanlamaları, hadis rivayetinde bulunan bazı kişilere yemin ettirip şahit getirmelerini istemeleri,³² onların birbirlerini itham ettiklerini göstermektedir.³³ Emîn, alimlerin çok az bir kısmının ve özellikle Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi müteahhir dönem ulemasının diğer raviler gibi sahabilerin de *kizb* açısından değerlendirilmesi gerektiği düşüncesinde olduklarını iddia ederek Gazzâlî'nin bu husustaki görüşlerine yer verir.³⁴

Emîn'in sahabilerle ilgili bu iddialarına pek çok açıdan itiraz edilebilir. Öncelikle ifade edilmesi gerekir ki Hz. Peygamber ile birlikte ilk dönemde yaşadıkları sıkıntılar ve İslâm'ın yayılması için gösterdikleri gayretleri sebebiyle sahabe, pek çok ayet ve hadiste övülmüştür.³⁵ Sahabenin birbirlerini itham ettikleri iddiaları karşısında ise akla ilk gelen Enes b. Mâlik'in (öl. 93/711) "Biz birbirimizi yalanlamazdık."³⁶ sözü olmalıdır. Nitekim o dönemde "الكذب" yani *yalan* kelimesi genellikle *hata* manasında kullanılmaktadır.³⁷ Böyle olunca sahabilerin birbirlerine itirazını da adalet açısından değil, rivayetlerin daha iyi anlaşılması için yapılan zabt tenkidi olarak değerlendirmek gerekir. Zira onlardan hiçbiri bu eleştirileri yaparken birbirlerine karşı haddi aşmamış, birbirlerini hadis uydurmakla asla itham etmemişlerdir. Üstelik bu tavırlarıyla, hadislerin araştırılması ve doğruluğunun tespiti konusunda sonraki nesillere örnek olmuşlardır. Sahabenin bu tutumu onların ilmî ciddiyetini, ihlasını, hakka

³² Rivayetler hususunda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer şahit istemiş, Hz. Ali ise yemin ettirmiştir. İlgili rivayetler için bk. Ebû Abdullah Mâlik b. Enes el-Asbahî, *el-Muvaṭṭaʿ*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), "Ferâʿîd", 4; "İstiʿzân", 3; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûṭ - İbrâhîm ez-Zeybek (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999), 1/2.

³³ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 216.

³⁴ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 217; Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstaṣfâ fi 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413) 1/130.

³⁵ Mesela "Muhammed, Allah'ın elçisidir. Onun beraberinde bulunanlar, inkârcılara karşı sert, birbirlerine karşı ise merhametlidirler. Onları rûkûa varırken, secde ederken, Allah'tan lütuf ve hoşnutluk dilerken görürsün." (el-Fetih 48/29) ayeti bunlardan biridir. el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/110; el-Enfâl 8/64; el-Fetih 48/18, 29; et-Tevbe 9/100; el-Haşr 59/8-9 gibi ayetlerde de aynı yaklaşım vardır. Sahabeyi Allah Resûlü de övmüştür. Mesela "Ümmetimin en hayırlısı içinde bulunduğum nesildir. (Bu konuda) sonra onları takip edenler, sonra da onların takipçileri gelir." hadisi (Buhârî, "Şehâdât", 9; Müslim, "Feḍâ'ilü's-Şahâbe", 210; Tirmizî, "Fiten", 45) bunlardan biridir. Sahabenin övüldüğü diğer bazı hadisler için bk. Buhârî, "Feḍâ'ilü's-Şahâbe", 5; Müslim, "Feḍâ'ilü's-Şahâbe", 211-212; Tirmizî, "Menâkıb", 58.

³⁶ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 1/246.

³⁷ Ebû'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi Şerhi Şaḫîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960), 1/178, 427; Ebû Şehbe, *Difâ' 'ani's-sünne*, 113; Bünyamin Erul, "Sahabe Döneminde "Tekzib" Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti: Rivayetlerdeki Tekzib İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 455-489.

ulaşmadaki gayretlerini ve Resûlullah'ın hadislerine verdikleri değeri göstermektedir.³⁸ Bazı sahabilerin diğerlerine yemin ettirmesi veya şahit istemesi de insanların hadis rivayetinde dikkatli olmaları için yapılan bir uyarı olarak algılanabilir. Diğer taraftan onun Gazzâlî'yi sahabenin tenkit edilebilirliğini savunan alimlerden biri gibi göstermesi de eleştiriye açıktır. Zira Gazzâlî'nin Emîn'in de yer verdiği görüşlerine bakıldığında, sahabenin adaleti konusunda selef alimleriyle aynı düşündüğü görülür.³⁹

Sahabilerin hadis rivayetinde farklı sayıda nakilde bulduklarını belirten Emîn muksirûndan sadece isim olarak ya da kısaca bahsetmesine rağmen Hz. Aişe (öl. 58/678) ve Ebû Hüreyre'ye (öl. 58/678) detaylı bir şekilde yer vermiştir.⁴⁰ Ona göre bu iki sahibinin çok hadis rivayet etmelerinin sebebi; Hz. Aişe'nin Resûlullah'ın yanbaşında bulunması, Ebû Hüreyre'nin ise geç Müslüman olmasına rağmen hayatını Resûlullah'ın yanında geçirmeye adanmasından dolayı ondan çok hadis işitmeleridir.⁴¹

Rivayetlere eleştirel yaklaşımına rağmen Emîn hadisin, Kur'ân-ı Kerim'den sonra İslâm'ın ikinci kaynağı olarak büyük değere sahip olduğunu belirtir. Ona göre Kitâb'ın mücmel, mutlak ve umum bildiren ayetleri Resûlullah'ın söz ve fiilleriyle tebyîn, takyîd ve tahsîs edilmiştir. Buna içkinin haram kılındığı ayeti örnek veren Emîn, burada geçen *hamr* kelimesinden ne kastedildiğini, miktarını ve buna benzer ayrıntıları Resûlullah'ın açıkladığını zikreder.⁴² Nitekim muhaddisler de hadisin Kur'ân karşısındaki konumunu benzer görüşlerle ifade etmişlerdir.⁴³

2. Hadis Uydurmacılığı

Ahmed Emîn eserlerinde hadis uydurmacılığı meselesinin üzerinde durmuş, tarihçesi ve sebepleri hakkında detaylı bilgiler vermiştir. Emîn'in hadis uydurmacılığına sevk eden amiller bağlamında işaret ettiği hususlar büyük ölçüde muhaddislerin görüşleriyle uyumludur.⁴⁴ Fakat farklı düşünceye sahip olduğu noktalar da vardır ki bunlar tenkide açıktır.

Emîn'e göre hadis uydurmacılığının en temel sebebi, Kur'ân-ı Kerim'in aksine rivayetlerin ilk asırda tedvin edilmeyip şifahi olarak hafızadan nakledilmesidir. O, hadis uydurma faaliyetlerinin daha Resûlullah döneminde başladığını düşünmektedir.

³⁸ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, 266. Benzer tenkitler için bk. Muallimî, *el-Envârü'l-kâşife*, 277; Tüveycirî, *er-Reddü'l-kavîm*, 1/280-284.

³⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/130.

⁴⁰ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 218-220.

⁴¹ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 218.

⁴² Detaylı bilgi için bk. Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 208.

⁴³ Bekir Kuzudışlı, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 26.

⁴⁴ Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 27.

“Kim benim adıma yalan isnad ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.”⁴⁵ (من كذب (علي فليتبوأ مقعده من النار) hadisini Resûlullah'ın kendisine nispet edilen bir söz üzerine söylediği görüşündedir.⁴⁶ Emîn'e göre Allah Resûlü'nün vefatından sonra haberin doğruluğunu tespit etmenin zorlaşması sebebiyle hadis uydurmak daha da kolay hale gelmiştir. Bu hususta o, İbn Abbâs'ın “Biz Resûlullah'tan hadis rivayet ederdik. Zira ona nispetle yalan söylenmiyordu. Ne zaman ki insanlar hırçın deveye de uysal deveye de binmeye başlayınca (yani iyi-kötü demeyerek her mesleğe girmeye başlayınca), biz de ondan hadis rivayet etmekten vazgeçtik.”⁴⁷ şeklindeki sözünü delil getirir.⁴⁸

Müellifin bu iddialarına çeşitli açılardan cevap verilebilir. Öncelikle bir konunun, kendisi hakkında varit olmuş bir hadise binaen tarihlendirilmesi her zaman doğru sonucu vermeyebilir. Eğer bu iddia doğru olsaydı mütevatir olarak nakledilen söz konusu hadisin sebep-i vürûdunun da tevatür yoluyla aktarılması beklenirdi. Hâlbuki hadisin ne *Kütüb-i sitte*'de ne de diğer kaynaklarda yer alan rivayetlerinde böyle somut bir *hadis uydurma eylemine* işaret vardır. Aksine Resûlullah bu rivayeti kendisinin vefatından sonra hadislerin nakledilmesini emrettiği esnada söylemiştir. Buna göre Resûlullah'ın İslâm'ın yayılacağı ve farklı milletlerden insanların bu yeni dine gireceklerini bildiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple ashabını hadis rivayeti sırasında dikkatli olmaları ve kendisine yalan bir sözü isnad etmekten kaçınmaları konusunda açık bir dille uyarmıştır. Nitekim Resûlullah'ın nübüvvet ve risaletine şahitlik eden ashab sonraki nesillere onun hadislerini aktarmışlardır.⁴⁹ Dolayısıyla bu verilere dayanarak hadis uydurma faaliyetinin Resûlullah zamanında başladığını söylemek oldukça zordur. Alimlerin çoğunluğuna göre hadis uydurma faaliyetleri Hz. Osman'ın (öl. 35/656) şehit edilmesi ve devamında meydana gelen olaylar sonucunda ortaya çıkan gruplar tarafından başlatılmıştır.⁵⁰

Diğer taraftan öyle anlaşılıyor ki Ahmed Emîn, İbn Abbâs rivayetini zikretmek suretiyle kendi içinde çelişkiye düştüğünü de fark etmemiştir.⁵¹ Zira İbn Abbâs Hz. Peygamber dönemi de dâhil olmak üzere belli bir süreçte *ona nispetle yalan söylenmediğini* ifade etmektedir.⁵²

⁴⁵ Buhârî, “İlim”, 38. Bu rivayet ve hadis uydurmacılığının peygamber döneminde başladığına dair iddialar için bk. Emin Aşıkutlu, “Hadis Vaz'ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivâyetler ve Delil Değerleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2005), 5-26.

⁴⁶ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 210-211.

⁴⁷ Müslim, *Muḥaddime*, 7.

⁴⁸ Delil olarak gösterdiği diğer rivayetlere bk. Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 211.

⁴⁹ Sibâî, *es-Sünne ve mekânethâ*, 238-239. Benzer tenkitler için bk. Abdürrezzâk Hamza, *Zulümâtü Ebî Reyve*, 56-57.

⁵⁰ İ. Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları 2013), 133.

⁵¹ Delil olarak gösterdiği diğer rivayetlere bk. Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 211.

⁵² Müslim, *Muḥaddime*, 7.

Özellikle Resûlullah'ın vefatından sonra başlayan iç karışıklıklar bazı bidat görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve bunlar Resûlullah adına hadis uydurma eylemini yaygınlaştırmıştır. Fakat Emîn'in İslâm alimlerinin hadisleri korumak için gösterdikleri çabayı göz ardı ettiği görülmektedir. Zira İslâm alimleri ilk dönemlerden itibaren hadislerin isnadlarını sormaya başlayarak Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri korumaya almışlardır.⁵³

Hadis uydurmacılığı konusunda bahsi geçen verilere istinat eden bazı ilim adamları Emîn'i, müsteşriklerden etkilenerek onların görüşlerini gizli bir şekilde yayan ve bu yöntem ile sünnet hakkında şüphe uyandırıp dine büyük zarar veren grup içinde zikretmiştir.⁵⁴ Nitekim hadis uydurmacılığının başlangıcı ve devamındaki bazı olayları değerlendirirken onun Goldziher'den etkilendiği açık bir şekilde görülmektedir.⁵⁵ Fakat her ne kadar oryantalistlerden aldığı bazı düşünceleri fark etmeden sünnete zarar vermiş olsa da bu, kasıtlı bir şekilde hadisler hakkında insanların zihninde şüphe uyandırmaya çalıştığı manasına gelmemektedir.

İnsanları hadis uydurmaya sevk eden amillere yer veren Emîn; ilk olarak sünnetin delil olma değerinden bahseder. Zira ona göre hadis uydurmanın sebeplerinden biri de Müslümanların hadise ve sünnete yükledikleri değerdir. Sünnetin Kur'ân-ı Kerim'den sonraki kaynak değeri, bazılarını görüşlerini delillendirmek için hadis uydurmaya sevk etmiştir. Neticede birtakım içtihatların yanı sıra farklı kültürlerle ait hikmetli sözler ve mev'ize-i hasene kabilinden ifadeler de insanlar tarafından kabul görmesi için hadis kisvesine büründürülmüştür.⁵⁶ Ona göre mesela içtihatla elde edilen bir hüküm sırf bu sebeple kabul görmeyebilir. Ama hadis formunda nakledilirse halkın rağbetini çekecektir. Fakat unutulmamalıdır ki hiçbir müçtehit ayet ve hadislere dayanmadan hüküm çıkartmaya çalışmaz. Ayrıca ilim adamları bu iki temel delilin yanı sıra sahabe kavli ve icma delillerini de sık kullanmışlardır. Bunlarla da net bir hükme varamadıkları takdirde kıyas ve istihsan gibi akli muhakeme yollarına başvurmuşlardır. Bu sebeple icma veya kıyas ile verilen bir hükmün muhataba kabul ettirilmesi için hadis kisvesine büründürülmesine gerek de duyulmamıştır.⁵⁷

Ahmed Emîn, Hulefâ-yi Râşidîn ve sonrasında ortaya çıkan bazı siyasi çekişmeler sebebiyle de hadis uydurulduğunu ifade eder. Bu görüşünü desteklemek üzere ise İbn Ebi'l-Hadîd'in (öl. 656/1258) *Şerhu Nehci'l-belâğa* isimli eserinden nakil olarak Şîîler'in Hz. Ali (öl. 40/661); Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) taraftarlarının da onun faziletlerine dair hadis uydurduklarını belirten sözlerini nakleder.⁵⁸

⁵³ Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 89.

⁵⁴ Sibâî, *es-Sünne ve mekânâtühâ*, 239.

⁵⁵ Karşılaştıma için bk. Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, çev. C. R. Barber - S. M. Stern (Chicago: Aldine - Atherton, 1971), 2/127.

⁵⁶ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 214-215.

⁵⁷ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullah İbn Abdülberr en-Nemerî, *Câmi'ü beyâni'l-ilm ve fadlihî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî* (Beirut: Müessesetü'r-Reyyân - Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 2/59.

⁵⁸ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*, çev. Ahmed Serdaroglu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 313.

Fıkhi ve kelami ihtilafların da hadis uydurmaya sevk ettiğini ifade eden Emîn, farklı mezheplere mensup kişilerin kendi görüşlerini desteklemek üzere hadis uydurduğu şeklindeki geleneksel iddiayı tekrarlar ve bu bağlamda hiçbir kaynağa işaret etmeksizin Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) *alimlerin zikrettiği hadisler içerisinde sahihlerin çok az olduğu* yönündeki kanaatine yer verir. Ayrıca kendi görüşünü desteklemek üzere İbn Haldûn'un (öl. 808/1406) da Ebû Hanîfe'nin ravinin kendi davranışlarıyla çelişen hadislerini zayıf kabul ettiği ve sahih olduğuna hükmettiği hadislerin sayısını ise 17 olarak verdiğini belirtir.⁵⁹

Tarihî verilere bakıldığında Emîn'in fıkhi ve kelami ihtilaflar sebebiyle hadis uydurulduğu yönündeki tespitlerinin belli oranda haklı olduğu söylenebilir. Ancak onun bu bahiste Ebû Hanîfe ile ilgili İbn Haldûn'a atıf yaptığı hususlar Emîn'in tenkit edilmesine neden olmuştur. Zira mezhebe vücut verecek kadar geniş bir alanda görüş beyan etmiş olan İmâm-ı Âzam'ın binlerce meseleyi bu denli az hadisle çözüme kavuşturduğunu öne sürmek akla pek uygun değildir.⁶⁰ Başta Ebû Yusuf (öl. 182/798) ile İmam Muhammed (öl. 189/805) olmak üzere Ebû Hanîfe'nin takipçileri tarafından yazılan eserlerde kullanılan hadis sayısı da yine Emîn'in iddialarıyla çelişir durumdadır. Buna ilave olarak onun, İbn Haldûn'un Ebû Hanîfe hakkındaki sözünü tahrif ettiğini düşünenler de olmuştur. Nitekim İbn Haldûn bu sözü ile aslında ravinin kendi naklettiği hadisin aksine bir davranışta veya fetvada bulunması halinde haber-i vâhidle amel edilip edilemeyeceği hususunu kastetmiştir.⁶¹

Emîn'in belirttiğine göre bazı insanlar idarecilerin iltifatına mazhar olabileceği çabasıyla da hadis uydurmuşlardır. Ayrıca hem Emevîler hem de Abbâsîler, kendilerini ve hatta önemli gördükleri Şam ve Bağdat gibi bazı şehirleri övüp rakiplerini küçük düşürecek hadisler uydurmaktan geri duramamışlardır.⁶² Emîn işte bu noktada hadisçiler hakkında önemli bir ithamda bulunarak *muhaddislerin söz konusu çekişmeler esnasında belli bir tarafı tutmaları sebebiyle uydurma faaliyetleri karşısında çok da bir şey yapmadıklarını* iddia etmiştir.⁶³

Emîn'in özellikle Emevîler ve Abbâsîler arasındaki husumetin hadis uydurmacılığına hız verdiği yönündeki düşüncesi her ne kadar doğru olsa da bu ortamı tavsif ederken hadisçilerle ilgili dile getirdiği iddianın kabulü mümkün görünmemektedir. Elbette şahsi çıkar sağlamak düşüncesiyle yöneticilerin talep veya yaşayışlarına uygun sözler uydurup hadis diye takdim ederek onlara yaranmak isteyenlerin tarihin

⁵⁹ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 214. İbn Haldûn Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî, *Muqaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş (Şam: Dârü'l-Belhî, 1425/2004) 2/183.

⁶⁰ Sibâî, *es-Sünne ve mekânethâ*, 257-258; Muallimî, *el-Envârü'l-kâşife*, 51. İbn Haldûn'un Ebû Hanîfe'nin sadece 17 hadisi sahih kabul ettiği yönündeki iddiası için bk. Yavuz Köktaş, "İbn Haldun'un *Muqaddime* Adlı Eserinde Hadis İlimleri ve Hadis-Sosyoloji İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 311.

⁶¹ Detaylı bilgi için bk. Ebû Şehbe, *Difâc 'ani's-sünne*, 270.

⁶² Emîn, *Đuħa'l-İslâm*, 2/124-126.

⁶³ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 214.

belli dönemlerinde var olmuştur. Ancak bu kimselerin *muhaddis* vasfıyla anılmasının doğru olamayacağı da ortadadır.⁶⁴ Zira gerçek muhaddisler hadislerle alakalı her konuda fikirlerini açıkça belirttikleri gibi uydurma faaliyetleri karşısında da ellerinden geleni yapmışlardır. Nitekim *cerh-ta'dîl* ve *sened* tenkidleriyle ilgili prensiplerin büyük çoğunluğu uydurma faaliyetlerine karşı alınan tedbirlere işaret etmektedir.

Bazı şehirleri öven hadislerin herhangi bir ayırım yapılmaksızın toptan uydurma olarak nitelendirilmesi de eleştiriye açık bir durumdur. Otoritesi ümmet içinde genel kabul görmüş ve kaleme alındığı günden itibaren detaylı araştırmalara tabi tutulmuş *Şahîh-i Buḥârî*'de Mekke-Medine başta olmak üzere Yemen ve Şam'ın da aralarında bulunduğu pek çok bölgenin fazileti ile ilgili sahih hadisler mevcuttur. Kaldı ki Resûlullah'ın Müslümanlar için kıymetli olan veya önemli olayların meydana geldiği bazı şehirleri methetmesi aklen de doğal karşılanmak durumundadır. Zira önemli veya kutsal şehir algısı diğer dinler için de geçerlidir. Dolayısıyla bir konu hakkında uydurma bazı rivayetlerin bulunması o husustaki tüm nakillerin böyle olduğunu göstermez.⁶⁵ Bu, genellemeci bir yaklaşım olup bir metot hatasıdır.

Hadis uydurmanın son sebebi olarak terḡîb ve terhîb amacına da işaret eden Emîn, bu yöneme başvuranlardan bir kısmının helali haram, haramı helal yapmıyacak şekilde hadis uydurmayı mübah gördüklerini vurgular.⁶⁶ Diğer bir kısmının ise iyi niyetli olmalarından dolayı kendilerine nakledilen tüm rivayetleri sahih kabul edip başkalarına rivayet ettiklerini söyler.⁶⁷ Ona göre bu husus, hicri ikinci sırada daha çok kıssaların hadislerle karıştırılması şeklinde ortaya çıkmıştır.⁶⁸

Her ne kadar tuhaf gözükse de emir bi'l-ma'ruf nehiy 'ani'l-münker kabilinden hadis uydurulmuş olması tarihî bir vakıdır. İslâm'a en çok zarar veren grup da bu düşünce ile hadis uyduranlar olmuştur.⁶⁹ Ancak Emîn'in iyi niyetli olmak suretiyle her duyduklarını hadis diye rivayet eden bir gruptan bahsederek bu kişilere örnek olarak Abdullah b. Mübârek'i (öl. 181/797) vermesi oldukça ilginçtir. Emîn Abdullah b. Mübârek'in güvenilir olmasına rağmen hadis rivayet ehliyetine sahip olmayan kimselerden nakilde bulunduğunu, diğer insanların da ona güvenerek rivayetlerini sağlam kabul etiklerini iddia etmiştir.⁷⁰ Emîn'in bu görüşü gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü İbn Mübârek rical tenkidine verilen önemin yüksek olduğu bir çağda yaşamış-

⁶⁴ Hadis uyduranların muhaddisler olmadığına dair detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966), 1/37; Çakan, *Hadis Usulü*, 136.

⁶⁵ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, 255-257. Benzer tenkitler için bk. Tüveyciri, *er-Reddü'l-ḳavîm*, 1/201-209.

⁶⁶ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 214.

⁶⁷ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 212.

⁶⁸ Emîn, *Ḍuḥa'l-İslâm*, 2/126-127.

⁶⁹ Çakan, *Hadis Usulü*, 135.

⁷⁰ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 212.

tür ve dahası bizzat kendisi cerh-ta'cîdîl konusunda görüşlerine başvurulmuş imamlardan biridir.⁷¹ Eğer İbn Mübârek'in rivayetleri Emîn'in öne sürdüğü gibi sorgulanmıyorsa bile bu, muhaddislerin ona duyduğu güvenle ilgilidir. Yani *hadisin sorgulanmaması* rivayeti nakleden değil tahammül eden için bir tenkit sebebi olarak da değerlendirilebilir. Fakat başta Buhârî ve Müslim olmak üzere hadis ilminin en meşhur isimlerinin ondan rivayette buldukları görülür. Buna göre Abdullah b. Mübârek'e yapılan itham dolaylı olarak ondan hadis nakleden meşhur muhaddislerin de hedef alındığını gösterir.

Esasen Emîn'in Abdullah b. Mübârek hakkındaki bu görüşü nakil hatasından kaynaklanıyor görünmektedir. Zira o, Müslim'in *Şahîh*'inde zikrettiği; "Doğru sözlüdür fakat olur olmaz kişilerden hadis alır." ifadesini, Abdullah b. Mübârek'ten bahsediliyor gibi anlamış ve böyle göstermiştir.⁷² Ancak bu sözün geçtiği yere bakıldığında ifadenin; "Süfyân'ın naklettiğine göre İbn Mübârek şöyle demiştir: Bakiyye, doğru sözlüdür fakat olur olmaz kişilerden hadis alır."⁷³ (عَنْ سُفْيَانَ عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ قَالَ بَقِيَّةٌ صَدَّقُوا اللِّسَانَ) şeklinde olduğu görülür. Dolayısıyla Emîn, Abdullah b. Mübârek'in yaptığı bir tenkidi, sanki onun hakkında söylenmiş gibi vermiştir.⁷⁴ Bu durum, araştırmaları esnasında Emîn'in dikkat eksikliği olduğuna işaret etmektedir.

Emîn diğer din mensuplarının kendi dinî inançları doğrultusunda bazı meseleleri hadis uydurma yoluyla İslâm'a dâhil ettiklerini ifade ederek bu hususu da hadis uydurma faaliyetlerinin bir çeşidi olarak görür. Görüşlerini dile getirdiği bölümde Goldziher ve Guillaume'in görüşlerine yer vermesi⁷⁵ bu müsteşriklerden etkilendiğini göstermektedir.⁷⁶ Ancak muhaddisler müsteşriklerden asırlar önce diğer din mensuplarının hadislere ilavelerde buldukları iddialarını zaten belirtmişlerdir. Nitekim Süyûtî (ö. 911/1505) uydurma haberlerin çoğunda olduğu gibi uyduran kişinin bu sözü hukemâ, zahidler veya İsrailiyata isnat ettiklerini ifade etmiştir.⁷⁷ Fakat Emîn'in İslâm alimlerinin bu husustaki çalışmalarından bahsetmeksizin oryantalistlerin görüşleriyle konuyu açıklamayı tercih ettiğini görülmektedir.

Emîn uydurma hadislerin sayısı hususunda, bu tür hadislerin çokluğuna Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) tefsir hadisleriyle ilgili *hiçbiri sahih değildir*⁷⁸ sözünün yeterli

⁷¹ Abdullah b. Mübârek'in güvenilirliği hakkında bk. Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tezki-retü'l-huffâz* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/201.

⁷² Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 212.

⁷³ Müslim, Muğaddime, 19.

⁷⁴ Detaylı bilgi için bk. Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, 249-253.

⁷⁵ Emîn, *Đuha'l-İslâm*, 2/129.

⁷⁶ bk. Goldziher, *Muslim Studies*, 149, 346-347; Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam* (Salem - New Hampshire: Ayer Company Publishers INC, 1987), 132-133.

⁷⁷ Detaylı bilgi için bk. Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebü Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ahmed Ömer Hâşim (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 2006), 143; Ebü Şehbe, *Difâ' 'ani's-sünne*, 253-254.

⁷⁸ Sözün aslı için bk. Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk.

olacağı kanaatindedir. O, bu görüşe tefsir kitaplarında binlerce uydurma hadis olduğu düşüncesinden yola çıkarak ulaşmıştır. Bunun yanı sıra Buhârî'nin *Şahîh*'ini 600 bin hadis içinden, mükerrerler çıkarıldığında 4 bin rivayeti seçerek oluşturmasının da bu görüşünü desteklediğini ifade eder.⁷⁹

Uydurma hadislerin çokluğunu kabul etmekle birlikte Emîn'in Ahmed b. Hanbel'in tefsir kitaplarında yer alan rivayetlerle ilgili sözünü eksik aktardığını belirtmek gerekir. Sözün aslı "*Üç şeyin [kitabın] aslı yoktur: el-Meğâzî, el-Melâhim, et-Tefsîr.*"⁸⁰ şeklindedir. Burada yine Emîn'in dikkat eksikliğinden kaynaklanan bir hata olduğu görülmektedir. Ahmed b. Hanbel tefsir hadislerinin uydurma olduğunu değil, bu üç ilme has kitapların sahih olmadığını ifade etmek istemiştir. Ayrıca İbn Hanbel kendi hadis eserinde tefsirle ilgili pek çok rivayete yer vermiştir. Bu husustaki tüm rivayetlerin uydurma olduğu düşüncesinde olsa bu rivayetleri eserine almaması beklenirdi. Bunun yanı sıra Buhârî'nin, *Şahîh*'indeki hadisleri 600 bin rivayet içinden seçmesini uydurma hadislerin sayısının çokluğuna delil olarak göstermesi de yersizdir. Nitekim bu sayı Buhârî'nin kendi döneminde halk arasında farklı varyantları bilinen hadislerin sayısıdır. Buhârî'nin bu hadisler içerisinden ihtisâr veya taktîc yaparak 4 bin rivayeti seçip eserine alması da geri kalanların uydurma olduğu anlamına gelmez.⁸¹ Emîn'in Buhârî ile ilgili verdiği bu örnekte oryantalistlerden etkilendiğini açıklar. Zira ilk oryantalistler de Buhârî'nin 600 bin rivayetten 4 binini güvenilir olarak seçmesini uydurmalarla ilişkilendirmişlerdir.⁸²

Emîn'e göre muhaddislerden bir kısmının hadislerin sahihini sakiminden ayırt edecek vasıfların belirlenmesi, tenkit kurallarının tespit edilmesi gibi konularda yaşadıkları zorluk da temelde hadis uydurmacılığı ile ilgilidir. Ona göre hadis uydurma faaliyetinin hadislerin sayısına yansımaları piramit şeklindedir. Piramidin üst kısmı Hz. Peygamber dönemindeki hadisleri gösterirken, genişleyen alt kısmı ise sonraki yıllara tekabül eder. Emîn'in düşüncesine göre ileriki yıllarda hadislerin ilk muhatabı olan sahabelerin vefat etmesi neticesinde rivayet sayısının gittikçe azalması gerektiğinden bu piramidin tam tersi olması gerekir. Her ne kadar Abbâsîler döneminde rihlelerin artması yoluyla rivayetlerin farklı coğrafyalara ulaşip sayılarının artabileceği fikrinden bahsetse de hadislerin sayısının zaman geçtikçe artmasını sadece hadis uydurmacılığı ile izah etmektedir.⁸³

Ahmed Emîn'in bu ifadeleri onun müsteşriklerden etkilendiğinin bir başka göstergesidir. Nitekim Goldziher de sahabe döneminde hadislerin sayısının daha az olup

Dâiretü'l-Ma'rifeti'n-Nizâmîyye (Beyrut: Müessesetü'l-Â'lemî, 1406/1986), 1/12.

⁷⁹ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 211-212.

⁸⁰ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 1/12.

⁸¹ Detaylı bilgi için bk. Sibâî, *es-Sünne ve mekânâtihâ*, 244-246; Mustafa Karataş, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 53.

⁸² Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 22.

⁸³ Emîn, *Đuha'l-İslâm*, 2/128-129.

sonraki dönemlerde artmasını hadis uydurma faaliyeti ile ilişkilendirmiştir.⁸⁴ Görüşleri incelendiğinde Schacht'ın da hadislerin giderek çoğalması hususunda benzer bir düşüncede olduğu görülür.⁸⁵ Bu yanlış anlamının temel sebebi olarak sözü edilen rakamların delaleti hakkında bilgi sahibi olmamaları gösterilebilir. Zira zikredilen rakamlar metinlerle değil senedlerle ilgilidir.⁸⁶ Muhaddislerin bir hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespitinde metni değil de isnadı esas almaları, her isnadın farklı bir hadis gibi değerlendirilmesini gerektirmiştir. Dolayısıyla sonraki asırlara doğru rivayetlerin tarikleri çoğaldıkça hadis sayıları da artmıştır.⁸⁷

3. Hadis Tedvini ve Sonuçları

Ahmed Emîn eserlerinde hadis tedvinini asırlara ayırarak genişçe ele almıştır. Onun hicri dördüncü asra kadar hadislerin yazılması ve bir araya getirilmesi yönünde yapılan çalışmalardan detaylı bir şekilde bahsetmesi konuya verdiği önemi göstermektedir.

Emîn'e göre hicri birinci asırda halifelerden hiçbiri hadislerin tedvini ile ilgili resmî bir çaba göstermemiştir. Kur'ân-ı Kerim'in cem edilip tek nüsha haline getirilerek farklı beldelere gönderildiği dönemde hadislerle ilgili bu yönde bir çalışma yapılmadığını ifade etmiştir.⁸⁸ Ancak tahmin edileceği üzere bu dönemde İslâm coğrafyasının dört bir yanına dağılan sahabilerin hepsine ulaşıp Resûlullah'tan naklettikleri rivayetleri bir araya getirmek son derece zordur. Emîn tüm bu zorluklara rağmen sahabenin önde gelenlerinin hadisleri bir araya getirmesi ve oluşturulan bir nüsha dışında kalan rivayetlerin naklini yasaklaması gerektiği fikrini savunmuştur. Bu eleştirileriyle birlikte o, hadislerin tedvini için Hz. Ömer'in girişimde bulunmayı düşündüğünü ancak Kur'ân-ı Kerim'le karışır korkusu sebebiyle bu fikrinden vazgeçtiğine de işaret etmiştir.⁸⁹

Hız. Ömer'in hadis tedvini teşebbüsünden bahsetmesine rağmen Emîn'in, bazı sahabilerin bu konudaki şahsi çabalarını görmezden gelmesi dikkat çekmektedir. Zira o dönemde sahabilerin bir kısmı kendilerine ait hadis sahîfeleri oluşturarak tedvin konusunda bir girişimde bulunmuşlardır. Bu çabanın her ne kadar genel ve geniş

⁸⁴ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 158-160.

⁸⁵ Joseph Schacht, "Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi", çev. İshak Emin Aktepe, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 142-144.

⁸⁶ Karataş, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*, 58.

⁸⁷ Ahmet Yücel, *Hadis Kaynaklarının Güvenilirliği Hakkında Oryantalist İddialar ve Eleştirisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 172. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Karataş, "Hadis Sayım Metodlarının Hadislerin Sayımına Etkisi", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 51-72.

⁸⁸ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 221.

⁸⁹ Detaylı bilgi için bk. Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 221. Hız. Ömer'in hadisleri tedvin etmeyi düşünmesi ile ilgili haberlerin tahlil ve tenkidi konusunda bk. Hüseyin Kahraman - Mutlu Gül "Hız. Ebû Bekir ve Hız. 'Umer'in Hadis Tedvinine Bakışları İle İlgili Rivayetlerin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2015), 137-156.

çaplı bir tedvin çalışması olduğu söylenemese de örnek teşkil etmesi açısından bir başlangıç olduğu açıktır.⁹⁰

Hicri birinci asrın sonuna doğru halife Ömer b. Abdülazîz'in (öl. 101/720) hadislerin tedvini ile ilgili emrinin uygulanıp uygulanmadığı konusunda günümüze gelen net bir bilginin olmadığını ifade eden Emîn, ilgili rivayette sadece halifenin emrine işaret edildiğini, sonucundan bahsedilmediğini belirtir.⁹¹ Netice itibarıyla Ahmed Emîn hadis tedvin faaliyetinin hicri birinci asırda hiçbir surette başlamadığı, bu süre içerisinde rivayetlerin hafızadan ve şifahi olarak nakledildiği, varsa yazarların da bunu kendileri için yaptığı kanaatinde olup bu konu ile ilgili çalışmaların hicri ikinci asra kaldığı görüşündedir.

Emîn'in tedvin faaliyeti konusunda İbn Şihâb ez-Zühri'den (öl. 124/742) hiç bahsetmediği ve onun ortaya koyduğu meşhur gayreti göz ardı ettiği açıkça görülmektedir. Nitekim Zühri, ilim tahsil etmeye başladığı küçük yaşlardan itibaren Resûlullah ve ashabından gelen rivayetleri yazarak ezberlemeyi ihmal etmemiş önemli bir alimdir. Bunun yanı sıra o, tedvinle ilgili bu denli geniş çalışması nedeniyle muhaddisler tarafından *ilk müdevvin* vasfı ile anılır. Ömer b. Abdülazîz'in konu ile ilgili emri, Zühri'nin yıllardır şahsi olarak yürüttüğü tedvin faaliyetine resmîyet kazandırmıştır.⁹² Bu veriler neticesinde hadis tedvin faaliyetinin Emîn'in söylediğinin aksine hicri birinci asrın son döneminde başladığı ifade edilebilir.

Hicri ikinci asırda ilmin bütün dallarında önemli gelişmelerin meydana geldiğini belirten Emîn hadiste de ciddi çalışmaların başladığını ifade etmektedir. Ona göre Abbâsî halifelerinden Ebû Ca'fer el-Mansûr (öl. 158/775) tedvin meselesini resmî olarak ele almış,⁹³ bu hususta görevlendirilmek istenen İmam Mâlik (öl. 179/795) ise teklifi kabul etmemiştir. Bunun yanı sıra Emîn, hemen hemen aynı tarihlerde çeşitli şehirlerde farklı alimler tarafından tedvin faaliyetlerine başlandığını da belirtmiştir.⁹⁴ Bu noktada Emîn, İbn Hacer'in "Hadisleri ilk tedvin eden Rebî' b. Subayh (öl. 160/776) ile Sa'îd b. Ebî Arûbe'dir (öl. 56/773)."⁹⁵ şeklinde *Şahîh-i Buhârî* şerhinde belirttiği görüşüne yer vermektedir. Emîn'e göre hadislerin tedvini hususunda bu isimlerden sonra sırayı İmam Mâlik, Buhârî ve Müslim gibi büyük muhaddisler almıştır.⁹⁶

Ahmed Emîn, hicri ikinci asırda tedvin edilen eserlerden yalnızca İmam Mâlik'in *Muvaţta'*ının günümüze kadar geldiğini ileri sürmenin yanında bu eserin hadislerden

⁹⁰ Detaylı bilgi için bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41-67.

⁹¹ Emîn, *Đuħa'l-İslâm*, 2/106-107. Ömer b. Abdülazîz'in tedvin emri ile ilgili rivayet için bk. Ebû Abdullah Mâlik b. Enes el-Asbahî, *el-Muvaţta'*, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî rivayeti, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf (Kahire: el-Meclisü'l-Â'lâ li'ş-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 1414/1994), "Siyer", 935.

⁹² Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 200-204.

⁹³ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Hacer Şahin, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Halife Mansûr'un Tedvin Emri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁹⁴ İsimler ve detaylı bilgi için bk. Emîn, *Đuħa'l-İslâm*, 2/107.

⁹⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/6.

⁹⁶ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 222.

hüküm çıkartmak suretiyle teşrie hizmet gayesi taşıdığı vurgulanmıştır. Ona göre rivayetleri tedvin eden alimlerin çoğu kıyasa büyük önem veren Iraklı fakihlere karşı hadisin üstünlüğünü savunan ehl-i hadisin fıkıhçılarıdır. Bu hadisçiler bilhassa haber-i vâhidin kıyasla çelişmesi durumunda hüküm koyma yetkisini tereddütsüz olarak hadise vermiş ve bu yöntemi bir fıkıh sistemi haline getirmeye çabalamışlardır.⁹⁷

Emîn'in bu görüşü rivayet ile teşri arasındaki ilişkiye yaklaşımının olumlu olduğunu gösterebileceği gibi o dönemde yaşayan alimlerin bu yöndeki kabulüne işarette bulunmaktan da ibaret olabilir. Esasen Emîn'in ifadeleri ile Goldziher'in konu hakkında ileri sürdüğü ispatı güç iddialar arasında önemli benzerlikler vardır. Zira Goldziher'e göre muhaddislerin tasnif ettiği musannef türü eserler ashab-ı hadîs ile ashab-ı re'y arasındaki çatışmaların bir neticesidir. Bu eserlerde muhaddisler, fakihlerin yaklaşımına uygun bir şekilde, rivayetleri konularına göre ayırmak durumunda kalmışlardır.⁹⁸

Hadislerin tedvini esnasında farklı metotlar uygulandığına değinen Emîn, *müsned* türünden de bahsederek bu şekilde kaleme alınan en meşhur eserin Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Müsned*'i olduğunu da belirtmiştir. Bu türün tasnif edildiği dönemde hadisler fıkihtan bağımsız olarak ele alınmaya başlanmıştır. Zira Resûlullah'ın hadisleri hem sahabenin sözlerinden hem de tabiunun fetvalarından ayrıştırılmış durumdadır. Ancak bu eserlerde Emîn'e göre hadisler uydurma olup olmadığına bakılmadan rivayet edilmiştir. Bu sebeple o, sahih olan rivayetlerle olmayanları bir arada veren bu tür kitapların hüküm konusunda kullanılmaması gerektiği fikrini ileri sürmektedir.⁹⁹

Ahmed Emîn hicri üçüncü asırda hadis tedvin faaliyetinin yaygın bir hâle geldiğini belirtir. Bu dönemde yapılan en önemli işin hadislerin sahihinin zayıfından ayrılması ve raviler hakkında lehte veya aleyhte hükümler verilmesi olduğuna işaret eder. Ona göre üçüncü asrın bir diğer önemi, daha sonra *Kütüb-i sitte* ismiyle anılacak meşhur hadis kaynaklarının bu dönemde yazılmalarıdır. Gelecek asırlarda yazılan şerh, cem', ihtisar türü kitapların önemli bir kısmının bu eserlere dayanmaları da onların hadis tarihine ve literatürüne etkisini göstermektedir.¹⁰⁰

Hadislerin tedvin sürecini değerlendiren Emîn temel bazı hadis kaynaklarının içeriği ve özelliklerinden bahsetmeyi de ihmal etmemiştir. O, tüm hadis eserleri içerisinde Buhârî ve Müslim'in *Şahîh*'lerinin hadis alimleri tarafından ilk sıraya koyulduğunu açıkça söyler. Bu önemli iki eserle birlikte Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini de zikrederek kitaplar hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir.¹⁰¹

Ahmed Emîn, Buhârî'nin kendisinden önceki hadis alimlerinden farklı yönlerine

⁹⁷ Detaylı bilgi için bk. Emîn, *Đuħa'l-İslâm*, 2/107-108.

⁹⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, 215-216; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 81.

⁹⁹ Emîn, *Đuħa'l-İslâm*, 2/107-109.

¹⁰⁰ Emîn, *Đuħa'l-İslâm*, 2/109.

¹⁰¹ Emîn, *Đuħa'l-İslâm*, 2/109-110.

dikkat çekmiştir. Bu doğrultuda rihlelere önem vererek tek bir rivayet için bile uzun yolculuklar yaptığundan, hadislerin sadece sahihlerini toplayan ilk muhaddis olduğundan, sahih rivayet hususundaki şartlarından ve *el-Câmi‘u ş-şahiḥ*’inden detaylı bir şekilde bahseder. Emîn Buhârî’nin *Şahiḥ*’inin hadisler konusunda en sahih kitap olarak kabul edilmesinin, onun eleştirilemeyeceği manasına gelmediğini ifade eder. Kendisi de eserin tertibi ve başlıklarının rivayetlerle ilişkisi, taktîc usûlü ve bazı rivayetleri ile ilgili birtakım tenkitlerde bulunur. Bununla birlikte sika olmayan ravileri olduğunu da iddia eder.¹⁰² Buhârî’nin kendi koyduğu şartları eserinde tam manasıyla yerine getiremediğini düşünen Emîn’in bu ifadesi klasik kaynaklarda konuyla ilgili bilgileri göremediğini akla getirmektedir. Nitekim İbn Hacer *Fethu’l-bârî*’de detaylı bir şekilde Buhârî’nin hangi sebep ve şartlarla böyle rivayetlere yer verdiğini açıklamıştır.¹⁰³

Emîn Buhârî’nin sahih hadisleri belirleme ve bir araya getirme hususundaki çabaları sebebiyle onu hem takdir etmiş hem de şahsı ve eseri hakkında bazı tenkitlerde bulunmuştur. Hadis ve hadisçilerle ilgili düşünceleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, onun Buhârî’nin *Şahiḥ*’inin kabul edildiği gibi çok sağlam bir eser olmadığını ispat etmeye çalıştığı düşünülebilir. Nitekim metin tenkidi ile ilgili kısımda Buhârî’nin pek çok rivayetine eleştirilerde bulunmuştur.¹⁰⁴

Müslim’in *Şahiḥ*’i hakkında bilgi veren Emîn, cumhur tarafından derece bakımından *Şahiḥ-i Buhârî*’nin *Şahiḥ-i Müslim*’e tercih edilmesinin sebeplerinden ve Mağribliler gibi bazı alimlerin ise ikinci eseri öne geçirdiklerinden bahsetmeyi de ihmal etmemiştir.¹⁰⁵ Emîn’in detaylı bir şekilde yer verdiği son eser Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’idir.¹⁰⁶ *Şahiḥayn*’dan sonra bu eseri zikretmesi yüksek ihtimalle kendi asrında önemli görülmesinden kaynaklanmaktadır.

Ahmed Emîn, hicri dördüncü asra gelindiğinde *Şahiḥayn* ve Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’i başta olmak üzere hadisleri bir araya getiren eserler sayesinde rivayet sayısının 60 bine ulaştığını ifade eder. Ona göre hadis sayısının giderek artmasının iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi; hadis uydurma faaliyetlerinin çoğalması ve itikadi mezhep imamlarının görüşlerinin *hadis* olarak nakledilmeye başlanması; diğeri de hadis alimlerinin rivayetlerin toplanması hususundaki gayretleridir.¹⁰⁷

Emîn tüm zorluklara rağmen hadis tedvin ve tenkidinde büyük gayret gösteren muhaddislerin hicri dördüncü asırdaki çabasından övgü ile bahseder. Ancak genel olarak akla değil de nakle dayanmada aşırıya gittiklerini de söylemeden geçmez. Ona göre akli önceleyen Mu‘tezile’nin ortadan kaybolmasıyla muhaddisler bu yaklaşımları neticesinde toplumda ilmin sadece nakilden ibaret olduğu fikrini hakim görüş

¹⁰² Detaylı bilgi için bk. Emîn, *Ḍuḥa’l-İslâm*, 2/114-115.

¹⁰³ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/7; Muallimî, *el-Envârü’l-kâşife*, 259-260.

¹⁰⁴ bk. Emîn, *Fecru’l-İslâm*, 118.

¹⁰⁵ Emîn, *Ḍuḥa’l-İslâm*, 2/119-121.

¹⁰⁶ Detaylı bilgi için bk. Emîn, *Ḍuḥa’l-İslâm*, 2/121-123.

¹⁰⁷ Ahmed Emîn, *Zuhru’l-İslâm* (Kahire: Şeriketi Nevâbihi’l-Fikr, 1430/2009), 2/45.

kılmaya çalışmışlardır. Bu tavır ilim dünyasında yeniliklerin önünü kapatmıştır. Hem halk hem de yöneticiler üzerinde büyük etkileri olan muhaddislerin kendi yöntemleri dışına çıkanları isyan etme ile suçlayarak *zındık* ilan etmeleri de bu olumsuz gi-dişe katkıda bulunmuştur.¹⁰⁸

4. Hadis Tenkidi

Ahmed Emîn, hadis uydurma faaliyetlerinin artmasıyla muhaddisler tarafından rivayetlerin sahihini sakiminden ayırmak üzere çeşitli yollara başvurularak tenkit çalışmalarının başlatıldığını ifade eder.¹⁰⁹ Ancak onun sistematik anlamda hadis tenkidi için özellikle üçüncü asra işaret ettiği görülmektedir. Emîn'e göre alimler hadis tenkidini genel itibarıyla ikiye ayırmışlardır. Bunlardan ilki rical ve senedlerin sıh-hatiyle ilgilenen sened tenkidi, diğeri de hadisin mana ve muhtevasının sahih olup olmadığı ile alakadar olan metin tenkididir.¹¹⁰

4.1. Sened Tenkidi

Ahmed Emîn muhaddislerin sened tenkidi uygulamalarını farklı yönlerden eleş-tirmiş ve bazı tespitlerde bulunmuştur. Ona göre tarih boyunca hadis alimleri rivayet tenkidinin dâhilî kısmından ziyade haricî olanıyla yani sened ve ravilerle ilgilenmiş, bunun neticesinde de hadisleri sahih, hasen, zayıf veya mevzû gibi kısımlara ayır-mışlardır.¹¹¹

Emîn'in muhaddislerin sened tenkidine metne oranla daha çok önem verdiği yönündeki iddiası, *haber* ve *güvenilirlik* arasındaki bağlantıyı göz ardı ettiğine işaret eder. Nitekim Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de "Ey iman edenler! Eğer bir fasık size bir haber getirirse onun iç yüzünü araştırın."¹¹² buyurarak haber ile bunu getiren kimsenin güve-nilirliği arasında doğrudan bir ilişki kurmuştur. Hadisler ise genel olarak üzerine dinî bilginin bina edildiği haberlerdir. Böyle olunca hadisler hakkındaki bu araştırmalar oldukça önem arz edecektir. Bu sebeple muhaddislerin hadis tenkidine isnad ve ravi araştırmalarıyla başlaması yadırganmamalıdır. Ahmed Emîn'in sened tenkidi hakkın-daki bu düşünceleri onun hadis ilminin asıl gayesinin *sahihi metne ulaşma* olduğunu göz ardı ettiğine bir işarettir. Nitekim muhaddisler bu amaçla pek çok kural belirle-miştir. Hatta bazı alimlere göre muhaddislerin sahihi metni tespit için belirledikleri

¹⁰⁸ Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, 46-47.

¹⁰⁹ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 215.

¹¹⁰ Emîn, *Đuħa'l-İslâm*, 2/130.

¹¹¹ Emîn, *Đuħa'l-İslâm*, 2/130. Emîn'in bu görüşünde oryantalistlerden etkilendiği açıkça görülmektedir. Detaylı bilgi için bk. Goldziher, *Muslim Studies*, 2/134,140-141; Harald Motzki, "Hadis: Kaynağı ve Gelişimi", çev. Dilek Tekin, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10/2 (2002), 106; Leone Caetani, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Mahir (İstanbul: Tanin Matbaası, 1924) 1/88.

¹¹² Hucurât: 49/6.

kurallar sahih sened hakkında belirlenenlerden daha fazladır.¹¹³

Ravi tenkidine yönelik ilk değerlendirmelerin ashab döneminde başladığını belirten Emîn bu değerlendirmelere bir örnek göstermemiştir. Bunun yerine muhaddislerin sened ve ravi tenkidine yoğun bir şekilde ilgi gösterdiklerini teyit etmek üzere Müslim'in İbn Sîrîn'den (öl. 110/729) naklettiği şu söze yer vermiştir: "Önceden isnad sorulmazdı. Fitne¹¹⁴ ortaya çıktığı zaman hadislerin isnadı araştırılmaya başlandı. Ravi ehl-i sünnetten ise hadisi alınmıyor, bidat sahibi ise terk ediliyordu."¹¹⁵ Zikredilen bu rivayet isnadın araştırılmasında gösterilen özene dikkat çekmekte olsa dahi bunun metin tenkidine önem verilmediği veya dahilî tenkidin daha geri planda bırakıldığına delil olarak getirilmesi doğru değildir. Metnin sened değerlendirilmesinden sonra ele alınması önemsenmediği manasına gelmemektedir. Nitekim isnadı sağlam olan bir hadiste ikinci olarak değerlendirilen kısım metnidir.

Emîn, hicri üçüncü asırda muhaddislerin hadisleri inceleme noktasında üstün bir gayret gösterdiklerine dikkat çeker. Ona göre ravi tenkidinde meşhur olan iki isim Yahyâ b. Saîd el-Kattân (öl. 198/813) ve Abdurrahman b. Mehdî'dir (öl. 198/813). Ayrıca bu asırda sika, zayıf ve müdellis ravilerin müellifler tarafından müstakil eserlerde bir araya getirildiği bilgisine de yer verir.¹¹⁶

Hadis tenkidinde verilecek örneklerin çoğunluğunu sened tenkitlerinin oluşturduğunu belirten Emîn, muhaddislerin her ne kadar bu alanda yoğunlaştıklarına dair bir kanaat oluşmuş olsa da kendilerini tam manasıyla bu alana verdiklerini de düşünmemektedir. Zira ona göre eğer böyle olsaydı hadislerin durumunu ve mevzû olup olmadıklarını daha net ortaya koyabilirlerdi. Hâlbuki milletleri, kabileleri, şahısları ve mekanları öven çok sayıda rivayet uydurulmuş ve bunlar zamanla hadis kitaplarına girmiştir.¹¹⁷ Emîn'in bu düşüncesi de müsteşriklerden etkilendiğini göstermektedir. Zira Batılı araştırmacılar da hadis tenkidinin isnad ve isnadda yer alan ravilerin

¹¹³ Acâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 255-256.

¹¹⁴ İbn Sîrîn'in "fitne" ile neyi kastettiği açık değildir. Zira bu kavram, İslâm'ın henüz erken sayılabilecek dönemlerinden itibaren ortaya çıkmaya başlayan ve toplumsal huzuru bozan dinî ve özellikle de siyasi içerikli bütün hadiseler için kullanılmıştır. Bunların hemen tamamının İbn Sîrîn'in yaşadığı dönemle ilgisi kurulabilecek durumdadır. Genel kanaate göre bu kavram ilk kez, Hz. Osman'ın 35/656'daki şehadetine yol açan karışıklıklara izafe edilmiştir (bk. Buhârî, "Meğâzî", 12). Bundan başka Hz. Ali ile Muâviye arasındaki çekişmeler (bk. Buhârî, "Fiten", 10) bunlardan biridir. Fitne kavramı hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Çağrırcı, "Fitne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 13/156-159.

¹¹⁵ Müslim, *Muqaddime*, 5. Ayrıca bk. Arif Ulu, "'Önceleri İsnaddan Sormazlardı...' Rivayetinin Senedi Üzerine Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 19-46; Arif Ulu, "Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12 (2012), 119-166.

¹¹⁶ Emîn, *Ḍuḥa'l-İslâm*, 2/129-130.

¹¹⁷ Emîn, *Ḍuḥa'l-İslâm*, 2/132.

incelenmesinden ibaret olduğunu, metin tenkidinin yapılmadığını söylemişlerdir.¹¹⁸

Görüldüğü üzere Ahmed Emîn sened tenkidi için koyulmuş olan kuralların yetersizliğinden değil, bu konuya muhaddislerin gerektiği gibi yönelmediklerinden şikayet etmektedir. Ona göre ravi ve isnad tenkidindeki problemin temelinde mezhep mensubiyeti yer almaktadır. Sözelimi Sünnî ulema, Şîa'nın büyük bir kısmını cerh ederken, Şîiler de Ehl-i sünnet alimlerine karşı aynı tavrı takınmışlardır. İşte bir grubun cerh ettiği ravinin bir diğer grup mensupları tarafından ta'dîl edilmesinin nedeni mezhep farklılıklarıdır.¹¹⁹

Bu noktada öncelikle belirtmek gerekir ki Emîn cerh ve ta'dîl hususunda verdiği bilgilerin neredeyse tamamını *Müsellemü's-sübût'tan*¹²⁰ almıştır. Eseri şerh eden ve Emîn'in çok sık başvurduğu Leknevî dahi *Müsellemü's-sübût'un* müellifi Bihârî'yi (öl. 1119/1707) eleştirerek bu konuda genelleme yapılamayacağını ifade etmiştir. Neticede Emîn'in konuyu Leknevî gibi değerlendirmemiş olması bazı ilim adamlarını onun hadis ilmi ve ravi münekkitleri hakkında şüphe uyandırma amacı güttüğü fikrine götürmüştür.¹²¹ Fakat bu tenkitler oldukça serttir. Her ne kadar cerh- ta'dîl konusunda Emîn'den beklenen, asıl kaynaklara başvurması olsa da ikincil-üçüncül kaynaklar kullanması onun hadis ilmi ve münekkitler hakkında şüphe uyandırma amacı taşıdığı iddia etmek için yeterli bir delil değildir. Bu husus yalnızca kaynak kullanımında hata yaptığını gösterebilir. Zira onun eserleri incelendiğinde hadisler başta olmak üzere diğer verilerle ilgili de kaynak göstermede eksikliği fark edilir.

Emîn'in sened tenkidinde temel problemlerden biri olarak gördüğü mezhep mensubiyeti meselesine daha geniş açıdan bakmak gerekir. Nitekim ravilerin cerh edilmelerinin sebebi sadece bu mezheplere mensup olmaları değil, bu aidiyet hissinin tetiklediği İslâm prensiplerine aykırı ve bidat sayılan itikadi görüşleridir. Dolayısıyla bu kişiler mezhepleri sebebiyle değil, adil ve güvenilir olmadıkları için cerh edilmişlerdir.¹²²

4.2. Metin Tenkidi

Ahmed Emîn'e göre hadisler incelenirken, muhaddislerin genelde yaptıklarının hilafına, sened tenkidi ile yetinilmeyip muhtevaları açısından da değerlendirme yapılmalıdır. Zira başta fıkıh eserleri olmak üzere farklı kitaplarda Resûlullah'a nispet edilen fakat onun ifade tarzı ve davranışlarıyla uyuşmayan ya da tarihî olaylara aykırı pek çok rivayet vardır.¹²³

¹¹⁸ Motzki, "Hadis: Kaynağı ve Gelişimi", 106.

¹¹⁹ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 217.

¹²⁰ Hintli alim Bihârî'nin (öl. 1119/1707) fıkıh usûlüne dair eseridir. Detaylı bilgi için bk. Ferhat Koca, "Müsellemü's-Sübût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/83-4.

¹²¹ Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, 269.

¹²² Benzer mülahazalar için bk. Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ*, 267.

¹²³ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 217.

Emîn'in bu iddiası yersizdir. Zira muhaddisler rivayet metinlerinin fasih Arapça'ya uygun olmasından tarihî verilerle örtüşmesine, Kur'ân ve sünnet ile uyumundan akli ilkelerle çelişmemesine kadar pek çok noktada değerlendirmelerde bulunmuşlardır.¹²⁴ Bunun yanı sıra sahih hadisin tarifinde yer alan şâz ve illet tabirlerinin senedi ilgilendirdiği kadar metinle de alakalı olduğu hatırlanmalıdır. Ahmed Emîn'in bu konudaki düşünceleri; hadis ıstılahları ve usûlü kitaplarında kolayca bulabileceği bilgileri temel kaynak kullanımı probleminden dolayı göremediğini ve bazı ön yargılarla hareket ettiğini düşündürmektedir.

Emîn'e göre metin tenkidinin ravi ve sened tenkidine oranı onda bir civarlarındadır. Bununla birlikte o, metin ve muhteva tenkidine dair örneklerin sahabe devrinde başladığını da kabul eder. Ancak bu konuda verdiği örnekleri daha ziyade Ebû Hüreyre rivayetlerinden seçmesi dikkat çekicidir.¹²⁵

Yaptığı tüm değerlendirmelerinden Emîn'in hadislerin öncelikle Kur'ân olmak üzere akıl, müşahade, tarih ve tecrübe gibi verilere arz edilmesi gerektiğine inandığı açıkça görülmektedir. Onun bu yaklaşımı teoride doğru gözükmektedir. Fakat bir yandan Resûlullah'ı sıradan bir insan, ondan nakledilen rivayetleri ise sıradan birinin sözleri gibi değerlendirdiğine işaret eder. Hâlbuki hadisler Hz. Peygamber'in vahiy alan bir insan olduğu gerçeği akıldan çıkartılmadan değerlendirilmelidir.

Emîn'in verdiği şu örnekle hadislerin sıhhatini belirlemede Kur'ân'a arza önemli bir yer verdiği daha net görülebilir. Fâtıma bnt. Kays'ın (öl. 54/674), eşi tarafından bâin talakla boşandığında "Allah Resûlü benim için mesken ve nafakaya hükmetmedi. Aksine iddetimi İbn Ümmi Mektûm'un (öl. ?) evinde beklememi, zira onun âmâ olduğunu söyledi."¹²⁶ yönünde naklettiği hadisine Hz. Aişe ve Hz. Ömer tarafından itiraz edilmesini Ahmed Emîn bu hususta delil olarak göstermiştir. Nitekim Hz. Aişe Fâtıma'ya "Allah'tan korkmaz mısın?" diye sitem ederken Hz. Ömer "Doğru mu yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadın yüzünden Allah'ın Kitâb'ını ve Resûlullah'ın sünnetini terk edemeyiz; ezberledi mi unuttu mu belli değil!" şeklinde tepki göstermiştir.¹²⁷

Bu örnekte öncelikle Ahmed Emîn'in kaynak kullanım hatasından bahsetmek gerekir. Nitekim o, Fâtıma bnt. Kays rivayetinin kaynağı olarak Nevevî'nin *Şahîh-i Müslim şerhine*¹²⁸ ve Bihârî'nin *Müsellemü's-sübût* isimli fıkıh usûlü kitabına atıfta bulunmuştur. Bu kitaplar temel hadis eseri olmadığından kaynak olarak gösterilmesi bir usûl hatasıdır. Ayrıca benzer rivayetler Buhârî ve Müslim başta olmak üzere meşhur

¹²⁴ Nitekim Sibâî, bu konuda on beş madde saymakta ve bunların, Ahmed Emîn'in "yetersiz" olduğunu iddia ettiği araştırma yönlerine has kılındığını söylemektedir. Sibâî, *es-Sünne ve mekânâtühâ*, 271-272; Benzer görüşler için bk. Ebû Şehbe, *Difâ' 'ani's-sünne*, 30-31.

¹²⁵ Örnekler için bk. Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 216.

¹²⁶ Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Mısır: Matbaatü'l-Mısrıyye bi'l-Ezher, 1347/1929), 10/94-97.

¹²⁷ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 216-17.

¹²⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, 10/94-97.

hadis eserlerinde yer almaktadır. Buna rağmen söz konusu eserlerdeki rivayetlerin hiçbirinde “Doğru mu yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadın.” ibaresi yer almaz.¹²⁹ Bilakis hadis eserlerindeki vurgu “Ezberledi mi yoksa unuttu mu bilemeyiz.”¹³⁰ veya “Belki de unutmuştur.”¹³¹ şeklindedir.

Yukarıdaki örnekteki ikinci önemli husus, Ahmed Emîn'in hadisin Kur'ân ile çeliştiğini düşünmesidir. Nitekim Fâtıma bnt. Kays'ın kendisi için özel olarak söylenen bir hususu tüm kadınlara yönelik genel bir hüküm zannettiğine delalet eden bu rivayetin Hz. Ömer tarafından *toplumda yayılması endişesine* binaen reddedildiğini Kûfeli bazı alimler de ifade etmişlerdir.¹³² Nitekim onlar Talâk suresinin “Eşlerinizi boşadığınız zaman onları evlerinden çıkarmayınız; kendileri de çıksınlar.”¹³³ şeklindeki ayetine dikkat çekmişlerdir. Ancak onların bu vurgusu rivayeti tamamen reddetme şeklinde anlaşılmıştır. Hz. Aişe'nin tepkisi de aynı minvaldedir; yani fetvanın genel hüküm olarak anlaşılıp yayılması endişesinden kaynaklanmaktadır.¹³⁴

Emîn hadisin tarihî verilere arz edilmesi gerektiğini savunurken verdiği örneklerle de benzer bir hataya düşmüştür. Nitekim ona göre hadis ilminin tüm inceliklerini bilen ve titiz olan Buhârî bile tarihî verilere arz edildiğinde doğru olmadığı tespit edilecek rivayetleri *Şahîh*'ine almıştır.¹³⁵ O, şu rivayeti iddiasına delil olarak göstermiştir: “Yüz yıl sonra yeryüzünde nefes alan hiç kimse kalmayacaktır.” (لا يبقى على الأرض) (بعد مائة سنة نفس منقوسة). Öncelikle belirtmek gerekir ki bu lafız *Şahîh-i Müslim*'de değil Tahâvî'nin *Şerhu Müşkili'l-âsâr*'ında bab başlığı olarak yer almaktadır.¹³⁶ Rivayetin Buhârî'deki lafzı ise şöyledir: “...أَرَأَيْتُمْ لَيْتَكُمْ هَذِهِ! فَإِنَّ رَأْسَ مَائَةٍ لَا يَبْقَى مِنْهُ هُوَ الْيَوْمَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَحَدٌ...” (Şu geceniz var ya! Yüz yılın başında bugün olanlardan hiç kimse hayatta kalmayacaktır.).¹³⁷ Yine kaynak gösterme yanlışlığına düşen Emîn bu tavrından dolayı rivayetin tam hâlini görmemiş, buna dayalı olarak da rivayet hakkında yanlış bir yorumlamaya gidip kendisi tenkit edilir duruma düşmüştür. Hâlbuki rivayetin diğer tariklerindeki lafızlar birbirini açıklar niteliktedir.¹³⁸ Emîn diğer tariklere bakmış olsa Resûlullah'ın bu sözünü *orada bulunanları* kastettiğini anlayabilirdi. Nitekim bu hadis varit olduktan bir asır sonra o dönemden hiç kimse kalmamış ve Ebü't-Tufeyl

¹²⁹ Hadisin farklı lafzının şerhte geçtiğini görmekteyiz. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ bi Şerhi Muvatta'*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 5/386.

¹³⁰ Buhârî, “Talâk”, 39, Müslim, “Talâk”, 44.

¹³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/415.

¹³² Kûfe'nin meşhur fıkıh ve hadis alimi el-Esved b. Yezîd'in (öl. 75/694), Âmir eş-Şa'bî (öl.104/722) ile bu konuyu tartışması hususunda bk. Müslim, “Talâk”, 6.

¹³³ Talâk 65/1.

¹³⁴ Sibâî, *es-Sünne ve mekânâtühâ*, 265-266.

¹³⁵ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 218.

¹³⁶ Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 1/347.

¹³⁷ Buhârî, “İlim”, 41.

¹³⁸ Aynı hadisin diğer rivayetleri için bk. Buhârî, “Mevâkitü'ş-şalât”, 40.

110/728 yılında vefat eden son sahabe olarak kayıtlara geçmiştir.¹³⁹ Bazı alimler ise bu hadisi Resûlullah'ın mucizelerinden biri olarak değerlendirmiş; *ömürlerinin geç- mişteki kadar uzun olmayacağına dair ashaba yapılan bir uyarı* olarak algılamışlardır.¹⁴⁰

Ahmed Emîn yine Buhârî'de yer alan acve hurması ile ilgili bir rivayeti misal verip bu defa tecrübe ile çeliştiği gerekçesiyle hadise itiraz eder.¹⁴¹ Rivayet şöyledir: “Her kim sabahları acve hurmasından yedi tane yerse, akşama kadar zehir ve sihir kendisine zarar vermez.” (من اصطبح كل يوم سبع تمرات عجوّة لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم إلى الليل).¹⁴² Bu hadis Buhârî dışında Müslim, Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddisler tarafından da nakledilmiştir.¹⁴³ Bazı alimler rivayetin farklı tariklerine bakıldığında söz konusu faydanın Medine’de yetişen hurmalara hasredildiğinin görülebileceğini ifade etmiştir.¹⁴⁴ Nitekim Hz. Aişe de “Bu acvetü'l-âliye şifadır.” şeklindeki rivayeti ile bu yaklaşımı desteklemektedir.¹⁴⁵ Buna göre Allah'ın hurmanın bir cinsine şifa kaynağı olma niteliği vermesi yadırganacak bir durum değildir. Kaldı ki bu rivayet özelinde tıbbi verilerin de hadisi desteklediği görülmektedir.¹⁴⁶ Ayrıca hadis tenkidinde ret aracı olarak tecrübe gibi belli tanım ve çerçevesi olmayan bir verinin kullanılması da tartışmaya açıktır. Tıbbın ve tecrübenin her geçen gün geliştiğini ve elde edilen verilerin zamanla değişebileceğini hatırd tutarak hareket etmek gerekir. Emîn'in tüm bunları göz ardı ederek rivayetin tecrübe ile çeliştiğini öne sürmesinin hatalı bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

Ahmed Emîn hadis metinlerinin varit olduğu ortamın şartlarına uyup uymadığı hususunun araştırılması gerektiğini ileri sürmektedir. Ancak ona göre muhaddisler böyle bir incelemede bulunmadıkları ve siyasi sebepleri gözardı ettikleri için rivayetlerin uydurmalarla bağlantısını tespit edememişlerdir.¹⁴⁷ Görüşünü desteklemek üzere İbn Haldûn'un (öl. 808/1406) Ebû Hanîfe ile ilgili “O, insan tabiatıyla çelişen

¹³⁹ Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 3/131.

¹⁴⁰ Bu konuda geniş bilgi için bk. Acâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 257; Ebû Şehbe, *Difâ' 'ani's-sünne*, 187.

¹⁴¹ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 218.

¹⁴² Buhârî, “Tıbb”, 56. Hadisle ilgili detaylı bilgi için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/239; Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *‘Umdetü'l-kârî fi şerhi Şaḥîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 21/432. Emîn bazı rivayetlerde ikincil başvuru kaynaklarını gösterirken bunun gibi bazı hadislerde ise sadece mesela Buhârî’de geçtiğini söylemekle yetinmiştir.

¹⁴³ Müslim, “el-Eşribe”, 154; Ebû Davûd, “Tıbb”, 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 1/168.

¹⁴⁴ Ebû Şehbe, *Difâ' 'ani's-sünne*, 183.

¹⁴⁵ Müslim, “el-Eşribe”, 155.

¹⁴⁶ Hurmanın faydaları ile ilgili bk. Zekeriya Aktürk - Mehmet Işık, “Besin Değeri ve Sağlık Açısından Hurma”, *Konuralp Tıp Dergisi* 3 (2013), 62-68.

¹⁴⁷ Emîn, *Ḍuḥa'l-İslâm*, 2/131.

rivayetleri zayıf kabul ederdi.”¹⁴⁸ sözüne yer vermiştir. Ona göre Ebû Hanîfe bir metnin hadis olarak nakledilmesini yeterli görmeyip toplumsal yapıya ve insan tabiatına uygun olup olmadığının da araştırılmasına dikkat çekmiştir.¹⁴⁹ Emîn bu yaklaşımını İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den naklettiği şu rivayetle teyit etmek ister: “Kim av veya çoban köpeği dışında bir köpek satın alırsa, onun ecrinden her gün iki kırıtlık eksilme olur.” (من اقتنى كلبا إلا كلبا صيد أو ماشية إنتقص من أجره في كل يوم قيراطان).¹⁵⁰ Rivayetin devamında o anda mecliste bulunanların Ebû Hüreyre'nin bu hadisi *bahçe köpeği* ekiyle naklettiğini söyledikleri, İbn Ömer'in ise “Çünkü Ebû Hüreyre ziraatçıdır.” şeklinde cevap verdiğini belirtmiştir.¹⁵¹ Ahmed Emîn İbn Ömer'in bu ifadesini *sosyal ortamın kişinin hadis bilgisine etkisi* konusunda ince bir tenkit olarak yorumlamıştır.¹⁵²

Daha önce örnek gösterdiği rivayetlerde olduğu gibi Emîn bu hadiste de kaynak kullanım hatası yapmıştır. Zira rivayet *Şahîhâyn* ve *Muvaţta'a* gibi hadis ilminin klasik ve temel kaynaklarında geçmesine rağmen¹⁵³ o, Nevevî'nin *Müslim* şerhi *Minhâc*'ı kaynak göstermeyi tercih etmiştir. Bunun yanı sıra Ebû Hüreyre *ziraat köpeği* lafzında teferrüd etmemiş, sahabilerden Süfyân b. Ebû Zühayr (öl. ?) tarafından da rivayet bu ek ile nakledilmiştir.¹⁵⁴ Ayrıca İbn Ömer'in Ebû Hüreyre için söylediği “Çünkü Ebû Hüreyre ziraatçıdır.” ifadesinin Emîn'in anladığı gibi Ebû Hüreyre'ye ve rivayetine karşı bir tenkit olarak anlaşılmasının önüne geçmek için Nevevî uyarıda bulunmuştur. Nitekim Nevevî'ye göre İbn Ömer bu sözü Ebû Hüreyre hakkında şüpheye düşürmek için değil, onun tarla sahibi olmasından dolayı bu hadisi daha iyi ezberleyip naklettiğine işaret etmek üzere söylemiştir.¹⁵⁵ Ahmed Emîn'in bu rivayeti Nevevî'den aktarıp da hadis hakkındaki yorumunu görmemesi veya göz ardı etmesi oldukça dikkat çekicidir. Onun bu tavrı bazı alimler tarafından Nevevî'nin sözlerini anlayamadığı ya da muhaddislerin konu ile ilgili eserlerini okumayarak Goldziher gibi müsteşriklerin değerlendirmelerini, Müslüman ilim adamlarının görüşlerine tercih edip daha değerli saydığı yorumlarının yapılmasına sebep olmuştur.¹⁵⁶ Bunun yanı sıra muhaddislerin hadislerin varit olduğu içtimai şartları değerlendirmedikleri ve bu sebeple mevzû rivayetleri tespit etmede eksik kaldıkları iddiası da kendisi hakkında, muhaddislerin bidat ve heva sahibi kimselerin rivayetlerini muteber saymama yönündeki prensiplerini ve uydurma haberlere dair eserlerini bilmediği tenkitlerine neden olmuştur.¹⁵⁷

¹⁴⁸ İbn Haldun, *Muqaddime*, 183.

¹⁴⁹ Emîn, *Đuħa'l-İslâm*, 2/131.

¹⁵⁰ Buhârî, “Muzâra'a”, 3; “ez-Zebâ'ih ve's-şayd”, 6; Müslim, “Musâkât ve'l-muzâra'a”, 10.

¹⁵¹ Nevevî, *el-Minhâc*, 10/235.

¹⁵² Emîn, *Đuħa'l-İslâm*, 2/130-132.

¹⁵³ İmam Mâlik, “Câmi”, 11; Buhârî, “Muzâra'a”, 3; “ez-Zebâ'ih ve's-şayd”, 6; Müslim, “Musâkât ve'l-muzâra'a”, 55.

¹⁵⁴ Buhârî, “Bed'ül-halk”, 16; Nesâî, “Şayd”, 12; İbn Mâce, “Şayd”, 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/219.

¹⁵⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, 10/236.

¹⁵⁶ Sibâî, *es-Sünne ve mekânâtühâ*, 288; Ebû Şehbe, *Difa' ani's-sünne*, 267.

¹⁵⁷ Ebû Şehbe, *Difa' ani's-sünne*, 266-267.

Ahmed Emîn'in titiz ve derin bir çalışma olarak teklifte bulunduğu metin tenkidi metodu hadis alimleri tarafından ortaya konulan yaklaşımın benzerinden ibarettir. Yeni bir öneri gibi sunduğu metin tenkidi yaklaşımında muhaddislerin çalışmalarını göz ardı ederek bazı müsteşrikleri¹⁵⁸ izlemesi Emîn'in kendisine seçtiği yol göstericiler hakkında bir ipucu vermekte ve konuyu tenkit edilebilir kılmaktadır.

Sonuç

Fransız ve İngiliz işgalinin etkilerinin devam ettiği bir zaman diliminde yaşamını sürdüren Emîn çocukluğunda İslâmi değerler doğrultusunda yetiştirilmesine rağmen zamanla girdiği ortamlar ve sosyal çevresinin değişmesiyle Batı kültürüne fazlaca yaklaşmış görünmektedir. 19. yüzyıl nasıl Mısır için Batılılaşmak ya da geleneklerine sahip çıkmak arasında gelgitlerin yaşandığı bir dönemse, aynı şekilde ömrünü bu zaman diliminde geçiren Emîn için de hayatının her alanında iki farklı dünya arasında kalmışlık sezilmektedir. Nitekim o, kendini Avrupalılaştırma fikrine karşı olan gruplar içinde bulsa da diğer yandan belki de fark etmeden Batı'ya hayranlık duyanların yanında yer almıştır. Bu hâli onun hem zihin dünyasını hem de İslâmi ilimlere bakışını etkilemiştir.

Hayatının çeşitli alanlarında farklı iki dünya arasında kalmışlığın izlerine rastlandığı gibi hadis ilmiyle ilgili düşüncelerinde de bu ikilem kendini göstermiştir. Nitekim o, hadisin tanımı ve değeri hakkında muhaddislerin tariflerine benzer ifadeler kullanmıştır. Fakat hadis tarihi ile ilgili bilgiler vermeye başladığında klasik bakış açısını bir kenara bırakarak "ikinci" kimliğini açığa çıkarmıştır. Zira onun sahabenin adaleti hususunu tartışmaya açarak onlardan bazılarının bu konuda tenkide tabi tutulabileceğini ileri sürmesi bunun en açık göstergesidir. Benzer iddialarını hadis tedvini konusunda da sürdürmüştür. Ona göre hadislerin tedvini ile ilgili ilk çabalar ancak hicri ikinci asırda başlayabilmiştir.

Emîn'in "ikinci" yönü hadis tenkidi konusunda daha net açığa çıkmıştır. Sened ve metin tenkidine yönelik bazı itirazlarda bulunan Emîn'e göre muhaddisler sened tenkidine metne oranla daha çok önem göstermiştir. Buna rağmen onlar sened tenkidinde de tam bir başarı elde edememişlerdir. Emîn asıl tenkitlerini ise metin üzerinde yoğunlaştırmıştır. O, muhaddislerin senedlerle ve ravi tenkidi ile meşgul olurken hadis metinlerini Kur'ân'a, akla, tarihî verilere ve tecrübeye arz etmeyi ihmal ettikleri görüşündedir. Emîn'e göre hadis alimlerinin bu tutumu uydurma rivayetlerin en meşhur hadis kaynaklarına girmesine sebep olmuştur. Ancak Emîn'in metin tenkidinde bulunduğu Buhârî hadislerini bile asıl kaynaktan değil de şerh veya fıkıh usûlü kaynaklarına atıfla eserlerine alması ciddi bir kaynak kullanım hatası yaptığını göstermektedir.

Hadisler konusundaki yaklaşımı bütüncül bakış açısıyla ele alındığında görülür ki

¹⁵⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, 140-141.

Emîn hadisleri, temel kaynakları tetkik ederek tenkit etmemiş, büyük oranda müsteşriklerin görüşlerini takip ederek ve tahlil etmeksizin kanaatini bildirmiştir. Hâlbuki hadis ilimleri hususundaki zengin literatürü incelemiş olsaydı görüşleri bu kadar taraflı olmayabilirdi. Bu şekilde bir ön okuma yapmaması sebebiyle onun bazı tenkitleri, muhaddislerin önceden cevap verdiği, Ehl-i sünnet dışında kalan çeşitli mezheplerin savundukları görüşlerden çok da farklı görülmemektedir. Bu tenkit ve değerlendirmelerin bir kısmı da bazı müsteşrikleriyle birebir aynıdır. Böyle yerlerde kaynak gösterme alışkanlığında olmadığı için de, bu tenkitler ilk defa onun tarafından söyleniyormuş izlenimi uyandırmaktadır. Netice itibarıyla Ahmed Emîn hadis ilmi hususunda her ne kadar temel kaynaklara rahat ulaşabilecek bir konumda olsa da, içinde bulunduğu sosyal ortam ve müsteşriklere duyduğu ilgi sebebiyle onun belki de fark etmeden etkisinde kaldığı Batılı araştırmacıların izinden giderek hadisleri onların penceresinden değerlendirmeye aldığı söylenebilir.

Kaynakça

- Acâc el-Hatîb, Muhammed. *es-Sünne kable't-tedvîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1408/1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - İbrâhim ez-Zeybek. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Aktürk, Zekeriya - Işık, Mehmet. "Besin Değeri ve Sağlık Açısından Hurma". *Konuralp Tıp Dergisi* 3 (2013), 62-68.
- Akyüz, Hüseyin. "Ebu Reyve'nin Tevessül Hadisi Konusundaki Görüşlerinin Tahlihi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/ 3 (2011), 35-72.
- Aşıkutlu, Emin. "Hadis Vaz'ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivâyetler ve Delil Değerleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2005), 5-26.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef. *el-Müntekâ bi şerhi'l-Muvaṭṭa'*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhamed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-şâḥiḥ*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1419/1999.
- Caetani, Leone. *İslâm Tarihi*, çev. Hüseyin Mahir. 10 Cilt. İstanbul: Tanin Matbaası, 1924.
- Cragg, Kenneth. "Then and Now in Egypt: The Reflections of Ahmad Amin 1886-1954". *Middle East Journal*, 9/1 (1955). 28-40.
- Çağrı, Mustafa. "Fitne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/156-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çakan, İ. Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 32. Basım, 2013.
- Çam, Süleyman. "Ahmed Emîn b. İbrahim et-Tabbâh'ın Fecru'l-İslâm Eseri Bağlamında Mezheplere İlişkin Görüşleri". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 268-286.
- Demircan, Adnan. "Ahmed Emin (Hayatı, Eserleri ve Bazı Görüşleri)". *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi = A Journal of Oriental Studies* 1/1 (2008), 99-114.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Salih b. Abdülazîz Âlü's-

- Şeyh. Riyad: Dârü's-Selâm, 1420/1999.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *Difâ' 'ani's-sünne ve reddü şübehi'l-müsteşrikin ve'l-küttâbi'l-mu'âşirîn*. nşr. Ebû Huzeyfe Şerif Hicâzî. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1409/1989.
- Emîn, Ahmed. *Đuħa'l-İslâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 10. Basım, 1373/1954.
- Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 10. Basım, 1389/1969.
- Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*. çev. Ahmed Serdaroglu. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1396/1976.
- Emîn, Ahmed. *Ĥayâtî*. Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1369/1950.
- Emîn, Ahmed. *Zuħru'l-İslâm*. Kahire: Şeriketi Nevâbihi'l-Fikr, 1430/2009.
- Erul, Bünyamin. "Sahabe Döneminde "Tekzib" Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti: Rivayetlerdeki Tekzib İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 455-489.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-Müstaşfâ fi 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. çev. C. R. Barber - S. M. Stern. 2 Cilt. Chicago: Aldine - Atherton, 1971.
- Guillaume, Alfred. *The Traditions of Islam*. Salem - New Hampshire: Ayer Company Publishers INC, 1987.
- Gül, Mutlu - Kahraman, Hüseyin. "Hz. Ebû Bekir ve Hz. 'Umer'in Hadis Tedvinine Bakışları İle İlgili Rivayetlerin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015), 137-156.
- Güler, Zekeriya. "Ebû Reyve'nin 'Advâ Ale's-Sünne en-Nebeviyye Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 4 (1991), 187-201.
- Hamza, Muhammed Abdürrezzâk. *Zulümâtü Ebî Reyve emâme Eğvâ'i's-sünneti'l-Muħammediyye*. Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1378/1918.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Takyîdü'l-ilm*. thk. Yusuf el-İş. Beyrut: Dâru İhyâ'i's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1974.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *Câmî'u beyâni'l-ilm ve fağlihî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve ĥamlihî*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân - Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *el-Mevđû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi Şerhi Şahîhi'l-Buħârî*. thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife,

1379/1960.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Dâiretü'l-Ma'rifeti'n-Nizâmiyye. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Â'lemî, 1406/1986.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî. *Muḳad-dime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. 2 Cilt. Şam: Dâru'l-Belhî, 1425/2004.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu muḫtelifi'l-ḥadîs*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1393/1972.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhamed Fuad Abdülbâkî. Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Itr, Nureddin. *Menhecü'n-naḳd fi 'ulûmi'l-ḥadîs*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1997.

Kahraman, Hüseyin. "Fikhî Hadislerin Değerlendirilmesi ve Rivayet Değeri Bağlamında "Mevhûbe Hadisi"nin Tahric ve Tenkidi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 167-182.

Kandemir, Yaşar. *Mevzû Hadisler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 8. Basım, 2014.

Kanarya, Bayram. "Ebû Reyve'nin Bazı Temel Hadis Meseleleri ile İlgili İddialarına İbn Yahya'nın Verdiği Cevaplar". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (DÜSBED)* 8/16 (2016), 150-171.

Karbela, Nevin. "Hayâtî Adlı Eserine Göre Ahmed Emin". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2003), 125-138.

Karbela, Nevin. "Ahmed Emin'in Mektuplarındaki Önemli Temalar". *Şarkiyat Mecmuası* 13/2 (2008), 57-71.

Karataş, Mustafa. *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.

Karataş, Mustafa. "Hadis Sayım Metodlarının Hadislerin Sayımına Etkisi". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 51-72.

Kaçar, H. İbrahim. "Mısırlı Fikir Adamı Ahmed Emin'e Göre 1928 İstanbul'u". *İstanbul Araştırmaları* 2 (1997), 173-187.

Kılıç, Hulusi. "Ahmed Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/62-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Koca, Ferhat. "Müsellemü's-Sübût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/83-84. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

- Köktaş, Yavuz. "İbn Haldun'un *Mukaddime* Adlı Eserinde Hadis İlimleri ve Hadis-Sosyoloji İlişkisi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 299-343.
- Kuzudışlı, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî. *el-Muvaţta'*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. Kahire: el-Meclisü'l-Â'lâ li'ş-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1414/1994.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî. *el-Muvaţta'*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Mazyad, A. Mahmud Husain. *Ahmad Amin (Cairo 1886-1954) Advocate of Social and Literary Reform in Egypt*. Leiden: Brill, 1963.
- Motzki, Harald. "Hadis: Kaynağı ve Gelişimi". çev. Dilek Tekin. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10/2 (2002), 103-140.
- Muallimî, Abdurrahman b. Yahyâ. *el-Envârü'l-kâşife limâ fi Kitâbi Eğvâ' 'ale's-sünneti'l-Muhammediyye mine'z-zelel ve't-tağlil ve'l-mücâzeze*. Beyrut: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1378.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. Beyrut: Dâru Kurtuba, 2. Basım, 1430/2009.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Ebû Tâhir Zübeyr Ali Zâ'î. Riyad: Dârü's-Selâm, 1430/2009.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Mısriyye bi'l-Ezher, 1347/1929.
- Özafşar, Mehmet Emin - Görmez, Mehmet. "Ebu Reyve ve Kitabı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5/1 (1991), 63-72.
- Schacht, Joseph. "Hadislerin Yeniden Değerlendirilmesi". çev. İshak Emin Aktepe. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 142-144.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Otto Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1396/1976.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ahmed Ömer Hâşim. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 2006.
- Şahin, Hacer. *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Halife Mansûr'un Tedvin Emri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şakiroğlu, Mahmut H. "Nallino". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/349. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmeccîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdi. *Şerhu Müşkili'l-âşâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-şâhih (es-Sünen)*. thk. Salih b. Abdülazîz Âlü's-Şeyh. Riyad: Dâru's-Selâm, 1420/1999.
- Tüveycirî, Abdullah b. Hammûd b. Abdurrahman. *er-Reddü'l-ķavîm 'ale'l-mücrimi'l-eşîm*. Riyad: Metâbi'u Bahri'l-Ulûm, 1403/1982.
- Ulu, Arif. "Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 119-166.
- Ulu, Arif. "'Önceleri İsnaddan Sormazlardı...' Rivayetinin Senedi Üzerine Bir İnceleme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 19-46.
- Yazıcı, Hüseyin. "Mısırlı Tarihçi ve Yazar Ahmed Emîn'in (1878-1954) İstanbul Anıları". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2001), 16-29.
- Yıldırım, Enbiya. "Hadislerin Manayla Rivayeti". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1996), 279-314.
- Yıldız, Halil İbrahim. *Muhammed Tevfik Sıdkî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yılmaz, Hacı. "Bir Reformist Olarak Ahmed Emin'in Edebiyatla İlgili Görüşleri". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 27/2 (2008), 33-48.
- Yılmaz, Hacı. "Reformist Olarak Ahmed Emin'in Toplum ile İlgili Görüşleri". *Ekev Akademi Dergisi* 40 (2009), 337-348.
- Yüce, Nuri. "Brockelmann". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/335-336. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Kaynaklarının Güvenilirliği Hakkında Oryantalist İddialar ve Eleştirisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Determination and Evaluation of the Ḥadīth Understanding of the Egyptian Thinker Aḥmad Amīn

Extended Summary

Aḥmad Amīn grew up in an environment where the French and British occupation ended in Egypt, but the effects of western culture were experienced. Amīn, interested in science from an early age, had a successful student life. After graduation, he worked as a teacher, as a judge, and later in his life, he served as a professor and dean at the university. Amīn, attaching particular importance to attend the conferences of orientalists from various universities since his student days, stated that he learned a lot about research methods from his orientalist friends with whom he worked at the faculty. He wrote the *Fajr al-Islām* series to apply these methods he learned. Although Amīn is generally known for these works, his articles in different magazines also revealed his interest in literature. The fact that Amīn, who held various positions abroad, attended the conferences of the orientalists in the places he went, shows that he followed their research closely.

Amīn, who divided special sections on Islamic sciences in his works called *Fajr al-Islām*, *Ḍuḥā al-Islām* and *Zuḥr al-Islām*, in which he deals with the history and civilization of Islam, made criticisms on some issues as well as information about ḥadīth methodology and history in the parts where he included ḥadīth science. When his evaluations are examined, it is seen that there are objections to the basic issues of the science of ḥadīth, to which the ḥadīth scholars have given various answers since the first periods. When looking at the last period, the objections of scholars such as Sayyid Şālīḥ Abū Bakr (d. ?), Muḥammad Tawfīq Şıdkī and Maḥmūd Abū Rayya are similar to the criticisms of Aḥmad Amīn. For this reason, it is inevitable that there will be similarity in the answers given by the hadith scholars to these names. In this article, the objections of scholars such as ‘Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Mu‘allimī (d. 1966), Muḥammad ‘Abd al-Razzāq Ḥamza (d. 1972), Abū ‘Abd Allāh Ḥammūd al-Tuwayjirī (d. 1992), Muḥammad Muşṭafā al-A‘zamī (d. 2017), Muḥammad ‘Ajāj al-Khaṭīb (d. 2021), Muḥammad Abū Shahba and particularly Muşṭafā al-Sibā‘ī (d. 1964) will be taken as reference. Based on these references, Amīn’s views and criticisms on the science of ḥadīth in the above-mentioned Works will be evaluated and also some objections will be propounded.

Apart from having the same opinion with the ḥadīth scholars on the basic issues of ḥadīth science, it has been determined that Amīn thought differently from other ḥadīth scholars on some issues such as whether the ḥadīths were written in the time of the Prophet and the justice of the Companions. However, Amīn, despite his critical approach, said that ḥadīth is the second source of Islam after the Qur’ān, and that the words and actions of the Prophet have meanings such as tabyīn, taqyīd and takhşīş on the succinct, absolute and general verses of the Qur’ān.

Aḥmad Amīn examined in detail the topic of fabricated ḥadīths in his works, and while determining the factors that led to fabrication of ḥadīth, he mostly followed

the thoughts of the ḥadīths and expressed different views on some issues. For example, he thought that ḥadīth fabrication started at the time of the Prophet and presented his evidence in this direction. Many such claims can be found in his works.

Amīn gave extensive coverage to the compilation of ḥadīths, examined the issue in detail by dividing it into centuries. According to him, in the first century, no caliph made an official effort regarding the compilation of ḥadīths. He stated that ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb thought about the compilation of ḥadīths in his own time, but gave up on this idea because of the fear that it would interfere with the Qur’ān. However, in the first century, he defended the idea that the leaders of the Companions should put the ḥadīths together, despite the obstacles such as the dispersal of the Companions to different regions and the difficulty of transportation conditions. He states that in the narrations stating that ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz wanted the ḥadīths to be compiled at the end of the first century AH, only the caliph’s order on this issue was included, and there was no information about its consequences. He is of the opinion that studies on codification could only be done in the second century. The fact that he never mentions Ibn Shihāb al-Zuhrī about the tadwin activity shows that he ignored his famous effort on this subject.

Amīn states that ḥadīth criticism activities were systematically started in the third century AH by ḥadīth scholars as a result of the increase in ḥadīth fabrication. He is of the opinion that in general, ḥadīth critics divide ḥadīth criticism into two as sanad and text criticism, but they attach more importance to the criticism of the sanad than the criticism of the text. It is understood from this thought of Amīn that he overlooked the fact that the aim of starting the research of ḥadīths with the criticism of the sanad was to reach the authentic text. Because the ḥadīth scholars determined many rules for text criticism, and even according to some scholars, the number of these rules exceeded those determined for text criticism. Amīn, who dates the beginning of his criticism of the narrators to the period of the Companions, did not give any examples in this regard, but rather cited some narrations that would prove that the ḥadīths showed great interest in the criticism of the sanad. He pointed out that the ḥadīths made a great effort to study the ḥadīths in the third century AH and drew attention to the fact that in this century strong and weak narrators were collected in separate works. According to Amīn, although most of the ḥadīth criticism examples are of ḥadīth criticism, although the ḥadīths concentrated on this area, they could not give their due. For this reason, he stated that they could not distinguish the subjects from the authentic ḥadīths and that there were many fabricated narrations on different subjects.

Contrary to what the muḥaddith generally do, he does not suffice with the criticism of the ḥadīth in his work on the ḥadīth. Instead, he states that they should also make content criticism. Amīn also draws attention to the fact that there are many narrations attributed to the Prophet in some works in different fields, but neither his style of expression nor historical data. However, from these statements of Amīn, it is seen that he overlooked the fine examinations made by the ḥadīths on the

narration texts. Because the ḥadīth scholars evaluated the texts in many ways, such as their compatibility with the Qurʾān and the Sunnah, and not contradicting historical data and rational principles. But Amīn made proposals himself as if these methods had never been applied by the ḥadīth scholars. As a result, it is seen that Amīn, who was felt to be between two worldviews in every aspect of his life, took the statements of the ḥadīth scholars as a basis in some cases while evaluating the ḥadīths, and followed the ideas of the orientalist in some issues.

Keywords: Ḥadith, Criticisms of Ḥadith, Aḥmad Amīn, *Fajr al Islām*, Orientalist.

Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin Güfte Mecmuası*

Ömer Faruk Kaygısız

YÖK 100/2000 Doktora Bursiyeri, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Bursa/Türkiye
kaygisiz94@hotmail.com
http://orcid.org/0000-0001-9011-595X

Öz: Güfte mecmuası genellikle makam, usul ve bestekâr bilgilerini içeren ve hânendelerin mûsikî meclislerinde şarkıları unutmamak ya da bakıp hemen hatırlamak maksadıyla güfteleri yazdıkları defterlerdir. Bu mecmualar şiir ve mûsikî birlikteliğini arz etmesi açısından önemlidir. Ayrıca dönemin sanat zevkini yansıtması dolayısıyla kültür tarihimizde önemli bir konuma sahiptir. Bu çalışmada Kazasker Mustafa İzzet Efendi (ö. 1876) kendisine ait güfte mecmuası dolayısıyla konu edilmiştir. Çalışmanın amacı ise güfte mecmualarının edebî hüviyeti hakkında bilgi vermek ve Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin güfte mecmuasını tespit etmektir. 19. asırda yaşayan Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Osmanlı devletinde önemli görevlerde bulunmasının yanı sıra sarayda mûsikî meclislerine katılmış bir sanatkârdır. Onun Osmanlı sarayında mûsikî meclislerine katılması kendisinin tertip etmiş olduğu güfte mecmuasının önemini arttırmaktadır. Araştırmamızda nitel araştırma yöntemlerinden kaynak tarama yöntemi kullanılarak ilgili güfte mecmuasının Kazasker Efendi'ye ait olduğu ortaya konmuştur. Mecmuanın içerisinde 312 şiir tespit edilmiştir. Bu şiirlerin mahlas mısralarından hareketle 31 şaire rastlanılmıştır. Burada geçen İzzet mahlaslı şairin Kazasker Efendi olduğu iddiası yapılan incelemelerden sonra zayıflamıştır. Mecmuanın 83b varağında yer alan İzzet mahlasına sahip bir şiirin Hazineli Sâgır İzzet Bey'e ait olduğu ortaya konulmuştur. Çalışmada ayrıca güfte mecmualarının hem edebiyat araştırmacıları hem de mûsikî tarihçileri açısından önemi gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Kazasker Mustafa İzzet, Mecmua, Güfte, Güfte Mecmuası.

Geliş Tarihi | Received Date: 17.01.2022

Kabul Tarihi | Accepted Date: 09.06.2022

Araştırma Makalesi | Research Article

Atıf | Citation: Kaygısız, Ömer Faruk. "Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin Güfte Mecmuası". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 301-318. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1117661>

* Bu çalışma Prof. Dr. Bilal Kemikli danışmanlığında 19/08/2019 tarihinde tamamladığımız "Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Güfte Mecmuası: İnceleme-Metin" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019). | This article is extracted from my master thesis entitled "Kazasker Mustafa İzzet Efendi and His Lyrics Journal: Research-Text" (Bursa: Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, Master Thesis, 2019).

The Lyrics Miscellany of Kazasker Mustafa İzzet Efendi

Abstract: Lyric miscellanies are notebooks that generally contain of maqam, rhythm and composer knowledge, and written by hanendes the lyrics in order not to forget the songs or to remember them immediately in the musical assemblies. This miscellanies are important in terms of presenting the unity of poetry and music. In addition, they have an important place in our cultural history as they reflect the artistic taste of the period. In this study, Kazasker Mustafa İzzet (qāḍī-asker Muşṭafa ʿİzzat) Efendi (d. 1876) is the subject because of his own lyrics miscellany. The aim of the study is to give information about the literary identity of the lyrics miscellany and to determine Kazasker Mustafa İzzet Efendi's Lyrics Miscellany. Kazasker Mustafa İzzet Efendi, lived in the 19th century, was an artist who participated in musical assemblies in the palace as well as holding important positions in the Ottoman State. His participation in the musical assemblies in the Ottoman palace increases the importance of the lyrics miscellany he has organized. In our research, it has been revealed that the related lyrics miscellany belongs to Kazasker Efendi, by using the literature review method, which is one of the qualitative research methods. 312 poems have detected in the miscellany. Based on the pseudonyms of these poems, 31 poets were found. The claim that the poet with the pseudonym İzzet was Kazasker Efendi has decreased in value after the investigations. It has been revealed that a poem with the İzzet pseudonym in page 83b of the miscellany belongs to Hazineli Sâgır İzzet Bey. The study also indicates the importance of lyrics miscellanies for both literary researchers and music historians.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Kazasker Mustafa İzzet, Miscellany, Lyrics, Lyrics Miscellany.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

Güfte kelimesi sözlükte “söylenmiş, makûl, mûsikîye tatbik olunan bir şarkı ve manzûme ve tiyatro oyunu vesairenin nazmı” anlamına gelmektedir.¹ Bir mûsikî terimi olarak güftenin “Türk mûsikîsinde sözlü bir eserin bestelenmiş manzûm sözleri, bestelenmiş şiirin aldığı addır.” şeklinde tanımı yapılmıştır.² Mecmua kelimesi ise “Toplanıp biriktirilmiş ve tanzîm ve tertip edilmiş şeyler heyeti; Eş‘âr vesâir âsâr-ı mûntehaba cem‘ ve kaydıyla hâsıl olmuş risâle”³ manasını taşır. Edebî bir terim olarak ise; “genelde bir veya daha fazla yazar yahut şaire ait çeşitli şekil ve hacimlerdeki dinî, din dışı nesir ya da şiirlerden oluşan derleme kitaplar”⁴ olarak tanımlanmıştır. Güfte mecmuası için ise; “makam, usul, beste türü, bestekâr isimleri gibi atıflardan

¹ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013), “güfte”, 1171.

² Yılmaz Öztuna, *Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000), 137.

³ Sami, “güfte”, 1293.

⁴ Mustafa İzzet Uzun, “Mecmua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/265.

birini veya birkaçını kullanarak, münderecâtındaki şiirlerin bestelendiğini gösteren deliller taşıyan bir nevi eş'âr mecmuası"⁵ denilebilir.

Güfte mecmuları, millî tarihimizde önemli bir konuma sahiptir. Öyle ki içerdiği olduğu şiirler ile Klâsik Türk edebiyatı akademisyenleri için bilinmeyen pek çok konuya ışık tutabilmektedir. Bu hususta Ali Nihad Tarlan'ın şiir mecmuları için bahsettiği devrin sanat anlayışını yansıtmaması, edebî temâyüllerini işaret etmesi gibi faydalar, güfte mecmuları için de söylenebilmektedir. Ayrıca bir şairin divanına almadığı şiirleri tespit etmek yahut herhangi bir şekilde divanı olmayan ismi sadece biyografik eserlerde geçen şairlerin şiirlerini tespit etmek için de önemli bir kaynak sayılabilmektedir.⁶ Aynı zamanda münderecâtındaki beste bilgileri ile Klâsik Türk müziği araştırmacıları için de kaynak teşkil etmektedir.

Klâsik Türk müziğinin sâzdan ziyade söze dayalı bir karakteri olduğu görülmektedir. Sözden kastedilen mana ise alelâde bir söz değil, dinleyene zevk veren, ağdalı bir üslupla söylenen, çeşitli ruh hallerini yansıtan veya hikmetâmiz bir mana içeren söz olduğu belirtilmektedir.⁷ Dolayısıyla güfte mecmuaları da içerdiği güftelerin edebî hüviyetinin olması ve dönemin mûsikî zevkleri ve temayülleri hakkında bilgi vermesi bakımından kültür tarihimizin daha iyi anlaşılabilmesi için önem arz etmektedir. Aynı zamanda güfte mecmuları şiir ve mûsikî birlikteliğinin somut bir ürünü olarak değerlendirilebilmektedir.

Mûsikî ve şiirin klâsik dönemde birbirlerinin adeta mütemmim cüzü olduğu söylenebilir. Örneğin Antik Yunan'da şairler, şiirlerini "lir" adı verilen sâz aletiyle söylemişlerdir.⁸ Aynı şekilde Türk edebiyatının başlangıç dönemlerinde ozan, baksı, kam veya şaman gibi kimselerin sözlerini "kopuz" adı verilen sâz aletiyle terennüm etmişlerdir.⁹ Esasında bu örnekler mevzu bahis ettiğimiz sanatların ortaya çıkış dönemlerinde dahi birlikte olduklarını gösteren işaretler olarak görülebilmektedir.

Tezkire sahibi olan Latîfî (ö. 1582), şiirin tanımını "mevzûn ve manzûm söz" olarak yapmıştır.¹⁰ Burada şiirde kullanılan veznin, mûsikîde kullanılan usulle ilişkili olduğu söylenebilir. Şiir ve mûsikî arasında özellikle vezin ve usul arasındaki uyum Türkiye'de ilk olarak Cinuçen Tanrıkorur tarafından tafsilatlı bir şekilde

⁵ İsmail Hakkı Özkan, "Güfte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/218; Harun Korkmaz, *İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki Mûsikî Yazmalarının Kataloğu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 44.

⁶ M. Fatih Köksal, *Sana Benzer Güzel Olmaz -Divan Şiirinde Nazire-* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 75-77.

⁷ Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*, thk. İsmail Kara (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 16.

⁸ Yavuz Yedek, *Türk Mûsikîsinde Sâkinâmeler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 86.

⁹ Mehmed Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları 1* (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2014), 1/77.

¹⁰ Bilal Kemikli, *Dost İlimden Gelen Ses* (İstanbul: Kitabevi, 2017), 12; Latîfî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsratü'n-Nuzamâ*, thk. Rıdvan Canım (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 46.

çalışılmıştır.¹¹ Burada belirli aruz kalıplarında yazılan şiirlerin mûsikî de belirli usullerle bestelendiğine dair örnekler verilmiştir. Böylelikle aruz-usul ilişkisi açısından iki sanat dalının birlikteliği vurgulanmıştır. Bu tür araştırmaların yaygınlaşması bu birliktelikte oluşan kuralların detaylı bir şekilde ortaya konmasını sağlayacaktır.

Vezin ile usul birlikteliğinin yanı sıra güfte ile makam arasında da bir uyum bulunduğu bilinmektedir. Türk mûsikîsinde makamların insanda uyandırdığı birtakım duygular bulunmaktadır. Aynı şekilde şiirin ana teması söz konusudur. Sözlü mûsikî besteciliğinde sözün mûsikîye önceliği bulunmaktadır. Dolayısıyla iyi bir sanat eseri ortaya koymak isteyen bestekârın şiirin ana temasını anlayıp ona en uygun makamı tercih etmesi gerekmektedir. Yani bestekâr, güfte ve makam arasında duygu birliğini sağlamaktadır.¹²

Aruz-usul birlikteliği ve güfte-makam birlikteliği şiir ile mûsikînin bir arada zikredildiği takdirde ortaya çıkan ortak unsurlardır. Bunun yanı sıra bu sanat dalları birbirinden ayrı değerlendirildiğinde de ikisi arasında bir etkileşim bulunduğu bahsedilebilir. Literatürde bu etkileşimi ele alan çalışmalar bulunmaktadır. Ali Cançelik'in 2010 yılında hazırladığı "18. yüzyıl Dîvan Şiiri-Mûsikî İlişkisi"¹³ bunlar arasındadır. Ayrıca Gülçin Yahya Kaçar "Klâsik Türk Mûsikîsi ve Klâsik Türk Edebiyatı Arasındaki Etkileşim" adlı makalesinde şiir ile mûsikî arasındaki etkileşimi 5 madde hâlinde özetlemiştir:

1. "Klâsik Türk Edebiyatına ait nazım şekilleri ve türleri Türk mûsikîsinde bir form ve biçim olarak kullanılmıştır.
2. Klâsik Türk Edebiyatında mûsikî terimleri anlamlandırılarak edebî sanatlar yapılmıştır.
3. Divanlarda kullanılan mûsikî unsurları / Makam, çalgı, perde adları
4. Edebî şahsiyetlere, sultanlara ait şiirler ve bestelenmiş eserleri
5. Edebiyattaki temalar / gül ve bülbül mûsikîde de önem kazanmıştır."¹⁴

Güfte mecmuları ve şiir ile mûsikî arasındaki ilişki ve etkileşim hakkında verilen genel bilgilerin ardından incelenen mecmuanın sahibi hakkında özet olarak tanıtıcı bilgiler verilmesi yerinde olacaktır.

Kazasker Mustafa İzzet Efendi 19. yüzyılda Osmanlı toplumunda yaşamış hattat, mûsikîşinas, şair ve önemli bir devlet adamıdır. Bugün Kastamonu il sınırları içinde kalan Tosya ilçesinde dünyaya gelmiş ve babasının erken yaştaki vefatının ardından eğitimini tamamlamak için İstanbul'a gitmiştir. Enderun'da yetişen Kazasker Efendi,

¹¹ Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*, 16.

¹² Nesrin Feyzioğlu, "Geleneksel Türk Sanat Mûsikîsi Bestekârlığında Söz-Beste İlişkisi", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 14 (2005), 76; Yedek, *Türk Mûsikîsinde Sâkinâmeler*, 11-14.

¹³ Ali Cançelik, *18. Yüzyıl Divan Şiiri-Mûsikî İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

¹⁴ Gülçin Yahya Kaçar, "Klâsik Türk Mûsikîsi ve Klâsik Türk Edebiyatı Arasındaki Etkileşim", *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 3/1 (Temmuz 2017), 126.

kendi döneminde İslam estetiğinin en büyük temsil şubeleri olan sanat dallarında rüçhanîyet göstermiş muktedir bir sanatkardır.¹⁵ Günümüzde ise, Ayasofya Camii'nde yer alan celf hatları vesilesiyle herkes tarafından takdir ile anılan önemli bir hattattır.¹⁶

Mûsikî yönü de kuvvetli olan Kazasker Efendi'nin günümüze ulaşan pek çok bes-tesi bulunmaktadır.¹⁷ Bir güfte mecmuası tertip ettiği biyografik kaynaklarda ifade edilmektedir.¹⁸ Aidiyeti ve münderecâtının incelendiği güfte mecmuası mûsikî ve edebiyat araştırmacıları için içerdiği bilgiler dolayısıyla önem arz etmektedir.

Bu bağlamıyla çalışmada ilgili yazma eserin Kazasker Efendi'ye ait olup olmadığı tartışılmakta; eserin yazma eser araştırmalarına uygun olarak tavsifi ve iç düzeni hakkında bilgi verilmekte; ardından güfte mecmuası hakkında edebî açıdan çeşitli incelemelerde bulunmaktadır.

1. Mecmuanın Aidiyeti

Kazasker Efendi'ye ait bir güfte mecmuasının bulunduğu çeşitli biyografik ve bib-liyografik kaynaklarda zikredilmektedir. Ancak yakın zamana kadar bu mecmuanın nerede olduğu tam olarak tespit edilememiştir.¹⁹ İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesi'nde yürütülen araştırmalar neticesinde TY 5649 demirbaş numarasıyla kaydedilen nüsha incelenmiş ve Kazasker Efendi'ye ait olabileceği hususunda birtakım deliller ortaya konmuştur.

İncelenen nüshanın 35b varağında "Gücenmezsin budur arz u niyâzım", 43b va-rağında "Seni ister dil-i gümrâh seni", 47a varağında "Harap oldu dil nâşâd elinden", 60a varağında "Ser-â-ser kaplamıştı çerh dîn-ı dîd-ı âhım", 76b varağında "Ey şeh-süvâr meydân-ı işve", 92a varağında "Al destine câm-ı müdâm" ve 110a varağında "Şeb midir bu ya sevâd-ı âhî pinhânım mıdır" dizeleriyle başlayan eserlerin üst kı-sımlarında "Şarkı-yı Li Muharririhî" ibaresi yer almaktadır. *Li muharririhî* ibaresi Arapça kökenli olup "yazarı tarafından" anlamına gelmektedir. Mecmuada yer alan güftelerin her birinin başında bestekârının veriliyor olması, şarkının bestekârının, aynı zamanda incelenen mecmuanın da sahibi olabileceğini göstermektedir.²⁰

Yazmanın 47a, 76b, 92a ve 110a'da bulunan eserlerinin, çeşitli mûsikî

¹⁵ İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri: Kemâlî'ş-Şuarâ* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1999), 2/1081-1091.

¹⁶ Ahmed Akgündüz - Said Öztürk - Yaşar Baş, *Üç Devir Bir Mabed: Ayasofya* (İstanbul: Osmanlı Araştırma-ları Vakfı Yayınları, 2005), 803.

¹⁷ Nurcan Toprak, *Hattat Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

¹⁸ İnal, *Son Asır Türk Şairleri: Kemâlî'ş-Şuarâ*, 2/1088.

¹⁹ Tayyar-zâde Ahmed Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi: Tarih-i Enderun*, ed. Mehmet Arslan (İstanbul: Kitabevi, 2010), 3/30.

²⁰ Korkmaz, *İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki Mûsikî Yazmalarının Kataloğu*, 189-191.

kaynaklarında yapılan değerlendirmeler ve TRT nota arşivinde yapılan araştırmalar neticesinde, Kazasker Efendi'ye ait besteler oldukları tespit edilmiştir. Ayrıca mecmua ve nota kaynakları arasında makam mukayesesi yapıldığında da bunların örtüştüğü görülmüştür.²¹ Buradan hareketle mevzu bahis edilen yazmanın Kazasker Efendi'ye ait güfte mecmuası olduğu düşünülmektedir. Bu itibarla kaynaklarda bulunamayan 35b, 43b ve 60a'daki eserlerin yine müellife ait olabileceği düşünülmektedir.

Mecmuanın içeriğine yönelik yapılan değerlendirmeler neticesinde elde edilen delillerin yanında, Kazasker Efendi'nin yetkin bir hattat olduğu da göz önünde bulundurulurken, eserin yazı karakterine yönelik incelemeler de yapılabilir. Böylelikle eserin hat sanatı ile ilgilenen araştırmacılar tarafından müellifin diğer el yazmaları ile mukayese edilmesiyle kapsamlı bir sonuca varılabileceği de ifade edilmelidir.

2. Mecmuanın Tavsifi

İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesinde bulunan güfte mecmuası TY 5649 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Hakkında elde ettiğimiz bilgilere kataloglar vesilesiyle ulaşılmıştır. Eserin en ve boy ölçüsü 20.4 x 12 cm.dir. Yazma eserin kağıt ve cilt özellikleri ise şu şekildedir: “Şükûfe tarzında, çift zencirekli lakedir. İki zencîrek arasındaki kısım zilbahar ciltlerde görülen motiflerle süslenmiştir. Baş, ayağı ve eteği müzehheptir. Ön ve arka kapaklar ile yan kağıtlar çift zencîrekli biçimde cetvellenmiş, eflâtun renginde özel, yağlı kağıtlardır. Filigranlı, âharlı, nohûdî renkte kağıt.”²²

Mecmuanın varak sayısı 115'tir. Yazı türü ise ta'lıktır. Yazmanın bir mecmua olmasından dolayı satır sayısı muhteliftir. Özenle hazırlanmış bir serlevhâya sahiptir. Eserin ön kısmında ise 3110/351 kaydı görülmektedir. Eserin başlangıç ve bitiş tarihi ile ilgili herhangi bir beyit veya kayıt yoktur.

3. Mecmuanın İç Düzeni

Mecmuanın iç kapağı ile 1a arasında boş bir varak bulunmaktadır. 1a'da İstanbul Üniversitesi'nin kaşesi bulunmaktadır. 1b, 2a ve 2b'de yer alan fihrist yıldız cetvelle hazırlanmıştır. Fihristin mecmua ile tamamen uyumlu olduğu görülmektedir. 3a'da bulunan tezhip ise mücedveldir. Mecmuanın 3b varığında ise bir serlevha bulunmaktadır. Serlevhanın hemen ardında bulunan 3b'de Ketânî Hafız Mehmed Efendi'nin Rast makamındaki “Zülfünün târ-ı şua-ı bâsiremdir lâ'nesi” mısrayla başlayan şarkısı yer almaktadır.²³

İncelenen nüsha, makamları dikkate alınarak tasnif edilmiştir. Eserdeki

²¹ “TRT Nota Arşivi - Harâb oldu dil-i nâ-şâd elinden” (Erişim 10 Nisan 2022); “TRT Nota Arşivi - Ey şehsuvar-ı meydân-ı işve” (Erişim 10 Nisan 2022); “TRT Nota Arşivi - Şeb midir bu yâ sevâd-ı âh-ı pinhânım mıdır” (Erişim 10 Nisan 2022).

²² Korkmaz, *İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki Müsikî Yazmalarının Kataloğu*, 190.

²³ Korkmaz, *İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki Müsikî Yazmalarının Kataloğu*, 190.

güftelerin üst kısımlarında bestekârların adı geçmektedir. Bestekârının belirtilmediği güfteler de mevcuttur. Bunun iki sebebi olabileceği düşünülmektedir. Eser herkes tarafından bilinen meşhur bir eserdir veya güftekârı bilinmemektedir. Bununla birlikte güfte mecmualarında genellikle Bestekâr ve makam bilgisinin yanında usul hakkında da bilgiler verilmektedir. Ancak incelenen mecmuada usul bilgisine yer verilmediği görülmektedir. Bu durum mecmuanın aruz-usul açısından incelenememesine sebep olabilmektedir.

Eserin içerisinde boş varaklar da bulunmaktadır. Varakların boş bırakılma nedeninin daha sonra buralara başka eserler yazmak olduğu düşünülebilir. Tasnif edilmiş bir mecmua olduğu da göz önünde bulundurulduğunda bu durumun doğal olduğu söylenebilir.

Kazasker Efendi'nin güfte mecmuasında Osmanlı Padişahlarından Sultan III. Selim'in (ö. 1808) ve Sultan II. Mahmud'un (ö. 1839) besteleri bulunmaktadır. Sultan III. Selim'e ait şarkılar “mim” (◌) ile gösterilirken Sultan II. Mahmud'un bestesini yaptığı şarkılar da adının son harfi olan “dal” (◌) ile belirtilmiştir.

Şarkıların nakarat dizelerinin neredeyse tamamı yazılmamıştır. Nakarat mısralarının bulunduğu bölümler “eyzan” kelimesiyle belirtilmiştir. Bunun varakları tasarruflu kullanmak ve güfteleri yazarken daha pratik davranmak gayesiyle yapıldığı düşünülmektedir.²⁴

4. Mecmuanın Nazım Şekli: Şarkı

Şarkı formunun şekil olarak 17. yüzyılda ortaya çıktığı düşünülmektedir. Klâsik Türk edebiyatının bir formu olarak kabul edilen bu nazım şeklinin halk edebiyatındaki karşılığı ise türküdür. Ancak şarkıya benzer hatta aynı sayılabilecek nazım şekilleri de bulunmaktadır.²⁵

Şarkılar genellikle sevgilin güzelliğini ve aşk temalarını ele alır. Ekseriyetle beselenmek amacıyla kaleme alındıkları için 3-5 bend arasında yazılmaktadır. Şairler ise genellikle son bendlerde mahlas göstermektedir. Ancak şarkılarda mahlas göstermeyen şairlerin varlığı da bilinmektedir.²⁶

Bunlarla birlikte 312 şiirden oluşan yazmada, Mahtümi'ye ait gazel şeklinde yazılmış yalnızca bir şiir bulunmaktadır. Bu gazel “sabâ-bûselik” makamında Dede Efendi tarafından bestelenmiştir ve “Sahbâyı doldur sâkiyâ peymânenen peymâneye / Devr eylesün câm-ı safâ mestânenen mestâneye” matla beyti ile başlamaktadır. Geri kalan şiirlerin tamamı ise şarkı nazım şekliyle kaleme alınmıştır.

Güfte mecmualarının yukarıda belirtildiği üzere pratik bir amaca hizmet ettiği

²⁴ Ömer Faruk Kaygısız, *Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Güfte Mecmuası: İnceleme-Metin* (Bursa: Bursa Ulu- dağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 28-29.

²⁵ Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006), 87-88.

²⁶ M. A. Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Biçim-Ölçü-Kafiye* (İstanbul: 3F Yayınları, 2007), 117.

dikkate alındığında eserin içindeki şarkıların güftelerinin tamamının alınması, dönemin icraları hakkında da bilgi verebilmektedir. Örneğin günümüzde yaygın olarak bilinen “Yine bir Gül-nihal aldı bu gönlümü” adlı eserin sadece iki kıtası söylenirken mecmuada 3 kıtası yer almaktadır. Eser şu şekildedir:

“Yine bir gülnihāl aldı bu gönlümü
 Sīm ten gönca fem bi-bedel pür emel
 Āteşin ruhları yakdı bu gönlümü
 Pek edā pür vefā pek küçük pek güzel

Görmedim kimsede böyle bir dilrubā
 Böyle göz böyle kaç böyle yüz böyle el
 ‘Āşıkıñ gönlünü almağa göz süzer
 Her zamān el-amān el- amān ol güzel

Niçe ben sevmeyim kimsede var mıdır
 Böyle söz böyle dil böyle nāz böyle bel
 Bezmime luṭf idüb gel beñim bir gice
 Korkma ben söylemem kimseye tuymaz el”²⁷

Böylelikle güfte mecmuları vesilesiyle eserin çok okunan kısmından ziyade unutulmuş veya göz ardı edilmiş kısımları da tekrar gün yüzüne çıkabilmektedir. Aynı şekilde günümüzde klâsik Türk müziği sevenlerinin bildiği “Ey büt-i nev-edâ” adlı şarkıda da benzer durum söz konusudur.

“Ey büt-i nev-edā
 Olmuşum mübtelā
 ‘Āşıkım ben saña
 İltifat it baña

Gördüğümden beri
 Olmuşum serseri
 Bendeñim ey peri
 (eyzan)

Vişalle eyle şād
 Olayım ber-murād
 Eyleyüb kâhi yād
 (eyzan)

Hāşılı bunca dem
 Ben seniñ bendeñem
 Luṭf it ey gönca fem
 (eyzan)”²⁸

²⁷ Kaygısız, *Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Güfte Mecmuası: İnceleme-Metin*, 60.

²⁸ Kaygısız, *Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Güfte Mecmuası: İnceleme-Metin*, 184.

Burada eserin neredeyse bütün hânendeler tarafından üçüncü bendinin okunmadan direkt olarak dördüncü bendine geçiş yapıldığı görülmektedir. Bu örneklerden hareketle modern zamanlarda yapılan icralar ile klâsik dönemde yapılan icralar arasındaki farklılıklar hakkında ipuçları elde edilmektedir. Güfte mecmualarının pratik bir amaca hizmet etmek için kaleme alındıkları dikkate alınmalıdır. İncelenen metinde nakarat kısımları dahi kısaca belirtilmiştir. O halde hânendenin eserin okunmayan kısımlarını mecmua içerisine dâhil etmesi abes addedilebilir. Bu da şarkı icra edilirken tam bir şekilde, hiçbir bend atlanmadan okunduğunun göstergesi sayılabilir.

5. Mecmuanın İçindeki Şairler

Mecmuada yer alan eserlerin üst kısmında bestekârların ismi verilmesine karşın, güftelerin sahibi hakkında açık bilgilerin yer almadığı görülmektedir. Mecmuada bulunan şairlerin isimleri mahlas mısralarından hareketle tespit edilmiştir. Ancak yukarıda belirtildiği üzere şairlerin yazdıkları şarkılarda mahlas tehallüs etmedikleri göz önünde bulundurulmalıdır.

Tespit edilen şairler, şiir sayıları, mahlas, mısraya örnek ve yazma içinde şiirin bulunduğu yer aşağıdaki tabloda alfabetik olarak gösterilmiştir.

	Mahlas	Şiir Adedi	Mahlasın Geçtiği Mısra'ya Örnek	Şiirlerin Bulunduğu Varak Numaraları
1.	‘Ărif	1	‘Ărif gülerek oynayarak bi-elem ü bāk	58a
2.	Besīm	1	Eyler Besīm āh u fiġān	5a
3.	Cevdet	1	Cevdet gibi gel yanıma	47b
4.	Fā’iġ	5	Başlasun Fā’iġ ħuluñ şarkılara	14b, 26a, 33b, 83a, 99a
5.	Fāzıl	1	Daġı Fāzıl saña üftāde oldu	16b
6.	Ferīd	1	Bu Ferīd pür ġam u derdin seniñ	23a
7.	Ġālib	1	Oldı Ġālib perde-i āhım muġayyer sünbüle	64a
8.	Ĥāfız	2	Ĥāfız geçme bu sevdādan	30b, 66b

9.	Ḥayrī	1	Ḥayrī-i mecnūn gibi ḥayrānım	18a
10.	‘İzzet	8	Luṭf it unutmā ‘İzzeti	22b, 25b, 28b, 39a, 31b, 40a, 59b, 82b
11.	Leylā Hanım	2	Söylesün Leylā kuluñda güfteler	7a, 37a
12.	Lüṭfi	1	Lüṭfiyā zīrā ḥālim diğeri-gün	35a
13.	Maḥtūmī	1	Maḥtūmī mirāş oldu dil cānāneden cānāneye	71a
14.	Mihri	9	Mihri daḥi bir meh cemāl	18b, 34b, 35a, 56a, 56a, 62a, 70a, 86a, 104a
15.	Mişkālī	1	Mişkālīye eyle edā	18a
16.	Nāşid	1	Yalnız Nāşid mi meftūn	87a
17.	Nūri	7	Nūri gayri pek gücendi	4a, 6b, 20a, 45a, 59b, 67b, 91b
18.	Pertev	4	Dil Pertevdedir dā’im ḥayālīñ	29a, 85a, 102a, 108a
19.	Rāsīḥ	1	Rāsīḥ asā bendeler eyler niyāz	85b
20.	Şābit	8	Geçer mi Şābitin senden	22a, 34a, 34b, 39a, 67b, 71a, 89a, 100a
21.	Saīd	6	Ey Saīd başladıñ güftār-ı ‘aşka	57b, 63b, 65a, 76a, 76b, 98a
22.	Şākīb	1	Şākība nāfile küsme ey māh	52a
23.	Sāmi	2	Ḳat’a mevzūn zūlfu sūnbül Sāmiyā	79a, 61a
24.	Sermed	9	Sermed-i bī-çāreyi görmüş omuzdan attıñ	4b, 34a, 35b, 38b, 52b, 55a, 100b, 103a, 106a
25.	Şākīr	3	Şākīr kuluña gıtmeli Her yerde bir zevk itmeli	17a, 53a, 69b

26.	Şemsî	3	Sen sevindir Şemsî-i mestâneyi	9a, 33a, 101b
27.	Şeref	1	Çık rakşa nâz eyle Şeref	49a
28.	Tanbûri	19	Tanbûriñ sözün çutsa	11a, 16a, 16a, 39a, 42a, 42a, 43a, 44a, 44b, 51b, 54a, 54b, 56b, 59a, 65b, 65b, 73b, 108a, 108b
29.	Vâşif	15	Vâşif gibi çarha çıkarub nağme-i âhi	6b, 14a, 17a, 25b, 25b, 27a, 30a, 37b, 51b, 58b, 63a, 84a, 84a, 85b, 91a
30.	Vehbî	1	Luğf eyle Vehbî bendeñe	24a
31.	Zeynî	1	‘Arz u destâvîz ider Zeynî kuluñ mânend-i mür	25a

Tablo: Güfte mecmuasında tespit edilen mahlaslar

Mecmua içerisinde 312 adet şarkının yer aldığı ifade edilmiştir. Tablodan da anlaşılacağı üzere bu şarkılardan 124 tanesinde mahlas kullanılmıştır. Yani mecmuanın yaklaşık %40'ında mahlas kullanıldığı söylenebilir.

Tabloya bakıldığında 16 şairin tek bir şiirinin bulunduğu görülmektedir. Ancak bu şairlerle ilgili detaylı bilgi bulunmamaktadır. En fazla şiiri bulunanların başında ise 19 şiir ile Tanbûrî mahlaslı şair gelir. Sıralama olarak onu takip eden Vâşif mahlaslı şairdir. Bu şairin divan edebiyatında temâyüz eden şairlerden Enderûnlu Vâşif olduğu bilinmektedir. Kazasker Efendi'nin de Enderûn'da yetiştiği dikkate alındığında mecmua içerisine genellikle yakın çevresinden şiirler aldığı söylenebilir. Yine mecmuada divan şiirinde önemli bir yere sahip olan kadın şairlerden Leylâ Hanım'ın da 2 şiirinin bulunduğu görülmektedir.

Mahlas mısraı olmayan şiirler mecmuada %60'lık bir yekûn tutmaktadır. Bu şiirlerin şarkı formu olduğu da göz önüne alındığında şairlerini tespit etmek için 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar bütün divanlara ve hatta biyografik eserlere bakmak gerekmektedir. Bu çalışmanın büyüklüğü makalenin sınırlarını aşacağı için mahlası olmayan şiirler dışarıda bırakılmıştır.

6. İzzet Mahlaslı Şair Kim?

İncelenen güfte mecmuasının mürettibinin Kazasker Mustafa İzzet Efendi olduğu yukarıda izah edilmiştir. Yine tablodan da anlaşılacağı üzere mecmuanın içinde İzzet mahlasına sahip 8 şarkı bulunmaktadır. Burada bulunan şarkıların, Kazasker

Efendi'ye ait olabileceği iddiası 2017 yılında hazırlanan yüksek lisans tezinde ortaya konulmuştur. Bu iddianın sebepleri arasında, Kazasker Efendi'nin şiire her zaman ilgi duyması ve Encümen-i Şuara'nın daimî üyelerinden biri olması, biyografik eserlerde yer alan şiirlerinde İzzet mahlasını kullanması yer almaktadır. Üstelik şarkılarından hareketle mürettibinin Kazasker Efendi olduğunun ortaya konulması bu iddiayı güçlendirmektedir. Son olarak 59b varlığında yer alan “Aldın dil-i nā-şādımı” mısraıyla başlayan şarkının ve 83b'de bulunan “Kerem kıl ey kıdd-i bālā” diye başlayan şarkıların Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin hayatından bazı olaylara telmihler olabileceği düşünülmüş ve iddianın kuvvetlendirilmesi için delil olarak gösterilmiştir.²⁹

Yapılan izahlar yeterli görülmemiş, bu hususta çalışmalar devam etmiştir. Daha sonra yapılan araştırmalar neticesinde buradaki İzzet mahlaslı şairin Kazasker Mustafa İzzet Efendi değil, Hazîneli Sâgır İzzet Bey olduğu tespit edilmiştir. Bu tespit şu şekildedir; Tayyar-zâde Ahmed Atâ'nın (ö. 1880'den sonra), *Tarih-i Enderûn* adlı eserinde Hazîneli İzzet Bey hakkında bilgi verilmeden başlıkta sadece ismi zikredildikten sonra onun şiirlerinden bir örnek verilmiştir. Bu şiirin araştırılan mecmuadaki 83b'de bulunan “Aldın dil-i nā-şādımı” mısraıyla başlayan şarkıyla örtüştüğü görülmüştür.³⁰ Bu şiir şu şekildedir;

“Aldın dil-i nā-şādımı
‘Aşık çıkardın adımı
Kıldın figān mu‘tādımı
Güş itmediñ feryādımı

Kaşd itdi ğamzen cânıma
Geçmiş beni şulţânıma
N’etdim ‘aceb cânânıma
(eyzan)

Gördün beni hiç bilmediñ
Efġānıma ir gürmediñ
Bir dem sirişkim silmediñ
(eyzan)

Ben bülbül-i gülzârıñım
Tâ şubh olunca zârıñım
‘İzzet gibi bî-zârıñım”³¹

Tayyar-zâde'nin eserinde ikinci bend yazılmadan üçüncü bende geçildiği görülmektedir. Bununla birlikte üçüncü bendin ikinci mısraında Tayyar-zâde'de: “Vaslına ir gürmedin” şeklinde yazılırken Kazasker Efendi “efġānıma” şeklinde yazmıştır. Eserin yapısı gereği nakarat kısımlarının “eyzan” şeklinde ifade edildiği beyan

²⁹ Kaygısız, *Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Güfte Mecmuası: İnceleme-Metin*, 50-51.

³⁰ Tayyar-zâde Ahmed Atâ, *Târih-i Enderûn'un Tezkire Kısmı*, ed. Mehmet Arslan (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2019), 269.

³¹ Kaygısız, *Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Güfte Mecmuası: İnceleme-Metin*, 212.

edilmiştir. Ancak Tārīh-i Enderūn'da nakarat kısımları da yazılmıştır. İki eser arasında sadece bu nüans dikkat çekmektedir.

İncelenen eserde İzzet mahlaslı şiiirlerden yalnızca 83b'de bulunan eserin Hazi-neli Sāğır İzzet Bey'e ait olduğunu kesin bir şekilde söylenir. Diğer 7 şiiirin İzzet mah-laslı hangi şaire ait olduğu ise kesin olarak bilinmemektedir. Öyle ki diğer şiiirler Kazasker Efendi'ye ya da İzzet mahlasını kullanan başka bir şaire ait olabilmektedir.

Sonuç

Güfte mecmuaları, gerek yazıldığı sırada hangi makamların tercih edildiği ge-rekse hangi konuların ön planda olduğu hususunda önemli bilgiler vermekte ve böy-lece sadece müzik ve edebiyat tarihimiz açısından değil aynı zamanda kültür tarihi-miz açısından da kıymetli verileri ihtiva etmektedir. Şiiir ve müzik gibi zirvede olan iki sanatı bir eserde buluşturması da dönemin estetik zevkleri hakkında yorum yapma imkânı sunabilir.

Söz konusu mecmualarda kullanılan mahlaslarda geçen mûsikî aletleri, dönemin mûsikîşinasları nezdinde hangi çalgı enstrümanlarının revaçta olduğu hususunda da fikir verebilir kanaatindeyiz.

Güfte mecmuaları aynı zamanda Osmanlı meclis kültürünün önemli bir parçası konumundadır. Buradan hareketle ilim kültür ve sanat meclislerinde ele alınacak ko-nulara ön açtığı düşünülebilir. Zira bu meclislerde sohbet konusu ile muvafık olan bir şarkının icra edilmesi fikri muhtemeldir.

Güfte mecmuaları ile ilgili yapılacak çalışmaların özellikle hem edebiyat hem de müzik alanlarında şarkı vb. türlerin daha iyi anlaşılmasına imkân sağlayacağı düşü-nülmektedir.

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde bulunan TY 5649 demirbaş kayıtlı Güfte mecmuası incelenmiş ve bu güfte mecmuasının mürettibinin Kazasker Mustafa İzzet Efendi olduğu kanısına varılmıştır. Buradan hareketle Kazasker Efendi'ye ait 3 yeni şarkı bestesi tespit edilmiştir.

Araştırma konusu edinilen nüshanın içinde bulunan mahlaslardan hareketle 312 şiiir ve 31 şair tespit edilmiş ve bu şairlerin şarkılarının mecmua içinde nerede bulun-dukları tablo içinde gösterilmiştir. Yine tablo içinde mahlas mısralara örnekler veril-miştir. Aynı zamanda şairlerin, şarkı nazım şeklinde ne kadar mahlas kullandıkları bu mecmua özelinde oran olarak gösterilmiştir. Bu gibi çalışmaların artmasıyla mûsikî tarihimizin önemli bir türü olan güfte mecmualarında hangi dönemde hangi şairlere yer verildiği ortaya çıkacaktır. Yapılan bu çalışmadan hareketle gerek ede-biyatımızın yaygınlık kazanan şair ve şiiirleri gerekse mûsikîşinâsların, mezkûr şair-ler ve şiiirlere olan teveccühünün tespit edilebileceği gösterilmiştir.

Mûsikî araştırmacılarının yanı sıra güfte mecmualarının edebiyat araştırmacıları açısından da çok önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Şöyle ki, bir şairin di-vanına almadığı bir şiiiri veya bir naziresi güfte mecmuaları içinde tespit edilebilir.

Bununla birlikte biyografik kaynaklarda adı geçen ancak günümüze hiçbir şekilde divanı ulaşmamış, divanı şu ana kadar tespit edilememiş ya da mürettep bir divan tertip etmemiş şairlerin şiirlerinin güfte mecmuaları içerisinde tespit edilebilir olduğu gösterilmiştir.

Eserde adı geçen İzzet mahlaslı şairin Kazasker Mustafa İzzet Efendi olabileceği çeşitli delillerle düşünülmüştür. Ancak en nihayetinde bu şiirlerden birinin *Târîh-i Enderûn* adlı eserden hareketle Hazîneli Sagır İzzet Bey'e ait olduğu tespit edilmiştir. Böylelikle ilk etapta mûsikîşinaslar için önem ittihaz ettiği düşünülen güfte mecmualarının, edebiyat araştırmacıları için de bir araştırma sahası olduğu gösterilmiştir. Böylece şairlerin bilinmeyen şiirlerinin tespit edilmesinin yanı sıra bu şiirlerin yaygınlık derecesini göstermesi açısından güfte mecmualarının önem arz ettiği ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmed - Öztürk, Said - Baş, Yaşar. *Üç Devir Bir Mabed: Ayasofya*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2005.
- Cañçelik, Ali. *18. Yüzyıl Divan Şiiri-Mûsikî İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Feyzioğlu, Nesrin. "Geleneksel Türk Sanat Mûsikîsi Bestekârlığında Söz-Beste İlişkisi". *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 14 (2005). 71-79.
- İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri: Kemâlî'ş- Şuarâ*. 5 Cilt. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 4. Basım, 1999.
- İpekten, Haluk. *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergah Yayınları, 8. Basım, 2006.
- Kemikli, Bilal. *Dost İlinden Gelen Ses*. İstanbul: Kitabevi, 2017.
- Kaygısız, Ömer Faruk. *Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Güfte Mecmuası: İnceleme-Metin*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kemikli, Bilal. *Dost İlinden Gelen Ses*. İstanbul: Kitabevi, 2017.
- Korkmaz, Harun. *İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki Mûsikî Yazmalarının Kataloğu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Köksal, M. Fatih. *Sana Benzer Güzel Olmaz -Divan Şiirinde Nazire-*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Köprülü, Mehmed Fuad. *Edebiyat Araştırmaları 1*. 2 Cilt. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2014.
- Latîfî. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ*. thk. Rıdvan Canım. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Özkan, İsmail Hakkı. "Güfte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/217-218. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Öztuna, Yılmaz. *Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Sami, Şemseddin. *Kamus-ı Türki*. İstanbul: Kapı Yayınları, 7. Basım, 2013.
- Saraç, M. A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi: Biçim-Ölçü-Kafiye*. İstanbul: 3F Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*. thk. İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Tayyar-zâde Ahmed Atâ. *Osmanlı Saray Tarihi: Tarih-i Enderun*. ed. Mehmet Arslan. 5

Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2010.

Tayyar-zâde Ahmed Atâ. *Târih-i Enderûn'un Tezkire Kısmı*. ed. Mehmet Arslan. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019.

Toprak, Nurcan. *Hattat Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Uzun, Mustafa İzzet. "Mecmua". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/265-268. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yahya Kaçar, Gülçin. "Klâsik Türk Mûsiki ve Klâsik Türk Edebiyatı Arasındaki Etkileşim". *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 3/1 (Temmuz 2017), 117-137. <http://dergipark.gov.tr/doi/10.22252/ijca.330899>

Yedek, Yavuz. *Türk Mûsikisinde Sâkinâmeler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

"TRT Nota Arşivi - Ey şehsuvar-ı meydân-ı işve". Erişim 12 Temmuz 2019. http://www.trtnotaarsivi.com/tsm_detay.php?repno=4293&ad=Ey%20FEehsuvar-%FD%20meyd%20n-%FD%20i%FEve

"TRT Nota Arşivi - Harâb oldu dil-i nâ-şâd elinden". Erişim 12 Temmuz 2019. http://www.trtnotaarsivi.com/tsm_detay.php?repno=5999&ad=Har%20b%20oldu%20dil-i%20n%20-%FE%20d%20elin-den

"TRT Nota Arşivi - Şeb midir bu yâ sevâd-ı âh-ı pinhânım mıdır". Erişim 16 Temmuz 2019. http://www.trtnotaarsivi.com/tsm_detay.php?repno=10385&ad=%DEeb%20midir%20bu%20y%20sev%20d-%FD%20E2h-%FD%20pinh%20n%FDm%20m%FDd%FDr

The Lyrics Miscellany of Kazasker Mustafa İzzet Efendi

Extended Summary

The word of lyrics, as a term, means composed verse utterance and the name of the composed poem in Turkish music. The word of “miscellany” generally includes religious, non-religious prose or poetry collections in various shapes and volumes belonging to one or more authors or poets. Lyrics miscellany, on the other hand, means a kind of poetry miscellany that contains evidences showing that the poems in it were composed by using one or more of the references such as mode, style, composition type, composer names.

Lyrics miscellanys can be described as an important source in our national history in terms of both music and literature. In our study, it was emphasized that the lyrics miscellanys constitute a source especially for literature researchers. Namely, a poem or a nazire of a poet that is not included in the poetry book can be identified in the lyrics miscellanies. However, the poems of poets who are mentioned in biographical sources but who have not reached today in any way, whose poetry book has not been determined until now or who have not turned their poems into a book, can be identified in the lyrics miscellanies.

Poetry and music arts have been together and interacted from the time they emerged until today. Lyrics miscellanys, on the other hand, are considered as a concrete product of this unity. In this study, Kazasker Mustafa İzzet (qāḍī-‘asker Muştafa ‘Izzat) Efendi (d. 1876) has been the subject of research since it is her own lyrics miscellany. Kazasker Efendi, who is known by everyone today thanks to the celî lines in the Hagia Sophia mosque, is an important statesman, musician, calligrapher and poet who lived in the Ottoman society in the 19th century. The aim of the study is to give information about the literary identity of the lyrics miscellany and to determine Kazasker Mustafa İzzet Efendi’s Lyrics Miscellany. Despite the fact that Kazasker Efendi’s lyrics miscellany is mentioned in various biographical sources, its whereabouts is unknown until today. This work of his is important because he is cortier and he participated in the music assemblies in the palace.

In our research, it has been revealed that the related lyrics miscellany belongs to Kazasker Efendi, by using the literature review method, which is one of the qualitative research methods. It has been proven by various evidences that the relevant copy belongs to Kazasker Efendi. After this belonging research, information is given about the description and interior layout of the copy. There is no method information in the miscellany, where only maqam and composer information is given. Three new runes compositions of Kazasker Efendi have been identified. After given information, the work was examined from the literary point of view. 312 poems were identified in it. Of these poems, only the one belonging to the poet Makhtūmī is in the form of ghazal verse. All of the remaining poems were selected from poems in the form of runes. It is thought that the rune, which is a verse form belonging to the Turks, emerged in the 17th century. The equivalent of this verse

form, which is accepted as a genre of classical Turkish literature, in folk literature is ballad. However, in classical Turkish literature, there are also verse forms that are similar to runes and can even be considered the same.

Based on pseudonymous verses, 31 poets were identified in the lyrics miscellany. The names of these poets, examples of pseudonymous lines, and the places where the pseudonym is used are shown in a table. In this miscellany, the rates of using pseudonyms of the poets are specified. The idea that the poet with the pseudonym İzzet in this table might be Kazasker Mustafa İzzet Efendi has been expressed before. Kazasker Efendi's use of the İzzet pseudonym in his various calligraphy and poems, mentioned biographical sources, has been asserted as a basis for this idea. In addition to this, it is also indicated that he goes to poetry assemblies such as "Encümen-i Şu'arâ". Finally, it has been thought that some of these poems with the pseudonym of İzzet may contain references to the life of Kazasker Efendi. However, since such inferences were not considered sufficient, studies on this subject continued. It has been revealed that a poem with the pen name İzzet in page 83b of the miscellany belongs to Hazineli Sâgır İzzet Bey. This invention was made on the occasion of Tayyarzâde Ahmed Ata (Tayyar-zâde Aḥmad Atâ) Bey's work called *Târiḫ-i Enderûn*. However, there is no information about Hazineli Sâgır İzzet Bey.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Kazasker Mustafa İzzet, Miscellany, Lyrics, Lyrics Miscellany.

Bursa'da Ehl-i Fesâd Suhte Tâifesinin Kurbanı Bir Seyyid: Emir Gazi

Saadet Maydaer

Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı
Bursa, Türkiye
smaydaer@uludag.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0001-8222-7740>

Öz: Osmanlı Devleti'nin en parlak dönemi olarak bilinen XVI. asır, içte ve dışta elde edilen başarıların yanı sıra suhte ve levend tâifesi gibi bazı kesimlerden kaynaklanan birtakım huzursuzlukların da varlığına sahne olmuştur. Özellikle Anadolu'nun iç ve batısında etkili olan suhte olayları Bursa'da huzursuzluk yaratmıştır. Bu tür olumsuzlukların önüne geçilebilmesi için merkezden gönderilen emirlerle medreselerdeki talebelerden kefil talep edilmiş ve suhtelerin silahla gezmeleri yasaklanmıştır. Alınan tüm önlemlere rağmen birtakım olumsuzluklar yaşanabilmiştir. Suhtelerin bu dönemde organize bir şekilde evini basarak mal ve parasını çalıp, öldürdükleri kişilerden biri de Emir Gazi'dir. Tebriz'den Yavuz Sultan Selim'le birlikte gelen aileler arasında yer alan Emir Gazi, seyyid unvanına sahiptir. Bursa'da selâtın vakıfları tevliyeti gibi önemli vazifeler yürütmüş, toplum nazarında saygın bir konum elde etmiştir. Yine kendisi gibi Tebriz'den gelmiş olan Yavuz Sultan Selim'in nedimi Hasan Can'la da yakınlığı bulunmaktadır. Emir Gazi'nin kâtileri kısa sürede tespit edilip başka bir şehirde yakalanmıştır. Bundan sonra uzun bir davalar silsilesi ve merkezle yazışma süreci yaşanmıştır. Söz konusu kayıtlar, fâillerin hepsinin olay yerinden ustalıklı kaçtığı hallerde bile Osmanlı yargı sürecinin ne kadar hızlı işletilebildiğini gösterebilmesi açısından oldukça anlamlıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Suhte, Medrese Talebeleri, Danişmend, Emir Gazi, Bursa, İsa Bey Medresesi.

Geliş Tarihi | Received Date: 17.03.2022

Kabul Tarihi | Accepted Date: 28.05.2022

Araştırma Makalesi | Research Article

Atıf | Citation: Maydaer, Saadet. "Bursa'da Ehl-i Fesâd Suhte Tâifesinin Kurbanı Bir Seyyid: Emir Gazi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 319-343.
<https://doi.org/10.51447/uluifd.1117878>

A Sayyid Victim of Ahl al-Fesad Suhte Taifa in Bursa: Amir Ghazi

Abstract: The XVI th century, known as the brightest period of the Ottoman Empire, witnessed the existence of some unrest stemming from some sections such as the suhte and the levend group, as well as the successes achieved at home and abroad. Suhte events, which were especially effective in the center and west of Anatolia, created unrest in Bursa. In order to prevent such negativities, guarantors were requested from the students in the madrasahs with the orders sent from the center, and the suhte were forbidden to travel with guns. Despite all the precautions taken, some negative effects were experienced. Amir Ghazi is one of the people whom the Suhtes raided in an organized manner during this period, stole their property and money and killed them. Amir Ghazi, who was among the families who came from Tabriz with Sultan Selim I, has the title of sayyid. He carried out important duties such as the trusteeship of sultanic waqfs in Bursa and achieved a respectable position in the society. He also has a close relationship with Hasan Can, the bridesmaid of Sultan Selim I, who also came from Tabriz. The killers of Amir Ghazi were quickly identified and apprehended in another city. Following that, there was a protracted sequence of lawsuits and a correspondence process with the center. The records in question are significant in terms of demonstrating how swiftly the Ottoman judicial procedure could be completed, even when all of the perpetrators managed to flee the site of the crime.

Keywords: History of Islam, Suhte, Madrasa Students, Danishmend, Amir Ghazi, Bursa, İsa Bey Madrasa.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Giriş

XVI. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin en ihtişamlı yüzyılı olarak tarihe geçmiştir. Bu asır aynı zamanda dışta, doğuda ve batıda süren uzun savaşlar ve içte şehzade müca-deleleriyle zirvesini bulan çatışma ve huzursuzlukların yaşandığı karmaşık bir dönemdir. Bu ortamda tüm kurumlarıyla ve dinamikleriyle oturmuş olması beklenen ilmiye teşkilatında da gittikçe artan talebi karşılayamamanın yol açtığı bazı tikanıklıklar mevcuttur. Medrese kapılarında biriken suhte adı verilen öğrenci ya da öğrenci adaylarının yol açtığı asayiş problemleri toplumsal düzenin bozulmasına neden olmakta ve bu rahatsızlıkları ortadan kaldırmak isteyen yönetici kesimi epey uğraştır-maktadır.¹

Medrese öğrencileri olan suhtelerin karıştıkları, asayiş bozan ve bazen isyana kadar varabilen olaylar XVI. asrın ikinci yarısında özellikle Anadolu'nun iç ve batısında etkili olmuştur.² Bursa ise Akdağ tarafından XVI. yüzyıldaki talebe hareketleri-

¹ Yunus Koç, "XVI. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Suhte Olayları", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (Bahar 2013), 152; Ensar Köse, "İçel Sancağı'nda Kargaşa: Suhte Fesadı (1576-1606)", *Çukurova Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 23, 24.

² Koç, "XVI. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Suhte Olayları", 127, 158; Zafer Karademir,

nin merkezi olarak nitelendirilmiştir. Bunun sebebi olarak da Bursa'daki medreselerde bulunan öğrenci sayılarının fazlalığı gösterilmiştir.³

Bursa'da XVI. asırdaki medrese sayısı yaklaşık 50 olarak belirlenmiştir. Bu medreselerde eğitim gören öğrenci sayısının 500 civarında bulunduğu düşünülmektedir.⁴ Bursa aynı zamanda dânişmendlerin ilmiyeye girişte mülâzım olabilecekleri bir şehirdir.⁵ Çok sayıda talebe ve mülâzıma ev sahipliği yapmasının yanı sıra ekonomik ve sosyal açıdan cazip bir şehir oluşu da buradaki öğrenci sayısının yoğunlaşmasında etkili olabilir.

Bursa'da XVI. asırda suhtelerin sebep olduğu bazı sıkıntıların yaşandığı ve bu hususların mahkemeye ve bazen de Dîvân-ı Hümâyûn'a taşındığı bilinmektedir.⁶ Bu olaylardan biri Safer 992/Şubat 1584'de gerçekleşmiş, Yusuf b. İvaz'ın liderliğinde çok sayıda suhte Orhan İmaretini basmışlardır. Ellerindeki bıçaklarla imaretin mutfağındaki görevlilerden Mustafa b. Ali, Süleyman b. Abdullah ve Ali b. Abdullah'ı yalamışlardır.⁷

XVI. asır Bursa'sında ev, dükkân ve diğer mekânlarla yapılan baskınlara dair belgeler arasında medrese öğrencilerinin fâili olduğu vak'a sayısının oranı %10,34 olarak tespit edilmiştir.⁸ Suhtelerin bu şekilde toplu hareket ettikleri olayların önüne geçilebilmesi için merkezden gönderilen yazılarda medreselerde sâkin olan talebelerden kefil talep edilmekte ve silahla gezmelerinin engellenmesi istenmektedir.⁹ Bu emirler doğrultusunda bir suhte üzerinde silah olduğu halde yakalanırsa mahkeme huzuruna çıkarılarak niçin silah bulundurduğuna dair hesaba çekilmektedir.¹⁰ "Ehl-i

Osmanlı Döneminde Medreseli Olayları (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 31. Karademir, XVI. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen suhte olayları ve yaşadıkları yerleri harita üzerinde ve tablolatırılmış şekilde göstermiştir. Bkz. Karademir, *Osmanlı Döneminde Medreseli Olayları*, 33, 34. Aynı şekilde Yunus Koç 1558-65 döneminde suhte olaylarının kayda geçirildiği yerleri bir harita ile göstermiştir. Bk. Koç, "XVI. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Suhte Olayları", 157.

³ Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik Ve Düzenlik Kavgası "Celali İsyanları"* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975), 161. Akdağ'ın dile getirdiği bu iddia daha sonraki araştırmacıların çalışmalarında elde ettikleri verilerle örtüşmemektedir. Bk. Karademir, *Osmanlı Döneminde Medreseli Olayları*, 34.

⁴ Mefail Hızlı, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 197.

⁵ Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlmiye Mesleğinde İstihdam* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 28.

⁶ Bursa'da XVI. asırda yaşanan suhte olayları üzerine yapılmış akademik çalışmalar bulunmaktadır. Bkz. Gökhan Toka, *XVI. Yüzyıl (1550-1585) Osmanlı Bursa'sında Suhte Ayaklanmaları* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Tahsin Şahin, *Celali Kuşatması Altında Bursa* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017) içinde "Erken Celaliler, Suhte Olayları" başlığı altında s. 34-38'de Bursa'da yaşanan suhte olayları değerlendirilmektedir.

⁷ Bursa Şer'iyye Sicilleri (BŞS), A 121 42b.

⁸ Saadet Maydaer, *XVI. Yüzyılda Bursa'da Asayiş* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 55.

⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), ADVNSMHH.d 19, 89.

¹⁰ BŞS A 189 19a.

fesâd olan kefilsiz suhteler”in şehir dışına sürgün edilmesi, kavga edip etrafa rahatsızlık verenlerin hapse atılması gerektiği de bildirilmekte ve halkın zarar görmesinin önüne geçilmesine gayret edilmektedir.¹¹

Osmanlı Devleti tarafından alınan tüm bu önlemlere rağmen Bursa şehrinde suhtelerin neden olduğu bazı istenmeyen hadiselerin yaşanması halk arasında huzursuzluğa neden olabilmektedir. Suhtelerin adının karıştığı olaylardan birinde kurban durumundaki kişi, Bursa’da saygıdeğer bir kimse olarak tanınan Emir Gazi’dir. Onun başına gelen trajik durum belgelere uzun davalar silsilesi şeklinde yansımıştır. Bu davaların yoğunluğu Bursa üzerine çalışma yapan araştırmacıların farklı vesilelerle dikkatini çekmiş ve bazen doğrudan bazen de dolaylı şekilde Emir Gazi’nin başına gelenlerden bahsedilmiştir.¹² Toplum içinde hatırı sayılır bir kimse olması ve üstlendiği görevler nedeniyle merkezle daima irtibat halinde bulunması onunla ilgili belge çeşitliliğini arttırmıştır. Bu nedenle vakıflarla ilgili araştırmalardan tereke kayıtlarını ele alan çalışmalara uzanan geniş bir konu yelpazesinde araştırmacıların karşısına ismi çıkabilen bir kişi olmuştur.¹³ Bu makalede Emir Gazi’nin trajik sonu, bu hususta elde edilebilen tüm veriler mercek altına alınarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

1. Emir Gazi Kimdir?

XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Bursa’da Hisar’da İsa Bey Mahallesi’ndeki evinde yaşayan ve saygın bir konuma sahip olduğu anlaşılan Emir Gazi, seyyid unvanını taşımaktadır.¹⁴ Baldırzâde, *Ravza-i Evliya* adlı biyografik eserinde onu “Emir Gazi Efendi” madde başlığı altında ele almış ve Yavuz Sultan Selim’le birlikte Tebriz’den Bursa’ya geldiğini kaydetmiştir.¹⁵ Yavuz Sultan Selim 1514’de Çaldıran Savaşı’nda zafer elde ettikten sonra 8-9 gün kadar Tebriz’de kalmış ve buradan dönerken tüccar,

¹¹ BOA, ADVNSMHH.d 19, 89.

¹² Kamil Kepcioğlu, *Bursa Kütüğü*, haz. Hüseyin Algül vd., (İstanbul: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009), 2/29-30; Maydaer, *XVI. Yüzyılda Bursa’da Asayiş*, 42; Ömer Düzbakar, “Gypsies in Ottoman Empire According to the 16th-17th Centuries Bursa and Balıkesir Sharia Court Records”, *Bulgarian Historical Review* 3/4 (2016), 3-30; Osman Çetin, “III. Murad Dönemine Ait A 145/173 Numaralı Bursa Şer’iyye Sicili (Günümüzden 1586-1588 Bursa’sına Bir Pencere Açmak)”, *Sultan III. Murad Dönemi ve Bursa*, ed. Ersin Gülsoy (Bursa: Gaye Kitabevi, 2021), 589, 590.

¹³ Mefail Hızlı, “Mevlid’e Dair Bazı Belgeler ve Bilgiler”, *Süleyman Çelebi ve Mevlid -Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri-*, ed. Mustafa Kara-Bilal Kemikli (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2007), 45-47; Saadet Maydaer, “XVI. Yüzyılda Bursa’da Emekli Bir Kadı: Baldırzâde Oğlu Derviş Mehmed Efendi ve Serveti”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 573.

¹⁴ BŞS, A 153, 83b; A 74, 113b, 114b; BOA, A.DVNSMHH.d 41, 37.

¹⁵ Baldırzâde Selisî Şeyh Mehmed, *Ravza-i Evliya*, haz. Mefail Hızlı-Murat Yurtsever (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), 124.

sanatkar, ilim adamı ve şehrin ileri gelenlerinden oluşan 1000 civarında haneyi İstanbul'a ve Anadolu'ya naklettirmiştir.¹⁶ Tebriz'den kapıkulu askerlerinin nezaretinde yola çıkan bu aileler kış aylarını Amasya'da geçirdikten sonra İstanbul'a gönderilmişlerdir.¹⁷ Yavuz'la birlikte gelenler arasında sesinin güzelliği ile meşhur müezzin Hafız Mehmed ve oğlu Hasan Can da bulunmaktadır.¹⁸ Baldırzâde'nin bildirdiğine göre Emir Gazi ile Hasan Can'ın yakınlığı bulunmaktadır ve buna binaen onunla Anadolu'ya gelmiştir.¹⁹ Yavuz'un nedimi olan ve vefatına kadar yanından ayrılmayan Hasan Can, Kanunî döneminde de bir süre İstanbul'da yaşadıkdan sonra inzivaya çekilmeyi tercih etmiştir. Oğlu *Tâcü't-tevârih* yazarı Şeyhülislam Hoca Sadeddin Efendi'yle birlikte 971/1564'de Bursa'ya gelip yerleştiği ve 974/1567'de burada vefat ettiği bilinmektedir.²⁰ Hasan Can'la Emir Gazi'nin nasıl bir yakınlığı olduğu ve bu yakınlığın Hasan Can'ın oğlu Sadeddin Efendi 971/1564'de Bursa'da Yıldırım Medresesi'ne müderris atandığında onunla birlikte bu şehre gelmesinde bir etkisinin bulunup bulunmadığına dair bir bilginiz bulunmamaktadır.²¹ Ayrıca Emir Gazi'nin neden yerleşmek için Bursa'ya tercih ettiği hususu da merak uyandırmaktadır.

995/1587'de vefat eden Emir Gazi'nin 1514'de Tebriz'den gelirken en erken onlu yaşlarında bulunduğu farz edilse bile epey uzun bir ömür sürmüş olduğu anlaşılmaktadır. Bursa'da kendisiyle ilgili en erken kayıt 16 Cemaziyelahir 962/8 Mayıs 1555 tarihlidir.²² Bu tarihte İsa Bey Mahallesi'nde mülk sahibidir. Emir Gazi, mahallesi ve çevresinde yaşanan sorunların çözümünde kapısı çalınan önde gelen hatırı sayılır bir kimsedir. Nitekim kendisi, 3 Receb 966/11 Nisan 1559'da Hisar'da Tefsirhan Mahallesi'nde bulunan İbrahim Paşa Hamamı'na açılan bir kapıdan rahatsızlık duyan mahalle halkının şikâyetlerinin mahkemeye taşınmasında başrolü oynayan kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.²³

Emir Gazi yine bu yıllarda toplumdaki saygınlığını perçinleyecek bazı görevler üstlenmiş, başta selâtin vakıfları olmak üzere farklı vakıflarda mütevellilik yapmıştır. Buna göre o, 24 Rebiulevvel 964/25 Ocak 1557'de Çorlu'da günde 30 akçe ücretle vakıf mütevellisi olarak atanmıştır. Çorlu'daki sâbık mütevellî Mehmed b. Haydar yolculuk esnasında suda boğulduğu için yerine yeni bir mütevellî atanması ihtiyacı hissedilmiş ve bu kimse de Bursa'da zaten tevliyet vazifesi yürüttüğü zikredilen Emir Gazi

¹⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 2/257.

¹⁷ Uluskan, Tebriz'den göç ettirilen kişi sayısının ihtilaflı olduğunu zikrettikten sonra kaynakların bu hususta verdikleri rakamları titizlikle dile getirmektedir. Bk. Murat Uluskan, "Ehl-i Hiref Maaş Defterlerinde Kayıtlı Tebrizli Sanatkarlar", *Belâten* 85/304 (2021), 855'de 17 nolu dipnot.

¹⁸ Ahmet Kartal, "Yavuz Sultan Selim Dönemi Kültür ve Edebiyatı", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 40 (2019), 192.

¹⁹ Baldırzâde, *Ravza-i Evliya*, 124.

²⁰ Nuri Özcan, "Hasan Can Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/312.

²¹ *Târîh-i Silsile-i Ulemâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi. no. 2142, 220b.

²² BŞS, A 47, 114b.

²³ BŞS, A 74, 113b, 114b

olmuştur.²⁴ Bursa’da bu esnada tevliyetini üstlendiği vakıf Orhan Gazi Vakfı olmalıdır.²⁵

Emir Gazi’nin Evâil-i Şaban 982/Kasım 1574’te Bursa’da Sultan Murad Han Vakfı mütevellisi olarak görev yaptığı anlaşılmaktadır.²⁶ Buradaki görevini 27 Cemaziyela-hir 984/21 Eylül 1576’da hac ibadetini yerine getirebilmek amacıyla Mekke’ye gideceği için geçici olarak bir nâibe devretmek zorunda kalmıştır. Nâib olarak seçtiği kişi aynı zamanda damadı olan Mevlana Ali’dir.²⁷ Emir Gazi Mekke’den döndükten sonra tekrar Muradiye tevliyeti vazifesinin başına geçmiş ve birkaç yıl daha devam ettirmiştir. Bu esnada zaman zaman icraatları nedeniyle Dîvân-ı Hümâyûn’a şikâyet edilmiş ve takibata maruz kalmıştır. Şikâyetçilerden biri vakfa ait Bergama pâresini²⁸ 525.000 akçeye üç yıllığına iltizam yoluyla işletmek üzere vakıfla anlaşmış olan Pir Ali’dir. Pir Ali 5 Şaban 987/27 Eylül 1574’de vakıf mütevellisi Emir Gazi’nin bol miktarda elde edilen ürünü borcuna mahsup saymadığı, üstelik tohumluk da vermeyerek kendisine zulmettiğini iddia etmektedir. Merkezden Bergama Nahiyesine ve Tarhala kadısına gönderilen emirde durumun araştırılması ve bir yanlışlık söz konusuysa derhal düzeltilmesi talep edilmektedir.²⁹ Pir Ali’nin, müteveli Emir Gazi’den şikâyetleri bununla sınırlı kalmamış, aradan birkaç ay geçtikten sonra 17 Şevval 987/7 Aralık 1579’de “*hilâf-ı şer’ ve kanun benden ziyâde akçe taleb eder. Hayfelimde mahsûl-i emânet temessükü dahi vardır*” diyerek mütevellinin kendisinden fazla para istediğinden dert yanmıştır.³⁰ Bergama pâresi Pir Ali ile Emir Gazi’nin aralarında yaşanan problemlerin kaynağı olmakla kalmamış, Pir Ali de mukataa emini olarak üç yıllığına 18.000 akçeye iltizama verdiği Ali tarafından merkeze şikâyet edilmiştir. Bu sefer Ali, Pir Ali’nin kendisine “*zulm ve hayf*” ettiğini iddia etmektedir. Zira Bergama pâresini iltizam etmesinin ardından sadece bir yıl üç ay geçtikten sonra Osman adlı bir kişi 2000 akçe daha fazla ödeyerek mukataayı kendi üzerine almıştır. Ali, Pir Ali

²⁴ BOA, A.DVNSMHH.d 2, 1941, 1958.

²⁵ Kepecioğlu, kaynak belirtmeksizin Emir Gazi’nin 1560’da Orhan Gazi Vakfı mütevellisi olduğunu zikretmektedir. Bu bilgiyi doğrulayacak herhangi bir veriye şimdilik ulaşılamamıştır. Bk. Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 2/29.

²⁶ BŞS, A 107 31b.

²⁷ BOA, A.DVNSMHH.d. 28, 494.

²⁸ “Bergama ve a’şâr-ı çeltik mukataası” Bursa’daki Muradiye vakfının kırsal gelirler kapsamında en fazla ürün elde edebildiği kalemler arasında yer alır. Kayhan Orbay’ın Bursa’daki Sultan II. Murad Vakfı’na ait muhasebe kayıtlarını analiz ederek vakfın 1608-1641 yılları arasındaki malî tarihini ortaya koyduğu çalışmasında ilgili yıllarda bu gelir kaleminden elde edilen yıllık gelirin 140.000-190.000 akçe arasında değişebildiği dile getirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kayhan Orbay, “Bursa’da Sultan II. Murad Vakfı’nın Mali Tarihi (1608-1641)”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 61/2 (2011), 293-322. Elimizdeki verilere göre XVI. asırda ilgili mukataadan elde edilen üç yıllık gelirin 525.000 akçe olduğu göz önüne alınrsa XVI. ve XVII. yüzyıllarda bu gelir kaleminin yaklaşık olarak aynı miktarlarda kaldığı sonucuna ulaşabiliriz.

²⁹ BOA, A.DVNSMHH.d 41, 37.

³⁰ BOA, A.DVNSMHH.d, 41, 788.

ile kendi mültezimliği esnasında geçen süre ile ilgili hesaptan memnun değildir ve zarara uğradığını söyleyerek Pir Ali'den şikâyetçi olmaktadır.³¹

Bursa'da bir selâtin vakfının mütevellisi olarak herkesi memnun etmesi mümkün olmayan ve kendi denetimi dışında kalan bazı hatalardan da yönetici sıfatıyla sorumlu bulunan Emir Gazi'nin adı aynı yıl içinde vakıf zevâyidinden ücret alanların şikâyeti nedeniyle farklı zamanlarda merkezle Bursa kadısı arasındaki yazışmalara konu olmuştur.³² Bursa'daki Muradiye imaretinin şeyhi olan Kâsım da kendisine şart-ı vâkif üzere bu zamana kadar verilmiş olan buğdayın verilmediğini söyleyerek 6 Safer 987/4 Nisan 1579'da İstanbul'a gidip durumu bildirmiş ve istediği yönde bir karar çıkartmayı başarmıştır.³³

Emir Gazi ile ilgili belgeler 987/1579 yılından sonra ölümüne kadar bize farklı veriler sağlamaktan uzaktır. Ancak 20 Rebiulevvel 994/11 Mart 1586'da Sultan Murad Han Vakfı tevliyeti görevini artık Ali Çelebi'nin yürütmeye başladığı tespit edilebilmektedir.³⁴ Öyle anlaşılıyor ki Emir Gazi bu yorucu sürecin sonunda tevliyet vazifesinden ya kendi isteğiyle ayrılmış ya da icraatlarından doğan memnuniyetsizlik sonucu el çektilmiştir. Ancak kendi isteğiyle çekilmiş olması daha fazla ihtimal dâhilinde görünmektedir. Zira müteveli Ali Çelebi'nin üç ay gibi kısa bir süre tevliyet vazifesini yürütmüş olmasına rağmen suistimali nedeniyle vakfı zarara uğrattığı bildirilmektedir.³⁵ Oysa çok daha uzun bir süre tevliyet görevini sürdüren Emir Gazi için böyle ciddi bir suçlama söz konusu edilmemiştir. Bu durumda belli bir yaşa geldiği ve büyük bir selâtin vakfını yönetme sorumluluğu kendisini yorduğu için Hisar'daki evinde istirahatete çekilmeyi tercih etmiş olmalıdır.

Hisar'daki evine dair en eski yazılı belge 16 Cemaziyelahir 962/8 Mayıs 1555 tarihine aittir.³⁶ Hisar'ın güneybatısında Çelebi Mehmet dönemi vezirlerinden Bayezid Paşa'nın oğlu İsa Bey'in 846/1442 yılında inşa ettirdiği bir imaret, medrese ve mescidin etrafında şekillenmiş olan İsa Bey Mahallesi'nde bulunan bu evin bahçe duvarlarıyla çevrili korunaklı birkaç yapıdan oluştuğu anlaşılmaktadır.³⁷ Emir Gazi evinde kızı Ümmü Gülsüm'le birlikte yaşamaktadır. Oğlu Cafer Çelebi de aynı bahçeye bakan babasının yaşadığı evin tam karşısında yer alan farklı bir yapıda yaşamını sürdürmektedir. Geniş bir ev olduğu için çok sayıda hizmetlinin, köle ve cariyeinin de aynı çatı altında buldukları anlaşılmaktadır.

Emir Gazi'nin hanımına dair bir bilgi bulunamamıştır. Kendisinden önce vefat ettiği, bu yüzden Emir Gazi'nin çocuklarıyla yaşadığı evde yer almadığı düşünülebilir.

³¹ BOA, A.DVNSMHH.d. 41, 125

³² BOA, A.DVNSMHH.d. 41, 73, 531.

³³ BOA, A.DVNSMHH.d. 37, 1364.

³⁴ BOA, TSMA.E 834/41.

³⁵ BOA, TSMA.E 746/3.

³⁶ BŞS, A 47, 114b.

³⁷ BŞS, A 145, 21a; A 143, 211b. İsa Bey Mahallesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Saadet.Maydaer, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa'da Bir Semt: Hisar* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 45-46.

Emir Gazi biricik kızı Ümmü Gülsüm'ü genç bir müderris olan Ali Çelebi ile evlendirmiştir. Bursalı olan ve “Velibeyzâde” diye tanınan Ali Çelebi ilim yolunda ilerlemeyi tercih etmiş, Bursa'da Yıldırım Külliyesi'nin güneyindeki İncirli Mahallesi'ndeki Selimzâde Camii'nin yakınında bulunan Ferhadiye Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır.³⁸ Bu medreseden 40 akçe ile ayrılmış ve uzun yıllar yeniden atanmayı beklemek zorunda kalmıştır.³⁹

İlmiye mensuplarının bir görevi tamamlamalarının ardından o anki derecelerine uygun bir müderrisliğe ya da kadılığa aday olduklarını bildirerek yeniden atanmayı bekledikleri dönemi ifade eden “zamân-ı infisâl” değişiklik gösterebiliyordu.⁴⁰ XVI. asırda genellikle birkaç yılı geçmeyen infisal süresinin Ali Çelebi için normalden bir hayli uzun bir bekleyişe döndüğü anlaşılmaktadır. Zira Şaban 982/Kasım 1574 tarihli bir belgede Ferhadiye Medresesi'nin “sâbık” müderrisi olduğu ifade edilmiş, dolayısıyla 995/1587 yılında “hâric” payesiyle Hançerli Medresesi'ne atanana kadar on yıldan daha uzun bir süre beklemek zorunda kalmıştır.⁴¹ Bu anormal uzunluktaki bekleyiş Ali Çelebi'nin hayatını büyük sıkıntıya sokmuş olmalıdır. İnfisal sürecinde maaş da alamadığı için nâiblik gibi geçici görevlendirmelerle geçimini sağlamaya çalışan Ali Çelebi'ye, kayınpederi Emir Gazi de hacca gittiği süreçte kendisinin yürüttüğü Muradiye Vakfı mütevelliliğine geçici olarak atanmasını sağlamak suretiyle destek olmaya çalışmıştır.⁴² Ancak bu geçici görevler uzayan infisal sürecinin sıkıntılarını gidermekte yetersiz kalmış ve bu belirsiz durum aile içi ilişkilerini de olumsuz yönde etkilemiş olmalı ki, Ali Çelebi 995/1587'de Emir Gazi öldürüldüğünde artık ona damat değildir.⁴³ Emir Gazi'nin kızı Ümmü Gülsüm baba evine dönmüştür ve Ali Çelebi'nin adı belgelerde bu ailenin bir ferdi olarak kaydedilmemiştir. Ümmü Gülsüm'ün bu evlilikten bir çocuk sahibi olmadığı ve boşandıktan sonra babasının evinde kaldığı, ancak babasının vefatından sonra Ahmed Çelebi b. Piri ile evlendiği anlaşılmaktadır. Ümmü Gülsüm ikinci evliliğinden bir erkek evlat sahibi olmuştur. Ancak henüz oğlu küçük yaştaiken eşini kaybetmiştir.⁴⁴

Emir Gazi'nin oğlu Cafer de babasıyla aynı bahçeyi paylaşmakta olduğu, Hisar'da

³⁸ İsmail Belig, *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân* (Bursa: Hüdavendigâr Matbaası, 1287), 330; Nev'izâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâik fi tekmeleti's-şakâ'ik* -Nev'izâde Atâyî'nin şakâ'ik zeyli-, haz. Suat Donuk, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1237; BŞS, A 107 24b; Hızlı, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri*, 46-48.

³⁹ Belig, *Güldeste*, 330, 331.

⁴⁰ Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlmiye Mesleğinde İstihdam* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 116-140.

⁴¹ Belig, *Güldeste*, 330, 331; Atâyî, *Şakâ'ik Zeyli*, 2/1237; Baldırzâde, *Ravza-i Evliya*, 209, 210.

⁴² BOA, A.DVNSMHH.d. 28, 494.

⁴³ Ali Çelebi, 995/1587'de İznik'te Orhan Medresesi'ne atanmış, ardından Bursa'da Sultan Gazi Hüdavendigâr Medresesi'nde görev aldıktan sonra Kudüs payesiyle 90 akçe yevmiye ile emekli olmuştur. 1010/1601 yılında vefat ettiğinde ise Hz. Emir Sultan Türbesi civarına gömülmüştür. Bk. Baldırzâde, *Ravza-i Evliya*, 209, 210; Belig, *Güldeste*, 330, 331; Atâyî, *Şakâ'ik Zeyli*, 2/1237.

⁴⁴ BŞS, A 153, 83b.

İmaret-i İsa Bey Mahallesi'nde yüksek duvarlarıyla oldukça korunaklı sayılabilecek evinde yaşamını sürdürmektedir. "Cafer" aynı zamanda Emir Gazi'nin babasının da adıdır. Evâil-i Muharrem 1026/Ocak 1617'de Bursa'da "Nakîbü'l-eşrâf" olarak görev yapmıştır.⁴⁵ Yıldırım Bayezid Vakfı'nın tevliyetini de yürüten Seyyid Cafer Efendi, Sultan I. Ahmed ve II. Osman dönemlerinde üst düzey bürokratik vazifeler üstlenen ve daima iktidara yakın olabilmeyi başarabilen, 15 Zilkade 1031/21 Eylül 1622 tarihinde de sadrazamlık vazifesi uhdesine verilen Gürcü Mehmed Paşa ile yakın bir dostluk kurmuştur. İki arasında böyle bir yakınlığın tesis edilebilmesi için gerekli ortam büyük ihtimalle Gürcü Mehmed Paşa'nın Bursa'ya sürgüne gönderildiği Cemaziyelevvel 1032/Mart 1623'de gerçekleşmiş olmalıdır. Seyyid Cafer, bu yakınlığın bir neticesi olarak Karaman Beylerbeyliği vazifesine atanmıştır. Muhtemelen oldukça kısa bir süre bu görevde kalabilmiştir. Zira 1034/1624 yılında Bursa'da vefat etmiş ve Pınarbaşı'nda yüksekçe bir yere gömülmüştür.⁴⁶

2. Emir Gazi'nin Evine Yapılan Baskın

Emir Gazi ve ailesi İmaret-i İsa Bey Mahallesi'ndeki evlerinde kendi hallerinde sâkin ve huzurlu bir şekilde yaşamlarını sürdürürlerken 1587 yılının Mart ayında sıradan başlayan bir gece uzun yıllar hafızalarından silinmeyecek bir trajediyle sona ermiştir. Söz konusu gecede tüm ev halkı her zaman alıştıkları gibi odalarına çekilip uykuya dalmıştı. Gecenin ilerleyen saatlerinde dört yabancı genç adam gizlice eve girmiş, evin harem kısmında uyuyan Emir Gazi'nin odasına yönelmişlerdi. Gürültüye uyanan evin harem kısmındaki odasında kalan Emir Gazi'nin kızı Ümmü Gülsüm, evdeki cariyeler Kamile Nazenin ve Sitare ile birlikte babasının yanına koştu. Belgelerde kim olduğu hakkında bilgi verilmeyen, büyük ihtimalle tesadüfen evde misafir olarak bulunan Ümmühanî binti Turgut da onlarla birlikteydi. Hanımlar, odada Emir Gazi'yi elleri bağlanmış bir vaziyette buldular. Evdeki yabancıların aralarındaki konuşmalarından ismini öğrendikleri ya da daha önceden tanıdıkları Çengâne Taceddin olarak bilinen danişmend, üç arkadaşıyla birlikte altınların yerini öğrenmeye çalışıyordu. Emir Gazi ise "Hey zalimler, bana kıymayın" diyerek yanındaki anahtarları önlerine atıverdi. Soyguncular evin hanım sâkinlerinin üzerine ellerinde bulunan silahlarla yürüyüp korkuttular ve bir köşede kıpırdamadan durmalarını sağladılar. Bu esnada ellerine ne geçerse kırıp döktüler, buldukları kıymetli eşyaları, altın ve paraları aldıktan sonra da Emir Gazi'nin boynunu kılıçla vurup öldürdüler.

Hanımlar mahkemede olay anını "Mezbûr hırsızlar dahi bizi yalın yarağ ile tahvîf edip esbâb ile üzerimiz bastırıp ve sandıkları üzerimizde nacak ile kırıp içinde olan filori ve akçe ve esbâbı alıp ve dolabı dahi kırıp içinde olan on adet kese kuruşu alıp bu cümleyi peştemallara bağlayıp, ba'dehû mesfûr Taceddin, bir âhar yoldaşına: "Vur şu gidinin boynunu" deyip ol

⁴⁵ BŞS, B 37, 25b.

⁴⁶ Belîğ, *Güldeste*, 68; Baldırzâde, *Ravza-i Evliya*, 142; Mahmut Ak, "Mehmed Paşa, Gürcü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/509-510; Tülün Değirmenci, "Osmanlı Sarayının Geçmişe Özlemi: Tercüme-i Şakâ'ikü'n-Nu'mânîye", *bilig* 46 (Yaz 2008), 106, 117.

dahi kılıç ile boynun vurup çıkıp gittiler” şeklinde nakletmişlerdi. Dolayısıyla hem hırsızlığın, hem de Emir Gazi'nin öldürülüşünün tanığı olmuşlar ve dehşet içinde kalmışlardı. Artık evinde öldürülmüş bir halde yatan Emir Gazi'nin oğlu Cafer ve kızı Ümmü Gülsüm mahkemeye gelerek, “İşbu gece nısfu'l-leylide harâmiler gelip evimiz basıp ve ev kapısını kırıp babamız mezkûr Emir Gazi'yi katl edip ve sandıkları ve dolabı kırıp içinde olan emvâlden birkaç bin kuruş sikke kuruş ve 5-600 sikke flori ve 1000 nakit çil akçe ve mâl-ı vakıfdan 30.000 akçe ve ondan mâ'adâ nice esbâbımız gâret eylediler. Üzerine varılıp keşf olunup vukû'u üzerine tahrîr olunmasın taleb ederiz” deyip durumu bildirmişlerdi.⁴⁷

Maktûl yakınlarının olay yerinin incelenmesi yani keşif talebinde bulunmaları üzerine mahkeme tarafından bir keşif heyeti görevlendirilmiştir. Osmanlı muhakeme usulünde bu heyet zaman zaman ehl-i vukûf ya da ehl-i hibre şeklinde de ifade edilen bir çeşit bilirkişidir.⁴⁸ Olay yerindeki durumun ayrıntılı bir şekilde rapor edilip kayda geçirilmesiyle keşif heyeti görevini tamamlamış sayılır.⁴⁹

Maktûl Emir Gazi'nin bulunduğu olay mahalline “*Cemm-i gafîr ve cem'-i kesîr Müslümanlar*” yani yeterli sayıda kalabalık bir topluluk keşif için gelmiştir. Emir Gazi kendi evi içinde boynu ensesinden kesici bir aletle yaralanmış halde maktûl olarak yatmaktadır.⁵⁰ Ayrıca evin kapısının bir kanadı, sandıklar, dolaplar da kırılmış vaziyettedir. Sandık ve dolapların içinden çıkan eşyalar her tarafa atılmış, dağınık bir durumdadır. Olay yeri incelenip gerekli tespitler yapıldıktan sonra ise mahkemede tanıkların ifadelerine başvurulmasına sıra gelmiştir. Evin haremindeki hanımlar ve cariyeler birinci dereceden tanıklar olarak gördüklerini ve yaşadıkları çaresizliği mahkeme huzurunda dile getirmişlerdir. Ancak ev halkı onlardan ibaret değildir. Emir Gazi'nin oğlu ve köleleri de aynı evde yaşamaktadırlar. Olayın yaşandığı gece onlar da evdedir ve odalarında istirahat çekilmişlerdir. Durumdan haberdar olan herkes ve mahkeme kadısı onların böyle bir durumda ne yaptıkları ya da yapmadıklarını merak etmektedir. Gecenin bir yarısında evin bir bölümünde yaşanan böyle-sine dehşet verici bir olayda nasıl bir rol üstlenmişlerdi? Babalarının ve evdeki hanımların feryatlarına duyarsız mı kalmışlardı? Onları haramilerin elinden kurtarmak

⁴⁷ BŞS, A 143, 211b.

⁴⁸ Ehl-i vukûf ve ehl-i hibre genellikle bilirkişi kavramını karşılamak için zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmış olsalar da aslında söz konusu kimselerin sahip oldukları özellikler ve görev tanımları değişkenlik gösterebilmektedir. Osmanlı Devleti'nde bilirkişilik üzerine çalışma yapan araştırmacıların da bu hususta farklı görüşlere sahip olabildikleri anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yağız Fatih Nazher, *Geç Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e Adli Tıp ve Bilirkişilik* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 57-59.

⁴⁹ Sercan Ayışın, *Osmanlı Devleti'nde Bilirkişilik (İstanbul Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Cerrahpaşa Adli Tıp ve Adli Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵⁰ “Görülükde fi'l-hakîka mezkûr Emir Gazi kendi yattığı evi içinde boynu ense tarafından âlet-i câriha ile mecrûh ve maktûl olup ve yattığı evi kapısının bir kanadı kırılmış ve sandıkları ve dolabı kırılmış ve evin içinde cemî' esbâbları pârekende olup” BŞS, A 143, 211b.

için bir şey yapmaya çalışmışlar mıydı? Yoksa korkup bir kenarda saklanmayı mı tercih etmişlerdi?

Seyyid Cafer insanların zihnindeki tüm bu soru işaretlerinin farkında olarak mahkemede olayı kendi açısından anlatmıştır. Emir Gazi'nin sâkin olduğu mülkü, aynı bahçede içinde iki ev ile ortasında sofa, fırın ve bir küçük ev, üstünde çardak, iki yerde akar suyu, taşra selamlığı ve altında ahır da bulunan büyükçe bir yapıydı.⁵¹ Emir Gazi evin “harem-i hâssa” kısmında uyuyordu. Oğlu Cafer ise babasının bulunduğu evin karşısında bulunan odada yatıyordu. Kendi ifadesinde dile getirdiğine göre babasının hırsızların baskınına uğradığını anladığı anda dışarı çıkmak istemiş, fakat evin kapısının üzerlerine kilitlenmiş olduğunu görmüştür. Bu yüzden evin sokağa bakan pencerelerine yönelmiş, camlarını kırıp dışarıya çıkmayı başarmıştır. Bağırıp komşulardan yardım istediği esnada hırsızlar babasını öldürüp, çaldıkları mallarla kaçmışlardır.⁵²

Mahkemede şahitliğine başvuru ve o gece evde uyuyan bir kişi daha vardır. Emir Gazi'nin kölelerinden Cemşit b. Abdullah taşra selamlığında yatmaktadır ve fer-yatları işitmiştir. Selamlıktan evin iç kısmına bağlantıyı sağlayan orta kapıya gelip yardım edebilmek amacıyla içeri girmek istediğinde kapının kapalı olduğunu görmüş ve dış kapıdan sokağa çıkmıştır. Burada gözcülük yapan hırsızlar “kaç yoksa seni helâk ederiz” diyerek ellerindeki silahlarla onun üstüne saldırmışlar, o da can korkusuyla geri içeri kaçmaya çalışırken arkasından okla vurularak yaralanmıştır. Böylece hırsızlar arkalarında bir ölü, bir yaralı bırakarak bulabildikleri tüm değerli eşya, para ve altını beraberlerine alıp gitmişlerdir.

Gecenin bir yarısında yaşanan bu olay tüm mahalle halkının uyanıp ayağa kalkmasına ve elbette yaşananları merak etmelerine neden olmuştur. Meraklı komşulardan bazıları olay mahallini görebilmek amacıyla ertesi günün sabahı evin içine girmeye çalışmışlardır. Seyyid Cafer bunlardan biri olan Ali Çelebi'yi evine kendi bilgisi dışında girdiği için mahkemeye şikâyet etmiştir.⁵³ “Kâbil-i Vücûd”⁵⁴ adıyla tanınan Ali Çelebi o sırada Bursa'da kırklı bir medresede müderrislik vazifesini üstlenmiş olmalıdır.⁵⁵ Yaşananları duyduğunda Cafer Çelebi'nin evine gelip girdiğini mahkeme

⁵¹ BŞS, A 145, 29b.

⁵² “Ben babam maktûl-i mezbûr katlolunduğu evin mukâbelesinde olan odada yatur idim. Babam maktûl-i mezbûru hırsızlar bastığına mütenebbih olduğumda taşra çıkmak istediğimde ev kapısını üzerimize rizelemişler olup ben dahi evin cam pencerelerin kırıp pencereden taşra çıkıp feryâd eylediğimde mezkûrûn hırsızlar babam mezkûru katleyişler ve zikrolunan emvâl ve esbâbı ahz edip firâr eylediler.” BŞS, A 143, 211b.

⁵³ “Ali Çelebi babam mezkûr Emir Gazi katl olunduğu günün sabahı benim ma'rifetim yok iken fuzûlen iç harem-i hâssama girmiş suâl olunup vukû'u üzere tahrîr olunmasın taleb ederim” BŞS, A 143, 211b.

⁵⁴ Ali Efendi'ye “kâbil-i vücûd” lakabının verilmesinin nedeninin annesinin ona hamileyken vefat etmesinin ardından gerçekleşen bir doğumla dünyaya gelmesi olduğu rivayet edilmiştir. Buna göre Ali Efendi ölü bir hanımdan dünyaya geldiği için kendisine kâbil-i vücûd yani vücuda gelebilir, var olabilir denmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Maydaer, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa'da Bir Semt: Hisar*, 174, 175.

⁵⁵ Kâbil-i Vücûd Ali Çelebi Şevval 999/Temmuz 1591 tarihine kadar Bursa'da kırklı bir medresede görev

huzurunda kendisi de kabul etmekte, ancak izin istediğini dile getirmektedir.⁵⁶

Yaşamı boyunca saygı duyulmuş, selâtin vakıflarının tevliyeti gibi önemli görevler üstlenmiş Seyyid Emir Gazi'nin evinde meydana gelen bu korkunç olayın fâilleri kimdir? Mahkemedeki tanıkların ifadelerinden yola çıkılarak onları belirleyebilmek mümkün müdür? Olayın gerçekleşme şekline bakıldığında organize bir suç olduğu aşikârdır. Öyleyse suçluları bir araya getirip organize eden bir kişinin varlığından söz etmek gerekecektir. Acaba bu kişi Emir Gazi ile husumeti bulunan biri midir? Daha önce Muradiye vakfının mütevellisi olduğu esnada aralarındaki maddi anlaşmazlıklar nedeniyle Dîvân-ı Hümâyûn'a şikâyet edilmesine neden olacak derecede problemler yaşadığı kimselerden biri böyle bir baskını organize etmiş olabilir mi? Yoksa bu olay sıradan bir hırsızlık vak'ası mıdır? Öyleyse fâiller Emir Gazi'yi neden öldürmüşlerdi?

Osmanlı klasik döneminin güvenlik sistemi aslında bu tür olayların mümkün olduğunca önlenmesi esası üzerine kurulmuştur. Herkesin birbirine zincirleme kefaletle bağlı ve birbirinden sorumlu olduğu mahalle yerleşim düzeni kurularak bir çeşit iç denetim sistemi oluşturulmaya çalışılmıştır.⁵⁷ Kefâlet sistemi mahalle sâkinleri arasından çıkacak muhtemel suçlulara karşı alınmış bir önlem olsa da farklı yerlerden gelecek suçluları engellemek için daha farklı uygulamalara ihtiyaç duyulmuştur. Bunun için fizikî bazı önlemler alınmış, güvenliğin sağlanabilmesi amacıyla mahalleleri birbirinden ayıran duvarlar ve kapılar inşa edilmiştir.⁵⁸

Bursa'da Emir Gazi'nin evinin bulunduğu İmaret-i İsa Bey Mahallesi şehrin en güvenli semti olan Hisar'da yer almaktadır. Burası doğal yüksekliğinin yanı sıra tamamen surlarla çevrili bir bölgedir ve giriş-çıkış Hisar'daki beş kapıdan sağlanmaktadır. Bu kapılar geceleri kapatılmakta ve bevâblar nöbet tutmaktadır.⁵⁹ Ayrıca asesler ve pasbânlar geceleri mahalle aralarında gezerek asayiş sağlamaya çalışmakta, şüpheli bir durum gördüklerinde müdahale etmektedirler.⁶⁰ Dolayısıyla Emir Gazi'nin evinin etrafında bu şekilde ellerinde kılıç, ok-yay vb. silahlarla çok sayıda genç erkeğin dolaşabilmesi için uygun bir ortam söz konusu değildir. Bu insanların gece yarısı Hisar'ın kapılarından bile girebilmesi içeriden yardım almadıkça mümkün gözükmemektedir. Bu durumda oldukça ayrıntılı bir örgütlenme ve planlama ile karşı karşıya bulunulduğu düşünülebilir.

yaptıktan sonra Beşiktaş'ta Hayreddin Paşa Medresesi'ne atanmıştır. Bk. Belîğ, *Güldeste*, 327; Baldirzâde, *Ravza-i Evliya*, 208, 209.

⁵⁶ "Gibbe's-suâl mûmâ-ileyh Ali Çelebi i'tirâf edip; 'fi'l-vâki' mezbûr Cafer Çelebi'nin iç haremine girdim, lâkin istizân ile girdim' dedikde". BŞS, A 143, 211b.

⁵⁷ Maydaer, *XVI. Yüzyılda Bursa'da Asayiş*, 176, 177.

⁵⁸ Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 2/281; Maydaer, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa'da Bir Semt: Hisar*, 29.

⁵⁹ Maydaer, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa'da Bir Semt: Hisar*, 30.

⁶⁰ Maydaer, *XVI. Yüzyılda Bursa'da Asayiş*, 26-28, 31, 32.

3. Olayın Fâillerinin Yakalanması

Osmanlı güvenlik güçlerinin Emir Gazi olayının fâillerinin kimliğini bulabilmeleri için ellerindeki sınırlı bilgiler arasında olayın doğrudan şahidi olan beş kadının mahkemede dile getirdikleri “Çengâne Taceddin demekle ma'rûf dânişmend” ismi vardır. Hane halkınca teşhis edilen suçlulardan birinin talebe olması diğer fâillerin de suhte tâifesine mensubiyetleri ihtimalini güçlendirmektedir.⁶¹

Gerçekten de Emir Gazi'nin evine gece yarısı baskın yapanların suhte tâifesinden oldukları anlaşılmalı ve peşlerine düşülmüştür. Bursa'daki olayın fâilleri olduğu düşünülen Sinan b. Süleyman, Hacı Turgut b. Sefer ve Dîvâne Mustafa adlı suhteler yaklaşık iki hafta sonra Cemaziyelevvel ayının başlarında (Nisan 1587) Balıkesir'de yakalanmışlardır. Burada mahkemeye çıkarılmışlar, Sinan ve Mustafa ifadelerinde baskını kimlerle birlikte ve nasıl gerçekleştirdiklerini anlatmışlardır. Buna göre Emir Şaban, Emir Muhyiddin, Süleyman, Veliyyüddin, Kadri, diğer Kadri, Yumuk Ahmed, diğer Ahmed, Hırsız Musa, Dîvâne Mehmed, diğer Musa, Murad Çelebi ve Şaban Balı ile birlikte Bursa Hisarı'nın yakınından kale içindeki İsa Bey Medresesi'nin dershanesine çıkmışlardır. Buradan kale içine girebilmişler ve Emir Gazi'nin evinin duvarının önüne gelmişlerdir. İfadelerine göre Yumuk Ahmed onlara “basamak olup” içeri girmiş ve evin haremının kapısını açmıştır. Birkaç kişi dışarıda durup gözcülük ederken, diğerleri içeri girmişler para ve altınları aldıktan sonra Yumuk Ahmed onlara “Emir Gazi'nin boynunu yarağla urub katl ittim” demiştir. Bundan sonra hep birlikte evin en yakınında bulunan ve Hisar'dan kaçabilmeleri için en elverişli Hisar Kapısı olan Kaplıca Kapısı'na gelmişler ve kapının kilidini parçalayıp dışarı çıkmışlardır. Bundan sonra da çaldıkları paraları kendi aralarında bölüştürmüşler, her birinin payına doksanar kuruş ve otuzar sikke altın düşmüştür. “Taze suhteler” şeklinde ifade ettikleri genç ve acemi ortaklarına ise on beşer kuruş vermişlerdir. Mahkemede hazır bulunan el-Hac Turgut da bu ifadeyi onaylamış ve kendisinin de olayın içinde olduğunu “Ben dahi ol niyetle bile vardım, ama beni Pınarbaşı'nın üst yanında taze suhtelerine bekçi kodular. Ben ol mahalde kaldım. Bâkileri vardı. Tevzi” ve taksimden bana da 90 kuruş ile 30 sikke altın verdiler.” diyerek itiraf etmiştir.⁶²

⁶¹ Düzbakar, Taceddin'in lakabı olarak kullanılan “Çengâne” lafzından hareketle bu olayın BŞS, A 143, 211b'de yer alan dava kaydını, Çingenelerin gruplar halinde karıştıkları hırsızlık ve öldürme olaylarına örnek olarak vermiştir. (bk. Düzbakar, Gypsies in Ottoman Empire, 9-10). Tek bir dava kaydı dikkate alındığında olayın liderinin Çingene oluşu ve eve baskını “üç nefer yoldaşı” ile birlikte yapması, bu şekilde yorumlanmasına imkân verebilmektedir. Ancak olay, kayıtlı dava silsileleri dikkate alınarak tetkik edildiğinde durum farklılaşmaktadır. Suça iştirak edenlerin suhte, liderleri pozisyonundaki Taceddin'in de dânişmend oluşu ve Emir Gazi'nin evine girerken İsa Bey Medresesi'nin kullanılması olması ve ele geçirilen zanlıların bir kısmının Balıkesir'de bir medresede sâkinen yakalanmaları, olayın fâilleri arasındaki rabitanın Çingenelik değil talebelik olduğunu göstermektedir. Ayrıca suça iştirak eden Taceddin dışında hiç kimsenin Çingene olduğunu gösteren herhangi bir veri bulunmamaktadır.

⁶² BŞS, A 145, 21b.

Balıkesir mahkemesinde verdikleri bu ifadenin ardından Balıkesir Beyi Derviş Bey'in kardeşi Yusuf Bey ile avcılar başı Haydar b. Abdullah nezaretinde Bursa'ya getirilip Ömer isimli subaşıya teslim edilmişlerdir.⁶³ Bursa'da maktûlün oğlu Cafer Çelebi'nin bizzat hazır bulunduğu mahkemeye çıkarılarak tekrar sorguya çekilmişlerdir. Bursa'da mahkemeye birkaç defa çıkmışlar ve her bir davada olaya ilişkin farklı ayrıntılar ortaya çıkmıştır. Burada ilk verdikleri ifadede baskın fikrinin fitilini ateşleyen iki kişinin ismi verilmiştir. Buna göre “*Saruhanî Emir Muhyiddin ve Emir Şaban nam suhteler mezbûr Emir Gazi'nin 30.000 florisi vardır. Varub basalım.*” diyerek kendilerine mektup göndermiştir. Balıkesir'deki ifadelerinde yer almayan bu önemli ayrıntı farklı şehirlerdeki suhtelerin birbirleriyle nasıl haberleşip organize olabildiklerini göstermektedir. Bu ifadede olaya karışan başka kişilerin de isimleri verilmiştir. Saruhanî Sinan, Turgut ve Mustafa birlikte verdikleri bu yeni itiraflarında “*Saruhanî Süleyman ve Veliyyüddin ve Kadri ve diğer Kadri ve Hırsız Musa dimekle maruf suhte ve Dîvâne Mehmed ve İbrahim ve Yumuk Ahmed dimekle maruf suhte ve Dizman Ahmed ve Dizman Musa ve Murad Çelebi dimekle maruf suhte ve dört nefer hurde suhteler*”le bir araya geldiklerini ve daha önce de ismini verdikleri Şaban Balı'nın kendilerine yol gösterdiğini bildirmektedir.⁶⁴ Burada olaya karışan kişi sayısı 19 olarak verilmiştir ve Balıkesir'de zikretmedikleri İbrahim adlı bir kişinin daha ismi olaya karışanlara ilave edilmiştir.

İlginç olan husus görgü tanıklarının ifadelerinde tek ismi geçen ve liderleri olduğu izlenimi uyandıran Çengâne Taceddin'in adının her iki ifadede de sanıklar tarafından hiçbir şekilde dile getirilmemesidir. Oysa bu kişi resmî makamlarca en baştan itibaren zanlı kabul edilmiş ve nerede olduğu soruşturulmuştur.⁶⁵ Üstelik Çengâne Taceddin'in yalnız olmadığı bilinmekte ve Kızılca Muhyiddin de şüpheli kabul edilerek durumu araştırılmaktadır. Mihaliç Kazası'ndan gönderilen belgede Çengâne Taceddin ve Muhyiddin Halife'nin bir yıl öncesinde Mihaliç'a bağlı Sincan Nahiyesi'nde nâib oldukları bildirilmektedir. Daha sonra Çengâne Taceddin'in İstanbul'a gidip efendisinin hizmetine girdiği, Muhyiddin'in ise halen Kite Kazası'nda sâkin olduğu haber verilmektedir.⁶⁶

Belgelerden anlaşıldığı kadarıyla her ikisi de ilmiyeye bir şekilde intisap etmiş ve nâiblik⁶⁷ gibi geçici görevlerde bulunmuşlardır. Nerede oldukları belirlenmiş olmakla birlikte ifade vermek üzere mahkemeye çağrıldıklarına dair bir belirti yoktur. Üstelik suçlu oldukları itiraflarıyla kesinlik kazanmış suhteler ne onun ne de Kızılca Muhyiddin'in adını dile getirmişlerdir. Ancak Dîvâne Mustafa yalnız olarak farklı bir oturumda ifade verdiği anlattıkları öncekilerden bir miktar ayrışacak ve bazı hususlara ışık tutacaktır. Cafer Çelebi tarafından bu defa yalnız başına mahkeme huzuruna

⁶³ BŞS, A 143, 240a.

⁶⁴ BŞS, A 145, 21a.

⁶⁵ “*Emir Gazi nam şahsın katli hususunda mazanne ittihâz olunan Çengâne Taceddin ve Kızılca Muhyiddin nam kimesneler hakkında mürâsele-i şerîfeleri vârid olub mazmûn-ı münifinde elbette? mezbûrânın irsâli bâbında ihtimâm olunmak münderic olmağın mezbûrânın ahvâli kemâ yenbegî tecessüs olundukda*” BŞS, A 143, 226b.

⁶⁶ BŞS, A 143, 226b.

⁶⁷ Kadı nâibi olmaları muhtemeldir.

getirtilen Dîvâne Mustafa kendilerine mektup gönderen kişinin “Çengâne Taceddin *dimekle maruf danişmend*” olduğunu itiraf etmektedir. Buna göre Çengâne Taceddin, kendisiyle birlikte “*Saruhanî Emir Muhyiddin ve Emir Şaban ve Süleyman ve Veliyyüddin ve Kadri ve Hırsız Musa ve Dîvâne Mehmed ve Yumuk Ahmed ve Murad Çelebi nam suhtelere*” ve diğer yoldaşlarına gönderdiği mektupta “*Mahrûse-i Bursa'da Emir Gazi dimekle ma'rûf kimesnenin 30.000 florisi vardır. Gelün varub basalım*” diye yazmaktadır. Bunun üzerine hepsi Balıkesir'den kalkıp gecenin yarısında Bursa Hisar'ının “*dibine İsa Medresesi altına*” gelmişlerdir. Çengâne Taceddin medresenin duvarından aşağı kendilerine organ sarkıtıp, hepsini teker teker kale duvarından yukarı çekmek suretiyle Hisar'ın içine girmelerini sağlamıştır. Sonra da İsa Bey Medresesi içine götürmüştür.⁶⁸ İsa Bey Medresesi Hisar'ın kuzeybatısında surlara ve Kaplıca Kapısı'na yakın bir mevkidedir. Çelebi Mehmed dönemi vezirlerinden Bayezid Paşa'nın oğlu İsa Bey'in XV. asırda vakfettiği talebeler için ayrılmış 8 oda ve bir dershaneden oluşan bu medresenin XVI. yüzyılda öğrenci sayısının 8 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Medresenin hemen karşısında yine İsa Bey'in vakfı olan imaret ve mescid yer almaktadır.⁶⁹ Burası Emir Gazi'nin evine çok yakındır ve Hisar'ın nispeten تنها sayılabilecek bir kısmında, kuzey yönünde uzanan dik yamaçların üzerindeki surların hemen gerisinde bulunmaktadır. Dolayısıyla kaleden içeriye 20'ye yakın kişinin iple tırmanışı başkalarınca fark edilmeksizin gerçekleşebilmiştir.

Çengâne Taceddin'in İsa Bey Medresesi'yle nasıl bir ilgisi olduğuna dair herhangi bir açıklama ifadelerde ya da diğer belgelerde bulunmamaktadır. Ancak gerek medreseye bu derece rahat girip çıkabilmesi gerekse görgü tanığı durumundaki ev halkı tarafından kolaylıkla teşhis edilebilmesi onun bu çevrelerde yaşadığı ve tanındığına işaret etmektedir. Dîvâne Mustafa'nın ifadesine göre Çengâne Taceddin onların lideridir ve bu baskını başından sonuna organize etmiştir. Hep birlikte İsa Bey Medresesi'nde toplandıktan sonra silahlarını kuşanıp Emir Gazi'nin evine gitmişlerdir. Yüksek olduğu anlaşılan bahçe duvarlarını aşma sorununu çözecek kişi ise Yumuk Ahmet'tir. Daha önceki toplu ifadelerde “basamak olduğu” zikredilen Ahmet bir sıruk alıp duvara dayamak suretiyle duvarı aşabilmiştir. Bu konuda diğerlerinin onun kadar maharetli olmamaları ve meskûn bir mahalde buldukları için gece yarısı da olsa fark edilme ihtimallerinin artması nedeniyle Yumuk Ahmet, kapıyı içeriden açarak liderleri Çengâne Taceddin'le dört suhteyi eve almıştır. Diğerleri için ise gözcülük vazifesi başlamıştır.

Dîvâne Mustafa dışarıda kalanlardan biri olarak evin içinde yaşananlara dair hiçbir bilgiye sahip değildir. İfade ettiğine göre bir süre bekledikten sonra içeri girenler ellerinde 3 kese kuruş, bir çıkın altın, bir Mushaf-ı Şerif, bir mak'ad ve bir dülbend ile birlikte dışarı çıkarlar. Bu esnada Yumuk Ahmed Emir Gazi'yi katlettiğini söyler. Artık yapmaları gereken şey bir an evvel kaçmaktır ve bunun için en uygun yer, Hisar'ın Kaplıca tarafındaki yani kuzeybatı yönündeki kapısıdır. Bu kapının kilidini bozarak

⁶⁸ BŞS, A 145, 26a.

⁶⁹ İsa Bey Medresesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Maydaer, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa'da Bir Semt: Hisar*, 120, 121; Hızlı, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri*, 104-109.

surların dışına çıkarlar ve Pınarbaşı semtine giderler. Burada çaldıkları malların paylaşımını yapacaklardır. Liderleri Çengâne Taceddin ellerindeki paradan dilediği kadarını aldıktan sonra kalanını onlara verir. Kalan malların paylaşımı için surlara oldukça yakın olan Pınarbaşı'nyı yeterince güvenli bulmadıkları için oradan da, Çengâne Taceddin'den de ayrıлып Nilüfer suyunu geçerler. Karaçam Beli'nde İtbilmez diye bilinen yere geldiklerinde artık kuşluk vakti olmuştur. Burada ellerinde kalanları bölüşürler ve olaya karışanların her birinin hissesine doksanar kuruş ve otuzar sikke altın düşer. "Taze" ya da "hurde" denilen genç ve tecrübesiz suhtelere de on beşer kuruş verildikten sonra her biri etraftaki kasabalara dağılırlar.⁷⁰

Dîvâne Mustafa'nın ayrıntılı anlatımı Çengâne Taceddin'in adının daha önceki ifadelerde titizlikle ve bilinçli bir şekilde saklandığını ortaya koymaktadır. Üstelik bu anlatım görgü tanıklarının ifadeleriyle de uyumaktadır. Aslında Dîvâne Mustafa'nın ifadesinde de Çengâne Taceddin'in kollanması söz konusudur. Zira ortada bir cinayet vardır ve fâil olarak o da tıpkı diğerleri gibi sadece Yumuk Ahmet'in ismini vermektedir. Yumuk Ahmet, Emir Gazi'yi diğerlerinden bağımsız olarak, kendi isteğiyle vurmuş ve ölümüne neden olmuş gibi gösterilmeye çaba harcanmaktadır. Sanki onun dışında hiç kimse hatta tüm bu baskını planlayan ve olayı organize eden Çengâne Taceddin bile cinayetten sorumlu değildir. Oysa olayın tanıkları ifadelerinde "ba'dehû mesfûr Taceddin, bir âhar yoldaşına: "Vur şu gidinin boynunu" deyip ol dahi kılıç ile boynun vurup çıkıp gittiler" diyerek cinayetin azmettiricisinin Çengâne Taceddin olduğunu açıkça dile getirmektedir.⁷¹

Dava silsilesinde geçen ifadeler dikkatle incelendiğinde suça iştirak edenlerce korunup kollanan tek kişinin Çengâne Taceddin olmadığı anlaşılmaktadır. Murad Çelebi ile ilgili çok daha ilginç bir durum söz konusudur. Sarı Sinan, Hacı Turgut ve Dîvâne Mustafa Balıkesir'de yakalandıklarında mahkemeye zanlı durumda bulunan Murad Çelebi de getirilmiştir. Mahkeme kaydına göre suçunu zaten itiraf etmiş sözü edilen üç kişi, Murad Çelebi hakkındaki kanaatleri sorulduğunda dört gün boyunca ısrarla "bî-günahtır" diye cevap vermişlerdir. Ancak bu iddia Murad Çelebi'yi kurtarmaya yetmemiş bunun üzerine Yemen adında bir kişi "Müdde'isi zuhûr iderse ihzârına mütekeffil ve müte'ahhid oldum" diyerek ona kefil olduğunu bildirmiştir.⁷² Bununla birlikte Murad Çelebi'nin adı gerek Balıkesir'de gerekse Bursa'da yine suçunu itiraf eden aynı üç kişi tarafından olaya karışanlar arasında zikredilmiştir.⁷³

Böylece Balıkesir'de buldukları bilinen ve yakalandıktan sonra suçunu itiraf edip, hapsedilip Bursa'ya gönderilen sadece Sinan, Turgut ve Dîvâne Mustafa adındaki üç suhtedir. Hemen hepsi bir şekilde kaçmayı başaran ya da suçlu olduğunu inkâr eden diğer suhtelerin aksine bu üç suhte neden itirafçı olmuşlardı? Acaba onlar kaçmak için hiç mi çaba göstermemişlerdi?

⁷⁰ BŞS, A 145, 26a.

⁷¹ BŞS, A 143, 211b.

⁷² BŞS, A 145, 27b.

⁷³ BŞS, A 145, 21a, 21b, 26a.

Yakalanıp hapse atılabilen üç suhtenin tamamının Balıkesir’de kendilerini kurtarabilmek için neredeyse hisselerine düşen paranın tamamını harcadıkları anlaşılmaktadır. Sinan, kendisini kurtarmasını sağlayabilmek amacıyla Seyfullah adlı bir kişiye 80 kuruş ve 50 sikke flori ödediğini iddia etmektedir.⁷⁴ Ancak Seyfullah bu parayı ona geri vermiş ve Sinan da bunun üzerine Mehmed Çavuş’un adamı olan Kôr Per-vane’ye vermiş, para onda da kalmamış o da kethüdası Mahmud Bey’e iletmıştır. Son olarak söz konusu meblağ, Mehmed Çavuş’un eline geçmiştir. Hacı Turgut da kurtulabilme umuduyla Sındırgı’dan Gazi Halife ve Balı Halife’ye 30 flori verdiğini mahkeme huzurunda ifade etmiştir. Balı Halife’ye aynı amaçla 40 kuruş da Dîvâne Mustafa ödemiş, ama her ikisi de bir sonuç alamamıştır. Dîvâne Mustafa ayrıca Mehmed Çavuş’un adamı olan Dîvâne Yemen’e de 50 kuruş ve 30 sikke altın vermiştir.⁷⁵

Burada para ödendiği iddia edilen insanlardan bir kısmı bu suçluları yakalamakla vazifelendirilmiş kimselerdir. Mehmed Çavuş, onları ve diğer suhteleri Balıkesir’de buldukları medresede adamlarıyla basan Karesi Sancağı nâzırı Fâhrü’l-kuzât Mehmed Çavuş b. Bostan Çavuş’tan başkası değildir. Zanlıların yakalandıktan sonra mahkemede dile getirdikleri bu iddialar Emir Gazi’nin çocuklarının da aklını karıştırmıştır. Mehmed Çavuş ve adamlarını İstanbul’a şikâyet edip, durumun araştırılmasını istemişlerdir. Bunun üzerine Dergâh-ı Âlî çavuşlarından İskender Çavuş, hakkında rüşvet iddiası bulunan Mehmed Çavuş’u Bursa’ya sorgulanmak üzere getirmek için görevlendirilmiştir.⁷⁶ Bursa kadısına hitâben yazılan emirde şöyle denilmektedir:

“Sen ki kâdîsin mezkûr Mehmed Çavuş geldikte husemâyî berâber eyleyüb şer’le hak üzere teftîş idüb göresin şöyle ki maktûl-i mezbûrun kâtillerinden vârisleri tayin etdikleri yedi nefer kimesneyi Karesi Beyi tutub andan mezbûr Mehmed Çavuş alub dört neferin ellerinde bulunan akçe ve esbâbların alub kendüsü itlâk ve gaybet ettirdiği şer’le sâbit olursa sâbit olan akçe ve esbâbların mezbûr Mehmed Çavuş’dan bîkusûr aliverüb ve itlâk eylediği dört neferi her kande ise teklîf idüb buldurub şöyle ki bulmayub bulmakta ve aldığı akçe ve esbâbı virmekde ta’allül ve bahâne iderse mukayyed ve mahbûs müşârün-ileyh çavuşumla Südde-i Sa’âdetime gönderesiz.”⁷⁷

Merkezden gönderilen bu yazının tarihi evâhir-i Cemaziyelahir 995/Haziran 1587’dir. Aradan sadece birkaç gün geçtikten sonra emrin gereğinin yerine getirildiği ve Mehmed Çavuş’un Bursa’ya getirilip davacıları olan Emir Gazi’nin vârislerinin de hazır bulunduğu mahkemeye çıkartıldığı anlaşılmaktadır.⁷⁸

⁷⁴ BŞS, A 145, 27b.

⁷⁵ BŞS, A 145, 21b, 27b.

⁷⁶ “Mezbûr Mehmed Çavuş’a Bursa’ya eyledüb mahallinde şer’le görülmek için dergâh-ı mu’allâm çavuşlarından Kıdvetü’l-emâsil ve’l-akrân İskender Çavuş irsâl olunub buyurdum ki hükm-i şerifimle vusûl buldukda “Sen ki İskender Çavuşsun varub mezkûr Mehmed Çavuş kaldurub mahrûse-i Bursa’ya getüresin ki mahallinde şer’le ahvâli görüle” BŞS, A 145, 291a.

⁷⁷ BŞS, A 145, 291a.

⁷⁸ BŞS, A 145, 71a.

Mehmed Çavuş Evâil-i Receb 995/Haziran 1587’de Bursa’da mahkemede ifade verirken yalnız değildir. Taceddin b. Yusuf adlı danişmend de Balıkesir’de zanlıların yakalanmasında aktif olarak rol oynayan bir kişi olarak mahkemede hazır bulunmaktadır. Taceddin’in iki ayrı oturumunda gerçekleşen duruşmada verdiği ifadeler, zanlıların nasıl yakalandıklarını ve sonrasında yaşananları açıklığa kavuşturmaktadır.

Buna göre Balıkesir’de Mehmed Çavuş ve Danişmend Taceddin suçluları yakalamada gerçekten çaba harcamışlardır. Onlar, aralarında Balıkesir Kasabası Kethüdası İsa ve muhızlıları ile Mehmed subaşının da dâhil olduğu toplam 20 civarında kalabalık bir toplulukla birlikte suçluların buldukları medreseye baskın yapmışlardır. Dîvâne Mustafa, Muhyiddin, Alaaddin, Osman ve Ahmed adındaki suhteler yakalanmışlardır. Dîvâne Mustafa gözcü olduğunu söyleyerek suçunu itiraf ettiği için hapsedilmiştir. Osman ve Ahmed için kalabalık bir grup adeta şefaatçi olmuş, 20 gündür hasta yattıklarını söyleyerek sonunda salıverilmelerini sağlamışlardır. Diğer iki suhte ise Balı adındaki suhteye emanet edilmiştir.⁷⁹

Cafer Çelebi babasının kâtillerinin yakalandığı halde salıverildiği endişesini ikinci bir duruşmada daha dile getirmiştir.⁸⁰ Ancak burada yakalandıkları ifade edilen ve akıbetleri hakkında soru sorulan kişilerin isimleri farklılaşmaktadır. Önceki duruşmadaki 5 kişiden sonra 6 farklı zanlıdan daha söz edilmekte ve mahkemeye çıkartılmış olan ikisinin dışındakilerin nerede oldukları araştırılmaktadır. Burada da ilk sözü Taceddin almakta ve zikredilen dört suhtenin hapsedilmek üzere Mehmed Çavuş’un adamına teslim edildiğini bildirmektedir. Ancak daha sonra Murad Çelebi’nin Balıkesir’de Seyfullah adında birinin⁸¹ evinde gizlendiğini işittiğini dile getirmiştir. Buna göre Murad Çelebi birkaç gün içinde Seyfullah’ın yardımıyla at tedarik ederek kaçıp gitmiştir. Diğer üç genç suhteyi Mehmed Çavuş’a sorduğunda ise “*taze suhteler bir hatunun evine gittiler*” diyerek cevap verdiğini ve onlardan da haber almadığını ifade etmiştir. Mehmed Çavuş’a bu anlatılanların doğru olup olmadığı sorulduğunda; “*Ben gazez? ile iş etmedim. Nihayet mertebe hatâen ve yahud sehven bir husûs oldu olsa*” şeklinde cevap vererek yaşananlarda hiçbir art niyetinin bulunmadığına mahkemedekileri ikna etmeye çalışmaktadır.⁸²

Cafer Çelebi ve kız kardeşi Ümmü Gülsüm kendilerine anlatılanlarla gerçekten

⁷⁹ BŞS, A 145, 70b.

⁸⁰ “*Babam mesfûr Emir Gazî’yi katl iden haramizâdelerden Saruhanî Sinan ve el-Hac Turgut ve Murad Çelebi nam suhteleri, taze suhtelerden İsa nam suhteyi ve Murad Çelebi’nin suhtesini ve Sarı Sinan’ın suhtesi Şaban’ı cem’an altı nefer suhteleri ahz eylemişler. Merkûmân Sinan ve el-Hac Turgut benimle murâfa’a-i şer’ oldular. Bâkî dört nefer suhteleri itlâk eylemişler. Keyfiyet-i itlâkleri suâl olunub vukû’u üzere cevâbları tahrîr etmeğın taleb iderim.*” BŞS, A 145, 71a.

⁸¹ Sarı Sinan’ın kendisi kurtarması için 80 kuruş ve 50 sikke flori verdiğini iddia ettiği kişi de burada sözü edilen Seyfullah’tır.

⁸² BŞS, A 145, 71a.

ikna oldukları için mi yoksa daha fazla yapabilecekleri bir şey kalmadığını düşündükleri için mi bilinmez ama sonunda uzlaşma yolunu tercih etmişlerdir.⁸³ Taraflar aralarında “sulh”e gittiklerinde âdet olduğu üzere belli bir miktar para üzerinde anlaşma sağlanmıştı.⁸⁴ Buna göre Mehmed Çavuş, merhum Emir Gazi'nin vârislerine 15.000 akçe ödeyecek ve onlar da bundan sonra hem ondan hem de adamları Pervane ve Yemen ve Mahmud'dan hiçbir surette davacı olmayacaklardır.

Burada akla yakalanan suhteler bu kişilere bir nevi rüşvet sayılabilecek bu meblağları gerçekten ödediler mi, sorusu gelmektedir. Eğer suhteler, Mehmed Çavuş ve adamlarına bu meblağı verdilerse niçin yakalandılar? Para ödemedilerse niçin verdiklerini iddia etme gereği duydular? Dikkat edilirse suhtelerin mahkeme huzurunda ödediklerini dile getirdikleri miktar, neredeyse Emir Gazi baskınından hisselerine düşen payın tamamıdır. Yakalandıktan sonra bu para duruyorsa kendilerinden tahsil edilecektir. Onlar da bu hususu gayet iyi bildiklerinden muhtemelen bir yerlere sakladıkları bu meblağı vârislere geri ödememek için resmî görevlilere rüşvet verdikleri iddiasını ortaya atmış olabilirler.

Suhtelerin ellerindeki paranın bir kısmını kurtulmak için gerçekten harçayabilecekleri de ihtimalden uzak değildir. Ancak para ödedikleri kişiler Murad Çelebi'nin kaçmasına yardım eden Seyfullah Çelebi gibi birileri olmalıdır. Anlaşılan o da kendisine verilen miktardan memnun kalmamış ki kendilerine yardım etmemiştir.

Suhtelerin dile getirdikleri bu iddialar üzerine mahkemede subaşına para verip vermediklerinin de araştırılması ihtiyacı hissedilmiştir. Kendilerine bu husus sorulduğunda ise ona hiçbir şey vermediklerini ifade etmişlerdir.⁸⁵ Eğer aksi yönde bir cevap alınsaydı, subaşı da mahkemeye çağrılarak ifade vermesi istenecekti.

Sonuç

Sonuç olarak Tebriz'de başlayıp Bursa'da devam eden itibarlı bir hayat, uzun yıllar hafızalarda iz bırakacak derecede trajik bir şekilde son bulmuştur. Olayın ardından fâillerin tamamı kaçmayı başarmış olmalarına rağmen dönemin mevcut tüm imkânları kullanılarak kimlikleri büyük ölçüde tespit edilmiş ve peşlerine düşülmüştür. Yalnızca birkaç aylık bir süreç içinde fâiller başka bir şehirde yakalanmışlar ve tutuklanıp Bursa'ya gönderilmişlerdir. Balıkesir'deki mahkeme kayıtlarından ikisinin sureti de Bursa kadısına gönderilip burada deftere kaydedilmiştir. Böylece elimizde söz konusu olayla ilgili 15 mahkeme kaydı bir de merkezden gönderilen bir emrin sureti bulunmaktadır. Olayın gerçekleştiği tarih olan 12 Rebiulâhîr 995/22 Mart 1587 ile Saruhanlı Sinan'ın son defa sorguya çekildiği 15 Şaban 995/21 Temmuz

⁸³ BŞS, A 145, 72b.

⁸⁴ Sulh, karşılıklı rıza ile görülmekte olan davanın sona erdirilmesi anlamında kullanılan bir fıkıh terimidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Fahrettin Atar, “Sulh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/481-485.

⁸⁵ BŞS, A 145, 27b.

1587 arasındaki süre dört aydır. Bu süre Osmanlı Devleti'nde yargının işleyiş hızını göstermesi açısından oldukça anlamlıdır. Üstelik bu sürece fâillerin belirlenmesi, suçluların soruşturulması, farklı kazalarla ve şehirlerle yapılan resmî yazışmalar, Dîvân-ı Hümayûn'dan çıkartılan kararlar ve resmî görevlilerle yaşanan anlaşmazlık süreçleri de dâhildir. Görüldüğü üzere yargı mekanizması şaşkıncı derecede süratlidir.

Bu olayda suçlu ve mağdur profili alışılmışın dışındadır. Mağdur seyyid vasfını taşımasının yanı sıra Hasan Can, Hoca Sadeddin gibi yönetime yakın isimlerle arasında bulunan bağ nedeniyle oldukça itibarlıdır. Bu saygın konumun, merkezin doğrudan destek ve müdahalesini kolaylaştırdığı açıkça belli olmasına rağmen yargılama sürecinde birtakım aksaklıklar yaşanmıştır. Sürecin benzer davalarda her zaman rastlanmayan derecede ayrıntılı kaydedilmiş olması ise olayın fâilleri konumundaki suhtelerin dönemin asayiş problemlerinin yaşanmasında önemli aktörler olarak oynadıkları rolü gözler önüne sermektedir. Suhtelerin sahip oldukları imkânları suç işlemek üzere nasıl organize edebildikleri, aralarındaki ilişkiler ağı ve haberleşme biçimleri satır aralarından okunabilmektedir. Ayrıca sanıkların yakalanma sürecinde yaşanan aksaklıklarda asayiş sağlamaya görevli kişilerin tutumları, sanıkların mahkeme önüne çıkarılmadan kaçırabilme yöntemleri yine bu dava silsilesinin verdiği ipuçları arasında yer almaktadır.

Tekil bir vak'a da olsa Emir Gazi olayı ortaya çıktığı bağlam, tarafların sahip oldukları arka plan ve sonrasında yaşanan süreç yönüyle o günün toplumsal, hukukî ve idarî yapısı hakkında fikir vermektedir. Meydana geldiği mekân itibarıyla Osmanlı klasik döneminde Bursa şehir merkezinde, daha ziyade elitlerin meskûn olduğu bir semtteki sosyal dokuyu ve yaşam biçimini yansıtmaktadır. Olay, Osmanlı Devleti'nin kudretli ama bir o kadar da yoğun bir gündeme sahip olduğu bir dönemde cereyan etmiştir. Zira devletin batıda Avusturya, doğuda İran cephelerinde verdiği uzun soluklu mücadeleler hem askerî hem maddî anlamda bazı yorgunlukları da beraberinde getirmiş, sahip olunan gücün ve enerjinin dıştaki askerî seferler üzerinde yoğunlaşması içte bazı zafiyet ve sıkıntıların yaşanmasına neden olmuştur. Bu çerçevede yaşanan ve halkı birtakım asayiş problemleriyle baş başa bırakan sistemsel aksaklıkların tekil olaylar üzerinden okunması, sorunların kaynağının anlaşılmasına ve dönemin şartlarının iç dinamikleri nasıl etkilediğinin kavranmasına katkıda bulunacaktır.

Kaynaklar

I. Arşiv Belgeleri

A. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

A.DVNSMHH.d 2, 1941, 1958.

A.DVNSMHH.d 37, 1364.

A.DVNSMHH.d 41, 37.

A.DVNSMHH.d 41, 73, 531.

A.DVNSMHH.D 41, 788.

A.DVNSMHH.d. 28, 494.

A.DVNSMHH.d 19, 89.

A.DVNSMHH.d 41, 125.

TSMA.E 834/41.

TSMA.E 746/3.

B. Bursa Şer'iyeye Sicilleri (BŞS)

A 107 24b,31b.

A 121 42b

A 143 211b, 226b, 240a.

A 145 21a, 21b, 26a, 27b, 29b, 291a, 70b, 71a, 72b, 85b.

A 153 83b.

A 189 19a.

A 47 114b

A 74 113b, 114b.

B 37 25b.

II. Diğer Kaynaklar

Ak, Mahmut. "Mehmed Paşa, Gürcü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/509-510. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Akdağ, Mustafa. *Türk Halkının Dirlik Ve Düzenlik Kavgası "Celali İsyanları"*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975.

- Atar, Fahrettin. "Sulh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/481-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Atâyî, Nev'izâde. *Hadâ'iku'l-hakâik fi tekmileti'ş-şakâ'ik -Nev'izâde Atâyî'nin şakâ'ik zeyli-* 2 Cilt. haz. Suat Donuk. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Aydın, Sercan. *Osmanlı Devleti'nde Bilirkişilik (İstanbul Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Cerrahpaşa Adli Tıp ve Adli Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Baldırzâde, Selisî Şeyh Mehmed. *Ravza-i Evliya*. haz. Mefail Hızlı-Murat Yurtsever. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Beliğ, İsmail. *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân*. Bursa: Hüda-vendiğâr Matbaası, 1287.
- Beyazıt, Yasemin. *Osmanlı İlimiye Mesleğinde İstihdam*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Çetin, Osman. "III. Murad Dönemine Ait A 145/173 Numaralı Bursa Şer'îyye Sicili (Günümüzden 1586-1588 Bursa'sına Bir Pencere Açmak)". *Sultan III. Murad Dönemi ve Bursa*. ed. Ersin Gülsoy. 566-598. Bursa: Gaye Kitabevi, 2021.
- Değirmenci, Tülün. "Osmanlı Sarayının Geçmişe Özlemi: Tercüme-i Şakâ'ikü'n-Nu'mânîye". *bilig* 46 (Yaz 2008), 105-132.
- Düzbakar, Ömer. "Gypsies in Ottoman Empire According to the 16th-17th Centuries Bursa and Balıkesir Sharia Court Records". *Bulgarian Historical Review* 3/4 (2016), 3-30.
- Hızlı, Mefail. *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Hızlı, Mefail. "Mevlid'e Dair Bazı Belgeler ve Bilgiler". *Süleyman Çelebi ve Mevlid -Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri-*. ed. M. Kara- B. Kemikli. 43-50. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2007.
- Karademir, Zafer. *Osmanlı Döneminde Medreseli Olayları*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Kartal, Ahmet. "Yavuz Sultan Selim Dönemi Kültür ve Edebiyatı". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 40 (2019), 187-266.
- Kepecioğlu, Kamil. *Bursa Kütüğü 1-4*. haz. Hüseyin Algül vd. İstanbul: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009.
- Koç, Yunus. "XVI. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Suhte Olayları". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (Bahar 2013), 147-159.
- Köse, Ensar. "İçel Sancağı'nda Kargaşa: Suhte Fesadı (1576-1606)". *Çukurova Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 22-51.
- Maydaer, Saadet. "XVI. Yüzyılda Bursa'da Emekli Bir Kadı: Baldırzâde Oğlu Derviş

- Mehmed Efendi ve Serveti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 569-592.
- Maydaer, Saadet. *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa'da Bir Semt: Hisar*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Maydaer, Saadet. *XVI. Yüzyılda Bursa'da Asayiş*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Nazlıer, Yağız Fatih. *Geç Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e Adli Tıp ve Bilirkişilik*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Orbay, Kayhan. "Bursa'da Sultan II. Murad Vakfı'nın Mali Tarihi (1608-1641)". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 61/2 (2011), 293-322.
- Özcan, Nuri. "Hasan Can Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/312. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Şahin, Tahsin. *Celali Kuşatması Altında Bursa*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Târîh-i Silsile-i Ulemâ*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi. no. 2142.
- Toka, Gökhan. *XVI. Yüzyıl (1550-1585) Osmanlı Bursa'sında Suhte Ayaklanmaları*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uluskan, Murat. "Ehl-i Hiref Maaş Defterlerinde Kayıtlı Tebrizli Sanatkârlar". *Belleten* 85/304 (2021), 849-887.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi 2*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

A Sayyid Victim of Ahl al-Fesad Suhte Taifa in Bursa: Amir Ghazi

Extended Summary

XVI. th century went down in history as the most glorious century of the Ottoman Empire. This century is also a complex period in which conflicts and unrest were experienced, culminating in long wars on the outside, east and west, and the struggles of the princes inside. This long and tiring process brought with it some material-spiritual fatigue, and the concentration of the power and energy on foreign military expeditions caused some weaknesses and troubles in some institutional dynamics.

In this environment, some bottlenecks arose due to the inability to meet the increasing demand in the lore organization, which was expected to be established with all its institutions and dynamics. The security problems caused by the students or student candidates called *suhte*, which accumulated at the gates of the madrasah, caused the disruption of the social order and caused a lot of effort for the administrators who wanted to eliminate these disturbances.

It is documented that various troubles caused by the *suhte* were experienced in Bursa in the 16th century, and that these issues were submitted to the court and sometimes to the Divan-ı Hümâyûn. Amir Ghazi, a revered sayyid in Bursa, was one of the victims in one of these incidents. The terrible circumstances surrounding his death were documented in the form of a protracted series of lawsuits. There are 15 court papers and a copy of an order from the center related to the incident in question. These incidents were thoroughly investigated, and the occurrence of the event as well as the procedure that followed it were evaluated in the context of the period and location in which they occurred. By making use of different sources, it was tried to reveal the profiles of the victims and criminals together with their backgrounds.

Accordingly, the victim Amir Ghazi is a descendant of "Sayyid" who has been living in his house in the Isa Bey Neighborhood in Hisar, Bursa since the middle of the 16th century and is understood to have a respectable position. It is rumored that he was among the merchants, artisans, scientists and notables of the city that Yavuz Sultan Selim brought with him from Tabriz after he had won the Battle of Çaldıran in 1514. Amir Ghazi also has a close relationship with Hasan Can, who was Yavuz's bridesmaid and did not leave him until his death.

It is understood that Amir Ghazi, who died in 995/1587, lived a very long life, even if it is assumed that he was in his teens at when he came from Tabriz in 1514. In this long life, he was known as a prominent person who knocked on the door in solving the problems experienced in and around the neighborhood where he lived. He also took on some duties to reinforce this prestige he has in society, and worked as a trustee/foundation manager in different foundations, especially in sultanic waqfs.

As a result, this prestigious life, which started in Tabriz and continued in Bursa, ended in a tragic way that left a trace in the memories for many years. Although all of the perpetrators managed to escape after the incident, their identities were largely determined by using all available means of the period and they were pursued.

As a result of these efforts, 11 of the 20 individuals involved in the raid on Amir Ghazi's house as perpetrators or lookouts were apprehended in Balıkesir's madrasah. Only three of the eleven people were arrested and put on trial, while the rest managed to escape. Sinan, also known as Saruhanlı or Sarı, was imprisoned in the dungeon and was finally brought before the court on 15 Şaban 995/21 July 1587 in Bursa, where he was questioned for the last time roughly four months after the incident. It was asked why they murdered the deceased Amir Ghazi and where they came together, and he repeated that they had gathered in Balıkesir and that they had come from there, raided his house and killed him. This court record is the most recent court record we have regarding the incident. There is no data that the other suspects were later caught.

The period between 12 Rebiulâhir 995/22 March 1587, the date of the incident, and 15 Şaban 995/21 July 1587, when the accused Saruhanlı Sinan was interrogated for the last time, is four months. This period is very meaningful in terms of showing the speed of the judiciary in the Ottoman Empire. In this case, the criminal and victim profile is unusual. Although it is clear that the respectable position of the victim facilitated the direct support and intervention of the centre, there were some disruptions in the trial process. The fact that the process was recorded in detail, which is not always seen in similar cases, reveals the role played by the perpetrators of the incident as important actors in the security problems of the period. It can be read between the lines how the Suhte organize their means to commit crimes, the network of relations between them and the forms of communication. In addition, the attitudes of the people who are responsible for maintaining public order in case of disruptions in the arrest process of the accused, and the methods of abducting the accused without being brought before the court are among the clues given by this series of cases.

Even though it is a singular case, Amir Ghazi gives an idea about the social, legal and administrative structure of that era in terms of the context in which it emerged, the background of the parties and the process experienced afterwards. In this context, reading the systemic failures that left the people alone with some security problems through individual events will contribute to understanding the source of the problems and how the conditions of the period affected the internal dynamics.

Keywords: Suhte, Madrasa Students, Danışmend, Amir Ghazi, Bursa, İsa Bey Madrasa.

Memlûk Sultanlık Anlayışı*

Amalia Levanoni**

Çeviren: Yusuf Ötenkaya

Arş. Gör. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Ana Bilim Dalı
Zonguldak/Türkiye
yusufotenkaya@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-6721-4888>

Öz: Mısır ve Suriye'deki yönetimleri sırasında (1250-1517) Memlûklar, veraset kuralları ve hükümdarın güç dayanağını içeren hususlarda sultanlığa yönelik tutumlarında bir belirsizlik gösterdiler. Bu belirsizlik, Memlûk Tarihi üzerine yapılan ilmi çalışmalarda Memlûk Devleti'nin mahiyeti hususunda çeşitli fikirlere neden olmuştur. Genellikle veraset ilkesinin Memlûk Devleti'nde farklı derecelerde benimsendiği ancak bunun Bahri dönemi esnasında zayıf olduğu, Çerkes dönemi esnasında ise tamamen terk edildiği ima edilmiştir. Bununla birlikte Memlûklar'ın veliahtlık sistemi kurmak istedikleri ifade edilmiş ancak bunun memlûk sistemi ile çatışması neticesinde çoğu defa akamete uğradığı belirtilmiştir. Bu çalışmada Memlûk Devleti'nde zaman zaman hanedanlık sistemi eğilimlerinin olduğuna işaret edilmekle birlikte, çoğunlukla veliahtlığın bir sistem olarak tatbik edilmediği, Memlûk sultanlarının mutlak bir hükümdardan ziyade seçkin emîrler yanında "eşitler arasında birinci" mesabesinde kaldığı vurgulanacaktır. Bu çalışmada sınırlı bir tarih aralığından ziyade, genel olarak Memlûk Devleti'nde nasıl bir sultanlık anlayışının benimsendiği tarihsel örnekler yoluyla gösterilerek genel bir çıkarım yapılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Memlûklar, Sultanlık, Veliahtlık, Otokrasi, Oligarşi.

Geliş Tarihi | Received Date: 25.02.2022

Kabul Tarihi | Accepted Date: 02.06.2022

Çeviri Makale | Translated Article

Atıf | Citation: Levanoni, Amalia. "Memlûk Sultanlık Anlayışı". çev. Yusuf Ötenkaya. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 345-373. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1079119>

* Bu çalışma, Amalia Levanoni tarafından kaleme alınan "The Mamluk Conception of the Sultanate" başlıklı makalenin (*International Journal of Middle East Studies* 26/3 (1994), 373-392) yazarın izniyle tercüme edilmiş hâlidir. Öz, anahtar kelimeler, köşeli parantez içindeki ifadeler, yıldız işaretli dipnotlar ve başlık numaraları tarafımızca eklenmiş olup metnin sonunda yer alan dipnotlar İSNAD Atıf Sistemi'ne (2. Edisyon) uyarlanarak sayfa altlarına alınmış ve yine İSNAD Atıf Sistemi'ne (2. Edisyon) göre hazırlanmış bir kaynakça çevirinin sonuna eklenmiştir. Ayrıca tercümenin anlaşılabilirliği açısından değerli fikirlerinden istifade ettiğim isimlerini bilmediğim hakem hocalarıma ve son olarak redaksiyonu tamamlayarak pek çok yanlışı fark etmemi sağlayan dergi ekibine müteşekkirim.

** Prof. Dr., Hayfa Üniversitesi (Hayfa, İsrail), Orta Doğu Tarihi.

The Mamluk Conception of the Sultanate

Abstract: During their rule in Egypt and Syria (1250-1517), the Mamluks showed ambiguity in their attitudes towards the sultanate regarding the rules of succession and the power base of the ruler. This uncertainty has led to various ideas about the nature of the Mamluk State in scientific studies on Mamluk History. It is generally implied that the principle of succession was adopted to varying degrees in the Mamluk State, but that it was weak during the Bahri period and completely abandoned during the Circassian period. However, it was stated that the Mamluks wanted to establish an inheritance system, but it was emphasized that it often failed as a result of its conflict with the Mamluk system. In this study, although it is pointed out that there are dynastic system tendencies in the Mamluk State from time to time, it will be emphasized that the heirship was not applied as a system mostly, and that the Mamluk sultans remained in the “primus inter pares” rank alongside distinguished emirs rather than an absolute ruler. In this study, it will be tried to make a general inference by showing what kind of sultanate understanding was adopted in the Mamluk State through historical examples rather than a limited date range.

Keywords: Mamluks, Sultanate, Inheritance, Autocracy, Oligarchy.

[Giriş]

Mısır ve Suriye'deki yönetimleri sırasında (1250-1517) Memlûklar, veraset kuraları ve hükümdarın güç dayanağını içeren hususlarda sultanlığa yönelik tutumlarında bir belirsizlik gösterdiler. Bu belirsizlik, Memlûk Tarihi üzerine yapılan ilmî çalışmalarda Memlûk Devleti'nin mahiyeti hususunda çeşitli fikirlere neden oldu. David Ayalon, *The Circassians in the Mamluk Kingdom*¹ adlı makalesinde veraset ilkesinin Memlûk Devleti'nde farklı derecelerde benimsendiğini ancak bunun Bahrî dönemi esnasında zayıf olduğunu, Çerkes dönemi esnasında ise tamamen terk edildiğini ima etmiştir.² Ayalon, *From Ayyubids to Mamluks* adlı eserinde ise, Bahrî dönemin çoğu Kalâvûn Hanedanlığı tarafından yönetildiği için Memlûklar'ın iktidara geldiklerinde “irsiyete dayalı olmayan bir sultanlık kurumu oluşturmayı hayal bile etmediklerini” ifade etmiştir. İrsiyete dayalı olmayan bir yönetim oluştuğunda, en azından Bahrî dönemde, bu durum plansız gelişmişti. Ayalon, *Mamluk Military Aristocracy: A Non-Hereditary Nobility* adlı makalesinde, Kalâvûn Hanedanlığı öncesi ve sonrası dönemlerinde bile, sultanlığın, ancak belli bir ölçüde veraset sistemi dışında olduğunu ve [aynı zamanda] “Memlûk Devleti Tarihi boyunca sultanlığın verasete dayanması kuralının ya da bu yönde bir niyetin en ufak bir bahsinin bile geçmediğini” vurgulamıştır.³

¹ David Ayalon, “The Circassians in the Mamluk Kingdom”, *Journal of the American Oriental Society* 69/3 (1949), 145-146.

² Ayalon, “The Circassians”, 139, 145, 146; David Ayalon, “Studies on the Structure of the Mamluk Army”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15/3 (1953), 2/457-458.

³ David Ayalon, “From Ayyubids to Mamluks”, *Revue des Etudes Islamique* 49/1 (1981), 56; David Ayalon,

P. M. Holt, *Succession in the Early Mamluk Sultanate* adlı çalışmasında, Memlûklar'ın 1250-1310 yılları sırasında irsiyet hakkını tesis etmeye çalıştıklarını, ancak bu fikrin, ayrıcalıkları soya aktarmayan Memlûk geleneğiyle uyummadığını belirtmiştir. Holt, bu dönemde çok yaygın olan hükümet darbelerinin Memlûk siyasetinde (Kalâvûn Hanedanlığı hariç) bir problem çözme yöntemi olduğunu ileri sürmüştür.⁴ *The Position and Power of the Mamluk Sultan* adlı daha önceki bir makalesinde ise, emîrlerin oligarşisine uygun bir şekilde hareket eden sözde bir sultana sahip olduğu için Kalâvûn Hanedanlığı'nın yönetiminin çok uzun sürdüğünü iddia etmiştir.⁵

Robert Irwin, *The Middle East in the Middle Ages* adlı eserinde, Baybars ve Kalâvûn'un iktidara yükselişlerini tasvir ederek, irsiyete dayalı velayetliğin, en-Nâsır Muhammed'in üçüncü saltanatının (1310-1341) bitiminden önce Memlûk Devleti'nde kurulmadığını belirtmiştir. Erken dönemler sırasında Memlûk emîrleri güç iddiasında bulunmuş; becerileri, başarıları ve akranları (hûşdâş) tarafından liderliklerinin kabul edilmesi sayesinde sultan olmuşlardı.⁶ Hem uzun sürüp hem de iç çekişmelerin serbest olduğu en-Nâsır Muhammed'in üçüncü saltanatı sonrasında "hiç kimse tahtta Kalâvûn soyunun haklarını sorgulamamış"⁷ ancak Holt'un tartıştığı gibi, Kalâvûn Hanedanlığı sultanlarının çoğu esasında kukla olup, gerçek otorite Memlûk emîrlerinin elinde kalmıştı.⁸ Dolayısıyla Kalâvûn Hanedanlığı, ekberiyet hakkı şöyle dursun, irsiyete dayalı velayetliğin tam teşekküllü bir teorisini geliştirmeksizin hüküm sürdü.⁹ Ayrıca Irwin, memlûk sınıfı içerisinde ideolojinin olmamasının ve tutarsız dayanışma ilişkilerinin, Memlûk Devleti'nin politik istikrarsızlığına neden olduğunu ve memlûkları (seçkin emîrler) iktidarda tutmak için salt pragmatik bir yaklaşım izleme istekliliğinin Memlûk hizip sistemine izin verdiği göstermiştir.¹⁰

Bu makale, Memlûklar'ın hanedanlık yönetimi ve askerî oligarşinin iki uç noktası arasında gidip gelmiş gibi gözükmesine rağmen onların esasen verasete dayanmayan Memlûk sistemiyle uyumlu olduğundan ikincisini tercih ettiklerini göstermeye çalışmaktadır. Hizipsel mücadele Memlûk dönemi boyunca iktidara geçmenin anahtarı olduğundan Memlûklar, sultanı; baskın hiziplerden oluşan koalisyonun temsilcisi ve kendi pozisyon ve çıkarlarını temin eden bir araç olarak gördüler. Dolayısıyla

"Mamluk Military Aristocracy, a Non-Hereditary Nobility", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10/1 (1987), 209-210.

⁴ P. M. Holt, "Succession in the Early Mamluk Sultanate", *Deutscher Orientalistag* 16/1 (1985), 146, 148; P. M. Holt, "The Structure of Government in the Mamluk Sultanate", *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, ed. P. M. Holt (Werminister, 1977), 46; P. M. Holt, "Mamluks", *Encyclopedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1991), 6/322-323.

⁵ P. M. Holt, "The Position and Power of the Mamluk Sultan", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38/2 (1975), 240.

⁶ Robert Irwin, *The Middle East in the Middle Ages* (London: Croom Helm, 1989), 42-43, 65.

⁷ Irwin, *The Middle East*, 126.

⁸ Irwin, *The Middle East*, 127, 128, 132, 134, 144, 149.

⁹ Irwin, *The Middle East*, 156.

¹⁰ Irwin, *The Middle East*, 154.

hanedanlık her ne kadar zayıflık gösterip, baskın emîrler tarafından liderlik edilen Memlûk hiziplerince yönlendirilse de, en-Nâsır Muhammed'in ölümünden sonra yaklaşık kırk yıl süren Kalâvûn Hanedanlığı'nın uzun süreli yönetimi, hanedanlık idaresi lehine Memlûk tutumunda bir değişimle izah edilebilir. Bununla birlikte, uzun süreli Kalâvûn idaresinin kaynağı olarak dikkat edilmesi gereken şey, en-Nâsır Muhammed'in üçüncü saltanatı ve onun Memlûk sisteminde yaptığı değişikliklerdedir. Oligarşi aksamaya başladığı için en-Nâsır'ın ölümünden sonra hizipsel bütünleşmenin temelini oluşturan Memlûk sistemi çöktü. Hırslı emîrler artık sultanlığa erişemiyor ve sadece Kalâvûn soyunun kısa süreli sultanlarının ardında kalıp istikrarsız koalisyonlar dahilinde devlet meselelerini icra etmeye çalışıyorlardı. Nihayetinde bir istişare meclisi (Meclisü'l-meşhûr) kurulmuştu. Meclis üyeleri kendileri arasından birinin (el-Emîrû'l-kebîr) üstünlüğünü tanımayı ve sadece bu şekilde tayin edilen emîre etkin otorite vermeyi kabul ettiler. Berkûk, 1382 yılında Kalâvûn Hanedanlığını iktidardan devirdiğinde süreç sona gelmişti. Memlûklar tekrardan güçlü bir sultanlık inşa etmişler ve sultan, Memlûk hizipsel yönetiminde *primus inter pares* (eşitler arasında birinci) olarak görevini yeniden üstlenmişti.

1. Sultanlık

Memlûk Devleti'ndeki sosyal durum, Memlûklar'ın bağımsız idaresi boyunca değişmeden kalmış; onun askerî-idari seçkinleri, yeni [memlûk] istihdamlarıyla mevkileri doldurmaktan ve ona üyeliği memlûklarla sınırlandırmaktan geri durmamışlardı. Devletin ekonomik temeli- bir ordu ödeme sistemi olarak *iktâ'*¹¹- hiçbir zaman terk edilmemiş, sadece nasıl tevzi edileceği hususunda birtakım değişiklikler olmuştu.¹² Bu uygulamalar Memlûk toplumunu ayrıcalıkları kendi soyuna aktaran bir aristokrasi hâline gelmekten engellemesine rağmen bu iktâ' dağıtım uygulamaları, memlûkların, statülerine bağlı olan gücü ellerinde tuttukları sürece kullanmaya çalışmalarının nedenini açıklamaktadır.¹³ Fakat Memlûklar, etkin bir çıkar grubu olarak işleyen ve diğer hiziplere isteklerini dayatma hususunda yeterince güçlü olan bir memlûk hizbine ait olduklarında statülerini koruyabilirlerdi. [Bireysel] hırslar

¹¹ Bu sistem hakkında bk. H. Rabie, "The Size and Value of the iqtâ' in Egypt, 1169-1341", *Studies in the Economic History of the Middle East*, ed. M. A. Cook (London: Oxford University Press, 1970), 129-138; Robert Irwin, "Iqta' and the End of the Crusader States", *Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, ed. P. M. Holt (Warminster: Aris & Philips, 1977), 2-73; A. N. Poliak, "Some Notes on the Feudal System of the Mamluks", *Journal of the Royal Asiatic Society* 69/1 (1937), 97-107.

¹² İdeoloji ve sosyal düzen arasındaki ilişki hakkında bk. Ian Robertson, *Sociology* (New York: Worth Publishers, 1981), 69, 608-613. İdeoloji ve pragmatik uygulamanın yapısı hakkında bk. Feliks Gross, *Ideologies, Goals and Values* (London: Praeger, 1985), 9, 27-29, 33-34, 44-47, 61-66.

¹³ David Ayalon, "The Muslim City and Mamluk Military Aristocracy", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 14/2 (1968), 322; Ayalon, "Mamluk Army", 2/456-458. Ulrich Haarmann, "The Sons of Mamluks as Fief-holders in Late Medieval Egypt", *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, ed. Tarif Khalidi (Beirut: American University Press, 1984), 142-144; Holt, "Mamluk Sultan", 248-249.

sadece hizipsel çerçeve içerisinde destek bulabilirdi.

Memlûk Devleti, bir hizip olarak hareket eden Sâlih Eyyûb'un memlûklarının, kendi pozisyonlarını korumak için Eyyûbîler'e karşı mücadele ettikleri bir isyanın neticesiydi.¹⁴ Bunun ardından hizipçilik, Memlûk siyasetinin ana faktörü hâline gelmiş ve Memlûk sultanları her zaman kendi akranları (hûşdâşiyye), kendi memlûkları (household) ya da her ikisinden elde ettikleri memlûk istihdamlarına bağlı kalmışlardı.¹⁵ Kendi memlûklarını istihdam etme, eğitme, azat etme, ordu ve idarede önemli mevkilerde olmalarını sağlamada başarılı olan Memlûk sultanları, otoriter bir yönetim sergileyebilir ve âdeta kendi istekleri doğrultusunda hareket edebilirdi. Ancak yönetimi seçkin emîrlere tarafından liderlik edilen baskın Memlûk hiziplerinin koalisyonuyla desteklendiğinde, sultanların konumları kırılğan ve otoriteleri de kısıtlı kalıp, yalnızca askerî oligarşinin başı olarak hizmet ederlerdi. Burada biz niçin bazı dönemlerin uzun ve nispeten istikrarlı bir Memlûk idaresini haiz olup ve diğerlerinin de daha kısa ve istikrarsız olduğu hususunda Memlûk Siyasi Tarihi'ndeki bir modele -aksi takdirde çok çalkantılı ve takip etmesi zor- işaret edebiliriz.

Söz gelimi Kalâvûn'un saltanatı (1279-1290) her şeyden önce Baybars'ın emrinde uzun emîrliği esnasında oluşturduğu kendi memlûklarınca desteklendiği için istikrarlıydı.¹⁶ Kendi memlûk ve hoşdaşlarının (es-Sâlihiyye) desteğini alarak Zâhir Baybars'ın memlûkları olan ez-Zâhiriyyeden rakipleri üzerinde yönetimini kabul ettirebildi.¹⁷ Buna karşılık Zâhir Baybars ise, yönetimini geniş ölçüde kendi hoşdaşlarına (es-Sâlihiyye) dayandırmış ve tedrici olarak kendi memlûklarını oluşturarak onları ordu ve idarede önemli mevkilere getirmiştir. Ancak Baybars kendi memlûk hizbine güvenmesine rağmen, hoşdaşlarına da cömertçe davranmaya devam etmiş, geniş bir destek kitlesi sayesinde onu devirmek için mütemadiyen yapılan teşebbüslerden kendisini kurtarabilmişti.¹⁸ Benzer bir şekilde Berkûk, yönetimin ilk dönemi (1382-1389) esnasında, iktidar için rekabet eden farklı memlûk hiziplerinin arzularını karşılamaksızın yönetimini devam ettirememiş ve kendi memlûklarının terfisini sürün-cemede tutarken, idari ve askerî ayrıcalıkları onlara tevzi etmek zorunda kalmıştı.¹⁹ Nitekim iktidarı tekrar ele alması üzerine yaptığı ilk şeylerden biri, kendi memlûklarının terfisinin önünü açmak için muhaliflerinin büyük çoğunluğundan kendisini

¹⁴ Muhyiddin İbn Abdüzzâhir, *er-Ravdû'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*, thk. Abdülaziz el-Huvaytır (Riyad, 1976), 4.

¹⁵ Sultanın iktidarının formal bir kaynağı hakkında bk. Holt, "Mamluk Sultanate", 44-47.

¹⁶ Holt, "Mamluk Sultan", 249.

¹⁷ Rûkneddin Baybars el-Mansûrî ed-Devâdâr, *Zübdetü'l-fikre fî târihi'l-hicre* (London: British Museum, 23325), 97a, 98b-99b, 159b-160a; Şihâbeddin İbn Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyatü'l-ereb fî funûni'l-edeb* (Leiden: Leiden Library, 2m, 2n, 2o), 19b.

¹⁸ Muhammed b. Sâlim İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fî aḥbâri Benî Eyyûb* (Paris: Bibliothèque Nationale, Arabe Studien Collection, 1703), 188b.

¹⁹ Cemâleddin Yûsuf İbn Taḡrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Ḳâhire*, thk. İbrahim Ali Tarhân (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1963), 11:263, 280, 289.

kurtarmasıydı.²⁰ Bu uzun süreli hükümdarlıklara karşın örneğin Ketboğa ve Baybars el-Çaşnîgîr'in, kendilerinin yönetimini destekleyen hiziplerin onların iktidarını sağlamlaştırılmada başarısız olmaları nedeniyle kısa sürede tahttan indirilip öldürüldüğüne şahit olmaktayız.²¹

Memlûk hizip modelinin Memlûk sultanlık anlayışı üzerinde etkisi vardı. Memlûk sultanı tüm zamanlarda münhasıran güce bağlı olduğu için onun otoriteyi elinde tutmasına ender rastlanıyordu. Memlûklar, sultanı, özellikle de onların hoşdaşı olduğunda kendi temsilcileri olarak görmekteydiler. Sultanın fonksiyonu, memlûkların devletin kaynakları üzerinde tutunmalarını temin etmekte. Memlûk Devleti'nin başlangıcından itibaren -Sâlihiyye memlûkları bir çıkar grubu olarak birbirlerine dayanıp Eyyübîler'e karşı isyan ettikleri zaman- memlûklar, hükümdarlıkla ilgili fikirlerini şekillendirmek amacıyla farklı girişimlerde bulundular ve onlar hükümdarlığın sistematik bir teorisine ulaşamalarına rağmen deneme yanılmayla elde ettikleri hükümdarlığın normatif bir biçimine eriştiler. İsyân sırasında memlûklar arasından hiç kimse tahta çıkma hakkına sahip olarak kabul edilmemişti. İktidarı ele geçirdikten sonra baskın emîrlere bir konsey kurarlar ve otoriteleriyle güvenip temsilcisi yaptıkları kendi gruplarından olan birini sultan seçerler. Hoşdaşları arasından bir sultan seçmek, iktidar üzere yapılan hizipsel bir mücadeleden sonra haleflüğün yerleşik bir uygulaması hâline geldi. Bu seçim bazen önceden belirlenmesine rağmen kaynaklar tamamen emîrlerin kararlarını ortak rıza ifadeleri -kullanılan ifade *ittafaka 'alâ*, "bir uzlaşya vardılar"- ile tarif etmektedirler.

Dolayısıyla ilk Memlûk sultanı olan Aybek et-Türkmânî, 1250'de Kahire'deki bir konseyde toplanan emîrlere ve Bahriyye tarafından sultanlığa getirilmişti.²² Sonrasında 1260 yılında memlûklar, "kendilerine yönetici olarak kimi atayacaklarını aralarında tartıştıktan sonra" Emîr Rükneddin Baybars üzerinde hemfikir oldular.²³ el-Muzaffer Kutuz, el-Mansûr Kalâvûn, el-Mansur Lâçîn ve el-Muzaffer Baybars, kendi

²⁰ Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitabü'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr fi zikri'l-İhtâş ve'l-âsâr* (Kahire, 1907), 3/347; Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâ'î'ü'z-zühûr fi veķâ'î'i'd-dühûr* (Bulak, 1893), 1/291.

²¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb* (Leiden Library, 2n), 67a-b; Kutbuddin Musa b. Muhammed el-Yûnînî, *ez-Zeyl 'alâ Mir'âti'z-zamân* (İstanbul: Topkapı Sarayı, Ahmet, 2907/E3), 45a-b; 159b, 161a, 163a, 177b-178a.

²² İbn Vâsîl, *Müferricü'l-kürûb* (Bibliothèque Nationale, 1703), 91a, 95a; Kutbuddin Musa b. Muhammed el-Yûnînî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, (Haydarâbâd, 1961), 1/55; Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-ğurer*, thk. Ulrich Haarmann (Kahire: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1972), 8/13; Ahmed İbn b. Ali el-Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Mustafa Ziyâde (Kahire, 1930), 1/362, 369; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 7/54. Aybek'in tahta çıkması, yönetime göz diken Sâlihiyye'nin ve özellikle de Bahriyye'nin önde gelen emîrleri arasında sağlanan bir uzlaşımın sonucundaydı. Onlar zaman olgunlaştığında Aybek'in zayıf konumundan dolayı onu tahttan indirmenin büyük bir mesele olmayacağından eminlerdi.

²³ Yûnînî, *Mir'âti'z-zamân*, 2/371; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 8/62; İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Meketbetü'l-Ma'ârif, 1966), 12/223; Makrîzî, *Sülûk*, 1/436; Mahmud Bedreddin el-Aynî, *'İkdü'l-cumân fi târihi ehli'z-zamân* (İstanbul: Topkapı Sarayı, A2912/4), 79a.

hizipleri iktidarı ele geçirdiğinde hoşdaşları olan emîrler tarafından seçilmişlerdi.²⁴

Hoşdaşlarının rızasıyla sultanın tahta çıkması, onların iktidardan vazgeçme yetlerinin olduğunu göstermemektedir. Teoride her emîr sultan olmada hak sahibiydi ve içlerinden birinin diğerleri tarafından seçilmesi, seçmenlerin sultanlık için kendi isteklerini bir kenara koyup onun yönetimini desteklerken, sultanın ise bunun karşılığında onların statülerini korumak durumunda kaldığına işaret etmektedir. Her ikisi de nispeten kendi hoşdaş gruplarınca desteklenen Baybars ve Kalâvûn, Memlûk kaynaklarında genel anlamda kendi hoşdaşlarına ihanet etmeyip, saltanatları boyunca onlara cömertçe davranmaya devam eden hükümdarlar olarak övülmektedirler.²⁵ Moğol savaşçıları İlhanlı ordusundan [kaçarak] Mısır'a varıp Baybars tarafından Memlûk ordusuna dahil edildikten sonra, Memlûk emîrleri, bu istihdamın ordu içindeki hizipsel dengeyi bozup onların politik güçlerine zarar verdiği hususunda endişelerini dile getirdiklerinde, sultanın, destekçilerinin çıkarlarını temin etme zorunluluğu ifade edilmişti. Sultan ise onların şüphelerini giderdi: "Ordudan bir şey isteyenler ona sahip olabilirler. Ben, sizlerden biriyim. Bir attan daha fazlasına ihtiyaç duymuyorum. Ve benim olan bütün atlar, develer ve mal [aynı zamanda] sizlerindir..."²⁶ 1296'da sultan seçtiği zaman el-Mansûr Lâcîn'den, kendi hoşdaşlarından biri olarak hareket etmesi ve kendi kafasına göre bir karar almaması hususunda yemin etmesi istenmişti.²⁷ Burcî memlûklar, Baybars el-Çaşnîğîr'in sultanlığını (1308) kabul etmek karşılığında, rakip bir memlûk hizbine karşı kendilerinin ekonomik ve politik çıkarlarını korumaya zorladılar.²⁸

Sultanın otoritesi üzerindeki en büyük kısıtlama, seçkin emîrlerden onun yönetimine yönelik bir tehdidin gelmesiydi. Çünkü onlar hiçbir zaman kendi isteklerinden vazgeçmemişler ya da sultan seçildikten sonra onun iktidarının altını oymaktan geri durmamışlardı. Konumunu emniyet altına almak için sultan, kendisini tayin eden emîrlerin çıkarlarını korumanın yanında, kendisine sadık olan ve onun önemli mevkilere getirebileceği yeni bir memlûk birliği geliştirmek durumunda kalmıştı. Genellikle bu yeni birlik, mevcut olanın pahasına yetiştirilir; onun üyeleri, yeni memlûk grubunun yükselişini bir tehdit olarak görürdü. Kendilerini yeterince güçlü gördüklerinde eski hizip, sultanı devirmek ve hatta memleketin güç sahibi ana

²⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb* (Leiden Library, 2n), 81a; Baybars, *Zübde* (British Museum, 23325), 194b; Nâsirüddin Muhammed b. Abdürrahim İbnü'l-Furât, *Târîhu'd-düvel ve'l-mülûk*, thk. Qustantin Zurayq (Beirut, 1942), 7/145, 147, 152; Aynî, *İkdü'l-cumân* (Topkapı Sarayı, A2912/4), 177b; Makrîzî, *Sülûk*, 1/656, 658, 822; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 8/99, 234-235.

²⁵ İbnü'l-Furât, *Târîhu'd-düvel*, 7/150, 168; 8/74; Baybars, *Zübde* (British Museum, 23325), 43a, 90a-b, 159b-160a; *Sîretü'z-Zâhir*, 33, 73, 74, 79, 96. Aybek'in hoşdaşlarına yönelik yaklaşımı için, bk. Yûnîni, *Mir'âti'z-zamân*, 1/59-60.

²⁶ Makrîzî, *Sülûk*, 1/515.

²⁷ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb* (Leiden Library, 2n), 81a; Baybars, *Zübde* (British Museum, 23325), 194b; Aynî, *İkdü'l-cumân* (Topkapı Sarayı, A2912/4), 177b; Makrîzî, *Sülûk*, 1/822; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 8/99.

²⁸ Rükneddin Davâdârî Baybars el-Mansûrî, *et-Tuḥfetü'l-mülûkiyye fi'd-devleti't-Türkiyye* (Viyan: Austrian National Library, 904), 93a; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 8/235.

gövdesi olarak kendi statülerini koruyacak yeni bir sultanı tayin etmeyi haklı, hatta zorunlu görürlerdi.²⁹ Dolayısıyla sultan, sadece anlaşmaya bağlı kaldığı sürece hoşdaşlarının desteğine sahipti.

el-Muzaffer Kutuz, çıkarlarını korumakta başarısız olduğu için Baybars el-Bundukdârî ve hoşdaşları ona itaat etmeyi bırakıp 1260 yılında onu öldürdüler. Bir görüşe göre Kutuz, Baybars'ı Halep'te naip olarak tayin etme vaadinden dönmüştü.³⁰ Bir diğer görüş, Baybars ve arkadaşlarının, Kutuz'un kendilerini öldürmeyi planladığından şüphelendiğini,³¹ üçüncü görüş ise Baybars'ın ait olduğu Bahrî memlûkları ile Kutuz'un hizbi Mu'iziyye arasında çıkar çatışması olduğunu savunmaktadır.³² el-Muzaffer Lâcîn, hoşdaşları tarafından öldürülmüştü; çünkü onların yerine kendi memlûklarını desteklemeye başladığında yeminini ihlal ettiğine hükmedilmişti.³³

Memlûkların Lâcîn'in suikastı hususunda öne sürdükleri gerekçe, mevcut sultanın yapmaya çalıştığı ihlallere karşı iktidar paylarını korumadaki kararlılıklarında acımasız olduklarını göstermektedir. Bir sultan öldürüldüğünde, suikastçılar hiziplerinin liderleri hâline gelir ve Memlûklar da onlardan birini tahta öncelikli hak sahibi olarak görürlerdi.³⁴ Çünkü eylemleri hizbi savunmak için planlandığından meşru olarak kabul edilir. Meşruiyet, tabii olarak bir güç meselesiydi ve muzaffer hizip, politik kararları meşrulaştırma gücünü keyfi bir biçimde kendine bağışlıyordu. Baybars ve Aktay'ın her ikisi de Eyyûbîler'e karşı isyanlarında Sultan Turanşah'ın katlinden dolayı övgü almıştı. Suikasttan sonra Aktay sultan olmak için tabii bir adaydı fakat o beklenmedik bir şekilde bu esnada *atâbekü'l-asâkir* (ordunun baş kumandanı) olan ve iktidarı arzulayan Aybek et-Türkmânî tarafından öldürülmüştü. Baybars ise dönüp iktidarı ele geçirmek ve Memlûk Devleti'nin yönetiminin temellerini atmak için Aybek'ten kaçmıştı.³⁵

²⁹ Ayalon, "Mamluk Army", 1. Kısım, 208-209; Ayalon, "Circassians", 146-147.

³⁰ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 7/101.

³¹ İbn Abdüzzâhir, *Sîretü'z-Zâhir*, 66-68; Yûnînî, *Mir'âti'z-zamân*, 1/370.

³² Baybars, *Zübde* (British Museum, 23325), 40b-41a.

³³ Baybars, *Tuhfe* (Austrian National Library, 904), 70b-71a; İbn Abdüzzâhir, *Sîretü'z-Zâhir*, 69; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 7/100.

³⁴ Ulrich Haarmann, "Regicide and the Law of the Turk", *Intellectual Studies on Islam, Essays Written in Honor of Martin B. Dickson*, ed. Michael Mazzaoui vd. (Salt Lake City: Utah University Press, 1990), 127-129.

³⁵ İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb* (Bibliothèque Nationale, 1703), 89b-90a; Yûnînî, *Mir'âti'z-zamân*, 1/58-59; 4/263; Salahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefayât* (Wiesbaden, 1980), 1/446; Claud Cahen, "La chronique des Ayyubids d'al makin b. el-Amid", *Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut français de Damas* 15/1 (1955-57), 159-160; İmâdüddin İsmail Ebü'l-Fidâ, *Kitâbü'l-Muhtaşar fi aḥbârî'l-beşer* (Haydarâbâd, 1954-1961), 3/181; Cemâleddin Ebü'l-Mehâsin İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emîn (Kahire, 1984-1985), 2/502; Sârimüddin İbrahim b. Muhammed İbn Doknak, *Kitâbü'l-Cevheri's-semîn fi siyeri'l-ḥulefâ' ve's-selâṭîn* (Oxford: Bodleian Library, 28), 91b-92a.

Kaynaklar, emîrler konseyinde Baybars'ın seçilmesini onun Sultan Kutuz'u öldürmesine bağlamıştır. Baybars el-Mansûrî'ye dayanarak Aynî, memlûkların, sultanın suikastına katılanlar arasından öne çıkan emîri sultanlık için daha uygun bir aday olarak gördüklerini belirtmiştir: “Fârisüddin Aktay el-Müsta‘rib onlara şöyle dedi: ‘Kılıcıyla onun üstesinden gelen ve onun aniden ölümüne ilk neden olan kim?’ Onlar da şöyle dedi: ‘Emîr Rükneddin Baybars el-Bundukdâri.’ Aktay da şöyle dedi: ‘Darbeyi ilk indiren daha fazla hak sahibidir ve biz onu tahtın hak sahibi olarak görürüz.’”³⁶ Benzer bir biçimde Baydara ve ondan sonra da Lâçîn, Eşref Halil'i öldürmeye yardım ettikleri için sultanlık iddiasında bulunmuşlardı.³⁷ Ancak Baydara'nın iddiaları, onun hizbi sultanlığı ele geçirmede yeterince güçlü olmadığından göz ardı edilmişti.³⁸ Emîrlerden Gürcü ve Tuğcu ise, Lâçîn'i öldürdükten (1299) sonra saltanat naibi ve sultan olmayı talep etmişlerdi. Rakip hiziplerin emîrleri her ikisine de karşı çıkmış ancak yaptıkları işten dolayı resmen onların sultanlığını inkâr edememişlerdi. Yeterince baskı kullanan Gürcü ve Tuğcu, emîrlerin en-Nâsır Muhammed'i yeniden iktidara taşıma kararlarını iptal ettirmişti. Bektaş el-Fahri tarafından liderlik edilen ordunun Küçük Ermenistan'ın (Bilâd-ı Sis) fethinden dönmesi, memlûk hizipleri arasındaki güç dengesini bozup Gürcü ve Tuğcu'nun hizbini dezavantajlı bir duruma düşürmesi nedeniyle emîrlerin, onların yönetme hakkına karşı çıkmasına olanak sağlamıştı.³⁹

2. Memlûk Devleti'nde Hanedanlık Yönetimi

Memlûklar hanedanlık yönetimini reddettiklerini birkaç vesileyle açıkça ortaya koydular. Hüsameddin Lâçîn Aralık 1296'da sultan seçildiğinde, memlûkların tahta geçirdiği Kalâvûn'un oğlu en-Nâsır Muhammed tahttan indirilmiş ve Kerek'e sürgün

³⁶ Aynî, *İkdü'l-cumân* (Topkapı Sarayı, A2912/4), 79a; İbn Abdüzzâhir, *Sîretü'z-Zâhir*, 32, 68-69; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, 8:62; İbn Kesîr, *Bidâye*, 13/223; Ebü'l-Fidâ, *Kitâbü'l-Muhtaşar*, 3/207; Yûnînî, *Mir'âti'z-zamân*, 1/370-371; Baybars, *Tuhfe* (Austrian National Library, 904), 70b, 10a; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb* (Leiden Library, 2n), 139a; Makrîzî, *Sülûk*, 1/436; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 7/102; Holt, “Early Mamluk Sultanate”, 145-146; Haarmann, “Law of the Turks”, 127-129.

³⁷ Yûnînî, *Mir'âti'z-zamân*, 1/45; Makrîzî, *Sülûk*, 1/790; İbn Dokmak, *Kitâbü'l-Cevher* (Bodleian Library, 28), 116b-117a; İbn İyâs, *Bedâ'ü'z-zühûr*, 2/10.

³⁸ Makrîzî, *Sülûk*, 1/791-793; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 8/18-19; İbnü'l-Furât, *Târîhu'd-düvel*, 8/167-168, 170; Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve-dîvânî'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve-men âsaruhum min zevi's-sultânî'l-ekber*, thk. İbrahim Şebbuḥ (Beyrut: Daru Sâdır, 1958), 386-387; Şemseddin Muhammed b. İbrahim el-Cezerî, *Cevâhirü's-sülûk fi'l-hulefâ' ve'l-mülûk* (Paris: Bibliothèque Nationale, 6739), 113a.

³⁹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb* (Leiden Library, 2n), 94a-b; Makrîzî, *Sülûk*, 1/866-867; Baybars, *Zübde* (British Museum, 23325), 202a-203a; Baybars, *Tuhfe* (Austrian National Library, 904), 70b-71a; Ebü'l-Fidâ, *Kitâbü'l-Muhtaşar*, 4/39-40; İbn Dokmak, *Kitâbü'l-Cevher* (Bodleian Library, 28), 122a-123a; Fadlullah b. Ebî'l-Fahr İbnü's-Sukâfî, *Tâlî Kitâbi Vefeyâti'l-a'yân*, thk. Jacqueline Sublet (Şam, 1974), 57; Yûnînî, *eg-Zeyl* (Topkapı Sarayı, 2907/E3), 134b, 141a-b; K. V. Zettersteen, *Beitrag zur Geschichte der Mamluk Sultanate* (Leiden, 1919), 51-52.

edilmişti. Sürgüne gitmeden önce Lâcîn şu sözlerle ona mazeretini sunmuştu: “Ben şayet memlûkların seni iktidarda bırakacaklarını bilsem buna izin verirdim ancak onlar seni iktidarda bırakmazlar.”⁴⁰ en-Nâsır Muhammed’i azletmedeki kararlarının sertliği, bir sultanın oğlunun memlûklar marifetiyle iktidara getirilse bile, onların sürekli desteğine sahip olamayacağını fakat her zaman onlar tarafından ortadan kaldırılma riski olduğunu göstermektedir. Lâcîn, en-Nâsır Muhammed yetişkin olduğunda sultanlığı teslim edeceği hususunda ona teminat verdi. Ancak dönemin çağdaşı Nüveyrî, -muhtemelen doğru bir şekilde- Lâcîn’in bu sözünde doğruluk payının olmadığını ifade etmiştir.⁴¹ Lâcîn gerçekte sultanlık için hoşdaşı Emîr Ketboğa’nın destekçisiydi⁴² zira Lâcîn, en-Nâsır Muhammed’in kardeşi Sultan Eşref Halil’in ölümünün ele başarılarından olduğundan, onun kendisinden intikam alabileceğinden korkmuştu. Lâcîn eylemleri nedeniyle herhangi bir pişmanlığı olduğunu ifade etmemiş; hatta daha önce *silâhdâr* olarak hizmet ederken Eşref Halil’i öldürme planı olduğunu kabul etmişti.⁴³ en-Nâsır Muhammed, Lâcîn’in niyetinin gayet farkındaydı ve ona cevabında istediği şey hayatına dokunulmamasıydı: “Beni hayatta tutacağın hususunda yemin et ve ben gideceğim.”⁴⁴

Hanedanlık idaresine yönelik Memlûk tutumu, en-Nâsır Muhammed sürgün yerinden Baybars’ın idaresini devirmeye teşebbüs ettiği 1305 yılında tekrardan açıkça ortaya kondu. Buna yanıt olarak memlûklar, “daha önce Mu’iz Aybek ve Zâhir Baybars’ın oğullarına yaptıkları şeyi yapabileceklerini söyleyerek tehdit ettiler.”⁴⁵ -kaderin özellikle onlardan birine benzemesin.-

Memlûk kaynakları, İslam teolojisi ve fıkını referans alarak hanedanlık prensibine yönelik düşmanlıklarını meşrulaştırmaya çalışmışlardır. el-Muzaffer Baybars’ın tahta çıkma töreninde, onun sultanlığını destekleyen memlûk hizipleri şu şekilde görüşlerini ifade ettiler: “Bilin ki mülk akimdir ve babadan oğula ya da nesilden nesile herhangi birine veraset yoluyla intikal etmez.”⁴⁶ Bu sözleri içeren ahidname, dört Kâdilkudât huzurunda Halife tarafından Sultana arz edilmiş ve Kahire’deki bütün camilere gönderilmişti. Benzer bir bildiri, Suriye’deki emîrlerden Sultan Baybars’a itaat yemini talep ettiğinde Şam Naibi Emîr Akkuş el-Efrem tarafından şu şekilde sunulmuştu: “Sizler, Mısır’da tahta çıkan kim olursa olsun siyahi bir köle dahi olsa onun

⁴⁰ Safedî, *Vâfi*, 4/356-357; Şihâbeddin Ebü’l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Durerü’l-kâmine fi a’yânî’l-mi’eti’s-şâmine*, thk. Muhammed Seyyid Cadelhak (Kahire: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1966), 4/262.

⁴¹ Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb* (Leiden Library, 2n), 85a.

⁴² İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 8/49.

⁴³ Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb* (Leiden Library, 2n), 93b-94a; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 8/106; İbnü’s-Sukâfî, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 132; Cezerî, *Cevâhirü’s-sülûk* (Bibliothèque Nationale, 6739), 113a. 69b, 94b-95a.

⁴⁴ Safedî, *Vâfi*, 4:357; Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî, *Uyunü’t-tevârih* (Cambridge: Cambridge University Library, 2923), 50a.

⁴⁵ İbn Haldûn, *el-İber*, 907-908; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb* (Leiden Library, 2n), 45b; Zettersteen, *Beitrage*, 140; Baybars, *Zübde* (British Museum, 23325), 70a-b; Makrîzî, *Sülûk*, 1/418, 656, 658, 666, 669, 748-749.

⁴⁶ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 8/263.

artık sultan olduğunu bilirsiniz...”⁴⁷ Böylesi ifadeler açık bir biçimde, kimin yönetmeye hak sahibi olacağıyla ilgili İslam’ın ortaya çıktığı andan itibaren gün yüzüne çıkan tartışmayı aksettirmektedir. Söz gelimi Haricî hareketin ilkesi, hükümdarın (halife/imam) imanının eksiksizliğine odaklanmaktaydı ve ümmetin, herhangi birini seçme hakkı olduğunu savunmaktaydı, “imanı kâmilse şayet, siyahi bir köle dahi halife tayin edilebilir.”⁴⁸

Memlûklar, kendi iradelerine uymayan bir yönetimin otoritesini reddetmelerini, İslam’ın ilk teolojik tartışmasının konusu olan kaza ve kader kavramına dayandırdılar.⁴⁹ Memlûklar, bir sultanın tahta çıkması ve indirilmesini Tanrı’nın iradesine bağlamışlar ve kendilerini de O’nun araçları olarak görmüşlerdi. Yaptıklarının bütün sorumluluğunu Tanrı’ya bağlayarak, hususi herhangi bir yönetimi kabul etme zorunluluğundan kendilerini azade kılmışlar; uygulamada ise bu, sultanlığa istedikleri kişiyi tayin etmeleri anlamına gelmişti. Söz gelimi 15. yüzyıl tarihçisi İbn İyâs, Kalâvûn’un oğullarının sonuncusunu ortadan kaldırma sorumluluğu hususunda Sultan Berkûk’u aklamıştır. İbn İyâs, Berkûk’u, Baybars’ın oğullarını iktidardan uzaklaştırması nedeniyle Kalâvûn’u cezalandırmak amacıyla Tanrı tarafından seçilmiş meşru bir sultan olarak değerlendirmiştir.⁵⁰

Hanedanlık yönetim ilkesi, hem memlûkların kendi temsilcileri olan bir sultan tarafından liderlik edilen bir sultanlık düşüncesine, hem de böyle devam ettiği sürece iktidarı sömürme eğilimlerine uymamasına rağmen Memlûk sultanları iktidarı hizipsel mücadele ile ele geçirseler bile, zaman zaman sultanlığı kendi soylarına aktararak kendi isimlerini taşıyan bir hanedanlık kurmaya çalışmışlardır.⁵¹ Daha da

⁴⁷ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 8/237.

⁴⁸ N. Levtzion, “Hakikat be-Islam,” (Sects in Islam) *Prakim be-Toldot ha Aravim ve-ha-Islam* (Chapters in the History of the Arabs and Islam), ed. Hava Lazarus-Yafeh (Tel Aviv, 1968), 178; Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 172; Claud Cahen, “The Body Politic”, *The Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. G. E. von Grunebaum (Chicago: Chicago University Press, 1955), 137; M. W. Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), 57; A. K. Lambton, “Islamic Political Thought”, *The Legacy of Islam*, ed. C. E. Bosworth (Oxford: Oxford University Press, 1974), 406.

⁴⁹ Goldziher, *Islamic Theology*, 81-83.

⁵⁰ İbn İyâs, *Bedâ’î’ü’z-zühûr*, 1/290. Benzer vakalar için bk. İbn İyâs, *Bedâ’î’ü’z-zühûr*, 3/48, 133; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 14/232, 373; 16/242, 243, 248, 394; Makrîzî, *Sülûk*, 4/608, 890; Takiyyüddin Ebû Beşir İbn Kâdî Şuhbe, *ez-Zeyl ‘alâ târihi’l-İslâm*, thk. Adnan Derviş (Şam, 1977), 86; Yûsuf İbn Tağrıberdî, *Havâdisü’l-dühûr fi meda’l-eyyâm ve’ş-şühûr*, thk. Muhammed Kemâleddin İzzeddin (Kahire, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 2/433; Ali b. Dâvûd el-Cevherî es-Sayrafi, *Nuzhetü’n-nufûs ve’l-ebdân fi tevârihi ehli’z-zamân*, thk. Hasan Habaşî (Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye 1971), 1/257-258.

⁵¹ Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb* (Leiden Library, 2n, 2m), 18b, 41b; 153a, 159a, 169b-170b, 190a-b; İbn Kesîr, *Bidâye*, 13/254; İbn Abdüzzâhir, *Sîretü’z-Zâhir*, 123, 203, 338; İbnü’l-Furât, *Târihu’l-düvel*, 7/186; 8/70, 98, 169-171; Aynî, *İkdül-cumân* (Topkapı Sarayı, A2912/4), 78b, 99a; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 7/144, 259; Yûnînî, *Mir’âti’z-zamân*, 3/322, 406; İbn Haldûn, *el-İber*, 5/272; Makrîzî, *Sülûk*, 1/515, 633, 656, 682, 756, 798; İbrahim el-Mısrî İbn Vâsîfşâh, *Kitâbü Cevâhiri’l-buhûr ve vaqâ’i’l-ümûr ve ‘aca’ibi’l-dühûr ve-*

şaşırtıcı olan şey ise, memlûkların vefat eden sultanın vasiyetini yerine getirmeye razı olmaları ve sultanlığa onun oğlunu çıkarmalarıydı. Fakat ortaya çıkan hanedanlık yönetimi, verasete dayalı monarşi sistemiyle kıyaslanmamakla birlikte daha çok memlûk bakış açısıyla ve hizipçilikle şekillenen nevi şahsına münhasır bir hanedanlık yönetimi olarak görülmelidir. Sultanın satın aldığı, eğittiği ve azat ettiği memâlikü's-sultaniyye, efendilerine sadıktı ve onun ölümünden sonra yeni sultandan ziyade efendilerinin oğlu olması nedeniyle tâbiyeti ona aktarıyorlardı.⁵² Diğer taraftan sultanın seleflerinin ve emîrlerin memlûklarından oluşan diğer hiziplerin sadakati ise asla beklenen bir durum değildi. Yeni sultan, önceki sultanın memlûklarının başı olduğu için, sultanın memlûkları kendi pozisyonlarında hiçbir değişikliğin olmasını beklemiyordu. Ancak diğer memlûk hizipleri yeni sultana karşı düşman olabilir ve yönetim değişikliğini kendi pozisyonlarını iyileştirme fırsatı olarak kullanabilirlerdi. Dolayısıyla da sultanın oğlunun tahta çıkması Memlûk ordusunda asla fikir birliği oluşturmaz ve her zaman hizipsel manevrayla tehdit edilirdi.

Oğul, Müslüman savaşçılar olan hoşdaşlarının ve kendi memlûklarının lideri olarak geleneksel Memlûk sultanı rolünü üstlenemeyeceği için çocuk yaştaki kimselerin hanedanlık yönetiminin geçerliliğine bilhassa rakip memlûk hizipleri tarafından karşı çıkılıyordu.⁵³ Dolayısıyla müteveffa sultanın memlûkları, politik çalkantının baskısı altında uzun bir süre oğulun yönetimini sürdüremezlerdi ve dolayısıyla da bu evreyi kendi aralarından kimin sultan olması gerektiğini belirleyecekleri bir ara dönem olarak düşünmekteydiler. Memâlikü's-sultaniyye sıklıkla iktidarı ele geçirme kararının bir bahanesi olarak yaşça küçük sultana vekalet etmesi için bir memlûk savaşçısını tayin etmişlerdi. Dolayısıyla örneğin Mu'iz Aybek'in oğlu Mansur Ali, Baybars'ın oğlu Sülemiş Ali, Kalâvûn'un oğlu Nâsır Muhammed (ilk saltanatının sonunda) ve Kalâvûn soyundan Sâlih Hacı, kendi idareleri için destek kazanan seçkin emîrlere tarafından tahttan indirilen çocuk yaştaki sultanlardı.⁵⁴

Yönetimlerini devam ettirmedeki ilk çöşkuları nedeniyle babasının memlûklarından sürekli tehditler geldiğinden, sultanların tahta çıkan erişkin oğullarına kader daha nazik değildi. Müteveffa sultanın memlûkları, onun oğlundan, destekleri karşılığında diğer memlûk hizipleri üzerinde kendi üstünlüklerini sürekli devam

ekberi'd-diyâri'l-Mıṣrîyye (Londra: British Museum, 25731), 93b; Şâfi' b. Ali, *el-Faḍlû'l-me'sûr min sîreti's-Sultâni'l-Meliki'l-Manşûr* (Oxford: Bodleian Library, 424), 6a-b, 26a-b, 82b, 83a, 118b; David Morgan, *The Mongols* (New York: Basil Blackwell, 1987), 146.

⁵² Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb* (Leiden Library, 2n), 93b; Şemseddin eş-Şücâfî, *Târîhu'l-Meliki'n-Nâsır Muhammed b. Kalâvân eş-Şâlihî ve evlâdih*, thk. Barbara Schafer (Wiesbaden, 1977), 105; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 8/36; İbnü'l-Furât, *Târîhu'd-düvel*, 7/148, 168; Sayrafi, *Nuzhetü'n-nufûs*, 1/36; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 10/25-26; 12/187; Zettersteen, *Beitrag*, 140-141; İbn İyâs, *Bedâ'ü'z-zühûr*, 2/64.

⁵³ Holt, "The Mamluk Sultan", 246-247.

⁵⁴ Baybars, *Zübde* (British Museum, 23325), 97a-b; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb* (Leiden Library, 2n), 73a; İbnü'l-Furât, *Târîhu'd-düvel*, 7/150; İbn Dokmak, *Kitâbü'l-Cevher* (Bodleian Library, 28), 96a-b; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Ḍav'ü'l-lâmî' li-ehli'l-karni't-tâsî'*, thk. Hüsameddin el-Kudsî (Beirut, 1936), 3/11; Sayrafi, *Nuzhetü'n-nufûs*, 1/36; Makrîzî, *Sülûk*, 1/658; 3/474-475.

ettirmesini beklemekteydiler. Bu sayede de onun etkin yönetme becerisini tahdit etmekteydiler. Oğul, gayet tabii bir şekilde kendi ekibini rejime getirmeye çalışıp da kendi memlûklarını oluşturdukça, babasının memlûklarıyla çarpışmalar kaçınılmazdı. Doğal olarak, yeni sultanlar sadık bir hizip oluşturmak için zamana ihtiyaç duyuyorlardı ve bu durum onları kırılğanlaştırıyor; etkin bir yönetim tesis etme teşebbüsleri nedeniyle kolaylıkla tahttan indiriliyorlar ya da öldürülüyorlardı. Dolayısıyla da örneğin Melik Said Bereke Han 1279 yılında, sahip oldukları mevkilerden onları azletmek ve iktalarını ellerinden alarak daha sonra da kendisine yakın olan memlûklara (hasekiyye) vermek istemesi nedeniyle babasının memlûkları tarafından tahttan indirilmişti.⁵⁵ Sultan Eşref Halil ise, kendisini sultanlığa getiren babasının memlûkları olmasına rağmen “onların mevkiini düşürdüğü ve hasekiyyeden genç memlûkları terfi ettirdiği için” 1293 yılında öldürülmüştü.⁵⁶

Eşref Halil’in aksine kardeşi en-Nâsır Muhammed hizipsel mücadelede açık bir şekilde üstünlük sağlamıştı. 1310 yılında üçüncü defa tahta çıktığında, 1293’teki ilk sultanlığından beri istihdam ettiği kendi tasarrufunda olan bir memlûk muhafız birliğine sahipti. Kendi memlûklarınca desteklenen en-Nâsır Muhammed, üçüncü defa tahta çıktıktan kısa bir süre sonra bir seferberlik başlatmış ve selefinin maiyetinin seçkin emîrlerini ortadan kaldırmıştır.⁵⁷ Memlûk Tarihi’ndeki bütün hanedanlık yönetimlerinden sadece en-Nâsır Muhammed’in saltanatı uzun ve sağlam bir şekilde temellenmişti. Gayet doğal, yönetiminin meşruiyetini herhangi bir hanedanlık ilkesine değil, güce dayandırmıştı. Söz gelimi, Şeyh Nureddin Ali el-Bekri, Sultan en-Nâsır Muhammed’i eleştirip harcamalarının hukukiliğini sorguladığında, aslında bu, Sultanın yönetiminin meşruiyetini sorguladığı anlamına geliyordu. Buna cevaben Sultan, harcamalarının meşruiyetinin yönetme hakkından geldiğini; hükümdar oğlu olmasına rağmen bu hakkın herhangi bir hanedanlık ilkesinden değil, hizipsel bir mücadelede zafer kazandığı için kendisine ait olduğunu ileri sürmüştü. “Ben saltanatı veraset yoluyla değil, kılıcımla aldım,” demiştir.⁵⁸

en-Nâsır Muhammed, saltanatını oğullarından birine intikal ettirme mecburiyeti altında olduğunu düşünmemişti. 1317 yılında hastalanıp öleceğini düşündüğünde, kendisine en yakın emîrlerden biri olan Tugay el-Husami’yi veliahtı ilan etti. Sonradan en-Nâsır, el-Husami’yi öldürttüğünde, bu, fikrini değiştirdiği için değil onu veliahtı ilan etmesi Tugay el-Husami’ye artık kendi mevkiini tehdit eden bir statü

⁵⁵ Yûnînî, *Mir’âti’z-zamân*, 4/42; Baybars, *Tuhfe* (Austrian National Library, 904), 33a; a.mlf., *Zübde* (British Museum, 23325), 88b-89a, 91b-92a, 98a; İbnü’l-Furât, *Târîhu’d-düvel*, 7/117, 140; İbnü’s-Sukâ’î, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 52.

⁵⁶ Baybars, *Zübde* (British Museum, 23325), 181b; a.mlf., *Tuhfe* (Austrian National Library, 904), 59b; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb* (Leiden Library, 2n), 46a-47b; İbnü’s-Sukâ’î, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 70; Makrîzî, *Sülûk*, 1/792; İbnü’l-Furât, *Târîhu’d-düvel*, 8/100-101.

⁵⁷ Yûnînî, *ez-Zeyl* (Topkapı Sarayı, 2907/E3), 165a, 177b, 180b, 181a-b, 183b, 189b, 214a, 218a-b, 222b; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb* (Leiden Library, 2n), 48a; Makrîzî, *Sülûk*, 2/77; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 9/14.

⁵⁸ *Nihâyetü’l-ereb* (Leiden Library, 2n), 70b; Ayrıca bk., Haarmann, “Mısır”, 7/169.

vermesi nedeniyledi.⁵⁹ Yaklaşık on beş yıl sonra, 25 Kasım 1331’de en-Nâsır Muhammed hacca gitmeden önce veliahtlık konusunu tekrar açmıştı. Emîrleri, dört kâdilkudatı ve halifeyi topladıktan sonra en-Nâsır Muhammed, veliahtı olarak oğlu Anuk’u tayin etmeyi planladığını onlara bildirdi ve onu saltanat şiarı eşliğinde devlet töreniyle Kahire içinden Kale’ye gönderdi. Tören hazırlıkları yapıldıktan sonra en-Nâsır Muhammed bilinmeyen nedenlerden dolayı kararından dönüp “her şeyi feshetti ve Anuk’a emîrlerin ziynetlerini takmasını emretti. Sultan unvanı da kendisine verilmedi.”⁶⁰ Anuk 1340 yılında babasından kısa bir süre önce ölmüştü.

Ölüm döşeğinde bile en-Nâsır Muhammed, saltanatın babadan oğula geçemeyeceği ilkesine bağlı kalmaya devam etmiş ve “ey emîrler, on beş evlada sahibim, onlardan biri saltanatı nasıl devam ettirecek?”⁶¹ demiştir. en-Nâsır Muhammed, oğullarına herhangi bir mal da bırakmamıştı. Çünkü o, Memlûk Devleti’nde emîrlerin sahip olduğu iktidar mevkiinin, şeriatin miras hukukunu bile dikkate almamalarına izin verdiğine inanıyordu. Babasının seçkin emîrlerinden ve aynı zamanda Suriye Naibi Akkuş el-Efrem’in çocuklarına hiçbir şeyin bırakılmadığını gören en-Nâsır Muhammed, Emîr Beştak’a, “bu hususta ben çocuklarıma ne mal ne de para bırakacağım,” dedi.⁶²

Son anlarında veliahtı olarak oğullarından birini tayin etmeye en-Nâsır Muhammed’i zorlayanlar ise yine Memlûk emîrleriydi. Böyle yaparak seçkin emîrler, saltanatı kendi kontrollerinden bir an için bile gevşetmeyi düşünmemişler, ancak bir mücadeleyi sezmişler ve bu meseleyi çözene kadar da tahta sözde bir sultan yerleştirmek istemişlerdi.⁶³ en-Nâsır Muhammed ise, açık bir şekilde oğlunun saltanatının en iyi ihtimalle sözde olacağı görüşünü paylaşmış, iradesini şöyle dile getirmişti: “Sizler onun sultanlığa yakışmayan çirkin işler yaptığını görürseniz ve o sizden birinin rızasını gözetmezse, onu bacaklarından sürükleyin ve ona Tanrı’nın lanetini dileyin. Ondan sonra da kardeşlerinden kimi isterseniz onu getirin. O uygun olursa ne âlâ, ancak uygun olmazsa öncekine yaptığınızı ona da yapın...”⁶⁴

Kalâvûn soyunun nispeten uzun süreli yönetimine bakıldığında ise, gerçekten de her birinin saltanatının en-Nâsır Muhammed’in üçüncü sultanlığından önceki hanedanlık dönemlerine çok benzer özelliklere sahip olduğu görülmektedir. en-Nâsır’ın vefatından Berkûk’un tahta çıkmasına kadar olan dönemde (1341-1382), Kalâvûn ailesinden on iki sultan (en-Nâsır Hasan iki defa) tahta çıkarılmıştı. Onların çoğunun

⁵⁹ *Nihâyetü’l-ereb* (Leiden Library, 2n), 100b-101a.

⁶⁰ Makrîzî, *Sülûk*, 2/343; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 9/99; İbnü’l-Devâdârî, *Kenzü’l-dürer*, 1/446.

⁶¹ Mufaddal İbn Ebi’l-Fedâ’îl, *en-Nehcü’s-sedîd ve’l-dürü’l-ferîd fî mâ ba’de târîhi İbni’l-Amîd*, thk. Samira Kortantamer (Freiburg, 1973), 105.

⁶² İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 8/81.

⁶³ Holt, “Mamluk Sultan”, 239-240.

⁶⁴ Onlar 1347 yılında el-Kâmil Şaban’ı tahttan indirdiklerinde bu isteğe bağlı kaldıkları kullanım için bk. Makrîzî, *Sülûk*, 2/709; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 10/134; İbnü’l-Devâdârî, *Kenzü’l-dürer*, 2/289.

hiçbir eğitimi yoktu, haremde doğruca tahta çıkarılmışlardı.⁶⁵ On ikisinden sekizi ise çocuk yaştaydı ve onların yönetimleri yalnızca sözdeydi. İbn Tağrıberdî'nin ifadesiyle, “en-Nâsır Muhammed'den sonra tahta çıkan Mısır hükümdarlarının çoğu, emîrlerinden birine itaat ederdi ve bu adam pratikte sultan olurdu. Sultan ise onun emirlerine bağlı kalırdı.”⁶⁶

Kalâvûn soyundan gelen on iki sultandan biri dışında (es-Salîh İsmail hastalıktan vefat etmişti) hepsi Memlûk emîrleri tarafından tahttan uzaklaştırılmışlardı. Bunlardan yedisi görevden alınmış ve akabinde de öldürülmüştü. Hükümranlıkları kısa süreli ve sembolikti.⁶⁷ Beşi bir yıldan daha az; ikisi iki yıldan az; üçü ise dört yıl sürmüştü; sadece ikisi, en-Nâsır Hasan ve el-Eşref Şaban beş yıldan fazla sultanlık yapmışlardı. en-Nâsır Hasan⁶⁸ ve el-Eşref Şaban, bu dönemde Kalâvûn soyu arasında kendi hiziplerini istihdam etmeyi başaran tek sultanlardı. Bu nispeten onların uzun süreli saltanatlarından dolayıydı. Ancak onların hizipleri, fiilî olarak iktidarı elinde tutan baskın emîrlerinkinden daha küçük ve daha zayıftı. Bu sultanlar bağımsız bir şekilde yönetmeye teşebbüs ettiklerinde, onlardan her birinin mağlup edildiği ve nihayetinde de katledildiği hizipsel savaşları başlatıyorlardı.⁶⁹

Memlûkların ilk olarak Kalâvûn soyundan gelen sultanları tahta çıkarıp akabinde indirmelerindeki plansız tutum, açık bir şekilde onların iktidarda tuttıkları kişinin liyakati meselesine önem vermediklerini göstermektedir. en-Nâsır Hasan on bir yaşında ilk defa sultan olduğunda, onu makama getiren memlûklar isminden dahi emin değillerdi.⁷⁰ Yelboğa en-Nâsırî ve Mintaş Şubat 1389'da sultanın kim olması gerektiği hususunda anlaşmazlık yaşadıklarında Kalâvûn soyundan olan şehzadeler arasında kura çekmeye karar verdiler. Önceden tahttan uzaklaştırılan el-Mansûr Hacı'nın ismi kurada çıkınca o ikinci defa tahta çıkmış oluyordu.⁷¹

Memlûklar, Kalâvûn neslini gerçek iktidardan uzak tutmak konusunda dikkatliyidiler. en-Nâsır Muhammed'in isteği sayesinde 6 Haziran 1341'de sultan olan Ebû Bekir; hırslı, muktedir olma arzusu ve liderlik niteliklerini haiz olduğunu gösterdiği için

⁶⁵ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 9/137, 187, 207; İbn Tağrıberdî, *Menhelü's-sâfi* (Paris: Bibliothèque Nationale, 2070), 173a; Makrîzî, *Sülûk*, 2/714.

⁶⁶ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 9/175.

⁶⁷ Haarmann, “Mısır”, 7/170.

⁶⁸ Haarmann, “Mısır”, 7/171.

⁶⁹ Nâsırıyye, en-Nâsır Hasan'ın 1361 yılındaki ölümünden sonra hizipler arası mücadelede ufak bir rol oynamış ve Eşref Şaban'ın memlûkları olan Eşrefiyye ise 1389'da Berkûk'u tahttan indiren hizipsel koalisyonlarda küçük rol oynamıştı. en-Nâsır Hasan'ın baskın emîrlерinin memlûkları olan Yelboğaviyye ise, 1370 ve 1380'lerde memlûk hizipçiliğine hâkim olmuştu ve onlar sayesinde Kalâvûn soyunu tahttan uzaklaştıran Berkûk, Memlûk sultanı olmuştu. İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 11/258, 333, 334; a.mlf., *Menhel*, 3/94-95.

⁷⁰ Makrîzî, *Sülûk*, 2/745; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 10/187.

⁷¹ İbnü'l-Furât, *Târîhu'd-düvel*, 9/94.

elli dokuz gün sonra tahttan indirilmişti.⁷² Onun yerine altı yaşlarında olan kardeşi el-Eşref Küçük getirilmişti. Çocuk fermanları imzaladığında, kaynaklar, onun ismini yazarken dahi kalem tutan elinin, hocası tarafından yönlendirildiğini bildirmektedir.⁷³ en-Nâsır Ahmed, tahta çıkmadan önce bile bağımsız bir şekilde yönetmeye teşebbüs etmişti. Bu nedenle de Memlûk emîrleri kendi aralarında, onu tahta çıkardıklarında yapabileceği zararı engellemek için onu herhangi bir hususta serbestçe hareket ettirmemeye karar verdiler.⁷⁴ en-Nâsır Ahmed, 1341’de sultan olarak tayin edildiğinde, arka planda iktidarı elinde tutan Emîr Teştemur, “Sultanın yalnızca kendisinin seçtiği kararları imzalayabileceğine ve *hâcibe* de kendisinin huzuruna gelmeden kimsenin sultana bir dilekçe arz etmeyeceğine”⁷⁵ hükmetti. en-Nâsır Ahmed tahta yaklaşık üç ay kaldıktan sonra görevden alındı.⁷⁶

1347 yılında emîrlere, yeni oluşturulan *meclisü'l-meşvere*’de sultanın hazine üzerinde artık herhangi bir kontrolünün olmayacağına karar verdiler.⁷⁷ Kaynaklar, Sultan es-Salih Salih’in “keskin bir kısıtlamaya maruz bırakıldığını, onun hiçbir otoritesinin kalmadığını ve devlet işlerinde uygun gördüğü gibi hareket edemediğini” ifade etmektedir.⁷⁸ en-Nâsır Hasan ise, herhangi bir karar alma bağımsızlığından mahrumdu, iktidar onun yerine Emîr İzzeddin Ezdemur el-Hazinedâr tarafından ele geçirilmişti. Daha sonra en-Nâsır Hasan kısmi bir siyasi bağımsızlık göstermeye çalıştığında kendi memlûkları tarafından 1361’de öldürülmüştür. Tahta el-Mansûr Selahaddin’i getiren Yelboğa el-Ömerî, istediği gibi yönetmeye devam etmişti. Diğer taraftan “el-Mansûr’un unvanı dışında hiçbir şeyi yoktu.”⁷⁹

Memlûk emîrleri, el-Mansûr Hacı’nın kendisi için seçtiği bir terziyi kovmuşlardı. Hacı’nın cevabı açık bir şekilde yönetiminin mahiyetini yansıtmaktadır, “benim bir terziyle ilgili emrime bile itaat edilmezse, sultanlığın ne anlamı var?”⁸⁰

Kalâvûn soyunun kırk yıllık bir yönetimine rağmen hanedanlarına sadık kalan ve yeni bir memlûk hizbi kurdukları kalıcı bir askerî rejim oluşturma fırsatına sahip olmadılar. Kalâvûn Hanedanlığının yönetimi, memlûk siyasetinde hizipçiliği ortadan

⁷² Kütübî, ‘Uyûn (Cambridge University Library, 2923), 59a; Safedî, *Vâfi*, 10:250; İbn Kesîr, *Bidâye*, 14/192; İbnü’l-Devâdârî, *Kenzü’l-düner*, 1/495; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 10/18; Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Züüyûlü’l-İber*, thk. Muhammed Said Ebû Hâcir (Kuveyt, 1985), 17/226-227; Şücâ’î, *Târîhu’l-Meliki’n-Nâsır*, 134-135, 138.

⁷³ İbn Dokmak, *Kitâbü’l-Cevher* (Bodleian Library, 28), 159a; Şücâ’î, *Târîhu’l-Meliki’n-Nâsır*, 162-163; Makrîzî, *Sülûk*, 2/593.

⁷⁴ Şücâ’î, *Târîhu’l-Meliki’n-Nâsır*, 203-204.

⁷⁵ Makrîzî, *Sülûk*, 2/606.

⁷⁶ Makrîzî, *Sülûk*, 2/618-619.

⁷⁷ Bu oluşum hakkında bk. Makrîzî, *Sülûk*, 2/751; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 10/190.

⁷⁸ Makrîzî, *Sülûk*, 2/919; İbn Dokmak, *Kitâbü’l-Cevher* (Bodleian Library, 28), 164a.

⁷⁹ Makrîzî, *Sülûk*, 3/65, 82; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 11/6.

⁸⁰ Şihâbeddin Ebû’l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ’ü’l-ğumr bi-ebnâ’i’l-umr fi’t-târîh* (Haydarâbâd, 1976), 2/331-332, Makrîzî, *Sülûk*, 3/638; İbnü’l-Furât, *Târîhu’d-düvel*, 9/113.

kaldırmamış, fiilî olarak onun devam etmesine ve daha fazla çalkantıya neden olmuştur. Buradan hareketle Kalâvûn soyunun uzun süreli yönetimi, Memlûk politik kavramlarında köklü değişikliklere şahit olmamış, ancak daha ziyade en-Nâsır Muhammed'in ölümü üzerine Memlûk ordusunda ortaya çıkan gergin hizipsel ilişkilerin ipuçlarını vermiştir.

en-Nâsır Muhammed, iktidarını desteklemek için yönetimine sadık memlûklar almaya başladı. Bu amaçla Memlûk ordusuna yeni eğitim ve terfi metotları getirdi. Memlûklara şimdi daha müsahahalı davranılıyor ve sultana sadakatleri karşılığında cömertçe ödül ve itibar veriliyordu. en-Nâsır Muhammed'in yönetiminde dikkat çeken ancak bundan sonra daha da bariz olan şey, memlûk hizipleri arasındaki ilişkilerde bir değişimdi. *Hûşdâşiyye* –memlûkların efendilerine olan sadakati ve dostlarıyla olan dayanışması– daha fazla iktâc, bağış ve para gibi maddi kazanımlar için bir kenara itilmişti. Memlûklar, kendi kazanımları için efendilerine ve hoşdaşlarına ihanet etmeye hazır bir duruma gelmişlerdi.⁸¹ Emîrler, memlûkları kazanmak için para ve rüşvet vererek onların itaatlerini bir hizipten bir başkasına kaydırmaya teşvik etmekte rol almışlardı.⁸²

Hizipler arasında geçiş yapan ve iktidar mücadelesinde bulunan memlûkların yoğunluğu arttıkça emîrlerin sıradan memlûklara (rank-and-file mamluks) olan bağımlılığı da o kadar artıyordu. Emîrler artık hiziplerinin gerçek gücünden emin değillerdi. Bu koşullar altında onlar kendilerini kimin yönetmesi gerektiğine karar veremez hâlde buldular. Memlûklar, yönetmesi güç bir topluluk oldukları için ve kritik anlarda sadakatlerine bağlı kalacaklarına güvenilmediğinden, emîrler, tercihlerini açık tutarken, kendileri içinden birinin seçilmesi kararını rafa kaldırma vesilesi olarak gördükleri Kalâvûn ailesinin kukla sultanlarını tercih ettiler.

Kimin yönetmesi gerektiğine karar veremeden, fiilî olarak Kalâvûn soyundan gelen bir sultan adına iktidarı elinde tutanlar arasında koalisyonlar sürekli kurulup bozulmuştu. Bu koalisyonlar kendileri arasındaki düşmanlığı geçici olarak bir kenara koyan ve yönetimin kontrolünü ele geçirmek için kuvvetleri kaynaştıran en az iki emîrden oluşuyordu. Bu koalisyonlarda yer alan emîrlerden hiçbiri diğerleri lehine kendi isteklerinden vazgeçmeyi planlamamıştı. Diğerleri kendi destekçilerinin sadakatini satın almayı her zaman başarabildiği için koalisyonun her bir üyesi [birbirlerine karşı] aşırı derecede tedbirliydi. Bu koalisyon genellikle emîrlerden birinin, hayatta kalmak için yeni bir koalisyon oluşturan üçüncü bir emîr ile ortaklık edip

⁸¹ Şücâcî, *Târîhu'l-Meliki'n-Nâsır*, 175; Makrîzî, *Sülûk*, 2/524-525; 4/1049, 1076-1077, 1103; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 7/329, 332; 10/314; İbn İyâs, *Bedâ'i'ü'z-zühûr*, 2/25; 3/102-105; Makrîzî, *Hıttat*, 2/183; Ayalon, "Mamluk Army", 1. kısım, 211.

⁸² Makrîzî, *Sülûk*, 2/567-568, 577, 580, 581, 586-587; 3/137, 142, 213, 275, 305, 365, 594, 600, 601, 602, 608, 609-610, 907; Şücâcî, *Târîhu'l-Meliki'n-Nâsır*, 136, 137, 149-150, 156, 161, 164, 165, 174, 175, 177, 179, 180, 200; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 10/29; 11/168, 223, 261, 267, 268, 276, 278; 12:188; İbn Dokmak, *Kitâbü'l-Cevher* (Bodleian Library, 28), 194a-b; İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'*, 1:310-311; İbn Tağrıberdî, *Menhel* (Paris: Bibliothèque Nationale, 2070), 431b-433a; Sayrafî, *Nuzhetü'n-nufûs*, 1/50.

diğerini öldürdüğünde dağılıyordu. Bu biçimde olan örnekler literatürde çoktur: Kavsûn ve Beştak, Kavsûn ve Aydoğmuş, Aydoğmuş ve Altınboğa el-Mardinî, Moğoltay ve Mengeliboğa el-Fahri, Moğoltay ve Taz, Taz ve Şeyhu.⁸³

3. Sultanlığın Yenilenmesi

Memlûk emîrleri genellikle kararsızlık içinde sıkışıp kaldılar ancak bununla birlikte iktidarın kendi ellerinden çıkmaması için tetikte oldular.⁸⁴ Sultanlığı yeniden güçlü bir şekilde tesis etme ihtiyacı, el-Muzaffer Hacı'nın Aralık 1347'de tahttan indirilmesinden sonra hazineyi boş bulduklarında, devletlerini dört bir koldan saran ekonomik krizler nedeniyle gün yüzüne çıkmıştı.⁸⁵ Bu durum emîrlerin aralarındaki rekabeti sona erdirmelerine ve aralarında bir fikir birliğini temsil etmeyi amaçlayan bir yönetim organı kurmalarına yol açtı. Bu amaçla onlar *meclisü'l-meşvere*'yi tekrardan oluşturdular. Önceki *meclisü'l-meşvere*, en-Nâsır Muhammed'e⁸⁶ danışman olarak hizmet etmekteydi; bu yeni meclis ise, *re'sü'n-nevbe* pozisyonunda olan onuncu emîr tarafından başkanlık edilen dokuz emîrden oluşuyordu.⁸⁷

Yeni *meclisü'l-meşvere*, yine de hiziplerin kendi çıkarlarından ödün verdiği yeni bir dönemi müjdelemiyordu. Karşılıklı şüpheler varlığını sürdürmüş ve meclis sadece memlûkların ortak hareket etmeyi kabullendiği hususlarda ihtiyatla işlemiştir. Meclisin emîrleri, üyelerden birinin sultanlık üzerinde kontrol sağlamak için gereksinim duyulan iktidarı elde etmesini engellemekte dikkatliyidiler. Emîrlere bunu temin etmek için ilk olarak devletin finans kaynaklarıyla ilgili olan görevleri belirlemişler ve onları farklı emîrlere tevdi etmişlerdi. Söz gelimi Emîr Şeyhu sultanın hazinesini (hizânatü'l-hass) kontrol etmiş ve Emîr Bayboğa Rus iktâ' dağıtımını yürütmek yanında memlûkların Mısır ve Suriye'deki emîr rütbesine terfisinden sorumlu olmuştu.⁸⁸

Bununla birlikte *meclisü'l-meşvere*, sultanlığın yenilenmesi için emsal oluşturması

⁸³ Örneğin bk. Makrîzî, *Sülûk*, 2/560, 562, 568-570, 577, 580, 582, 590, 593-594, 598-599, 617-619, 677-678, 680, 713-715, 729, 735-737, 743-744, 822-824, 828, 841, 842, 845-847, 889-890, 919, 920; 3/4.

⁸⁴ Makrîzî, *Sülûk*, 2/751, 842; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 10/190.

⁸⁵ Bu krizin kökeni, en-Nâsır Muhammed'in savurganlığına, Emîr Kavsun'un ve Sultan en-Nâsır Ahmed'in kendi rejimleri için destekçiler satın almak adına para ve değerli eşyalar yönüyle hazineyi boşaltmasına dayanmaktadır. Şücâ'î, *Târîhu'l-Meliki'n-Nâsır*, 142-143; Makrîzî, *Sülûk*, 2/473, 572, 578, 586, 618-619.

⁸⁶ İbn b. Fadlullah el-Ömerî, Memlûk sultanının, tecrübeli ve güçlü emîr-i mie'lerden oluşan bir danışma meclisine, *el-meşhûra* sahip olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra dönemin sultanının ise en-Nâsır Muhammed olduğuna işaret etmektedir. Şihâbeddin Ahmed b. Yahya b. Fadlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emşâr*, thk. Dorothea Krawulsky (Beirut, 1986), 101, 102, 107; Zettersteen, *Beitrag*, 210; Makrîzî, *Sülûk*, 2/485, 498; a.mlf., *Hıtaf*, 3/339; 4/108.

⁸⁷ Onun işlevinin tanımı hakkında bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbeddin Ahmed el-Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, thk. Muhammed Abdürresul İbrahim (Kahire, 1914), 4/18; Ayalon, "Mamluk Army", 3/60-61.

⁸⁸ Makrîzî, *Sülûk*, 2/751; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 10/190.

dolayısıyla önemliydi. İlk adım dolaylıydı. Devlet ekonomisinin kontrolünü garanti etmek için meclis emîrleri hazinenin idaresini sultandan alıp kendilerine naklettiler. Onlar, “sultanın parayı uygun gördüğü gibi tasarruf etmesine ya da herhangi birine bağış yapmasına ve istediği hiçbir şeye izin vermemeye” karar verdiler.⁸⁹ Bu döneme kadar hazineyi resmen kontrol eden sultan, şimdi, meclisin onayladığı şekilde, günlük masraflarını karşılamak için ek ödenekle yüz dirhem yevmiye almaktaydı. Bu ödenek, *câmikiyyetü's-sultan* ya da *nafakatü's-sultan* olarak adlandırılmıştı. Memlûk kaynaklarında *câmikiyye* kelimesi, sultanın sıradan askere ödediği aylık maaş anlamındadır ve nafaka kelimesi ise memlûkların getirilmesi esnasında ya da askerî sefer için ayrılımlarının arifesinde sultan tarafından verilen bağış için kullanılmıştır.⁹⁰

İkinci adım ise sultanlığın yeniden kurulmasına doğrudan katkıda bulunmuştu. Emîrlerden hiçbirinin kendi başlarına çözmeye cüret edemediği 1353'teki ekonomik krizler sonrasında meclis, yönetimi üyeleri arasından risk almayı kabul eden emîrin eline bırakmak durumunda kalmıştı. Bu gönüllü, “önemli ya da önemsiz herhangi bir hususta kendisinden başka hiç kimsenin söz söyleyememesini şart koşan Emîr Şeyhu idi. Onlar da bunu kabul etmişlerdi.”⁹¹ *Meclisü'l-meşvere*'nin üyelerinden birine itaat etmeyi koşulsuz şartsız kabullenmesi, esas itibarıyla tek adam yönetiminin geri getirilmesini neredeyse güvence altına aldı. Hükümeti yönetmek için seçilen emîre, onun statüsünün diğer emîrlerden daha yüksek olduğunu gösteren *el-emîrû'l-kebîr* unvanı verilmişti.⁹² Kendisine bağışlanan yürütmeye ilgili güçler, resmîyette *atabekü'l-asâkirlik* makamında bulunanlar içindi.⁹³ Memlûk Devleti Tarihi'nde Şeyhu, *el-emîrû'l-kebîr* unvanını taşıyan ilk atabekü'l-asâkir idi ve bu unvan sayesinde iktidarı elinde tutmuştu.⁹⁴

Bu dönemden sonra *el-emîrû'l-kebîr* makamında bulunanlar sultan gibi hareket etmişlerdi. Kalâvûn soyundan olan sultanlar ise gerçek iktidardan tamamen mahrum bırakılmışlardı. Sergitmiş, Ezdemur el-Hazinedar ve Yelboğa el-Ömerî, emîr-i kebîr olarak devlet meselelerini doğrudan deruhte etmişlerdi.⁹⁵ Yelboğa el-Ömerî daha önceden sultanın hususi ayrıcalığı olan sayıca 1800-3000 arasındaki memlûklardan kendisine bir ordu kurmuştu.⁹⁶ Askerî ve idari tayinlerin yanı sıra *emîr-i mie* ve *mukaddem elfin* atanması daha önceden sultanın ayrıcalığıydı. Şimdi bu güçler, kendi memlûklarının pek çoğunu illerde *nuvvab* yapan Yelboğa el-Ömerî'nin elindeydi ve onlara

⁸⁹ Makrîzî, *Sülûk*, 2/751

⁹⁰ Baybars, *Tuhfe* (Austrian National Library, 904), 74b; David Ayalon, “The System of Payment in Mamluk Military Society”, *Journal of Economic and Social History of the Orient* 1/1 (1960), 48-53.

⁹¹ Makrîzî, *Sülûk*, 2/890.

⁹² Ayalon, “Mamluk Army”, 3/81-85.

⁹³ Kalkaşendi, *Şubhu'l-a'sâ*, 81; Garsüddin Halil b. Şahin ez-Zâhirî, *Zübdetü Keşfi'l-memâlik ve-beyanî't-turuk ve'l-mesâlik* (Paris, 1894), 112-113. *el-Emîrû'l-kebîr* mevkii hakkında bk. Holt, “Mamluk Sultanate”, 55.

⁹⁴ Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi aḥbâri Mısr ve'l-Ḳâhire* (Mısır, 1881), 2/113; Halil b. Şahin, *Zübde*, 112-113; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 10/303.

⁹⁵ Makrîzî, *Sülûk*, 3/35, 43, 60-61, 65, 82, 132-133, 134; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 10/315; 11/16.

⁹⁶ Makrîzî, *Sülûk*, 3:139; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 11/47; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 5/151, 213.

emîr-i mîe ve mukaddem elf payesi vermişti.⁹⁷ Hükümdar olarak onun statüsü saray töreninde de yansıtılmıştı.⁹⁸

Memlûklar 1377'de Sultan el-Eşref Şaban'a karşı isyan edip onun yerine sekiz yaşlarındaki oğlu el-Mansûr Ali'yi tahta çıkardıktan sonra, el-emîrû'l-kebîr olarak atabekü'l-asâkirlik makamında bulunan Aynebek, Sultanın yerleşim yerini, *el-ıstablû's-sultânî* kendi resmî makamı hâline getirmişti.⁹⁹ Burası aslında sultanın ahır ve cephaneliği olup aynı zamanda hayvanların ve onların levazımından mesul görevlileri barındırmaktaydı. Daha sonra 1313 yılında en-Nâsır Muhammed bu yapıları ek olarak muhteşem bir saray olan el-Kasrû'l-Ablak'ı yaptırdı.¹⁰⁰ el-Mansûr Ali'nin tahta çıkma töreni de el-ıstablû's-sultânî'de yapıldı.¹⁰¹ el-Emîrû'l-kebîr'in hem ikametgâhı hem de askerî kompleks olan bu mekâna yerleşmesi onun statüsünü artırmış ve ona büyük stratejik avantaj sağlamıştı. Sultanın Suriye'deki isyancılara karşı savaş için harekete geçmesinden önce Aynebek tarafından gerçekleştirilen bey'at töreninde emîrler önce Aynebek'e daha sonra Sultan el-Mansûr Ali'ye itaat yemini etmişlerdi.¹⁰²

Aynebek, Berkûk ve onun müttefiki olan Bereke tarafından öldürüldükten sonra el-ıstablû's-sultânî'de yaşamak, idareyi elinde tutan emîrlerin, özellikle el-emîrû'l-kebîr'in âdeti hâline gelmişti.¹⁰³ Şimdi el-emîrû'l-kebîr olan ve atabekü'l-asâkirliği elinde tutan Berkûk, seleflerini takip edip buraya yerleşti. Oraya geçince de tıpkı selefleri gibi mülkün sahibi olarak hareket etmeye başladı. Çok fazla sayıda memlûk satın alıp onları Kal'atü'l-cebel'e yerleştirdi.¹⁰⁴ Sahip olduğu bu güç sayesinde Bereke'yi ve onun iktidar kaynağını ortadan kaldırmış ve kendi memlûklarını destekleyip güvendiği adamlarını devlet nezdinde kritik mevkilere atayarak emîrlerin müttefikliğinden ayrı, tam bağımsız bir şekilde yöneten ilk emîr-i kebîr hâline gelmişti.¹⁰⁵ Berkûk'un yönetimi o kadar geniş bir destek kazanmıştı ki, sultanların tahta çıktığında geleneksel olarak yaptığı gibi, emîrliğinin sembolünü (renk) taşıyan paralar bastıran ilk emîr-i kebîr oldu.¹⁰⁶ Berkûk, memlûkları arasında kendi üstünlüğünün tanınmasını sağladığında, Kalâvûn ailesinin liderliği sona ermiş ve Berkûk da kendisine engel olunmaksızın el-ıstablû's-sultânî'den ayrılıp sultanın sarayına geçmişti.¹⁰⁷

Berkûk'un iktidara gelmesi, Memlûk yönetim problemini çözmüştü. Memlûklar

⁹⁷ Makrîzî, *Sülûk*, 3/85, 98-99, 128, 129; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 5/213.

⁹⁸ Makrîzî, *Sülûk*, 3/19; 122-123.

⁹⁹ Makrîzî, *Sülûk*, 3/139

¹⁰⁰ Makrîzî, *Sülûk*, 3/315-316.

¹⁰¹ İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'*, 1:193; Halil b. Şahin, *Zübde*, 27.

¹⁰² Makrîzî, *Sülûk*, 3/310.

¹⁰³ Makrîzî, *Sülûk*, 3/315-316.

¹⁰⁴ Makrîzî, *Sülûk*, 3/468, 474, 616; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 11/289.

¹⁰⁵ Makrîzî, *Sülûk*, 3/453; İbn Kâdî Şuhbe, *ez-Zeyl*, 63.

¹⁰⁶ Makrîzî, *Sülûk*, 3/453-454.

¹⁰⁷ Makrîzî, *Sülûk*, 3/316, 323.

sultanlığı bir kere daha hizipler arasındaki geleneksel mücadelelerde galip olanları ödüllendirdikleri yönetim kurumu olarak değerlendirmişlerdi.

Memlûklar, 15. yüzyıl boyunca koşulsuz olarak hanedanlığı reddettiklerini ortaya koymuşlardı.¹⁰⁸ Bu dönemde hemen hemen her sultan vasiyet¹⁰⁹ yoluyla saltanatı kendi soyuna intikal ettirmeye çalışmıştı. Ancak sultan, ölümünden kısa bir süre sonra bizzat kendi memlûkları tarafından vasiyetinin ihlal edileceğinden neredeyse emindi.¹¹⁰ Bununla birlikte görevden alınan oğullara babalarının memlûkları tarafından hoşgörüle davranılıyor ve onların yerine bir başkasının getirilmesi memlûk emîrleri için genellikle sorunsuz ve kolay oluyordu. Bu koşullar altında biz, kendi isimlerini taşıyan bir hanedanlık kurmaya teşebbüs eden sultanlarla karşılaşmamıza rağmen sultan ve hizbi arasında karşılıklı anlayışa dayalı bir oluşumun var olduğunu anlamaktayız. Bu sayede sultan, ölümünden sonra kendi memlûklarının aralarından birini sultan olarak seçebilecekleri bir ara dönem oluşturmak için yönetimi oğluna vasiyet ederdi. Dolayısıyla da söz gelimi el-Müeyyed Şeyh'in oğlu el-Muzaffer Ahmed, el-Eşref Barsbay'ın oğlu el-Aziz Yusuf, ez-Zâhir Çakmak'ın oğlu el-Mansûr Osman ve el-Eşref İnal'ın oğlu el-Müeyyed Ebü'l-Feth, bunların hepsi de baskın emîrler saltanatı ele geçirene kadar geçici bir şekilde tahta çıkarılmışlardı.¹¹¹

Sultan oğullarından etkin bir yönetim tesis etmeye çalışan sadece iki örnek vardır. Ancak böyle davranmaları nedeniyle her ikisi de öldürülmüştür. İkinci saltanatının altı yılı boyunca (1406-1412) Berkûk'un oğlu Nâsir Ferec, yönetimini devam ettirmek için boşuna savaşmıştı. Rakip hiziplere karşı yaptığı yedinci seferinden sonra öldürülmüş ve cesedi gübre yığınına atılmıştı.¹¹² Kayıtbay'ın oğlu en-Nâsir Ebü's-Sadet Muhammed ise, bağımsız bir yönetim kurmaya çalışınca babasının memlûkları tarafından acımasızca katledilmişti.¹¹³ Onun teşebbüsü dönemin kadıları tarafından

¹⁰⁸ Haarmann, "Mısır", 7/172.

¹⁰⁹ Sehâvî, *ed-Devr*, 2/327; 3/12, 72; 4/217; 6/168; 7/274; 10/303; İbn Tağrıberdî, *Menhel*, 4/274, 279, 294; 6/404; Sayrafi, *Nuzhetü'n-nufûs*, 2/5, 478, 516; 3/415-416, 422; Makrîzî, *Sülûk*, 4/1, 539, 572, 1043, 1045, 1080; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 12/229, 230; 13/150; 14/103, 206; 15/102, 211; 16/61-62, 126, 156; İbn İyâs, *Bedâ'ü'z-zühûr*, 1/317, 349; 2/22, 34, 64, 65-66, 263; İbn Tağrıberdî, *Havâdis*, 2/399, 461, 462. Ayrıca bk. Robert Irwin, "Factions in Medieval Egypt", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1986), 232, 233, 234, 237.

¹¹⁰ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 16/36, 55.

¹¹¹ İbn İyâs, *Bedâ'ü'z-zühûr*, 1/349; 2/10, 23, 263, 303, 305; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 14/107, 168, 198, 211, 221, 242; 15/103-104, 112, 222, 228, 233, 256, 452-453; 16/23, 45, 57, 156, 218, 247, 253, 377; Bedreddin Mahmûd el-Aynî, *'İkdü'l-cumân fi târîhi ehli'z-zamân*, thk. Abdurrazak et-Tantâvî'l-Karmût (Kahire, 1989), 117, 144, 155, 158, 162, 180, 499, 501, 512, 515; İbn Tağrıberdî, *Havâdis*, 2/414, 415; Makrîzî, *Sülûk*, 4/539, 572, 601, 1050, 1053, 1056, 1066, 1078, 1080, 1086; Sayrafi, *Nuzhetü'n-nufûs*, 2/6, 8, 494, 518, 524; 3/5, 420, 422, 442, 444, 448; Sehâvî, *ed-Devr*, 5/127; 7/274; 10/303; İbn Tağrıberdî, *Menhel*, 3/259; 4/277; 6/398; İbn İyâs, *Bedâ'ü'z-zühûr*, 2/10, 12, 13, 14, 23, 24, 37, 38, 39, 65-66, 70-71, 84, 297, 303.

¹¹² İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 12/318; 13/73, 83, 134-135, 147-148.

¹¹³ İbn İyâs, *Bedâ'ü'z-zühûr*, 2/348; Makrîzî, *Sülûk*, 4/563.

“Mısır’ın siyasi geleneğine aykırı olarak” değerlendirilmiştir.¹¹⁴

15. yüzyıl boyunca Memlûklar, her zamankinden daha katı bir şekilde tek nesil yönetimi icra ettiler. Sultanın seçilmesinden önce iktidar için yapılan sokak çatışmaları âdetti: “İki hizbin birbiriyle mücadele ettiği savaşlar olağandı... ve bu savaş zafer uman hizipler arasında en sonunda biri kazanıncaya kadar devam ederdi.”¹¹⁵ Sultan, muzaffer hizip tarafından seçilirdi. Devletin kuruluş döneminde vaki olduğu gibi, sultanın hoşdaşları onu müşterek yönetimlerinin temsilcisi olarak görürlerdi. el-Müeyyed Şeyh, ez-Zâhir Tatar, el-Eşref Barsbay ve diğerleri, kendilerini destekleyen memlûk hizipleri tarafından yönetimlerine yönelik genel bir uzlaşının sağlanmasından sonra sultan olmuşlardı.¹¹⁶

Sultanın, memlûkların desteğine bağlı kaldığı dönemin kaynaklarında açıktır. Kaynaklar oldukça şaşırtıcı bir şekilde, *kâne muraşşâhen li’s-saltâna*, “sultanlık için adaydı” ifadesini kullanmaktadır. Modern dönemde olduğu gibi, “aday” ifadesi, seçmenlerin müstakbel hükümdar üzerinde bir üstünlüğü olduğunu ima etmektedir.¹¹⁷ 1467 yılında ez-Zâhir Hoşkadem’in ölümcül hastalığı sırasında memlûklar ondan sonra kimin sultan olacağını tartışmıştı: “Birkaç memlûk aday olarak değerlendirilmiş; sultanın memlûkları Yalbay’ı seçmişlerdi.”¹¹⁸ 1498 yılında ez-Zâhir Kansu’nun ölümünden sonra emîrler kimin sultan seçilmesi hususunda ihtilaf etmişlerdi: Sonuçta Tanibek’in adaylığından bahsedilmiş ancak ordu onun üzerinde ittifak etmemişti. Akabinde Canbulat’ın ismi gündeme getirilmiş fakat ordu onu da kabul etmemişti. Ancak Tumanbay, sultan oluncaya dek Canbulat’ı desteklemekte ısrarcı olmuştu.¹¹⁹

Memlûkların sultan seçiminin kişisel hırslarla gerçekleştirildiği açık bir şekilde kabul edilmiştir. el-Emîrû’l-kebir ez-Zâhir Tatar, el-Müeyyed Şeyh’in on yıllık saltanatı (1412-1421) sırasında hazinede toplanan [paranın] tamamını emîr ve memlûklara verdi. Suriye’de bir seferdeyken müsrif cömertliği hakkında şöyle söylemişti: “Ben güven içerisinde ve galip olarak geri dönersem tekrardan mal bulunur ancak bu gerçekleşmezse, o zaman da bizden sonrakilere herhangi bir şey bırakmak daha iyidir.”¹²⁰ Tatar’ın 1421’de ölümünden sonra onun memlûkları, Emîr

¹¹⁴ bk. Haarmann, “Mısır”, 7/172.

¹¹⁵ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 16/244; Sayrafi, *Nuzhetü’n-nufûs*, 3/420, 430, 437.

¹¹⁶ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 13/206; 14/3, 168-170, 196, 198, 232; 15/256; 16/229, 234, 237, 238, 239, 306, 373; İbn İyâs, *Bedâ’î’ü’z-zühûr*, 2/90, 257, 297, 303, 350, 368, 369, 370; 3:57, 69; Aynî, *İkdü’l-cumân*, 159, 180; İbn Tağrıberdî, *Ḥavâdis*, 2/416; Makrîzî, *Sülûk*, 4/244, 569; Sayrafi, *Nuzhetü’n-nufûs*, 3/5, 448; *Sehâvî, eḍ-Ḍav’*, 3/8; İbn Tağrıberdî, *Menhel*, 3/261-261; 4/283; 6/287. Ayrıca bk. Irwin, “Factions”, 231.

¹¹⁷ Dilbilimsel izafiyet hakkında bk. Robertson, *Sociology*, 70-74.

¹¹⁸ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 16/359. Daha fazla örnek için bk. İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 14/198, 214; 15/535; 16/369; İbn İyâs, *Bedâ’î’ü’z-zühûr*, 2/291, 297, 303, 330, 389; 3/57, 70, 72.

¹¹⁹ İbn İyâs, *Bedâ’î’ü’z-zühûr*, 2/369.

¹²⁰ Aynî, *İkdü’l-cumân*, 158. Ayrıca bk. İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 14/222; Makrîzî, *Sülûk*, 4/595; Sayrafi, *Nuzhetü’n-nufûs*, 2/514. Bir başka örnek için bk. Makrîzî, *Sülûk*, 4/1190-1191.

Canibek'e, şayet kendilerinin canını, mevkiini ve malını korursa onun liderliği kabul edeceklerini bildirdiler.¹²¹

1516 yılında el-Eşref Tumanbay Osmanlılar'a karşı savaşa hazırlandığında, memlûklar Tumanbay'ın kendilerine bağışladığı küçük hediyeler için [ileri sürülen] mazeretleri kabul etmediler. Tumanbay görevi bırakmakla tehdit ettiğinde ise onlar şöyle cevap verdiler: "Sen şayet sultan olmayı istiyorsan senden önceki hükümdarların icraatını takip etmek zorundasın. Fakat çekilmek istiyorsan Tanrı'nın laneti senin üzerine olsun! Bir başkası gelir ve senin yerine sultan olur."¹²² Sıradan memlûklar tarafından yapılan bu azarlama, memlûklar ve liderleri arasında neredeyse hiç mesafe olmamasının kolaylıkla karışıklığa neden olabileceğini göstermektedir. Devletin kuruluş döneminde sultanlar, yeterince güç kazandıklarında müstebit gibi hareket edebiliyorlarken, 15. yüzyılda sürekli ve güçlü bir şekilde destekçilerinin istek ve eylemlerinin nüfuzu altında idiler. Gerçekte sultanın saltanatı, sadece onun bizzat satın alıp yetiştirdiği memlûklarının (el-eclâb ya da müştrevât) gücü, kendisine katılmayı tercih eden kıdemli (veteran) memlûklarınkiyle dengelendiğinde güvendedi. Diğer taraftan genellikle kıdemli memlûkların orduyu komuta etmesine izin veriliyordu. Buna karşılık eclâb ise, efendilerinin yaşamı esnasında neredeyse hiç terfi almıyordu. Komuta kademesi ve sıradan askerler arasındaki bu keskin ayırım, eclâbın kendi liderliklerini tesis etmesine engel oluyordu. 1463 yılında ez-Zâhir Hoşkadem memlûklarının kendisini öldürmek için komplo kurduğunu öğrendiğinde, kıdemli memlûklardan oluşan ez-Zâhiriyyeyi hemen ikna etmiş ve onların desteğiyle kendi memlûklarını dizginleyip kontrol altına alabilmişti.¹²³ Başka pek çok örnekte kıdemli memlûklar, eclâbın içlerine saldırdığı korku sayesinde kontrol altına alınmıştır.¹²⁴

Memlûklar güç dengesindeki belirleyici rollerini istismar ederek kendileriyle sultan arasındaki bütün engelleri kaldırdılar. Bazen emîrler, sultanın atamalarına ve iktâc tahsisatına itaat etmezler ya da savaşlara katılma hususundaki emirlerine karşı gelirdiler.¹²⁵ Eclâb çok daha az kontrol edilebilirdi. Onlar sıklıkla kendilerine bağışlanan hediyelerle tatmin olmadıklarında [sultanı] terk etmekle tehdit ederlerdi.¹²⁶ Onlar genellikle sultana ve onun memurlarına kötü davranırlardı ve hem onlara hem de Kahireli sivillere karşı işledikleri suçlar cezasız kalırdı.¹²⁷ Söz gelimi 1442 yılında

¹²¹ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 14/215.

¹²² İbn İyâs, *Bedâ'î'ü'z-zühûr*, 3/84. Daha fazla örnek için bk. İbn İyâs, *Bedâ'î'ü'z-zühûr*, 2/330, 379, 381, 389, 390; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 13/45, 70, 146, 149; 14/100, 207-208, 236, 239; 15/229, 236, 276-277, 302; 16/36, 48, 60, 65, 72, 258-259, 363-364, 380, 381; a.mlf., *Ĥavâdis*, 2/518.

¹²³ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 16/279-280, 282.

¹²⁴ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 14/212-213, 222-223, 327-328; 15/264-265, 327; 16/87-89; 2:153, 335, 337, 3:80; İbn İyâs, *Bedâ'î'ü'z-zühûr*, 2/413.

¹²⁵ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 12/252, 271, 289, 304, 327; 13/56, 75, 194; 15/31; 16/59, 81, 131, 343; İbn İyâs, *Bedâ'î'ü'z-zühûr*, 2/129-130, 353.

¹²⁶ İbn İyâs, *Bedâ'î'ü'z-zühûr*, 2/239, 240, 241, 384; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 16/87, 91; a.mlf., *Ĥavâdis*, 2/528.

¹²⁷ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 12/280; 300, 327; 14/321, 327-328, 332, 340, 356; 15/50-51, 83, 90, 228, 230, 232, 233, 397-499, 410-411, 433, 434; 16/84, 95, 96, 112, 117, 123, 125, 130, 132, 133, 134, 136-137, 138, 141,

bir gün ez-Zâhir Çakmak'ın eclâbı, tıbâkların çatısına çıkmışlar ve Kale kapısından geçen memurları taşlamaya başlamışlardı. Daha sonra sultanın silahhanesine girip silahları çalmışlardı. Sultan buna rağmen onların taleplerini kabul etmeyince, onlar on bir memlûk ve otuzdan fazla sivil katletmişlerdi.¹²⁸

1461 yılında memlûklarının korkusu nedeniyle el-Eşref İnal, Kurban Bayramı esnasında Kal'a'da hayvanları kurban etme ve etlerini dağıtma geleneğini yapamamış; bir önceki yıl memlûkları kendisini aşağılayıp taşıyarak törenden kaçmasına neden olmuşlardı.¹²⁹ 1498 yılında Hz. Peygamber'in mevlid yıl dönümünde memlûklar, sultanı selamlamaya gelen emîr ve kadıları taşlamışlar ve hatta üzerlerine lağım suyu dökmüşlerdi.¹³⁰

1486 yılında, tüketici ürünleri üzerine yüksek fiyatlar belirlediği için Kayıtbay'ın memlûkları Muhtesib Bedreddin Muzhir'in evini yakmaya yeltenmişlerdi. Bedreddin'in saklandığını öğrendiklerinde Sultan'ın ve emîrlerin tahıl ambarına yönelerek her ikisini de yağmalamışlardı. Kayıtbay, onları durdurmak için disiplinlerinden mesul olan memuru, *mukaddemü'l-memâlik* tarafından liderlik edilen hassekiyye memlûklarını gönderdi. Hassekiyye memlûkları onları durduramayınca Kayıtbay bizzat eclâbın karşısına çıktı. Onu görmeleri üzerine kaçtılar ancak bu sefer de bir başka memurun evini yağmaladılar ve ertesi güne dek durmadılar. Düzen sağlandığında onlar cezalandırılmadılar ancak sivil görevlilerin yerine başkaları getirildi.¹³¹

Bu dönemin çoğunda sultan, memlûk hizipçiliğinin kaçınılmaz baskısı altında faaliyet göstermiş ve sıklıkla memlûkların kararlarına boyun eğmişti. Sultani, örneğin

158, 276, 288, 290, 308, 361; İbn İyâs, *Bedâ'î'ü'z-zühûr*, 2/214, 215, 220, 226, 228, 230, 241, 245, 248, 287, 339, 342, 346; 3/33-34, 43, 54-55, 80; Aynî, *İkdü'l-cumân*, 359, 628, 644, 656; İbn Tağrıberdî, *Havâdis*, 1/180-181, 266, 269, 271, 273; 2/333, 338, 448, 481, 486, 505, 517, 527, 529, 538, 568-569, 570, 586, 592-593, 595; Makrîzî, *Sülûk*, 4/100, 105, 480, 551, 749, 784, 800, 804, 805, 818, 864, 930, 931, 1009, 1026, 2017, 1056, 1058, 1177; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî zeyli's-Sülûk* (Bulak, 1878-1896), 322-323; Sayrafî, *Nuzhetü'n-nufûs*, 3/400, 401, 406, 433.

¹²⁸ Bu isyanın nedeni ve sonuçları hakkında kaynaklar bilgi vermemektedir. bk. Aynî, *İkdü'l-cumân*, 578; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 15/352; Sehâvî, *Tibr*, 41.

¹²⁹ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 16/94. Daha fazla örnek için bk. İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 16/98, 101; a.mlf., *Havâdis*, 2/504, 547.

¹³⁰ İbn İyâs, *Bedâ'î'ü'z-zühûr*, 2/347. Diğer örnekler için bk. Sehâvî, *Tibr*, 260-261; Sayrafî, *Nuzhetü'n-nufûs*, 3/279, 340, 425, 426, 433, 435-436, 440.

¹³¹ İbn İyâs, *Bedâ'î'ü'z-zühûr*, 2/239-240. Diğer örnekler için bk. İbn İyâs, *Bedâ'î'ü'z-zühûr*, 2/106, 141, 148, 149, 151, 153, 183, 218, 219, 229, 240-241, 247, 257-258, 259, 260-261, 263, 266, 296, 323, 330, 339, 341, 343, 345, 346, 351; 3/5, 6, 16, 21, 69; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 12/196, 272, 297; 14/212, 222-223, 328, 330, 340; 15/31, 83, 264-265, 365, 410, 412-414, 16:87-88, 114, 118, 125, 131, 136-137, 139, 232, 277, 291, 296-297, 304, 320, 324, 361, 368, 387; el-Aynî, *İkdü'l-cumân*, 159, 414, 455; İbn Tağrıberdî, *Havâdis*, 2/505, 527, 548, 567; Makrîzî, *Sülûk* 4:/793, 1018; Sayrafî, *Nuzhetü'n-nufûs*, 3/147, 157, 304, 305.

iktâc tahsisatları,¹³² ödenekler¹³³ ve atamalarla¹³⁴ ilgili taleplerini karşılamaya zorlamışlardı. Onlar dış politika kararlarına bile müdahale etmişlerdi.¹³⁵

Çizilen bu tablo karşısında böylesine güçsüz olan sultanlık makamının niçin muhafaza edildiği sorulabilir. Buna verilecek cevap kaynakların işaret ettiği gibi, sultanın, memlûk yönetici hizipleri arasında seçilmiş arabulucu olarak faaliyet göstermesine ihtiyaç duyulmasıdır. Bunu memlûkların kendi sözleriyle ifade edersek: “biz, diğerine karşı bir hizbe üstünlük vermeyecek; azletme ve ihsan etmede, tayin etmede ve görevden almada bütün hiziplere ancak eşitçe muamele edecek birini sultanlığa getirmek isteriz.”¹³⁶

¹³² İbn İyâs, *Bedâ'î'ü'z-zühûr*, 2/269, 277, 278-279, 322; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 14/184-185, 190; 15/236; 16/142-143. a.mlf., *Ḥavâdis*, 2/332, 410; Irwin, “Factions”, 231.

¹³³ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 14/213, 330, 371; 15/227, 279-280, 435; 16/100, 112, 132, 139, 362; a.mlf., *Ḥavâdis*, 2/426, 431-432, 434, 437, 449, 517, 529; Makrîzî, *Sülûk*, 4/480, 594, 804, 930, 1091, 1103; Sehâvî, *Tibr*, 352; Sayrafî, *Nuzhetü'n-nufûs*, 3/160, 178.

¹³⁴ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 15/412; 16/40, 114, 136-137, 275; a.mlf., *Ḥavâdis*, 1/267-268; 2/533.

¹³⁵ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 16/147-148, 151-152, 159-160.

¹³⁶ İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, 16/239.

Kaynakça

- Ayalon, David. "From Ayyubids to Mamluks". *Revue Des Etudes Islamique* 49/1 (1981), 55-67.
- Ayalon, David. "Mamluk Military Aristocracy Non-Hereditary Nobility". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10/1 (1987), 205-17.
- Ayalon, David. "Studies on the Structure of the Mamluk Army". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15/3 (1953), 2/457-66.
- Ayalon, David. "The Circassians in the Mamluk Kingdom". *Journal of the American Oriental Society* 69/3 (1949), 140-65.
- Ayalon, David. "The Muslim City and Mamluk Military Aristocracy". *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 14/2 (1968), 320-35.
- Ayalon, David. "The System of Payment in Mamluk Military Society". *Journal of Economic and Social History of the Orient* 1/1 (1960), 45-67.
- Aynî, Bedreddin Mahmûd. *İkdü'l-cumân fi târîhi ehli'z-zamân*. İstanbul: Topkapı Sarayı, Ahmet, A2912/4, 79a.
- Aynî, Bedreddin Mahmûd. *İkdü'l-cumân fi târîhi ehli'z-zamân*. thk. Abdurrazık et-Tantâvî'l-Karmût. Kahire, 1989.
- Baybars, Rükneddin ed-Devâdâr el-Mansûrî. *et-Tuḥfetü'l-mülûkiyye fi'd-devleti't-Türkiyye*. Viyana: Austrian National Library, 904, 70a-93a.
- Baybars, Rükneddin ed-Devâdâr el-Mansûrî. *Zübdetü'l-fikre fi târîhi'l-ḥicre*. London: British Museum, 23325, 97a-203a.
- Cahen, Claud. "La Chronique Des Ayyubids d'al Makin b. El-Amid". *Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas* 15/1 (1955), 155-68.
- Cahen, Claud. "The Body Politic". *The Unity and Variety in Muslim Civilization*. ed. Gustave Edmund von Grunebaum. 130-58. Chicago: Chicago University Press, 1955.
- Cezerî, Şemseddin Muhammed b. İbrahim. *Cevâhirü's-sülûk fi'l-ḥulefâ' ve'l-mülûk*. Paris: Bibliothèque Nationale, 6739. 69b-113a.
- Ebü'l-Fidâ, İmâdüddin İsmail. *Kitâbü'l-Muḥtaşar fi aḥbâri'l-beşer*. Haydarâbâd, 1954-1961.
- Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Gross, Feliks. *Ideologies, Goals and Values*. London: Praeger Publishing, 1985.
- Haarmann, Ulrich. "Regicide and the Law of the Turk". *Intellectual Studies on Islam, Essays Written in Honor of Martin B. Dickson*, ed. Michael Mazzaoui vd. 125-39. Salt

- Lake City: Utah University Press, 1990.
- Haarmann, Ulrich. "The Sons of Mamluks as Fief-Holders in Late Medieval Egypt". *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, ed. Tarif Khalidi, 140–60. Beirut: American University Press, 1984.
- Halil b. Şahin, Garsüddin ez-Zâhirî. *Zübdetü Keşfi'l-memâlik ve-beyani't-ţuruķurûk ve'l-mesâlik*. Paris, 1894.
- Holt, P. Malcolm. "Mamluks". *Encyclopedia of Islam*. ed. C.E. Bosworth vd. 6/124-128. Leiden: Brill, 1997.
- Holt, P. Malcolm. "Succession in the Early Mamluk Sultanate". *Deutscher Orientalistag* 16/1 (1985), 146–57.
- Holt, P. Malcolm. "The Position and Power of the Mamluk Sultan". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 38/2 (1975), 240–50.
- Holt, P. Malcolm. "The Structure of Government in the Mamluk Sultanate". *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, ed. P. M. Holt, 46–68. Werminster, 1977.
- Irwin, Robert. "Factions in Medieval Egypt". *Journal of the Royal Asiatic Society* 118/2 (1986), 228-246.
- Irwin, Robert. "Iqta' and the End of the Crusader States". *Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, ed. P.M. Holt, 2–73. Warminster: Aris&Philips, 1977.
- Irwin, Robert. *The Middle East in the Middle Ages*. London: Croom Helm, 1989.
- İbn Abdüzzâhir, Muhyiddin. *er-Ravḍü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*. thk. Abdülaziz el-Huvaytır. Riyad, 1976.
- İbn Dokmak, Sârimüddin İbrahim b. Muhammed. *Kitâbü'l-Cevheri'-semîn fî siyeri'l-ḥulefâ' ve's-selâṭîn*. Oxford: Bodleian Library, 28, 91a-194a.
- İbn Ebi'l-Fedâ'il, Mufaddal. *en-Nehcü's-sedîd ve'd-dürri'l-ferîd fî mâ ba'de târihi İbni'l-'Amîd*. thk. Samira Kortantamer. Freiburg, 1973.
- İbn Fadlullah el-Ömerî, Şihâbeddin Ahmed b. Yahya. *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâliki'l-emşâr*. Beirut, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbeddin Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali. *ed-Durerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-şâmine*. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1966.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbeddin Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali. *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'i-'umr fî t-târîḥ*. Haydarâbâd, 1976.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbü'l-'İber ve-dîvâni'l-mübtede' ve'l-ḥaber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve-Men men âsarahum min zevi's-sultâni'l-ekber*. thk. İbrahim Şebbuḥ. Beirut, 1958.

- İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed. *Bedâ'î'ü'z-zühûr fî vekâ'î'i'd-dühûr*. Bulak, 1893.
- İbn Kâdî Şuhbe, Takiyyüddin Ebû Beşir. *ez-Zeyl 'alâ Târîhi'l-İslâm*. Şam, 1977.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1966.
- İbn Tağrîberdî, Cemâleddin Yûsuf Ebü'l-Mehâsin. *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emîn. Kahire, 1984-1985.
- İbn Tağrîberdî, Cemâleddin Yûsuf Ebü'l-Mehâsin. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. thk. İbrahim Ali Tarhân. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1963.
- İbn Tağrîberdî, Cemâleddin Yûsuf Ebü'l-Mehâsin. *Havâdisü'd-dühûr fî meda'l-eyyâm ve's-şühûr*. thk. Muhammed Kemâleddin İzzeddin. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Tağrîberdî, Cemâleddin Yûsuf Ebü'l-Mehâsin. *Menhelü's-şâfi*. Paris: Bibliothèque Nationale, 2070, 173a-433a.
- İbn Vâsîfşâh, İbrahim el-Mısrî. *Kitâbü Cevâhiri'l-buḥûr ve vaḳâ'î'i'l-ümûr ve 'aca'ibi'd-dühûr ve-ekberi'd-diyâri'l-Mısrıyye*. Londra: British Museum, 25731, 93b.
- İbn Vâsıl, Muhammed b. Sâlim. *Müferricü'l-kürûb fî aḳbâri Benî Eyyûb*. Paris: Bibliothèque Nationale, 1703. 91a-188b.
- İbnü'd-Devâdârî, Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek. *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-ğurer*. thk. Ulrich Haarmann. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1972.
- İbnü'l-Furât, Nâsirüddin Muhammed b. Abdürrahim. *Târîhu'd-düvel ve'l-mülûk*. thk. Qustantin Zurayq. Beyrut, 1942.
- İbnü's-Sukâ'î, Fadlullah b. Ebi'l-Fahr. *Tâlî Kitâbi Vefeyâti'l-a'yân*. thk. Jacqueline Sublet. Şam, 1974.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbeddin Ahmed. *Şubḥu'l-a'sâ*. thk. Muhammed Abdürresul İbrahim. Kahire, 1914.
- Kütübî, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed. *'Uyunü't-tevârîḥ*. Cambridge: Cambridge University Library, 2923. 50a.
- Lambton, Ann Katharine. "Islamic Political Thought". *The Legacy of Islam*. ed. C. E. Bosworth. 403-23. Oxford: Oxford University Press, 1974.
- Levtzion, Nehemia. "Hakikat Be-Islam (Sects in Islam)". *Prakim Be-Toldot Ha Aravim ve-Ha-Islam (Chapters in the History of the Arabs and Islam)*. Tel-Aviv, 1968.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali. *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-ḥiṭaṭ ve'l-âsâr*. Kahire, 1907.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali. *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Mustafa Ziyâde. Kahire, 1930.
- Morgan, David. *The Mongols*. New York: Basil Blackwell, 1987.

- Nüveyrî, Şihâbeddin İbn Abdülvehhâb. *Nihâyatü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*. Leiden: Leiden Library, n.d.
- Poliak, Abraham Noham. "Some Notes on the Feudal System of the Mamluks". *Journal of the Royal Asiatic Society* 69/1 (1937), 97–107.
- Rabie, Hassan Fayed. 'The Size and Value of the Iqtâ' in Egypt, 1169-1341'. *Studies in the Economic History of the Middle East*. ed. M. A. Cook. 129–38. London: Oxford University Press, 1970.
- Robertson, Ian. *Sociology*. New York: Worth Publishers, 1981.
- Safedî, Salahaddin Halil b. Aybek. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefayât*. Wiesbaden, 1980.
- Sayrafi, Ali b. Dâvûd el-Cevherî. *Nuzhetü'n-nufûs ve'l-ebdân fi tevârihi ehli'z-zamân*. thk. Hasan Habaşî. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi'*. Beyrut.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *et-Tibrü'l-mesbûk fi zeyli's-Sülûk*. Kahire, 1966.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *Hüsnu'l-muhâğara fi ahbâri Mısr ve'l-Ğāhire*. Mısır, 1881.
- Şâfi' b. Ali. *el-Fağlü'l-me'sûr min sîreti's-Sultāni'l-Meliki'l-Manşûr*. Oxford: Bodleian Library, 424, 6a-118b.
- Şücâ'î, Şemseddin. *Târîhu'l-Meliki'n-Nâşir Muḥammed b. Ğalāvûn eş-Şâliḥî ve evlâdih*. thk. Barbara Schafer. Wiesbaden, 1977.
- Watt, William Montgomery. *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.
- Yûnînî, Kutbuddin Musa b. Muhammed. *ez-Zeyl 'alâ Mir'âti'z-zamân*. İstanbul: Topkapı Sarayı, Ahmet, 2907/E3, 45a-178a.
- Yûnînî, Kutbuddin Musa b. Muhammed. *Zeylü Mir'âti'z-zamân*. thk. M. İsa Hammâde. Haydarâbâd, 1961.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Züyülü'l-İber*. thk. Muhammed Said Ebû Hâcir. Kuveyt, 1985.
- Zetterstéen, Karl Vilhelm. *Beitrage Zur Geschichte Der Mamluk Sultanate*. Leiden, 1919.

Kurtuluş CENGİZ - Önder KÜÇÜKURAL - Hande GÜR, *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.*

(İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 365 sayfa. ISBN-13: 9789750532191

Hatice Zişan Yılmaz

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Ankara/Türkiye
haticezisan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0087-3648>

Türkiye’de son on yılda spiritüel arayışlarda gözle görünür bir patlama yaşanmaktadır. Özellikle büyük şehirlerin orta üst sınıf mahallelerinde çoğalmaya başlayan yoga-meditasyon stüdyoları, bunun en belirgin göstergesidir. Reiki, tanra, şifacılık, şamanlık, bioenerji, alternatif tıp ve astroloji gibi alternatif inançlar da ilgi duyulan spiritüel pratikler arasındadır. Esere konu olan araştırmanın sonuçları özellikle yüksek eğitilmiş, orta-üst gelir grubuna mensup, profesyonel meslek sahibi genç ve orta yaşlı kadınlar arasında yoga ve meditasyona yönelik ilginin son derece yoğun olduğunu göstermektedir. Spiritüel hareketler geleneksel dindarlığın etkisi ile kıyaslandığında toplumun az bir kesimini kapsıyor ve genellikle orta-üst sınıftan eğitilmiş insanlarla sınırlı kalıyorsa da gitgide popülerleşmekte ve kitleselleşmektedir. İnsanlar neden bu inanç ve pratiklere ilgi duyuyor? Bu eser özel olarak bu meseleye odaklanmakta; büyük çoğunluğu Müslüman bir ülkede geleneksel dini pratiklerden ziyade kişisel deneyimi öne çıkaran bu tür arayışlara dönük ilgiyi anlamayı amaçlamaktadır.

Eser, TÜBİTAK 1001 programı tarafından desteklenen ve Dr. Öğr. Üyesi Kurtuluş Cengiz tarafından 1 Ekim 2018- 1 Mart 2020 tarihleri arasında yürütülen ‘Türkiye’de Spiritüel Arayışlar’ adlı araştırma projesinin verilerinden yararlanarak hazırlanmış, söz konusu veriler Kurtuluş Cengiz, Önder Küçükural ve Hande Gür tarafından kitaplaştırılmıştır. İbn Haldun Üniversitesi’nin yardımcı kuruluş olarak desteklediği proje, Ankara Üniversitesi tarafından yürütülmüş, proje kapsamında toplanan veriler kullanılarak iki lisans bitirme, iki de yüksek lisan tezi yazılmıştır. Hâlihazırda bir doktora tezi de yazım aşamasındadır (s. 7-8).

Geliş Tarihi | Received Date: 10.04.2022

Kabul Tarihi | Accepted Date: 10.05.2022

Kitap Değerlendirmesi | Book Review

Atıf | Citation: Yılmaz, Hatice Zişan. “Türkiye’de Spiritüel Arayışlar Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb., Kurtuluş Cengiz - Önder Küçükural - Hande Gür, İstanbul: İletişim Yayınları, 2021, 365 sayfa”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 375-380. <https://doi.org/10.51447/uluidf.1101177>

Proje kapsamında başta İzmir olmak üzere birçok ilde katılımcılara Allah'a inançtan başlayıp, meleklere, peygamberlere geçerek büyü, nazar ve fala kadar çeşitli konularda sorular sorulmuş, elde edilen verilerin bir kısmı son derece değerli ve ilginç olmalarına rağmen mevcut çalışmanın kapsamı dışında kaldığı için kullanılamamıştır. İncelediğimiz eser işte bu kullanılmayan verilerle yazılmıştır. Özellikle yüksek eğitilmiş, orta-üst gelir grubuna mensup, profesyonel meslek sahibi genç ve orta yaşlı 46'sı kadın 84 katılımcı ile gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler (s.341-347) ve 528 kişi ile yapılan çevrim içi anket (s.30) sonucu elde edilen veriler bu eserin odağını oluşturmaktadır (s.11-12). Bununla birlikte proje boyunca çeşitli spiritüel ortamlar ziyaret edilerek buralardaki katılımcı gözlemlerine de eserde yer verilmiştir.

Eser; Giriş, Spiritüel Arayışlarla İlgili Temel Kavramsal ve Olgusal Tartışmalar, Türkiye'de Spiritüel Arayış Dinamikleri, Spiritüel inançlar ve Pratikleri, Spiritüellik ve Toplumsal Cinsiyet, Spiritüellik İslam ve Tasavvuf, Spiritüellik, Beden ve Şifa, Spiritüellik ve Ekoloji ve Sonuç olmak üzere başlıca dokuz bölümden oluşmaktadır. Ayrıca eserin sonunda katılımcı bilgilerinin ve gözlemlenen spiritüel ortamlardan izlenimlerin yer aldığı Ekler ve Kaynakça bölümleri de yer almaktadır.

Eserin birinci bölümünü teşkil eden giriş kısmında araştırmanın problemi, büyük çoğunluğu Müslüman olan, resmi dini örgütlenmesi (Diyanet İşleri Başkanlığı) bütünüyle İslam'ın Sünni/ Hanefi yorumu çerçevesinde şekillenmiş bulunan ve bu nedenle de diğer dinler bir yana İslam'ın farklı mezheplerine olumlu gözle bakmayan bir dinî atmosfer içinde yaşayan Türkiye'de bireysel dinî inanç ve pratiklerin nasıl yaşandığı, bu hareketlere duyulan ilginin toplumsal olarak ne anlama geldiği ve neye denk düştüğü olarak ifade edilmiştir (s.13). Bu problemden hareketle giriş kısmında, esere konu olan spiritüel arayışları görmezden gelen Diyanet İşleri Başkanlığına, dini temsil bakımından değil topluma, kendi çocuklarına dahi örnek olamayan muhafazakâr ve dindar kesime ve başta İmam Hatip Liseleri olmak üzere Türkiye'deki İslami eğitim kurumlarına yönelik ciddi eleştiriler yer almaktadır.

Spiritüel arayışlarla ilgili temel kavramsal ve olgusal yaklaşımlara yer verilen ikinci bölümde, sekülerleşme ve spiritüel kavramları, birbirleri ile ilişkileri üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Spiritüelliğin nasıl ortaya çıktığı, yeni dini hareketler, yeni sosyal hareketler ve yeni çağ hareketleri ile ilişkisine değinilmiştir. Ayrıca adı geçen bu hareketlerin ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı ve aralarındaki farklar, bireylerin bu hareketlere ilgi duymasına ve dâhil olmasına neden olan motivasyonlar, kapsamlı bir uluslararası literatür taraması ile ortaya konmaya çalışılmıştır. Bölümün sonunda konuyla ilgili Türkiye'deki literatür taramasına da yer verilmiş, spiritüel hareketlere ilginin oldukça yüksek olmasına rağmen ülkemizde spiritüel gruplara yönelik alan araştırmasının sınırlı sayıda oluşuna ve bunun dışındaki çalışmaların da genellikle yabancı literatürden çeviri mahiyetinde olduğuna dikkat çekilmiştir.

Eserin üçüncü bölümünde Türkiye'de spiritüel arayışların modernleşme, sekülerleşme, neo-liberalleşme ve postmodernleşme gibi makro sebeplerinin yanında,

katılımcılarının sosyo-ekonomik profili, yaşadıkları travmalar ya da mucizevi olaylar, rastlantılar, orta sınıf yalnızlığı ve kamusalılığın kaybı gibi mikro sebepleri incelemektedir.

Bu bölümde Türkiye'deki spiritüel arayışların en önemli makro sebebi olarak modernleşme, batılı ülkelerin son üç yüzyılda yaşadığı gelişmelerin Türkiye'nin de içinde bulunduğu birçok ülkede 30-40 yıl içinde deneyimlendiği travmatik bir süreç olarak betimlenmektedir. Tanzimattan günümüze iktidar ve kurumsal din ilişkisinin toplumun sekülerleşmesi ve buna paralel olarak gelişen spiritüel arayışlara nasıl yön verdiği yine bu başlık altında ortaya konmuştur. Ayrıca yine aynı süreçte Türkiye'deki ilk spiritüalist faaliyetler olarak kabul edilen ruh çağırma seansları, ilk spiritüel örgütlenmeler, bu konuda yazılan eserler, süreli yayınlar ve katılımcı profilleri irdelenmiştir. İlginç bir şekilde ülkemizde sürecin başlangıcında spiritüalist faaliyetlerle ilgilenenlerin tamamının erkek olduğu anlaşılmaktadır. 2000'li yıllarla birlikte internet kullanımının, ardından da sosyal medyanın yaygınlaşması, spiritüalist faaliyetlerin hem çok hızlı yayılmasına hem de ekonomik bir sektöre haline gelmesine zemin hazırlamıştır (s.85-110).

Spiritüel arayışlara neden olan mikro faktörler başlığı altında ise ağırlıklı olarak bu hareketlere katılan insanların kimliği ve temel özellikleri saha araştırmalarında elde edilen bulgular üzerinden ortaya konmaya çalışılmış, katılımcı mülakatlarına da ilk defa bu başlıktan itibaren yer verilmiştir. Proje boyunca yapılan görüşmelerden hareketle, katılımcıların mesleklerinin ve yaşlarının olgunluk düzeyinde, kentli, eğitilmiş, ekonomik refah düzeyi yüksek ve uluslararası literatüre de paralel olarak çoğunluğunun kadın olduğu bilgisine de bu başlık altında yer verilmiştir (s.111).

Ekonomik refah düzeyi yüksek bir kesime hitap ediyor olmasından hareketle 'spiritüel girişimcilik' olarak adlandırılan spiritüel faaliyetlerin, ekonomik boyutu ve ne kadar büyük bir sektör olduğuna dair tespitlere de bu başlık altında değinilmiştir (s.146-147). Bunun yanı sıra elde edilen veriler katılımcıların büyük çoğunluğunun Sünni-Müslüman inancına ve Kemalist CHP kökenli siyasi düşünce geleneğine yakın ailelerin çocukları olduklarını da ortaya koymaktadır. Bu başlık altında ayrıca neden spiritüalist arayışların seküler-sol düşünce yapısına yakın aileler arasında çıktığı sorusunun cevabı da katılımcıların sosyo-ekonomik düzeyi üzerinden tartışılmıştır (s.123).

Cumhuriyet'in modernleşme ve sekülerleşme idealleri çerçevesinde İslami kültürü yok sayıp reddederken, batı kültürünü de tam anlamıyla içselleştirmemesi (s.126) sadece seküler orta sınıfa has bir yalnızlık duygusuna sebep olarak ortaya konsa da, muhafazakar orta kesimin yalnızlık hissi yaşamamasını iktidar partisi ile arasındaki ilişkiye (özellikle rant ilişkisine) bağlamak tamamen talihsiz bir yaklaşım olmuştur (s. 164-165). İnsanların duygusal ihtiyaçlarını karşılayamamalarının onların iç dünyasında ne denli derin yaralar açtığı, özetle nasılda 'bir çift güzel söze muhtaç oldukları' ve bu arayışla spiritüel faaliyetlere yöneldikleri yönündeki tespit dikkat çekicidir (s. 172).

Çalışmanın spiritüel inançlar ve pratikler adlı dördüncü bölümü, aynı zamanda eserin tamamında faydalanılan tablo ve grafiklerin en yoğun kullanıldığı bölümdür. Bu bölümde bireysel spiritüel anlayışta olan veya spiritüel topluluklarda yer alan kişilerin inanç dünyalarını nasıl şekillendirdikleri, bu inançları nasıl anlamlandırdıkları ve ne düzeyde pratiğe döktükleri tanrı, ruh ve ölümden sonraki hayat inancı, inanç pratiklerinin ne şekilde ve ne sıklıkta uygulandığına dair sorulara verilen cevaplar istatistiksel analizler ile ortaya konmaya çalışılmıştır. Elde edilen veriler Türkiye özelinde spiritüel inançların ve pratiklerin İslam ya da tasavvufun az ya da çok etkilendiği göstermektedir (s. 198). Bunun yanı sıra bireysel gelişim ve ihtiyaç vurgusu, bireylerin inançlarını inşa ederken takındıkları seçmeci- birleştirici tutum ve mantıksallaştırma çabası Türkiye'deki spiritüel inançlarla ilgili önemli sayılabilecek bulgular olarak ortaya çıkmaktadır (s. 186).

Beşinci bölümde derinlemesine görüşme yapılan ve gözlemlenen spiritüel birey ve gurupların yaygın kadınlık ve erkeklik tanımları, sosyal normlarla bağlı olarak toplumsal cinsiyetle ilgili spiritüel deneyimleri incelenmiştir (s. 208). Elde edilen bulgulardan hareketle spiritüel hareketlerin çoğunun temelde ataerkil olduğunu iddia etmek mümkündür. Her ne kadar feminizmin yükselmesi ile aynılık vurgusu daha görünür hale gelse de, eril enerjiyi yöneten ve baskın, kadın enerjisini ise taşıyıcı ve alıcı olarak tanımlayan anlayışın yaygın olduğu anlaşılmaktadır (s. 209).

Bu bölümde ayrıca spiritüel faaliyetlere ilgilenenlerin büyük çoğunluğunun kadın oluşunun nedenleri üzerinde de durulmaktadır. Spiritüel pratiklere katılan kadınların baskı, aidiyet arayışı, sıkışmışlık ve eksiklik duygularına karşılık bir özgürleşme alanı olarak bu pratikleri tercih etmesinin yanında bu pratikler için ayıracak yeterli vaktinin de olması önemli bir etken olarak ortaya çıkmaktadır. Erkeklerin spiritüel faaliyetlere katılma sebebi olarak yalnızlık, yorucu performans ve rekabet, homofobi, ölüm korkusu gibi problemlerine çözüm arayışı öne çıkmaktadır (s. 226). Erkeklerin kadınlara oranla spiritüalizme daha az ilgi göstermesinin ise kendilerini keşfe dönük çabalardan korkmaları, elle tutulur somut şeylere, akıl ve rasyonaliteye daha fazla değer vermelerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır (s. 218). Çalışma sonucunda elde edilen önemli bir bulgu da kadınların spiritüel ortamlarda sadece katılımcı olarak değil hoca olarak da çoğunlukta olduklarını göstermektedir. Kurumsal dinlerde hatta yeni dini hareketlerde bile karizmatik liderlerin çoğunun erkek olduğu düşünüldüğünde bunun çok özgün bir durum olduğu anlaşılmaktadır (s. 232).

Spiritüelliğin İslam ve Tasavvuf ile ilişkisi altıncı bölümde incelenmiştir. Spiritüel arayışlara meraklı insanlar kendileri ile geleneksel dinler arasında net bir biçimde mesafe koyarken, genellikle tasavvufa daha sempatik yaklaşmaktadırlar (s. 248). Katılımcıların büyük bölümü geleneksel dinlerin hiyerarşik yapısını, Tanrı'yı bu hiyerarşinin tepesine konumlandıran anlayışını, insanı diğer varlıklardan daha üstün kabul eden insan merkezliliğini ve kadını ikincil konuma iten ataerkil niteliğini eleştirmektedirler (s. 244).

Bu noktada pek çok katılımcı için 'birlik' kavramı özel bir önem arz etmektedir.

Buradan hareketle katılımcılar, Tanrı'yı tek bir öz, insan da dâhil bütün varlıkları da onun parçası olarak gören panteist anlayış ve varlıkları Tanrı'dan bir parça ancak Tanrı dışında konumlandıran panenteist anlayışa yakın hissetmektedirler (s. 253). Ancak sadece insana değil bütün mahlûkata değer verme düşüncesinden hareketle ortaya çıkan bu anlayışın sıra başörtülü ya da geleneksel görünümüne kadınlara geldiğinde yerini mesafeli ve dışlayıcı bir tutuma bıraktığı, araştırmaya katılan tek başörtülü katılımcının, topluluktan dışlanma korkusu yüzünden sürekli gittiği yoga salonuna girerken başörtüsünü çıkarttığına ifadesinden anlaşılmaktadır (s. 247).

Spiritüel alan içinde oldukça önemli bir yere sahip kavramlardan biri de şifa kavramıdır. Bu alanda uygulayıcı ya da katılımcı olan bireyler için, bedene giren ve bedeninden çıkan unsurların kontrolü büyük önem arz etmektedir. Ayrıca bedene ilişkin pratikler oldukça merkezi bir konumdadır. Katılımcılar biyomedikal hastalık tanımını ve tedavi yöntemlerini tamamen reddetmeseler de mesafeli oldukları anlaşılmaktadır (s. 267). Spiritüel alanda 'duyguların' hastalık söylemi içerisinde kilit bir öneme sahip olduğu rahatlıkla gözlemlenebilir. Bu bağlamda katılımcılar arasında modern tıbbın hastalığın nedenine inmede yetersiz olduğu görüşü yaygındır ve şiddetle eleştirilmektedir (s. 279).

Çalışmanın tamamında yer yer vurgulanan, çevre bilinci, permakültür, organik yaşam, kıra dönüş, dengeli beslenme, veganlık, vejetaryenlik gibi kavramlar spiritüel hareketlerin ekolojik yönünü temsil etmektedir. Modern insanın, dünyayı kendi ekonomik aktiviteleri için hammadde olarak algılaması, toprağın altında ya da üstünde ne varsa kar amacıyla alınır satılır meta haline getirmesi çalışmaya katılanların neredeyse tamamının eleştirdiği bir durumdur (s. 295). Bütün varlıkların aşkın güç ile aynı özden geldiğine dair tasavvufi tevhit inancı doğa tartışmasında da ortaya çıkmaktadır. Spiritüel hareketlerin ekoloji algısının işlendiği bu bölümde bir katılımcının evren tahayyülü dikkat çekicidir. Katılımcı 21 Aralık 2012'den itibaren eril enerjinin hâkim olduğu devrin kapandığını ve 16 bin yıl sürecek saf kusursuz dişil enerjinin yükselişe geçtiğini iddia etmektedir (s. 302).

21 Aralık 2012 tarihi, o dönemde Maya takvimine dayanan kıyamet inancı ile gündeme gelmişti. Maya takvimine göre Marduk gezegenin 21 Aralık 2012'de dünyaya çarpacağı ve kıyamet kopacağı, kıyamet sonrası dünyada zarar görmeyecek iki köyden biri olan İzmir'in Selçuk ilçesine bağlı Şirince köyüne Hz. İsa'nın geleceği söylentileri bütün Türkiye'de gündem olmuş, 687 nüfuslu köye 20 bine yakın spiritüalist toplanmıştı. İlçede yaşanan aşırı izdiham dolayısıyla İçişleri Bakanlığı teyakkuza geçmiş; çevre illerden trafik, sağlık ve jandarma ekipleri bölgeye sevk edilmişti.¹ Anlaşılan o ki Maya takviminde ifade edilen kıyamet, katılımcının ifade ettiği bir devirden diğerine geçişi ifade etmektedir. Ancak o dönemde olay basın tarafından speküle edilmiş, reyting uğruna konu bağlamından saptırılmıştı. Burada dikkat

¹ NTV, "Şirince 'Kıyamet Günü' İçin Hazır" (Erişim 10 Nisan 2022). <https://www.ntv.com.tr/galeri/yasam/sirince-kiyamet-gunu-icin-hazir,B8lcuNLRUQqspMemQHAvw>.

edilmesi gereken konu, basının spekülâtif haberlerine itibar edip kıyamet kopacağına inanacak geniş bir spiritüalist kitlenin var oluşudur.²

Spiritüel arayışın tek merkezden beslenmemesi, pek çok farklı inanç sisteminin etkileniyor olması ve bu hareketleri bir araya getiren merkezi bir yapının mevcut olmaması bu çalışmanın sınırlılıklarından olsa da bu eser Türkiye'deki spiritüel hareketler hakkında önemli bir kaynaktır (s. 309). Bulgular spiritüel hareketlerin semavi dinlerin teolojisinin içine çöreklenmiş olan doğanın salt insana hizmet için var olduğu düşüncesine, buradan hareketle insanın doğaya karşı takındığı kibirli tavra tepki olarak ortaya çıktığı sonucunu ortaya koysa da, spiritüel pratiklerin gösterişli jargonları, onun kapitalizm ve neo-liberalizm mantığıyla doğayı bir sömürü alanı haline getirdiğini göstermektedir (s. 317). Spiritüel anlayışların empoze ettiği, 'yaşanan sorunların kaynağının kişinin kendisi olduğu' düşüncesinin oluşturduğu suçluluk hissi ve bu hisse karşı sunulan pahalı kurtuluş reçetelerinin (yoga, meditasyon, farkındalık paketleri) oldukça cazip bir biçimde pazarlanması, bu faaliyetlerin doğayı olduğu gibi bireyleri de bir sömürü aracı haline getirdiği fikrini uyandırmaktadır (s. 318). Bu tespitlerden hareketle spiritüel faaliyet ve organizasyonların ekonomik boyutunun müstakil bir bölüm olarak kitapta yer alması çok daha aydınlatıcı olabilirdi. Zira kurumsal dinlerle ilişkilendirilen dinî cemaat yapılarının parasal ilişkileri, bu sektöre ilgi gösteren seküler kesim tarafından her zaman şiddetle eleştirilmiştir.

Spiritüel hareketler çoğunluğu seküler geniş bir kitlenin samimi bir şekilde kişisel ve insani gelişim isteklerini karşılamak istedikleri bir alandır. Hatta son zamanlarda muhafazakâr ve mütedeyyin kitlenin de bu alana ilgisinin arttığı gözlemlenmektedir (s. 314). Ancak bu çalışmada elde edilen bulgular bize spiritüel hareketlerin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın söylediği gibi bizi millî ve manevî değerlerimizden uzaklaştıracak, dış mihraklar tarafından hazırlanmış bir komplo olmadığı gibi, kadersevici tevekkül yaklaşımı ile sistemi yeniden üretmeye ve sisteme itirazı dindirmeye hizmet eden bir akım olabileceği düşüncesini ortaya koymaktadır (s. 318). Bu bağlamda eser Türkiye'de spiritüel arayışlar konusunda yararlanılabilecek önemli ve faydalı bir kaynaktır.

² Milliyet, "Mayalar Yanıldı Mı?" (Erişim 10 Nisan 2022). <http://blog.milliyet.com.tr/mayalar-yanildi-mi-/Blog/?BlogNo=606072>.

YAYIN İLKELERİ

- *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (UÜİFD), Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.
- *UÜİF Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan; intihal taraması, ön-değerlendirme, kör hakemlik ve editöryal okuma süreçlerinin işletildiği ulusal akademik bir dergidir.
- *UÜİF Dergisi*'nde dinî araştırmalar alanında hazırlanan "araştırma makalesi", "araştırma notu", "kitap değerlendirmesi", "bilimsel toplantı değerlendirmesi", "çeviri" ve "vefa notu" kategorilerinde akademik çalışmalar yayımlanır.
- *UÜİF Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi ve çeviri kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinin 3 ay öncesinde gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların yayın tarihinden 45 gün öncesine kadar gönderilmesi mümkündür. Bununla birlikte derginin makale kabul tarihlerine dair duyurularının takip edilmesi tavsiye edilir. Derginin yayın tarihi geldiğinde, hakemeleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.
- *UÜİF Dergisi*'ne gönderilen tüm yazılar ilk olarak ön kontrol aşamasında intihal testine tabi tutulur ve dergi yazım kurallarına uygun olup olmadığı açısından kontrol edilir.
- Ön kontrol aşamasından geçen yazılar ilgili alanda tayin edilmiş alan editörleri tarafından ön-değerlendirme sürecine alınır. Ön-değerlendirme süreci en fazla 10 gün sürer. Alan editörlerinin değerlendirmeye uygun gördükleri yazılar alanında uzman iki hakeme gönderilir.
- Hakem raporlarının müspet olması durumunda makale yayımlanır. Yayın Kurulu hakemlerden gelen raporları yeterli ve ikna edici bulmadığı takdirde, yeniden hakem atama yoluna gidebilir. Hakemlerden birisinin olumsuz rapor vermesi durumunda, dergi yayın kurulunun uygun görmesi halinde, üçüncü bir hakeme daha gönderilir. Üçüncü hakemin raporu doğrultusunda, son karar dergi yayın kurulunda olmak kaydıyla, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan yazı yayın sırasına göre uygun görülen sayıda yayımlanır.
- Sadece araştırma makalesi ve çeviri kategorisindeki yazılar hakemeleme sürecine tabi tutulur. Hakem değerlendirme süreci, her bir hakem için 15 gündür. Bu süre gerektiğinde 7'şer günlük periyotlar halinde iki defa uzatılabilir.
- Tüm yazılar editöryal okuma sürecine tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, - yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişiklik gösterebilmekle birlikte- her bir yazı için en az 10 gündür.
- *UÜİF Dergisi*'nde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde makaleler kabul edilir. Bir

sayıda yabancı dilde en fazla iki yazı yer alabilir.

- *UÜİF Dergisi*'nin bir sayısında -çok yazarlı çalışmalar da dâhil olmak üzere- aynı yazara ait en fazla iki yazı yayımlanabilir.
- Yayın Kurulu üyeleri, gerek araştırma makalesi kategorisi gerekse diğer kategorilerdeki yazı başvurularında derginin herkes için geçerli olan yayın sürecine tabidirler; kendi yazılarının görüşüldüğü Yayın Kurulu toplantılarına katılamazlar ve yazılarının hakemleme süreçlerine müdahil olamazlar.
- *UÜİF Dergisi*'ne gönderilen yazıların tamamı veya bir kısmı daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- *UÜİF Dergisi*'nde lisansüstü tezlerden üretilmiş yazılar ve bilimsel toplantılarda sunulmuş ancak yayımlanmamış tebliğler yayımlanabilir. Bu durumda, yazının ilk teslim aşamasında derginin bilgilendirilmesi, hakem değerlendirmesi tamamlandıktan sonra da ilk dipnotta tezin/tebliğin künye bilgilerinin belirtilmesi gerekmektedir.
- Yayımlanmasına karar verilen yazıların ilgili sayı ve kategori içerisindeki nihai sıralamasını Yayın Kurulu belirler. "1. Araştırma makaleleri 2. Çeviri/Araştırma notu 3. Bilimsel toplantı değerlendirmesi 4. Kitap tanıtımı 5. Vefa notu" sıralaması dışında herhangi bir sıralama metodu bulunmayıp yayın kurulunun belirlediği sıra esas alınır.
- Dergiye gönderilecek yazılar çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirme sürecine gireceği için, sisteme eklenen yazılara yazarın isim ve kimlik bilgileri veya yazarın isim ve kimliğini deşifre edici bilgiler konulmamalıdır. Hakem sürecinin tamamlanmasının ardından yayına kabul edilen çalışmalara, yazar veya yazarlar ile ilgili bilgiler, makale sahipleri tarafından hazırlanmış yazar bilgi formu dikkate alınarak editör tarafından eklenir.
- *UÜİF Dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında *İSNAD Atıf Sistemi*'nin (2. edisyon) kullanılmasını şart koşmaktadır. Şartı sağlamayan makaleler değerlendirmeye alınmaz.
- *UÜİF Dergisi*'nde, *İSNAD Atıf Sistemi*'nin tavsiye ettiği transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle yazıların, *İSNAD Atıf Sistemi* doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması gerekmektedir. Bunun tam olarak yerine getirilmediği yazılar değerlendirilmeye alınmaz.
- *UÜİF Dergisi* önce elektronik ortamda yayımlanır, ardından kâğıt baskısı yapılır. Yazarlara, yazılarının ayrı basımı verilmez sadece bir adet dergi gönderilir.
- Yayımlanmasına karar verilen yazıların yayın hakkı dergiye aittir.
- *UÜİF Dergisi*, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
- *UÜİF Dergisi* bilimsel araştırmaları ücretsiz sunmakta, içeriğine anında açık eri-

şim sağlamaktadır.

- *UÜİF Dergisi* gerekli gördüğünde özel sayı çıkarma hakkına sahiptir. Özel sayı kapsamında yayımlanacak tüm yazılar, genel yayın ilke ve süreçlerine tabidir.

PUBLICATION GUIDELINES

- *Uludağ University the Review of the Faculty of Theology* is published by the Uludağ University Faculty of Theology.
- *UURFT* is an academic journal that is published two times a year as of June and December; this also is a national academic journal in which pre-assessment, plagiarism and blind review processes are conducted.
- Academic studies that are in ‘research article’ ‘research note’ ‘book evaluation’ ‘scientific meeting evaluation’ categories in religious studies are published in *UURFT*.
- *UURFT* is published two times a year as of June and December; our journal cares to adhere to the publication period. It is expected of texts that are in ‘research article’ and ‘translated article’ category to be published 3 months before the publication date of the journal. It is possible for texts in other categories to be sent up to 45 days before publication. Besides, it is recommended that announcements of journal on acception date of articles should be followed. Articles whose editorial review periods and arbitration are incomplete are postponed to the next issue.
- All the texts that are sent to *UURFT* are put to plagiarism test and also controlled for compliance with journal writing rules.
- Texts that are pre-controlled to get into the pre-evaluation process by field editors in the relevant field. Pre-evaluation period takes a maximum of 10 days. Writings that are confirmed are sent to two professional journal referees.
- The article is published in case of being referee reports positive. A new referee can be assigned if reports of referees are not perceived as persuasive by editorial board. In case of one of the referees gives negative opinion and if editorial board is agree, then article would be sent to the third referee. It is decided whether the text will be published or not with reference to the report of the third referee only if the editorial board agree on publishing the text. The approved text is published in issue according to publication order.
- Only the texts that are research article and translated articles are included to peer review process. Referee’s review process is 15 days for each referee. This period can be extended for two times as 7-day periods if required.
- All the texts are included to editorial reading process. This process, can vary by extension of the text and necessity for transliteration, is at least 10 days for each of texts.

- Articles in Turkish, Arabic and English languages are accepted by *UURFT*. Maximum two articles in a foreign language are published in an issue.
- Maximum two texts (including multi-author studies) belong to the same author are published in an issue of *UURFT*.
- Members of Editorial board are subjected to the publication process that is valid for everybody in both research article and other categories. They cannot participate in Editorial Board Meetings in which their own texts are discussed; they also cannot interfere to peer- review process of their own texts.
- All or a part of the texts that are sent to *UURFT* should not have been published elsewhere or sent for publication.
- Articles produced from postgraduate theses and also papers presented at scientific meetings and unpublished can be published in *UURFT*. In these kinds of cases, the journal must be informed at the first delivery stage of the text; the informations belong to paper or dissertation also should be written in the first footnote after peer review process is completed successfully.
- The final listing order of approved texts in related issue and category is specified by Editorial Board. There is no certain listing method except '1. Research articles 2. Translation/Research note 3. Scientific meeting assessment 4. Book Introduction 5. Note of loyalty'.
- Since texts are evaluated by using double- blind reviewing system, author's name and identity information or information deciphering the author's name and identity must not be mentioned on the paper. Informations about the author or authors are added to approved papers by editors, considering author information form prepared by the article owners.
- *UURFT* stipulates to be used *İSNAD Citation Style Citation Style* (Second Edition) at footnotes and bibliography. Articles not written according to *İSNAD Citation Style* (Second Edition) will not be evaluated.
- Transliteration method offered by *İSNAD Citation Style* is used at *UURFT*. Therefore, transliteration of texts must be done as described in *İSNAD Citation Style website*. *Otherwise, the text will not be evaluated.*
- *UURFT* is published firstly as electronic journal; then it is printed as hard copy. A copy of whole journal is sent to authors.
- Copyrights of approved text belongs to the journal.
- Any fee is not demanded from authors.
- *UURFT* is an open-access and free academic journal.
- *UURFT* has right to publish special issues. All the texts within the special issue are subject to general publication principle and processes.