

E-ISSN 2717-6967

İSLAM TETKİKLERİ DERGİSİ

CİLT VOLUME 12

SAYI ISSUE 2

YIL YEAR 2022

Dizinler / Indexing and Abstracting

TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin

DOAJ

SOBİAD

EBSCO Humanities Source

EBSCO Central & Eastern European Academic Source

Scopus

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Mürteza BEDİR

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Türkiye

Sorumlu Müdür / Responsible Manager

Prof. Dr. Ahmet Hamdi FURAT

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Türkiye

Yazışma Adresi / Correspondence Address

İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Enstitüsü
Kuyucu Murat Paşa Medresesi, Balabanağa Mahallesi,
Vezneciler Cad. No: 3 Beyazıt/İstanbul
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00 / 16093
E-mail: islamtetkikleri@istanbul.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd>

Yayıncı / Publisher

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

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

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

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

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT

Baş Editör / Editor-in-Chief

Dr. Osman Sacid ARI – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– osmanari@istanbul.edu.tr

Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

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

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members

Prof. Dr. Mürteza BEDİR – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– mbedir@istanbul.edu.tr

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

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

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

Dr. Öğr. Üyesi Osman Sacid ARI – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– osmanari@istanbul.edu.tr

Alan Editörleri / Section Editors

Doç. Dr. Cumhuri Ersin ADIGÜZEL – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye
– ceadiguzel@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Hacı Bayram BAŞER – Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Yalova, Türkiye
– bayram.baser@yalova.edu.tr

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

Dil Editörleri / Language Editors

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

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

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Dr. Bilal PATAÇI – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye
– bilal.pataci@istanbul.edu.tr

Editöryal Asistanlar / Editorial Assistants

Arş. Gör. Mustafa TAŞ – Sakarya Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Sakarya, Türkiye – mustafatas@sakarya.edu.tr

Arş. Gör. Aziz ENÇAKAR – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– azizencakar@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Mustafa TANRIVER – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– mustafa.tanriver@istanbul.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Doç. Dr. Abdurrahman ATÇIL – Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye
– abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu

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

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

Dr. Andreas GEORKE – Edinburgh Üniversitesi, İslami ve Ortadoğu Araştırmaları, Edinburgh, Birleşik Krallık – a.goerke@ed.ac.uk

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

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

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

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

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

Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ – Osnabrück Üniversitesi, Almanya – merdan.guenes@uni-osnabrueck.de

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

Prof. Dr. Mürteza BEDİR – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– mbedir@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Mustafa Macit KARAGÖZOĞLU – Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
– mkaragozoglumarmara.edu.tr

Dr. Osman Sacid ARI – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– osmanari@istanbul.edu.tr

Dr. Ömer KOÇYİĞİT – Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye
– omer.kocyigit@marmara.edu.tr

Doç. Dr. Özgür KAVAK – Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye
– ozgur.kavak@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Rikhsieva Gulchehra SHOVCATOVNA – Özbekistan Taşkent Şarkşinaslık Enstitüsü, Taşkent, Özbekistan
– gulchehra_rihsieva@yahoo.com

Dr. Samy AYOUB – Texas Üniversitesi, ABD – sayoub@law.utexas.edu

Prof. Dr. Süleyman KAYA – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– suleymankaya1@istanbul.edu.tr

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

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Damad İbrahim Paşa'nın (ö. 1010/1601) Dürziler ile Mücadelesine Ulema Desteği: İsmail en-Nâblusî'nin (ö. 993/1585) Dürzilere Reddiyesi
The Ulama's Support for Damad İbrahim Pasha's (d. 1010/1601) Struggle with the Druze: İsmail al-Nâblusî's (d. 993/1585) Treatise on the Druze
Adem Arıkan..... 559
- Osmanlı Kadınlarının Evlilik Bağından Kurtulma Oyunları ve Müftüler (16.-18. Yüzyıllar)
Ottoman Women's Tricks to Escape from Marriage and Muftis (16th-18th Centuries)
Muharrem Midilli 589
- Arşiv Belgelerine Göre Tekkelerde Kadınlar ve Görevleri
Women in Lodges and Their Duties in the 19th Century Based on Archives
Serpil Özcan..... 615
18. Yüzyıl Osmanlı Düşünürü Hafidü'n-Nisârî'nin *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât* Başlıklı Risalesi: İnceleme ve Tahkik
The 18th-Century Ottoman Scholar Hafid al-Nithari's Treatise on the Createdness of al-Mâhiyât: An Examination and Critical Edition
Murat Kaş..... 645
- Hanefi Mezhebinde Yeni Bir İstidlal Yöntemi: Mezheb İçi Telifik
A New Method of Legal Reasoning in the Hanafi School: Intra-Madhab Talfiq
Burak Ergin 669
- Çareyi Başka Mezhepte Aramak: Osmanlı Aile Hukukunda Mefkûd/Gâib Kocanın Evliliği Problemi
In Search of a Remedy in Another Madhab: Marriage of an Absent Husband in Ottoman Family Law
Hatice Kübra Kahya..... 697
- Şâbânî-Kuşadavî Mektuplaşma Geleneğinin Devamı: Mehmet Ali Yitik'in Nuh Naci Erdem'e Mektupları
Continuing the Tradition of Sha'bani-Kushadavi Correspondence: The Letters from Mehmet Ali Yitik to Nuh Naci Erdem
Adalet Çakır Çağlı..... 717
- Kutbüddin Şîrâzî'nin İsrâkî Felsefesinde Meşşâî Geleneğinin Yeri
The Place of the Peripatetic Tradition in Qutb al-Din Shirâzî's Illuminist Philosophy
Gülizar Ekinci..... 755

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

- İslam Felsefesi Çalışmalarında Yöntem ve Düşünce Tarihi Yazımı: Tashihçi Gazzâlî
Araştırmalarından Hareketle Bir Değerlendirme
*Methods in Islamic Philosophy Studies and Historiography of Thought: An Evaluation Based on
Revisionist al-Ghazâlî Studies*
Burak Veysel Erman 779

- نظرية الحدوث الدهري والانتقادات عليها:
ملا محمود الجؤنئوري الفاروقي في كتابه "الشمس البارغة" نموذجًا
Hudûs-i Dehrî Teorisi ve Eleştirileri: Canpûrî Fârûkî (ö. 1062/1652) ve eş-Şemsü'l-bâzığa Örneği
*The Theory of "Perpetual Creation" (Hudûth Dahri) and the Critiques on it: The Book of Mulla
Mahmûd Jawnpûri Fârûqî (d. 1062/1652) "al-Shams al-bâzigha" as an Example*
Münzir Şeyhhasan 805

- Gettier Sorunu: Fârâbî'nin Epistemik Seviyeleri Ekseninde Bir İnceleme
The Gettier Problem: An Analysis in the Context of al-Fârâbî's Epistemic Levels
Muhammed Abdullah Haksever 827

Derleme Makalesi / Review Article

- Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler
Islamic Studies in the Context of Digital Humanities
Tuba Nur Saraçoğlu 845

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

- Memlük Dönemi Siyaset Düşüncesi: Siyasi Temalar için Yeni Bir Tasnif Teklifi
Political Thought in the Mamluk Period: A New Classification for Political Themes
Mustafa Taş 893

- Oryantalist, Modernist ve Köktenci Yaklaşımların Tasavvuf Anlayışlarına Dair Bir Değerlendirme
An Assesment of Orientalist, Modernist and Fundamentalist Approaches on Sufism
Ahmet Ömer Yavuz 899

Sempozyum Özeti / Meeting Abstract

- Uluslararası Memlükler Dönemi İlim Geleneği -I (XIII. ve XIV. Yüzyıllar)
28-29 Eylül 2021/İstanbul
Tradition of Knowledge in the Mamluk Period-I (13th and 14th Centuries)
28-29 September 2021/Istanbul
Muhammed Enes Buluş 905

SUNUŞ / PREFACE

Kıymetli okuyucularımız,

İslam Tetkikleri Dergimizin Eylül 2022 sayısı ile huzurlarınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Bu sayımızda 11 araştırma makalesi, 1 derleme makale, 2 kitap değerlendirmesi ve 1 sempozyum özeti yer almaktadır. Dergimize yazıları ile katkıda bulunan yazarlarımıza ve değerli vakitlerini ayırarak makaleleri değerlendiren hakemlerimize müteşekkirimiz.

Bu sayımızla birlikte dergimiz, kuruluşu tamamlanan İslam Tetkikleri Enstitüsü bünyesinde yayımlanmaya başlamış ve böylece ait olduğu kuruma kavuşmuş bulunmaktadır. Tarihi önemi haiz bu gelişmenin yanısıra dergimiz, Scopus, EBSCO Humanities Source ve EBSCO Central & Eastern European Academic Source gibi seçkin uluslararası dizinlerde taranmaya başlamıştır.

Akademik bir derginin yayımlanmasının uzun ve yorucu süreçler gerektirdiği malumdur. Dergimizin editöryal asistan ekibinde bulunan arkadaşlarımız bu süreçlerin kolaylaşmasını ve hızlanmasını sağladılar. Yazıların süreçlerini takip eden Araştırma görevlisi Mustafa Taş'a, yayımlanacak yazıların son okumasını gerçekleştiren Araştırma görevlisi Aziz Ençakar ve Araştırma Görevlisi Mustafa Tanrıver'e özverili çalışmalarından dolayı teşekkür ederiz.

Saygılarımızla.

Damad İbrahim Paşa'nın (ö. 1010/1601) Dürzîler ile Mücadelesine Ulema Desteği: İsmail en-Nâblusî'nin (ö. 993/1585) Dürzîlere Reddiyesi

The Ulama's Support for Damad İbrahim Pasha's (d. 1010/1601) Struggle with the Druze: Ismail al-Nâblusî's (d. 993/1585) Treatise on the Druze

Adem Arıkan¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Adem Arıkan (Doç. Dr.),
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul,
Türkiye
E-posta: arikana@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6881-9301

Başvuru/Submitted: 04.12.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
06.07.2022
Son Revizyon/Last Revision Received:
22.08.2022
Kabul/Accepted: 03.09.2022

Atıf/Citation: Arıkan, Adem. Damad İbrahim Paşa'nın (ö. 1010/1601) Dürzîler ile Mücadelesine Ulema Desteği: İsmail en-Nâblusî'nin (ö. 993/1585) Dürzîlere Reddiyesi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/2, (Eylül 2022): 559-587.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1032302>

öz

Lübnan'da Ma'noğulları emiri Korkmaz (ö. 993/1585) liderliğinde Dürzîler uzun süredir vergileri düzenli vermiyor, ateşli silah edindiklerine dair şikâyet ediliyorlardı. 993/1585 yılında Mısır Beylerbeyi Damad İbrahim Paşa (ö. 1010/1601) bölgeye sefer düzenledi. Çok sayıda tüfek ele geçirildi ve birikmiş vergiler tahsil edildi. Emir Korkmaz saklandığı yerde öldü. Bu dönemde Şâfiî âlim İsmâil b. Ahmed b. İbrahim en-Nâblusî (ö. 993/1585) Dürzîler hakkında bir risale yazdı. Dürzîler hakkında daha önce farklı âlimler tarafından çok sayıda fetva verilmiştir. Bu risalede bu fetvaların bazıları kaydedilmiştir. Ayrıca Dürzîlerin tarihi, temel görüşleri yaşadıkları bölgeler hakkında bilgiler yer almaktadır. Şam beylerbeyi Ali Paşa'nın emri üzerine risale eski Nizib kadısı Lütfullah tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Nâblusî "risale sahibi" diye bilinir olmuştur. Bölgede Dürzîlerin tarihiyle ilgili yapılmış araştırmalarda bu risalenin verdiği bilgiler kullanılmamıştır. Bu çalışmada risalenin yazarı Nâblusî tanıtılacak; risalenin yazıldığı dönemde bölgedeki Dürzîlerin tarihi, Osmanlı idaresi ile ilişkileri, özellikle bu sefere yol açan olaylar anlatılacak ve bu olaylarla ilişki kurularak kitabın yazılış süreci ve içeriği ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İsmail en-Nâblusî, Dürzîler, Damat İbrahim Paşa, Emir Korkmaz, Lübnan

ABSTRACT

Under the leadership of Qurqmaz (d. 993/1585), the Emir of the Ma'nids, the Druze in Lebanon did not pay taxes regularly for a long time, and complaints were made about them having acquired firearms. In 993/1585, the Egyptian Governor Damad İbrahim Pasha (d. 1010/1601) organized an expedition to the region. Large numbers of rifles were seized and the unpaid taxes that had accumulated were collected. Qurqmaz died in his hiding place. At this time, the Shafî'i scholar İsmâil b. Ahmad b. İbrahim Nâblusî (d. 993/1585) wrote a book on the Druze. Many fatwas from different scholars against the Druze also had been decreed, some of which were recorded in this book.

The book also contains information about the history of the Druze, their basic views, and the regions where they live. Upon the order of the governor of Damascus, Ali Pasha, the book was translated into Turkish by the former Nizib Qadi, Lutfullah. He became known as the owner of the *risalah* [treatise]. The information provided in this treatise has not yet been used in research on the history of the Druze in the region. This study will introduce the author of the book, the scholar Nâblusî and explain the history of the Druze in the region and their relations with the Ottoman administration at the time the book was written, especially the events that led to the Egyptian governor's expedition. The writing process and content of the book will be discussed by establishing a relationship with these events.

Keywords: İsmail al-Nâblusî, Druze, İbrahim Pasha, Qurqmaz, Lebanon

EXTENDED ABSTRACT

The Ottoman takeover of Syria and Lebanon began with the Battle of Marj Dabiq in 1516. The Tanûkh/Buhturids had headed the Druze community until the Ottoman conquest of Syria and Lebanon in 1516, with the leadership gradually passing from the Bukhturids to the Ma'n's.

The Druze rebellion between 1518 and 1697 continually preoccupied the governor of Damascus and the central authorities of the Ottoman state. In 1518, four Druze emirs, one from the Buhturid family and three from the Ma'nid family, were arrested after joining in the rebellion of Nasir al-Din Muhammad ibn al-Hanash.

The first punitive expedition against the Druze was launched in 1522 and legitimized as a religious war by the Damascene 'Ulama. In 929/1523, the governor of Damascus, Hürrem Pasha, had attacked the district of al-Shuf al-Hayti. The governor entered Damascus with copies of Druze religious books. During the second attack on al-Shuf, Hürrem Pasha burnt the village of Baruk, the seat of Korkmaz Ma'n.

Sunni Scholars composed fatwas against the Druze. The fatwas regarding the Druze were issued by 'ulama from every Sunni school of Islamic jurisprudence. On the occasion of the first Ottoman attack against the Druze, Shafi'i scholar Taqıyy al-Din al-Balâtunisî (d. 936/1529) issued a fatwa. The Damascene chronicler Ibn Jum'a al-Maqarri (d. after 1743) listed the names of 12 jurists and scholars. According to Ibn Jum'a, among these scholars were Ibn Taymîya, Ibn Hajar al-'Asqalanî (d. 1448) as the most celebrated Hadith scholar and Shâfiî jurist, and Ibn Qâğî 'Ajlûn (d. 1548) as the Shâfiî Chief Qadi of Damascus. A similar list of scholars can be found in al-Muhibbî's (d. 1699) biography of Fakhr al-Dîn Ma'n (d. 1635), the famous Druze emir who ruled Mount Lebanon. Al-Muhibbî included the names of seven prominent Sunni jurists and scholars from all the schools of Sunni law: Hanafî, Mâlikî, Shâfiî, and Hanbalî.

The Druzes had acquired a continuous supply of firearms from as early as the 1540s. These arms were superior to those held by the Ottoman military. At the time, a state of nearly constant warfare had existed between the Druze and the Ottoman-ruled government forces in Syria until İbrahim Paşa's punitive campaign in 1585. The tribal nature of Druze society, the ruggedness of the Druze mountains, and the arms the Druze had received were factors in the longevity of their rebellion.

Under the leadership of Qurqmaz (d. 993/1585), the Emir of the Ma'nids, the Druze in Lebanon had not paid taxes regularly for a long time, and complaints were made against them

about the firearms they'd acquired. Qurqmaz was the most rebellious leader, but other Druze chiefs were also involved in rebellious activities. In 993/1585, the Egyptian Governor Damad İbrahim Pasha (d. 1010/1601) organized an expedition to the region. Large numbers of rifles were seized and the unpaid taxes that had accumulated were collected. Qurqmaz died in his hiding place. During this time, Shafi'i/Ash'ari scholar İsmâil b. Ahmad b. İbrahim Nâblusî (d. 993/1585) wrote a book on the Druze. Many fatwas from different scholars had been issued against the Druze, and some of these were recorded in this book. In addition, the book contains information about the history of the Druze, their basic views, and the regions where they lived. Upon an order from the Damascus Governor Ali Pasha, the book was translated into Turkish by Lutfullah, ex-qadi of Nizip. Nâblusî came to be known as the owner of this *risalah* [treatise].

The information given in this treatise has not been used in research on the history of the Druze in the region. This study introduces the author of the book, Nâblusî, and explains the history of the Druze in the region and their relations with the Ottoman administration at the time the book was written, in particular the events that had led up to the Ottoman expedition. This study also discusses the writing process and content of the book by establishing relationships with these events.

Giriş

Mısır beylerbeyi olan Damad İbrahim Paşa (ö. 1010/1601) Lübnan'da Dürzî Ma'noğulları yönetiminde olan Şûf bölgesine, 993/1585 yılında bir sefer düzenlemiştir. Bölgedeki Dürziler vergileri düzenli vermiyorlardı. Ayrıca çok sayıda ateşli silah edinmişlerdi. Vergi tahsil etmeye giden Osmanlı devlet görevlileri saldırılara uğramaktaydı. Özellikle bölgedeki Dürzilerin emiri Korkmaz'ın (ö. 993/1585) yönetimi döneminde bu istikrarsızlık artmıştır. Damad İbrahim Paşa bölgeye yaptığı sefer ile çok sayıda tüfek ele geçirmiş, birikmiş vergileri tahsil etmiştir. Dürzî Emir Korkmaz saklandığı yerde ölmüştür. Sefer sonrasında Ramazan 993/Eylül 1585'te İstanbul'a gelen¹ İbrâhim Paşa başarılı hizmetlerinden dolayı üçüncü vezirliğe yükseltilmiştir. 1586 yılı Mayıs ayında Sultan III. Murad'ın (982-1003/1574-1595) kızı Ayşe Sultan ile evlenmiş ve “damad” sıfatıyla anılmıştır.²

İbrahim Paşa'nın Lübnan'da Şûf bölgesinde yaşayan Dürziler üzerine 993/1585 yılında yaptığı sefer bazı çalışmalarda ele alınmıştır. Abdul-Rahman Abu-Husayn yazdığı makalesinde süreci farklı yönleriyle ele almıştır.³ Saffet Öztürk Ma'noğulları hakkındaki yüksek lisans tezinde seferi anlatmaktadır.⁴ Bu sefere kısaca işaret eden yayınlar da vardır.⁵

Bu sefer sürecinde Dürziler hakkında bir risale yazılmıştır.⁶ İsmâil b. Ahmed b. İbrahim en-Nâblusî (ö. 993/1585) vefatından birkaç ay önce, 993 Recep ayı ortasında (Temmuz 1585) *Fâdıhatü'l-Mülhidin ve Nâsıhatü'l-Muvahhidin* adlı eserini yazmıştır.⁷ İsmâil en-Nâblusî'nin torununun oğlu Abdülganî b. İsmâil b. Abdilganî b. İsmâil en-Nâblusî'nin (ö. 1143/1731) kaydına göre, Dürzileri muhasara eden yöneticilerin (hükkâm) işaretiyle İsmâil en-Nâblusî onlara reddiye olan risaleyi (*er-Red ale'l-kefere ed-Dürüz*) telif etmiştir. Risale nüshaları uzak bölgelere kadar yayılmıştır. İsmâil en-Nâblusî yöneticiler arasında “risale yazarı” (sâhibu'r-risâle) diye anılır olmuştur.⁸

İsmâil en-Nâblusî'nin yazdığı bu risale Nizip eski kâdısı Lütfullah tarafından aynı yıl Türkçeye tercüme edilmiştir:

- 1 Mustafa Selânikî, *Tarih-i Selânikî, I (971-1003 / 1563-1595)*, thk. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 1/157-158.
- 2 Nezihî Aykut, “Damad İbrâhim Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/440-441.
- 3 Abdul-Rahman Abu-Husayn, “The Ottoman Invasion of the Shuf in 1585: A Reconsideration”, *Al-Abhath* 33 (1985), 13-21.
- 4 Saffet Öztürk, *The Center-Periphery Struggles: The Case of the House of Ma'n* (İstanbul: Sabancı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 57.
- 5 AYTEKİN ŞENZEBEK, “Başlangıçtan Günümüze Dürzilik”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (2011), 202.
- 6 Nablusî'nin risalesinin Arapça metni ve tercümesinin birlikte neşri için çalışmamız devam etmektedir.
- 7 İsmail en-Nâblusî, *Fâzihâtü'l-Mülhidîn ve Nâsıhatü'l-Muvahhidîn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Nurosmaniye, 3903), 20b-41a.
- 8 Abdülganî en-Nâblusî, *el-Hakika ve'l-mecaz fi'r-rihle ilâ Bilâdi's-Şam ve Mısır ve'l-Hicaz: Biladü's-Şam*, thk. Riyad Abdülhamid Murad (Dimaşk: Dârü'l-Ma'rife, 1998), 63; Ebü'l-Fazl Kemaleddin Muhammed el-Gazzî, *el-Virdü'l-Unsi ve'l-vâridü'l-kudsi fi tercemeti'l-arif Abdülganî en-Nablusî*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Kitab Naşirun, 2016), 60.

Bu risâle sene dokuzyüz doksan üç (993) recebû'l-mürecebinin evâsıtında (Temmuz 1585) kütüb-i muteberadan cem ve tahrîr ve telif ve tastîr olunup seyyidü'l-vüzerâ... İbrahim Paşa... hazretlerinin pür saadetlerine ihdâ ve takdîm olunduktan sonra... Şam Beylerbeyi Ali Paşa... hazretlerinin 'Türkî lisana terceme olursa fehme âsân ve bî-tevakkuf-i iz'ân olunurdu' deyu işâret buyurmalarıyla bu fakîr ... Lütfullah el-kâdî bi-Nizib sâbikan sene-i mezbûre (993) Zilkade'sinin avâahirinde (Kasım 1585) bi-inâyeti'l-meliki'l-kadîr Türkî lisana terceme ve kitabemle tahrîr eyledim.⁹

İsmâîl en-Nâblusî Dürzî kitaplarını görmüş, içeriklerine yönelik değerlendirmelerde bulunmuştur. Dürzîlik'te "sırların muhafazası" esası vardır. Onların kutsal metinleri sayılan *Rasâilü'l-Hikme* mezhebin ukkâl denilen sınıfı tarafından okunmaktadır. Dürzîlik hakkında yapılan araştırmalarda, bu metinlere dışarıdan insanların ulaşamadığı kabul edilir.¹⁰ Ancak aşağıda bazı örneklerle ele alınacağı gibi, Osmanlıların bölgeye hâkim oldukları ilk yıllarda, 929/1523 yılında Lübnan'da Dürzîlerin yaşadıkları bölgelere yapılan sefer sırasında ciltlerce Dürzî kitapları ele geçirilmiştir. Bu tarihten sonra yazılmış birçok eserde müellifler Dürzî kitaplarında gördükleri inançlar hakkında bilgiler vermiştir. Bu risalelerin bazılarını Suriyeli Nasrullah b. Celde 1700 yılında Fransa kralı XIV. Louis'e (1638-1715) hediye etmiştir.¹¹ Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu Mısır valisi İbrâhim Paşa'nın Suriye seferi sırasında (1831-1838) bölgedeki Dürzîler'i mağlûp edince askerleri mâbedlerine girerek kitaplarına el koymuş, bu kitaplar daha sonra dünyanın çeşitli kütüphanelerine intikal etmiştir.¹²

Nâblusî'nin hocası¹³ olan ve Osmanlıların bölgeye hâkimiyeti sürecine şahitlik etmiş tarihçi ve Hanefî âlim Şemsüddin Muhammed İbn Tolun (880-953/1475-1546) Dürzî kitaplarının ele geçirilişi hakkında bilgiler vermektedir. Şam / Dimaşk beylerbeyi Hürrem Paşa 929/1523 yılında Lübnan Şûf bölgesindeki Dürzîler üzerine asker göndermiş, zaferle dönen askerler beraberlerinde ciltlerce Dürzî kitapları getirmişlerdi. Bu kitapların bazısı Nusayrilere ve Ehl-i Sünnet'e reddiye şeklindeydi. Kitapların içeriğinin gösterdiğine göre, Dürzîler el-Hâkim Biemrillah'ın ulûhiyetine inanıyorlardı. Namaz, zekât, oruç ve haccı inkâr ediyorlardı.¹⁴ İbn Tolun Dürzîler hakkında *Sellü's-Sârim fi Etbâi'l-Hâkim (bi-Emrillah)* isimli bir risâle yazmış¹⁵ ve bu risalenin bir yazma nüshası¹⁶ günümüze ulaşmıştır. İbn Tolun'un eserlerini birararada neşir çalışmasını sürdüren Ebu'l-Hasan Abdullah eş-Şebrâvî bu risaleyi de yayına hazırlamıştır.¹⁷

9 Kâdî Lütfullah, *Terceme-i Risâle-i Fâzihati'l-Mülhidîn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2916), 48a.

10 Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 15.

11 Philip K Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion, with Extracts from Their Sacred Writings*. (New York: Columbia University Press, 1928), 25.

12 Mustafa Öz, "Dürzîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/39-48.

13 Necmuddin el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâira bi-Ayâni'l-mieti'l-âşira*, thk. Halil el-Mansur (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2/52.

14 Şemsüddin Muhammed İbn Tolun, *İlâmu'l-verâ bi-men vellâ nâiben mine'l-Etrâk bi-Dimaşk eş-Şâm'i-l-kübrâ*, thk. Abdulazim Hamid (Kahire: Camiatü AynŞems, 1973), 273.

15 Şemsüddin Muhammed İbn Tolun, *el-Fülkü'l-meşhûn fi ahvâli Muhammed İbn Tolun* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 109.

16 Şemsüddin Muhammed İbn Tolun, *Sellü's-Sârim fi Etbâi (Tercemeti) el-Hâkim (bi-Emrillah)* (Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Et-Teymuriyye, Mecâmi, 79), 247-260.

17 Şemsüddin Muhammed İbn Tolun, *el-Gurafü'l-alîyye fi tabakât müteahhiri'l-Hanefiyye*, thk. Ebu'l-Hasan Abdullah eş-Şebrâvî (Kahire: Dâru'r-Risâle, 2021), 1/101.

İsmâîl en-Nâblusî, İbn Tolun'un öğrencisidir. Nâblusî'nin risalesinin içeriği de genel anlamda hocasının gibi Dürzî akidesi ve Hâkim Biemrillah'ın hayatını içermektedir. Nâblusî de Dürzilerin kitaplarını ulaştırmıştır. “Kitâb-ı küfr intisablarından bir cümlesi elimize gırûb...” demektedir.¹⁸ Ayrıca “günümüzde Dimaşk onların kitaplarıyla dolu” demekte ve acilen bu kitapların yok edilmesi gerektiğini yazmaktadır.¹⁹

Nâblusî'den sonra Dürziler hakkında eser yazmış müelliflerden bazıları onların kitaplarını görmüştür. Nâblusî'nin öğrencisi olan²⁰ Hasen el-Bûrînî'den²¹ (ö. 1024/1615) ders almış Hanefî âlim Ali el-Muradî²² (1132-1184/1719-1771) tarafından yazılan *Akvâlû'l-Eimmeti'l-Âline fî Ahkâmi'd-Dürûz ve't-Tayâmine* adlı risale neşredilmiştir.²³ Bu risale ile en-Nâblusî'nin risalesi benzer fetvaları içermektedir. Urzî (ö. 1071/1660) Dürzî Ma'noğulları yönetimine son veren “askerlerin onların kitaplarını getirdiğini, kitapların açıkça küfür, şirk, haramı helal gören görüşler içerdiğini” kaydermektedir.²⁴ Şam müftüsü Hanefî âlim Abdurrahman el-İmâdî'nin²⁵ (978-1051/1570-1641) fetvası yayınlanmıştır. İmâdî de Dürzî metinlerini görmüştür, zira o, “kitaplarında gördüğümüz” ifadesini kullanmaktadır.²⁶ Osmanlı ordusunda Alay Müftüsü olan Muhammed Rıza ez-Zaîm²⁷ (1274-1334/1857-1916) Dürziler hakkında verilmiş fetvaların suretlerini derlemiştir. 1311/1893 yılında Suriye'de Havrân ayaklanmasını bastıran ordunun komutanları Zaîm'in Dürziler hakkında bilgisinden yararlanmıştı. Onun fetvaları derlediği çalışması içerisinde, İmâdî'nin fetvası da yer alır.²⁸ Zaîm, İbn Âbidîn'nin oğlu / İbn Âbidînzâde Alâüddin'den (ö. 1306/1889) icazet almıştır. Muhammed Emîn İbn Âbidîn²⁹ (1198-1252/1784-1836) Dürziler hakkındaki uzun fetvasında el-İmâdî'yi kaynak göstermektedir.³⁰ Oğlu İbn Âbidînzâde, Murâdî ve İmâdî'nin fetvalarına işaret etmekte ve Şam müftüsü Hanefî âlim Mahmûd Hamza'nın (1236-1305/1821-1887) Dürziler, Nusayriiler ve başka bazı gruplar

18 Nâblusî, *Fâzihatü'l-Mülhidîn* (Nurosmaniye, 3903), 27b; Kâdî Lütfullah, *Terceme* (Fatih, 2916), 15b.

19 Nâblusî, *Fâzihatü'l-Mülhidîn* (Nurosmaniye, 3903), 38a.

20 Hasan el-Bûrînî, *Terâcümü'l-Ayân*, thk. Salahuddin el-Müneccid (Dimaşk: el-Câmiu'l-İlmî, 1963), 2/69.

21 Abdülkerim Özyayın, “Bûrînî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/439.

22 Muhammed Halîl el-Murâdî, *Arfü'l-beşâm fî men vüliye fetvâ Dimaşkı'ş-Şâm*, thk. M. Mutî' el-Hâfız, Riyâz Abdülhamîd (Dimaşk: Daru İbn Kesir, 1988), 126.

23 Ali el-Muradî, “Akvâlû'l-Eimmeti'l-Âline fî Ahkâmi'd-Dürûz ve't-Tayâmine”, ed. Arif b. Mezid b. Hâmid es-Sühaymî, *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Akâdiyye, Medîne, el-Câmiatü'l-İslâmiyye* 6/13 (2014), 475-571.

24 Ebu'l-Vefâ Muhammed b. Ömer el-Urzî, *Me'âdinü'z-zeheb fî'l-Ayâni'l-müşerrefe bihim Haleb*, thk. Muhammed Altuncu (Haleb: Dâru'l-Melâh, 1978), 298.

25 Murâdî, *Arfü'l-beşâm*, 66.

26 Abdurrahman el-İmâdî, *Fetvâ fî Hukmi'd-Dürûz ve'n-Nusayriyye* (Ali el-Murâdî'nin *Ekvâlû'l-Eimmeti'l-Âline* ile birlikte) (Dimaşk: Daru Bilâdî'ş-Şâm, 2013), 28, 30.

27 Muhammed Rağîb et-Tabbâh, *İlâmü'n-Nübelâ bi-târîhi Halebi'ş-şehbâ'*, thk. Muhammed Kemâl (Haleb: Daru'l-Kalem, 1988), 7/535.

28 Muhammed Selim el-Âmidî, “Suveru'l-Fetâvâ elletî ehraçahâ el-Ulemâu'l-alâm fî hakkı'd-Dürûz ve edrâbihim”, *Hallu'r-rumûz fî akâidi'd-Dürûz*, ed. Muhammed Rıza ez-Zaim, thk. Hamed b. Sâlih (Medine: Daru'n-Nasiha, 2014), 335.

29 Ahmet Özel, “İbn Âbidîn, Muhammed Emîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/292-293.

30 Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 4/ 244.

hakkında tafsilatlı açıklamalar ile onların şahitliklerinin kabul edilmeyeceğine fetva verdiğini kaydetmektedir.³¹

Dürzilik hakkında yapılan araştırmalarda, Osmanlı döneminde Dürziliğin inançlarına yönelik herhangi bir çalışmanın yapılmadığı tespiti yapılmakta ancak bu tespit için ciddi bir arşiv taramasına ihtiyaç duyulduğu vurgulanarak ihtiyatlı bir şekilde dile getirilmelidir.³² Yukarıda bazı örneklerle gösterildiği gibi, Dürzilerin yaşadıkları bölgelere yakın olan, Osmanlı hâkimiyetindeki Şam ve civar bölgelerde yaşayan âlimlerin ve bu âlimlerden biri olan en-Nâblusî'nin çalışmalarının ortaya çıkarılması bu konuda farklı görüşlere veri sağlayacaktır.

Nâblusî'nin risalesi Dürziler üzerine yapılan bir sefer sürecinde telif edilmiştir. Memlükler ve Osmanlıların Dürzilere karşı yaptıkları seferler sırasında özellikle Bilâdü'ş-Şâm bölgesinde yaşayan âlimler verdikleri fetvalarla bu seferleri desteklemişlerdir.³³

Mezhepler hakkında yazılan birçok eser dönemin tarihi şartları ile irtibatlı bir şekilde telif edilmiştir. Mezhepler tarihçisi, araştırdığı mezheple ilgili görüşleri ve olayları konu edinirken fikir ve hadise irtibatını kurarak, aynı zamanda zaman ve mekân bağlamını da katarak ele almalıdır.³⁴ Yazarın hangi bağlamın içerisinde yer aldığı ve verdiği bilgiyi hangi siyasi-sosyal şartlar içerisinde kayda geçirdiği önemlidir. Bir metnin üretildiği çevre ve muhataplık ilişkisi yani bağlamı dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekir. “Metin belirli bir tarihsel bağlamın izlerini bünyesinde taşımakta ve çoğu kez bu bağlamın diliyle konuşmaktadır.”³⁵

Mezhepleri ve onların görüşlerini anlatan bazı klasik kaynakların müellifleri, anlattıkları mezheplere karşı tarafsız bir tutum ve üslubu benimsemeye gayret etmiştir. Mezhepleri ve görüşlerini eleştirmek, yanlışlıklarını göstermek amacıyla eser yazan müellifler de taraflı ve yargılayıcı bir üslup takip etmişlerdir.³⁶ Nâblusî'nin Dürziler hakkındaki risalesi mezhebin aleyhine hükümler içeren fetvaları ile Ehl-i Sünnet savunması yapan ve Dürzileri yargılayan bir üslupta yazılmıştır.

Bu çalışmada İsmail en-Nâblusî'nin Dürziler hakkındaki risalesini yazmasına sebep olan tarihi şartlar ele alınacak, risalede verdiği bilgiler benzer bilgileri içeren kaynaklarla karşılaştırılacaktır. Öncelikle bu seferin yapıldığı Lübnan'ın Şûf bölgesindeki Dürzilerin tarihini kısaca ele alarak başlamak faydalı olacaktır.

31 Alaüddin Muhammed İbn Abidinze, *Hâşiyetu Kurreti uyûni'l-ahyâr tekmiletu Reddi'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Küttüb, 2003), 11/140-141.

32 Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, 16.

33 Abdurrahim Ebu Hüseyin, *Sinâatü'l-Ustûra Hikâyetü'l-Temerrüdi'l-Tavîl fî Cebeli Lübnan* (Beyrut: Daru's-Sâkî, 2019), 30.

34 Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâmi İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 1/435.

35 Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 39.

36 Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2015), 95.

Lübnan'da Dürzîlerin Kısa Tarihi

Dürzîlik, Şia İsmailiyye mezhebi içerisinde ortaya çıkmıştır. İsmailiyye mezhebinin mensupları Cafer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) sonra imam olarak oğlu İsmail'i (ö. 138/755) kabul eder. Mezhebin isimlendirmesi de İsmail'e nispetle yapılmaktadır. Cafer es-Sâdık, kendinden sonra oğlu İsmail'in imam olacağını söylemiş ancak İsmail babası hayattayken ölmüştür. İsmaililer imametini İsmail'den oğlu Muhammed'e (ö. 179/795) geçtiğini savunmuştur. Muhammed, Mektum (gizlenmiş) lakabıyla bilinir.³⁷ İsmailiyye imamları Fâtımîler Devleti'nin kurulduğu 297/909 yılına kadar gizlenmiştir. Bu gizlenme dönemine *setr* devresi denilir.³⁸ İsmailiyye davetine liderlik eden Hamdan Karmat'ın (ö. 293/906) adına nispetle mezhep için Karmati adı da kullanılmıştır. Karmatiler Muhammed b. İsmail'i gizlenmiş, ortaya çıkması beklenen imam kabul ediyorlardı. Fâtımîlerin kurucusu Ubeydullah, 286/899 yılında kendi imameti için faaliyete başlamış; Karmatiler ona karşı çıkmıştır. Bu tarihte İsmailiyye mezhebi Karmatiler ve Fâtımîler olarak ikiye bölünmüştür.³⁹ Fâtımî İsmaililerin imamı Ubeydullah (909-934), 297/909 yılında Tunus'ta "Mehdi-Lidinillah" lakabıyla halife ilan edilmiş; Fâtımîler Devleti kurulmuştur. Dürzîler Ubeydullah'ı sadece imamın hücceti kabul ederler. Ondan sonra başa geçen Fâtımî halifesi Kâim-Biemrillâh (934-946) ilk Fâtımî imamı sayılır.⁴⁰ Fâtımîler Muiz-Lidinillah (972-975) Dönemi'nde, 358/969 yılında Mısır'ı ele geçirmiş ve başkentleri Kahire'yi inşa etmiştir. Hâkim Biemrillâh'ın (375-411/985-1021) döneminde Dürzîlik ortaya çıkmıştır.

Dürzîliğin teşekkülünde en etkin rolü vezir Hamza b. Ali (ö. 430/1038) üstlenmiştir. Mezhebin davetini yapan (dâi) Anuş Tegin (Neştekîn) Muhammed b. İsmail ed-Derezî (ö. 410/1019) ismine nispetle "Dürzîlik" olarak tanınmıştır. Dürzîler Derezî'nin mezhepten saptığını söyleyerek "Dürzî" ismini reddetmekte, kendileri için Muvahhidun (tevhidi kabul edenler) ve Benû Marûf isimlendirmelerini tercih etmektedir.⁴¹

Dürzîlik, Hâkim Biemrillah'ı Allah'ın tecellisi, sureti olarak kabul eden Bâtîni bir mezheptir. Hâkim Biemrillah, Dürzîlere göre cismani âlemin yaratılmasından itibaren Tanrı'nın tecelli ettiği nasuti suret (insan bedeni) olarak kabul edilmektedir. Bu inanç, Dürzîliğin diğer görüşlerinin etrafında şekillendiği temel bir akidedir.⁴² Bu inanış, ayna örneğiyle açıklanır. İnsan aynaya baktığında kendisini görür ancak bu gördüğü kendisi değil suretidir.⁴³ Dürzîliğin daha önceki dinleri ve bu dinlerin ibadetlerini nesh ve iptal ettiği kabul edilir.⁴⁴ Osmanlı Şam / Dimaşık

37 Farhad Daftary, "Muhammed b. İsmâil el-Mektûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/541-542.

38 Muzaffer Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Mezhepleri Tarihi, Doktora, 2005), 60.

39 Ali Avcu, "Karmatiler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Dinbilimleri Dergisi* 10/1 (2010), 199-246.

40 Şenzybek, "Dürzîliğin Teşekkül Süreci", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2015), 89.

41 Meşyehatu Akli Tâifeti'l-Muvahhidin ed-Dürüz, *Alâmetü'l-Mümin* (Beyrut: Meşyehatu Akl, 2014), 13.

42 Şenzybek, "Dürzîliğin Teşekkül Süreci", 88.

43 Ahmet Bağhoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 170.

44 Şenzybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*, 295.

beylerbeyi Hürrem Paşa'nın 929/1523 yılında Lübnan'da Şûf bölgesindeki Dürziler üzerine gönderdiği askerler ciltlerce Dürzî kitaplarıyla dönmüşlerdi. Bu kitapların içeriğinin gösterdiğine göre, Dürziler Hâkim Biemrillah'ın ulûhiyetine inanıyorlar, namaz, zekât, oruç ve hacı inkâr ediyorlardı.⁴⁵ Nâblusî de Dürzîlerin Hâkim Biemrillah'ı ilah kabul ettiklerini ve namaz, zekât gibi ibadetlerden yüz çevirdiklerini kaydetmektedir.⁴⁶ Nâblusî'nin risalesinin tercümesindeki ifadelerle, "Kavm-i mezbûr muharramâtı istihlâl edub salât ve zekât ve hacdan i'râz belki tekâlif-i şerîyyeyi bi'l-kulliye inkar ... etmişlerdür... Hâkim Ubeydî'den ki anun tenkriliğine itikad etmişlerdir".⁴⁷

Dürzîliğin hazırlık aşamasından sonra 408-434/1017-1042 yılları arasında açık propagandası yapılmış, 434/1042 yılından itibaren davet sona erdirilmiştir. Hâkim Biemrillah, 411/1021 yılında Kahire yakınlarındaki Mukattam Dağı'na gitmiş ve ortadan kaybolmuştur. Dürziler onun hayatta olduğunu ve tekrar döneceğini kabul etmiştir. Yeni Fâtımî Halifesi Zâhir (1021-1036) Dürzîleri cezalandırmıştır. Dürzîlerden hayatta kalanlar mezhebin daha önce yayıldığı Bilâd-ı Şâm'a yerleşmiştir. Dönemin tarihçisi Yahyâ b. Said el-Antâkî (ö. 458/1066) Dürzîliğin Güney Lübnan'da Saydâ yakınlarındaki Vadi't-Teym bölgesinde yayıldığını kaydetmektedir.⁴⁸ Vadi't-Teym yakınındaki Metn, Cezzin ve Cübeyl'i içeren Şûf bölgesi Dürzîlerin yerleştiği yerler olup bölgeye Cebel-i Dürüz denilmiştir.⁴⁹

Dürzî davetinin başında bulunan Hamza b. Ali gizlenmiştir. Dürzî akidesinde kutsal mertebelere sahip olan şahsiyetlere hudud denilmektedir. Hamza b. Ali tarafından görevlendirilen Bahâüddin el-Muktenâ hudud unvanlıların sonuncusudur. Bahâüddin el-Muktenâ, 434/1042 yılında Dürzî inancına giriş ve çıkışları yasaklamış ve gaybete çekilmiştir. Bu tarihten itibaren Dürzîler, kapalı bir toplum hâline gelmiştir.⁵⁰

Vadi't-Teym'deki Dürzîler bölgedeki İsmâîlî Bâtınî Haşhâşîler ile de mücadele etmekteydi. Vadi't-Teym'in Dürzî⁵¹ yöneticisi Barak b. Cendel, Haşhâşîlerin Suriye lideri Behram tarafından hileyle öldürülmüştü. Behram, 522/1129 yılında bölgeyi ele geçirmek için saldırınca Barak'ın kardeşi Dahhak b. Cendel, Haşhâşîleri mağlup etmiş ve liderleri Behram'ı öldürmüştür.⁵² Havrân tarafından gelip Vadi't-Teym'e yerleşen emir Münkız b. Amr (ö. 590/1194) liderliğindeki Şihâbîler 569/1173 yılında Haçlılara karşı zafer kazanmışlar, önemli bir merkez olan Hâsbeyyâ'yı ele geçirmişler, Selahaddin Eyyübî onları kutlayıp yönetimlerini onaylamıştır. Münzir'in oğlu Emir Necm (ö. 621/1224) ve onun nesli bölgede Haçlılar ile mücadeleyi sürdürdüler.⁵³

45 İbn Tolun, *İlâmu'l-verâ*, 273; İbn Tolun, *Târîhu's-Şâm fi matlai'l-ahdi'l-Osmâni*, thk. Ahmed İbiş (Abu Dabi: Daru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 2009), 162.

46 Nâblusî, *Fâzihâtü'l-Mülhidîn* (Nurosmaniye, 3903), 23a, 27b.

47 Kâdî Lütfullah, *Terceme* (Fatih, 2916), 6a, 18b.

48 el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâki*, thk. tahkik: et-Tedmûri (Trablus, 1990), 349.

49 Tuba Yıldız, *Dürziler ve Maruniler: Geleneğin Hukuku Osmanlı'nın Adaleti* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2020), 40.

50 Şenzeybek, "Dürzîliğin Teşekkül Süreci", 126.

51 Necla Ebu İzzüddin, *ed-Dürüz fi't-Tarih* (Beyrut: Daru'l-Alem, 1985), 170.

52 Ebû Yalâ Hamza İbnü'l-Kalânîsi, *Zeylü Târîhi Dimaşk* (Beyrut: el-Abâ el-Yesuiyyin, 1908), 222.

53 Yahya Hüseyin Ammar, *Târîhu Vâdi't-Teym ve'l-Ekâlîmi'l-Mücâvira* (Lübnan Yanta, 1985), 240; Selim Hasan Heşşî, *Târîhu'l-Umerâi's-Şihâbiyyin bi-kalemi ahadi umerâihim min Vâdi't-Teym* (Beyrut: Daru'l-Hadd Hâtır, 1984), 29.

Haçlılar 503/1100 yılında Beyrut ve Sayda'yı ele geçirdiler. Dürzî Tenühîler'in Garb emiri Adududdevle Ali 532/1137 yılında Haçlılar ile girdiği savaşta öldürülmüştür. Emirliğin başına geçen ve Haçlıların saldırılarına direnen Buhtur b. Ali'ye 542/1147 yılında Tuğteginliler'in (Böriler, Dimaşk Atabegliği) yöneticisi Mücîrüddin Abak (1140-1154) menşur⁵⁴ gönderip Beyrut Dağı'nda el-Garb emirliğini vermiştir.⁵⁵ Tenühîlerden Buhtur ve onun neslinden gelen Buhturîler bölgenin emirleri olarak tanınmıştır. Buhturîler hâkimiyet sınırları değişse de Osmanlıların bölgeyi ele geçirdiği 1516 yılına kadar yönetimlerini sürdürmüş, Osmanlı hâkimiyetiyle de Dürzî Ma'noğulları liderliği başlamıştır.⁵⁶ Kerâme b. Buhtur Hısn Serhamûr'a (Serhamûl) yerleşmişti.⁵⁷ Nureddin Zengi 552/1157 yılında Kerâme b. Buhtur'a menşur göndermiş, ayrıca 556/1161 yılında Vâdi't-Teym, Curd ve Şûf bölgelerinde bazı köyleri ona ikta vermiştir.⁵⁸ Kerâme vefat ettikten sonra üç oğlu Haçlılar tarafından hıleye öldürülmüş ve ellerindeki bölgeleri tahrip edilmiştir.⁵⁹ Yedi yaşındaki küçük oğlu Haccî (Hiccî) b. Kerâme annesi tarafından kaçırılıp kurtarılmıştır. Bir dönem Haccî'nin amcası Şerefüddevele Ali Garb Emiri olarak kalmıştır.⁶⁰ Selahaddin Eyyübî 583/1187 yılında Beyrut'u fethetmeye geldiğinde yirmi yaşlarında olan Haccî için menşur vermiştir.⁶¹ Haccî'nin emirliğinin uzun sürdüğü, Eyyübî hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil (1218-1238) dönemini gördüğü kaydedilir.⁶² Haccî'den sonra yerine geçen oğlu Necmüddin Muhammed b. Haccî ve kardeşi Şerefüddin Ali 640/1242 yılında Kisravân halkıyla savaşta öldürülmüştür.⁶³

Memlükler (1250-1517) döneminde, Buhturîler emirliklerini sürdürdüler.⁶⁴ Memlük hükümdarı Baybars (1260-1277) II. Haccî b. Muhammed'e 659/1261 yılında menşur vermiştir.⁶⁵ Haçlılar ile ilişki kurduklarına dair şikâyetler üzerine Baybars, Garb Emirleri Cemalüddin II. Haccî, Saduddin Hızır ve Zeynüddin Sâlih'i hapse atmıştır. Memlükler Kefer-Amîh bölgesini Kutbuddin es-Sadî'ye ikta etmiş, o bölgeye geldiğinde öldürülmüştür. Bunun üzerine Garb bölgesi Memlük askerleri tarafından tahrip edilmiştir. Hapisteki emirlerin oğulları Muhammed b. Haccî ve Ali b. Sâlih savunma yapmaya çalışmışlar ancak Memlük askerleri onları da yakalamıştır.⁶⁶ Bundan sonra Bereke Han (1277-1279) Cemâlüddin II. Haccî'ye (633-697/1236-

54 Salih b. Yahyâ, *Târîhu Beyrut ve Ahbârü'l-Buhturiyyîn min Beni'l-Garb*, thk. Louis Rızkullah (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1927), 43, 45.

55 Hamza b. Ahmed el-Garbî İbn Sebât, *Sıdku'l-Ahbâr Târîhu İbn Sebât*, thk. Ömer Tedmürî (Trablus: Jarrous Press, 1993), 1/83.

56 Kamal S. Salibi, "The Buhturids of the Garb", *Arabica* 8/1 (1961), 74-97.

57 İbn Sebât, *Sıdku'l-Ahbâr*, 1/85.

58 Salih b. Yahyâ, *Târîhu Beyrut*, 48.

59 İbn Sebât, *Sıdku'l-Ahbâr*, 1/143.

60 Nedim Nayif Hamza, *et-Tenühîyyün Ecdâdu'l-Muvahhidin ed-Dürüz ve Devruhum fî Cebeli Lübnan* (Beyrut: Daru'n-Nehâr, 1984), 99.

61 Salih b. Yahyâ, *Târîhu Beyrut*, 51; İbn Sebât, *Sıdku'l-Ahbâr*, 1/145.

62 İbn Sebât, *Sıdku'l-Ahbâr*, 216.

63 Salih b. Yahyâ, *Târîhu Beyrut*, 55.

64 Necla Ebu İzzüddin, *ed-Dürüz fî'l-Tarih*, 205.

65 Salih b. Yahyâ, *Târîhu Beyrut*, 56.

66 Hamza, *et-Tenühîyyün*, 110.

1298) 677/1278 yılında menşur vermiştir.⁶⁷ II. Haccî ve Sadüddin Hızır zühd hayatını tercih edince emirlik Zeynüddin Sâlih'in (ö. 695/1296) emirliğinde birleştiler. Sadüddin Hızır'ın (ö. 713/1314) oğlu Nâsirüddin el-Hüseyin b. Hızır (668-751/1269-1350) 707/1307 yılında Abeyh'te emir olmuş⁶⁸ ve 714/1314 yılında⁶⁹ yetkileri artırılmıştır.⁷⁰ Nâsirüddin el-Hüseyin döneminde kâdılar da Tenûhîlerden tayin edilmeye başlamıştır. Emir İmâdüddin Hasan et-Tenûhî (ö. 768/1367) kadı olarak tayin edilmiş, bölgede kâdılık onun soyundan gelenlerle devam etmiştir.⁷¹

Memlük askerleri Moğollara karşı savaş sırasında Kısraân bölgesine dağılmış, bölge halkı Memlük askerlerine saldırmıştır. Kısraân bölgesine üç defa sefer düzenlenmiş, 1292, 1300 ve 705/1305 yılında düzenlenen son seferde bölge halkı ağır şekilde cezalandırılmıştır.⁷² Bu seferler sürecinde etkili olan İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) fetvalarında Kısraân halkı için İsmailiyye, Nusayriyye, Hâkimiyye ve Bâtuniyye ifadeleri kullanılmaktadır.⁷³ İbn Kesîr (ö. 774/1373) Cürd bölgesinde Râfıza ve Teyâmîne üzerine sefer düzenlendiğini ifade etmektedir.⁷⁴ Ancak Hâkim Biemrillah'a nisbetle Hâkimiyye, Vadi't-Teym'e halkı kastıyla Teyâmîne denilmesine, Kısraân'da Dürzî yaşamadığı, Dürzî kaynaklarında kendilerine karşı böyle bir saldırıdan söz edilmemesi gerekçeleriyle itiraz edilmiştir. Seferler sırasında devletin yanında duran Garb bölgesi Dürzîleri sonrasında Kısraânlıların saldırısına uğramıştır.⁷⁵ Ancak Dürzî tarihçi İbn Sebât da savaşta Dürzîlerden ve Kısraânlılardan esirler alındığını kaydetmektedir.⁷⁶ Kısraân'dan Tenûhî aşiretinden Şiîler olduğu ve bu durumun aynı aşiretten olan bazı Dürzîlerin onlarla birlik olmasına sebep olduğu ileri sürülmektedir.⁷⁷

Nâsirüddin el-Hüseyin yaşlanınca 749/1348 yılında emirliği oğlu Zeynüddin Salih b. el-Hüseyin'e (ö. 779/1377) bırakmıştır. Sâlih'ten sonra oğulları Şihâbüddin Ahmed (ö. 783/1381) ve Seyfüddin Yahyâ (ö. 790/1388) emir olmuştur. Yahyâ'dan sonra oğlu Fahreddin Osman (ö. 796/1393), Osman'dan sonra amcasının oğlu Şerefüddin İsa b. Ahmed (ö. 826/1423), İsa'dan sonra oğlu İzzüddin Sadaka (ö. 848/1444), Sadaka'dan sonra kardeşi Zeynüddin Ömer (ö. 860/1456), Ömer'den sonra yeğeni Bedrüddin Hüseyin b. Sadaka (ö. 863/1459), Hüseyin'den sonra kardeşi Seyfüddin Zengî (ö. 864/1460) emirlik yaptılar.⁷⁸ Cemâleddin Abdullah et-Tenûhî Dürzîlerin dini ve siyasi liderliğini kendisinde birleştirmiştir.⁷⁹

67 İbn Sebât, *Sıdku'l-Ahbâr*, 1/457-467, 516.

68 Hamza, *et-Tenûhiyyûn*, 127.

69 İbn Sebât, *Sıdku'l-Ahbâr*, 2/618.

70 Hamza, *et-Tenûhiyyûn*, 132.

71 Mürsil Nasr, *Tetavvuru'l-Kazâi'l-Muvahhidîn ed-Dürûz abra't-Târih ve Usûlü'l-Muhâkemâti 'ş-Şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü't-Türâsi'd-Dürzî, 2011), 20; İbn Sebât, *Sıdku'l-Ahbâr*, 2/863.

72 Necla Ebu İzzüddin, *ed-Dürûz fi't-Tarih*, 209.

73 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed (Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1995), 28/408.

74 Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: el-Maârif, 1988), 14/35.

75 Necla Ebu İzzüddin, *ed-Dürûz fi't-Tarih*, 209.

76 İbn Sebât, *Sıdku'l-Ahbâr*, 2/588.

77 Hamza, *et-Tenûhiyyûn*, 130.

78 İbn Sebât, *Sıdku'l-Ahbâr*, 2/728, 734, 745, 783, 797, 805, 807, 809.

79 Hamza, *et-Tenûhiyyûn*, 137.

Cemâleddin Abdullah b. Alemüddin Süleyman et-Tenûhî (820-884/1417-1479) Dürzî akidesine şekil veren birisi olarak Dürzilerden özel bir saygı görmektedir.⁸⁰ Cebel-i Lübnan Âleyh (Aley) kazasına bağlı tarihi Abeyh'teki (Aabey) mezarı türbe (makâm) olarak günümüzde de ziyaret edilmektedir.⁸¹ Cemâleddin Abdullah Zahidler hakkındaki rivayetlere önem verir, vaazlarında anlatırdı. O köylerde camilerin onarılmasını, yeni mescitler yapılmasını emretmiş, Cuma hutbelerinin okunmasını, bölgeye fukahanın gelmesini sağlamış, yetimlere ücretsiz eğitim vermiş, içkiyi yasaklamış ve içenlere had uygulamıştır.⁸²

Osmanlılar bölgeyi ve Mısır'ı ele geçirdiğinde Tenûhîlerden emir Şerefüddin Yahyâ b. Zengî Şam'a (Dimaşk) giderek Sultan Selim'in elini öpmüş, Sultan onun menşurlarını onaylamıştır.⁸³ Emir Cemalüddin Haccî el-Ahîr yöneticiler tarafından birkaç defa müsadere edilmiştir. Cemalüddin 925/1519 yılında Şam'a (Dimaşk) geldiğinde tutuklanmış, Şam naibi onun iktalarını müsadere etmiştir. Cemâlüddin Haccî'den sonra oğlu Şerefüddin Ali emir olmuştur. Dürzî tarihçisi Hamza b. (Sibât) Sebât'ın (ö. 926/1520) verdiği bilgilere göre Şerefüddin Ali 926/1520 yılında görevine devam ediyordu.⁸⁴

Buhturîler/Tenûhîler Memlûklere sadık kalmış ve bölgenin Osmanlıların eline geçmesiyle bölgede Dürzîlerin liderliği zamanla Ma'noğullarına geçmiştir. Ma'n (ö. 543/1148) ve aşireti Lübnan'ın Şûf bölgesine yerleşmişti. Ma'noğulları Haçlılara karşı mücadelede Tenûhîlerin yanında yer almıştır.⁸⁵ Şûf emiri Ma'noğlu Fahreddin Osman 912/1506 yılında vefat etmiştir.⁸⁶ Bir diğer Şûf emiri Yunus b. Ma'n 917/1511 yılında genç yaşta vefat etmiştir.⁸⁷ Osmanlılar bölgeyi ele geçirdiği dönemde Şûf emirleri olarak Ma'noğullarından emir Korkmaz ve Alem Süleyman'ın adı geçmektedir.

Osmanlılar Döneminde Bölgedeki Dürziler ile İlgili Bazı Tarihi Kayıtlar

Mısır beylerbeyi olan Damad İbrahim Paşa tarafından 993/1585 yılında Lübnan'da Dürzî Ma'noğulları yönetiminde olan Şûf bölgesine düzenlenen sefere dönemin Osmanlı tarihçileri kısaca işaret etmektedir. İbrahim Paşa'nın İstanbul'da karşılanışına tanık olan Selânikî Mustafa Efendi'nin (ö. 1008/1600) ifadeleriyle,

Hazret-i Paşa-yı âlî-şân diyâr-ı Mısıryye'den Şâm-ı dârüsselâm üstüne teveccüh itdüklerinde ol vilayet-i cennet-nişanda tavattun eyleyüp, kadîmî mekân tutan Dürüzî ta'îfesi ki hiç hâlis bir milletden olmayup ke'l-en'âmi belhum edall anlarun şân-ı habâset ve dalâlet u gavâyetlerinde itdüğünden zamîr-i münîrlerinde anlara gazâ idüp, şerr ü şûrlarından ve şeytânîlerin ol diyâr-ı bihişt-makâm turâbından kaldırmak aksâ-i merâmları olup ve ol diyâr askeri ile üzerlerine varup basup, şemşîr-i İslâm altında cümle makhûr ve hemdem katl ü kîtâl eyleyüp ve meşâhir ü

80 Necla Ebu İzzüddin, *ed-Dürüz fi'l-Tarih*, 228-238.

81 Öz, "Dürzîlik", 10/39-48.

82 İbn Sebât, *Sıdku'l-Ahbâr*, 2/877-900.

83 İbn Sebât, *Sıdku'l-Ahbâr*, 852.

84 İbn Sebât, *Sıdku'l-Ahbâr*, 2/843.

85 Necla Ebu İzzüddin, *ed-Dürüz fi'l-Tarih*, 227, 239.

86 İbn Sebât, *Sıdku'l-Ahbâr*, 2/931.

87 İbn Sebât, *Sıdku'l-Ahbâr*, 2/934.

benâmlarınun nice yüz kelle-i bi-devletlerin mukaddemâ ki Âsitâne-i sa'âdete göndermişlerdi. Ve hâlâ izz ü sa'âdetle geldüklerinde... nice bin tüfeng ve tîğ ü teber getirüp... yüz yetmiş üç bin üç yüz beş altun... Südde-i saâdete iletüp... 28 Ramazan Sene 993 (23 Eylül 1585).⁸⁸

Hasanbeyzâde Ahmed (ö. 1046/1636) de sefere kısaca değinmiştir:

İbrahim Paşa vâli-i vilâyet-i Mısır olup... kara canibinden der-i devlete gelmeğe memûr ve gelurken Şâm-ı dârusselâma karib Dürûzî tâifesini izâle eylemeğe mecbur olmuş idi... Tâife-i Dürûzî üzerine hucûm ve ekserisini kılıçtan geçürüp madûm eyledükten sonra... Mısır hazinesini Dâru'l-hilâfe İstanbul'a getirdi... Dürûzî muharebesinde virdüğü vergülerun ru'ûs-i kazâyâsını teslim eyledi. Pâdişâh-ı âlem-penâhun duhter-i ferhunde-ahteri Âişe Sultan'ı tezvîc mukarrer oldu.⁸⁹

Geleneksel Lübnan tarihçiliği, Düveyhi (ö. 1704) ve daha sonra onu takip eden Haydar Şihabi (ö. 1835) ve Tannus Şıdyak (ö. 1861), Dürzî Ma'noğulları emirlerinin yönettiği Şuf'a yönelik 993/1585 yılındaki Osmanlı seferini o zamanın Ma'noğulları emirine yöneltilen yanlış suçlamaların sonucu olarak görmüşlerdir. Onlara göre Ma'noğlu Korkmaz aslında masum ve sadık bir Osmanlı tebaasıydı. Bu anlatıma göre, İstanbul'a götürülmekte olan sultanın hazinesi Cûn-Akkâr denilen yerde yağmalanmıştır. Askeri müdahaleyle Akkâr yakınına olaylar büyümüş ve Mısır'da bulunan İbrahim Paşa bölgeye sefer düzenlemiştir.⁹⁰ Düveyhi, seferi açıklamak için Cûn-Akkâr soygunu hikâyesini uydurmuştur. Ma'noğullarının o tarihe kadar süren itaatsizlikleri için sessiz kalmıştır.⁹¹ Düveyhi, Şûf'a 993/1585 yılında yapılan sefer hakkında bu uydurma izahı ilk yapan tarihçidir. Bu tarihçiler Ma'oğullarının daha önceki isyanları ve bunları bastırmak için yapılan seferler hakkında genelde bilgi vermezler.⁹²

Dürzîlerin yaşadıkları bölgeler Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi (922/1516) ile Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Düveyhi'ye göre Dürzî Ma'noğulları lideri Korkmaz Lübnan'da Şûf bölgesi yönetimine getirilmiştir. Düveyhi, Tenûhî emirlerinin Memlûkler tarafını tuttıkları için Sultan Selim'in huzuruna çıkmaya cesaret edemediğini kaydetmiştir.⁹³ Ancak dönemin Dürzî tarihçisi Hamza b. (Sibât) Sebât'ın (ö. 926/1520) verdiği bilgilere göre Tenûhîlerden emir Şerefüddin Yahyâ b. Zengî Şam'a (Dimaşk) giderek Sultan Selim'in elini öpmüş, sultan onun menşurlarını onaylamıştır.⁹⁴ Düveyhi, İbn Sebât'ın tarihini çok iyi biliyordu çünkü ona sık sık atıfta bulunmaktadır. Ancak burada, öyle anlaşılıyor ki, Ma'noğlu Korkmaz ve ailesinin Şûf'taki üstünlüğünü göstermeye heveslenmiş, dönemin şahidi Dürzî tarihçi İbn Sebât'ın

88 Selânikî, *Tarih-i Selânikî*, 1/158.

89 Hasan Bey-Zâde Ahmed - haz, *Hasan Bey-Zâde Târîhi*, thk. Şevki Nezihi Aykut (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2004), 2/321-322.

90 Stefan Düveyhi, *Tarihü'l-Ezmine*, thk. Butros Fehd (Beyrut: Dâru Lahdi Hatır, ts.), 447.

91 Abdul Rahim Abu-Husayn, "The Korkmaz Question: A Maronite Historian's Plea for Ma'nid Legitimacy", *Al-Ahhath* 34 (1986), 8; Ebu Hüseyin, *Sinâatü'l-Ustûra*, 99.

92 Abdul Rahim Abu-Husayn, "Lebanese Heroes and Ottoman Villains: The Ma'ns of Lebanon, 16-17th Centuries", *Perspectives on Ottoman studies: Papers from the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO) at the University of Zagreb 2008*, ed. Ekrem Causevic, Nenad Moacanin, Vjeran Kursar (Berlin: LIT Verlag, 2010), 22.

93 Düveyhi, *Tarihü'l-Ezmine*, 394.

94 İbn Sebât, *Sidku'l-Ahbâr*, 852.

Tenühî emir Şerefüddin hakkında verdiği bilgiyi göz ardı etmiştir.⁹⁵ Bazı sicil kayıtlarından nakledildiğine göre Dürzî Cemâlüddin Ahmed Arslanî Garb, Metn ve Cürd bölgelerine tayin edilerek Cebel emiri yapılmıştır.⁹⁶ Bu bölgelerin yöneticileri olarak farklı araştırmalarda farklı emirlikler gösterilmektedir. Bunlardan birine göre Vâdi't-Teym'de Şihâbiler; Metn, Garb ve Cürd bölgelerinde Tenühîler/Buhturîler; Şûf'ta Ma'noğulları mukataacıydı.⁹⁷

Şûf bölgesinde Ma'noğlu Korkmaz'dan başka Alem (Alemüddin) Süleyman isimli bir emirden bahsedilmektedir. Ancak bölge tarihini yazanların eserlerinde Alemüddin Süleyman'ın ve neslinden gelen emirlerin ihmal edildiği görülmektedir. Korkmaz'ın neslinden gelen Fahreddin'in (1572-1635) idamından sonra Şûf bölgesine Alemüddin ailesi hâkim olmaya çalışmıştır. Korkmaz'ın nesli ve Fahreddin ile iyi ilişkiler içinde olan bölge tarihçilerinin düşman Alemüddin emirlerinden bahsetmemesinin kasıtlı ihmal olabileceği tahmin edilmektedir.⁹⁸

Dönemin Dürzî tarihçisi İbn (Sibât) Sebât'ın (ö. 926/1520) verdiği bilgiye göre Saydâ Emiri Nâsîrüddin Muhammed İbnü'l-Haneş 1518'de isyan ettiğinde biri Buhturîlerden üçü Ma'noğullarından olmak üzere dört Dürzî emir tutuklanmıştı.⁹⁹ Osmanlılar'ın Şam beylerbeyi Canbirdi Gazâlî (ö. 927/1521) onu yakalamak için Sayda'ya gelmiş ancak İbnü'l-Haneş kaçmıştı. Canbirdi Gazâlî, Tenühîlerden emir Şerefüddin Yahyâ b. Zengî'yi İbnü'l-Haneş'e meyletmekle itham etti. Şerefüddin ile birlikte Zeynüddin Salih b. Yahya ve Şûf emirleri Ma'noğullarından emir Korkmaz ve Alem Süleyman'ı tutukladı. Sultan Selim onları yanında Haleb'e kadar götürdü. İbnü'l-Haneş öldürülüp başı sultana ulaştırılınca emirler para cezasıyla serbest bırakıldılar.¹⁰⁰ Ayrıca Alemüddin ailesini Ma'noğulları ile rekabet halinde olan bir aile olarak gösteren çalışmalar da vardır. Buna göre, bölgede Kaysiler ve Yemenîler rekabeti vardır. Ma'noğullarının Kaysilere liderlik etmekte, Alemüddin ailesi de Yemenîlere liderlik etmekteydi. Ma'noğulları ve Arslanoğulları aslen Yemenîlerden olmasına rağmen Şûf ve Garb hâkimiyeti için yaşanan ihtilaf sebebiyle Ma'noğulları Kaysilere katılmıştır.¹⁰¹

Şuf dağlarındaki Ma'noğulları liderliğindeki bir isyana karşı düzenlenen sefer, Dürzîlerin kitaplarının da ele geçirilmesiyle neticelendi. Şam Beylerbeyi Hürrem Paşa, "Şûf Süleyman İbn Ma'n" denilen yere sefer düzenledi.¹⁰²

95 Abu-Husayn, "The Korkmaz Question", 6.

96 Şekib Arslan, *Ravzu 'ş-Şakîk Divânu'l-Merhum Nesîb Arslan* (Dimaşk, 1935), 164.

97 Yasin Süveyd, *el-İmâratü'l-Ma'niyye (Mevsûatu Târîhi Lübnan et-Târîhu's-Siyâsi ve'l-Askeri)* (Beyrut: Nobilis, 2004), 115.

98 Kamal S. Salibi, "The Secret of the House of Ma'n", *International Journal of Middle East Studies* 4/3 (Temmuz 1973), 272-287. in the mountain hinterland of Sidon, was appointed multazim (tax farmer

99 Ebu Hüseyin, *Sinâatü'l-Ustûra*, 22; Abdul-Rahim Abu-Husayn, *Rebellion, Myth Making and Nation Building: Lebanon from an Ottoman Mountain Iltizam to a Nation State* (Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies, 2009), 8; Abdul-Rahim Abu-Husayn, "The Long Rebellion: The Druzes and the Ottomans, 1516-1697", *Archivum Ottomanicum* 19 (2001), 167.

100 İbn Sebât, *Sıdku'l-Ahbâr*, 2/852; Abdul-Rahim Abu-Husayn, *Provincial Leaderships in Syria, 1575-1650* (Beyrut: American University, 1985), 68.

101 Süveyd, *el-İmâratü'l-Ma'niyye*, 120.

102 Abdul-Rahim Abu-Husayn, "Problems in the Ottoman Administration in Syria during the 16th and 17th Centuries: The case of the Sanjak of Sidon-Beirut", *International Journal of Middle East Studies* 24/4 (1992), 667.

İbn Tolun'un (ö. 953/1546) kaydettiği bilgilere göre, Dürziler bölgedeki subaşığı öldürmüşler, Şam / Dimaşk beylerbeyi Hürrem Paşa 27 Zilhicce 929 / 6 Kasım 1523 tarihinde Şûf bölgesindeki Dürziler üzerine asker göndermiştir. Hanefî âlim Şems İbnü'l-Ferrâ es-Sâlihî, Dürzî isyancılara karşı harekete geçmesi için Hürrem Paşa'yı teşvik etmişti. 9 Muharrem 930/18 Kasım 1523 tarihinde Aynu Karhatâ yakınlarında Dürziler'e karşı zafer kazanıldığı haberi gelmişti. Getirilen dört yük kelle Dimaşk caddelerinde teşhir edilmişti. Askerler beraberlerinde ciltlerce Dürzî kitapları getirmişlerdi. Bu kitapların bazısı Nusayrilere ve Ehl-i Sünnet'e reddiye şeklindeydi. Kitapların içeriğinin gösterdiğine göre, Dürziler el-Hâkim Biemrillah'ın ulûhiyetine inanıyorlardı. Namaz, zekât, oruç ve haccı inkâr ediyorlardı. Kitaplarındaki fâsid itikadları sebebiyle Şâfiî âlim Takıyyüddin Ebû Bekir Muhammed el-Belâtunisî (851-936/1447-1529) Dürzilerin kanlarının ve mallarının helal olduğuna fetva vermişti. Hürrem Paşa 18 Şaban 930/21 Haziran 1524 tarihinde tekrar Dürziler ile savaşa çıkmıştı. Dürzilerin otuz kadar köyleri yakılmış, kadınları ve çocukları esir alınmıştı.¹⁰³

İbnü'l-Hımsî'nin (ö. 934/1527) yazdığına göre bu hadiselerin sebebi Vâdi't-Teym halkının (Dürziler) bir Osmanlı devlet adamını öldürmesiydi. Vâdi't-Teym köylerinden birine giden bu görevli (racül rûmî) gördüğü bir güzel kıızı almak istemiş, köy halkı onu öldürmüştü. Bunun haberi Dimaşk'a gelince Hürrem Paşa oraya asker göndermiştir. Köydekiler kadınlarının ve çocuklarının esir alınması üzerine askerlere saldırarak birçoğunu öldürmüşlerdi. Bunun üzerine Hürrem Paşa asker toplayıp Vâdi't-Teym'e gitti. Dürziler de hazırlıklarını yapmışlardı. Dürziler ile 6 Muharrem 930 / 15 Kasım 1523 tarihinde yapılan savaşta öldürülenlerin kelleleri Dimaşk'a gönderildi. Dürzilerin evleri yakıldı, mallarına el konuldu, ağaçları yerlerinden söküldü.¹⁰⁴

İbn Tolun'un Dürziler hakkındaki *Sellü's-Sârim* isimli risâlesinden aktarıldığına göre 929/1523 yılında Dürziler üzerine yapılan seferin mıntıkasını Şûf Süleyman b. Ma'n (eş-Şûfu'l-Hayfî) olarak tanımlamaktadır. Alemüddin Süleyman 1518 yılında yılında tutuklanıp sonra para cezasıyla serbest bırakılan Dürzî emirlerden biridir. İbn Tolun Osmanlıların Dürziler üzerine bu seferi münasebetiyle, ulemadan bir arkadaşının talebi üzerine, Dürzî akidesi ve Hâkim Biemrillah'ın siretini ele almak üzere bu risaleyi yazmıştır.¹⁰⁵

Hürrem Paşa'nın asker gönderdiğini anlatan kaynaklar devamında Dürziler hakkında fetva verildiğini ifade edip bazı fetva veren âlimlerin isimlerini kaydetmektedir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Şâfiî âlim Muhammed İbn Kâdî Aclûn¹⁰⁶ (ö. 876/1472), Hanefî âlim Şihâbüddin Ahmed el-Kazvîni (ö. 966/1559), Burhânüddin

103 İbn Tolun, *İlâmu'l-verâ*, 273, 274; Şemsüddin Muhammed İbn Tolun, *Târihu's-Şâm fi Matlai'-Ahdî'l-Osmânî*, thk. Ahmed İbiş (Abu Dabi: Daru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2009), 162, 163, 170, 171; Abu-Husayn, *Provincial Leaderships in Syria, 1575-1650*, 77; Abu-Husayn, "The Long Rebellion", 169.

104 Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Hımsî, *Havâdisu'z-zamân ve vefâyâtu's-şuyûh ve'l-akrân*, thk. Abdülaziz Feyyaz Harfûş (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2000), 569.

105 Ebu Hüseyin, *Sinâatü'l-Ustûra*, 27.

106 Cengiz Kallek, "İbn Kâdî Aclûn, Necmeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/99-100.

İbrâhim İbn Abdihak¹⁰⁷ (ö. 744/1344), Şâfiî âlim Bedrüddîn Muhammed b. Radiyyiddîn el-Gazzî¹⁰⁸ (ö. 984/1577), Hanefî âlim Abdüssamed¹⁰⁹ b. (Muhammed) Muhibbüddin (Muhyiddin) (ö. 965/1558), Şâfiî âlim Bedreddin İbnü'l-Müzellik (ö. 965/1557) (vefat ettiğinde arkasında çok sayıda güzel kitaplar bırakmış, onları incelediğimiz risalenin müellifi İsmail en-Nâblusî satın almıştı),¹¹⁰ Hanefî âlim Kutbüddin b. Muhammed Sultân¹¹¹ (ö. 950/1544), Hanefî âlim Takıyyüddin b. Necmiddîn, Şâfiî âlim Muhammed b. Ahmed el-Fellûcî, Şâfiî âlim Ali b. İmâdiddin¹¹² (ö. 971/1564) gibi âlimlerin isimleri verilerek Hürrem Paşa zamanında 930 Muharrem ayı evvelinde (Kasım 1523) fetvaların yazıldığı kaydedilmektedir.¹¹³

Dürziler 1540'lardan itibaren sürekli ateşli silah tedarik ettiler. Bu silahlar Osmanlı ordusunun sahip olduğu silahlardan daha üstündü. O zamanlar Suriye'deki Dürzi ve Osmanlı idaresindeki hükümet güçleri arasında, İbrahim Paşa'nın 1585'teki cezalandırma seferine kadar neredeyse sürekli bir savaş hali vardı. Dürzi toplumunun aşiret yapısı, birbirlerine bağlılıkları, yaşadıkları bölgenin engebeli oluşu ve Dürzilerin aldığı silahlar isyanlarının uzun ömürlü olmasında etkiliydi.¹¹⁴

Ma'noğulları liderlerinden Yunus'un muhtemelen 1545 yılında Şam'a götürülüp beylerbeyinin emriyle idam edilmesi yeni çatışmalara sebep olmuştur. Mühimme kayıtlarında Dürzilerin vergilerini vermedikleri, askerlerle çatışmaya girdikleri ve Osmanlı askerlerinin kullandıklarından daha üstün ateşli silahlar satın aldıkları kaydedilmektedir.¹¹⁵

Dürzî Ma'noğulları lideri Emir Kormaz döneminde (1545-1585) bölgede çok sayıda karışıklık meydana gelmiştir. Korkmaz bu dönemdeki yazışmalarda Dürzilerin asi mukaddemi olarak yer alır.¹¹⁶ Aynı dönemde Korkmaz'dan başka Dürzî emirler de benzer faaliyetlerde bulunmuştur.¹¹⁷ Bu dönemde Dürziler hakkında İstanbul'dan gelen emirler kaynaklara yansımıştır. Abdurrahim Ebu Hüseyin bunları derlemiştir.¹¹⁸ Mühimme Defterlerinde derlenen hükümlerde Ma'noğulları Korkmaz (ö. 993/1585) en tehlikeli isyancı olarak görülüyordu.¹¹⁹

107 Saffet Köse, "İbn Abdülhak el-Vâsîti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/62.

108 Fatih Çollak - Cemil Akpınar, "Gazzî, Bedreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/537-539.

109 Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâira*, 2/166.

110 Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâira*, 2/137.

111 Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâira*, 2/13.

112 Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâira*, 3/162.

113 Muhammed İbn Cum'a el-Makkâr, *el-Bâşât ve'l-Kuzât fî Dimaşk (Vülâtü Dimaşk fi'l-'ahdi'l-'Osmâni)*, thk. Selâhaddin el-Müneccid (Dimaşk, 1949), 6; İbn Tolun, *Târîhu's-Şâm fî matlai'l-'ahdi'l-'Osmâni*, 161.

114 Abu-Husayn, "The Long Rebellion", 175, 178.

115 Abu-Husayn, "Problems in the Ottoman Administration in Syria during the 16th and 17th Centuries: The case of the Sanjak of Sidon-Beirut", 668.

116 Ebu Hüseyin, *Smâatü'l-Ustûra*, 89.

117 Abu-Husayn, "The Long Rebellion", 175.

118 Abdurrahim Ebu Hüseyin, *Lübnan ve-'İmâratü'd-Dürziyye fi'l-'Ahdi'l-'Osmâni Veâiku Defteri'l-Mühimme 1546-1711* (Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 2005), 40-56; Abdul-Rahim Abu-Husayn, *The View from Istanbul: Lebanon and the Druze Emirate in the Ottoman Chancery Documents, 1546-1711 / Abdul-Rahim Abu-Husayn*. (London: Centre for Lebanese Studies in association with I.B. Taurus, 2004), 24-36; Ebu Hüseyin, *Smâatü'l-Ustûra*, 111.

119 Öztürk, *The Center-Periphery Struggles*, 56.

Dürziler vergi vermiyor, vergi toplamaya gelen devlet görevlilerine ve askerlere saldırıyorlardı. Osmanlı yönetimi 1565-1585 yılları arasında, yerel halkı silahsızlandırarak ve vergileri toplayarak kontrolü sağlamak için bölgeye müdahale edilmesi için emirler gönderdi. 972/1065 yılında Şam beylerbeyine gönderilen hükümde, Dimaşk vilayetine bağlı Beyrut kazasının el-Cürd nahiyesine bağlı Dürzî Ayn-ı Dârâ köyü halkının âsi oldukları ve vergilerini vermedikleri, tahsilinde görevli sipâhinin evini basmaya kadar vardırıldıkları, ellerinde çok miktarda gelişmiş tüfekler bulunduğu, haklarından gelmek için şimdiden gerekli tedbirler alınmazsa ileride daha büyük karışıklıklar çıkarabilecekleri bildirilmiştir.¹²⁰ 28 Safer 973/24 Eylül 1565 tarihinde köy halkı, el-Metn köyünün halkı ile birlikte, Haşim, kardeşi Muhammed ve Solak oğlu Kayıtbay liderliğinde tekrar ayaklanmıştı. Dürziler tekrar hezimete uğratılmış ve çok sayıda mensupları öldürülmüştür. Dürzilerin elinde üç-dört binden fazla tüfekleri vardı. Bu silahlar askerlerin elindekilerden daha gelişmiştir. Tedbir alınmaması durumunda yeniden ayaklanmak için ortaya çıkacaklardır. Muhammed ve bazı destekçileri tutuklanmış ancak kaçan kardeşi Haşim Dürziler tarafından saklanmıştır. Haşim'i teslim etmeyi reddeden Dürzilere karşı asker gönderildiğinde liderleri Şerefüddin kargaşa çıkarmış, birkaç yüz tüfekli adamıyla savaşıma kalkmıştır. Ancak Şam valisi Şerefüddin'i tutuklamayı başarmış ve Dimaşk kalesine hapsedmiştir. İbret için Şerefüddin'in idamına izin istenmiş ve idama izin gelmiştir.¹²¹

Şam beylerbeyine Dürzilerin ellerindeki silahların tespit edilip toplanmasına yönelik emirler gönderilmiştir. 10 Cemaziyelevvel 982/28 Ağustos 1574 tarihli Şam valisine gönderilen hükümde, Korkmaz b. Ma'n, Mansûr b. Âsâf, Kâsım Şihâb ve Kayıtbay isimli Dürzî liderlere silahların toplanmasına yönelik mektuplar yazıldığı, onların da ellerinde tüfek olmadığı şeklinde cevap verdikleri bildirilmektedir. Ayrıca el-Curd, el-Metn el-Garb ve Şûfu'l-Beyâz nahiyelerinin köylerinde vergiler yirmi yıldır gecikmektedir. Bu isimlerden ve sair Dürzî liderlerden toplanması gereken silah sayıları verilerek muhalefet etmeleri durumunda, üzerlerine asker gönderilip tutuklanmaları istenmiştir.¹²²

Şam beylerbeyi bu emri tek başına yerine getirememiş olmalı ki bölgeye Osmanlı donanmasının sevk edileceği bildirilmiştir. 1 Cemaziyelahir 982/18 Eylül 1574 tarihli Dimaşk beylerbeyine gönderilen hükümde, Dürzilerin te'dibi için Sinan Paşa'nın donanma ile bölgeye gönderileceği bildirilmiştir.¹²³ 23 Zilkade 983/23 Şubat 1576 tarihli Şam beylerbeyine gönderilen hükümde, bir kere daha Dürzilerin elindeki silahların toplanması, detaylı kaydının tutulması ve bu kayıtların gönderilmesi emredilmiştir.¹²⁴ 25 Ramazan 984 / 16 Aralık 1576 tarihli hüküme göre, Beyrut-Sayda kazalarına bağlı el-Curd, el-Metn el-Garb ve Şûfu İbn Ma'n nahiyelerindeki ahalî Dimaşk'a gelip Dürzî taifesinin isyan halinde olduklarını bildirmişlerdir. Bu Dürziler vergi

120 *Mühimme Defteri nu: 5, 565.*

121 *Mühimme Defteri nu: 5, 565; Ebu Hüseyin, Lübnan ve 'İmârati'd-Dürziyye fi'l-Ahdi'l-Osmâni, 41; Abu-Husayn, The View from Istanbul, 24.*

122 *Mühimme Defteri nu: 26, 488.*

123 *Mühimme Defteri nu: 26, 614.*

124 *Mühimme Defteri nu: 27, 686.*

toplannmasını reddediyor, ekip biçmelerine rağmen mahsul alamadıklarını iddia ediyorlardı. Ancak kâdının bu durumu araştırmasına da izin vermiyorlardı. Şam valisine durumu araştırması, doğru ise bu Dürzilerin tutuklanıp cezalandırılmaları emri verilmiştir.¹²⁵ Safer 989/Mart 1581 tarihli Dimaşk kadısına gönderilen hükümde, Dürzilerin Dimaşk çevresine yerleştikleri, eskiden beri adet edindikleri isyanlarına devam ettikleri bildirilmiştir. Safed şehrinde ve çevresindeki bazı köylerde Dürziler ile Râfıziler yardımlaşıyorlardı. Vergilerini ödemiyorlar ve devlete karşı gelmekte ısrar ediyorlardı. Safed yöneticisi bunların bazı liderlerini tutuklayıp idam etmiştir. 600 kadar tüfek teslim almıştır. Geciken vergilerin ödeneceği taahhüd edilmiştir. Trablus valisine de yardım etmesi için emir verilmiştir. İbn Ma'n önce itaate çağırılacak, itaat etmezse tutuklanacaktır. 11 Safer 993 / 12 Şubat 1585 tarihli Şam valisine gönderilen hüküme göre, Dürzî taifesinden Ma'noğlu Korkmaz asi olup topladığı ehl-i fesad Dürziler ile Safed sancağına zarar vereceği şayi olduğundan Dürzilerin dağıtılması emredilmiştir. Bu gruba karşı Dimaşk ve Trablus'tan asker hazırlanması istenmiştir. 5 Ramazan 993/31 Ağustos 1585 tarihli Şam beylerbeyine gönderilen hüküm ile Vezir İbrahim Paşa bir hizmet için yardım taleb ederse bunu yerine getirmesi emredilmiştir. Ramazan 993/Ağustos 1585 tarihli Vezir İbrahim Paşa'ya hüküm ile onun Dürzî asilerini te'dip edip üçyüz elli kelle göndermesi memnuniyetle karşılanmıştır. 17 Ramazan 993/12 Eylül 1585 tarihli Şam beylerbeyine hüküm ile Şam'ın muhafazası elzem olduğundan orada kalması, sefere katılmaması emredilmiştir.¹²⁶ 23 Şevval 993/18 Ekim 1585 tarihli Şam Beylerbeyi Ali Paşa'ya hüküm ile Dürzî eşkiyalarından halkın korunması emredilmiştir.¹²⁷

Uzun süredir devam eden Dürzî isyanlarına karşı 993/1585 yılında düzenlenen sefer ile Mısır beylerbeyi Damat İbrahim Paşa Dürzileri silahsızlandırmayı ve vergileri toplamayı başardı.¹²⁸ Seferle bölgede istikrarsızlığa son verilmiş oldu. Çok miktarda para ve binlerce tüfek elde edildi. Emir Korkmaz öldü.¹²⁹

Korkmaz öldürüldüğünde on üç yaşında olan Emir Fahreddin, 1591 yılında emir oldu. Fahreddin döneminde (1591-1635), Ma'noğulları emirliği sınırlarını aştı. Trablus ve Şam vilayetlerine bağlı diğer iltizamların mukataalarına saldırdı. Fahreddin İspanya ve İtalya gibi Avrupalı güçlerle yazışmalarda bulundu.¹³⁰ 1613 yılında, Osmanlı askeri bölgeye geldiğinde Fahreddin emirliği büyük oğlu Ali ile kardeşi Yûnus'a bırakarak İtalya'ya gitti, 1618'de geri döndü. Ma'noğulları onun liderliğinde 1623'te Şam Beylerbeyi Mustafa Paşa'yı yenip esir aldı, sonra serbest bıraktı. Şam Beylerbeyi Küçük Ahmed Paşa tarafından mağlup edilip

125 *Mühimme Defteri nu: 29, 70.*

126 Ebu Hüseyin, *Lübnan ve' -İmâratı'd-Dürziyye fi'l-Ahdi'l-Osmânî*, 24-36.

127 *Mühimme Defteri nu: 52, 24.*

128 Öztürk, *The Center-Periphery Struggles*, 57.

129 Bûrînî, *Terâcümü'l-'Ayân*, 1/324; Muhammed el-Emin el-Muhibbi, *Hulâsatü'l-eser fi ayâni'l-karni'l-hâdi 'aşer* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 1/60.

130 Massoud Daher, "The Lebanese Leadership at the Beginning of the Ottoman Period: A Case Study of the Ma'n Family", çev. W. Matt Malczycki, *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule*, ed. Peter Sluglett, Stefan Weber (Brill, 2010), 325, 329, 332.

tutuklanan Fahreddin İstanbul'a getirildi ve 25 Şevval 1044 (13 Nisan 1635) tarihinde idam edildi.¹³¹ Ma'noğlu ailesinin yönetimini Fahreddin'in yeğeni Mülhem (1635-1658) devam ettirdi. Halefi olan oğlu Ahmed'in 1109/1697 yılında geride çocuk bırakmadan ölmesiyle Lübnan'daki Ma'noğulları dönemi sona erdi.¹³²

İsmâîl en-Nâblusî tarafından seferin yapıldığı 993/1585 yılında yazılan risalede Dürzîlerin tarihi ve görüşlerine dair bilgiler yer almaktadır.

Dürzilere Reddiye Yazan İsmâîl en-Nâblusî (937-993/1531-1585)

İsmâîl b. Ahmed b. İbrahim en-Nâblusî, 937/1531 yılında doğdu. Kur'an'ı ezberledi. Sarf ve nahiv dersleri aldı. İbn Mâlik'nin (ö. 672/1274) Arap gramerine dair *el-Elfiyye* adlı manzum eserini ezberledi. Şâfiî âlim Ebu'l-Feth es-Sebüsterî/eş-Şebüsterî'den (ö. 962/1555) mantık, nahiv, meânî, beyan, usûl ve tefsir dersleri aldı. Alâüddin b. İmâdiddin'den (ö. 971/1563) akli ilimler (ma'kûlât) dersleri aldı. Bedrüddîn el-Gazzî (ö. 984/1577) ve Şihâbüddîn et-Tîbî el-Kebîr'den (ö. 981/1574) ders aldı. Kâdı Nuruddin Ali'den (ö. 991/1583) Nevevî'nin (ö. 676/1277) Şâfiî fihhına dair olan *el-Minhâc* adlı eserini okudu, fetva ve ders verme icazeti aldı.¹³³ İsmâîl en-Nâblusî fıkhıta Şâfiî, itikadda Eşarî mezhebiniydi.¹³⁴

İsmâîl en-Nâblusî Emevî Camii'nde, eş-Şâmiyye el-Berrâniyye Medresesinde, Şam valisi Derviş Paşa tarafından 982/1574 yılında yaptırılan Dervişîyye Camii'nde, el-Âdiliyyetü'l-Kübrâ Medresesinde dersler verdi.¹³⁵ İsmâîl en-Nâblusî özellikle Bedrüddîn el-Gazzî'nin vefatından (984/1577) sonra fetva için müracaat edilenler arasında öne çıktı. Öğrencilerine maddi imkân sağlıyor, vazife almalarına yardım ediyordu. Çok sayıda kitap topladı. Nâblusî bir dönem sıkıntı yaşadı, Kapucu Mahmud Fitnesi denilen olaylar sürecinde hapsedildi.

Mahmud b. Yunus b. Şahin el-Aver adlı bir adam 988/1580 yılında ölmüş, onun dul kalan hanımı Saka Yusuf isimli bir asker ile evlenmiştir. Aver'in mirası üzerine çıkan anlaşmazlıklar sebebiyle Şam ileri gelenlerinden birçok kişi hapse atılmıştır. Nâblusî de hapsedilenler arasındaydı. Durumu teftiş için gönderilen Kapucu Mahmud hakkında da şikâyetler mühimme defterine yansımıştır. 23 Zilhicce 991/7 Ocak 1584 tarihli Şam beylerbeyine ve kadısına gönderilen hüküm ile Kapucu Mahmud ile Saka Yusuf'un Şam'ın ulema ve sulehasından aşikâre para aldıkları bildirilmiş, alınan paraların sahiplerine geri verilmesi emredilmiştir.¹³⁶ Şam kadısına gönderilen 2 Receb 992/10 Temmuz 1584 tarihli hüküm ile mahbus olan Saka

131 Feridun Emecen, "Fahreddin, Ma'noğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/80-82.

132 Ş. Tufan Buzpınar, "Lübnan (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/248-254.

133 Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâira*, 3/117; Hasan el-Bürîni, *Terâcümü'l-'Ayân*, thk. Salahuddin el-Müneccid (Dimaşk: el-Câmiu'l-İlmî, 1963), 2/69; Abdülğani en-Nâblusî, *el-Hakika ve'l-mecaz fi'r-rihle ilâ Bilâdi's-Şam ve Mısır ve'l-Hicaz: Biladü's-Şam*, thk. Riyad Abdülhamid Murad (Dimaşk: Dârü'l-Ma'rife, 1998), 1/61.

134 Gazzî, *el-Virdü'l-Unsî*, 60.

135 Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâira*, 3/118; el-Bürîni, *Terâcümü'l-'Ayân*, 2/73.

136 *Mühimme Defteri nu: 52, 513, 515, 516, 518.*

Yusuf'un hakkından gelinmesi emredilmiştir.¹³⁷ Ebu'l-Fazl Muhibbüddin Muhammed (ö. 1016/1608), Şeyhülislâm Çivizâde Mehmed Efendi'ye (ö. 995/1587) ve Hoca Sadeddin Efendi'ye (ö. 1008/1599) mektup yazıp Kapucu Mahmud'un yaptıklarını anlatmıştır. Mektuplar Sultan III. Murad'a arz edilmiştir. Kapucu Mahmud kâdî kararıyla idam edilmiştir (Zilhicce 992/Aralık 1584).¹³⁸

İsmâîl en-Nâblusî bu hadiseler sonrasında görevine dönmüş ve ders vermeye devam etmiştir. Hasan el-Bûrînî (ö. 1024/1615) gibi birçok öğrenci ondan ders almıştır.¹³⁹ İsmâîl en-Nâblusî 13 Zilkade 993/6 Kasım 1585 tarihinde vefat etti.¹⁴⁰

İsmâîl en-Nâblusî Arapça, Farsça ve Türkçe dillerini biliyordu.¹⁴¹ Bazıları haşiye ve talika şeklinde eserler telif etmiştir.¹⁴²

İsmâîl en-Nâblusî, vefatından birkaç ay önce, 993 yılı Recep ayı ortasında (Temmuz 1585) Dürziler hakkında bilgiler içeren *Fâzihatü'l-Mülhidin ve Nâsihatü'l-Muvahhidin* adlı eserini yazmıştır. İsmâîl en-Nâblusî'nin torununun oğlu Abdülganî en-Nâblusî, risalenin Dürzileri muhasara eden yöneticilerin (hükkâm) işaretleriyle yazıldığını kaydetmektedir.¹⁴³

İsmâîl en-Nâblusî'nin Dürziliğe Reddiye Risalesinin Muhtevası

İsmâîl en-Nâblusî *Fâzihatü'l-Mülhidin ve Nâsihatü'l-Muvahhidin* adlı risalesinde Sultan III. Murad'ın¹⁴⁴ ve İbrahim Paşa'nın¹⁴⁵ (ö. 1010/1601) ismini birkaç defa överek zikretmektedir. Şam Beylerbeyi Üveys Paşa¹⁴⁶ (tercümede Ali Paşa)¹⁴⁷ övülen isimler arasındadır. Risalenin metin ve tercümesinin yazıldığı tarihler aralığında Şam'da beylerbeyi değişmiş, 23 Şevval 993/18 Ekim 1585 tarihli hükümle, Şam Beylerbeyliğinin Ali Paşa uhdesinde bırakıldığı bildirilmiştir.¹⁴⁸

İsmail en-Nâblusî Dürziler ve az da olsa benzer saydığı mezhepler hakkında bilgileri içeren risalesi dönemin siyasi şartlarının etkisinde telif edilmiştir. Risale daha çok fetvalar ve Dürzilerin içinden çıktığı Fâtımîler Devletinin tarihini içermektedir. Risale İbrahim Paşa'nın 993/1585 yılında Lübnan, Şûf ve civarındaki Dürziler üzerine sefer düzenlediği süreçte yazılmıştır. Bu sefer müstakil çalışmalara ve bazen de bölgenin tarihiyle ilgili yapılmış birçok çalışma içerisinde ele alınmıştır. Başka seferler sürecinde verilmiş fetvalara işaret edilmekle birlikte Nâblusî'nin bu risalesine işaret eden bir çalışmaya henüz rastlanmamıştır.

Nâblusî risalede bu sefere neden gerek duyulduğunu anlatmaktadır. Risalenin tercümesinden özetleyerek ve sadeleştirerek verelim:

137 *Mühimme Defteri nu: 53, 247.*

138 Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi ayâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*, 2/41-42.

139 el-Bûrînî, *Terâcümü'l-'Ayân*, 2/69; Nâblusî, *el-Hakika ve'l-mecaz*, 62; Gazzî, *el-Virdü'l-Unsî*, 60.

140 Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâira*, 3/117-121.

141 Bûrînî, *Terâcümü'l-'Ayân*, 2/68; Gazzî, *el-Virdü'l-Unsî*, 59.

142 Bûrînî, *Terâcümü'l-'Ayân*, 2/5; Nâblusî, *el-Hakika ve'l-mecaz*, 62.

143 Nâblusî, *el-Hakika ve'l-mecaz*, 63; Gazzî, *el-Virdü'l-Unsî*, 60.

144 Nâblusî, *Fâzihatü'l-Mülhidin* (Nurosmaniye, 3903), 21a; Kâdî Lütfullah, *Terceme* (Fatih, 2916), 3a.

145 Nâblusî, *Fâzihatü'l-Mülhidin* (Nurosmaniye, 3903), 22a; Kâdî Lütfullah, *Terceme* (Fatih, 2916), 4a.

146 Nâblusî, *Fâzihatü'l-Mülhidin* (Nurosmaniye, 3903), 22b.

147 Kâdî Lütfullah, *Terceme* (Fatih, 2916), 5b.

148 *Mühimme Defteri nu: 52, 24.*

İbrahim Paşa önce Mısır'a ulaşıp işleri yoluna koyduktan sonra Dââyâr-ı Şâmiyye'de Teyâmîne (Vâdi'-Teym'de oturan Dürzîler) Dürzîler, Kelbiyye (Nusayriliğe mensup bir aşiret) ve Nusayriyye halini öğrenmiştir. Vilayetin ahali korku içerisindeydi. Çevrede Dürzîlerin eziyetlerine katlandıklarını, gece gündüz bundan şikâyet ettiklerini görmüştü. Durum böyleyken Şâm/Dimaşk tarafına yola çıkıp Saydâ yakınlarına geldiğinde Dürzî taifesinin hilelerini, çıkardıkları fesadı, akidelerinin kötülüğünü öğrenmişti. Onların İslam askerleri üzerine hücum ve cüretlerini müşahade etmiş, nerelerden yardım aldıklarını araştırmıştı. Bu hal üzere az zaman dahi ihmal olunursa şer ve belalarının büyüyeceğini anlamıştı. Bazı kaleler ellerindeydi. Silah sahibi olmuş, bölgede kuvvet ve kudret kazanmışlardı. Askere saldırıp pek çoğunu şehit etmişlerdi. İbrahim Paşa üzerlerine sefer düzenlediğinde “bazısın hedef-i tîr ve du'me-i şimşîr ve nicesin giriftâr-ı kayd ve nedeb ve esîr eylediler.” Şam beylerbeyi Üveys Paşa (tercümede Ali Paşa) büyük gayret gösterdi. Tâife-i mezbûrenin katlinde sevâb-ı cemîl ve ecr-i cezîl vardır.” Onlar haramları helal saymıştır. Namaz, zekât ve hactan yüz çevirmişler, bütün şer'i mükellefiyetleri inkar etmişlerdir. Bunlarla savaşmak / kîtâl vâcibdir. Şarap içmek, domuz eti yemek gibi haramları işlerler. Hz. Ebû Bekir zekât vermeyenler ile savaşmıştır.¹⁴⁹

Nâblusî'ye göre bu gruplar Müslümanların ittifakıyla kâfir sayılmıştır. O, Dürzîler hakkında ve bazen de beraberinde Nusayriler hakkında verilmiş fetvaları nakletmektedir. Örneğin Şâfiî fakihî Ebû'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Ali İbnü'z-Zemlekânî (ö. 727/1327) Dürzîlerin kâfir olduklarını söylemiştir; ona göre bunların kestikleri yenilmez, nikahlanmaları caiz olmaz. Bunların askere alınmaması, kalelerin ve sınır bölgelerinin savunmasında kullanılmaması gerekir.¹⁵⁰ Muhammed el-Emîn el-Muhibbî (ö. 1111/1699) Dürzîler aleyhine fetva verenleri listelerken ismi Sadreddin İbnü'z-Zemlekânî şeklinde vermektedir.¹⁵¹ İbnü'z-Zemlekânî Eş'arî kelâmını iyi bilen ve güçlü bir münazaracı olarak tanınır. İbnü'z-Zemlekânî'nin İbn Teymiyye ile olan çekişmesinin husumet derecesinde olduğunu kaydedilmektedir.¹⁵²

Nâblusî'nin kaydettiğine göre Dürzîler aleyhine fetva veren başka bir isim, belâgata dair eserleriyle bilinen¹⁵³ Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân el-Kazvîni eş-Şâfiî (ö. 739/1338) idi. O Dimaşk hatibi ve kadî'l-kudâtı olarak vasıflanmaktadır. Onun da benzer ifadeleri içeren fetva verdiği kaydedilmektedir.¹⁵⁴

Nâblusî'nin fetvasını naklettiği bir başka âlim olan Cemalüddin eş-Şerîşî el-Mâlikî'dir (ö. 779/1378). Dürzîlerin görüşlerini kabul edenlerin kâfir olduklarını, kestiklerinin yenilmeyeceğini, nikâhlarının caiz olmadığını savunmuştur. Bunların askere alınmaması, kalelerin ve sınır bölgelerinin savunmasında kullanılmaması gerekir. Bunların tevbe etmeleri istenmeli, şer'i kuralları uygulamaları sağlanmalıdır.¹⁵⁵ el-Muhibbî ismi Cemalüddin eş-Şerbînî şeklinde vermektedir.¹⁵⁶

149 Nâblusî, *Fâzîhatü'l-Mülhidîn* (Nurosmaniye, 3903), 22a; Kâdi Lütfullah, *Terceme* (Fatih, 2916), 4a.

150 Nâblusî, *Fâzîhatü'l-Mülhidîn* (Nurosmaniye, 3903), 23a-28b, 28a; Kâdi Lütfullah, *Terceme* (Fatih, 2916), 6b.

151 Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî ayâni'l-karni'l-hâdi 'aşer*, 3/268.

152 Hacı Mehmet Günay, “İbnü'z-Zemlekânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/242-243.

153 İsmail Durmuş, “Kazvîni, Hatîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/156-157.

154 Nâblusî, *Fâzîhatü'l-Mülhidîn* (Nurosmaniye, 3903), 23b; Kâdi Lütfullah, *Terceme* (Fatih, 2916), 7b.

155 Nâblusî, *Fâzîhatü'l-Mülhidîn* (Nurosmaniye, 3903), 23b.

156 Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî ayâni'l-karni'l-hâdi 'aşer*, 3/268.

Nâblusî'nin naklettiği fetvalardan biri Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Abdurrahmân el-Fezârî¹⁵⁷ eş-Şâfîî (ö.729/1329) tarafından verilmiştir. Fezârî, onların kafir olduklarına, tevbe ederlerse kabul edileceğine fetva vermiştir. Burhânüddîn İbn Abdilhakk (ö. 744/1344), Muhammed b. el-İzz el-Hanefî, Sadreddin Süleyman b. Abdilhakem el-Mâlikî (ö. 749/1348), Necmüddin b. Sesarî (ö 723/1323), onların inandıkları görüşlerin küfür olduğunu savunmuşlardır. Müslüman yöneticiler onların şerî kuralları yerine getirmelerini sağlamalıdır.¹⁵⁸

Dürziler hakkında fetva verenler arasında İbn Teymiyye de vardır.¹⁵⁹ Nâblusî de İbn Teymiyye'nin fetvasını nakletmektedir.¹⁶⁰ İbn Teymiyye'ye göre Dürziler kâfirdir. Onların küfründen şüphe edenler de kâfirdir. Bunlar Ehl-i Kitab'a da benzemezler. Yemekleri yenilmez, kadınlarıyla nikâhlanılmaz. Bunlardan cizye alınmaz. Bunlar mürted ve zındıktır. Bunlar askerde kullanılmaz, kalelere yerleştirilmez. Bunların namaz, oruç gibi ibadetleri yapmaları sağlanmalıdır.¹⁶¹ Nâblusî ayrıca İbn Teymiyye'nin Dürziliğin tarihi ve görüşleri hakkında verdiği bilgileri¹⁶² nakletmektedir.¹⁶³

Nâblusî Dürzilere yakın olduklarına işaretlerle Nusayriyye hakkında Şafîî âlim Şemsuddin el-Belâtunisî (ö. 863/1458) tarafından verilen fetvayı kaydetmektedir. Belâtunisî'ye göre onlar zındıktır. Yöneticilerin onlara kelime-i şahadetini ikrar ettirmeli, namaz, zekat, oruç, hac gibi ibadetleri yerine getirmelerini sağlamalıdır. Bunu yapmazlarsa onlarla savaşılmaması vacib olur. Hz. Ebu Bekir zekâtı vermeyenlerle savaşmıştır. Tevbe etmedikleri sürece onların kestikleri yenmez, nihahları caiz olmaz.¹⁶⁴

Nâblusî'nin fetvasını naklettiği Hattâb b. Ömer b. Mehennâ'ya (ö. 878/1474) göre Teyâmîne Dürzileri kâfirdir, ahirette yeniden dirilmeye inanmazlar. Namazın ve orucun vucubiyetini, Allah'ın haramlarını kabul etmezler. Yöneticiler onların bu hallerine sukut etmişler, onların dilleriyle şehadet getirmelerini İslâm'a dâhil olmak zannetmişlerdir. Yöneticiler onların şer'î gerekleri yerine getirmelerini sağlamalıdır. Hz. Ebû Bekir zekât vermeyenlerle savaşmıştır.¹⁶⁵

Nâblusî kelim kitaplarında bazı Bâtînî mezhepler hakkında verilen bilgilerin Dürziler için de geçerli olduğunu savunmaktadır. Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* ve Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* 'ında¹⁶⁶ İsmâiliyye, Bâtîniyye, Karâmita, Hurremiyye, Seb'iyye, Bâbekiyye, Muhammira isimlendirmelerinin sebepleri açıklanıp bu fırkaların aslını

157 Hasan Güleç, "Fezârî, İbrâhîm b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/539-540.

158 Nâblusî, *el-Hakika ve'l-mecaz*, 24a; Kâdî Lütfullah, *Terceme* (Fatih, 2916), 8b.

159 Suleiman Mourad - James Lindsay, *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period: Ibn 'Asâkir of Damascus (1105-1176) and His Age, with an Edition and Translation of Ibn 'Asâkir's The Forty Hadiths for Inciting Jihad* (Brill, 2012), 115.

160 Nâblusî, *Fâzihatü'l-Mülhidîn* (Nurosmaniye, 3903), 24b.

161 İbn Teymiyye, *Mecmû'l-Fetâvâ*, 35/161.

162 İbn Teymiyye, *Mecmû'l-Fetâvâ*, 35/128.

163 Nâblusî, *Fâzihatü'l-Mülhidîn* (Nurosmaniye, 3903), 35a-37b.

164 Nâblusî, *el-Hakika ve'l-mecaz*, 25a; Kâdî Lütfullah, *Terceme* (Fatih, 2916), 10b.

165 Nâblusî, *Fâzihatü'l-Mülhidîn* (Nurosmaniye, 3903), 25b; Kâdî Lütfullah, *Terceme* (Fatih, 2916), 11b.

166 Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimyatî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 4/420.

şer'î kuralları iptal etmek olduğu ifade edilmektedir. Nâblusî'ye göre bu fırkaların kitaplarını mutalaa edenler Teyâmîne Dürzîlerinin de onlardan olduğuna vakıf olacaktır.¹⁶⁷

Nâblusî ulemanın Dürzîler ve benzeri dediği fırkalar hakkındaki görüşlerini naklettikten sonra, “ben de onların kâfir olduklarını söylüyorum” demektedir. Onların domuz yeti yediklerini, şarap içtiklerini, şer'î kurallara riayeti kabul etmediklerini, dini ifsad eden yeni şeyler ürettiklerini kaydetmektedir. Nâblusî'ye göre Dürzîlere karşı savaşılmaması gerekir.¹⁶⁸

Nâblusî Dürzîlerin bazı kitaplarını gördüğünü kaydetmektedir. Bu kitaplarda kitap ve sünnetin nasları tebdil edilmekte, değiştirilmektedir. Onların kelime-i şehadeti söylemelerine iltifat edilmez. Münafıklar da onu söyler ancak kâfirlerdir. Bunlar küfürlerini açıkça dile getirip Hâkim Biemrillah'a ilah demektedirler. Nâblusî Dürzîler ile savaşılmaması gerektiğine dair bazı hadisleri delil olarak sıralamaktadır. Sultan Murad'ın da onlarla savaşılmaması için emirler verdiğini kaydetmektedir.¹⁶⁹

Nâblusî, Dürzîlerin ve içinden çıktıkları Fâtımîler Devleti'nin tarihini, Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) *er-Ravzateyn fî ahbâri 'd-devleteyn en-Nûriyye ve 's-Sâlihiyye* adlı tarih kitabında Fâtımîler hakkında verdiği bilgileden¹⁷⁰ hareketle ele almaktadır. Hâkim Biemrillah'ın Fâtımîleri kuran Ubeyd'in/Ubeydullah el-Mehdî el-Fâtımî (909-934) neslinden geldiğini, onun da da Mecûsî olan el-Kaddâh'ın neslinden geldiğini, başka bir kayda göre Ubeydullah'ın babasının Bilâdü'ş-Şâm'da Seleme'den Said isimli Yahudi bir demirci olduğunu kaydetmektedir. Nâblusî'ye göre Ubeydullah Kuzey Afrika'ya gittiğinde Hz. Fatıma neslinden olduğunu iddia etmiştir ancak nesep iddiası sahih değildir. Nâblusî Fâtımîlerin nesebiyle ilgili uzun izahatlarda bulunmaktadır. Fâtımîlerin zındık olduklarını ancak kendilerini Şîî gösterdiklerini kaydetmektedir. Fâtımîler fukaha ve muhaddisleri katletmiş, onlar zamanında Râfıza'nın mensupları çoğalmıştır. Şâm'daki Cibâl halkı Nusayriyye, Dürûziyye ve Haşîsiyye taifelerine uymuştur. Buralar Haçlıların eline geçmiş, Selahaddin Eyyübî geri almıştır. Nâblusî Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin *Keşfu Esrâri 'l-Bâtıniyye*¹⁷¹ adlı kitabından ve Kadı Abdülcebbar'ın Bâtıniyye hakkında yazdıklarından¹⁷² nakillerde bulunmaktadır.¹⁷³ Nâblusî'ye göre Selahaddin Eyyübî'nin Fâtımîleri ortadan kaldırdığı gibi Sultan Murad ve veziri İbrahim Paşa da bölgedeki Dürzî taifesini yok etmiştir.¹⁷⁴

Nâblusî, uzunca ele aldığı Fâtımîler tarihi için ayrıca İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve 'n-Nihâye*, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Târîhu 'l-İslâm*, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) *Mir 'âtü 'z-zamân* ve İbn Teymiyye'nin *Mecmûu 'l-Fetâvâ* adlı eserinden nakillerde bulunmaktadır.¹⁷⁵

167 Nâblusî, *Fâzihatü 'l-Mülhidîn* (Nurosmaniye, 3903), 26a; Kâdi Lütfullah, *Terceme* (Fatih, 2916), 13a.

168 Nâblusî, *Fâzihatü 'l-Mülhidîn* (Nurosmaniye, 3903), 27a; Kâdi Lütfullah, *Terceme* (Fatih, 2916), 15a.

169 Nâblusî, *Fâzihatü 'l-Mülhidîn* (Nurosmaniye, 3903), 27b; Kâdi Lütfullah, *Terceme* (Fatih, 2916), 15b.

170 Ebû Şâme el-Makdisî, *er-Ravzateyn fî ahbâri 'd-devleteyn en-Nûriyye ve 's-Sâlihiyye*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Beyrut: er-Risale, 1997), 2/214.

171 Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *Keşfu Esrâri 'l-Bâtıniyye*, thk. Ali Aslan (İstanbul: İrşad, 2021).

172 Kâdi Abdülcebbar, *Tesbitü delâli 'n-nübüvve: mucizelerle Hz. Peygamber'in hayatı: (metin-çeviri)*, çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 690.

173 Nâblusî, *Fâzihatü 'l-Mülhidîn* (Nurosmaniye, 3903), 29a-33b.

174 Nâblusî, *Fâzihatü 'l-Mülhidîn* (Nurosmaniye, 3903), 31a, 33a; Kâdi Lütfullah, *Terceme* (Fatih, 2916), 23a, 27a.

175 Nâblusî, *Fâzihatü 'l-Mülhidîn* (Nurosmaniye, 3903), 33b.

İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân*¹⁷⁶ ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Hüsnü'l-muhâdara*¹⁷⁷ adlı kitabından nakille, Fâtımî halifesi Hâkim-Biemrillâh'ın (996-1021) hayatına ayrıca yer verilmektedir.¹⁷⁸

Sonuç

İsmail en-Nâblusî Dürzîler hakkında yazdığı risalesinde Dürzîlerin tarihini ve inançlarını ele almıştır. Dürzîler önce İsmailiyye mezhebi mensuplarının kurduğu Fâtımîler Devleti'nin el-Hâkim Biemrillah isimli halifesi zamanında Kâhire'de ortaya çıkmıştır. Sonraki Fâtımî yönetimleri zamanında Kahire'de zor durumda kalmışlar ve Bilad-i Şâm'a yerleşmişlerdir. Bölgenin Osmanlı hâkimiyetine geçmesinden sonra farklı zamanlarda devlete vergi vermemek, ateşli silah temin etmek gibi faaliyetleriyle isyan girişimleri olmuş ve bölgeye düzenlenen seferlerle bastırılmıştır. Damad İbrahim Paşa 993/1085 yılında bu seferlerden birini düzenlemiştir. Bu süreçte hayatta olan İsmail en-Nâblusî, yazdığı risalesinde bu isyana atıflar yapmış, daha önce Dürzîlik aleyhine verilmiş fetvaları nakletmiş, bazı temel kaynaklardan hareketle Fâtımîler ve Dürzîlerin tarihi ve görüşleri hakkında bilgiler vermiştir. İsmâîl en-Nâblusî'nin torununun oğlu Abdülganî en-Nâblusî, risalenin Dürzîleri muhasara eden yöneticilerin (hükkâm) işaretleriyle yazıldığını kaydetmektedir. Risaleyi yazdıktan sonra İsmâîl en-Nâblusî yöneticiler arasında risale yazarı (sâhibu'r-risâle) diye anılır olmuştur. Risalenin aynı yıl yapılan Türkçe tercümesi Şam beylerbeyi Ali Paşa'nın emri üzerine yapılmıştır. Tercümede risalenin İbrahim Paşa'ya ihdâ ve takdim edildiği kaydedilmektedir.

Bölge tarihiyle ilgili çalışmalar yapan araştırmacılar tarafından kullanıldığını henüz tespit edemediğimiz Nâblusî'nin bu risalesi, bölgedeki Dürzîlerin tarihi ve haklarında ulemanın görüşlerini içeren fetvaları sebebiyle önemli bilgiler içermektedir. Daha geç tarihlerde yazılmış başka fetva derlemeleri yayınlanmıştır. Bu metinlerle yapılan karşılaştırmalarda içerikleri bakımından birbirlerinden yararlandıkları görülmektedir. Osmanlı'nın bölgeye hâkimiyetinin (922/1516) üzerinden henüz on yıl geçmeden Şam beylerbeyi Hürrem Paşa'nın 930/1523 yılında Şûf bölgesindeki Dürzîler üzerine yaptığı seferlerde ciltlerce Dürzî kitapları ele geçirilmiştir. Nâblusî'nin hocası İbn Tolun bu kitapların içeriklerine göre bilgiler veren bir risaleyi daha önce yazmıştır. Nâblusî de Dürzîlerin bazı kitaplarını görmüştür. Ondan sonra Dürzîler hakkında fetva veren İmâdî ve Murâdî gibi âlimler de Dürzî kitaplarının içeriklerinden bahisle bilgiler vermektedir. Nâblusî'nin risalesi ve bütün bu metinlere yansıyan muhteva, Dürzî metinlerinin dışarıya kapalı kaldığı, Kavalalı İbrahim Paşa'nın Suriye seferi (1831-1838) sürecinde askerlerinin Dürzî mabetlerine girmesiyle bu metinlerin ele geçirilmesine kadar Dürzî metinlerine ulaşamadığı yönündeki kabullerin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

176 Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Ayân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1971), 5/293.

177 Celalüddin es-Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara fî Târihi Mısır ve'l-Kâhira*, thk. : M. Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1967), 1/602.

178 Nâblusî, *Fâzihatü'l-Mülhidin* (Nurosmaniye, 3903), 39a, 41a.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Abu-Husayn, Abdul Rahim. "Lebanese Heroes and Ottoman Villains: The Ma'ns of Lebanon, 16-17th Centuries". *Perspectives on Ottoman studies: Papers from the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO) at the University of Zagreb 2008*. ed. Ekrem Causevic, Nenad Moacanin, Vjeran Kursar. 13-25. Berlin: LIT Verlag, 2010.
- Abu-Husayn, Abdul Rahim. "The Korkmaz Question: A Maronite Historian's Plea for Ma'nid Legitimacy". *Al-Ahhath* 34 (1986), 3-11.
- Abu-Husayn, Abdul-Rahim. "Problems in the Ottoman Administration in Syria during the 16th and 17th Centuries: The case of the Sanjak of Sidon-Beirut". *International Journal of Middle East Studies* 24/4 (1992), 665-675.
- Abu-Husayn, Abdul-Rahim. *Provincial Leaderships in Syria, 1575-1650*. Beirut: American University, 1985.
- Abu-Husayn, Abdul-Rahim. *Rebellion, Myth Making and Nation Building: Lebanon from an Ottoman Mountain Itizam to a Nation State*. Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies, 2009.
- Abu-Husayn, Abdul-Rahim. "The Long Rebellion: The Druzes and the Ottomans, 1516-1697". *Archivum Ottomanicum* 19 (2001), 165-191.
- Abu-Husayn, Abdul-Rahim. *The View from Istanbul: Lebanon and the Druze Emirate in the Ottoman Chancery Documents, 1546-1711 / Abdul-Rahmin Abu-Husayn*. London: Centre for Lebanese Studies in association with I.B. Taurus, 2004.
- Abu-Husayn, Abdul-Rahman. "The Ottoman Invasion of the Shuf in 1585: A Reconsideration". *Al-Abhath* 33 (1985), 13-21.
- Âmidî, Muhammed Selim el-. "Suveru'l-Fetâvâ elleti ehraçahâ el-Ulemâu'l-alâm fi hakki'd-Durûz ve edrâbihim". *Hallu'r-rumûz fi akâidi'd-Durûz*. ed. Muhammed Rıza ez-Zaim. thk. Hamed b. Sâlih. 323-350. Medine: Daru'n-Nasîha, 2014.
- Arslan, Şekib. *Ravzu'ş-Şakik Divânu'l-Merhum Nesib Arslan*. Dimaşk, 1935.
- Avcu, Ali. "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Dinbilimleri Dergisi* 10/1 (2010), 199-246.
- Aykut, Nezihi. "Damad İbrâhim Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/440-441. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bağlıoğlu, Ahmet. *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. bs., 2018.
- Bâkılânî, Ebû Bekr el-. *Keşfu Esrârî'l-Bâtıniyye*. thk. Ali Aslan. İstanbul: İrşad, 2021.
- Bürînî, el-Hasan el-. *Terâcümü'l-'Ayân*. thk. Salahuddin el-Müneccid. Dimaşk: el-Câmiu'l-İlmî, 1963.
- Buzpınar, Ş. Tufan. "Lübnan (Osmanlı Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/248-254. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Cürcânî, Seyyid Şerif el-. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmud Ömer Dimyatî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Çollak, Fatih - Akpınar, Cemil. "Gazzî, Bedreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/537-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*. çev. Erdal Toprak. İstanbul: Doruk, 2005.
- Daftary, Farhad. "Muhammed b. İsmâil el-Mektûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/544-545. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Daher, Massoud. "The Lebanese Leadership at the Beginning of the Ottoman Period: A Case Study of the Ma'n Family". çev. W. Matt Malczycki. *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule*. ed. Peter Sluglett, Stefan Weber. 323-345. Brill, 2010.
- Durmuş, İsmail. "Kazvîni, Hatîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/156-157. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Düveyhi, Stefan. *Tarihü'l-Ezmine*. thk. Butros Fehd. Beyrut: Dâru Lahdi Hatır, 3. Basım, ts.
- Ebu Hüseyin, Abdurrahim. *Lübnan ve 'İmâratı'd-Dürziyye fi'l-Ahdî'l-Osmânî Veâiku Defteri'l-Mühimme 1546-1711*. Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 2005.
- Ebu Hüseyin, Abdurrahim. *Smâatü'l-Ustûra Hikâyetü'l-Temerrüdi't-Tavîl fi Cebeli Lübnan*. Beyrut: Daru's-Sâkî, 2019.
- el-Antâkî. *Târîhu'l-Antâkî*. thk. tahkik: et-Tedmürî. Trablus, 1990.
- el-Kummî - en-Nevbahtî. *Şîi Firkalar*. çev. : Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. bs., 2004.
- Emecen, Feridun. "Fahredden, Ma'noğlu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/80-82. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gazzî, Ebü'l-Fazl Kemaleddin Muhammed el-. *el-Virdü'l-Unsi ve'l-vâridü'l-kudsi fi tercemeti'l-Arif Abdülgani en-Nablusi*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Kitap Naşirun, 2016.
- Gazzî, Necmuddin el-. *el-Kevâkibü's-Sâira bi-Ayâni'l-mieti'l-âşira*. thk. Halil el-Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2015.
- Güleç, Hasan. "Fezârî, İbrâhim b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/539-540. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Günay, Hacı Mehmet. "İbnü'z-Zemlekânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/242-243. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hamza, Nedim Nayif. *et-Tenühiyyün Ecdâdu'l-Muvahhidîn ed-Dürüz ve Devruhum fi Cebeli Lübnan*. Beyrut: Daru'n-Nehâr, 1984.
- Hasan Bey-Zâde Ahmed - haz. *Hasan Bey-Zâde Târîhi*. thk. Şevki Nezihî Aykut. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2004.
- Heşşî, Selim Hasan. *Târîhu'l-Umerâi 'ş-Şihâbiyyîn bi-kalemi ahadi umerâihim min Vâdi't-Teym*. Beyrut: Daru'l-Hadd Hâtr, 1984.
- Hitti, Philip K. *The Origins of the Druze People and Religion, with Extracts from Their Sacred Writings*. New York: Columbia University Press, 1928.
- Hizmetli, Sabri. "Karmatiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddu'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

- İbn Abidinze, Alaüddin Muhammed. *Hâşiyetu Kurreti uyüni'l-ahyâr tekmiletu Reddi'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Dâru Âlemi'l-Küttüb, 2003.
- İbn Cum'a el-Makkâr, Muhammed. *el-Bâşât ve'l-Kuzât fî Dimaşk (Vülâtü Dimaşk fî'l-'ahdi'l-'Osmâni)*. thk. Selâhaddin el-Müneccid. Dimaşk, 1949.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed. *Vefeyâtü'l-Ayân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1971.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: el-Maârif, 1988.
- İbn Sebât, Hamza b. Ahmed el-Garbî. *Sıdku'l-Ahbâr Târîhu İbn Sebât*. thk. Ömer Tedmürî. Trablus: Jarrous Press, 1993.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed. Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1995.
- İbn Tolun. *Târîhu's-Şâm fî matlai'l-ahdi'l-Osmâni*. thk. Ahmed İbiş. AbuDabi: Daru'l-Küttübi'l-Vataniyye, 2009.
- İbn Tolun, Şemsüddin Muhammed. *el-Fülkü'l-meşhûn fî ahvâli Muhammed İbn Tolun*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.
- İbn Tolun, Şemsüddin Muhammed. *el-Gurafü'l-aliyye fî tabakât müteahhiri'l-Hanefiyye*. thk. Ebu'l-Hasan Abdullah eş-Şevrâvî. Kahire: Dâru'r-Risâle, 2021.
- İbn Tolun, Şemsüddin Muhammed. *İlâmu'l-verâ bi-men vellâ nâiben mine'l-Etrâk bi-Dimaşk eş-Şâm'i-l-kubrâ*. thk. Abdulazim Hamid. Kahire: Camiatü AynŞems, 1973.
- İbn Tolun, Şemsüddin Muhammed. *Sellü's-Sârim fî Etbâi (Tercemeti) el-Hâkim (bi-Emrillah)*. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, Et-Teymuriyye, Mecâmi, 79, 247-260.
- İbn Tolun, Şemsüddin Muhammed. *Târîhu's-Şâm fî Matlai'l-Ahdi'l-Osmâni*. thk. Ahmed İbiş. AbuDabi: Daru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2009.
- İbnü'l-Himsî, Ahmed b. Muhammed. *Havâdisu'z-zamân ve vefâyâtu's-şuyûh ve'l-akrân*. thk. Abdülaziz Feyyaz Harfûş. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2000.
- İbnü'l-Kalânîsî, Ebü Yalâ Hamza. *Zeylü Târîhi Dimaşk*. Beyrut: el-Abâ el-Yesuiyyin, 1908.
- İmâdî, Abdurrahman el-. *Fetvâ fî Hukmi'd-Dürûz ve'-Nusayriyye (Ali el-Murâdî'nin Ekvâlü'l-Eimmeti'l-Âline ile birlikte)*. Dimaşk: Daru Bilâdi's-Şâm, 2013.
- Kâdi Abdülcebâr. *Tesbitü delâli'n-nübüvve: mucizelerle Hz. Peygamber'in hayatı : (metin-çeviri)*. çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. bsk., 2017.
- Kâdi Lütfullah. *Terceme-i Risâle-i Fâzihati'l-Mülhidîn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2916, 1-48.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. bs., 2013.
- Kallek, Cengiz. "İbn Kâdi Aclûn, Necmeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/99-100. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Köse, Saffet. "İbn Abdülhak el-Vâsıtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/275. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Makdisî, Ebü Şâme el-. *er-Ravzateyn fî ahbârî'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Sâlihiyye*. thk. İbrahim ez-Zeybek. Beyrut: er-Risale, 1997.
- Meşyehatu Akli Tâifeti'l-Muvahhidîn ed-Dürûz. *Alâmetü'l-Mümin*. Beyrut: Meşyehatu Akl, 2014.
- Mourad, Suleiman - Lindsay, James. *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period: Ibn 'Asâkir of Damascus (1105–1176) and His Age, with an Edition and Translation of Ibn 'Asâkir's The Forty Hadiths for Inciting Jihad*. Brill, 2012.

- Muhıbbı, Muhammed el-Emın el-. *Hulâsatü'l-eser fı ayâni'l-karni'l-hâdı 'aşer*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Muradı, Ali el-. “Akvâlü'l-Eimmeti'l-Âline fı Ahkâmi'd-Dürüz ve't-Tayâmıne”. ed. Arif b. Mezd b. Hâmıd es-Sühaymı. *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Akadiyye, Medıne, el-Câmiatü'l-İslâmiyye* 6/13 (2014), 475-571.
- Murâdı, Muhammed Halil el-. *Arfı'l-beşâm fı men vüliye fetvâ Dimaşkı 'ş-Şâm*. thk. M. Mutı' el-Hâfız , Riyâz Abdülhamıd. Dimaşk: Daru İbn Kesir, 1988.
- Nâblusı, Abdülgani en-. *el-Hakıka ve'l-mecaz fı'r-rihle ilâ Bilâdı 'ş-Şam ve Mısır ve'l-Hicaz: Biladü 'ş-Şam*. thk. Riyad Abdülhamid Murad. Dimaşk: Dârü'l-Ma'rıfe, 1998.
- Nâblusı, İsmail en-. *Fâzıhatü'l-Mülhidin ve Nâsıhatü'l-Muvahhidin*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nurosmaniye, 3903, 20b-41a.
- Nasr, Mürsil. *Tetavvuru'l-Kazâi'l-Muvahhidin ed-Dürüz abra 't-Târih ve Usülü'l-Muhâkemâti 'ş-Şer'iyye*. Beyrut: Müessesetu't-Türâsi'd-Dürzi, 2011.
- Necla Ebu İzzüddin. *ed-Dürüz fı't-Tarih*. Beyrut: Daru'l-Alem, 1985.
- Öz, Mustafa. “Dürzilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/39-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Öz, Mustafa. “Dürzilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/39-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Öz, Mustafa - Şek'a, Mustafa Muhammed eş-. “İsmâiliyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/128-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özaydın, Abdülkerim. “Bürini”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/439. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özel, Ahmet. “İbn Âbidin, Muhammed Emın”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Öztürk, Saffet. *The Center-Periphery Struggles: The Case of the House of Ma'n*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021. [https://risc01.sabanciuniv.edu/record=b2586137_\(Table of contents\)](https://risc01.sabanciuniv.edu/record=b2586137_(Table of contents))
- Salibi, Kamal S. “The Buhturids of the Garb”. *Arabica* 8/1 (1961), 74-97. <https://doi.org/10.1163/157005861X00043>
- Salibi, Kamal S. “The Secret of the House of Ma'n”. *International Journal of Middle East Studies* 4/3 (Temmuz 1973), 272-287. <https://doi.org/10.1017/S0020743800031469>
- Salih b. Yahyâ. *Târıhu Beyrut ve Ahbâru'l-Buhturiyyin min Beni'l-Garb*. thk. Luvis Rızkullah. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1927.
- Selânikı, Mustafa. *Tarih-i Selânikı, I (971-1003 / 1563-1595)*. thk. Mehmet İpşişli. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. bsk., 1999.
- Sönmez Kutlu. “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usül Sorunu”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usül Mes'elesi*. 1/395-396. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Suyûtı, Celalüddin es-. *Hüsnu'l-Muhâdara fı Târıhi Mısır ve'l-Kâhira*. thk. : M. Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1967.
- Süveyd, Yasin. *el-İmâratü'l-Ma'niyye (Mevsûatu Târıhi Lübnan et-Târıhu's-Siyâsi ve'l-Askeri)*. Beyrut: Nobilis, 2004.
- Şenzeybek, Aytekin. *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Şenzeybek, Aytekin. “Başlangıçtan Günümüze Dürzilik”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (2011), 175-217.
- Şenzeybek, Aytekin. “Dürziliğin Teşekkül Süreci”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2015), 87-133.

- Tabbâh, Muhammed Rağıb et-. *İlâmü'n-Nübelâ bi-târîhi Halebi 'ş-şehbâ'*. thk. Muhammed Kemâl. Haleb: Daru'l-Kalem, 1988.
- Tan, Muzaffer. *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Mezhepleri Tarihi, Doktora, 2005.
- Urzî, Ebu'l-Vefâ Muhammed b. Ömer el-. *Me'âdinü'z-zeheb fi'l-Ayâni'l-müşerrefe bihim Haleb*. thk. Muhammed Altuncı. Haleb: Dâru-l-Melâh, 1978.
- Yahya Hüseyin Ammar. *Târihu Vâdi't-Teym ve'l-Ekâlîmi'l-Mücâvira*. Lübnan Yanta, 1985.
- Yıldız, Tuba. *Dürziler ve Maruniler: Geleneğin Hukuku Osmanlı'nın Adaleti*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2020.
- Mühimme Defteri nu: 5.*
- Mühimme Defteri nu: 26.*
- Mühimme Defteri nu: 27.*
- Mühimme Defteri nu: 29.*
- Mühimme Defteri nu: 52.*
- Mühimme Defteri nu: 53.*

Osmanlı Kadınlarının Evlilik Bağından Kurtulma Oyunları ve Müftüler (16.-18. Yüzyıllar)*

Ottoman Women's Tricks to Escape from Marriage and Muftis (16th-18th Centuries)

Muharrem Midilli¹ 



*Bu makale TÜBİTAK Kariyer Geliştirme Programı (3501) kapsamında yürüttüğüm 119K818 numaralı proje çalışmalarından üretilmiştir. Destekleri için TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Muharrem Midilli (Dr. Öğr. Üyesi),
Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Trabzon,
Türkiye
E-posta: muharrem_midilli@trabzon.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4502-3447

Başvuru/Submitted: 01.06.2022
Revizyon Talebi/Revision Requested:
11.08.2022
Son Revizyon/Last Revision Received:
24.08.2022
Kabul/Accepted: 30.08.2022

Atf/Citation: Midilli, Muharrem, Osmanlı Kadınlarının Evlilik Bağından Kurtulma Oyunları ve Müftüler (16.-18. Yüzyıllar). *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/2, (Eylül 2022): 589-613.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1124786>

ÖZ

Bu makale fetva mecmualarına yansıyan meselelerden hareketle Osmanlı kadınlarının evlilik bağından kurtulmak için başvurduğu oyunları ve müftülerin bu oyunlara yaklaşım tarzını incelemektedir. Amaç evlilik birliğini sonlandırmak isteyen Osmanlı kadınlarının Hanefi mezhebinin katı boşanma ve tefrik kuralları karşısında başvurduğu hileli ayrılık girişimlerini göstermek ve müftülerin yaklaşım tarzlarıyla birlikte analiz etmektir. Osmanlı aile hukukunda kadınların prensip olarak boşama yetkisi yoktur. Mahkeme yoluyla ayrılık elde etme yolları sınırlandırılmış ve sıkı usul kurallarına bağlanmıştır. Fetva mecmualarına yansıyan meseleler evliliğinden mutlu olmayan ve boşanmak isteyen birçok kadının bu kısıtlayıcı hukuk siyaseti karşısında bazı oyunlara tevessül ettiğini göstermektedir. İrtidat etmek suretiyle nikâhı geçersiz hâle getirmek, iddeti geriye dönük bir evlenme engeli olarak kullanmak ve evlendikten sonra nikâh akdi sırasında küçük olduğunu iddia etmek bu oyunlar arasında yer almaktadır. Bazı durumlarda cezai müeyyide gerektiren ve hukukun evlilik birliğini sonlandırmak için vazettiği usullerin dışında kalan bu oyunlar Osmanlı kadınlarının ayrılık elde etme hususundaki çaresizliğine işaret etmektedir. Makale mezkur oyunları 16.-18. yüzyıllar arasında Anadolu ve Rumeli'de görev yapmış Osmanlı müftülerine ait fetvaların sunduğu gerçeklik üzerinden tasvir etmekte ve Hanefi hukuk öğretisi eşliğinde yorumlamaktadır. Gerçek olaylara dayanan fetvaları veri kaynağı olarak kullanan makale Osmanlı kadınlarının kendi inisiyatifleriyle ayrılık elde etmesini pratikte neredeyse imkânsız hâle getiren hukuk siyaseti karşısında başvurduğu hileli yollara ışık tutan bir hukuk tarihi incelemesidir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Aile Hukuku, Kadın, Evlilik Bağından Kurtulmak, Oyun, Müftü

ABSTRACT

This article examines Ottoman women's tricks used to escape from marriage and muftis' attitudes toward their tricks based on the issues reflected in the fatwa collections. The purpose of the article is to describe the tricks Ottoman women used for dissolving marriage in the face of the strict divorce and separation rules of the Hanafi madhhab and to analyze them alongside the

muftis' approaches. In Ottoman family law, women in principle are not entitled to divorce. The means for obtaining a divorce through the court are limited and bounded by strict procedural rules. The issues reflected in the fatwa collections indicate that many women who were unhappy with their marriage and wanted to divorce resorted to certain tricks in the face of this restrictive legal policy such as annulment of marriage by apostasy, using iddah as a retroactive marriage impediment and claiming after the marriage to have been a minor when the marriage contract was made. These tricks, which in some cases require penal sanction and fall outside the procedures laid down by law for dissolving marriage, indicate the desperation Ottoman women felt toward obtaining a divorce. This article describes these tricks through the reality presented by the fatwas of the Ottoman muftis who served in Anatolia and Rumelia between the 16th and 18th centuries and interprets them in the light of Hanafi legal doctrine. Using fatwas based on real events as a data source, the article is a study of the history of law that sheds light on the tricks Ottoman women were employed in the face of legal politics that had made it practically impossible to obtain a divorce on their initiative.

Keywords: Ottoman Family Law, Woman, Escape from Marriage, Trick, Mufti

EXTENDED ABSTRACT

The Hanafî madhhab is known to have been dominant in the implementation of Ottoman family law. This dominance gained an official identity beginning in the middle of the 16th century, especially in Anatolia and Rumelia, and exhibited a monopolistic character. This policy was important for legal security and stability and undoubtedly caused some problems, particularly with regard to family law. In the Ottoman family law, women in principle have no right to divorce. A woman obtaining a divorce through court was nearly impossible due to the extremely limited means and very strict procedural rules. Therefore, women were practically stuck in their marriage union in cases such as a husband being absent, being sick to the point of being unable to fulfill the requirements of marital life, leading an immoral life or committing domestic violence. Fatwa collections indicate that many women who were unhappy with their marriage and wanted a divorce employed tricks such as apostasy, using iddah as a retroactive marriage impediment and after getting married that they had been a minor when the marriage contract was initiated. This article focuses on the tricks women used who wanted to divorce and the attitudes of muftis had toward their tricks. Fatwa collections signify that some women who tried to escape from marriage did so by deliberately apostatizing with blasphemous expressions. The Ottoman muftis issued fatwas that apostate women were to be forcefully converted to Islam and remarry their ex-husbands. The purpose of this fatwa policy was to prevent apostasy from being made a common remedy for women want divorce. However, muftis were also found who issued fatwas where the apostate woman should not be forced to renew her marriage if her husband leads an immoral life. Thus, apostasy despite the worldly and otherworldly sanctions, functioned as a means of obtaining divorce when the husband led an immoral life.

The issues in the Ottoman fatwa collections indicate that many women who were unhappy with their new marriages wanted to use iddah as a retroactive marriage impediment. Iddah is the legal period of waiting that a woman must observe after the death of her husband or after a divorce and considered as a continuation of the previous marriage in some ways and therefore prevents a new marriage. A marriage that occurs within iddah is invalid and subject to penal sanction. The Hanafi legal doctrine states that women are reliable about their iddah and their declarations will be approved unless they are beyond the legal periods. However, in many cases, the iddah period can be misstated, leaving this open to abuse. As a matter of fact, numerous questions asked to muftis signify that many women who remarried after confessing that their iddah had ended would later seek recourse to annul their marriage. However, Ottoman muftis do not take the woman's recourse from her confession into consideration if the minimum period of iddah has passed between the divorce from or death of the previous husband and the new marriage. Once a woman observing iddah gives birth or suffers a miscarriage, her iddah is considered to be over. Some women who did not want to wait out their iddah for the widowed period of four months and ten days declared having given birth or suffering a miscarriage in order to annul the new marriage. Muftis did not respond positively to women who would act in this way.

Another trick many Ottoman women would play to escape from marriage was to use their minor status as a retroactive marriage impediment. In Ottoman family law, girls who turn nine were considered past the age of a minor and able to marry of their own free will. The issues asked to the muftis indicate that some girls who'd gotten married at a very early age of their own free will would use their minor status as a reason for annulment. Some girls whose body structure signified that they may have passed the age of a minor and/or who'd consented to marriage by declaring themselves to no longer be a minor would sometimes years later deny their declaration and claim that their marriage had been invalid or wanted to use their right of choice to annul the marriage by expressing that they had just passed the age limit of being a minor. Muftis had negative attitudes toward these types of claims. This article describes these tricks through the reality presented by the fatwas of the Ottoman muftis who served in Anatolia and Rumelia between the 16th and 18th centuries and interprets them in the light of Hanafi legal doctrine. Using the fatwas related to real legal life as a data source, the article is a legal history study that sheds light on the unusual tricks woman employed in the face of Ottoman legal policy that had severely limited their ability to obtain a divorce.

Giriş

Osmanlı aile hukukunun genellikle Hanefî mezhebinin hâkimiyetinde uygulanma alanı bulunduğu bilinmektedir. Mezhebin hâkimiyeti özellikle Anadolu ve Rumeli’de on altıncı yüzyılın ortalarından itibaren resmi bir hüviyet kazanmış ve inhisarcı bir karakter arz etmiştir.¹ Fetvalar ve mahkeme kararları Osmanlı aile hukukunun çok daha dar bir alana; mezhebin râcih, muhtar veya müftâbih gibi terimlerle anılan rafine görüşlerine hasredildiğini göstermektedir. Şüphesiz hukuki güvenlik ve istikrar için tercih edilmiş olan bu siyaset bilhassa evlilik birliğinin kadın tarafından sona erdirilmesi hususunda bazı kısıtlılıkları da beraberinde getirmiştir. Hanefî hukuk geleneği prensip olarak boşama yetkisi bulunmayan ve kocası *tefvîz* etmedikçe boşama yetkisini kullanamayan kadının evliliği mahkeme yoluyla sonlandırmasını da sınırlı hukuki sebeplere ve sıkı prosedürlere bağlamıştır.² Kadının maddi fedakarlıkta bulunup *muhâlea* yoluyla ayrılabilmesi nihai olarak yine kocasını ikna edip boşamaya razı etmesiyle mümkündür. Evlilik bağının kadın yönünden pratikte adeta çözülemez oluşu kocanın gâib olduğu, evlilik hayatının gereklerini yerine getiremeyecek derecede hastalandığı, haysiyetsiz hayat sürdürdüğü veya evlilik içi şiddete başvurduğu durumlarda bazı mağduriyetlerin yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Osmanlı fetva mecmuaları kadınların belirtilen durumlarda ayrılık elde etmek için başvurduğu yollara ışık tutan zengin veriler içermektedir. Nitekim fetva mecmuaları bağlamında yapılan bir araştırmada Osmanlı kadınlarının *tefvîz-i talâkı* ayrılık elde etme yolu olarak kullandığı gösterilmiştir.³ Fetvalar muhâlea ve tefrik de dâhil evlilik bağından kurtulmaya hukuki bir yol bulamayan kimi kadınların çare olarak irtidat etme, iddeti geriye dönük bir evlenme engeli olarak kullanma ve nikâhtan sonra evlenme ehliyeti bulunmadığını iddia etme gibi bir takım oyunlara başvurduğunu göstermektedir. Bu çalışma Osmanlı aile hukukunda evlilik birliğini kendi inisiyatifleriyle sonlandırmaları son derece zor olan kadınların ayrılık elde etmek üzere başvurduğu mezkur oyunları betimlemekte ve müftülerin yaklaşımlarıyla birlikte yorumlamaktadır.

Osmanlı hukukuna yönelik teveccühün uzunca bir süredir artarak devam etmesi ve kadın hakları etrafında oluşan farkındalık Osmanlı kadınlarının başta aile içindeki rolleri ve hakları olmak üzere muhtelif yönlerini ele alan zengin bir literatürün meydana gelmesine katkı

- 1 Bu durum 952/1545 yılından itibaren yirmi sekiz yıl on bir ay şeyhülislâmlık makamında bulunmuş olan Ebussuûd Efendi’nin (öl. 982/1574) “Teşeffü’ husûsu diyâr-ı Rûm’da cârî olmaya deyu men-i sultânî vâkî olmuştur” şeklindeki ifadesinden açıkça anlaşılmaktadır. Çorlulu Sinan b. Ramazan, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 3407), 62b; *Mecmûatü’l-fevâid ve’l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 914), 63a.
- 2 Mehmet Akif Aydın, Hanefî mezhebinin kadının tefrik hakkı konusunda daraltıcı yorumu benimsediğini ve Osmanlı toplumunda Hanefî mezhebinin etkisiyle kadının mahkemede boşanma elde etmesinin çok nadir gerçekleştiğini ifade etmektedir. Mehmed Akif Aydın, “Osmanlı Toplumunda Kadın ve Tanzimat Sonrası Gelişmeler”, *Sosyal Hayatta Kadın*, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), s. 166; *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 123.
- 3 Bk. Muharrem Midilli, “Gelmezsem İrâdetin Elinde Olsun: Osmanlı Aile Hukukunda Tefvîz-i Talâkın Fetvalara Yansıyan Hükümleri ve Mezhep-içi Çözüm Yolu Olarak İşlevi”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 1-27.

sağlamıştır.⁴ Literatürde kadınların boşanma tasarrufu üzerindeki etkilerinin özellikle ele alındığı görülmektedir. Osmanlı kadınlarının boşanma konusunda aciz ve bütünüyle kocalarına bağımlı oldukları yanında aslında zannedildiği kadar çaresiz olmadıkları, muhâlea veya mahkeme yoluyla boşanma süreçlerini yönetebildikleri de ifade edilmektedir. Ancak bu gibi söylemlerde genellemeden kaçınmakta fayda vardır. İslâm hukuk okulları kadının evliliği mahkeme yoluyla sona erdirmeye yolları hakkında farklı yaklaşımlara sahip olduğu için Hanefî mezhebinin hâkimiyetinde bulunan Anadolu ve Rumeli ile diğer mezheplerin de etkili olduğu bölgeleri birbirinden ayırt etmek gerekir. Ayrıca bazen çalışmaların odaklandığı şehirlerin ve dönemlerin farklı sonuçlar ortaya çıkarabileceği unutulmamalıdır. Nihayet kadının boşanma sürecinde söz sahibi olduğu izlenimi veren muhâleanın birçok durumda evliliğin ekonomik şiddetle sonuçlanan türü olduğu ve mahkeme yoluyla ayrılığın sınırlı sebeplere ilaveten ayrıntılı usul kuralları nedeniyle yeterince pratik olmadığı ifade edilmelidir. Osmanlı kadınlarının ayrılık elde etme hususundaki bu sınırlılığı ile çalışmada ele alınan irtibat etme, iddeti veya evlenme ehliyetini geriye dönük bir nikâh engeli olarak kullanma gibi hileli yollara başvurmaları arasında irtibat vardır. Gayrimeşru vasıtalarla meşru bir sonuca (ayrılık) ulaşmayı amaçlayan bu yollar geniş anlamıyla *hile/hiyel* kapsamında yer almaktadır.⁵

Bu çalışma Osmanlı toplumunda evlilik bağından kurtulmaya çalışan fakat muhâlea ve tefrik de dahil hukuki bir yol bulamayan kadınların başvurduğu oyunları 16.-18. yüzyıllar arasında Anadolu ve Rumeli’de görev yapmış müftülere sorulan meselelerin sunduğu gerçeklik bağlamında incelemektedir. Çalışmanın esas aldığı fetva literatürü yani müftülere bizzat sorulduğu düşünülen meseleleri içeren mecmualar genellikle belirtilen yüzyıllarda üretilmiş ve sonraki iftâ faaliyetlerini derinden etkilemiştir.⁶ Fıkıh kitaplarından derlenmiş olan menkul fetvaları/meseleleri içeren mecmualar hukuk tarihi yönünden daha az önemli olmaları nedeniyle dışarda bırakılmıştır. Osmanlı müftülerine bizzat sorulan meselelerden hareket etmesi ve tarihi belge niteliğindeki fetvaları veri kaynağı olarak kullanması çalışmanın hukuk tarihi yönünden önemini artırmaktadır. Fetvanın mahkeme süreçlerindeki işlevi dikkate alındığında kadınların evlilik bağından kurtulmak için başvurduğu oyunların çok daha somut bir şekilde kadı sicillerinde bulunabileceği tahmin edilebilir. Fetva mecmualarında bu çalışmanın ele aldıklarının dışında başka oyunlara ve argümanlara da rastlanmaktadır. Evlilik bağından kurtulmaya çalışan fakat hukuki bir yol bulamayan kadınlar *hürmet-i müsâhere* kapsamında evlenme engeli oluşturmak

4 Bu bağlamda bir literatür incelemesi için bk. Betül İpşirli Ağıt, “Osmanlı Hukuk Çalışmalarında Kadın”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5, (2005), 575-621.

5 Hiyel terimi ve hilenin ortaya çıkış sebepleri için bk. Saffet Köse, “Hiyel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/170-178.

6 16.-18. Yüzyıllarda Anadolu ve Rumeli’de görev yapmış müftülere sorulan meseleleri içeren fetva mecmuaları için bk. Şükrü Özen, “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 254-319.

için gayrimeşru girişimde bulunabilir⁷, yalancı şahitlerle boşanma davası açabilir⁸, mehr-i müsemmanın kendi rıza verdiği miktardan az tesmiye edilmiş olmasını nikâhtan çok sonra bile fesih gerekçesi olarak kullanabilir⁹, nikâhın hâkim izni olmadan yapıldığını ileri sürerek evlilik bağından kurtulmaya çalışabilir¹⁰, gerçekte vermeyi düşünmediği bedeli teklif etmek suretiyle muhâlea elde edebilir¹¹, nüşüz etmek suretiyle kocasını boşamaya zorlayabilir¹² ve hatta gayrimüslimse Müslüman olmak suretiyle amacına ulaşmak isteyebilir.¹³ Osmanlı aile hukukunun evlilik birliğini sonlandırmak için vazettiği usullerin dışında kalan ve bazen cezai müeyyideye tabi olan bu yollar müstakil çalışmalarda ele alınabilir.

1. “Bir gün senden boş düşmek için küfür söylerim”

Osmanlı aile hukukunda eşlerden birinin küfre düşüren bir söz sarf etmesi nikâhın geçersiz hâle gelmesine sebep olur. Hanefî mezhebindeki hâkim görüşe göre nikâhın geçersiz hâle gelmesi talâk hükmünde değildir; taraflar nikâhın feshiyle ayrılmış sayılır. Ayrılık bâin haramlık

- 7 “Zeyd’in zevcesi Hind Zeyd’in zevce-i âhardan olan oğlu Amr için ‘Ben Amr’ı bi-şehvet takbîl ettim’ deyip Zeyd Hind’in an-şehvet takbilini inkâr eylese Hind’in kavliyle Hind Zeyd’den tefrik olunur mu? el-Cevab: Olunmaz”. Minkârîzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 0854), 114b. “Zeyd’in müştehat olan zevcesi Hind ‘Zeyd’in babası Amr beni şehvet ile messetti’ deyip lâkin Zeyd Hind’i tasdik etmeyip ve Amr’ın şehvet ile messettiğine zann-ı gâlibi dahi olmasa mücerred Hind böyle demekle Zeyd’e haram olur mu? el-Cevab: Olmaz”. Debbâğzâde Numân Efendi, *Fetâva’n-Nu’mâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1080), 27b-28a.
- 8 “Hind zevci Zeyd’den ‘Sen beni talâk-ı selâse ile tatlik eyledin’ deyu dâva ve Zeyd inkâr etmekle Hind müddeâsını hâkim huzurunda isbat ettikten sonra Hind ‘Benim dâvam ve şahitlerim keizibdir’ deyip kable’l-hülle nefsinı Zeyd’e tevzice kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz”. Mentşezâde Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* (İstanbul: Dârü’t-Tibâati’l-Ma’mûre, 1243), 1/174.
- 9 “Mes’ele: Zeyd Hind’i tevzic edip sekiz ay tasarruf eyledikten sonra Hind ‘Ben altı bin akçe mehrile nikâha izin verdim idi, dört bin akçe mehrile aldığım hâliyâ bildim, kabul eylemezsin’ deyu hâkime kenduyi Zeyd’den tefrik ettirmeye kâdire olur mu? Cevab: Vâkia öyle olsa olur. Zeyd altı bini kabul etmezse”. Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1028), 38a.
- 10 “Mes’ele: Zeyd mu’tekası Zeyneb-i bâliğaya ‘Seni zevceliğe Zeyd’e verdim dese Zeyneb de ‘Kabul ettim’ dese Zeyd dahi bil-muvâcehe ‘Kabul ettim’ dese bu vechile şühüd mahzarında olsa sonra Zeyneb ‘İzn-i kadî olmadan oldu’ deyu Zeyd’e varmayıp âhara varmaya şer’an kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz”. İbnü’l-Edhemî Sâdi b. Hüsâm el-Mağnisâvi, *Mecmûa-i Fetâva* (Atıf Efendi Kütüphanesi, 2835), 64b; “Zeyd sağire kızı Hind’i Amr’ın sağır oğlu Bekir’e verdim deyip Amr dahi ‘Hind’i Bekir için alıverdim’ deyip ba’dehu Hind bâliğa oldukda ‘Nikâh izn-i hâkimle olmamıştır’ deyu Bekir’e varmamaya kâdire olur mu? el-Cevab: Şühüd mahzarında âdetçe nikâh-ı şer’î olduysa olmaz”. Veli b. Yûsuf (Yegan) el-İskilibî, *Mecmau’l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 151), 76b.
- 11 “Hind mehrini zevci Zeyd’e ‘Bedel-i hul’ verip dört bin akçe dahi vererin beni boş’a dediği sicil olunup Zeyd Hind’i bâin talâk boşadıktan sonra Hind Zeyd’e ‘Dört bin akçeyi veriyim dedim idi, vermem’ demeye şer’an kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz”. Boyabâdi Sağır Mehmed Efendi, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1067), 42b.
- 12 “Hind zevci Zeyd’den yirmi gün mikdârı frır edip nâmahremler ile sâkine olıcak Hind Zeyd’den boş olur mu? el-Cevab: Olmaz, ammâ boşayacaktır”. Boyabâdi, *Mecmûatü’l-fetâvâ*, 33b.
- 13 “Hind-i Nasrâniyye şeref-i İslâmla müşerrefe olduktan sonra zevci Zeyd-i Nasrâni dahi ibâ etmeksizin bir gün sonra şeref-i İslâmla müşerref olup Hind ile evzâc muâmelesi murad eylese Hind mücerred ‘Bir gün sonra İslâm’a gelmekle mübâne olmuş olurum’ deyu Zeyd’i men’e kâdire olur mu? el-Cevab: olmaz”. Seyyid Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye mea’n-nukûl* (İstanbul: Dârü’t-Tibâati’l-Âmire, 1266), 29.

mertebesindedir ve nikâh yenilenmeden meydana gelen ilişki zina hükmündedir.¹⁴ Osmanlı müftüleri evlilik içinde tarafların sarf ettiği küfre düşüren sözler nedeniyle tecdid-i iman ve nikâh etmelerini gerekli görür.¹⁵ Evliliğinden mutlu olan ya da ayrılmayı göze alamayan bir kadın kocasından sadır olan küfür söz ya da fiilin gerekli kıldığı tecdid-i nikâha rıza verir. Fakat aynı durum evliliğinden mutlu olmayan bir kadın için ayrılma fırsatı teşkil eder. Nitekim bu fırsatı değerlendirmek isteyen birçok Osmanlı kadınının nikâhın ortadan kalktığını öne sürerek dava açtığını gösteren yeterince veri bulunmaktadır.¹⁶ Mahkeme nikâhın geçersiz hâle geldiğine karar verirse kadın tecdid-i nikâha rıza vermeyecek, küfre düşüren söz kocasından sadır olduğu için nikâhı yenilemeye zorlanamayacak ve mehrini de alarak evlilik bağından kurtulmuş olacaktır. Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574) bu bağlamda “Güçle nikâh lâzım değil, küfür kendi[n]den sâdır olmamış ki icbar oluna” ifadesini kullanmaktadır.¹⁷ Benzer şekilde Şeyhülislâm Hocaşâde Esad Efendi (öl. 1034/1625) küfür sözden dolayı tecdid-i imana muhtaç olan taraf koca ise karısının nikâha rıza vermeyip iddetten sonra başka biriyle evlenebileceğini belirtmektedir.¹⁸

Osmanlı müftülerine sorulan meseleler evlilik bağından kurtulmaya çalışan bazı kadınların bizzat küfür söz sarf etmeyi nikâhı feshetme yolu olarak kullanmak istediğini göstermektedir. Fakat uhrevi yönden ağır bir mesuliyet gerektiren bu yol dünyevi yönden de her zaman amaçlanan neticeyi garanti etmez. Zira müftüler genellikle küfür söz sarf eden kadının zorla imana ve nikâha döndürülmesi gerektiğini beyan ederler. Şeyhülislâm Şemseddin Kemalpaşazâde (öl. 940/1534) küfre düşüren bir söz söyleyen bir kadının tecdid-i nikâha rıza vermeyip “Ben boş olmuşam, min-ba‘d erime varmazan” demesi hâlinde nikâha cebredileceği görüşündedir.¹⁹ Kadının ifadesi küfre düşüren sözü evlilik bağından kurtulmak için kasten söylediği izlenimi

14 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma‘rife, t.y.), 5/46-47; Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ*, 104a, 104b; Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 79b.

15 Muharrem Midilli, “Osmanlı Toplumunda Evlilik İçî Şiddetin Fetvalara Yansıyan Suretleri ve Müftülerin Lazım Gördüğü Müeyyideler” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 134-135.

16 Çivizâde Mehmed Efendi'nin (öl. 954/1547) bir fetvasında anlatılanlara göre bir kişi karısını hamamın dışında bir yere gitmemesi hususunda birçok defa tembihledikten sonra (hâlâ) kendi rızası üzere olmadığı gerekçesiyle tedip eder. Bir gün sonra karısı kendisine tedip zamanında sarf ettiği sözlere atıfla ‘Ol zamanda sen bana kâfir dedin idi, ben senden boş oldum’ der. Şeyhülislâm’a göre koca karısına kâfir demediğine yemin ederse salt kadının sözüyle amel edilemez. Boyabâdi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 32b; Ebussuûd Efendi “Kızılbâş’a varıp mezhebine giren Zeyd’in zevci Hind bunda zevc-i âhara tezevvüce kâdire olur mu?” sorusuna “Olur, mahakkak ise” cevabını vermektedir. Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*, 48b; Benzer bir durum Hoca Şâdeddin Efendi'nin (öl. 1008/1599) bir fetvasında da görülmektedir. Müstefti bir kişinin henüz boşamadığı karısının ‘Sen Celâlî ile gezip anlar ile eyledikleri zulüm ve hevâlarına tâbi olduğun için ben boş oldum’ diyerek başka bir kişiyle evlenip evlenemeyeceğini sormaktadır. Şâdeddin Efendi’ye göre koca kendisine nispet edilen fiili “istihlâl yahut istihfaf” yoluyla yapmışsa imanı fâsid olacağından karısı başkasıyla evlenebilir. Hoca Şâdeddin Efendi, *Fetâvâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2728), 5a. Ömer Korkmaz incelediği 18. yüzyıl Adana mahkeme kayıtlarında kocanın irtidat etmesi sebebiyle talep edilen boşanmaların mevcut boşanma davalarının yüzde yirmisinden daha fazlasını teşkil ettiğini ifade etmektedir. Ömer Korkmaz, *Osmanlı Aile Hukuku (18. Yüzyıl Adana Örneği)* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 143-148.

17 Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ*, 104a.

18 Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü, 157), 1/17a.

19 İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, 65b.

uyandırmaktadır. Şeyhülislâm Çivizâde Mehmed Efendi'ye sorulan bir meseleye göre Müslüman bir kadın, kocası başka bir şehre gidince *kâfire* şekline girer ve bazı Müslümanların yanına gelip kendisine İslâm'ı telkin etmelerini söyler. Bu kişiler kadını ihtida ettirdikten sonra başka biriyle evlendirseler nikâh sahih olur mu ve mehir gerekir mi? Şeyhülislâm kadının eski kocasıyla evlenmeye zorlanacağını ve mehir gerekeceğini ifade etmektedir.²⁰ Kadının başka bir şehre giden kocasının ardından nikâhı geçersiz hâle getirmek amacıyla irtidat ettiği anlaşılmaktadır. İhtida ettikten hemen sonra başka biriyle yeni bir evlilik yapması da kadının irtidat sebebi hakkında fikir vermektedir. Ebussuûd Efendi'ye yöneltilen bir meselede kocasına bî-huzûr olup “Bir gün senden boş düşmek için küfür söylerin” diyen bir kadına ne gerekeceği öğrenilmek istenmektedir. Şeyhülislâm kadının küfür söylemeğe azmettiği gibi *kâfire* olup kocasından bâin olacağını ama zorla İslâm'a sokulup nikâhının yenileneceğini belirtmektedir. Kadın tecdid-i nikâha razı olmazsa kadı tarafından mahkemeye celp edilecek ve iki şahit huzurunda nikâhlanacaktır.²¹ Zira kadın evlilik bağından kurtulmak için kasten irtidat etmiştir. Kadının zorla iman ettirilip nikâhlanmasının sebebi Ebussuûd Efendi'nin başka bir fetvasında izah edilmektedir. Şeyhülislâm bir kimsenin karısının mürted olması hâlinde ayrılık meydana geleceğini fakat “bu babı sedd için” kadının hapsedilip tecdid-i iman ve nikâh ettirilmesi gerektiğini belirtmektedir.²² Başka bir ifadeyle küfür söz söyleyen kadının imana ve nikâha zorlanmasının sebebi irtidat etmenin kadınlar tarafından evlilik bağından kurtuluş çaresi olarak kullanılmasını önlemektir. Zira kadının boşama yetkisi bulunmadığı ve tefrik hakkının çok sınırlı olduğu bir hukuk düzeninde irtidat etmek ağır dünyevi ve uhrevi yaptırımlarına rağmen evlilik birliğinden kurtulmanın son çaresi hâline gelebilirdi. Nitekim yukarıdaki fetvalar yaygınlığı bilinmemekle birlikte Osmanlı kadınları arasında böyle bir eğilimin bulunduğu işaret etmektedir.

Kasten küfür söz söylemenin evlilik birliğini sonlandırma yolu olarak kullanılması fikrinin kadınlara bazen hukuku bilen kişiler tarafından verilmiş olması şaşırtıcıdır.²³ Zira kasten küfre düşüren bir söz sarf etmek amelleri iptal eden ve tecdid-i iman gerektiren büyük bir günah olmanın yanında irtidat suçu kapsamında cezai yaptırıma tabidir. Hanefî ceza hukuk geleneğinde mürted olan kadın -ölümle yargılanan erkeğin aksine- hapis ve tazirle cezalandırılmaktadır.²⁴ İrtidat etmenin ağır dünyevi ve uhrevi yaptırımlar gerektirdiği bilinmesine rağmen evlilik bağından kurtuluş yolu olarak önerilmesi çaresizliğin boyutlarını görmek açısından önemlidir.

20 Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 25b.

21 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*, 48b; Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ*, 104a; Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 79b.

22 Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ*, 104a.

23 İrtidat etmek başka meselelerde de hukuk insanları tarafından çare olarak tavsiye edilmiş görünmektedir. Nitekim Ebussuûd Efendi'nin cevapladığı bir meselede tavsiyede bulunan kişi bir nâibdir. Meselede anlatılana göre karısını üç talâkla boşamış olan kişi hülleye razı değildir. Nâib çıkış yolu olarak kendisine ‘Kâfir ol, yine Müslüman ol’ demiştir. Bu kişi nâibin dediğini yaparsa ve nâib tarafından karısı kendisine nikâhlanırsa nikâh sahih olur mu? Şeyhülislâm'a göre nâib kocadan evvel kâfirdir, ikisinin de katli mubahtır ve nikâhın sahih olması mümkün değildir. Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 80a.

24 Mevkûfatî Mehmed Efendi, *Mülteka Tercümesi Mevkûfât* (Dersâadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1312), 1/354-355.

Ebussuûd Efendi'ye sorulan bir meseleye göre bir kadın *ehl-i ilm* olan bir kişiye kocasından boş olma yolunun ne olduğunu sorunca o kişi “Sen bazı kimesneler huzûrunda ‘Ben kâfire oldum’ de” şeklinde cevap verir. Müstefti, kadının boş olmak için bu yolu denemesi hâlinde ne gerekeceğini öğrenmek istemektedir? Şeyhülislâm'ın cevabı hayli serttir: Kadından evvel o *melûn* kâfir olup katli mübah olur. Kadın tekrar imana getirilip cebren kocasına nikâhlanır.²⁵ Fetvada sadece irtidat eden kadın değil, fikri veren bilgili kişi de kafir sayılmaktadır. Bununla birlikte Ebussuûd Efendi başka bir fetvasında irtidat etmenin bir ayrılık yolu olarak kullanılmasını bu kadar ağır yargılamaz ve âdetâ görmezden gelir. Müstefti küfre düşüren bir söz sarf eden evli kadına tecdid-i iman ve tecdid-i nikâh ettirmek için hangi düzeyde cebir uygulanacağını sormaktadır. Şeyhülislâm'a göre kadın küfür kelimesini kocasının kötü ahlakından (*sû-i hulk*) dolayı irtikap etmişse hâkim tarafından icbar edilmemelidir.²⁶ Kocanın kötü ahlaklı oluşu kadının küfre düşüren söz sarf etme amacını açıklamaktadır. Şeyhülislâm hâkimin kadını nikâha zorlamaması gerektiğini söyleyerek kadının amacını gerçekleştirmesine izin vermektedir. Böylece irtidat -uhrevi ve cezai sorumluluğu bir yana- kocası kötü ahlaklı olan bir kadın için evlilik birliğini sonlandırmaya hiçbir çare bulunmadığı durumlarda işlevsel hâle gelmektedir.

İrtidat eden ve tecdid-i nikâha yanaşmayan bir kadına uygulanacak olan cebren mahiyeti Ebussuûd Efendi'nin bir fetvasında izah edilmiştir: İslâm'a getirmek *cebr-i şedîd ve habs-i medîd* ile olur. İslâm'a gelen kadın hâkim tarafından cebren iki şahit huzurunda kocasına nikâhlanır. Koca nikâhlısı olan kadını cebirle evine götürür.²⁷ Görüldüğü üzere kocasından boş düşmek için kasten irtidat etmiş olan kadın üç ayrı cebire maruz kalmaktadır. Bunlar hâkim tarafından zorla Müslüman yapılmak, hâkim tarafından zorla nikâhlanmak ve koca tarafından zorla eve götürülmektir. “Dinde zorlama yoktur” genel kuralının istisnasını teşkil eden durumlarda Hanefî geleneği zorla İslâm'a getirilen kişiyi istihsanen Müslüman kabul etmektedir. Zira imanın iki rûknünden biri olan dil ile ikrar kendisinden sadır olmuştur. Diğer rûkûn olan kalp ile tasdik de kendisinde bulunduğu varsayılmaktadır.²⁸ Hanefî aile hukukunda bir kişinin cebren ve ikrah altında evlendirilmesi yasaklanmış olsa da hukuken geçerli kabul edilmektedir.²⁹ Kadının zorla da olsa Müslüman yapılması ve nikâhının yenilenmesi üçüncü bir zorlamaya yani kocanın karısını zorla alıp evine götürmesine hukuki meşruiyet kazandırmıştır. Kadın küfür söz söyledikten sonra kendiliğinden tecdid-i iman ederse eski kocasının talep etmesi hâlinde sadece nikâha zorlanır. Sabık Karahisar kadısı Mehmed Karahisârî tarafından nakledilen bir fetvada kendisinden kelime-i küfür sadır olup daha sonra tecdid-i iman eyleyen bir kadının kocası tarafından nikâhlanmak istenmesi hâlinde mehri ile nikâha zorlanacağı ifade

25 Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ*, 104a-b; Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 79b-80a.

26 Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ*, 104b.

27 Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ*, 104a; Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 79b.

28 Zeynüddin Zeyd b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Beyrut: Şirketü Alâüddin, t.s.), 8/88

29 Süleyman b. Veli el-Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer* (İstanbul: Dârü't-Tıbbâati'l-Âmire, 1292), 1/242; Mevkûfâtî, *Mülteka Tercümesi*, 1/245.

edilmektedir.³⁰ Böyle durumlarda sadece tecdid-nikâh ve eve götürme şeklinde iki zorlama söz konusu olacaktır. Nâkibüleşraf Muhammed Rıza Efendi (öl. 1169/1755), “Küfür söyleyen avrat ki zevcinden bâin olup kavli-i muhtâr kadı cebreder nikâha ve sağireyi velîsi cebreder ve abd ve emeyi mevlâsi cebreder dediklerinden murâd nedir, nice cebreder?” şeklindeki soruya “Hemân nikâh eder, rızası nafiz olur” şeklinde cevap verir.³¹ Soruda hâkimin irtidat eden kadını nikâha zorlaması diğer örneklerle birlikte *velâyet-i icbar* kapsamında değerlendirilmektedir. Başka bir ifadeyle hâkim, veli ve efendinin sırasıyla irtidat eden kadını, küçük ve köle hakkında beyan ettiği rızası nafiz ve geçerli olur.³²

Evlilik bağından kurtulmak için kasten küfre düşüren bir söz sarf etmek dünyada cezai müeyyide ve ahirette azap gerektirmenin yanında evlilik birliğini sonra erdirmek için vazedilmiş olan usullerin dışında kalması yönünden de hukuk dışı bir yoldur. Ne var ki fetva mecmualarına yansıyan meseleler evlilik bağından kurtulmaya çalışan kimi Osmanlı kadınlarının amaçlarına ulaşmak için bu yola başvurabildiğini göstermektedir. Evlilik bağından kurtulmaya çalışma nedenleri kocalarının sebep olduğu mutsuz evlilikleri veya kendi kötü ahlakları olabilir. Kadınların ağır dünyevi ve uhrevi yaptırımlara maruz kalma pahasına irtidadi göze almalarında meri hukuk düzeninin kendilerine pratik bir ayrılık yolu sunmayan siyasetinin etkili olduğu açıktır.

2. “İddetim içinde idim, beynimizde olan akid fâsiddir”

Osmanlı aile hukukunda evliliği her hangi bir sebeple sona eren bir kadının yeni bir evlilik yapabilmesi için iddet beklemesi gerekir. Zira rahminin önceki evlilikten temizlenmesi lazımdır.³³ İddetin içerdiği umumi menfaatler kadının önceki evlilikten hamile olmadığını anlaşıldığı hallerde bile beklemesini gerektirir ve geçici evlenme engeli meydana getirir. Bâin boşama, tefrik veya vefat nedeniyle meydana gelen ayrılıklarda nikâhın kendisi bulunmasa bile eseri bazı haklar üzerinden iddet bitene kadar devam eder. Ric'î boşamada nikâh zaten bütün yönleriyle iddet sonuna kadar mevcuttur.³⁴ Bu nedenle iddet beklemekte olan bir kadının yeni bir evlilik yapması yasaktır ve yaptırıma tabidir. Temel hukuki yaptırım tarafların tefrik edilmesidir. Cezai yaptırım tazir veya haddir. Kurucu Hanefî imamlar iddet bekleyen bir kadınla evlenip zifafa giren kişinin ilişkiyi helal zannetmiş olması hâlinde tazir cezasına çarptırılacağı görüşündedir. Failin haramlığı bilerek hareket etmiş olması hâlinde Ebû Hanîfe

30 Mehmed Karahisârî, *Fetâvâ-yı Karahisârî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 924), 31b.

31 Seyyid Muhammed Rıza b. Ahmed el-Kırmî, *Fetâvâ-yı Rıza* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3534), 37b.

32 Seyyid Muhammed Rıza, *Fetâvâ-yı Rıza*, 37b-38a.

33 Fahrüddin Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313), 3/27.

34 Mevkûfatî, *Mülteka Tercümesi*, 1/253; Mahmud Esad Seydişehrî, *Kitâb-ı nikâh ve talâk* (Dersaadet: Matbaa-i Hayriyye, 1326-1328), 141.

yine tazir; Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed zina haddini gerekli görür.³⁵ Osmanlı müftüleri genellikle Ebu Hanife'nin görüşünü dikkate alarak fetva vermişlerdir.³⁶ İddet içinde olmasına rağmen yeni evliliğe onay veren kadın da cezai yaptırıma tabidir. Nitekim Ebussuûd Efendi iddeti devam ettiği halde bitti sanıp yeni bir evlilik yapan kadın hakkında, "Ta'zir-i şedid lâzımdır; sanmak özür değildir" ifadelerini kullanmaktadır.³⁷ Zira kadın gerçekten yanılmış olsa bile sadece kendisine değil, bütün bir topluma ait olan menfaatlerle ilgili çok temel bir hukuk kuralını ihlal etmiştir. Yanılmış olduğunu yeni evliliği içinde dile getiren kadın iddeti geriye dönük bir evlenme engeli olarak kullanmak ve evlilik bağından kurtulma fırsatı olarak değerlendirmek istemiş olabilir. Bu ihtimal Şeyhülislâm'ın şiddetli tazir cezasının ağırlığını ve gerçekte önlemeyi amaçladığı şeyi açıklamaktadır.

İslâm/Osmanlı aile hukukunda iddet süresinin evlilik bağı, nesep, mirasçılık ve yeni evlilik gibi önemli hukuki durumlarla ilgili olmasına rağmen büyük ölçüde kadının yanıl(t)malara açık kişisel tespit ve bildirimine bağlanmış olması dikkat çekicidir.³⁸ İddetin bir saat önce ya da sonra bittiğinin haber verilmesi çok önemli hakların elde edilmesine ya da kaybedilmesine sebep olabilir. Gerçi dört ay on gün olan ölüm iddeti ya da üç ay devam eden *âyise* iddeti herkes tarafından kolayca takip edilebilir. Fakat bunlardan birincisi hamile kadının mezkur süreyi beklemeden doğum ya da düşük yapmasıyla da sonlanabileceği için bazen yine kadının özel bildirimine bağlıdır.³⁹ İkincisi de kadının *âyise* olduğunu beyan etmesine bağlı olarak belirlenmektedir. Genel kural olarak kadınlar iddetle ilgili bildirimlerinde güvenilir kabul edilir. Bununla birlikte hukuk geleneğinde iddet çok önemli haklarla ilişkili olduğu için bütünüyle kadının bildirimine hasredilmemiş ve bazı asgari müddetler tayin edilmiştir.⁴⁰ Ebu Hanife'ye göre iddetin en az süresi altmış gün, İmâmeyn'e göre otuz dokuz gün (ve gusül için)

35 Burhaneddin Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, tahk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004), 4/433.

36 Bk. Muharrem Midilli, "Osmanlı Aile Hukukunda Müftülerin Ceza Lazım Gördüğü Yaygın Bir İhlal: Nikâh Engeli Varken Evlenmek", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32/3 (2021), 675-676.

37 Ertuğrul Düzdâğ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları* (Kapı Yayınları, İstanbul, 2012), 49.

38 Müftülere sorulan meseleler kadınların iddetleri konusunda yanılabildiklerini göstermektedir. Fetvalarda boşandıktan sonra doksan veya yüz gün içinde üç hayız görüp iddetinin bittiğini ikrar eden kadınların evlendikleri, ikrar vaktinden dört ay on gün, dört ay on beş gün gibi kısa süreler içinde doğum yaptıkları, çocuğun nesebinin eski kocaya bağlandığı ve yeni evliliğin geçersiz sayıldığı görülür. Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1116), 47a; Yenişehirli Abdullah b. Mehmed, *Behcetü'l-fetâvâ maa'n-nukûl* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1266), 109-110. Boşanan bir kadının iddeti bitti sanılarak nikâhlanmasından üç ay sonra düşük yapması hâlinde yeni evliliği sahih kabul edilmez. Seyyid Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, 103. Yine boşanmasının üzerinden yetmiş gün geçtikten sonra üç hayız görüp iddetinin bittiğini söyleyerek yeni bir evlilik yapan kadın evlilik vaktinden otuz gün sonra düşük yaptığında evlilik akdi geçersiz kabul edilir. Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 50.

39 "Zeyd'in mutallakası Hind-i hâmil talâktan on iki gün sonra müstebînü'l-hılka bir veled sakt ü iskat ettim dedikde tasdik olunup iddeti münkaziye olur mu? el-Cevâb: Olur". Manisalı Evliyâyâde Ali b. İbrahim, *Melceü'l-müftîn fi vâkıâtü'l-müstefîn* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 3218), 151b.

40 İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/160.

üç saattir.⁴¹ Osmanlı müftülerinin genellikle *kavl-i muhtar* olarak niteledikleri Ebu Hanife'nin görüşüyle fetva verdikleri anlaşılmaktadır.⁴² Fetvalarda otuz dokuz gün, kırk gün, kırk beş gün, elli gün, elli dört gün, elli beş gün vs. içinde üç hayız görüp iddetinin bittiğini söyleyen kadınlar tasdik edilmez ve muhtar olan görüşe göre en az altmış gün beklemeleri gerektiği ifade edilir.⁴³ Müftüler altmış günde üç hayız görerek iddetinin bittiğini söyleyen bir kadının inandırıcı bulunduğu takdirde yeni bir evlilik yapmasını tasvip ederler.⁴⁴ Yine talâk ya da muhâlea yoluyla boşanmış olan bir kadın belirtilen asgari süreler geçmeden önce doğum ya da düşük yaparsa iddeti bitmiş olur. Fakat kocası durumdan şüphelendiğinde karısına yemin verdirebilir.⁴⁵ Zira kadın gerçeğe aykırı olarak salt kocasının ricatını önlemek amacıyla yalan iddiada bulunmuş olabilir. İddeti bitiren doğum ya da düşüğün talâktan sonra meydana gelmiş olması gerekir. Talâktan -birkaç dakika bile- önce meydana gelmiş olan doğum ya da düşüğün iddet üzerinde etkisi yoktur.⁴⁶

Osmanlı fetva mecmularında yer alan meseleler evlilik bağından kurtulmaya çalışan birçok kadının iddeti geriye dönük bir evlenme engeli olarak kullanmak istediğini göstermektedir. Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi'ye (öl. 1021/1612) sorulan bir meseleye göre kocası vefat etmiş olan bir kadın iddeti bittikten sonra yeni bir evlilik yapmış ve *halvet-i sahîha* meydana gelmiştir. Salt *kenduyu tefrik için* iddetinin bitmediğini söyleyen bu kadının sözüne itibar edilir mi? Cevap olumsuzdur.⁴⁷ Olumsuz cevabın gerekçesi fetvada işaret edildiği üzere kadının

-
- 41 Mevkûfatî, *Mülteka Tercümesi*, 1/281. "Mes'ele: Zeyd zevcesine talâk verip kırk gün mürûr ettikten sonra mutallaka-i mezkûre bu müddet içinde 'Üç kerre hayz gördüm müddet-i iddetim münkaziye oldu' deyu haber verse kavline tasdik olunur mu? el-Cevâb: Ekall-i müddet-i hayz ki mer'e-i hürre anda tasdik oluna İmâm Ebû Hanîfe rahimehullah katında altmış gündür, İmâmeyn katlarında otuz dokuz gündür. Şeyhülislâm iğtisal için üç saat dahi ziyâde eylemiştir. Eğer mutallaka-i mezkûre 'Otuz dokuz gün üç saatte müddet-i iddetim tamam oldu' deyu haber verse İmâmeyn katlarında kavline tasdik olunup amel olunur. Zira nisâ erhâmında olandan ihbarda emînelerdir". Ali Akkirmâni, *Fetâvâ-yı Akkirmâni* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 98), 27b.
- 42 Nitekim Osmanlı müftülerinin sıklıkla atıf yaptığı *el-Fetâva'l-Hânîyye*'de bu görüşün *muhtar* olduğu ifade edilmektedir. Ebû'l-Mehâsin Fahreddin Hasan b. Mansûr Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hânîyye (el-Fetâva'l-Hindîyye* kenarında) (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310), 1/552.
- 43 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/15b, 18b; 2/5a; Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 46a; *Mecmûatü'l-fevâid*, 51b, 57a; Seyyid Muhammed Rıza, *Fetâvâ-yı Rıza*, 47a.
- 44 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 46b; Minkârizâde, *Fetâvâ-yı Minkârizâde*, 131a; Çatalca Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), 102; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/268.
- 45 "Mes'ele: Hind erinden boşandıktan sonra yirmi altıncı gün zevc-i âhara varmak şer'an câiz olur mu? el-Cevab: Olur. Egeççi hamli olup doğurursa". Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ*, 100b. "Mes'ele: Zeyd'in mutallakası olan Hind yirmi günden evvel 'Müstebînü'l-halk oğlan düşürdüm' demesine itibar olunup Amr'a nikâh câiz olur mu? el-Cevab: Tasdik olunur. Zevci töhmet ederse yemin verilir". Üskübî Pîr Mehmed Efendi, *Muînü'l-müftî fi'l-cevâb ale'l-müstefî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 133), 64a; Hind-i hâmil zevci Zeyd ile mehri üzerine hul' olduktan sonra on gün mürûrunda Hind vaz-ı haml eylese iddeti münkaziye olmuş olur mu? el-Cevab: Olur. Minkârizâde, *Fetâvâ-yı Minkârizâde*, 133a.
- 46 "Hind zevci Zeyd'den bir müstebînü'l-hilka sıktı ilkasından üç gün sonra Zeyd Hind'i tatlik ve ibâne edip ba'dehu Hind sıkt-ı mukaddem ile iddeti münkaziye olup âhara tezvîci sahîh olmak zannı ile nefsinin Amr'a tezvîc edip ba'dehu Amr'ın duhûlünden sonra Hind üç hayz görüp ve dört ay mudîyyinden sonra nikâhın fesâdı müteayyin oldukda tekrar Hind Amr'a nefsinin tezvîc murad edecek Hind'e tekrar iddet lâzım olur mu? el-Cevab: Olmaz". Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 46b.
- 47 *Fetvâ Mecmûası* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2867), 17a.

mezkur iddiayı salt kocasından ayrılabilmek için dile getirmiş olmasıdır. Kadın dört ay on gün olan hukuki müddeti tamamladıktan sonra iddetinin henüz bitmediğini iddia ediyorsa önceki evliliğinden hamile olduğunu yeni fark etmiş demektir. Ancak olağan dışı bu durumda bile tefrik için ümitlenmesi için hukuki bir sebep yoktur. Nitekim Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi (öl. 1156/1743), kocasının vefatından dört ay on gün geçince yeni bir evlilik yapan bir kadının vefattan altı ay sonra müteveffa kocasından hamile olduğunu ve iddet içinde kıyılmış olan nikâhın sahih olmadığını söyleyerek ilişkiden kaçınamayacağını ifade etmektedir. Nükulde *Tatarhâniyye*'den yapılan nakle göre vefat iddeti beklemekte olan bir kadın hamile olmadığını ifade eder ve daha sonra iddet içinde hamile olduğunu söylerse sözüne itibar edilir. Fakat vefatın üzerinden dört ay on gün geçtikten sonra hamile olmadığını ifade etmesine rağmen daha sonra hamile olduğunu söylerse tasdik edilmez. Bununla birlikte kocasının vefatından altı aydan daha az bir zaman içinde doğum yaparsa sözü kabul edilir ve iddetinin bittiğine dair daha önceki ikrarı bâtil olur.⁴⁸ Başka bir nüshada bu aktarımın altında *el-Bahrü'r-râik*'ten nakille iddetin bitişinin kadının bildirimine hasredilmeyeceği, ayrıca iddetin bitebileceği bir müddetin geçmesinden sonra yeni bir evlilik yapmasının dikkate alınacağı ve yeni evlilik yapması iddetinin bittiğini ikrar anlamına geldiği için artık aksini söylese de dinlenilmeyeceği ifade edilir.⁴⁹ Görüldüğü üzere hukuk düşüncesi kadının dört ay on gün süren vefat iddet süresi bittikten sonra yeni bir evlilik yapmasını iddetinin bittiğine dair ikrar olarak kabul etmektedir. Bu nedenle bir önceki meselede vefattan dört ay on gün geçtikten sonra iddetinin bitmediğini söyleyen kadının tasdik edilip ikrarının geçersiz sayılabilmesi için vefattan sonra altı ay içinde doğum yapması gerekmektedir.

Osmanlı müftüleri kadınların önceki evliliklerinden olan iddetlerinin bitip bitmediği hususunda iddetin asgari sürelerini dikkate alarak görüş bildirir. Şeyhülislâm Abdülkadir Hâmidî Çelebi (öl. 955/1548) boşanmış olan bir kadının iddetinin bittiğini söyleyip yeni bir evlilik yaptıktan sonra daha zıfaf yaşanmadan “Benim iddetim tamam olmadı idi, nikâh sahih değildir” diyerek kocasına varmaktan şer’an kaçınıp kaçınamayacağını soran kişiye “Talâk-ı evvel ile nikâh-ı sâni ortasında iki ay ya artık olsa elinden gelmez” cevabını verir.⁵⁰ Buna göre kadının boşanması ile yeni evliliği arasında altmış gün veya daha fazla zaman geçmişse öne sürdüğü iddet argümanı kocasına varmasına mani olmayacaktır. Hocazâde Esad Efendi’ye sorulan bir meselede iddet beklemekte olan bir kadınla evlenen kişinin daha sonra kadına “Sen inde’n-nikâh inkızâ-i iddeti ikrâr ettin” dediği ve ikrarı ispat ettiği anlatılmaktadır. Kadın bu iddiayı kabul etmese ve nikâh sırasında iddeti içinde olduğuna yemin etse kendini tefrik ettirebilir mi? Şeyhülislâm müddet iddetin bitimine elverişli ise tefrikin mümkün olduğunu söyledikten sonra

48 Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 107-108; Feridüddin Âlim b. Alâ Enderpetî Dihlevî Hindî, *el-Fetâva'l-Tâtârhanîyye*, haz. Abdüllatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 3/186.

49 Yenişehirli Abdullah b. Mehmed, *Behcetü'l-fetâvâ* (İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 1583), 44a; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/160.

50 İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâva*, 66a-b.

cevabını “Ammâ cây-ı ihtirazdır” diyerek bitirir.⁵¹ Fetvanın kenarına “Aslolan mu‘teddenin iddetinin sona ermesi hususundaki haberlerinde musaddaka olmasıdır, zira şer‘ bunun üzerine kendisine itmi’nan etmiştir. Bu nedenle hatası veya yalanı yakînen zâhir olmadıkça tasdik olunur” haşiyesi eklenmiştir.⁵² Şeyhülislâm’ın tefrike izin vermeyen fetvasıyla kadının iddeti hususunda hatası ve yalanı açık olmadıkça tasdik edilmesi gerektiğini ifade eden bu haşiye uyumlu değildir. Zira hukuken belirlenmiş olan asgari süre geçmiş olmasına rağmen iddet bitmiş olmayabilir. Görünüşe göre cevabın sonundaki “Ammâ cây-ı ihtirazdır” ifadesiyle bu hususa dikkat çekilmektedir. Şeyhülislâm Minkârizâde Yahyâ Efendi (öl. 1088/1678) ve Şeyhülislâm Menteşzâde Abdürrahîm Efendi (öl. 1128/1716) tarafından zikredilen bir meseleye göre *zat-ı hayz* olan bir kadın bâin talâkla boşanmasının üzerinden seksen gün geçince yeni bir evlilik yapar ve daha sonra “Akd-i mezbûr iddetim içinde olmuşüdi” diyerek dava açar. Koca iddiayı inkâr eder. İddiasını ispat edemeyen kadın sadece bu sözülle kendisini tefrik ettirebilir mi? Cevap olumsuzdur.⁵³ Nükulde kadının beklediği iddet türünün sona erebileceği bir süre içinde yeni bir evlilik yaptıktan sonra iddetinin henüz bitmediğini söylemesi hâlinde tasdik edilmeyeceği ifade edilmektedir.⁵⁴ Kadının seksen gün geçtikten sonra yeni bir evlilik yaptığı belirtildiği için sözü tasdik olunmayacaktır. Zira üç hayız beklenen iddet seksen günde sona erebilir.

Osmanlı fetva mecmualarına yansıyan meseleler iddet beklemekte olan birçok kadının boşanması üzerinden altmış gün geçtikten sonra üç hayız gördüğünü söyleyip yeni bir evlilik yaptığını ama daha sonra nikâh sırasında iddetinin bitmemiş olduğunu iddia ederek akdi feshetmek istediğini göstermektedir. Müftüler kadının sözüne itibar edilmeyeceği görüşündedir.⁵⁵ Zira genel kurala göre mezkur durumdaki kadının boşanması ile yeni evliliği arasındaki süre iki aydan fazla ise iddiası kabul edilmemekte, iki aydan az ise kabul edilmektedir.⁵⁶ Kural gereği iddetin bitebileceğinden daha az bir süre geçmişse kadının sözünün dikkate alınması gerekir. Hocazâde Esad Efendi’ye sorulan bir meselede anlatılana göre iddet beklemekte olan bir kadın yeni bir evlilik yapmış ve henüz kocasıyla bir araya gelmeden “Ben inde’n-nikâh iddet içinde idim” demiştir. Koca kadının nikâh sırasında iddetinin bittiğine dair ikrarını ispatlamıştır. Soru şöyledir: “Müddetin inkıza-i iddete tahammülü olmayacak beynerleri tefrik olunur mu?” Cevapta “Adem-i tahammül şer‘an mütebeyyen ise olunur” ifadesi kullanılmaktadır.⁵⁷ İddetin en az süresiyle ilgili Osmanlı uygulamasında benimsenmiş olan görüş dikkate alındığında kadının boşanması ile yeni evliliği arasındaki süre altmış günden azsa tefrik mümkün olacaktır.

51 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/8a; *Fetâvâ-yı Müntehabe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 277), 14a.

52 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 14a.

53 Minkârizâde, *Fetâvâ-yı Minkârizâde*, 131b; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/268-269.

54 Minkârizâde, *Fetâvâ-yı Minkârizâde*, 131b.

55 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/11b; Debbağzâde, *Fetâva’n-Nu‘mâniyye*, 54b; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-fetâvâ*, 108.

56 *Kitâb-ı Fetâva’s-Sivâsiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 487), 23a-b. Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-fetâvâ*, 44b; Kâdihan, *el-Fetâva’l-Hâniyye*, 1/552.

57 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/38b.

Osmanlı aile hukukunda vefat iddeti bekleyen hamile bir kadın dört ay on gün geçmeden yeni bir evlilik yaparsa evliliği fâsîd sayılır ve tefrik edilir. Fakat kadın vefatın üzerinden dört ay on gün geçtikten sonra aynı kişiyle yeniden evlenebilir.⁵⁸ Vefat iddeti beklemekte olan bir kadın doğum ya da düşük yaparsa iddeti bitmiş olur.⁵⁹ Bu kural vefat iddeti beklemekte olan kadınların hukuki süreyi doldurmadan yeni bir evlilik yapabilmek için doğum/düşük yaptıklarına dair yalan beyanda bulunmalarına imkân vermiştir. Hocazâde Esad Efendi, müteveffa kocasından iddet beklemekte olan bir kadının dört ay on gün geçmeden hamile olduğunu ve doğum yaptığını söyleyip yemin etmesi hâlinde salt kendi sözü ve yeminiyle iddeti bitmiş olup yeni bir evlilik yapabilir mi diye soran kişiye “Zâhiri mükezzib değil ise olur” cevabını verir.⁶⁰ Fetvanın gerekçesi kenardaki nükulde beyan edilmiştir. Buna göre kadın beklediği iddet türünün bitebileceği bir müddette iddetinin bittiğini haber verdiğinde sözü tasdik edilir, aksi halde edilmez. Zira kadının bu konudaki sözü zahiri (müddet) yalanlamadığı durumda kabul edilir, zahiri yalanlarsa kabul edilmez. Ancak kadın düşük yaptığını söylediğinde durum farklıdır. Çünkü bu durumda zahir kadını yalanlamaz.⁶¹ Buna göre vefat iddeti bekleyen kadının dört ay on gün geçmeden önce doğumla iddetinin bittiğini söylemesi zahire aykırı olmadığı için kabul edilebilir. Meselenin devamında müstefî bir soru daha sorar: Kadın belirtildiği üzere yemin edip iddet süresi içinde yeni bir evlilik yapsa ve iddeti bittikten sonra sonra sözünün ve yemininin yalan olduğunu belirtse şer‘an tefrik edilir mi? Şeyhülislâm kadının yalan söylediği kocası tarafından tasdik edilmezse tefrikin söz konusu olamayacağı görüşündedir.⁶² Belli ki yeni evliliğinden mutlu olmayan ve ayrılık için her hangi bir hukuki sebep bulamayan kadın iddetinin bittiğine dair daha önceki ikrarından rücu etmek suretiyle ayrılık elde etmek istemektedir. Ancak iddetinin bittiğine dair ikrarı gerçekten yalan olabileceği gibi daha sonraki inkârı da yalan olabilir. Şeyhülislâm tefrik için ikrarın yalan olduğunun kadın tarafından ispatlanmasını değil, koca tarafından tasdik edilmesini gerekli görmektedir. Hocazâde Esad Efendi’ye yöneltilen başka bir meseleye göre iddet beklemekte olan bir kadın doğum yaptığını ve iddetinin bittiğini ikrar etmiş ve ikrarı mahkemede tescil edilmiştir. Kadın yeni bir evlilik yaptıktan sonra ikrarını inkâr edip iddetinin henüz bittiğini söyleyerek nikâhı feshedebilir mi? Şeyhülislâm’ın cevabı olumsuzdur.⁶³ Kadın yeni bir evlilik yapabilmek için

58 “İddet-i vefat ile mütedde olan Hind dört ay on gün tamam olmadan nefsinı tezvîc edip Zeyd dahi Hind’e dâhil olduktan sonra akd-i mezbûr fâsîd olmakla hâkim Hind’i Zeyd’den tefrik edip ba’dehu zevcinin vefâtı gününden dört ay on gün tamam oldukda Zeyd Hind’i rızâsıyla tezevvüc etmek câiz olur mu? el-Cevab: Olur”. Müsevvid Osman b. Mehmed et-Tosyevî, *Fevâidü'l-fetâva'l-Osmâniyye* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 310), 27a.

59 “Zeyd fevt oldukda zevcesi Hind-i hâmil Zeyd’in fevtinden (sonra) bir ay mürûrunda müstebînü'l hilka bir cenîn meyyit ilkâ eylese Hind’in iddeti münkaziye olup nefsinı âhara tezvîce kâdire olur mu? el-Cevab: Olur”. Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*, 132a; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/271; Seyyid Ahmed - Hafız Mehmed b. Ahmed el-Gedûsî, *Netîcetü'l-Fetâva maa'n-nükûl* (İstanbul: Matbaa-i Âmirî, 1265/1849), 87.

60 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/21a; *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 31b.

61 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 31b.

62 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/21a; *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 31b.

63 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/10b; *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 14a.

yalan ikrarda bulunmuş ve daha sonra salt evlilik birliğini sonlandırmak amacıyla ikrarını inkâr etmiş görünmektedir. Ya da doğru olan ikrarını aynı amaçla inkâr etmektedir. Şeyhülislâm mahkemede kayıt altına alınmış olan ikrarı tercih etmek suretiyle kadının muhtemel oyununu bertaraf etmekte ve evlilik birliğini korumaktadır.

Kadınlar bazen vefat iddetinin ne kadar sürdüğünü bilmemekte ve iddeti geriye dönmek bir evlenme engeli olarak kullanmak isterken iddet türlerini birbirine karıştırmaktadır. Ebussuûd Efendi “Eri müteveffâ olan avradın iddeti şer‘an yüz gün müdür ve iddeti tam olmadan ere varan avrada şer‘an ne lâzım olur” sorusuna cevaben vefat iddetinin dört ay on gün olduğunu ve kadının bir saat bile eksik bekleyip yeni bir evlilik yapması hâlinde ta‘zîr ve tefrik lazım olacağını ifade eder.⁶⁴ Osmanlı aile hukukunda her hangi bir sebeple tayin edilmiş yüz günlük bir iddet müddeti bulunmamaktadır. Müstefti muhtemelen yüz gün vefat iddeti bekleyip yeni bir evlilik yapan bir kadın hakkında soru sormaktadır. Şeyhülislâm Hâmid Efendi’ye (öl. 985/1577) sorulan bir meselede kocasının vefatından sonra üç defa hayız gördüğünü söyleyen bir kadının yemin ederek yeni bir evlilik yapıp yapamayacağı öğrenilmek istenmektedir. Şeyhülislâm cevaben kadının yeni bir evlilik yapabilmesi için dört ay on gün beklemesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁵ Mesele eğer nikâhtan önce müftüye danışılmışsa geçersiz bir akdin önüne geçilmiş demektir. Fakat bazen akdin geçersiz olduğu nikâhtan sonra başka bir mesele danışılırken ortaya çıkmaktadır. Hocazâde Esad Efendi’ye sorulan bir meselede kocası vefat eden bir kadının kırk günde üç hayız gördüğünü söyleyerek *izn-i şer‘ile* yeni bir evlilik yaptığı ve halvetin üzerinden üç ay geçince üç hayız görmediğini iddia ederek nikâhı feshetmeye çalıştığı görülmektedir. Şeyhülislâm kocası vefat eden kadının hayza göre iddet beklemeyeceğini ve dört ay on gün geçmeden nikâhlanmasının câiz olmadığını ifade etmektedir.⁶⁶ Önceki ikrarından rücu eden kadının aslında vefat iddeti beklemesi gerekirken hayza göre iddet beklemiş olması, iddet süresini Osmanlı uygulamasında esas alınan muhtar görüşe aykırı olarak kırk güne sığdırması ve belirtilen iki önemli hukuki yanlışlıkla mahkemeyi atlatması dikkat çekicidir. Şeyhülislâm bir yandan kadına olumsuz cevap verirken diğer yandan nikâhı feshedebilmesi için daha somut ve inandırıcı bir argüman sunmaktadır: Nikâh vefat iddeti içinde gerçekleştiği için geçersizdir.

Bir kadın yeni bir evlilik yaptıktan çok sonra bile nikâhın iddet içinde gerçekleştiğini söyleyerek fesih davası açabilir. Fakat davasını kendi lehinde sonuçlandırması için uygun şekilde ispatlaması gerekmektedir. Şeyhülislâm Ebusâidzâde Feyzullah Efendi’nin (öl. 1110/1698) bir fetvasında kocası vefat eden bir kadının şahitler huzurunda yeni bir evlilik yaptıktan bir sene sonra “Ben nefsimi sana tezvîc ettiğimde iddetim münkaziye olmamış idi” diyerek fesih davası açtığı fakat kocanın iddiayı inkâr ettiği görülmektedir. Şeyhülislâm kadının iddiasına dair beyyine getirmesi hâlinde kocasından tefrik edileceği görüşündedir.⁶⁷ Kadının bir yıl boyunca sükut edip fesih davasında bulunması iddeti geriye dönmek bir evlilik engeli olarak

64 Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ*, 100a.

65 Boyabâdi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 46a.

66 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/11b; *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 14a.

67 Mahmûd Efendi, *Mecmûatü'l-fetâvâ (Kayd Mecmâası)* (Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir efendi, 138/2), 4b/238b.

kullanmak isteğine işaret etmektedir. Muhtemelen bu nedenle meseleyi aile içinde halletmek yerine şeyhülislâmlık makamına taşımayı tercih etmiştir. Vefat iddeti için beklemesi gereken müddet sabit olduğu için ispat nispeten kolaydır. Kadın kocasının vefatı ile yeni evlilik arasında dört ay on gün geçmediğini adil şahitlerle ispatladığında tefrik davasını kazanabilir. Fakat davasını uygun şekilde ispatlayamazsa tefrik mümkün olmayacaktır. Nitekim Şeyhülislâm Paşamçızâde Ali Efendi (öl. 1124/1712) aynı meselede kadının iddiasını ispatlayamaması hâlinde kocasından tefrik edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁶⁸

Klasik dönem Osmanlı kanunnamelerinde iddet bekleyen kadınlarla evlenen kişilere dayak ve para cezası öngörülmüştür.⁶⁹ Amaçları arasında iddetin geriye dönük bir evlenme engeli olarak kullanılmasına mani olmak da bulunan bu kanun örfi yetkililerin iddet bekleyen kadınlarla evlenen kişilere müdahale etmesine imkân vermiş görünmektedir. Hocazâde Esad Efendi'ye sorulan bir meselede anlatılana göre kocası vefat emiş olan bir kadın iddetinin bittiğini ikrar edince mahkeme izniyle yeni bir evlilik yapar. Kadın halvetten sonra iddetinin bitmemiş olduğunu söylediğinde ehl-i örf kocayı *rencide* edebilir mi? Şeyhülislâm'a göre ehl-i örf kocayı *rencide* edemez fakat hâkim iddetin bitip bitmediğini araştırır ve nikâh sırasında iddetin henüz bitmemiş olduğunu tespit ederse tarafları tefrik eder.⁷⁰ Vefat iddeti beklemekte olan bir kadının bekleyeceği süre belli olduğu için evliliğe elverişli olduğu zaman taliplisi tarafından kolayca hesaplanabilir. Ancak kadının iddeti doğum ya da düşük yaptığında da bitebildiğinden dolayı talipli bazen kadının beyanıyla yetinmek zorundadır. Taliplinin ihmalkarlığı ya da kadının yalan beyanına inanması nedeniyle nikâhın iddet içinde gerçekleştiği anlaşılırsa tefrik mukadderdir. Hocazâde'nin başka bir fetvasında bir kişinin boşanmış bir kadını "Kırk gün tamamında üç hayız gördüm" diyerek yemin etmesi üzerine *saduka* zannedip nikâhlandığı ifade edilmektedir. Daha sonra iki kişi gelip nikâhın üç ay tamam olmadan meydana geldiği gerekçesiyle sahih olmadığını söylerse ehl-i örf kocayı *rencide* edebilir mi? Şeyhülislâm örfi yetkililerin kocayı *rencide* edemeyeceğini fakat muhtar olan görüşe göre altmış günden daha az süren iddet beyanının kabul edilemeyeceğini belirtir.⁷¹ Mahkemelerde altmış gün müddeti esas alındığı için nikâh hukuken iddet içinde olmuştur. Bu nedenle örfi yetkililerin kanun gereği kocaya müdahale etmesi beklenebilir. Şeyhülislâm'ın örfi yetkililerin müdahalesini doğru bulmamasında -kanuna ve para cezasına karşı olumsuz bir tavrı yoksa- iddetin otuz dokuz günde bitebileceğini ifade eden İmâmeyn'in görüşü ve kadının yeminle desteklediği beyanı birlikte etkili olmuş görünmektedir.

Osmanlı müftülerine sorulan yukarıdaki meseleler evliliğinden mutlu olmayan birçok kadının iddeti geriye dönük bir evlenme engeli olarak kullanmak istediğini göstermektedir. Zira gerçekten iddeti içinde evlenmiş ve durumu daha sonra fark etmiş olan bir kadının tecdid-i

68 Mahmûd Efendi, *Mecmûatü'l-fetâva (Kayd Mecmâası)*, 4a-b/238a-b.

69 *Kânûnnâme-i Sultân Selîm Han Tâbe Serâh* (Eski Asya Müzesi, Leningrad, nr. B 1882), 5b; *Kânûnnâme-i Sultânî* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 5819), 37b-38a.

70 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/7a.

71 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/22b.

nikâha onay vermesi ve meseleyi şeyhülislâma kadar götürmemesi beklenir. Kadının kasten ya da hataen iddeti içinde yeni bir evlilik yapması medeni ve cezai yaptırımlara tabi hukuk dışı bir davranıştır. Bu nedenle iddeti geriye dönük bir evlenme engeli olarak kullanmak aslında geçmişte işlenmiş olan bir suç yoluyla ayrılmaya çalışmaktır. Klasik Osmanlı kanunnamelerinde iddet içinde akdedilen nikâhın cezalandırılması mezkur yolun hayli yaygınlaştığına ve umumi menfaatleri tehdit eder hâle geldiğine işaret etmektedir. Aynı yolun bazen evlilik bağından kurtulmaya çalışan gayrimüslim kadınlar tarafından bile kullanıldığına delalet eden fetvalar⁷² yaygınlığının boyutları hakkında fikir vermektedir.

3. “Nikâha rızâ verdiğimde nâbâliğa idim, hâlen bâliğa oldum”

Osmanlı aile hukukunda kız çocuklar için tayin edilen asgari buluş yaşı dokuzdur. Mezhepteki hâkim görüşe göre buluşa eren bir kız velisinin izin ve icazetine gerek olmadan kendi irade beyanıyla evlenebilir. Başka bir ifadeyle Osmanlı aile hukukunda dokuz yaşını tamamlamış olan bir kız buluşa erdiğini iddia ederek kendi irade beyanıyla evlilik yapabilir. Nitekim müftülere sorulan meseleler kızların dokuz yaşlarından itibaren buluşa erdiklerini iddia edip kendi irade beyanlarıyla evlilikler yapabildiklerini⁷³ ve bazılarının daha sonra evlilik bağından kurtulmak için nikâh sırasında evlenme ehliyetinin bulunmadığını ileri sürdüğünü göstermektedir. Nikâh akdini geçersiz kılmaya çalışan kadınlar küçüklükte buluş arasında her iki tarafa da çekilebilecek yaşlarda evlen(diril)miştir. Beden yapılarından buluşa ermiş olabilecekleri anlaşılmaktadır ve zaten kendileri de buluşa erdiklerini itiraf etmiştir.⁷⁴ Ebussuûd Efendi’ye sorulan bir meselede beden yapısı on üç, on dört yaşında gösteren bir kızın annesi, amcasının oğlu ve ebesi on dört yaşından fazla olduğunu söylemiş ve kendisi de buluşa erdiğini itiraf etmiştir. Zikredilen akrabaların ve hâkimin izniyle evlenen kız zifafa girmeden önce “Hîn-i nikâhta on ikisin tamam

72 “Zeyd-i zimmînin fevtinden bir gün sonra zevcesi Hind-i Nasrâniyye iddeti içinde nefsinin Amr-ı zimmîye tezvîc edip Amr dahi Hind’e dâhil olduktan sonra Hind bâde inkizâi’l-iddet Amr ile kadıya terâfu edip ‘Amr beni iddetim içinde tezevüc eyledi’ deyu tefrikini taleb eylese kadı Hind’i Amr’dan tefrike kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz”. Abdurrahman Efendi b. Hacı Mustafa el-Erzurumî, *Sefînetü’l-fetâvâ* (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 1330), 1/45a.

73 “Dokuz yaşını tekmil edip cüssesinin buluşa tahammülü olan Hind ‘Hayz görüp bâliğa oldum’ deyu ikrar ettikten sonra nefsinin mehr-i misliyle küfvü Amr’a tezvîc eylese veli-i akrabı ceddesi Zeyneb ‘(Akd-i mezbûra) iznim bulunmadı’ deyu akd-i mezbûru feshe kâdire olur mu? el-Cevab: Olmaz”. Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1048), 7b; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/163; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 39.

74 Hanefî geleneğinde dokuz yaşını doldurup bâliğa olduğunu ikrar eden bir kızın bâliğa sayılması için beden yapısının ikrarını desteklemesi gerekir. Mecelle’nin 1577. maddesi şöyledir: “Zâhir-i hâlin ikrârı tezkîb etmemesi şarttır. Binâenaleyh cüssesinin buluşa tahammülü olmayan bir sağır eğer ‘Bâliğ oldum’ deyu ikrar eylese sahîh ve müteber olmaz”. Nitekim Hocaizâde Esad Efendi’nin şu fetvasında cüssesinin buluşa tahammülü olmayan dokuz yaşını doldurmuş bir kızın buluş iddiası kabul edilmemektedir: “Mes’ele: Zeyd-i sâlih-i müteveffânın kızı Hind-i sağıre Amr-ı fâsika nikâh olunduktan sonra adem-i kefâet ile fesholunduktan sonra Hind dokuz yaşına girdikde cüssesinin buluşa tahammülü yok iken Amr Hind’e buluşa kezeb ikrar telkîn etmekle Hind Bekir-i kadı huzûrunda ‘Bâliğa oldum’ deyu ikrar ettikde Bekir ‘Ne vechile bâliğa oldum ve ne gördün’ deyu istifsar ve istiksâ etmeden Hind’in buluşuna hükmedip Hind dahi kenduyi Amr-ı mezbûra nikâh eylese Hind’in kavli müteber olup nikâhı sahîh ve nâfize olur mu? el-Cevâb: Olmaz”. Hocaizâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/16a.

etmedim idi ve bâliğayın dediğimde kâzibe idim” diyerek yemin etse nikâhı feshedebilir mi? Şeyhülislâm kızın nikâh sırasında on iki yaşını doldurduğu sabitse nikâhı feshedemeyeceği görüşündedir.⁷⁵ Öyle görünüyör ki Şeyhülislâm nikâh sırasında kızın on iki yaşını tamamlamış olmasını buluğ yerine ikame etmekte ve evlenme ehliyeti için yeterli saymaktadır. Kızın evliliği feshedebilmesi için önceki ikrarının yalan olduğunu; nikâh sırasında on iki yaşını doldurmadığını ispatlaması gerekmektedir. Veliler nikâh sırasında kızın on iki yaşında olduğuna şahitlik ederse fesih mümkün olmayacaktır. Ebussuûd Efendi’ye sorulan benzer bir meseleye göre Galata’da doğup büyüyen ve orada evlendirildiği anlaşılan bir kız kaçıp İstanbul’a gelmiş ve nikâhı feshetmek için on iki yaşında olduğunu inkâr etmiştir. Kocasını on iki yaşından fazla olduğunu söylemekte fakat ispatlayamamaktadır. Bununla birlikte kızın velilerinin on dört yaşında olduğunu söylediğine dair beyyinesi vardır. Kız nikâh sırasında on iki yaşını doldurmamış olduğuna yemin ederek nikâhı feshedebilir mi? Şeyhülislâm cevaben velilerin kızın doğduğu zamanı bilmemelerinin mümkün olmayacağını, kızın ikrarı ve nikâhlanması sırasında on iki yaşını doldurduğuna şahitlik etmeleri hâlinde feshin söz konusu olamayacağını belirtir.⁷⁶ Cevapta kızın buluğundan hiç bahsedilmemekte ve evlilik ehliyeti için on iki yaşını tamamlamış olması yeterli görülmektedir. Ayrıca muhtemel hileyi defetmek ve evliliği korumak için kızın önceki ikrarından rücu ettiğini gösteren kendi beyanı değil, velilerin şahitliği tercih edilmektedir. Hocazâde Esad Efendi’nin cevapladığı bir mesele mezkur yolun nikâhtan yıllarca sonra bile kullanılabilmesine işaret etmektedir. Meseleye göre on iki yaşında olup beden yapısı balığa olabileceğini gösteren ve balığa olduğunu da itiraf eden bir kız kendi rızası ve velisinin izniyle dengi olan bir kişiyle şahitler huzurunda evlenmiştir. Kız üç sene boyunca kocasından nafaka ve giyim-kuşam aldıktan sonra “Mukaddema bulûğa itirafında kâzibe idim” demesi üzerine hâkim tarafından itirafı lağv ve nikâhı geçersiz sayılarak başkasına nikâhlansa hâkimin kararı ve evlendirmesi hukuka uygun olur mu? Cevap olumsuzdur.⁷⁷ Hocazâde ikrarda bulunan kızın kural gereği kendi ikrarıyla muaheze ve ilzam etmektedir. Zira üç sene önceki nikâh sırasında on iki yaşında olan ve beden yapısı balığa olabileceğini gösteren kız zahir-i hâle uygun olarak ikrar ettiği buluğu şimdi inkâr etmektedir. Şeyhülislâm hâkimin salt kızın inkârına bakarak velisinin izni, kendi rızası ve şahitlerin tanıklığıyla akdedilmiş olan nikâhı geçersiz kılmamasını doğru bulmamaktadır.

Bazı fetvalarda beden yapısı buluğa ermiş olabileceğini gösteren ve/veya balığa olduğunu ikrar edip nikâha rıza veren on, on bir ve on iki yaşlarındaki kızların evlendikten -bazen birkaç sene- sonra nikâh sırasında küçük olduklarını ve henüz buluğa erdiklerini söyleyerek *buluğ muhayyerliği*ni kullanmak istediği görülür. Buluğ muhayyerliği baba ve babanın babası dışındaki bir velinin dengi ve mehr-i misli ile evlendirdiği küçüğün buluğa erdiğinde kullanabileceği fesih yetkisidir.⁷⁸ Ebussuûd Efendi’nin bir fetvasında on iki yaşını doldurup balığa olduğunu şahitler

75 Boyabâdi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 15b-16a.

76 Boyabâdi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 15b.

77 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 2/3b.

78 Mevkûfatı, *Mülteka Tercümesi*, 1/220-221.

huzurunda ikrar eden ve nikâha rıza veren bir kızın evlendikten sonra “Nikâha rızâ verdiğimde nâbâliğa idim, hâlen bâliğa oldum” diyerek nikâhı kabul etmemeye kadir olup olmadığı sorulur. Cevap olumsuzdur.⁷⁹ Evlilik bağından kurtulmak isteyen kızın şahitler huzurundaki ikrarını inkâr edip daha yeni baliğa olduğunu söylemek suretiyle kendisine fesih yetki alanı açmak istediği anlaşılmaktadır. Şeyhülislâm -yukarıdaki fetvalarında görüldüğü üzere- kızın on iki yaşını doldurmuş olmasını buluğ yerine ikame etmekte, hukuken sabit olan ikrarından rücu etmesini muteber görmemekte ve muhayyerlik hakkı bulunduğunu düşünmemektedir. Osmanlı müftüleri dokuz yaşını doldurmuş olan bir kızın baliğa olduğuna dair zahir-i hal (beden yapısı) tarafından desteklenmiş ikrarından rücu etmesine itibar etmemektedir. Şeyhülislâm Hoca Abdürrahîm Efendi'nin (öl. 1066/1656) bir fetvasında on bir yaşında olup beden yapısından buluğa erdiği anlaşılan bir kız başka bir mesele bağlamında baliğa olduğunu ikrar ettikten sonra kendisini hâkimin izniyle dengi olan bir kişiye mehr-i misliyle nikâhlanmıştır. Kız daha sonra “Ben mukaddemâ bâliğa değil idim, hâlen bâliğa oldum” diyerek akdi feshedebilir mi? Şeyhülislâm'ın cevabı olumsuzdur. Müsteftinin ilave bir sorusu daha vardır: Buluğa erdiğine daha önce itiraz ettiği sabit olan kız akdi feshettiğini söyleyip yeni bir evlilik yapsa ve zıfâf gerçekleşse eski kocası tarafından hâkime tefrik ettirilip geri alınabilir mi? Abdürrahîm Efendi bir önceki meseleye verdiği olumsuz cevabın gereği olarak tefrikin ve geri almanın mümkün olduğu fikrindedir.⁸⁰ Evlilik birliğini sonlandırmak isteyen kızın ikrarından rücu edip buluğ muhayyerliği kapsamında nikâh akdini feshetmek ve yeni bir evlilik yapmak istediği anlaşılmaktadır. Ancak ikrarından rücu etmesi muteber görülmediği için ne fesih ne de yeni evlilik geçerli sayılmıştır. Hocasâde Esad Efendi'ye sorulan bir meselede beden yapısı baliğa olabileceğini gösteren on yaşındaki bir kızın buluğa erdiğini itiraf edip kendisini evlendirmeye erkek kardeşini vekil ettiği ve evliliğin üzerinden bir sene geçtikten sonra “Henüz bâliğa oldum” diyerek nikâhı feshetmek istediği görülür. Ancak Hocasâde “nikâh-ı şer'î olunduyorsa” nikâhı feshedemeyeceği görüşündedir.⁸¹ Kızın asgari buluğ yaşına çok yakın olması nikâh sırasındaki itirafının yalan ve sonraki beyanının doğru olduğuna karine teşkil edebilir. Fakat Şeyhülislâm *nikâh-ı şer'î* mevcutsa yani nikâh akdinde taraflar, irade beyanı ve şahitler gereği üzere bulunmuşsa feshin mümkün olmadığı kanısındadır. Abdürrahîm Efendi'nin zikrettiği bir meselede yine yaşından ve beden yapısından buluğa ermiş olabileceği anlaşılan bir kızın baliğa olduğunu ikrar edip velisinin izniyle dengi olan biriyle evlendikten iki sene sonra “Ben hîn-i tezvîcde bâliğa olmayıp sağîre idim, hâlen bâliğa olup nefsimi ihtiyar ettim” diyerek kendini tefrik edip edemeyeceği sorulmaktadır. Cevap olumsuzdur.⁸² Kızın ifadesi açıkça buluğ muhayyerliği kapsamında fesih yetkisini kullanmak istediğini göstermektedir. Şeyhülislâm kızın hayatın olağan akışına uygun olan ikrarından rücu etmesini muteber görmemekte ve hukuka uygun olarak akdedildiği anlaşılan nikâhın feshedilmesine izin vermemektedir.

79 Boyabâdi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 17a-17b.

80 Boyabâdi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 19b-20a.

81 Hocasâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/9b-10a.

82 Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/164.

Osmanlı müftülerine sorulan meseleler evlilik bağından kurtulmak isteyen kadınların bazen kocalarını muhâlea kapsamında boşamaya razı ettiklerini fakat daha sonra muhâlea sırasında henüz baliğa olmadıklarını ileri sürerek üzerine anlaşılan meblağı ödemekten kaçındıklarını göstermektedir. Böylece buluş bir kez daha evlilik bağından kurtulmak isteyen kadınların başvurduğu oyunun temel unsuru olarak işlev görür. Koca belli bir bedel karşılığında verdiği talâktan ve kendisi hakkında yemin mahiyetinde olan muhâleadan rücu edemez. Fakat muhâlea kadın yönünden ivazlı bir akit mahiyetinde olduğu ve kadının tasarruf ehliyeti bulunmadığı için fâsiddir. Hocazâde Esad Efendi'ye sorulan bir meselede anlatılana göre on iki yaşına giren ama beden yapısı buluşa erdiğini desteklemeyen bir genç kız baliğa olduğunu söyleyerek eşiyile mehri ve bir miktar para karşılığında muhâlea yapar. Ancak muhâleadan bir süre sonra baliğa olmadığına yemin eder. Müstefti kızın mehrini ve verdiği meblağı eski eşinden alıp alamayacağını sormaktadır. Şeyhülislâm kızın buluşa erdiğine dair beyyine yoksa verdiği meblağı; halvet-i sahîha gerçekleşiyse mehrin tamamını, aksi halde yarısını alabileceğini ifade eder.⁸³ Eğer kız muhâlea sırasında baliğa olmadığını ve bu nedenle muhâleanın da sahîh olmayacağını biliyor idiyse boşanma elde etmek için oyuna başvurmuş demektir. Hocazâde Esad Efendi'ye sorulan başka bir meselede on beş yaşında olan bir genç bir kadının eşiyile mehri ve iddet nafakası karşılığında muhâlea yaptığı anlatılmaktadır. Bir zaman sonra kadın muhâlea sırasında baliğa olmadığını söylemiş ve eski eşinden mehri ve nafakasını talep etmiştir. Hocazâde kadının muhâlea sırasında on beş yaşını doldurmuş olması hâlinde talep ettiği şeyleri geri alamayacağı görüşündedir.⁸⁴ Öyle anlaşılmaktadır ki Şeyhülislâm buluşun azami yaşı hususunda İmâmeyn'in on beş yaş sınırını esas almıştır. Fetvanın mefhumu kızın muhâlea sırasında on beş yaşını doldurmamış olması durumunda mehrini ve parasını geri alabileceğine delalet etmektedir. Hocazâde'ye muhtemelen aynı olayla ilgili sorulan başka bir mesele tarafların mehrin miktarı üzerinde ihtilaf yaşadığını göstermektedir. Meselede annesi tarafından evlendirilen on beş yaşındaki kızın halvet-i sahîhadan sonra henüz baliğa olmadan eşiyile mehri üzerine muhâlea yaptığı anlatılmaktadır. Müsteftinin öğrenmek istediği şey ayrılıktan sonra baliğa olan kızın mehrini geri alıp alamayacağıdır. Şeyhülislâm -muhtemelen daha önce sorulup cevaplandığı için- kızın yaşını hiç sorun etmemekte ve nikâh sahîhse mehri geri alabileceğini belirtmektedir.⁸⁵ Zira sahîh nikâhta halvet-i sahîha mehrin tamamını tekit eden haller arasında yer almaktadır. Fakat nikâh fâsid ise halvet-i sahîha kendi başına mehri tekit etmeyecek ve zaten muhâlea da geçerli olmayacaktır.

Sonuç

Osmanlı aile hukukuna yön veren Hanefi yorumu boşama yetkisi bulunmayan ve tefvîz-i talâk olmadıkça boşama yetkisini kullanamayan kadınların mahkeme yoluyla ayrılık elde etme yollarını da son derece sınırlamış ve sıkı prosedürlere tabi kılmıştır. Osmanlı yöneticileri

83 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/49a.

84 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 27b.

85 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/23b.

hukuki istikrar için kazâ ve iftâ faaliyetlerinde bu yorumun esas alınmasını emretmiş ve diğer mezheplerden istifade yollarını genellikle kapalı tutmuştur. Bu kısıtlayıcı hukuk siyaseti evlilik birliğini sonlandırmak isteyen fakat tefrik ve muhâlea da dahil her hangi bir yol bulamayan kadınların bir takım oyunlara başvurmasına sebebiyet vermiştir. Osmanlı müftülerine sorulan meseleler kadınların bu bağlamda irtidat etmek, iddeti geriye dönük bir evlenme engeli olarak kullanmak ve nikâhtan sonra akit sırasında evlenme ehliyeti bulunmadığını iddia etmek gibi hileli oyunlara ve argümanlara başvurduğunu göstermektedir. Evlilik bağından kurtulmaya çalışan bazı kadınların küfre düşüren sözler sarf etmek suretiyle ayrılık elde etmeye çalışması hayret vericidir. Küfre düşüren sözler sarf etmek suretiyle irtidat etmek ağır dünyevi ve uhrevi yaptırımlar gerektirmesine rağmen evlilik bağından kurtulmak isteyen kadınlara bazen hukuku bilen kişiler tarafından tavsiye edilmiştir. Osmanlı müftüleri evlilik bağından kurtulmak amacıyla irtidat eden kadınların zorla imana getirilmesine ve eski kocalarına nikâhlanmasına fetva vermiştir. Amaç irtidat etmenin evlilik bağından kurtulmak isteyen kadınlarca yaygın bir çare hâline getirilmesine mani olmaktır. Ancak irtidat eden bir kadının kocası kötü ahlaklı ise hâkim tarafından nikâha zorlanmaması gerektiğine fetva veren müftülere de rastlanmaktadır. Böylece irtidat gibi ağır yaptırımlara tabi hukuk dışı bir davranış kocanın kötü ahlaklı olduğu evliliklerde ayrılık elde etme yolu olarak işlev görür. Osmanlı kadınlarının evlilik bağından kurtulmak için irtidat etmeyi göze alabilmiş olması ayrılık yollarının sınırlılığı hususunda içinde buldukları çaresizliği göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Osmanlı müftülerine yöneltilen meseleler yeni evliliklerinden mutlu olmayan birçok kadının iddeti geriye dönük bir evlenme engeli olarak kullanmak istediğine işaret etmektedir. İddet bazı yönlerden önceki evliliğin bir devamı olarak kabul edildiği için yeni bir evlilik yapmaya manidir. İddet içinde yapılan evlilik geçersizdir ve cezai müeyyideye tabidir. Hanefi hukuk öğretisinde kadınların iddetleri konusunda güvenilir oldukları ve zahire/hukuki müddetlere aykırı olmadıkça bildirimlerinin tasdik edileceği ifade edilir. Fakat birçok durumda iddet kadının kişisel bildirimine bağlı olduğu için yanılmalara açıktır ve hukuku yanılmaya elverişlidir. Bu nedenle hukuk geleneğinde iddeti bütünüyle kadının bildirimine bağlı olmaktan çıkarmak için bazı asgari süreler tayin edilmiştir. Mecmualarda yer alan meselelerde iddetinin bittiğini ikrar edip yeni bir evlilik yapan birçok Osmanlı kadınının daha sonra belli ki mutlu olmadığı evliliğini geçersiz kılmak için ikrarını inkâr ettiği ve iddeti geriye dönük bir evlenme engeli olarak kullanmak istediği görülmektedir. Kadınların iddetleri konusunda gerçekten yanılmış olmaları da ihtimal dâhilindedir. Fakat böyle hallerde diyâneten fâsid olan nikâhlarını tecdid-i nikâhla sahih hâle getirmek yerine ayrılık elde etmek için fetva peşinde koşmaları şaibelidir. Müftüler ayrılık ile yeni evlilik arasında iddetin türüne göre asgari hukuki müddet geçmişse kadınların ikrardan rücu etmesine itibar etmezler. Meselelerde vefat iddeti bekleyen kimi kadınların doğum/düşük yaptıklarını ikrar edip hukuki müddet dolmadan yeni bir evlilik yaptıkları fakat evlendikten bir süre sonra ikrarlarını inkâr edip nikâhı feshetmeye çalıştıkları görülmektedir. Müftülerin açıkça yalan söylediklerini iddia eden bu kadınlara verdikleri cevaplar

olumlu değildir. Zira ikrarın yalan olduğu iddiasının da yalan olma ihtimali bulunmaktadır.

Osmanlı fetva mecmualarında zikredilen meseleler evlilik bağından kurtulmaya çalışan bir çok kadının nikâh akdi sırasında ikrar ettiği aksine evlenme ehliyetinin bulunmadığını ileri sürerek akdi feshetmek istediğine işaret etmektedir. Beden yapısı buluşa ermiş olabileceğini gösteren ve/veya baliğa olduğunu ikrar edip nikâha rıza veren genç kadınlar evlendikten -bazen yıllar geçtikten- sonra ikrarlarını inkâr etmek suretiyle evliliklerinin geçersiz olduğunu söylemekte ya da henüz buluşa erdiklerini ifade ederek buluş muhayyerliğini kullanmak istemektedir. Müftülerin böyle iddialara karşı yaklaşımı olumsuzdur. Onlar özellikle buluşa erdiğini ikrar eden genç bir kadının beden yapısı ikrarını destekliyorsa ve/veya nikâh sırasında on iki yaşını tamamlamışsa ve nikâh akdinin diğer unsurlarına dikkat edilmişse mevcut evliliğin korunmasından yanadır. Nikâhtan önce zahir-i hâle uygun olarak verilmiş olan ikrarı evlendikten sonra inkâr etmek suretiyle ayrılık elde etmeyi amaçlayan bu yol hukukun vazettiği ayrılık usullerinin dışında kalmaktadır. Evlilik bağından kurtulmak isteyen Osmanlı kadınlarının başvurduğu bütün bu gayrimeşru oyunlar Hanefî yorumuna dayanan meri hukuk düzeninin ayrılık yollarını elden geldiğince kapatmaya çalışan siyasetiyle yakından ilgilidir. Bu siyasetin hâkim olduğu Osmanlı dışı veya öncesi toplumlarda da kadınların benzer oyunlara başvurduğu tahmin edilebilir. İslam hiyel edebiyatında bu oyunların benzerlerine rastlanabilir. Fakat hiçbir toplumda kadınlar mezhebin yukarıda sözü edilen siyaseti belirleyen râcih görüşlerinin asırlarca tavizsiz ve istikrarlı bir şekilde uygulandığı Anadolu ve Rumeli'deki hemcinsleri kadar bu oyunlara ihtiyaç duymamış olmalıdır. Hukuk geleneğinde irtidat etmenin dini aidiyet yanında hukuki bağları da bertaraf eden kapsamlı etkisi ve yanıl(t)maya elverişli kişisel bildirimlerin çok önemli hukuki neticeler hususunda belirleyici kabul edilmesi mezkur oyunlara teşebbüs edilmesine imkân vermiş görünmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Bu makale TÜBİTAK Kariyer Geliştirme Programı (3501) kapsamında yürütülen 119K818 numaralı proje çalışmalarından üretilmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

Grant Support: This article was constituted from the project studies numbered 119K818 carried out within the scope of TÜBİTAK-3501 Career Development Program.

Kaynakça/References

Akkirmânî, Ali. *Fetâvâ-yı Akkirmânî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, nr. 98, vr. 0a-206a.

Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1311.

Ankaravî, Süleyman b. Veli. *Tercümetü'l-Gurer ve 'd-Dürer*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1292.

Argıt, Betül İpşirli. "Osmanlı Hukuk Çalışmalarında Kadın". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5, (2005), 575-621.

Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. 1. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

- Aydın, Mehmet Akif. "Osmanlı Toplumunda Kadın ve Tanzimat Sonrası Gelişmeler". *Sosyal Hayatta Kadın*, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, 3. Basım, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 161-176.
- Bozanzâde. *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1028, vr. 0b-360a.
- Boyabâdi Sağır Mehmed Efendi. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1067, vr. 0b-481b.
- Burhaneddin Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî. *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. tahk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Çorlulu Sinan b. Ramazan. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, nr. 3407, vr. 1b-338a.
- Debbağzâde Numân Efendi. *Fetâva'n-Nu'mâniyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1080, vr. 1b-407a.
- Düzdağ, Ertuğrul. *Ebussuûd Efendi Fetvaları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Enderpetî, Ferîdüddin Âlim b. Alâ. *el-Fetâva't-Tâtârâniyye*. haz. Abdüllatif Hasan Abdurrahman. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Erzurumî, Abdurrahman Efendi b. Hacı Mustafa. *Sefînetü'l-fetâvâ*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, nr. 1330, 1, vr. 0b-410b.
- Fetvâ Mecmûası*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2867, 1b-85a.
- Hoca Sâdeddin Efendi. *Fetâvâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2728, vr. 0b-112b.
- Hocazâde Esad Efendi. *Fetâvâ-yı Esad Efendi*. İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, nr. 157, 1-2, vr. 273 + 98. (Şeyhülislam'ın aynı mecmuada bulunan birinci şeyhülislamlık dönemine ait fetvalar 1, ikinci dönemine ait fetvalar 2 olarak gösterilmiştir.)
- Hocazâde Esad Efendi. *Fetâvâ-yı Müntehabe*. Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, nr. 277, vr. 1b-184a.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyd b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Beyrut: Şirketi Alaüddin, t.s.
- İbnü'l-Edhemî, Sâdî b. Hüsâm el-Mağnisâvî. *Mecmûa-i Fetâva*. Atf Efendi Kütüphanesi, nr. 2835, vr. 1b-70b.
- Kâdîhan, Ebü'l-Mehâsin Fahreddin Hasan b. Mansûr. *el-Fetâva'l-Hâniyye (el-Fetâva'l-Hindiyye kenarında)*. 2. Baskı, Bulak: el-Matba'atü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310.
- Kânûnnâme-i Sultân Selîm Han Tâbe Serâh*. Eski Asya Müzesi, Leningrad, B 1882, vr. 1b-26a.
- Kânûnnâme-i Sultânî*. Manisa İl Halk Kütüphanesi, 5819, vr. 34b-38b.
- Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi. *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1048, vr. 1b-169b.
- Karahisârî, Mehmed. *Fetâvâ-yı Karahisârî*. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, nr. 924, vr. 6b-285b.
- Kitâb-ı Fetâva's-Sivâsiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi. Kılıç Ali Paşa, nr. 487, vr. 0b-174b.
- Korkmaz, Ömer. *Osmanlı Aile Hukuku (18. Yüzyıl Adana Örneği)*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.
- Köse, Saffet. "Hiyel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/170-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Mahmûd Efendi. *Mecmûatü'l-fetâva (Kayd Mecmûası)*. Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir efendi, nr. 138/2, 1b/235b-87b/321b.
- Manisalı Evliyazâde Ali b. İbrahim. *Melceü'l-müftîn fi vâkıati'l-müsteftîn*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, nr. 3218, vr. 1b-427a.
- Mecmûatü'l-fevâid ve'l-fetâvâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 914, vr. 1b-383a.

- Menteşzâde, Abdürrahîm Efendi. *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Ma'mûre, 1243.
- Mevkûfatî Mehmed Efendi. *Mülteka Tercümesi Mevkûfât*. Dersâadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1312.
- Midilli, Muharrem. "Osmanlı Toplumunda Evlilik İçi Şiddetin Fetvalara Yansıyan Suretleri ve Müftülerin Lazım Gördüğü Müeyyideler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 129-159.
- Midilli, Muharrem. "Osmanlı Aile Hukukunda Müftülerin Ceza Lazım Gördüğü Yaygın Bir İhlal: Nikâh Engeli Varken Evlenmek". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32/3 (2021), 664-683.
- Midilli, Muharrem. "Gelmezsem İrâdetin Elinde Olsun: Osmanlı Aile Hukukunda Tefvîz-i Talâkın Fetvalara Yansıyan Hükümleri ve Mezhep-içi Çözüm Yolu Olarak İşlevi". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 1-27.
- Minkârîzâde, Yahyâ Efendi. *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, nr. 0854, vr. 1b-431a.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Dönemi Fevta Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 248-378.
- Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Tosyevî, Müsevvid Osman b. Mehmed. *Fevâidü'l-fetâva'l-Osmâniyye*. İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, nr. 310, 1b-320a.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *Kitâb-ı nikâh ve talâk*. Dersâadet: Matbaa-i Hayriyye, 1326-1328.
- Seyyid Ahmed - Hafız Mehmed b. Ahmed el-Gedûsî. *Netîcetü'l-Fetâva maa'n-nükûl*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1265/1849.
- Seyyid Feyzullah Efendi. *Fetâvâ-yı Fezyiyye mea'n-nukûl*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1266.
- Seyyid Muhammed Rıza b. Ahmed el-Kırımî. *Fetâvâ-yı Rıza*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 3534, vr. 1b-165b.
- Sun'ullah Efendi. *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 502, vr. 1b-76a.
- Üskübî, Pîr Mehmed Efendi. *Muînü'l-müftî fi'l-cevâb ale'l-müstefî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, nr. 133.
- Veli b. Yûsuf (Yegan) el-İskilibî. *Mecmau'l-fetâvâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, nr. 151, vr. 1b-422b.
- Yahyâ Efendi, Zekeriyâyâzâde. *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, nr. 1116, vr. 0b-290b.
- Zeylaî, Fahrüddîn Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1. Baskı, 1313.
- Yenişehirli Abdullah b. Mehmed. *Behcetü'l-fetâvâ*. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, nr. 1583, vr. 1b-310b.
- Yenişehirli Abdullah b. Mehmed. *Behcetü'l-fetâvâ maa'n-nukûl*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1266.

Arşiv Belgelerine Göre Tekkelerde Kadınlar ve Görevleri

Women in Lodges and Their Duties in the 19th Century Based on Archives

Serpil Özcan¹ 



öz

Tasavvuf Anadolu halkının çok uzun zamandır aşına olduğu bir dünya görüşü ve yaşam biçimidir. Tasavvufi yaşam biçiminin mekanları olan tekkeler ise Osmanlı Devleti topraklarının tamamına yayılmış durumdadır. Tekkelerde postnişin olan kişinin ailesi dışındaki kadınların varlığı ise pek incelenmemiş bir konudur. Bu makalede alanda yapılan çalışmaların bir kısmı tartışılmış, müşterek özellikleri belirtilmiştir. Söz konusu çalışmalarda, tasavvufi dünya görüşünün kadınlara dair yaklaşımının ele alındığı gösterilmiştir. Kitâbi bilgi ve değerlendirmelerin ötesinde tekkelerde bulunan kadınların miktarı ve orada bulunuş sebeplerinden biri olan görevleri, bu çalışmanın amacı olarak belirlenmiştir. Bu sebeple arşiv belgelerine dayanılarak, kadınların tekkelerde olup olmadıkları, var iseler ne amaçla orada buldukları, vazifelerinin olup olmadığı ve varsa hangi görevlerin kadınlar tarafından yürütüldüğü, bu görevler karşılığında ücret alıp almadıkları, tekkelerin önemli kararlarında ne derece yer aldıkları gösterilmeye çalışılmıştır. 19. yüzyılda yapılan bir nüfus sayımından yola çıkarak tekkedeki kadın sayısı belirlenmiş sonra da diğer dönemlerdeki belgelerle bu bilgi kuvvetlendirilmiştir. Bu bağlamda fermanlar, arzuhaller ve Meclis-i Meşâyih defterleri taranarak farklı zaman dilimlerinde tekkelerde yaşayan kadınların yükledikleri görevler belirlenmiştir. Bu belgeler aracılığı ile mütevellilik başta olmak üzere tekkenişin, zâviyenişin, duağû hatta meşihat görevi yürüten kadınlar olduğu ortaya çıkmıştır. Üstlendiği görev karşılığında kendisine maaş bağlanan, maaş talep eden ve tekke gelirlerinden faydalanan kadınların olduğu da görülmüştür. Bununla birlikte bu görevlendirmelerin Tasavvufi yaşam biçiminin ve dolayısıyla tekkelerin değişime uğradığı dönem olarak kabul edilen 19. yüzyıl ile sınırlı olmadığı, önceki dönemlerde de tekkelerde kadınların bulunduğu ve yukarıda adı geçen görevleri yürüttükleri görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Tasavvuf, Tekke, Kadınlar, 19. yüzyıl

ABSTRACT

Sufism has been familiar to Anatolians for a long time as a worldview and way of life. The main research topic is the presence of women and their duties

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Serpil Özcan (Doktora Öğrencisi),
Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları
Enstitüsü Yakınçağ Tarihi İstanbul, Türkiye
E-posta: serpilozcan@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4164-0261

Başvuru/Submitted: 01.05.2022
Revizyon Talebi/Revision Requested:
29.06.2022
Son Revizyon/Last Revision Received:
25.07.2022
Kabul/Accepted: 24.08.2022

Atıf/Citation: Özcan, Serpil. Arşiv Belgelerine Göre Tekkelerde Kadınlar ve Görevleri. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/2, (Eylül 2022): 615-644.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1111797>

in Sufi lodges. Therefore, this study shows based on archival documents whether women were found in dervish lodges, what their purpose there was, whether they had duties and, if so, what tasks they carried out, whether they were paid for these duties, and the extent to which they took part in the important decisions of dervish lodges. The number of women in the lodges was determined based on a population register made in the 19th century, and this information was then strengthened with documents from other periods. In this context, the duties of women living in dervish lodges in different periods were determined by scanning the edicts, *arzuhal* [petitions], and *Meclis-i Meşâyih* [the establishment in charge of governing lodges] notebooks. As a result of examining these documents, women were revealed to exist who carried out the duties of *tekkenişin* [lodge resident], *zâviyenişin* [hermitage lodge resident], *duagû* [reader of prayers], *mütevelli* [fiduciary], and sheikhs. Women were found who were also observed to receive a salary and benefit from dervish lodges in return for their duties.

Keywords: history, Sufism, lodge, women, 19th century

EXTENDED ABSTRACT

Sufism has been familiar to the people of Anatolia for a long time as a worldview and way of life. Sufi lodges are places for the Sufi lifestyle and were spread all over the Ottoman Empire. The presence of women in dervish lodges outside of the family of the *postnişin* [head of the dervish lodge] is an issue that has not been studied much. This article discusses the studies in the field and expresses their common features. Most of these studies are shown to have dealt with views on the Sufi worldview toward women. Beyond what is known and has been evaluated in the literature, this study aims to determine the number of women who were in the lodges and their duties as one of the reasons for being there. Therefore, this study attempts to show based on archival documents involving edicts, *arzuhal*, and *Meclis-i Meşâyih* notebooks whether women were present in dervish lodges and for what purpose if they were, whether they had duties and what they were if so, whether they were paid for these duties, and the extent to which they took part in the important decisions of dervish lodges.

This study first evaluates the studies that have been conducted in this field according to their subjects and then examines the archival documents. The status of women in Sufism has been converted into data from the documents as women in a lodge. In order to do this, the study talks about the lodges that had been founded by women who had also established waqfs, schools, and madrasas. Some of these women were elites from the palace, and others were wealthy women who had connections to a dervish lodge.

Moreover, Istanbul was determined to have dervish lodges just for women, as well as lodges with women's names. These lodges are the Kadiri/Nakşi Karılar (Hâtuniye) Lodge in Eyüp, the Karılar Lodge in Fatih Horhor, and the Celvetî/Bacılar Lodge in Üsküdar.

Based on a 19th-century population register, women were shown to have lived in dervish lodges. According to this and regardless of affiliation to any certain *tariqah* [Sufi school], female Sufis were found in almost all lodges, with their number being the main difference. Evidently, some of these women were members of the sheikh's family, while the rest were dervishes, lodge employees, or women who'd been assigned specific duties.

The study then strengthened this information with documents from other periods. In this context, the study identified the duties of women living in dervish lodges in different periods by scanning the edicts, *arzuhal*, and *Meclis-i Meşâyih* notebooks. As a result of the examination, these documents revealed women to have been present in lodges who carried out the duties of *tekkenişîn* [lodge resident], *zâviyenişîn* [hermitage/small lodge resident], *duagû* [prayer reader], as well as sheikh and *mütevelli* [fiduciary] in particular. Women were also observed to be present who received a salary and who had requested a salary and benefits from dervish lodges in return for their duties.

Studies on the relationship between Sufi lodges and women indicate similar situations in the Mevlevî, Bektashi, and Alevism sects. This current study has documented women to have been present in other well-known sects such as the Halvetiyye, Nakşibendiyye, Bayramiyye, Celvetiyye, Kadiriyye, and Rıfaiyye lodges and to have carried out administrative and service duties. The pre-19th-century documents also showed women to have been assigned duties. The case shown in this study was not specific to the 19th century, a time when dervish lodges underwent a change.

The relationship between women and Sufi lodges has been overlooked due to attention having only been given to female *evliya* [mystics/saints], who were very few and had extraordinary characteristics. Ordinary Sufi women became visible within the scope of this research through the documentation.

Giriş

1882 Nüfus Sayımı, 19. yüzyılda İstanbul'da bulunan tekkelerde ikamet eden kimseleri de tespit etmiştir. Bu sayıma göre tekkelerde 1259 erkek, 869 kadın ikamet etmektedir.¹ Tekke sayılarının, söz konusu dönemde çeşitli sebeplerle hazırlanmış bulunan listeler arasında farklılık arz ettiği düşünülürse, bu sayıların da daha yüksek olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Çalışmamızda, tekkeler bazında sayıları farklılaşsa da kadınların tekke ile ilişkileri, üstlendikleri görev ve sorumlulukları ele alınacaktır. Yaygın kanaat bu kadınların, tekkelerde yaşayan şeyhlerin veya dervişlerin aileleri olduğudur. Ancak arşiv belgeleri, bu kitlenin dışında tekkelerde bir de çeşitli vazifeler üstlenen, hatta maaş aldığı kaydedilen kadınlar bulunduğunu göstermektedir. Bu çalışmada söz konusu belgelere dayanılarak kadınların tekkedeki varlıklarına dair farklı bir bakış açısı üretilmeye çalışılacaktır.

Kadınların tasavvuftaki yerine, sembolik konumuna dair çok çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Daha çok erken dönemi kapsayan bu çalışmalar, Mevlevilik ve Alevilik gibi belirli sistemler dahilinde gerçekleştirilmiştir. Sözü edilen dönemden sonraki tarihlere ve farklı tasavvufi gruplara dair yeterli miktarda çalışma yapılmamış görünmektedir. 19. yüzyıl gibi yakın bir döneme dikkatleri çekerek tekke-kadın ilişkisinin ilk dönemlerde olduğu biçimde olmasa bile kendine özel şartlar çerçevesinde sürdüğünün gösterilmesi bu çalışmanın amaçlarından biridir.

Bir vakıf medeniyeti olan Osmanlı Devleti tarihinde, kadınların kurduğu vakıflar da müstakil araştırmalara konu olacak kadar çeşitli ve çoktur. Bu vakıfların arasında konumuzla ilgili olanları şüphesiz kadınların tekke vakıflarıdır. Bu konuyu ele alan kaynaklarda yapılan kısa bir araştırma neticesinde, elde edilen tekke vakıflarına dair bilgilere de makale çerçevesinde yer verilecektir.

1. Bir Literatür Değerlendirmesi

1.1. Veli Kadınlar

Tekke ve tasavvuf kültürü içinde kadın söz konusu olduğunda bulunabilecek kaynakların çoğu kadının bu kültür içindeki simgesel konumuna dairdir. Bu çalışmaların bir kısmının müşterek yaklaşımı, Hıristiyanlık geleneğindeki kadın imgesinin Hz. Havva'nın işlediği öne sürülen ilk günahı başlatılarak Hıristiyanlıktaki kadın karakteri ve bu yaklaşımın günümüze kadar olan serüveninin anlatılmasıdır. Ardından İslam ve Kur'an-ı Kerim'den hareketle yeni bir kadın portresi çizilerek bunun Hıristiyanlıkla mukayesesi yapılmaktadır. Akabinde araştırmacılar Tasavvufi anlayış içinde kadına büyük değer atfedildiğini ve daha ilk dönemlerden itibaren başta Rabiati'l-Adeviyye (öl. 185/801 [?]) gibi büyük şahsiyetlerin yetiştiğinden bahisle bu görüşlerini delillendirmektedirler.² Bu konu dahilinde üretilmiş "İslam'da Kadın", "Müslüman Kadınlar" vb. başlıklarını taşıyan oldukça zengin çalışmalardan söz etmek mümkündür.

1 H. Kemal Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, (İstanbul: Timaş Yay. 2010), 418-425.

2 Bir örnek olarak: Ömer Yılmaz, "Hıristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış", *Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/2 (Aralık 2012), 54.

Tekkedeki kadınlar söz konusu olduğunda bakılması gereken önemli kaynaklar arasında tasavvuf alanında yapılan araştırmalar gelmektedir. Esmâ Sayın, “Kulluk ve Özgürlük Açısından Tasavvuftaki Kadın Anlayışına Bir Bakış” isimli makalesinde tasavvuf ilminin kaynaklarına dayanarak tasavvufta “önemli olanın er veya erkeklik değil, erlik makamı” olduğunu, bu makama ulaşmış bir kadının aynı amaca yönelmiş ancak elde edememiş pek çok erkekten üstün sayıldığını ifade etmektedir.³ Bu görüşü Hülya Küçük de tekrarlamaktadır: Yazarın görüşlerini aktardığı sûfilere göre velâyet, kalple ve Hakk’ı arama tutkusu ile ilgilidir. Kişinin dış görünüşü veya kadın ve erkek oluşu ile ilgili değildir. Küçük’ün Mevlânâ’dan aktardığı gibi “İnsan evvel emirde beden değil ruhtur ve ruhun, erkek ve kadınla iştiraki yoktur.” Bu sebeple kadınlar, Cenâb-ı Hakk’ın âlemi idâreye memur kıldığı ve varlıklarını insanlardan gizlediği, bu sebeple gayb erenleri demek olan Ricâlu’l-Gayb arasına da büyük veliler arasına da girebilirler.⁴

Evlialık fenomeni bağlamında Kızana Tekkesi özelinde konuyu ele alan Gülyüz’e göre Türk inanç sisteminde kadın evlialığın varlığı İslam öncesi inanışları ile bağlantılıdır. Yazar bu görüşüne açıklık getirmek için eski Türk inançlarında kutsal kabul edilen Ağ Ana, Umay Ana, Albastı, Biçura, Bay Ana, Ana Allahçın Hatun, Apa-Ana gibi kadınlardan söz eder.⁵ Hülya Küçük de 13. yüzyıl itibariyle ortaya çıkan Mevlevîlikte kadın velilerin hatta kadın şeyhlerin varlığından söz eder. Destine Hâtun, Kâmile Hanım, Güneş Han ve Hâce Fatma Hanım atanmış kadın şeyhlerdendir.⁶ Küçük, Anadolu’daki kadın türbelerinin sayısının 130’dan fazla olduğunu ifade etmektedir. En çok bilinenleri Süt Evliyası, Kız Evliya, Üçler/Üç kızlar, Yediler/Yedi Kızlar, Kırklar/Kırk Kızlardır.⁷ Bütün bu velilik anlatılarına rağmen yazar, “Tasavvuf’ta Kadın” başlıklı bir başka yazısında, tasavvufi kaynaklarda kadın sûfilere yeterince yer verilmediğini hatta onlardan bahsetmeyi İslam adabına aykırı kabul ettiklerini ifade ederek tasavvuf ilminin temel kaynaklarından örnekler vermektedir.⁸

Tasavvuf ile ilişkilendirilen Ahîlik hakkındaki çalışmalarda da tekke kadınlarına dair bilgiler bulmak mümkündür. Bu konuda belki de en önemli araştırma konusu, Ahîlik çatısı altında değerlendirilen Bâcıyân-ı Rûm’dur. Bu zümreyi aralarında pek çok kadın velî bulunması ve tasavvufi bir eğitim sürecinden geçmelerinden dolayı burada ele almak uygun olacaktır.

3 Esmâ Sayın, “Kulluk ve Özgürlük Açısından Tasavvuftaki Kadın Anlayışına Bir Bakış”, *Türk-İslam Medeniyeti İlmî Araştırmalar Dergisi* 20 (2015), 149.

4 Hülya Küçük, “Türk Tarihinde Kadın Veliler: İlk Dönem Mevlevîliği Örneği”, *İstem* 10 (2007), 68.

5 Bahriye Güray Gülyüz, “Eskicuma (Targovişte) Kızana Sultan Tekkesi ve Kızana Sultan Ekseninde Türk-İslam Tasavvufunda Türk Tipi Kadın Evliya Fenomeni”, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 2/2, (Nisan 2019), 32-46.

6 Küçük, “Türk Tarihinde Kadın Veliler”, 74.

7 Küçük, “Türk Tarihinde Kadın Veliler”, 69.

8 Hülya Küçük, “Tasavvuf’ta Kadın”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 291.

1.2. Bâciyân-ı Rûm

Bâciyân-ı Rûm ile ilgili yapılmış eserlerin temel dayanağı Aşıkpaşazâde'nin tarihidir. Aşıkpaşazâde eserinde kadın dervişlerden “Bâciyân-ı Rûm” namı altında bahsetmektedir:⁹ Aşıkpaşazâde, “Rum'da dört tayife vardur kim müsafirler içinde anılır. Biri Gaziyân-ı Rûm ve biri Âhiyân-ı Rûm ve biri Abdalân-ı Rûm ve biri Bâciyân-ı Rûm'dur.” ifadeleriyle işaret ettiği bu zümrelerin aralarındaki ilişkiye değinmemiştir. Bâciyân-ı Rûm'dan olduğu anlaşılan Ahî Evran'ın hanımı Fatma Bacı/Hatun Ana'dan söz etmiştir. Bâciyân-ı Rûm bir kadın teşkilatı olarak kabul edilirse Fatma Bacı da bu teşkilatın ilk lideridir.

Çalışmalarında Bâciyân-ı Rûm teşkilatından söz eden iki öncü isimden ilki olan Köprülü, müsella ve cengâver Türkmen kadınlarının Bâciyân-ı Rûm zümresini oluşturduğunu ve “şimdilik akla en yatkın görünen tevlin bu olduğunu” ifade etmektedir.¹⁰ Sahanın ikinci ismi Ömer Lütfi Barkan ise “bizi hayrete düşürmemeli” dediği Anadolu'da karşılaşılan kadın şeyhlerin Bâciyân-ı Rûm denilen gruba mensup olduğunu söylemektedir.¹¹

Bâciyân-ı Rûm ile ilgili hemen bütün kaynakların atıfta bulunduğu çalışmalardan biri olan Ethem Cebecioğlu'nun “Bâciyân-ı Rûm” makalesinde, Bacı ve Rûm kelimeleri izah edildikten sonra Bâciyân-ı Rûm tamlaması “Anadolu Kadınları, Anadolu Bacıları” olarak güncellenmiştir. Cebecioğlu, Asya topraklarından gelerek Anadolu'ya yerleşen tasavvuf okulları dediği Abdalân-ı Rûm, Gaziyân-ı Rum, Âhiyân-ı Rûm zümrelerinin arasında Bâciyân-ı Rûm'u da saymaktadır. Tekke yöneten ve meşihat görevini ifa eden kadınlardan da örnekler veren Cebecioğlu, Bâciyân-ı Rûm'un Ahî teşkilatı olan Âhiyân-ı Rum'un bir kolu olduğunu ve içtimai, iktisadi, dini, siyasi hatta askerî açıdan örgütlü bir teşkilat olduğunu ifade etmektedir. Faaliyetlerini ise dokumacılık-örgücülük, tekkeye gelen misafirleri ağırlama, tasavvufi faaliyetler ve askeri faaliyetler olarak dört başlık altında ele almıştır¹².

Cebecioğlu 1991 yılında yazmış olduğu makalesinde yeni yapılan bir araştırmadan söz etmekte ve bu makale ile Bâciyân-ı Rûm'un teşkilatlı bir yapı olduğunun anlaşıldığını ifade etmektedir. Bu, Mikail Bayram'ın 1981 yılında yayımladığı makalesidir. Bayram, makalesinde Anadolu Bacıları Teşkilatı'nın Ahî Evran'ın zevcesi ve hocası Evhadî'd-Din Hâmid el-Kirmanî'nin (öl. 634/1237) kızı Fatma tarafından kurulduğunu ifade etmektedir. Bayram, teşkilatın bazı sınaî, askerî, sosyal ve kültürel faaliyetlerini anlatmaktadır. Makalenin geri kalan kısmında ise Fatma Bacı'nın kimliğinden ve hayatından uzun uzun bahsetmektedir.¹³

9 Aşıkpaşazâde bilgisi kendisine dayandırılan Bâciyân-ı Rûm bahsinde tam olarak şöyle demektedir: “Rum'a gelen dört grup insan vardır. Biri Gaziyân-ı Rum (Anadolu Gazileri), biri Âhiyân-ı Rum (Anadolu Ahileri), biri Abdalân-ı Rum (Anadolu Abdalları) ve birisi de Bâciyân-ı Rûm'dur (Anadolu Bacıları). Hacı Bektaş Sultan bunların içinde Bâciyân-ı Rûm'u tercih etti ki o da Hatun Ana'dır. Onu kız edindi, keşiflerini ve kerametlerini ona gösterdi ve ona teslim etti. Kendisi Allah'ın rahmetine vardı.” Aşıkpaşazâde, *Osmanoğullu'nun Tarihi*, Hz. Kemal Yavuz-Yekta Saraç, (İstanbul: K Kitaplığı, 2003), 298.

10 Fuat Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, (Ankara: TTK Yay., 1991), 93-94.

11 Lütfi Bergen, “Ömer Lütfi Barkan'ın Dervişleri ve Anadolu'da Şehir Kurmak”, *Akademik Platform* ½ (2017), 23-67.

12 Ethem Cebecioğlu, “Bâciyân-ı Rûm”, *Türk Aile Ansiklopedisi*, (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1991), 2/ 651-654.

13 Mikail Bayram, “Anadolu Selçukluları Devrinde Anadolu Bacıları (Bacıyan-ı Rum) Teşkilatı'nın Kurucusu Fatma Bacı Kimdir?”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1981), 57-72.

Kadir Özköse “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufi Zümre ve Akımların Rolü” adlı makalesinde, İslam ve Türk kültüründe kadınların önemine değinerek Türklerin Anadolu’ya geldikten sonra Türkmen kadınlarının iş hayatından kopmadığını ve birtakım etkinliklerde bulduklarından söz eder.¹⁴ Tarih boyunca, çalışma ve üretime faaliyetlerinden ayrı düşünülemez olan kadın verimliliğinin burada iş hayatı olarak tanımlanmasındaki amaç, işin karşılığında kazanç elde ediliyor olmasıdır. Burada önemli olan, bacıların hem dini hem de kültürel faaliyetlerini tarikat disiplinine uygun olarak ve onun metodlarını kullanarak yerine getirmeleridir. Bu önemli ayrıntı, bacıları iş kadını vasfından dervişlik konumuna taşımaktadır. Özköse’ye göre Ahîlik, çeşitli sanat kollarına mensup erkeklerin kurduğu, Bacılık ise kadınların mensup olduğu bir sanatkârlar teşkilatıdır.¹⁵ Anadolu’ya göç eden Türkmenlerin barınma, gerektiğinde misafir edilme ve herşeyden önemlisi acemisi oldukları topraklara uyum sağlayabilmelerinde Ahî zâviyelerinin önemli bir yeri vardır. Bu tekke ve zâviyelerde misafir edilenlerin “iâşe ve ibâtesi” yani yeme içme ve ağırılanmaları Bacılar tarafından yürütülmektedir. Toplumsal ilişkilerin merkezinde yer alan, Türk Kadın Teşkilatı mensupları olarak bu kadınların Anadolu’nun iktisadî hayatına olduğu kadar içtimâî hayatın tanzim ve ahengine de katkı sağladıkları görülmektedir. Organize bir çalışma içinde olduğu anlaşılan ve Ahîlerden ayrı düşünülmeyen bacıların, ulaştıkları her bölgede kadın mürşidleri ve şeyheleri bulunmaktadır.¹⁶

“Türk Tarihinde Kadın Veliler” isimli makalesinde Hülya Küçük, Türk kadın velilerin tarihini 13. asırda başlatır. Bu tarih Hoca Ahmed Yesevî’nin (öl. 562/1167) “mürîd ve mürîdelerini” Anadolu’ya gönderdiği dönemdir. Bu mürîdler Abdalân-ı Rûm olarak adlandırılmıştır. Mürîdelere ise “Bacıyân-ı Rûm” denmiştir.¹⁷ Bununla birlikte yazar sonraki dönemlerde kurulmuş olan İstanbul’daki tekkelerden birini, Kadiri Karılar (Hâtuniye) Dergâhı’nı örnek vermiştir.¹⁸ Esasında listelerde hem Kadiri hem de Nakşibendî olarak kaydedilmiş bu tekke örneğine ilave edilebilecek, benzer isimlerle anılan iki tekke daha bulunmaktadır. Bunlardan biri Fatih Horhor’daki Karılar Tekkesi ile Üsküdar’daki Celvetiyye’ye mensup Bacılar Tekkesidir.¹⁹ İşlevlerine dair müstakil çalışmalar bulunmayan bu tekkelerin isimlerinden yola çıkarak kadınlara mahsus fonksiyonlara sahip oldukları düşünülebilir. Bu araştırmalar, söz konusu tekkelerin faal oldukları dönemde kadının toplumsal konumu, sorunları, gelir kaynakları, iş birliği yöntemleri ve silsileleri, yardımlaşma ve rehabilitasyon faaliyetleri hakkında bilgiler sunacaktır. Böylece bu alandaki kurumları düşünülenden çok daha erken dönemlere tarihlemek mümkün olacaktır.

14 Kadir Özköse, “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufi Zümre ve Akımların Rolü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/ 1 (Haziran 2003), 270.

15 Özköse, “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufi Zümre ve Akımların Rolü”, 271.

16 Özköse, “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufi Zümre ve Akımların Rolü”, 272.

17 Küçük, “Türk Tarihinde Kadın Veliler”, 65 – 74

18 Küçük, “Türk Tarihinde Kadın Veliler”, 74.

19 Serpil Özcan, *19.yy. İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, (İstanbul: Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 64.

Bâciyân-ı Rûm ile ilgili bir başka çalışmayı da burada ifade etmek gerekmektedir. Cemal Kafadar “Üsküplü Asiye Hatun’un Rüya Defteri” isimli makalesinde kadınların iktisadi ve sosyal hayata nasıl katıldıkları bahsinde, Muhammed Hadžijahiç’in 1982’de yayımladığı ve “Badžijanije U Sarajevu I Bosni” (Saraybosna ve Bosna’da Badžijanije)” adını taşıyan makalesinden söz etmektedir.²⁰ Söz konusu makalede badje, julbadze, badj-kaduna veya badjijanije denilen ve Aşıkpaşazade’nin Badjiyani (Bâciyân) Rûm terimi ile örtüşen nitelikte bir kadın dervişler grubundan söz edilmektedir.²¹ Kuruluşu ve örgütlenişi 17. yüzyılın ortalarından 18. yüzyılın ortalarına tarihlenen kadın dervişlere ait Đulbađa Tekkesi, Saraybosna yakınlarında kadınlara mahsus eğitimler veren bir müessesese olarak anlatılmaktadır.²² Makalede, yer yer mezar taşlarından ve yer yer canlı şahitlerden faydalanılarak bu tekkenin, 19. yüzyıl sonraları ile 20. yüzyıl başlarına kadar, hatta yazarın iki savaş arası dediği 1. ve 2. Dünya savaşlarına kadar bacılar kültürünü devam ettirdiği ortaya konulmaktadır. Badjijans ile ilgili çalışmalar bu topluluğun Saraybosna’da Kaduna Ilidža veya Blažuj mevkiinde olduğu gibi Tuzla ve Mostar’da da faal olduklarını; mektep, medrese ve cami yaptırdıklarını göstermektedir.²³ Kadiri, Mevlevi ve Nakşi tarikatlarının kadın dervişlerinden de söz edilen makalede, badjianların ortaya çıktıkları ilk dönemde çoğunlukla Bektaşi-meşreb oldukları ifade edilmektedir. Badjianların, kendilerine mahsus, işlemeli stilize bir gül olan sembollerini, giydikleri başlıklara ve hatta mezar taşlarına işledikleri ifade ediliyor. Özellikle mezar taşlarına işlenmiş bu güller badjianların izini mezar taşlarında sürme imkânı vermektedir.²⁴

Varlıklarına dair anlatılar dışında bir ipucu bulunmayan Anadolu Bacılarının aksine, Bosna Bacılarına dair somut verilerin olması önemlidir. Erken bir dönemde eşine az rastlanır bu kadınlar teşkilatı hakkında, Aşıkpaşazade ve Ahî Evran’a dayanan çok az sayıda belgeden başka kaynak bulunamaması yeterli ve doyurucu araştırmalar yapılmasının önündeki en önemli engeldir. Ancak Bosna örneği teşkilat faaliyetlerinin sonraki asırlarda nasıl yürütüldüğüne dair fikir verecektir.

1.3. Kadınların Tekkeleri

Yukarıda da ifade edildiği gibi tekke ve zâviyeleri yöneten kadın şeyhlerin varlığından söz etmek mümkündür. Bacılar tarihinin bir parçası olan bu çalışmalardan biri Gülyüz’ün Kızana Sultan Tekkesini ele aldığı makalesidir. Söz konusu makalede Osmanlı Devleti’nin kuruluş yıllarına tarihlenen Odyakan Tekkesi’nin sırasıyla Hacı Bacı, Hundî Bacı ve Sûme Bacı tarafından yönetildiği söylenmektedir.²⁵ Yazar incelediği dönemde tamamı kadınlardan oluşan Bâciyân-ı Rûm teşkilatını ise Fatma Bacı’nın yönettiğini belirtmektedir. O esnada Fatma

20 Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*, (İstanbul: Metis Yay., 2019), 137.

21 Muhammed Hadžijahiç, “Badžijanije U Sarajevu I Bosni”, *Anali Gazi Husrev-Begove Biblioteke* 7-8 (1982), 111.

22 Hadžijahiç, “Badžijanije U Sarajevu I Bosni”, 113-114.

23 Hadžijahiç, “Badžijanije U Sarajevu I Bosni”, 127.

24 Hadžijahiç, “Badžijanije U Sarajevu I Bosni”, 131.

25 Gülyüz, “Eskicuma (Targovište) Kızana Sultan Tekkesi”, 36.

Bacı'nın kız kardeşi olan Âmine Hatun da teşkilatın Şam'da bulunan şubesini yönetmekte ve kadınlara tarikat dersleri vermektedir.²⁶

Esma Sayın, Camille Adams Helminski'den nakille, Osmanlı topraklarında olduğu gibi diğer İslam ülkelerinde de kadınlar tarafından yaptırılan ve vakfedilen pek çok tekke olduğunu belirtmektedir. Bu tekkelerden bazıları aslında erkekler tarafından kurulsada sonradan şeyhin halifesi olan hanımların yönetimine geçerek kadınlar tekkesine dönüşmüştür.²⁷ Bu vakanın tekrarlanması, kadın tekkelerinin kültürel veya toplumsal algıdan öte Tasavvufi yaşam biçiminin bir ürünü olduklarını düşündürmektedir. Yerel kültür ve toplumsal özelliklerle uyumlu olarak farklı bölgelerde farklı tarikatların yaygın olması, kadın tekkelerinin yerel özelliklerden ziyade sûfi yaşamın neticeleri olduğu görüşünü destekler görünmektedir. Annemarie Schimmel de tarikata giren kadınların seyr ü sülûk ile ilerlemeleri durumunda halife veya vekil olarak tayin edildiklerinden bahsetmektedir.²⁸ Bu bilgiyi Süleyman Uludağ'ın *Sûfi Gözüyle Kadın* kitabında da bulmak mümkündür. Buna göre Mısır tekkelerinden bazıları kadın şeyhler tarafından yönetilir ve bu kadın şeyhler vefat ettiklerinde tekke haziresine defnedilerek kabirleri ziyaretgaha dönüşürdü.²⁹ Söz konusu eserden hareketle kadınların, Mevlevîlik, Cerrahîlik, Uşşakîlik ve Melâmetîlik'te aktif olarak tekke hayatına katıldıklarını söylemek mümkündür. Yazar, tarikatın genel kuralları dışına çıkılarak Mevlevîlikte kadınların şeyhlik makamına kadar yükseldiklerini belirtmektedir. Bir örnek olarak Sultan Veled'in (öl. 712/1313) kızı Mutahhare Abide Hatun ile başlayarak "İnas Çelebileri" olarak adlandırılan bir kolun mevcudiyetinden söz edilebilir. Uludağ, pek çok Mevlevînin de İnas Çelebileri koluna mensup olduğu bilgisini vermektedir.³⁰

Bu görüşe katkı sağlayan yazarlardan biri de "Mevlevîlik'te Kadın ve Mevlânâ Ailesinden Kâmile Hanım'ın Mevlevîliğe Hizmetleri" isimli makalesiyle Betül Saylan'dır.³¹ Yazara göre Mevlevîlik'te kadın diğer tarikatlara göre farklı bir konumu haizdir. Bu farklı konunun oluşumunda Mevlânâ'nın kadın hakkındaki tutum ve görüşleri belirleyicidir. Bütün bu yaklaşıma rağmen Mevlevîlikte kadınlar, seyr ü sülûka katılarak erkeklerin aldığı bütün eğitimleri alabildikleri halde "dede" unvanı alamamaktadır. Yazar Mevlevîlik'te kadın konusunda verilecek önemli bir örnek olarak Mevlânâ ailesinden Kâmile Hanım'ın Kütahya Mevlevîhânesindeki hizmetlerini göstermektedir.³² Küçük de kadın dervişlerin Mevlevîlik, Cerrahîlik ve Bektâşîlik gibi bazı tarikatlerde meşihat mertebesine kadar yükseldiklerinden söz etmektedir.³³

Tekke kadın ilişkisini Mevlevîlik veya Alevîlik dışında bir tarikatla ele alan çalışmalardan biri Cemal Kafadar'ın bir Halvetî dervişi olan Asiye Hatunun rüya defterini ele aldığı eseri³⁴,

26 Gülyüz, "Eskicuma (Targovişte) Kızana Sultan Tekkesi", 37.

27 Sayın, "Kulluk ve Özgürlük Açısından Tasavvuftaki Kadın Anlayışına Bir Bakış", 152.

28 Sayın, "Kulluk ve Özgürlük Açısından Tasavvuftaki Kadın Anlayışına Bir Bakış", 149.

29 Süleyman Uludağ, *Sûfi Gözüyle Kadın*, (İstanbul: İnsan Yayınları 1998), 111.

30 Ömer Yılmaz, "Hıristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış", *Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/2 (Aralık 2012), 57.

31 Betül Saylan "Mevlevîlik'te Kadın ve Mevlânâ Ailesinden Kâmile Hanım'ın Mevlevîliğe Hizmetleri", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Bahar 2017), 89-100.

32 Saylan "Mevlevîlik'te Kadın ve Mevlânâ Ailesinden Kâmile Hanım'ın Mevlevîliğe Hizmetleri", 93.

33 Küçük, "Türk Tarihinde Kadın Veliler: İlk Dönem Mevlevîliği Örneği", 68.

34 Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*, 128.

diğeri ise Sean Foley'in "When Spirit and Intellect Know no Gender Boundaries: Women and The Rise of The Naqshbandiyya-Khalidiyya in The Ottoman Empire During The Ninteenth Century"³⁵ isimli makalesidir. 17. yüzyıl şahidi olarak Asiye Hatunun güncesi, "ben" anlatılarının çok daha geç dönemlerde bile nadiren rastlanılan bir tür olması ve üstelik bir kadın tarafından kalem alınmış olması dolayısıyla bir ilktir. Tekkeye uzak bir muhitte yaşayan bir kadının şeyhi ile görüşmelerini ve şahsî tecrübelerini anlatmasının ise tasavvuf tarihi çalışmaları arasında müstesnâ bir yeri vardır. Bu çalışmanın konumuzu ilgilendiren yönü ise Asiye Hatunun bir Halvetî olmasıdır. Foley'in araştırması ise şer'î kurallara tabi olma özelliği ile ön plana çıkmış bulunan Nakşibendiliğin Halidiyye koluna mensup kadınlar hakkında dikkat çekici bilgiler vermektedir. Yazar, Türkçe, İngilizce, Arapça kaynakların yanında arşiv belgelerini de kullanarak yaptığı çalışmasında İstanbul'a gelişi 19. yüzyılın başlarına tarihlenen Halidiyye'nin kurucusu Halid-î Bağdadi'nin (öl. 1243/1827) eşi, kızı ve bir mürîdini konu edinmektedir. Yazar, bu kadınlardan ilki olan Hatice binti Yusuf'un, Osmanlı Devleti'nin ve Suriye bölgesinin en güçlü kadınlarından biri olduğunu ifade ederek eşinin kurduğu tarikatın önderleri arasında olduğunu söylemektedir. Halid-î Bağdadi, ölümünden kısa bir süre önce eşine idari ve mali sorumluluklar vererek Hatice binti Yusuf'un Osmanlı siyasetindeki ve Halidiyye camiası üzerindeki etkisini arttırmıştır. Halid-î Bağdadi'nin kızlarından olan Fatıma ise Nakşi-Halidîliği yayan ve anlatanların başında gelmektedir. Yazar, Arapça, Türkçe, Kürtçe ve Farsça'yı çok iyi bilen ve son derece iyi yetişmiş bir Halidî olarak Fatıma'nın önemli hizmetlerinin olduğundan bahsetmektedir. Bir başka kadın derviş Aftap binti Abdullah ise Halid-i Bağdadi'nin 900 kitaplık kütüphanesini muhafaza etmesiyle ünlenmiştir.

1.4. Vakıf Kuran Kadınlar

Tekkelerde kadın konusuna dair bir çalışmada, kadınların kurmuş olduğu vakıflara ve birer ihya edici olarak yapmış oldukları işlere de bakılmalıdır. Kadın vakıfları çok ilgi çeken bir saha olarak pek çok çalışmaya konu edilmişlerdir. Din, sağlık, eğitim müesseseleri, şehircilik, bayındırlık, askeri, sosyal ve kültürel hizmetler önemli oranda vakıflar eliyle yürütülmüştür. Batılı araştırmacılar çokluğu ve yaygınlığı sebebiyle Selçuklu ve Osmanlı toplumu için "Vakıflar Cenneti" tanımını kullanmışlardır.³⁶

Aralarında Sultan eşleri, anneleri, kızları ve gözdelere olan saraylı kadın tekke banilerinin sayısı hiç de az değildir. Bunun yanında devlet adamlarının eşleri olan kadınlar da azımsanmayacak sayıdadır.³⁷ Birkaç örnek vermek gerekirse Makbul İbrahim Paşa'nın (öl. 942/1536) eşi Muhsine Hatun kaynaklarda kendi adı veya eşinin adıyla anılan bir Nakşibendî tekkesi kurmuştur. Yavuz

35 Sean Foley, "When Spirit And Intellect Know No Gender Boundaries: Women And The Rise Of The Naqshbandiyya-Khalidiyya In The Ottoman Empire During The Nineteenth Century", *Prajna Vihara* 12/1, (January-June, 2011), 16-28.

36 Adnan Ertem, "Osmanlıdan Günümüze Vakıflar", *Divan Dergisi* 6 (1999), 34.

37 Ayşe Çıkla, "Erken Dönemde Osmanlı Devleti'nde Kadın Baniler (1299-1512)", *Mimarist Dergisi* 4/14 (Aralık 2004), 86-89.

Sultan Selim'in kızı Şah Sultan ise eşi Musa Muslihiddin Efendi (Merkez Efendi) (öl. 959/1552) için bir Halvetiyye tekkesi yaptırmıştır. Çengelköy zenginlerinden İbrahim Edhem Efendi'nin kızı Rabia Adeviyye Hanım semtin Bedeviyye tekkesini yaptırırken, yine halktan biri olan Afife Hatun kendi adıyla anılan bir Nakşibendiyye tekkesi yaptırmıştır. Meşrepzâde Mehmed Arif Efendi'nin eşi Nâile ve kızı Amine Hanımlar Otakçılar Mustafa Paşa tekkesi için vakıf kurmuşlardır. İstanbul'da 5 tekke “hatun” sıfatlı bir kadın ismi ile anılırken bir tekke “baci”, bir tekke “karı”, bir tekke de “valide” kelimesi ile kurulmuştur.³⁸ Tekke yaptıran kadınların yanında para vakfı marifetiyle ya da tekkelere minber, çeşme, kuyu, mutfak yaptırarak veya kitap, eşya bağışlayarak tekke ihyasına girişen çok fazla sayıda kadın vardır.

Saadet Maydaer, “Osmanlı Toplumunda Vakıf Kuran Kadınlar ve Mal Varlıklarının Kaynakları”³⁹ isimli makalesiyle bir vakıf kurmaya maddi olarak gücü yeten kadınların bütçelerini tartışmaktadır. Vakıfların büyük veya küçük oluşu bânîsinin mal varlığına bağlıdır. Yaşadıkları dönemi ve ait oldukları toplumun niteliklerini göz önünde bulunduran yazar, Osmanlı kadınlarının mal edinme kaynaklarının hayli kısıtlı olduğunu belirtmektedir. Buna rağmen, Osmanlı döneminde kurulan vakıflardan en az %15'inin kurucusunun kadınlar olduğunu ifade eden Maydaer bu oranın bazı şehirlerde %50'ye kadar yükseldiğini ifade etmektedir. Bu kadınların mal edinme yollarını ise yazar; miras, hibe, mehir, çalışarak para kazanma, maaş/ulûfe, saray hanımları için paşmaklık gibi gelir kaynakları olarak sıralamaktadır. Vakfın kime ait olduğu, vasıfları ve sıfatları ile, neyin vakfedildiği, kime/neye vakfedildiği, ne şartla vakfedildiği gibi pek çok detay içeren bu belgelerden yine başka çıkarımlar yapmak mümkündür.

Yasemin Tümer Erdem ve Halime Yiğit'in müşterek çalışması olan *Bâciyân-ı Rûm'dan günümüze Tür Kadınının İktisadi Hayattaki Yeri* isimli eser, kadının iktisadi hayattaki yerine dair son derece geniş kapsamlı bir çalışmadır. Çalışmada Osmanlı toplumunda vakıf kuran, vakıf yoluyla medrese ve mektep yaptıran kadınlar, mütevellî (vakıf yöneticisi) olan, alım-satım işleri yapan-yaptıran, gedik, esham ve iltizam sahibi, üretim ve ticaret alanındaki kadınlardan söz edilmiştir.⁴⁰ Ancak bu geniş eserde tekkeler vesilesi ile hayatını idame ettiren, hatta maaş alan kadınlardan söz edilmemiştir.

Tekke yaşamına dair yapılan pek çok çalışma genel mahiyette olup ancak müstakil bir tekkeyi inceleyen çalışmalarda söz konusu tekkede yaşayan kadınlardan kısaca söz edilmektedir. Bir örnek olarak, Muharrem Varol'un Üsküdar'da bir Rıfai tekkesi olan Sandıkçılar Tekkesi şeyhinin güncesini analiz ettiği çalışmasından bahsedilebilir.⁴¹

38 Ayşe Hatun Tekkesi, Hatuniye Tekkesi, Karılar tekkesi gibi. (Özcan, 19.yy. İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları, 192.)

39 Saadet Maydaer, “Osmanlı Toplumunda Vakıf Kuran Kadınlar ve Mal Varlıklarının Kaynakları”, *Vakıf Kuran Kadınlar* (2019), 143-159.

40 Yasemin Tümer Erdem, Halime Yiğit, *Bâciyân-ı Rûm'dan günümüze Türk kadınının iktisadi hayattaki yeri*, (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2010).

41 Muharrem Varol, *Tekkede Zaman, Üsküdar'da Rıfai Sandıkçı Dergâhı ve Vukuat-ı Tekaya*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2017)

Burada ele alınan kaynakların müşterek noktası, kadınların tekkelerle kurdukları tasavvufi, dini ve manevi irtibata dair bilgiler vermeleridir. Tekke kadınlarını arşiv belgeleri üzerinden yeni ve yakınçağ özelinde inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Daha çok Mevlevilik ve Bektaşilik ile, daha eskiye gidilirse Bâciyân-ı Rûm, Ahilik ile birlikte ele alınması neredeyse gelenek halini almış bulunan tekkede kadın konusu, bazı çalışmalarda dini bağlamından koparılarak sade bir ticaret ve dayanışma kimliğine büründürülmüştür. Yakın döneme dair yorumlarda ise tekkede kadın meselesi neredeyse itikâdî bir bozulmanın işareti olarak değerlendirilmiştir. Osmanlı Devleti ile şehirleşme ve yerleşik hayat oranı artan Türk boylarının Sünni mezheplere yönelmesi sonucu, tekkelerde kadın varlığının da azaldığı veya ortadan kalktığı kabulü araştırmalara yön vermiş olabilir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak değerlendirilebilecek bazı çalışmalarda kadın dervişliği Alevi-Bektaşî tarikatlarına hasredip Sünnilik ile ilgili boyutu velîlik mertebesinde bırakanlar da bulunmaktadır.⁴²

2. Osmanlı Arşiv Belgelerine göre Tekkelerde Kadınlar

Arşivlerde ayrıntılı bir arama sonucunda tekkelerdeki kadınlara dair pek çok belge bulmak mümkündür. Bu belgeler sayesinde erken dönem Osmanlı Devleti'nde varlıklarından söz edilen kadın dervişlerin, devam eden asırlar itibarıyla de tekkelerle farklı biçimlerde ilişkilerini sürdürdükleri görülecektir. Ancak buradaki ilk ve önemli sorun, konuyla ilgili literatürün kısıtlılığdır. Bir başka sorun ise yeterli belgeye ulaşılsa bile dönemin özellikleri itibarıyla tekkeler ile irtibatları kayıtlara geçmemiş kadınların varlığıdır. Bu bilgiler ancak kişisel verilere ulaşılması veya tekkelerin her biri hakkında yapılacak müstakil çalışmalarda elde edilebilir.

Bu çalışmada ise tekke-kadın ilişkisi, nüfusları ve üstlendikleri görevler; Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Şer'îyye Sicilleri ve Meclisi-i Meşâyih defterlerinden derlenen belgeler yardımı ile gösterilmeye çalışılacaktır.

2.1. Tekkelerde Kadınların Nüfusu

Burada İstanbul tekkelerinin nüfusları iki liste üzerinden incelenmiştir. Bunlardan ilki 1283/1866 ilâ 1297/1880 arasında hazırlanmış olan Nüfus Vukâtı Defteri'dir.⁴³ Bu defter Meclis-i Meşâyih tarafından tutulmuş, sadece erkek nüfus zikredilmiş ve 1837 kişinin tek tek isimleri, doğum tarihleri ve yerleri kaydedilmiştir. İkinci liste ise 1875 tarihli istatistiki bir belgedir.⁴⁴ Bu belgenin en mühim özelliği hem erkekleri hem de kadınları saymış olmasıdır. Bu sayım Bâb-ı Âli Nezâret-i Umûr-i Dahiliyye Sicill-i Nüfus İdâre-i Umûmiyesi tarafından yapılmıştır. 260 tekke 10 belediye bölgesi dahilinde kaydedilmiştir. İsim, tarikat, mahalle-semt bilgileri verilmiş olan tekkelerde toplam 1184 kadın ve 2275 erkek nüfus olduğu belirtilmiştir. 1882 yılında yapılan nüfus sayımında da yine kadın ve erkek sayıları verilmiştir (bkz. Tablo: 1).⁴⁵

42 İbrahim Bahadır, *Alevi ve Sünni Tekkelerinde Kadın Dervişler*, (İstanbul: Su Yay., 2005).

43 BOA. KK. 6290

44 Cahit Telci, "İstanbul Tekkeleri Hakkında 1885 Tarihli Bir İstatistik", ed. İsmail Aka ve diğerleri, *50. Yıl Türkçülük Armağanı*, (1944).

45 Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, 418-425.

Tablo 1 Belediye bölgelerine göre tekke nüfusları (1875 ve 1882)					
Belediye Daireleri	Tekke sayıları	1875 tarihli listeye göre tekke nüfusu		1882 sayımına göre tekke nüfusu (Karpat, 2010)	
		Erkek	Kadın	Erkek	Kadın
1. Daire: Beyazıt	28	77	69	118	87
2. Daire: Fatih	61	245	196	244	182
3. Daire: Cerrahpaşa	77	338	269	418	279
4. Daire: Beşiktaş	4	28	6	41	18
5. Daire: Yeniköy	5	15	8	19	17
6. Daire: Beyoğlu	27	154	82	153	67
7. Daire: Büyükdere					
8. Daire: Kanlıca	5	20	16	23	17
9. Daire: Üsküdar	50	222	140	242	200
10. Daire: Kadıköy	3	71		1	2
Toplam	260	1170	786	1259	869

Tablo 1’den de anlaşılacağı üzere Büyükdere harici bütün belediye dairelerinde tekke bulunmaktadır. 1875 ilâ 1882 nüfusları arasında belirgin bir artış söz konusudur. Özellikle Beyazıt, Cerrahpaşa ve Beşiktaş tekkelerinde kalanların hem erkek hem de kadın sayılarında bir artış gözlenmektedir. Bunun çeşitli toplumsal sebepleri olabileceği gibi Kadıköy dairesindeki nüfusta gerçekleşen büyük düşüş, sayımlar arasındaki farkın bir hatadan kaynaklanabileceğini göstermektedir. Fatih, Yeniköy, Beyoğlu, Kanlıca ve Üsküdar dairelerinde rakamlar çok fazla değişmemiş görünmektedir. En çok kadın nüfusunun bulunduğu yer 279 kadın nüfusu ile Cerrahpaşa olurken onu Üsküdar takip etmektedir. Esasında tekkelerde kalan, barınan insan yoğunluğunun meskûn bölgelerde arttığı söylenebilir. Genelde bütün belediye daireleri göz önüne alındığında kadın nüfuslarının, erkek nüfuslarının neredeyse yarısı olduğu dikkati çekmektedir. Ancak tekke yoğunluğu bakımından yüksek bir orana sahip Üsküdar’da kadın ve erkek sayıları neredeyse eşit durumdadır. Bu duruma Üsküdar’da bulunan Bacılar Tekkesinin yol açtığı düşünülebilir. Beyoğlu ve Fatih dairelerinde ise erkek sayıları artarken kadın sayıları azalmış görünmektedir. Tekke sayılarının hemen her listede farklı hatta eksik tespit edildiği düşünülürse⁴⁶ tekkelerde barınanların da benzer şekilde eksik veya hatalı kaydedilmiş olması mümkündür. Ancak sadece bu sayılar, doğruluğu tartışılabilir, tekkelerde kalan, ikamet eden, yaşayan, sığınan kadınların varlığını göstermede yeterlidir.

1864 yılında, tekkelerin iç işleri ile ilgilenmek üzere Şeyhülislamlık’a bağlı olarak kurulan ve tekke temsilcisi şeyhler tarafından yönetilen Meclis-i Meşâyih, kuruluşunun ikinci yılında bir nüfus sayımı başlatmıştır. 1866-1880 arasında çok uzun bir sürede tamamlanabildiği için,

46 Özcan, 19.yy. İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları. 34-102.

bu süre zarfında meydana gelen değişiklikleri yansıtmada sorunlar taşıyan belgede tekkeler 35 bölgeye ayrılmış, her bölgedeki tekkeler Merkez Tekkelere pay edilerek bağlanmıştır. Merkez tekkeler ve onların şeyhleri kendilerine bağlı tekkelerin iç işleri ve eğitimlerinden sorumludur.⁴⁷ Bu tekkelerin kadın ve erkek nüfusları Tablo: 2’de verilmiştir.

Tablo 2 <i>Merkez Tekkelerin 1866-1880 ve 1875 yılları nüfusları karşılaştırması</i>				
Tekke Adı	1866-1880 arası nüfus (erkek)	1875 nüfusu (toplam)	1875 erkek nüfusu	1875 kadın nüfusu
Yenikapı Mevlevihanesi	148	41	24	17
Merkez Efendi Dergâhı	21	20	11	9
Silivrikapı civarındaki Nakşî Bâfi Tekkesi	38	30	13	17
Koca Mustafa Paşa Tekkesi	37	16	10	6
Yedikule civarındaki Sünbülüye’den Mirahur Tekkesi	25	20	15	5
Horhor’da Kalenderhane Tekkesi	8	7	4	3
Koksa civarındaki Sadiyye’den Abdüsselam Tekkesi	5	11	6	5
Hocapaşa’da Musâ Safvetî Paşa Tekkesi	17	1	1	-
Küçük Ayasofya’da Şabanıyye’den Şehid Mehmed Paşa Tekkesi	22	8	7	1
Küçük Ayasofya’da Özbekler Tekkesi	16	13	9	4
Eğrikapı’da Nakşibendiyye’den Emir Buhari Tekkesi	10	9	6	3
Nureddin Cerrahi Tekkesi	22	27	13	14
Çarşanbapazarı’nda Nakşibendi Murad Molla Tekkesi	13	8	6	2
Fatih’te Nakşibendî Emir Buharî Tekkesi	12	11	6	5
Unkapanı’nda Nakşibendî Ahmed’ül-Buharî Tekkesi	10	15	7	8
Sütlüce’de Sadiyye’den Hasırcızâde Tekkesi	13	16	9	7
Eyüp’te Kalenderhane Tekkesi	30	22	21	1

47 Bilgin Aydın, “*Meclis-i Meşâyih*”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2003), 28/247-248.

Eyüp'te Sünbüliyye'den Şah Sultan Tekkesi	9	8	5	3
Eyüp Nişancı'da Nakşibendiyye'den Şeyh Murad Tekkesi	23	30	16	14
Galata Mevlevihanesi	85	36	33	3
Kasımpaşa Mevlevihanesi	48	37	26	11
Tophane'de Kadiri'hâne Tekkesi	16	9	6	3
Beşiktaş'ta Nakşibendiyye'den Yahya Efendi Tekkesi	32	25	22	3
Fındıklı'da Sünbüliyye'den Cafer Efendi Tekkesi	13	22	16	6
Üsküdar'da Halvetiyye'den Nasûhî Tekkesi	9	9	7	2
Üsküdar'da Nakşibendiyye'den Selimiye Tekkesi	19	22	17	15
Üsküdar'da Halvetiyye'den Aziz Mahmud Efendi Tekkesi	23	50	29	21
Üsküdar Mevlevihanesi	23	14	14	-
Üsküdar Çinili Camii civarında Nakşibendiyye'den Afgani Kalenderhane Tekkesi	6	6	6	-
Üsküdar Özbekler Tekkesi	16	21	13	8
Üsküdar'da Menzilhane yokuşunda Rıfâî Tekkesi	2	2	1	1
Beykoz'da Halvetiyye'den Raufî Tekkesi	6	13	6	7

Tablo'da görüleceği üzere ilk sayımda sadece tekkelerde kalan erkeklerin sayısı verilmiştir. 10 yıl gibi kısa bir sürenin ardından yapılan ikinci sayımda ise hem erkek hem de kadın nüfusu verilmiştir. İkinci sayımdaki kadın ve erkek nüfus toplamının, ilk sayıma zaman zaman ulaştığı çoğu zaman da bunun altına düştüğü görülmektedir. Mali ve idari konulara da müdahale yetkisi olan Meclis-i Meşâyih'in kuruluşunun ve faaliyetlerinin tekkeleri büyük oranda tesiri altına aldığı söylenebilir. Özellikle Mevlevihanelerin nüfusundaki düşüş dikkat çekicidir. Bunun yanında nüfusu artan tekkeler de vardır. Sadiyye'den Abdüsselam Tekkesi, Nureddin Cerrahi Tekkesi, Nakşibendî Ahmedü'l-Buharî Tekkesi, Sadiyye'den Hasırcızâde Tekkesi, Nakşibendiyye'den Şeyh Murad Tekkesi, Sünbüliyye'den Cafer Efendi Tekkesi, Nakşibendiyye'den Selimiye Tekkesi, Halvetiyye'den Aziz Mahmud Efendi Tekkesi, Üsküdar Özbekler Tekkesi, Beykoz'da Halvetiyye'den Râufî Tekkesi nüfusları artan tekkelerdir. Bu artış sadece kadın nüfusunun sayıma dahil edilmesi sebebiyle ortaya çıkmış olabilir. Zira bazı tekkelerde erkek nüfus azalmış görünse de kadınlar sayıma dahil edildiği için nüfus artmış görünmektedir. İlk sayımda kadın sayıları da verilmiş olsaydı daha sağlıklı bir mukayese imkânı olabilirdi.

En yüksek kadın nüfusuna sahip tekke 21 kişi ile Üsküdar Aziz Mahmut Hüdâi Tekkesi'dir. Onu 17'şer kişilik kadın mevcutlarıyla Yenikapı Mevlevihanesi ve Silivrikapı civarındaki Nakşî Bâlî Tekkesi takip etmektedir. Bu tekkelerdeki erkek sayıları ise sırasıyla 50, 30 ve 41'dir. Hiç kadın bulunmayan Üsküdar Mevlevihanesi konaklama yeri ve Üsküdar Afgani tekkesi ise mücerret, bekar seyyah dervişler için birer misafirhane konumunda olduğu için buralarda kadınların barınmadığı düşünülebilir. Ancak benzer niteliklere sahip Küçük Ayasofya ve Üsküdar Özbekler tekkelerinde 4 ve 8 kadın ikamet etmektedir. Eyüp Kalenderhanesi'nde ise sadece bir kadın görünmektedir. Erkek sayıları yüksek olmasına rağmen çok az kadın bulunan tekkelerden biri de Beşiktaş Yahya Efendi Tekkesi'dir. Burada 22 erkek mukim olduğu halde kadın sayısı sadece 3'tür. Merkez Efendi Dergâhı'nda ise sayılar denk gibidir, 9 erkek 8 kadın derviş tekkede mukim görünmektedir. Kalan tekkelerin çoğunda ise sayılar 3-4 fazlası ile birbirlerine yakın rakamlardır. Bu örneklem üzerinden değerlendirildiğinde tekkelerin genelinde kadınların da yaşadığı, bu kadınların bir kısmının postnişin olan kişinin ailesi olabileceği veya dışarıdan gelerek tekkede yaşayan, barınan ve belki de çalışan kimseler oldukları düşünülebilir. Sayıların sıhhati için yukarıda söylenileni tekrar ederek rakamların gerçeği göstermek bakımından bir temsil görevi üstlendiğini ifade etmek gerekir.

Görüldüğü üzere tekkelerde hem tekke şeyhi ve ailesi kapsamında hem de aileden olmayıp tekkede mukim ve görevli olma ihtimali olan kadınlar vardır. Tekkelerde kalan kadınların sadece hizmet veya şeyh ailesinden olmak sebebiyle orada bulduklarını düşünmek eksik bir değerlendirme olacaktır. Bazı kadınların hastalıklardan şifa bulmak, maddi manevi destek almak üzere geçici süre tekkede ikamet ettikleri, iyileştikten sonra ayrıldıkları da bilinmektedir.⁴⁸ Anlaşılacağı üzere birtakım ihtiyaçlar ve mahrumiyetler sebebiyle tekkede barınan kadınlar olduğu gibi, doğrudan tasavvufi eğitime katılabilmek için tekkede yaşayan kadınların da olması muhtemeldir. Bu amaca hizmet eden sırf kadınlara mahsus tekkeler olduğu gibi hem kadınların hem de erkeklerin barındığı müsterek tekkeler bulunduğunu söylemek mümkündür.

2.2. Tekkelerde Kadınların Görevleri

Tekkelerdeki görevler ve bu görevlerle ilgili sorumlular hakkındaki bilgileri yine tekkeler için yazılmış vakfiyelerden edinmek mümkündür. Bâni olarak adlandırılan vakıf sahibi tekke olarak kullanılacak binanın inşasından başlayarak kurumsal işleyişi sağlayan gelirler, giderler, görevliler, görevlilere tahsis edilen maaşlar, ihtiyaç halinde binanın tamiri hatta yenilenmesi ile ilgili gerekli bütün masraf ve durumları vakfiyede belirlemiştir.⁴⁹ Bütün bu dikkatli ve ayrıntılı bir şekilde belirtilmiş detaylar kurumsallaşmış bir yapı olan tekkenin işleyişinde oluşabilecek sorunları ortadan kaldırmanın en önemli aşamalarıdır. Bâni aynı zamanda bu düzeni işlevsel kılacak olan görevlileri de tespit etmektedir. Bunlar mütevelli ve nâzırdır.⁵⁰ Sözlük anlamı "Bir

48 Varol, *Tekkede Zaman, Üsküdar'da Rifai Sandıkçı Dergâhı ve Vukuat-ı Tekaya*, s. 107.

49 Ayşe Bölükbaşı, *XVI. yüzyılda İstanbul'daki Halveti Tekkeleri*, (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 68.

50 Bölükbaşı, *XVI. yüzyılda İstanbul'daki Halveti Tekkeleri*, 68.

vakfı vakfedenin koyduğu şartlara göre yöneten kimse”⁵¹ olan müteveli, tekkenin ihtiyaçları, tamir ve bakımı, gelirlerin toplanması ve gerekli yerlere gerektiği biçimde harcanması ve yönetimi ile sorumludur. Câbi ise tekke vakfının gelirlerini, cizye ve haraçları toplama işini yani tahsildarlığını yapan kişidir.⁵² Mütevellilik ve cibâyet görevleri bazen tekke şeyhine veya dervişlere verilebileceği gibi dışarıdan kimseler de görevlendirilebilmektedir.

Bunların dışında tekke görevlileri arasında zâkirbaşı, evrâdhan, tabbâh, ferrâş, kayyum ve bevvâb sayılabilir. Zâkirbaşı, tekkelerde zikir esnasında ilahiler okumakla, evrâdhan ise “evrâd” denilen ve belli zamanlarda okunması âdet olan duaları okumakla görevli olan kişidir. Görevi vakıf sahiplerine, tekkenin derviş ve postnişinlerine dua etmek olan ve ayrıca maaş tahsis edilmiş hususi dervişler de vardır. Bu görevlilerin adı “duagû” dur.⁵³

Bazen dervişler arasından tayin edilen bazen de dışarıdan getirilen aşçılar tekke mutfaklarında çalışırlar. Yine belirlenmiş maaşları olan bu kişilere tabbâh adı verilir. Tekkenin kapısını açma-kapama, örtüleri, yaygı ve hasırı serme, tekkeyi temizleme ve abdest suyunu temin etme gibi işlerden sorumlu görevliler de bulunmaktadır. Bunları bazen kayyum denilen tek bir görevli yerine getirirken bazen de her bir işi kendine mahsus isimleri ve maaşları olan görevliler yapar. Tekkenin kapılarını açma-kapama işi bevvâb’ın, temizlik ferrâş’ındır. Bazen helaların temizliği için ayrıca bir görevli tayin edilmiştir ki adı kennâs’tır.⁵⁴ Tekkenin su sağlama işi ise âbkeş⁵⁵ ya da râh-î âb’ındır.⁵⁶ Tekkenin kandilleri ile uğraşma işi siracî’nindir. Siracî tekkedeki aydınlatmadan sorumludur ve mum ve kandillerin bakımı ve yakılması ile ilgilenir. Buhûrî de vakıf idâresince buhurdanları idare etmekle görevlendirilmiş olan kişidir.⁵⁷

Arşiv belgelerinde kadınların daha çok mütevellilik, zâviyedâr, zâviyenîşin ve tekkenîşin görevlerine getirildikleri görülmektedir. Duagû, tabbâh, ferrâş kadınlar da vardır. Bu tâbirlerdeki “nişin” kelimesi Farsça, oturmak manasında ism-i fâildir. Zâviye kelimesi ile birlikte iki kelimeden mürekkebe bu tabir “zâviyede oturan” anlamına gelir. Zâviyede oturan derviş veya şeyh için de zâviye-nişin denilmektedir.⁵⁸ Benzer şekilde Tekkenîşin de tekkede yatıp kalkan, orada ikamet eden dervişlere verilen isimdir.⁵⁹ Zâviye, bağlı bulunduğu tarikatın merkez tekkesi kabul edilen tam teşekküllü tekkeler olan “Âsitâne”lere bağlı daha küçük kapsamlı tekkelere verilen isimdir.⁶⁰ Zâviyedâr veya zâviyenîşin, bu tekkelerin şeyhlerine verilen isim⁶¹ olabildiği

51 İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lügati*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2016).

52 Ayverdi, *Kubbealtı Lügati*.

53 Bölükbaşı, *XVI. yüzyılda İstanbuldaki Halveti Tekkeleri*, 84.

54 Yusuf Sağır, “Sadrazam Köse Mustafa Paşa’nın Vakıf Eserleri”, *Vakıflar Dergisi* 40 (Aralık 2013), 55-86.

55 Bölükbaşı, *XVI. yüzyılda İstanbuldaki Halveti Tekkeleri*, 87.

56 Râh-î Âb: Su yollarını tamir eden ve çeşmelere gidecek su miktarını düzenleyen kişidir. Sağır, “Sadrazam Köse Mustafa Paşa’nın Vakıf Eserleri”

57 Sağır, “Sadrazam Köse Mustafa Paşa’nın Vakıf Eserleri”, 87.

58 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009)

59 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*.

60 Baha Tanman, “Âsitâne”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1991), 3/485-487.

61 Tanman, “Âsitâne”, 3/485-487.

gibi tekkede/zâviyede yaşayan kişiler için de kullanılabilir. Bu çalışmada zâviyenîşin, zâviyedâr, tekkenîşin tanımları tekkede barınan, oturan anlamında kullanılacaktır. Zira bu vasıflı kişilerin tekke şeyhi olduğuna dair açık bir kayıt bulunmamaktadır.

Burada incelenecek en erken tarihli belge 1651-1652 tarihine aittir. Bu denli erken tarihli bir belge ile başlanılmasının sebebi, özellikle 19. yüzyıl söz konusu olduğunda “tekkelerin bozulduğu” veya tekkelerin Meclis-i Meşâyih müdahalesiyle asıl fonksiyonlarını kaybetmiş olmaları ve haliyle kadınlar dahil herkesin “tayin” ile tekke şeyhi olarak atanabildiği iddialarına dikkatli yaklaşmak arzusudur. Beşiktaş Mahkemesine kayıtlı bu belgede, Mahrûse-i Galata’ya tâbî kasaba-i Beşiktaş’da Arap İskelesi kurbünde vâki Ahmed Dürrânî Zâviyesi’nde tekkenîşin olan Emine bt. Mahmud isimli bir kadın kendi mülkünden bir takım eşya, kıyafet ve takılarını cariyesi Kâmile bt. Abdullah’a hibe etmektedir.⁶² Oldukça erken tarihli bu belgede, Galata bölgesindeki tekkelerden birine mensup olan Emine Hatun’un söz konusu tekkede tekkenîşin olduğu belirtilmektedir.

Söz konusu tekke, 19.yüzyıl tekke listelerinde bulunamamıştır. Bu durum tekkelerin kurulduğu tarikata, bulunduğu yere, kurucu şeyhe, bâniye veya ihya ediciye bağlı olarak tekkeye verilen birden fazla isim olmasından ya da ömrünü tamamlamış bir tekke olmasından kaynaklanabilir. Galata, Kasımpaşa, Karaköy, Sütlüce, Hasköy ve Okmeydanı içine alan Beyoğlu bölgesinde 55 tekke bulunmaktadır.⁶³ Gayrimüslim tebaanın ve Levantenlerin yoğun olduğu bölgede tekkeler daha çok Karaköy, Fındıklı sahili ile Kasımpaşa, Sütlüce tarafında yoğunlaşmıştır. Ancak Mevlevîliğin ve Kadirîliğin âsitânesi bu bölgededir. Bölgede en yaygın olan tarikat Kadirîliktir.

Sıradaki belge Eyüp Mahkemesi tarafından verilmiş bir berattır.⁶⁴ 1655’e tarihlenen, Baba Ali Tekkesi zâviyedârı olan Mustafa’nın görevden alındığı ve yerine vakıf sahibinin evlâdından Hatice Hâtun’un zâviyedâr olduğuna dair bu berât, vakfiyede zâviyedârlığın tekkeyi kuranın çocuklarına verilmesi şeklinde bir ibare içermesinden dolayı verilmiştir. Kendisinden önce zâviyedâr olduğu anlaşılan Mustafa adındaki kimse ref’ olunarak bu beyan ile Hatice Hâtun zâviyedâr olmuştur.

Söz konusu tekke Eyüp İdrisköşkü tepesinde fetihten hemen sonra fethiştirak için gelmiş bulunan Horasan Erenlerinden Seyyid Mehmed Ali Baba tarafından kurulmuş, Karyağdı, Karyağdı Ali Baba, Abdi Baba Tekkesi, Hafız Baba Dergâhı, Karabağvî Tekkesi isimleri ile tanınmıştır. Kuruluşunda Yeseviyye-Bektaşîyye tarikatına mensup iken Bektaşî tekkelerinin kapatılmasının ardından Nakşibendiyye’ye intikal ettirilmiştir. 1885 tarihinde tekkede dört kadının mukim olduğu görülmektedir. Bu erken tarihli belge tekkede daha önceleri de kadınların kaldığını göstermektedir. İki dönem arasındaki önemli fark tekkenin mensubiyetidir. Başlangıçta

62 *Beşiktaş Mahkemesi*, 63 Numaralı Sicil (1061-1062 / 1651-1652). pro.yön. M. Âkif Aydın-ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: Kültür AŞ, 2019), 48/228.

63 Özcan, 19.yy. *İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, 142.

64 *Eyüp Mahkemesi (Havass-ı Refîa)*, 61 Numaralı Sicil (1065- 1066 / 1655). haz. Baki Çakır, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), 27/294

Yesevi-Bektaşî meşrep olan tekkede kadınlar ikamet edebiliyorlardı, 1885 tarihi ise Bektaşî tekkelerinin Nakşibendiyye'ye geçtiği dönem içindedir.

1715-1716 yıllarına tarihlenen bir belgede Sivas'da Mevlevilik ile irtibatlı bir tekke olan Ali Baba Zâviyesi mütevellisi olan Fatma Hatun'dan söz edilmektedir. Fatma Hatun ve eşi vefat etmiş, terekelerinden kızlarına kalan kısma erkek kardeşleri tarafından el koyulmuştur. Bu belge, mütevellilik hakkının kız çocuklara bırakılmasının erkek çocuk yokluğu ile ilgili olmadığına açık bir örnek olması bakımından dikkat çekicidir. Mahkeme bu haklarını aralık Emine ve Ayşe adındaki kızlara iade etmiştir.⁶⁵ Yine Sivas livasında Tozanlı kazasında yaşayan Şahbola ve Şah Ağa Hatun adındaki kardeşlerin zâviyelerine, Gebeş ve Kolköy karyelerinde bulunan Şeyh Çoban zâviyedârları müdahalede bulunmuşlar, şikayetçi olan iki kardeşin talebi haklı bulunarak Şeyh Çoban zâviyedârları bu tutumlarından men edilmişlerdir.⁶⁶

Eyüp Mahkemesi'nin 1741-1748 tarihli kaydına göre Eyüp'de bulunan Yâ Vedûd Evkâfi'nin tekkenişinliğinde Fâtıma Hatun adlı bir kadın hak iddia etmektedir.⁶⁷ Ancak vakfın tekkenişinliği İsmail, Ahmed ve müteveffa Hasan Efendilerin babası müteveffa Hüseyin Efendi'ye ait görünmektedir. Bu kimseler elinde bir belge olmayan Fatma Hatun ile mahkemelik olmuşlar ve 20 kuruş karşılığında iddiasından vazgeçmesini talep etmişlerdir. O da bu parayı aralık iddiasından vazgeçmiştir.

İstanbul'un fethinin akabinde Kadiriyye'ye bağlı bir tekke olarak kurulan Yâ Vedûd Tekkesi Eyüp semtine giden yol üzerinde, meskûn alanın dışında inşa edilmiş, zamanla çevresinde kendi adıyla anılacak yerleşimin geliştiği bir mahalle çekirdeğidir.⁶⁸ Vukuat defterinde 3 kişinin tekkede kaldığı belirtilse de kadın nüfusa dair bir bilgi yoktur. Yukarıdaki mahkeme belgesinden ise bu tekkede 1740'lı yıllarda Fatma Hatun adında bir kadının kaldığı ve tekkenişinlik iddia ettiği öğrenilmektedir.

1813 yılında Sultan II. Mahmud, iki kadın mütevellisi ve zâviyedârı olan bir tekkeye bir berat göndermiştir. Bu hattı ve tuğrasıyla gösterişli belge devletin en üst mertebesinden Niğde sancağına bağlı Madazi köyünde zâviyedâr tayin edilen Mehmed Halife için düzenlenmiştir. Hacı İbrahim zâviyesinin mütevellî ve zâviyedârları olan Hadice ve Emine hatunlardan Hadice Hatunun tevliyet hissesinin, oğlu Mehmed Halife'ye tevcih edildiğine dair bir beratır.⁶⁹

Anadolu Sadareti Mahkemesi Anadolu'dan bir örnek sunmaktadır. 1831-1834 tarihli bir belgede bu defa zâviyedâr bir kadının ölümü söz konusudur. Söz konusu zâviye Bilecik kazası Gölpınar köyündeki bir Bektaşî tekkesi olan Teraşe Baba Zâviyesidir. Tekkenin zâviyedârı Kafiye Hatun binti Hasan vefat etmiş yerine oğlu Ömer bin Mehmed tayin⁷⁰ edilmiştir.

65 Osmanlı Arşivi (BOA), *Sivaslı Ali Baba Zâviyesi Evrakı [HSD.SABZ]*. No. 4, Gömlek No. 42.

66 Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnül Emin [İE.EV]*. No. 71, Gömlek No. 7641.

67 *Eyüp Mahkemesi 182 Numaralı Sicil, (1154-1161 / 1741-1748)*. pro.yön. M. Akif Aydın-ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: Kültür AŞ, 2019), 72/ 611.

68 Tanman, "Âsitâne", 3/295-332.

69 Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Arşivi Müzesi Evrakı [TS.MA.e]*. No. 823, Gömlek No. 31; No. 7368, Gömlek No. 47 .

70 *Anadolu Sadareti Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (1247-1250/ 1831-1834)*. pro.yön. M. Âkif Aydın-ed.Coşkun Yılmaz, (İstanbul : Kültür AŞ, 2019), 93/158.

1885 yılına ait bir kayıta Ankara'da bulunan Hatip Ahmet ve Şeyh Ali İsfehani Zâviyesi Vakfı'nın mütevellî ve zâviyedârı olan Şerife Halime Hatun İstanbul'a gitmiş ve bu sebeple görevlerini aksatmıştır. Aksayan görevleri dolayısıyla Horasanlı el-Hac Ekber Efendi onun yerine ikame edilmek istenmiştir. Bu mesele ile ilgili Meclis-i Meşâyih bünyesinde görülen davada vakıf şartlarına aykırı olması sebebiyle Şerife Halime Hatun'a görevi iade edilmiştir.⁷¹

1908'le tarihlenen bir arzuhal Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri ihсанlar, yardımlar, atıyyeler ve ikramlarla taltif edilmiş tekkelerin vergi ödediklerine dair dikkat çekici bir belgedir. Söz konusu belge İstanbul'un en tanınmış tekkelerinden biri olan Celvetiyye âsitanesi Hüdâi Aziz Mahmud Efendi tekkesine dairdir. Üsküdar'ın merkezinde Doğancılar semtinde bulunan tekke 16. yüzyılın ikinci yarısında Aziz Mahmud Hüdâi tarafından kurulmuştur. 1885 tarihli sayımda tekkede 21 kadının ikamet ettiği görülmektedir. İstanbul'un üç kadın tekkesinden biri olan Bacılar Tekkesi de bu külliyenin içinde bir birimdir. Tekke nüfusuna kayıtlı görünen bu kadınların bir kısmının Bacılar Tekkesi'nin sakinleri olduğu düşünülebilir.

Söz konusu arzuhal Aziz Mahmud Hüdâi Vakfının mütevellisi Zeliha Hanım tarafından yazılmıştır. Zeliha Hanım Aziz Mahmud Hüdâi Vakfı'nın müstesna vakıflardan olması sebebiyle vergi ve rüsumattan muafiyetini talep etmektedir.⁷² Yine Hüdâi tekkesine ilave edilen Üsküdar Bulgurlu'daki bazı vakıf mallarının tevliyeti de Şerife Hayrunnisa Hatun'a tevcih edilmiştir.⁷³ Vakıf sahibi kadınların çok çeşitli sahalarda hizmet ifa eden vakıflar kurduğu bu alanda yapılmış olan çalışmalardan bilinmektedir. Kadınların kurduğu tekke vakıfları da vardır. Bunlardan bir kısmı da Üsküdar'ın en itibarlı tekkesi olan Hüdâi Tekkesi içindir.⁷⁴

Meclis-i Meşâyih'in kuruluşu araştırmacılar tarafından tekkeler için önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilmektedir. Zira önceden beri söz konusu olan tekkelerin denetim ve kontrolü bu kurum vasıtasıyla daha etkin ve düzenli biçimde yerine getirilmeye başlamıştır. Meclis-i Meşâyih'in aldığı kararlar çeşitli isimlerle adlandırılan 52 deftere kaydedilmiştir. Bu defterlerde zâviyedârlık ve tevliyet vazifeleri de olmak üzere aralarında kadınların da bulunduğu görevlendirmeler kaydedilmiştir.

1910 yılına ait bir kayıta zâviyedârlık vazifesi biri kadın olmak üzere dört kişiye birden tevdi edilmektedir. Ankara'nın Sivrihisar kazasındaki İpek Seydi Zâviyesi zâviyedârlık vazifesi Ali, Hüseyin, Mustafa ve Emine Hatun'un sorumluluğuna tevdi edilmiştir.⁷⁵ Yine aynı yıl içinde Mihaliç'de bulunan Bayramiyye'ye mensup Şeyh Lütfullah Zâviyesi Vakfı'nın zâviyedârlık, Hüsametdin Vakfı'nın ise tevliyet cihetlerini tasarruf eden Ümmü Gülsüm Hanım vefat etmiş, görevi hakkındaki karar ait olduğu daireye bırakılarak zâviyedârlık cihetinin oğlu Mustafa

71 İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri. No. 1762, Evrak No. 67/149, Sayfa No. 191.

72 Osmanlı Arşivi (BOA), *Şuray-yı Devlet [ŞD]*. No. 3046, Gömlek No. 48.

73 Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Üçüncü Ahmed [AE.SAMD.III]*. No. 164, Gömlek No. 16082

74 Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV.]*. No. 650, Gömlek. 32792; No. 415, Gömlek. 21041; *Ali Emiri Selim III [AE.SSLM.III.]*. No. 109, Gömlek. 6595; No. 163, Gömlek. 9797; *Ali Emiri Mahmud II [AE.SMHD. II.]*. No. 78, Gömlek. 5993.

75 İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri. No.1735, Evrak no. 31-hulâsa, 2777, Sayfa no. 36.

Efendi'ye verilmesi kararlaştırılmıştır.⁷⁶ Yine 1912 yılına tarihlenmiş bir başka kayıta Konya Karaman'da bulunan Şeyh Yatağan Baba Zâviyesi Vakfı'nın zâviyedârı Şerife Hanım vefat etmiş, yerine kardeşinin oğlu Mahmud Efendi görevlendirilmiştir.⁷⁷

1917 yılına dair bir kayıt İstanbul'daki en yaygın tarikat olan Halvetiyye'ye mensup bulunan İsmail Efendi Dergâhı ile ilgilidir. Yeniköy Tekkesi olarak da tanınan bu tekke Mehmed Emîn Âtîf Efendi tarafından inşa ettirilmiştir. Rıfaiyye ile de irtibatlı olan tekkede 3 kişi mukim görünmektedir ve bunların içinde kadın sayısı gösterilmemiştir.⁷⁸ Söz konusu kayıt, Merkez Tekke uygulamasında 35. bölgede yere alan İsmail Efendi Dergâhı'nın zâviyedârlık görevinin Fatma Hanım'a verilmesi için Beyoğlu Evkâf Dairesi'ne yazı yazılması hakkındadır.⁷⁹

Burada doğrudan olmasa da dolaylı olarak konumuzla ilgili olan bir Nakşibendi tekkesi kaydını zikretmekte fayda vardır. 1919 yılına ait bu kayıta Topkapı'daki Kazzaz Mehmet Efendi Dergâhı Postnişini Şeyh Galib Efendi'nin meclisi ziyaretinden söz edilmektedir. Galip Efendi'nin akrabası olan bir hanım Nakşibendi Hüsrev Paşa Dergâhı mütevellisidir. Galip Efendi bu hanımdaki vakfiye belgesini de yanında getirmiştir.⁸⁰ 1883 yılında Bahriye Nazırı Hasan Hüsni Paşa tarafından Nakşibendiyye'ye mensup olarak inşa edilmiş olan tekkenin 6 kişilik nüfusu vardır ancak kadın sayısı belirtilmemiştir.

Yine bir başka Nakşibendi tekkesi olan ve Eyüp İdrisepesi'nde bulunan Kaşgari Abdullah Efendi Tekkesi'ne dair kayıt 1921 yılına aittir. 1744 yılında Tersane Emîni Yekçeşm Hacı Mürteza Efendi tarafından inşa edilen tekke mezarlıklar arasında kendine mahsus arsası üzerinde تنها bir yerde bulunmaktadır. 20. bölgeye bağlı olan tekkede 8 erkek 4 kadın nüfus kayıtlıdır. Tekkenin bânisi Rûzname-i Evvel el-Hac Mürteza Efendi ve zevcesi Bahriye Hanım Vakıfları'nın Mütevellisi Şeyh Mehmet Bahattin Efendi vefat ettiğinden tevliyet görevi Şeyh Mehmet Bahattin Efendi'nin hemşiresi Hayriye Hanım'a tevcih edilmiştir.⁸¹

1921 yılına ait iki kayıta aynı tekkede ikamet eden iki ayrı kadının talepleri yer almaktadır. Söz konusu tekke Fatih Keçecipiri mahallesinde bulunan Cuma Tekkesi'dir. Bir tekkenin haftanın günleri ile anılmasının sebebi tekkenin mukabele⁸² gününe istinadendir. Keçecipiri mahallesinde cuma günü mukabele yapan tekke Tahta Minare Mescidi Zâviyesi, Mescit-zâde,

76 İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri. No.1735, Evrak no. 57- hulâsa, 7003, Sayfa no. 59.

77 İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri. No. 1735, Evrak no. 42-hulâsa 660, Sayfa no. 201.

78 Osmanlı Arşivi (BOA), *Kâmil Kepeci defterleri* [KK.d.], Gömlek. 6290.

79 İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri. No. 1736, Evrak no.? Sayfa No. 21.

80 İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri. No: 1743, Sadıra no. 137, Sayfa No. 11.

81 İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri. No. 1745, Sadıra no. 70, Sayfa No. 45.

82 Tekke mensupları haftanın belirli günlerinde bir araya gelerek toplantılar düzenlemektedirler. Bu toplantılar düzenleyen tekkeye, tekkenin mensup olduğu tarikata bağlı olarak değişmektedir. Her tekkenin toplantısı-mukabelesi farklı içeriklere sahip olabileceği gibi benzerlikler gösteren zikir törenleri de farklılıklar içerebilir. Buna bağlı olarak mukabelelerin düzenlendiği yer de farklı isimler alır. Mevleviler için mukabelelerin adı "Sema", "âyin, âyin-i şerif, âyin-i evliyaullah", mukabele yerinin adı ise "Semahane"dir. Bektaşiler için mukabele "cem", mukabelelerin yapıldığı yer ise "meydan/meydan evi"dir. Halvetiler için mukabele "zikir", "devran", "hadrâ", Nakşibendiler için "zikir", "hatm-i haccgân" olurken mukabele yeri "Tevhidhâne" adını alır. 19. yüzyıla ait pek çok tekke listesi mukabele günlerine göre organize edilmiştir. Haftanın günleri sıralanmış o günlerde mukabelesi olan tekkeler isim isim sıralanmıştır. (Özcan, 19.yy. *İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, 226).

Mustafa Ahî Resmî Dergâhı, Mestcizâde Âlime Hatun Dergâhı isimleriyle anılan bir Kadiri tekkesidir. 13. bölgeye bağlı olan tekkede 1885 tarihli sayımda 3 erkek ve 3 kadın nüfus kaydedilmiştir. Bu tekkede mukime Rukiye Hanım 11 Rebûlevvel 1340 tarihinde tekkede çocuklara ders vermek için ruhsat talep etmiş⁸³, yine tekkede ikamet eden Rabia Hanım 29 Rebûlevvel günü tekkede bir dersane açılmasını talep etmiştir.⁸⁴ Aynı tekkede ikamet eden iki kadının benzer taleplerle aynı ay içinde iki kez başvuruda bulunmuş olması dikkat çekicidir. Bu durum tekkelerde ruhsatla iş görülmesi ve faaliyetlerden ilgili yerlerin haberdar edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Elbette dikkat çekici bir unsur iki kadından ilki için mukime, ikincisi için ikamet eden tabirinin kullanılmasıdır. Bu iki kadın için zâviyedâr veya tekkenişin denilmemiştir. Bu durumda bu kelimelerin tekkede ikamet eden sıradan kişileri tanımlamadığı düşünülebilir.

Tekkede kalan kadınları tanımlamak için kullanılan sakın ve mukim tanımlarına bir örnek olarak 1860 tarihli bir başka belgeyi de örnek vermek yerinde olacaktır. 27 Muharrem 1277/1860-61 tarihinde düzenlenmiş bir belgede Lefkoşa'da çıkan bir yangından söz edilmektedir. Bu yangında Kırklar Tekkesi muhterik olmuş ve tekke ile birlikte dervişlerin de eşyaları yanmış, zarar görmüştür. Bu tekkede sakın olan Fatıma Zehra ve Emine hanımların odalarıyla birlikte eşyaları da yanmış, olayın müsebbibi olarak Abdal Derviş Mehmed'den şikayetçi olmuşlardır.⁸⁵ Bu belgede tekkede kalan kadınlar için zâviyedâr, zâviyenişin, tekkenişin gibi mahiyeti derin bir tanım değil ikamet eden, mukim gibi sade bir kelime olan sakın tabiri tercih edilmiştir. Bu kullanım da zâviyedâr, zâviyenişin, tekkenişin tanımlarına yüklenen anlamın farklılığına bir başka örnek olabilir.

Meclis-i Meşâyih defterlerinde tekkelerde kadınlara verildiğine çokça şahit olunmayan bir görev daha vardır: Türbedarlık. Tekke külliyelerinin pek çoğu içlerinde veya yanlarında tekkenin kurucusuna, ilk şeyhine, ihya edicisine ait türbeler barındırırlar. İstanbul'daki tekkeler özelinden bakılacak olursa, tekke-türbe birlikteliği olan 26 adet tekke olduğu söylenebilir.⁸⁶ Bunların bir kısmı tevhidhanenin-semahanenin-meydanın içinde, bir kısmı altında, bir kısmı arada duvar bulunmadan yanında yer almaktadır. Tarikatlar arasında bu konuda bir farklılık görülmemektedir. Hemen her tarikatın türbesi ile mekân birlikteliği olan tekkesi bulunmaktadır.⁸⁷ Böyle durumlarda ya türbeye bir türbedâr tayin edilir veya tekkenin şeyhi türbedârdır. 1904 yılına ait kayıt tekke tarihi açısından ehemmiyet arz etmesi yanında hukuk tarihi bakımından da değer atfedilebilecek mahiyeti haizdir. Söz konusu belgede Ayasofya'da meskûn ve kalabalık bir muhitte bulunan Sancaktar Dergâhı olarak bilinen Abdurrahman Şami Dergâhı Postnişini Ragıb Efendi vefat ettiğinden münhal olan meşihat ciheti Ahmet Hulusi Efendi'ye tevcih edilmiştir. I. Abdülhamid'in ihya ettiği tekkeler arasında bulunan Sancaktar Tekkesi Rıfaiyye'ye

83 İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri. No. 1746, Evrak No. 117/kırmızı 107, Sayfa No. 79.

84 İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri. No. 1746, No. 126/kırmızı 123. Sayfa No. 70 Evrak.

85 Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Valâ [MVL.]*. No. 784, Gömlek. 69.

86 Özcan, 19.yy. *İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, 129.

87 Özcan, 19.yy. *İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, 130.

mensuptur. Sahâbîlerden Abdurrahman eş-Şâmî'nin makam-türbesini barındıran bu tekkenin neden hususi bir türbedârı olduğu da bu bilgiyle açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Böyle bir türbenin türbedârlığı ise tekke mensupları için oldukça önemli bir mevkidir. Tekkenin hem şeyhi hem de türbedârı olan Ragıp Efendi vefat edince uhdesinde olan meşihat ve türbedarlık vazifeleri yeni sahiplerine tevdi edilmiştir. Meşihat vazifesi Ahmet Hulusi Efendi'ye verilirken türbedarlık vazifesi Sıdika Hanım'a verilmiştir. Ancak bu görevlendirmeye itirazlar olmuş, Sıdika Hanım'ın vazifesi elinden alınarak Şeyh Raşid Efendi'ye verilmiştir. Olaydan haberdar olan Meclis-i Meşâyih duruma müdahale ederek Sıdika Hanım'ın itiraz hakkı olduğunu ve bu durumun kendisine bildirilmesine karar vermiştir. Meclis Sıdika Hanım'ın görevlendirilmesinde bir mahzur görmemiş bilakis görevine iade edilebilmesi için itiraz hakkını kullanması hususunda bilgilendirilmesini istemiştir.⁸⁸ Aynı kişinin uhdesinde bulunan iki görevin, görevlerin miras kaldığı düşünüldüğünde, belgede kardeş oldukları ifade edilmeyen farklı iki kişiye tevdi edilmiş olması dikkat çekicidir.

Tekkelerde çeşitli görev tanımları bulunduğu yukarıda ifade edilmişti. Tekkeler adına kurulan vakıflar aracılığı ile tekke mensuplarına şeyh dahil belli miktarlarda maaşlar ödendiği vakfiyelerde kaydedilmiştir. Tekke vakıflarınca herhangi bir görevlendirme olmadan orada ikamet eden dervişlere de günlük geçimleri için tahsisatlar ayrılmıştır.⁸⁹ Tekkede görevli olan kişilere ayrılan tahsisat, görevli kadın ise ona da ödenmiştir. Konuyla ilgili ilk örnek 1768 tarihlidir.

Söz konusu belge bir Duagûluk belgesidir. Belge bir kişinin uhdesinde birden fazla tekke vazifesinin bir araya gelebileceğini göstermektedir. Söz konusu kişi Edirne'de Nâzır Çeşmesi kurbunda bulunan zâviyenin zâviyedârı olan Şerife Ayşe Hâtun'dur. Belgede ismi verilmeyen tekkede zâviyedâr olarak görevli olan Şerife Ayşe Hatun'un "herhangi bir yerden bir akçe olsun" bir geliri bulunmamaktadır. Bu sebeple başvuruda bulunmuş ve Edirne vergilerinden günlük üç akçe maaşı olan duagûluk vazifesinin kendisine tevcihini talep etmiştir.⁹⁰ Duagûluk yukarıda da belirtildiği gibi tekke veya camilerin vakıflarında belirtildiği üzere maaş ve ücret karşılığı duâ etme vazifesidir. Söz konusu zâviyede bu işin bedeli günde üç akçe olarak kararlaştırılmıştır. Bu belge bir kadının tekkede yükleneceği vazife karşılığında ücret talebini içeren önemli bir kayıttır.

1757 tarihli bir arzuhalde yer alan benzeri bir talep müspet şekilde karşılık bulmuştur. Aydın Tekkesi'nin eski şeyhi vefat etmiştir. Emine Hanım eşinin sağlığından itibaren yanındaki bacıları ile birlikte tekkeye konan göçen kim varsa ulemâ, sulehâ ve dervişlerin hepsi ile ilgilenmiş ve tekkenin temizlik, yemek pişirme dahil bütün ihtiyaçlarını gidermiştir. Tekkedeki görev dağılımı düşünülürse Emine Hanım ve bacıları tabbâh, bevâb, râh-ı âbî ve kennâs olarak çalışmışlardır. Eşi de vefat edince Emine Hanım bir arzuhal ile halini sultana arz ederek

88 İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri. No. 1775, Evrak no. 43, Sayfa no. 98.

89 Mustafa Özsaray, Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı'da Devlet-Tekke İlişkileri (19. yüzyıl), (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 182.

90 Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Mustafa III [AE.SMST.III.]*. No. 239, Gömlek. 18977.

“maaş olacak birkaç akçe” talep etmiştir. Bu talebi merhameten kabul edilmiş ve kendisine 6 akçe maaş bağlanmıştır.⁹¹ Sözü edilen Aydın Tekkesi, Aydınoglu Tekkesi adıyla meşhur, Babiali’de bulunan Halvetiyye ve Kadiriyye’ye mensup tekke olmalıdır. II. Beyazıd devri alimlerinden Tebrizli Abdullah oğlu Muhyiddin Mehmed Efendi tarafından kurulmuş olan tekkenin, merkezi konumu ve devlet erkanına yakınlığı sebebiyle hizmet ettiği kitlenin geniş ve yüksek tabakadan olduğu düşünülürse Emine Hanım ve bacılarının çok büyük bir iş yükü altında çalıştıklarını söylemek mümkündür. 8. bölgeye kayıtlı olan tekkede 1885 yılı sayımına göre 4 erkek 3 kadın nüfusu görülmektedir.

1896 yılında bir başka tahsisat dikkati çekmektedir. Taşlıburun Dergâhı’nın vefat eden Şeyhi Süleyman Efendi’nin kızı Ayşe Sıdika Hanım’a, dergâhın yeni postnişini tarafından uygun bir maaş tahsis edilmesi Meclis-i Meşâyih tarafından uygun görülmüştür. Vefat eden tekke şeyhlerinin muhtaç durumdaki eşlerine, aile üyelerine Evkaf Nezareti tarafından maaş bağlanıldığına dair belgeler mevcut olmakla birlikte, doğrudan tekkenin ödemeye icbar edildiğine dair bu belge nadir bir bilgi içermektedir.⁹²

Görevlendirme tasnifi gözetilen bu çalışmada, tarihi sıralamada belki en başta verilmesi gereken bir kayıttan şimdi bahsedilmesi yerinde olacaktır. Söz konusu belge tekke mutasarrıflığı ile ilgilidir. Mutasarrıf “herhangi bir makam, görev veya memuriyeti elinde bulunduran, tasarruf eden” kişi için kullanılır. Aynı zamanda unvanın sahibi ile görev yapan vekili ayırmak için de kullanılmaktadır.⁹³ Tekkeler söz konusu olduğunda “mutasarrıf” kelimesinin iki anlamda kullanıldığı görülmektedir. Birincisi tekkede vaki meşihat, zâviyedârlık, türbedârlık, duagûluk gibi vazifelerden birini yerine getirmekle görevli olmaktır. İkincisi ise doğrudan tekkeye “mutasarrıf” olmaktır. Bu ikinci tanım, yapılan çalışmalarda henüz vuzuha kavuşturulmadığı için kapsamı anlaşılamamakla birlikte tekkenin yönetim ve idaresinden sorumlu olmak mahiyetini taşıdığı düşünülebilir. Tekkelerin kadın mutasarrıfları hakkında iki belge dikkat çekicidir. 1090/1680 yılında Mihaliç kadısı Hasan tarafından yazılan arzda Karabey Zâviyesinin mutasarrıfı olan Selime Hatun vefat etmiştir. Yazılan arzda bu vazife bir başkasına havale edilmektedir.⁹⁴ 1218/1803-04 yılında ise bu kez Karacaşehir’de Abdülaziz Zâviyesi Vakfı’na mutasarrıf olan Şerife Zeliha Hanım vefat etmiştir. Şerife Zeliha Hatun’un kızları olan Şerife Afife ve Şerife Ayşe hanımlara mutasarrıflık vazifesinin kendilerine intikali hususunda berat verilmiştir.⁹⁵

Bilindiği üzere tekkelerde postnişin olan, yani bir tekkede şeyhlik postuna oturan, şeyh makamına geçen kimsenin şeyhlik, mürşitlik görevine meşihat denilir. Tarih içinde bu konuma kadınların da gelebildiğine dair bilgiler yukarıda verilmişti. İfade edildiği üzere bu durum erken dönemlere münhasır kılınmakla birlikte daha çok Bektaşilik ve Mevlevilikle bağdaştırılmıştır.

91 Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Mustafa III [AE.SMST.III.]*, No. 132, Gömlek. 10341.

92 İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri, No. 1771, Evrak no. 20/62, Sayfa No. 80.

93 Ali Fuat Ören., “Mutasarrıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2006), 31/377-379.

94 Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnülemin Vakfı [İE.EV.]*, No. 6, Gömlek. 737.

95 Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No. 7, Gömlek. 307.

1897 yılında Meclis-i Meşâyih defterlerinde kayıtlı bir belge bu duruma yeni bir bilgi ilave etmektedir. Kastamonu’da bulunan Halveti Dergâhı Şeyhi Hafız Ali Rıza Efendi vefat etmiştir. Tekkenin meşihat görevine yine Kastamonu’da yaşayan Yunus Necati Efendi talip olmuştur. Bu durum netleşene kadar vefat eden şeyhin annesi Rûveyde Hanım’ın dergâhı güzel bir şekilde idare ettiği bildirildiğinden meşihat vazifesini vekâleten yürütmesi kararlaştırılmıştır.⁹⁶ Meclis-i Meşâyih nizamnamesinde kuruluş amaçlarından biri tekkelere tayin edilecek olan şeyhlerin tayin ve kontrolü meselesiydi. Bu bağlamda gerçekleştirilmiş olan bu görevlendirme dikkat çekicidir.

17. ve 19.yüzyıllar arasından seçilmiş temsili belgeler üzerinden yürütülen analiz neticesinde görüleceği üzere sorumluluk üstlenme ve görevlendirmeler özelinde kadınların tekkelerde aktif ve faal oldukları söylenebilir. Yapılan bu işler karşılığında ücret alanlar olduğu gibi bir süre ücretsiz çalıştıktan sonra maaş talep edenler de vardır. Tekkede çocuklara verilecek eğitim hakkında aynı tekkeden iki farklı kadın tarafından yapılmış olan talepler, hem derviş kadınların tekke adına bir talepte bulunma hakkına sahip olduğunu hem de bu tür eğitim faaliyetlerinin onlarca yürütüldüğüne bir işaret kabul edilebilir. Meşihat görevinin bir kadına verilmesi durumu, tekkelerin asli fonksiyonlarını yitirip artık birer devlet kurumu gibi işlev gördükleri düşüncesini öne çıkarsa da önceki dönemlerde özellikle Mevlevi ve Bektaşî tekkelerinde kadın şeyhler olduğu bilgisini yeniden hatırlatmaktadır. Belki geriye doğru bu bağlamda yapılacak bir arşiv çalışması konuyu açıklığa kavuşturabilecektir.

Sonuç

Tekkelerin toplumsal yeri ve fonksiyonlarına dair çok sayıda çalışma yapılmıştır. Ancak tekkedeki kadınların varlığına dair bir konu işlenmemiştir. Çeşitli çalışmalarda kadın evliya olup olmayacağına dair tartışmalar yürütülürken bir kısmında ise türbeleri ziyaretgâha dönüşen kadın velilerin hayatları araştırma konusu edilmiştir.

Bu çalışma ile ortaya konulmak istenen, çeşitli eserlerde yer alan “tasavvufta kadın” simgesel durumunu belgelerle “tekkede kadın” somut verilerine dönüştürmektir. Bu bağlamda öncelikle vakıflar, mektepler, medreseler kurduğu söylenen kadınların inşa ve ihya ettiği tekkelerden bahsedilmiştir. Bu bânîlerin bir kısmı üst tabakadan, saraylı, devlet erkânına mensup; bir kısmı ise tekkeye mensup varlıklı kadınlardandır.

Buna ek olarak İstanbul’da ahalisi kadınlardan müteşekkil olan, isimleri kadın isimlerini barındıran tekkeler belirlenmiştir. Kadınların tekkelerle olan ilişkisini araştıran çalışmalarda, bu durumun genelde Mevlevilik, Bektaşîlik, Alevilik’te söz konusu olduğu ifade edilmektedir. Bu çalışmada ise diğer meşhur tarikatlarda da Halvetiyye, Nakşibendiyye, Bayramiyye, Celvetiyye, Kadiriyye, Rıfaiyye tekkelerinde de kadınların bulunduğu, idari ve hizmet görevlerini yerine getirdikleri belgelenmiştir. Bu görevlendirmelerin tekkelerin değişime uğradığı 19. yüzyıla mahsus olmadığı, daha önceki dönemlere ait belgeler ile de gösterilmiştir. Bunlar Eyüp’teki

96 İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri, No. 1773, Evrak no. 3/123/129/148, Sayfa No. 3.

Kadirî/Nakşî Karılar (Hâtuniye) Dergâhı, Fatih Horhor'daki Karılar Tekkesi ve Üsküdar'daki Celvetiyye'ye mensup Bacılar Tekkesi'dir. Bu tekkelerin, Bâciyân-ı Rûm teşkilatına benzer kurumlar olduğu düşünülmesi ve işleyişleri bu açıdan araştırılmalıdır. Tarihsel sıralamada aralarında asırlar bulunsada Bacılar benzeri bir yapının yine aynı isimle 19. yüzyıl hatta 20. yüzyıl başında Bosna'da yaşıyor oluşu bu görüşü destekler mahiyettedir. Bosna'da hayat bulabilmiş bir kurumun Anadolu'da benzerlerinin olması akla yakın bir beklentidir. Bacıların izlerini yakınçağda aramak eksik kalmış bir araştırma konusudur. Sadece Osmanlı topraklarında değil başka İslam ülkelerinde de tekkelerde kadınların bulunması veya kadın tekkelerinin varlığı, kültürel veya toplumsal algıdan öte bir durumdur. Yerel kültür ve toplumsal özelliklerle uyumlu olarak farklı bölgelerde farklı tarikatların yaygın olması, kadın tekkelerinin yerel ve kültürel unsurlardan ziyade sûfi yaşamın neticeleri olarak ortaya çıktığı görüşünü desteklemektedir.

Yapılan çeşitli nüfus sayımlarında İstanbul'daki tekkelerde mukim olan kadınların varlığı belgelendirilmiştir. Bu analize göre mensubiyete itibar etmeksizin hemen bütün tekkelerde kadın dervişlerin bulunduğu ancak sayıca farklılığın olabileceği gösterilmiştir. Bazı tekkelerde kadınların sayısı hayli az olsa da bazılarında erkeklerle neredeyse eşittir. Bu kadınların bir kısmının şeyh ailesine mensup olduğu akla ilk gelen açıklama olsa da özellikle sayıca çok kadın barındıran tekkelerdeki kadınların çalışan, görevlendirilen veya eğitim almak maksadıyla orada buldukları ifade edilmiştir. Buradan hareketle tekkelerde bulunan kadınları üç şekilde incelemek gerektiği görülmüştür: Şeyh ve ailesine mensup kadınlar, tekkenin yapısal işleri ile ilgilenen görevli kadınlar ve sıradan dervişler arasında sayılabilecek olan kadınlar. İlk ikisi hakkında belgeler ve öngörüler mümkün ise de sıradan dervişlerle ilgili belge bulmak çok daha zor görünmektedir. Bu araştırma şer'iye sicillerini inceleyerek mahkemeye yansımış olaylar bazında veya özel arşivlerin ortaya çıkması ile yapılabilir görünmektedir. Çalışmamız özelinde görüldüğü üzere tekke kadınları hakkında yeni araştırmaların yapılması bir gerekliliktir.

Tekkelerin iş bölümü tablosunda zâviyedârlık, tekkenişinlik, türbedarlık, duagülük, bevvâblık, aşçılık ve tekkenin bütün mali idaresini elinde bulunduran mütevellilik ve mutasarrıflık gibi görevlerin olduğu bilinmektedir. Çalışmamızda bu görevlerin kadınlar tarafından da yerine getirildiği gösterilmiştir. Bunlardan zâviyedârlık, tekkenişinlik, mütevellilik ve mutasarrıflık gibi bazılarının o görevleri üstlenen kadınlara, babaları veya anneleri tarafından miras bırakıldığı görülmüştür. Yine de bazı belgelerde örneğin mütevellilik hakkının kız çocuklara bırakılmasının erkek çocuk yokluğu ile ilgili değil bir tercihin sonucu olduğu gözlenmiştir.

Makalemiz çerçevesinde mütevellilik, zâviyedârlık ve tekkenişinlik görevlerinin 1650'li yıllardan beri kadınlar tarafından da yürütüldüğü görülmüştür. Bu görevlerin icrasına dair yapılacak araştırmalar kadınların tekke içinde üstlendikleri sorumlulukları da açıklığa kavuşturacaktır. Çalışmamızda tekkede sakin iki kadının dersane açılmasına dair taleplerini içeren iki belge, kadınların tekke içinde söz sahibi olduklarını göstermektedir. Mektepli tekkelerin varlığı göz önünde bulundurulduğunda tekke kadınlarının başka ne tür faaliyetleri icra ettiğine dair ayrı bir araştırmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Bu araştırmalar, tekkelerin

kadının toplumsal konumu, sorunları, gelir kaynakları, iş birliği yöntemleri, yardımlaşma ve rehabilitasyon faaliyetleri hakkında bilgiler sunacaktır. Böylece bu amaçları güden kurumları düşünüldüğünden çok daha erken dönemlere tarihlemek mümkün olacaktır.

Değişim ve dönüşüm yüzyılında, tekkeler de süreç içerisinde değişim ve dönüşüme uğramıştır. Bütün bir memleketin idari, askeri, eğitim hatta toplum kuralları çerçevesinde yeniden yapılandığı 19. asırda tekkelerin bunun dışında kalması, işin tabiatına aykırı bir durumdur. Bu sebeple toplumun bu en yaygın kurumunun değişim ve dönüşüm evlerini, tekke kadınları çerçevesinde takip etmek ve değerlendirmek, belgelerin çeşitliliği ve miktarı düşünüldüğünde son derece elverişli bir imkân sunacak gibi görünmektedir. Bir örnek vermek gerekirse, 1741 yılında bir kadın tarafından gerçekleştirilen görev gaspı engellenmiş, 1904 yılında bu defa görevi gasp edilmiş bir kadına hakkı üst mertebelerce teslim edilmiştir. Aradan geçen bu uzun sürede benzer olayların gerçekleşmesi bir başkalaşmadan çok sürekliliğe işaret etmektedir. Bunun yanında kadınların, toplumsal alanda veya çalışma hayatında henüz görünür olmaya başladığı bir dönemde, meşihat dahil birçok görev üstlenmelerini modernleşmenin bir sonucu olarak görmek veya tekkelerin bozulmaları ile ilişkilendirmek tekkeler gibi gelenekli kurumlar için oldukça zor kabul edilebilecek bir yaklaşımdır. Diğer kurumlarda sıradan bir görev almaları bile on yıllar almış iken kadınların tekkelerde böyle yüksek bir mevki bu kadar kısa sürede edinmiş olmaları pek mümkün görünmemektedir. Bu durum, kurumun iç işleyişi ile açıklanabilir görünmektedir.

Osmanlı kadınlarının gelir elde etme yolları arasında bir yerden, yaptıkları bir iş karşılığında ücret/maaş almaları oldukça nadir olsa da ücret alınan yerin bir tekke olması daha da az bilinen bir durumdur. Çalışmamızda bu nadir duruma türbedarlık, duagülük, bevvâblık, açıcılık görevlerine karşılık maaş talebinde bulunan ve talepleri yerine getirilen kadınların varlığına yine arşiv belgeleri ile örnek gösterilmiştir. Tekke gelirlerinden maaş alan yahut kendisine maaş tahsis edilen kadınların varlığı, kadının çalışma hayatı ile ilgili araştırmalara yeni bir bakış açısı getirecektir. Gelir elde etme yeri olarak tekkelerin göz ardı edilmesine bu yaygın kurum hakkındaki önyargıların yol açtığı düşünülebilir. 19. yüzyıl özelinde tekkeleri eski formlarından uzaklaşmış, belki dejenere olmuş, dini bir yapıdan çok bir kulüp olarak değerlendirme, buralarda barınanların ise miskinlerden müteşekkil işsiz güçsüz topluluklar olduğu yaklaşımı tekke görevlerinin bir gelir kapısı olarak değerlendirilmesini engellemiş görünmektedir. Oysa anlaşıldığı üzere tekkeler kadınlar dahil çalışanlarına ve barınanlarına gelir imkânı sunabilecek yapılardı. İş bölümü ve organizasyon yapısı dikkate alındığında tekkelerin yöneticisinden çalışanına oldukça organize kurumlar olduğunu söylemek mümkündür.

İnsanüstü özellikleri ve erişilmesi güç konumlarıyla belirli ve çok az sayıda kadının erişebileceği evliya kadınlar seviyesi, bir açıdan kadınların tarikatlar ile ilişkisinin göz ardı edilmesine yol açmış görünmektedir. Veli kadınların belgelere geçmiş sıradan hemcinsleri bu çalışma kapsamında görünür olmuştur. Sadece bir merak ve yeni sorular üretmek amacıyla yapılmış olan çalışma geliştirilip daha derin cevaplar üretildiğinde, bilinenin haricinde birtakım

neticelere ulaşmak mümkün olacaktır. Bu sayede erken dönemlerde velîleşen, yakın dönemde hayırseverlikle yüceltilen kadınların, tekke ve tarikatlarla sıradan bir insanın kurduğu türden bir bağ kurabileceği görülmüştür. Fazlaca ilgilenilmemiş bir alan olarak tekke kadınlarının, yeni bir faaliyet alanına pencere açılarak kutsal veya hayırsever ama dışarıdan bir el olarak değil, bizzat tekke hayatının bir parçası oldukları gösterilmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

a) Arşiv Belgeleri:

Başbakanlık Osmanlı Arşivi:

- BOA, Osmanlı Arşivi. Sivaslı Ali Baba Zâviyesi Evrakı [HSD.SABZ]. No. 4, Gömlek No. 42.
- BOA, Osmanlı Arşivi. İbnül Emin [İE.EV], No. 71, Gömlek No. 7641.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Topkapı Sarayı Arşivi Müzesi Evrakı [TS.MA.e]. No. 823, Gömlek No. 31.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Topkapı Sarayı Arşivi Müzesi Evrakı [TS.MA.e]. No. 7368, Gömlek No. 47
- BOA, Osmanlı Arşivi. Şuray-yı Devlet [ŞD]. No. 3046, Gömlek No. 48.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Ali Emiri Üçüncü Ahmed [AE.SAMD.III]. No. 164, Gömlek No. 16082.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Cevdet Evkaf [C.EV.]. No. 650, Gömlek. 32792.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Cevdet Evkaf [C.EV.]. No. 415, Gömlek. 21041.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Ali Emiri Selim III [AE.SSLM.III.]. No. 109, Gömlek. 6595.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Ali Emiri Selim III [AE.SSLM.III.]. No. 163, Gömlek. 9797.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Ali Emiri Mahmud II [AE.SMHD.II.]. No. 78, Gömlek. 5993.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Kâmil Kepeci defterleri [KK.d.]. Gömlek. 6290.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Meclis-i Valâ [MVL.]. No. 784, Gömlek. 69.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Ali Emiri Mustafa III [AE.SMST.III.]. No. 239, Gömlek. 18977.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Ali Emiri Mustafa III [AE.SMST.III.]. No. 132, Gömlek. 10341.
- BOA, Osmanlı Arşivi. İbnülemin Vakıf [İE.EV.]. No. 6, Gömlek. 737.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Cevdet Evkaf [C.EV.]. No. 7, Gömlek. 307.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri:

- İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri, No. 1773, Evrak no. 3/123/129/148, Sayfa No. 3.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri, No. 1771, Evrak no. 20/62, Sayfa No. 80.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri, No. 1775, Evrak no. 43, Sayfa no. 98.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri, No. 1736, Evrak no.? Sayfa No. 21.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri, No: 1743, Sadıra no. 137, Sayfa No. 11.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri, No. 1745, Sadıra no. 70, Sayfa No. 45.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri, No. 1746, Evrak No. 117/kırmızı 107, Sayfa No. 79.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri, No. 1746, No. 126/kırmızı 123. Sayfa No. 70 Evrak.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri, No.1735, Evrak no. 31-hulâsa, 2777, Sayfa no. 36.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri, No.1735, Evrak no. 57- hulâsa, 7003, Sayfa no. 59.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri, No. 1735, Evrak no. 42-hulâsa 660, Sayfa no. 201.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri, No. 1762, Evrak No. 67/149, Sayfa No. 191.

Şer’iye Sicilleri:

Anadolu Sadareti Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (1247-1250/ 1831-1834). pro.yön. M. Âkif Aydın-ed.Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. 93/158.

Beşiktaş Mahkemesi, 63 Numaralı Sicil (1061-1062 / 1651-1652). pro.yön. M. Âkif Aydın-ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019). 48/228.

Eyüp Mahkemesi 182 Numaralı Sicil, (1154-1161 / 1741-1748). pro.yön. M. Akif Aydın-ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019. 72/ 611.

Eyüp Mahkemesi (Havass-ı Refia), 61 Numaralı Sicil (1065- 1066 / 1655). haz. Baki Çakır. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011. 27/294

b) Diğer Kaynaklar:

Aşıkpaşazâde. Osmanoğlu’nun Tarihi. Hz. Kemal Yavuz-Yekta Saraç. İstanbul: K Kitaplığı, 2003.

Aydın, Bilgin. “Meclis-i Meşâyih”, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA), 28/247-248. Ankara: TDV Yayınları, 2003,

Ayverdi, İlhan. Kubbealtı Lügati. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2016.

Bahadır, İbrahim. Alevi ve Sünni Tekkelerinde Kadın Dervişler. İstanbul: Su Yay., 2005.

Bayram, Mikail. “Anadolu Selçukluları Devrinde Anadolu Bacıları (Bacıyan-I Rum) Teşkilatı’nın Kurucusu Fatma Bacı Kimdir?”, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 1 (1981), 57-72.

Bergen, Lütfi. “Ömer Lütfi Barkan’ın Dervişleri ve Anadolu’da Şehir Kurmak”, Akademik Platform 1/2 (2017), 23-67.

Bölükbaşı, Ayşe. XVI. yüzyılda İstanbul’daki Halveti Tekkeleri, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Cebecioğlu, Ethem. “Bâciyân-ı Rûm”, Türk Aile Ansiklopedisi, 2/651-654. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1991.

Cebecioğlu, Ethem. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009.

Çıkla, Ayşe. “Erken Dönemde Osmanlı Devleti’nde Kadın Baniler (1299-1512)”, Mimarist Dergisi 4/14 (Aralık 2004), 86-89.

Erdem, Yasemin Tümer- Yiğit, Halime. Bâciyân-ı Rûm’dan günümüze Türk kadınının iktisadi hayattaki yeri. İstanbul: Ticaret Odası, 2010.

Ertem, Adnan. “Osmanlıdan Günümüze Vakıflar”. Divan Dergisi 6 (1999), 34.

- Foley, Sean. "When Spirit And Intellect Know no Gender Boundaries: Women And The Rise of The Naqshbandiyya-Khalidiyya In The Ottoman Empire During The Nineteenth Century", *Prajna Vihara*, 12/1 (January-June, 2011), 16-28.
- Gülyüz, Bahriye Güray. "Eskicuma (Targovişte) Kızana Sultan Tekkesi ve Kızana Sultan Ekseninde Türk-İslam Tasavvufunda Türk Tipi Kadın Evliya Fenomeni", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Nisan 2019), 32-46.
- Hadžijahić, Muhammed. "Badžijanije U Sarajevu I Bosni", *Anali Gazi Husrev-Begove Biblioteke* 7/8 (1982), 109-133.
- Kafadar, Cemal. *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*. İstanbul: Metis Yay., 2019.
- Karpat, H. Kemal. *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*. İstanbul: Timaş Yay., 2010.
- Köprülü, Fuat. *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. Ankara: TTK Yay., 1991.
- Küçük, Hülya. "Tasavvuf'ta Kadın", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 291.
- Küçük, Hülya. "Türk Tarihinde Kadın Velifler: İlk Dönem Mevlevîliği Örneği", *İstem* 5/10 (2007), 68.
- Maydaer, Saadet. "Osmanlı Toplumunda Vakıf Kuran Kadınlar Ve Mal Varlıklarının Kaynakları", *Vakıf Kuran Kadınlar*, Ankara: VKMY, 2019, 143-159.
- Özcan, Serpil. *19.yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özköse, Kadir. "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufi Zümre Ve Akımların Rolü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2003), 270.
- Özsaray, Mustafa. *Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı'da Devlet-Tekke İlişkileri (19. yüzyıl)*, İstanbul: Fatih Sultan Mehmed Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Sağır, Yusuf. "Sadrazam Köse Mustafa Paşa'nın Vakıf Eserleri", *Vakıflar Dergisi* 40 (Aralık 2013), 55-86.
- Sayın, Esmâ. "Kulluk Ve Özgürlük Açısından Tasavvuftaki Kadın Anlayışına Bir Bakış", *Türk-İslam Medeniyeti İlmî Araştırmalar Dergisi* 20 (2015), 149.
- Saylan, Betül. "Mevlevîlik'te Kadın ve Mevlânâ Âilesinden Kâmile Hanım'ın Mevlevîliğe Hizmetleri", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Bahar 2017), 89-100.
- Tanman, Baha. "Âsitâne", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (DİA)*, 3/485-487. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Telci, Cahit. "İstanbul Tekkeleri Hakkında 1885 Tarihli Bir İstatistik", 50. Yıl Türkçülük Armağanı, ed. İsmail Aka ve diğerleri, (1944).
- Uludağ, Süleyman. *Süfi Gözüyle Kadın*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Varol, Muharrem. *Tekkede Zaman, Üsküdar'da Rifai Sandıkçı Dergâhı ve Vukuat-ı Tekaya*. İstanbul: Dergâh Yay., 2017.
- Yılmaz, Ömer. "Hıristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış", *Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/2 (Aralık 2012), 54.

18. Yüzyıl Osmanlı Düşünürü Hafîdü'n-Nisârî'nin *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât* Başlıklı Risalesi: İnceleme ve Tahkik

The 18th-Century Ottoman Scholar Hafîd al-Nitharî's *Treatise on the Createdness of al-Mâhiyât*: An Examination and Critical Edition

Murat Kaş¹ 



¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Murat Kaş (Dr. Öğr. Üyesi),
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi
Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye
E-posta: muratkas16@gmail.com/
murat.kaş@dpu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8007-7651

Başvuru/Submitted: 04.02.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
29.06.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
17.08.2022

Kabul/Accepted: 26.08.2022

Atıf/Citation: Kaş, Murat. 18. Yüzyıl Osmanlı
Düşünürü Hafîdü'n-Nisârî'nin Risâle fi
mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât Başlıklı Risalesi: İnceleme
ve Tahkik. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic
Review* 12/2, (Eylül 2022): 645-668.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1068349>

öz

Varlık-mahiyet ayırımının İbn Sina (ö. 428/1037) tarafından metafiziksel düzlemde ele alınışı, sadece zorunlu varlığı temellendirmeye yönelik bir adım oluşturmadı, nedensellik ekseninde mümkün varlığın zorunlu varlıkla ilişkisine ve mümkünün yaratılışına dair bir açıklama getirme amacını da taşıdı. Varlığın ve mahiyetin illetleri, kendinde mahiyetin statüsü, mahiyetin varlık kazanması hususlarıyla ilgili İbn Sînâci yaklaşımın Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından eleştirel okumaya tabi tutulması, mahiyetlerin yaratılması (mec'ûliyet) konusunun bir sorunsala dönüşmesine yol açtı. Mümkün varlıkların yaratılmış olduklarına dair yargının İslam düşünce geleneklerinin ve ekollerinin tamamı tarafından benimsendiği dikkate alındığında, mahiyetlerin mec'ûl olup olmadığına ilişkin bir tartışmanın niçin yapıldığı sorusu, probleme dair yapılacak bir analizin başlangıç noktasını teşkil edebilir. *Ca'î* ve *mahiyet* kavramlarının farklı anlamları açısından meseleyi ele alıp argümanları değerlendiren düşünürlerden bazıları, birbirine zıt görüşlerin öne sürüldüğü tartışmanın taraflarının aynı kavramlar ile farklı şeyleri kastettikleri, dolayısıyla bunun felsefi değeri olmayan lafzî bir tartışma olduğu sonucunu doğrudan ya da dolaylı olarak ifade eden yargılarda bulundular. Bazı düşünürler ise sorunun hem bazı felsefi tartışmalarla yakından ilgili olduğu hem de sözü edilen kavramların farklı kullanımlarına indirgenemeyecek bir mahiyet arz ettiğini düşündüler. Zira onlara göre aksi bir iddia, probleme eğilen düşünürlerin ne hakkında konuştuklarına dair hiçbir fikirleri olmadığını, felsefi açıdan hiçbir değeri ve sonucu olmayan bir tartışma yürüttüklerini ileri sürmek anlamına gelmektedir. Elinizdeki çalışma on sekizinci yüzyılda yaşamış Hanefî-Maturîdî âlim Hafîdü'n-Nisârî'nin (ö. 1188/1774) mahiyetlerin mec'ûliyyetine dair risalesinin bu bağlamda yapılan bir analizini ve tenkitli neşrini içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, yaratılmışlık, mümkün, mahiyet, Hafîdü'n-Nisârî

ABSTRACT

Avicenna's metaphysical comprehension of the distinction between essence and existence is not just a step towards grounding the necessary existent (i.e., God), but also has the intention of providing an explanation of the relation between the necessary and contingent existents and the createdness of the latter. Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (d. 606/1210) critical reading of Avicenna (d. 428/1037) through the status of quiddity in itself, the causes of existence and essence, existentialism of things, and how related matters make the createdness of quiddity/essence is a problematic case in philosophical theology. If the createdness of contingent things is a non-controversial issue among all the schools of Islamic philosophy, kalam, and theosophy, the question of what makes this topic debatable becomes a starting point for analyzing the positions and arguments related to this discussion. Some scholars who've tackled the problem with regard to the meaning of create (*ca'l*) and quiddity (*māhiya*) contend that opposing views had arisen from the different meanings assigned to these terms. According to the viewpoints of these scholars, the debate is not philosophical in itself, but rather philological. According to some scholars, however, the problem should not be reduced to philological analyses as it has significant implications and is connected to important philosophical issues. If it wasn't, the assertion that it has only a philological nature would imply that the participants in the discussion had no idea what they were talking about and would mean that they maintained a sterile discussion. This article contains an evaluation of the Ottoman Hanafite-Māturidite scholar Hafid al-Nithārī's (d. 1188/1774) treatise and critical edition on the createdness of quiddity in the previously mentioned context.

Keywords: Theology, createdness, contingent, essence/quiddity, Hafid al-Nithārī

EXTENDED ABSTRACT

The createdness of essence/quiddity was problematized by Fakhr al-Dīn al-Rāzī within the context of Avicennian absolute quiddity and has become a matter of debate over the centuries. Whoever runs the course of this debate in the history of Islamic thought will discern the link between the point in question and essential topics such as the theory of eternal contingent non-existents, the Sufi doctrine of permanent archetypes (*al-a'yān al-thābita*), the issue of created and non-created disposition (*al-isti'dād al-maj'ūl/ghayr maj'ūl*), the problem of will and freedom, the nature of divine knowledge, and the decree and destiny (*al-qaḍā wa'l-qadar*). Avicenna's metaphysical comprehension of the distinction between essence and existence was not just a step towards grounding the necessary existent (i.e., God) but also had the intention of providing an explanation regarding the relationship between the necessary and contingent existents and the createdness of the latter. Fakhr al-Dīn al-Rāzī's critical reading of Avicenna through the status of quiddity in itself, the causes of existence and essence, existentialism of things, and how the related matters make the createdness of quiddity/essence is a problematic case in philosophical theology. If the createdness of contingent things is a non-controversial issue among all the schools of Islamic philosophy, kalam, and theosophy, then the question about what makes this topic debatable is a starting point for analyzing the positions and arguments related to this discussion. Some scholars who've tackled the problem regarding the meanings of create (*ca'l*) and quiddity (*māhiyya*) contended that the opposing views had arisen from the various meanings assigned to these terms. According to these scholars' points of view, the debate is not philosophical in itself but rather philological. According to some scholars, however,

the problem should not be reduced to philological analyses as it has significant implications and is connected to important philosophical issues. Otherwise, the assertion that it only has a philological nature implies that the participants in the discussion had no idea what they were talking about. This means that they maintained a sterile discussion.

The problem has been discussed in the philosophical and theological works of scholars in sections on general concepts (*al-umūr al-‘āmmeh*) under the rubric of *māhiyya*, as well as separate treatises devoted to the point. Some of these works have examined the issue with an emphasis on the aforementioned topics, while others have aimed to clarify treatments with regard to the point and discuss whether the matter has any philosophical significance or is merely a pointless literal debate. The treatise of Ottoman Hanafite-Māturīdite scholar Hafīd al-Nithārī (d. 1188/1774) has mostly been ranked among the latter and contains passages that cover and evaluate al-Jurjānī’s (d. 816/1413) *Sharh al-Mawāqif*. The treatise is not outlined and was built to include a three-stage exposition. In the first step the author presents the basic approaches and their criticisms. The second phase includes the outlined remarks of al-Ījī (d. 756/1355) and al-Jurjānī. In the final stage al-Nithārī asserts the case in point to have important implications and evaluates the problem with regard to certain philosophical matters such as the additionality of existence to quiddity, the thingness of the non-existent, the partial unity of essence, the natural universal, and mental existence. Al-Nithārī’s attempts to associate the problem with various approaches in the context of these matters are worth considering in regard to seeing the implications of the case in point. However, addressing the problem within a limitation determined by the aforementioned philosophical matters would conceal the root of the problem and cause difficulties in analyzing the treatments. This article contains an evaluation of the treatise

A. Araştırma ve İnceleme

1. Hafidü'n-Nisârî'nin Hayatı ve Eserleri

Hanefî-Maturîdî geleneğe mensup olan Hafidü'n-Nisârî¹ (ö. 1188/1774), *Muhyî-i Kayserî* adıyla anılan ve Kayseri müftülüğü yapmış olan Ali en-Nisârî'nin² (ö. 1111/1699) torunudur.³ Mehmed b. Abdullah es-Siddîkî, Mehmed b. Abdullah b. Ali el-Kayserî, Hafidü Ali en-Nisârî, Torun Efendi⁴, Torunu'l-Kayserî gibi adlarla anılan Hafidü'n-Nisârî müderrislik vazifesini yürüttü. Bursalı Mehmed Tâhir'in (ö. 1925) ifadesiyle⁵ *fuzelâdan* olan Nisârî, sarf ilmine dair kaleme aldığı bir eserin yer aldığı mecmuanın zahriyesinde yer alan bilgiye göre çevresinde üstün ve saygıdeğer bir konuma sahip olup siyasî mevki ve görevlere karşı ilgisiz kaldı, tedaris ve telifle meşgul oldu.⁶ Nisârî'nin, *Tehzîbü'l-mantuk*'ın Mîr Ebu'l-Feth (ö. 950/1543) haşiyesi üzerine yazdığı haşiyenin Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa 641 numarada kayıtlı nüshasının zahriyesinde, eserin müstensihî olan ve Sultan Selim Medresesi'nde müderrislik vazifesini icra eden Feyzullah b. Ahmed (?), eseri Fatih Câmîî yakınında bulunan Hâceğî Câmîî'nde Nisârî'den kırka yakın talebeyle birlikte okuduğunu ve ders ders kaydettiğini ifade etmektedir.⁷ Zeybekzâde Hâfız Mehmed Fahreddîn Efendi'nin icâzet silsilesinde Hafidü'n-Nisârî'nin Saçaklızâde (ö. 1145/1732) ve Seyyid Abdurrahmân er-Rûmî'den (?) icazet aldığı, Mehmed b. Ahmed el-Güzelhisârî'nin (?) de Hafidü'n-Nisârî'den icazet aldığı belirtilmektedir.⁸

Dil, tefsir, fıkıh, mantık, âdâbü'l-bahs ve'l-münazara, kelâm, felsefe gibi farklı alanlarda şerh, hâşiyeye ve telifleri olan Nisârî'nin eserlerinin tamamı yazma halindedir. Tespit edebildiğimiz eserleri şunlardır:

1. *Vesîletü'l-vusûl ilâ mesâilü'l-usûl*: Kayıtlarda *Takrîrât alâ Mir'âti'l-usûl* adıyla da anılan eser, Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) fıkıh usulüne dair kaleme aldığı *Mir'âti'l-usûl*'ü üzerine yazılmış bir haşiyedir. Laleli 3063 numaralı mecmuanın zahriyesindeki bilgiye göre yarım kalmış bir haşiyedir. Eserin tespit edebildiğimiz üç nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 2463Yq (249 vr.), Süleymaniye Ktp. Hamidiye 425 (288 vr.) ve Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa 392'de (275 vr.) kayıtlıdır.

- 1 Anlatıldığına göre ailenin Nisârî nisbesiyle anılması, Hafidü'n-Nisârî'nin büyük dedesi Şeyh Şaban'ın rüyasında halka pirinçler saçtığını (nesr) görmesine dayanmaktadır. Bk. Ahmet Hamdi Furat, "17. Asır Osmanlı Taşrasında Bir Fakih Portresi: Ali en-Nisârî", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019), 17.
- 2 Ali en-Nisârî'nin hayatı ve eserleri için bk. Ahmet Hamdi Furat, "17. Asır Osmanlı Taşrasında Bir Fakih Portresi: Ali en-Nisârî", 15-20.
- 3 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn* (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 1951), 2/340; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957), 11/155.
- 4 Bu adla anılması *İşârâtü'l-Kur'an* adlı eserin sahibi Hacı Torun Efendi (ö. 1302/1885) ve kurduğu kütüphaneye meşhur olan Şeyhülislam Âşir Efendi'nin (ö. 1219/1804) torunu Mehmed Hafid Efendi (ö. 1226/1811) ile karıştırılmasına sebep olmuştur.
- 5 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 2/45.
- 6 Hafidü'n-Nisârî, *Metnün fi's-sarf*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Laleli 3063).
- 7 Hafidü'n-Nisârî, *Hâşiyeye alâ Hâşiyeti Ebi'l-feth fi'l-mizân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa 641).
- 8 Nevzat Sağlam, "Çankırı'nın İki Mümtaz Âlimi: Sûfî-zâde İsmail Bin Mustafa Hâzım Efendi ve Zeybek-zâde Hâfız Mehmed Fahreddîn Efendi", *Çankırı'nın Manevî Mimarları Sempozyum Bildirileri*, haz. İbrahim Akyol vd. (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Yayınları, 2017), 404-405.

2. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Muhtasari'l-Müntehâ (Ta'likât 'alâ Hâşiyeti Muhtasari'l-Müntehâ)*: Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Muhtasaru'l-Müntehâ*'ya yazdığı haşiye üzerine yazılmış ve Laleli 3063'te yer alan mecmuanın zahriyesindeki bilgiye göre yarım kalmış bir haşiyedir. Eserin tespit edebildiğimiz üç nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 3784Y,⁹ (1^b-54^b) Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 3409 (6^b-103^b) ve Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa 390'da (1^b-84^b) kayıtlıdır.

3. *Hâşiye 'alâ Mülteka'l-ebhur (Kifâyetü'l-'ukûl ve'n-nukûl)*: İbrahim Halebî'nin (ö. 956/1549) Hanefî fihkına dair kaleme aldığı *Mülteka'l-ebhur* üzerine yazılan haşiyenin eksik iki nüshası Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi 220 ve Hacı Selim Ağa Kütüphanesi 346'da kayıtlıdır.

4. *Hâşiye 'ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*: Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tavzîh*'te ve sonrasında Teftâzânî'nin (792/1390) *et-Telvîh*'inde ele aldığı hüsün-kubuh ile ilgili meşhur dört mukaddime üzerine yazılmış bir haşiyedir. Eserin tespit edebildiğimiz beş nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 2305Y (1^b-63^a vr.), Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi 4334 (56^b-112^a), Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa 391 (1^b-51^b), Süleymaniye Ktp. Laleli 715'te (1^b-45^b) ve Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi 1607'de yer almaktadır.

5. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*: Hayâlî'nin (ö. 875/1470) *Şerhu'l-'Akâid* üzerine yazdığı haşiyenin haşiyesidir.¹⁰ Nisârî çoğu zaman Hayâlî'nin temas etmediği noktaları da şerhin sahibi Teftâzânî'ye referansla yorumladığı için eser, şerh üzerine yazılmış bir haşiye olarak da görülebilir. Eserin tespit edebildiğimiz ve bazıları eksik olan beş nüshası Süleymaniye Ktp. Laleli 2185 (1^b-130^b vr.), Laleli 2187 (1^b-253^b), Laleli 2195 (1^b-60^b), Laleli 2186 (1^a-127^a) ve Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 3832'de (242 vr.) kayıtlıdır.

6. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Tehzîbi'l-mantık (Hâşiye 'ale'l-Havâşi'l-Miriyye)*: Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Tehzîbü'l-mantık* şerhine Mîr Ebu'l-Feth (ö. 950/1543) tarafından yazılan haşiye üzerine kaleme alınmış eserin tespit edebildiğimiz dört nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 1084Y (1^b-97^b), Süleymaniye Ktp. Laleli 2587 (1^b-60^b) Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa 1286 (106^b-259^a) ve Süleymaniye Ktp. Kılıç Ali Paşa 641'de (1^b-106^a) kayıtlıdır.

7. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-İsti'âre*: Ebu'l-Kâsım Es-Semerkindî'nin (ö. 888/1483) isti'âre konusuna dair risalesinin İsmâüddîn el-İsferâyînî (ö. 945/1538) tarafından yapılan şerhi üzerine yazılmış bir haşiyedir. Eserin tespit edebildiğimiz üç nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 5716Y (1^b-73^a), Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa 1286 (1^b-106^a) ve Süleymaniye Ktp. Kılıç Ali Paşa 883'te (1^b-76^a) kayıtlıdır.

8. *Metnün fi's-sarf*: Sarf ilmine dair eserin bir nüshası Süleymaniye Ktp. Laleli 3063'te (1^b-112^b) kayıtlıdır.

9 Hafidü'n-Nisârî'nin altı eserini içeren bu mecmuanın zahriyesinde bütün eserlerin müellif hattı olduğu belirtilmektedir.

10 Laleli 2195'te yer alan ve Şeyhülislam Âşir Efendi'nin oğlu Hafid Efendi'ye nispet edilen (Abdülkadir Özcan, "Hafid Efendi", *DİA*, 15/111-112) Hayalî haşiyesinin Hafidü'n-Nisârî'ye ait olduğunu söylemek gerekir. Nitekim bu durum, Laleli 2185'te yer alan ve 2195'tekiyle aynı olan haşiyenin zahriyesinde yer alan "من حاشية الخيالي لحفيد" ifadelerde açık bir şekilde görülmektedir.

9. *Câmi'u'l-fevâid*: Nahiv ilmüne dair eserin bir nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 4011Y'de kayıtlıdır.

10. *Hulâsatü'l-âdâb (Şerhu Risâleti'l-âdâb li'l-Birgivi)*: Birgivi'nin (ö. 981/1573) âdâbü'l-bahs ve'l-münâzaraya dair risalesinin şerhidir. Eserin tespit edebildiğimiz nüshaları Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları New Series 323, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar 4105 ve 2365 (33^b-53^b), Süleymaniye Ktp. Laleli 2983 ve Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa 390'da kayıtlıdır.

11. *el-Fevâid fi silki'l-ferâid*: Bilginin tarifi, mahiyeti, kaynakları, kısımları gibi çeşitli hususların yanında delil, icma, kıyas, gibi usul konularının da ele alındığı eserin tespit edebildiğimiz iki nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 3179Y (97^b-168^a) ve Süleymaniye Ktp. Laleli 2683'te (1^b-55^a) kayıtlıdır.

12. *Risâle fi tasavvuri'l-vücûd*: Varlığın tasavvuruyla ilgili tartışmanın yapıldığı bir eserdir. Eserin tespit edebildiğimiz iki nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 3784Y (83^b-102^b) ve Süleymaniye Ktp. Laleli 2683'te (56^b-83^a) kayıtlıdır.

13. *Risâle fi'l-ism ve'l-müsemmâ*: İsim-müsemmâ tartışmasına dair bir risaledir.¹¹

14. *Risâle fi teklifi mâ lâ yutâk*: Güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutulma meselesine dair bir risaledir. Eserin tespit edebildiğimiz üç nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 5590Y (18^b-24^b), Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi 2043 (35^a-44^a) ve Süleymaniye Ktp. Laleli 2683'te (92^a -109^b) kayıtlıdır.

15. *Risâle fi teklifi'l-kâfir*: İnanmayan kişilerin yaptıklarından sorumlu olup olmadıklarına dair tartışmayı içeren eserin bir nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 3784'te (13^b-19^a) kayıtlıdır.

16. *Risâle fi ef'âli'l-'ibâd*: Tefâtânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'ından kulların fiilleriyle ilgili bir bölümün alıntılanıp değerlendirilmesinin yapıldığı kısa bir risaledir.¹²

17. *Risâle fi'l-cem' beyne'l-uhteyn*: İki kız kardeşi nikahlanan hükmüne dair eserin tespit edebildiğimiz iki nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 5590Y (12^a -13^b) ve Süleymaniye Ktp. Laleli 2683'te (110^a -112^b) kayıtlıdır.

18. *Risâle fi secdeti's-sehv*: Schiv secdesiyle ilgili eserin bir nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 3179Y'de (168^b-170^a) kayıtlıdır.

19. *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât*: Mahiyetlerin mec'ûliyyetine dair tenkitli neşrini gerçekleştirdiğimiz risale olup ayrıntılı bilgi ileride verilecektir.

20. *Risâle fi kavlihî Teâlâ yâ eyyühe'l-müzzemmil*: Eserin tespit edebildiğimiz iki nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 5590Y (8^a-9^a) ve Süleymaniye Ktp. Laleli 2683'te (119^b-121^a) kayıtlıdır.

21. *Risâle fi tefsîri kavlihî Teâlâ mâ yeftehillâhu li'n-nâsi min rahmetin*: Eserin bir nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 3784'te (55^b-72^a) kayıtlıdır.

22. *Risâle fi tefsîri kavlihî Teâlâ ve'l-mutallakâtu yeterabbesne*: Eserin bir nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 3784'te (79^b-82^b) kayıtlıdır.

11 Bu risalenin tahkikli neşri içerik analiziyle birlikte tarafımızca yayına hazırlanmaktadır.

12 Bu risalenin tahkikli neşri içerik analiziyle birlikte tarafımızca yayına hazırlanmaktadır.

23. *Hâşiye 'alâ tefsiri sûreti 'n-nebe'*: Eserin bir nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 3784'te (103^b-119^a) kayıtlıdır.

24. *Risâle fi leyse fi 'l-ımkân ebda' mimmâ kân*: 'Mümkün alemlerin en iyisi' tartışmasına dair kısa bir risale olup bir nüshası Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi 2043'te (33^b-34^b) kayıtlıdır.

25. *Hâşiye 'ale-l-Hüseyniyye fi 'l-âdâb*: Şerif Hüseyin Efendi'ye (ö. 1640) nispet edilen âdâbü'l-bahs ve'l-münazara metnine üzerine yazılmış bir haşiye olup bir nüshası Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü 204 numarada (158^b-179^b) kayıtlıdır.

26. *Mecmû'atü 't-tefâsir*: Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Pertevniyal 90 numarada *Mecmû'atü 'r-resâil tete'allaku bi-tefsiri Beyzâvî* adıyla kayıtlı olan eser, Kâdî Beyzâvî'nin tefsirinden seçilmiş ayetlerin yorumlarını içermektedir.

Princeton Üniversitesi İslam yazmaları Garret 5146Y'de Hafidü'n-Nisârî adına kayıtlı olan *Hâşiye alâ Hâşiyeti 'l-Lârî* başlıklı eserin (Lârî'nin *Hidâyetü 'l-hikme* haşiyesi üzerine yazılan bir haşiye) müellifin dedesi Ali en-Nisârî'ye ait olma ihtimali daha güçlüdür.¹³ Süleymaniye Ktp. İbrahim Efendi 592 numarada Muhammed b. Abdullah es-Siddikî el-Hafidü'n-Nisârî adına kayıtlanmış *Mehâhü 'l-miyâh* müellife değil, Şeyhülislam Âşir Efendi'nin oğlu Hafid Efendi'ye (ö. 1811) aittir.

2. Risalenin Müellife Aidiyeti

Tahkikli neşrini gerçekleştirdiğimiz risalenin her iki yazma nüshasının girişinde yer alan "محمد حفيد" ifadesi eserin Hafidü'n-Nisârî'ye ait olduğunu göstermektedir. Ayrıca risalenin içerisinde yer aldığı Laleli 2683'te kayıtlı mecmuadaki bütün eserlerin Hafidü'n-Nisârî'ye ait olması diğer önemli bir kanıt olarak görülebilir. Aynı şekilde eserin diğer nüshasının içerisinde yer aldığı Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları 5590Y'de kayıtlı mecmuadaki son beş risalenin Hafidü'n-Nisârî'ye ait olması da risalenin ona aidiyetini güçlendirmektedir.

3. Risalenin Kaynakları, Muhtevası ve Analizi

Mümkün varlıkların tek bir zorunlu varlığa dayanması gerektiğine dair iddia, kadim düşünce geleneklerinin çoğu açısından temel bir yargıya ve kabule referansta bulunmaktadır. Fakat bu bağlamda ortaya çıkan birlik-çokluk ilişkisinin nasıl temellendirileceği sorusu Platoncu ideler, sabit ezeli mümkün ma'dûmlar, yoktan yaratma, a'yân-ı sâbite gibi farklı kavram, yaklaşım ve teorilerin düşünce tarihi sahnesinde yerini almasına yol açmıştır. Varlık-mahiyet ayırımının İbn Sînâ tarafından ele alınma biçimi, kendinde mahiyetin¹⁴ statüsüyle ilgili tartışma ve Fahreddin er-Râzî'nin bu bağlamdaki soruşturma ve çözümlemeleri, mümkün mahiyetlerin yaratılması

13 Eserin Süleymaniye Kütüphanesi A-Tekelioğlu 844 numarada kayıtlı diğer bir nüshasının başında açıkça Ali en-Nisârî'ye ait olduğu belirtilmektedir.

14 Kendinde mahiyet fikri ile mec'ûliyet tartışması arasındaki ilişki için bk. Ömer Türker, "Mahiyet Teorisi", *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 675-676; 681-683; 689.

(mec'ûliyet) konusunu söz konusu yaklaşım ve teorilerden herhangi birine indirgenemeyecek şekilde hepsinin tartışmaya dahil edildiği müstakil bir problem alanına dönüştürdü. Mec'ûliyet tartışmasının¹⁵ İslam düşünce tarihindeki seyri takip edildiğinde, meselenin ayrıca isti'dâd-ı mec'ûl ve gayr-ı mec'ûl problemi, irade ve özgürlük sorunu, ilahî bilginin mahiyeti, kader-kaza gibi hususlarla ilintili yönlerinin bulunduğu fark edilecektir.¹⁶ Böylece konu, bütün düşünce geleneklerinin ve ekollerin sadece birlik-çokluk ilişkisini ya da yaratma meselesini tartıştıkları bir zemin olmakla kalmamış, bahsi geçen hususlara dair görüşlerin müzakereye konu edildiği bir çerçeveye kavuşmuştur. Sorunun gerek kelâm ve felsefe kitaplarının umûr-ı âmme (felsefi ikincil makuller) kısmında mahiyet başlığı altında gerekse müstakil bir mesele olarak konuya tahsis edilmiş risalelerde ele alındığı görülmektedir. Konuya özgü olarak kaleme alınan risalelerden bir kısmı bahsi geçen hususlardan bazılarına ağırlık verirken, bazıları tartışmanın felsefi değeri olup olmadığını sorgulama ve konuyla ilgili temel tavırları ortaya koyma amacı taşımaktadır.¹⁷ İkinci grupta değerlendirilebilecek olan Nisârî'nin risalesi, *el-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* ta mahiyet bahsinin altıncı bölümünde ele alınan¹⁸ mec'ûliyet ile ilgili tartışmaya dair aktarımları ve değerlendirmeleri içermektedir.¹⁹ Herhangi bir başlıklandırmanın ve bölümlenmenin yer almadığı metnin üç aşamalı bir anlatımı içerecek şekilde kurgulanıp inşa edildiği görülmektedir. Giriş kısmında müellif, belirtilen kaynaklara dayanarak temel yaklaşımları, bunlara yönelik eleştiri ve cevapları aktarmaktadır. İkinci aşama, İcî (ö. 756/1355) ve Seyyid Şerîf Cürçânî'nin konuya dair görüşlerinin müellifin kendi ifadeleriyle özetlendiği kısmı içermektedir. Buna göre İcî ve Cürçânî, mec'ûliyet ile ilgili yaklaşımları, varlığın ve mahiyetin gereklerinden hareketle tespit

- 15 Mec'ûliyet tartışmasının Fahreddin Râzî'den Molla Sadrâ'ya kadarki süreçte izini süren bir çalışma için bk. Bilal İbrahim, "Causing an Essence: The Concept of Ja'l al-Mâhiyya form Fakr al-Dîn al-Râzî to Mullâ Sadrâ", *Philosophical Theology in Islam Later Asharism East and West*, ed. Ayman Shihadeh -Jan Thiele (Boston: Brill, 2020), 156-194; Kemalpaşazâde'nin ve Nasreddin Tûsî'nin mahiyetin mec'ûliyyetine dair görüşlerinin analizi için bk. Murat Demirkol, "Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'ûliyyeti", *EskiYeni*, 43 (Mart 2021), 183-211; Mehmet Aydın, "Nasreddin Tûsî'nin Mahiyetlerin Yaratılmış Olup Olmadığı Meselesine Bakışı", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. Demirkol-M. Enes Kala (Ankara: YBÜ Yayınları, 2014), 236-242.
- 16 Konuya bu açılardan temas eden bir değerlendirme için bk. Yasin Apaydın, "Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mahiyetin Mec'ûliyyetine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslamî İlimler Neşir ve Araştırma Dergisi*, 2/1 (Haziran 2019), 1-10.
- 17 Örnek olarak bk. Kemalpaşazâde, *Risâle fi beyâni ma'na'l-ca'l* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1580), 108b-117a; Molla Sadra, "Asâletü ca'li'l-vücûd", *Mecmûatü'r-resâilü'l-felsefiyye* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001), 231-242; Hasan b. Muhammed el-Attâr, *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât*, thk. Muhammed Abdülkâdir Nassâr & Mahmud Abdüssâdık el-Hassânî (Kâhire: Dâru'l-İhsân, 2020), 25-48; Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi, "Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyye", thk. Yasin Apaydın, *Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mahiyetin Mec'ûliyyetine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik, Tahkik İslamî İlimler Neşir ve Araştırma Dergisi*, 2/1 (Haziran 2019), 16-25; Haydar Âmulî, *Risâle fi beyâni'l-ca'l ve'l-mec'ûl* (İran: Kütüphaneye-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, 10695), 82b^b-88^b.
- 18 İcî, *el-Mevâkıf*, (Beirut: Alemü'l-Kütüb, ts.), 62-63; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Dâru't-tubâati'l-âmire, 1266), 116-118.
- 19 İcî ve Cürçânî'nin mec'ûliyet problemine dair yaklaşımlarının Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) tarafından nasıl değerlendirildiğine dair bir analiz için bk. Ömer Mahir Alper, "Mahiyetin Mec'ûliyyeti Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürçânî Eleştirisi", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerîf Cürçânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 197-226.

ettikleri mec'ûliyetin ve buna bağlı olarak muhtaçlığın çeşitli anlamları arasındaki tercihle açıklamaktadırlar. Üçüncü aşamada müellif, İcî ve Cürcânî'nin bahse konu olan açıklama biçimini yadsımakta ve tartışmanın gerçek bir hüviyete sahip olduğunu yukarıda sözünü ettiğimiz problemler üzerinden ortaya koymaktadır.

Risalenin girişinde bütün mümkün mahiyetlerin mec'ûl olduğu, bütün mümkün mahiyetlerin mec'ûl olmadığı, bileşik mahiyetlerin mec'ûl olup yalın mahiyetlerin mec'ûl olmadığı şeklindeki yaklaşımları serd eden Nisârî, bunlarla ilgili itirazlara ve cevaplara yer vermektedir. O, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'inin Hayâlî hâşiyesi üzerine yazdığı haşiyede mahiyetlerin mec'ûliyeti meselesine temas ettiği yerde, filozofların ve Mu'tezile'nin çoğunun ister yalın ister bileşik olsun mahiyetlerin mec'ûl olmadığı fikrini, kelâmcıların çoğunun aksi görüşü, diğer bir grubun ise bileşik mahiyetlerin mec'ûl olup yalın olanların mec'ûl olmadığı fikrini benimsediklerini ifade etmektedir.²⁰ Nisârî'nin risalenin girişindeki temel argümanlara dair ifadeleriyle haşiyedekiler benzerlik taşımaktadır. Fakat risâlenin üçüncü kısmında mevcut olan "mec'ûliyet tartışmasındaki temel yaklaşımları, birtakım felsefi sorunlar açısından konumlandırma" teşebbüsünün hâşiyede yer almadığı görülmektedir. Cürcânî'nin değerlendirmelerini mec'ûliyet meselesinin lafzî bir tartışmaya indirgenmesi olarak okuyan ve buna katılmayan Nisârî, tartışmayla ilgili yaklaşımları varlığın mahiyete eklenmesi, mümkün ma'dûmun sübûtu, mahiyetin kısımları, mahiyetin parçalı birliği, doğal tümel, zihni varlık gibi meselelerle ilişkilendirerek ortaya koymaktadır.

Mahiyetlerin mec'ûl olmadığını iddia edenlere göre bunun anlamı, bir mahiyetin o mahiyet olmasının yaratmaya bağlı olmamasıdır. Çünkü mahiyetin o mahiyet olması yaratmaya bağlı olsaydı, yaratılmadığı takdirde mahiyet o mahiyet olamazdı. Bu ise mec'ûliyetin olmadığı durumda mahiyeti kendisinden olumsuzlamak anlamına gelir ki bir şeyin kendisinden olumsuzlanması imkansızdır.²¹ Nisârî, bu akıl yürütmedeki "bir şeyin kendisinden olumsuzlanmasının imkansızlığı" iddiasını reddeden ve olumsuzluk edatının konu ile yüklem arasındaki nispetin olumsuzlanmasına yönelik olarak kullanılmayıp onların mefhumunun bir parçası olduğu olumlu ma'dûle önermenin²² aksine olumsuz haricî önermenin konusunu gerektirmediği yargısını içeren bir cevaba yer verir.²³ Böylece Nisârî, olumsuz haricî önerme söz konusu olduğunda bir şeyi kendisinden olumsuzlamak nasıl imkansız olmayabiliyorsa, aynı durumun mec'ûliyet tartışmasına konu olan mahiyet için de geçerli olabileceğine işaret etmektedir.

Mahiyetlerin mec'ûl olduğunu söyleyenlerin temel kaygısı, aksini iddia etmenin onların yaratılmış ve muhtaç oldukları gerçeğiyle çelişeceği fikrine yaslanmaktadırlar. Zira bu yaklaşıma göre nesnenin mahiyetinin değil de, varlığının ya da varlıkla nitelenme vasfının mec'ûl olduğu

20 Hafidü'n-Nisârî, *Haşiyeye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2187), 56^a-57^b.

21 Hafidü'n-Nisârî, *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2683), 114^a.

22 Ma'dûle önerme, konunun veya yüklemnin ya da her ikisinin ademî olduğu yüklemli önerme olarak tanımlanır. Ademî ile kastedilen şey, olumsuzluk edatının onların mefhumunun bir parçası olmasıdır. Bk. Tehânevî. *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1580.

23 Hafidü'n-Nisârî, *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât*, 114^a.

iddia edilse bile, bu seçeneklerin de nihayetinde birer mahiyet olması onları da mahiyetlerin mec'ûl olmadığı iddiasının altına yerleştirecektir. O halde mahiyet mec'ûl olmalıdır. Aksi halde mahiyetin mec'ûl olmadığını söylemek, varlığın ve varlıkla nitelenmenin de mec'ûl olmadığını söylemekle eşdeğer olacağı için, mümkün varlığı yaratıcıya bağlamanın hiçbir yolu kalmayacaktır. Buna verilen cevaba göre mec'ûl olan şey mahiyet değildir, tikel bir hususî vücuttur, yani vücudun mahiyeti değil hüviyetidir.²⁴ Diğer bir deyişle tikel bir vücut ferdi anlamında hususî bir varlığı yaratıcının tesirine açık kıldığımızda bahsi geçen üç seçeneğin dışında bu tikel ferdin mec'ûl olduğunu söylemiş oluruz ki, bu, mahiyetin mec'ûl olmadığı iddiasıyla çelişmemektedir. Çünkü mec'ûl olan, bu hususî vücuttur.

Bileşik mahiyetlerle yalın mahiyetleri birbirinden ayırıp birincisinin mec'ûl olup, ikincisinin mec'ûl olmadığını ileri sürenlere göre mec'ûliyet muhtaçlıkla, o da imkânla ilişkilidir. İmkân ise onlara göre iki şey arasındaki nisbeti gerektirdiğine ve yalın mahiyet iki şeyden oluşmadığına göre sadece bileşik mahiyetler mec'ûldür. Buna karşı verilen cevaplardan biri bileşik mahiyetlerin yalın mahiyetlerden oluştuğu, dolayısıyla yalın mahiyet mec'ûl olmadığı takdirde ondan oluşan bileşiğin de mec'ûl olmayacağı gerekçesine dayanmaktadır.²⁵ Mümkün varlığın ikili bir terkipten (zevc-i terkiбі) oluştuğu²⁶ fikrine yaslandığı görülen diğer bir cevaba göre ise, varlığına kıyasla mümkün olan yalın mahiyet varlık ve mahiyetten oluşması itibarıyla bileşiklik içerir. Mec'ûliyet, madde-suret ya da cins-fasıl şeklinde bir bileşikliği zorunlu kılmadığına göre, bu tarz bir bileşiklik içermeyen yalın mahiyet de mec'ûldür.²⁷

İkinci aşamada Nisârî, İcî ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin probleme yaklaşımını aktarmaktadır.²⁸ Her ikisinin de açıklamalarının vardığı nokta, varlığın/mahiyetin eklentileri ve gerekleri üzerinden muhtaçlığın anlamlarını mec'ûliyet tartışmasıyla ilişkilendirmek ve yaklaşımları buna göre tayin etmektir. Nisârî'ye göre bu tarz bir yorum, konuyla ilgili görüşleri herhangi bir felsefî arka plan ya da tutumdan bağımsız olarak salt söz konusu anlamlara göre şekillendiğini ileri sürmek anlamına gelir. Bu durumda ise herhangi bir kimse kavrama yüklenen anlam açısından meseleyi ele alıp mahiyetin mec'ûl olduğunu ya da olmadığını farklı açılardan aynı anda savunabilir hale gelir. Nisârî, kavramın farklı anlamlarını reddetmemekle birlikte, bunun tayin edici olmadığını düşünmekte ve meseleyi birtakım felsefî kabullerle ilişkilendirmeyi denemektedir. Bu bağlamda söylediklerinin birer ihtimal olduğunu açıkça ifade eden Nisârî,

24 Hafidü'n-Nisârî, *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât*, 114^a.

25 Hafidü'n-Nisârî, *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât*, 114^a-114^b.

26 İbn Sinâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. el-Eb Kanavâtî vd. (Tahran, 1943), 1/47.

27 Hafidü'n-Nisârî, *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât*, 114^b.

28 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 118.

mec'ûliyet tartışmasının reel bir değer ve anlam taşıdığını şu felsefî problemler üzerinden gösterme imkânı bulunduğu işaret etmektedir:²⁹

- i. Varlığın mahiyet üzerine eklenmesi
- ii. Mümkün ma'dûm
- iii. Mahiyetin kısımları
- iv. Farklı mahiyetlerin tek bir birlik oluşturması
- v. Doğal tümel
- vi. Zihnî varlık

i. Birinci husus, yani varlığın mahiyet üzerine eklenmesi³⁰ açısından bakıldığında, Nisârî'ye göre ister yalın ister bileşik, ister zorunlu ister mümkün olsun varlığın mahiyetin aynı olduğu fikrini benimseyen bir kimse mahiyetin mutlak olarak mec'ûl olmadığını söyleyebilir. Varlığın mahiyet üzerine eklendiğini söyleyenler ise -bu durumda ikisi arasında başkalık düşünülebileceği için- ister yalın ister bileşik olsun mahiyetin mec'ûl olduğunu ileri sürebilirler. Bileşik mahiyetin mec'ûl olup yalın mahiyetin mec'ûl olmadığını söyleyenler ise, bileşik mahiyette varlığın mahiyet üzerine eklenmiş, yalın mahiyette ise eklenmemiş olduğunu ileri sürebilirler. Bu durumda onların mec'ûliyet ile sadece bileşik mahiyette düşünülmesi mümkün olan 'parçaların bir araya gelme' ihtiyacını kastetmiş olmaları ihtimal dahilindedir.³¹ Nisârî'nin mec'ûliyeti varlıkla mahiyet arasında başkalık (teğâyür) olup olmaması açısından dikkate aldığı bu seçeneğe göre, varlığın mahiyete eklendiğini ileri sürenler açısından mahiyetin mec'ûl olmasının ona varlık verilmesi anlamına geleceği açıktır, çünkü aralarında başkalık olması buna imkan sağlar. Diğer taraftan hem zorunlu hem mümkün varlık açısından varlık-mahiyet özdeşliğini benimsemek mutlak olarak mahiyetin mec'ûl olmadığını ileri sürmeye imkan tanır. Çünkü bu durumda vücuttan ayrı bir mahiyet olmayacağı için onun mec'ûliyeti gündeme gelmeyecektir. Diğer bir deyişle saf varlığın olduğu yerde mahiyetin mec'ûliyetinden söz etmek anlamsız olacaktır. Nisârî'ye göre bunu ileri süren kimseler ancak ca'l (yaratma) ile varlığın zuhura getirilmesini (izhâr) kastettikleri takdirde mec'ûliyetten söz edebileceklerdir. Böylece Nisârî, "mec'ûliyet konusundaki yaklaşımların, yaratma (ca'l) kavramına farklı açılardan yüklenen çeşitli anlamlara göre şekillendiği" iddiasının dışına çıkabilme ve mec'ûliyet tartışmasının gerçek bir zemine sahip olduğunu gösterebilme imkanını, bir tarafta varlık-mahiyet özdeşliği diğer tarafta varlığın mahiyete eklendiği görüşü olmak üzere iki farklı felsefî tutum üzerinden göstermiş olmaktadır.

29 Mec'ûliyet tartışmasını varlığın/mahiyetin asaletine/itibariliğine, varlığın birincil/ikincil makul oluşuna atıfla ele alan bir çalışma için bk. Bilal İbrahim, "Causing an Essence", 156, 158, 165, 187, 190. Bu bağlamda ikincil makul kavramı için bk. Ömer Mahir Alper, "Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde İkincil Akledilirlerin Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (Nisan 2015), 35-68; Abuzer Dişkaya, "İkincil Makuller Teorisi", *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 736-756. Varlığın birincil/ikincil makul oluşuna dair tartışmanın kısaca bir özeti için bk. Ömer Türker, "Mâhiyet Teorisi", 686-689.

30 Bu hususla ilgili olarak bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 98-100.

31 Hafîdû'n-Nisârî, *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât*, 117^a.

ii. İkinci olarak ma'dûmun sübûtu meselesini dikkatlere sunan Nisârî'ye göre mümkün mahiyetlerin yoklukta sâbit olduklarını reddedenler açısından mahiyetin kendisi ile sübûtu arasında bir başkalık olamayacağına göre mahiyetler mec'ûl değildir. Mümkün mahiyetlerin yoklukta sâbit olduklarını ileri sürenlere göre ise, yoklukta sübûta sahip olan mahiyet, yaratmanın konusu olup mec'ûldür.³² Peki ma'dûmun sübûtunu öne sürenlere göre ezeli olan mümkün ma'dûm mahiyetler yaratılmış olmadığına göre, Nisârî'nin 'mümkün mahiyetlerin yoklukta sâbit olduklarını ileri sürenlere göre mahiyet mec'ûldür' cümlesini nasıl anlayabiliriz? Bunu anlamak için mahiyetin kendisi ile sübûtu arasındaki irtibatı, sübûtu ile varlığı arasındaki ilişkiden ayırmak gerekir. Birincisi açısından bakıldığında Mu'tezile'ye göre ezelde sâbit mahiyetler bu sübûtları açısından yaratılmış değildirler, dolayısıyla onların sübûtu mec'ûl değildir. İkincisi açısından ise ezelde sâbit mümkün mahiyetler, Tanrı tarafından kendilerine varlık verilmek suretiyle yaratılırlar, dolayısıyla bu açıdan mec'ûl olurlar. Böylece Nisârî, mec'ûliyetin farklı anlamlarının tarafların pozisyonunu tayin etmediğini, aksine tartışmanın gerçek bir zemini olduğunu mümkün ma'dûmun sübutu meselesi üzerinden göstermenin imkanına atıfta bulunmaktadır.

iii. Mec'ûliyet tartışmasına mahiyetin kısımları açısından da bakılabileceğini ifade eden Nisârî'ye göre, bu durumda mahiyetin mec'ûl olmadığını ileri sürenler bununla mutlak mahiyeti (mahiyet lâ bi şartı şey), mahiyetin mec'ûl olduğunu söyleyenler ise bununla mahlût (mahiyet bi şartı şey) ve mücerred mahiyeti (mahiyet bi şartı lâ şey) kastediyorlar. Bileşik mahiyetin mec'ûl, yalın mahiyetin mec'ûl olmadığını iddia edenler ise bileşik mahiyetle mahlût mahiyeti kastediyorlar ki bu, onun parçalara sahip olarak var edilmesi demektir. Onlar yalın mahiyetle de mutlak mahiyeti kastediyorlar ki bu, onun parçalardan oluşmaması demektir.³³ Nisârî bu bağlamda mec'ûliyeti, kısımları açısından mahiyetin yaratıcının tesirine açık olup olmadığıyla ilgili reel bir tartışmaya bağlama imkanından söz etmekte, böylece mec'ûliyeti, varlık ve mahiyetin gerekleri açısından farklı açılardan aynı anda hem olumlanan hem olumsuzlanan bir iddia olmanın ötesine taşınabileceğini göstermektedir.

iv. Nisârî, yaratmanın (ca'1), dört unsurdan insanı meydana getirmek gibi 'hakikatleri farklı olan unsurlardan tek bir hakikat oluşturmak' anlamına gelebileceğine işaret etmek suretiyle diğer bir felsefi tartışmaya daha göndermede bulunmaktadır. Bu tanıma göre bileşik mahiyetle kastedilen şey sözgelimi madde ve suretten oluşan cisim, yalın olanla kastedilen şey ise mesela su gibi yalın bir mahiyettir. Bu durumda mahiyetin mec'ûl olduğunu ileri sürenler, bileşikliği, sözgelimi cismin madde ve suretten bileşik olması anlamında kullanmakta ve farklı hakikatlerden tek bir mahiyetin oluşabileceğini söylemektedirler. Mahiyetin mec'ûl olmadığını söyleyenler ise, bileşikliği bahsedilen anlamda kullanmakla birlikte, mahiyetin söz konusu parçalar bir araya getirilerek oluşturulmadığını, onun nefsülemirde öyle olduğunu iddia etmektedirler.³⁴ Böylece Nisârî'ye göre 'bir şeyin, parçaları bir araya getirilmek suretiyle yaratılması' ve 'o şeyin nefsülemirde parçalı olarak yaratılması' şeklinde iki farklı yaklaşım

32 Hafidü'n-Nisârî, *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât*, 117^a-117^b.

33 Hafidü'n-Nisârî, *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât*, 117^b.

34 Hafidü'n-Nisârî, *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât*, 117^b-118^a.

açısından mec'ûliyeti olumlanan ya da olumsuzlanan bir iddia olarak okuyabilme imkanı vardır. Bu durumda biz mec'ûliyet kavramına yüklenen iki farklı anlamın bu yaklaşımları ortaya çıkardığından değil, mereolojik açıdan benimsenen görüş doğrultusunda mec'ûliyetin olumlanması ya da olumsuzlanmasından söz ederiz.

v. Doğal tümeller konusunu bu bağlamda gündeme getiren Nisârî'ye göre doğal tümelin kendisinin değil, fertlerinin hariçte olduğunu ileri süren bir kimse mahiyetin mec'ûl olmadığını, doğal tümelin hariçte var olduğu fikrini benimseyen bir kimse ise mahiyetin mec'ûl olduğunu söyleyebilir.³⁵ Bu durumda hariçte sadece fertlerin var olduğunu ileri sürenler açısından mec'ûl olan şey fertler olmakta, hariçte ortak bir şekilde bulunan doğadan söz edilmediği için de tümellik onların bir lafız ya da manada ortak olmalarından öte bir anlam ifade etmemekte, dolayısıyla yaratmanın, yani mec'ûliyetin konusu olabilecek bir mahiyet (doğal tümel) söz konusu olmamaktadır. Doğal tümelin hariçte var olduğu iddiası ise, onun mec'ûl olduğunu söylemeye imkan tanımaktadır.³⁶ Böylece Nisârî, doğal tümel tartışmasının da mec'ûliyet konusundaki farklı görüşlere temel oluşturabileceğini göstermiş olmaktadır.

vi. Nisârî'ye göre *ca'l*, “şeyin kendisinin, [yani mahiyet açısından ona özdeş bir suretin] ya da [bu açıdan ona özdeş olmayan] bir gölgesinin (şebah) zihinde meydana gelmesi” olarak yorumlandığında, zihnî varlığı benimseyenler, mahiyetin mec'ûl olduğunu kabul etmiş, aksini iddia edenler ise zihnî varlığı reddetmiş olurlar.³⁷ Nisârî, mahiyet özdeşliğinin, yani zihindeki suret ile hariçteki tikel fertlerin mahiyet açısından özdeş olduklarının kabulü anlamına gelen “zihnî varlık fikri” ile özdeşliğin reddedilip suretin husûlünün kabul edildiği “misal teorisi” arasında bir ayırma gitmemekte, “zihnî varlık” ifadesini her iki teoriyi de içerecek şekilde kullanmaktadır.³⁸ Diğer taraftan hangi nitelikte olursa olsun “suretin hariçteki nesneden soyutlanıp zihinde oluşması” sürecinin bir tür *ca'l* olarak yorumlanması ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir. Fakat mesele ilahî bilgiye taşınıp da ilahî bilgide var olduğu iddia edilen suretlerin, a'yân-ı sâbite'nin ya da istidatların yaratılmış olup olmadığıyla irtibatı kurulduğunda, konunun a'yân-ı sâbite'nin ya da ilahî bilgideki suretlerin ontik statüsüne dair tartışmayla ilişkisini kurmak daha kolay olacaktır.

Sonuç

Nisârî *ca'l* kelimesinin farklı kullanımlarını kabul etmekle birlikte mec'ûliyet tartışmasıyla ilgili yaklaşımların kavrama yüklenen anlam doğrultusunda şekillendiği fikrine karşı görünmektedir. Bu bağlamda İcî ve Cürcânî'nin tartışmayı mahiyetin ve vücudun eklentileri

35 Hafidü'n-Nisârî, *Risâle fî mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât*, 118^a.

36 Tümellerin varlığıyla ilgili tartışma için bk. İbrahim Halil Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sinâcî Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine”, *Nazarîyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (Ekim 2020), 23-66; Wahid M. Amin, “Kutbüddin er-Râzî ve Tümeller Sorunu: İbn Sinâ'nın Doğal Tümeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi”, *Nazarîyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (Ekim 2019), 21-54.

37 Hafidü'n-Nisârî, *Risâle fî mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât*, 118^b.

38 İkisi arasındaki fark için bk. Murat Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alınlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazarîyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/3 (Ekim 2018), 54-56.

ve gerekleri açısından konumlandırıp muhtaçlığın farklı anlamlarına göre şekillenen bir yaklaşım haritası sunmasına sıcak bakmayan ve mec'ûliyet ile ilgili farklı görüşlerin ortaya çıkmasının böyle bir çerçeveye indirgenmesini doğru bulmayan Nisârî, varlığın mahiyet üzerine eklenmesi, ma'dûmun sübûtu, mahiyetin kısımları, farklı unsurların tek bir birlik oluşturması, doğal tümel, zihni varlık/ilmî varlık gibi birtakım felsefi problemler karşısında benimsenen farklı tavırlarla açıklanabileceği düşüncesindedir. Bu bağlamda onun ne varlık-mahiyet ayırımının kendisi ne vücut ve mahiyetin gerekleri ne de muhtaçlığın bu dizge içerisinde üretilen anlamlarıyla tek başına bir sorunu yoktur. Nitekim İcî ve Cürcânî'nin kendi yorumlarını inşa ederken kullandıkları bu unsurlara dair Nisârî'nin değerlendirmede bulunmaması bunu göstermektedir. Ayrıca onun “mahiyet mec'ûldür” ya da “mahiyet mec'ûl değildir” sonuçlarından herhangi birini yanlışlayıp diğerini doğrulama amacıyla olmadığı söylenebilir. Anlaşıldığı kadarıyla o, konuyla ilgili yaklaşımların, Cürcânî'nin ortaya koyduğu çerçeveye bağlı kalmadan konumlandırılabilceğini göstermeyi hedeflemektedir. Diğer taraftan Nisârî'nin birer ihtimal olarak sunduğu seçeneklerden herhangi birinin onun nezdinde daha ağır bastığını söylemek için yeterli kanıt bulunmadığı gibi, onun böyle bir kaygısı olduğuna dair bir ipucu da yok gibi görünmektedir. Bu noktada onun ilk dört seçenekten farklı olarak doğal tümel ve zihni varlık seçeneğini sunarken onların ‘... uzak bir [ihtimal] olmadığına’ dair bir ifade kullanması, doğrudan bu iki seçenek lehine bir karine olarak görülmeyebilir. Zira söz konusu ifade, diğer seçeneklerle mec'ûliyet tartışması arasında nispeten daha kolay kurulabilecek bağın bu iki seçenek açısından da kurulabileceği, dolayısıyla “bunlar (yani ilk dört seçenek) mümkündür, bunlar da (yani söz konusu iki seçenek) uzak görülmesin” şeklinde bir yakınlaştırma çabası olarak okunmaya da elverişli gibi görünmektedir. Bütün bunların ötesinde mec'ûliyet tartışmasını hangi boyutlarıyla düşünebileceğimiz sorusundan hareketle konuyu farklı açılardan tekrar düşünmek isteyenler açısından Nisârî'nin sunduğu çerçeve kayda değerdir.

4. Risalenin Yazma Nüshaları ve Neşirde İzlenen Yöntem

Yazma eser kütüphanelerinde yaptığımız taramada *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât*'ın iki yazma nüshası tespit edilmiştir. İki nüsha arasında cüzî farklılıklar söz konusudur. Nüshalardan biri Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 2683'te kayıtlı, diğeri Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett koleksiyonu 5590Y'de kayıtlı mecmua içerisinde yer almaktadır. Nüshalar için belirlediğimiz rumuzlar, nüshaların nitelikleri, risalenin ilk ve son sayfa resimleri aşağıdaki şekildedir:

1) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli 2683, 113^b-118^b (J).

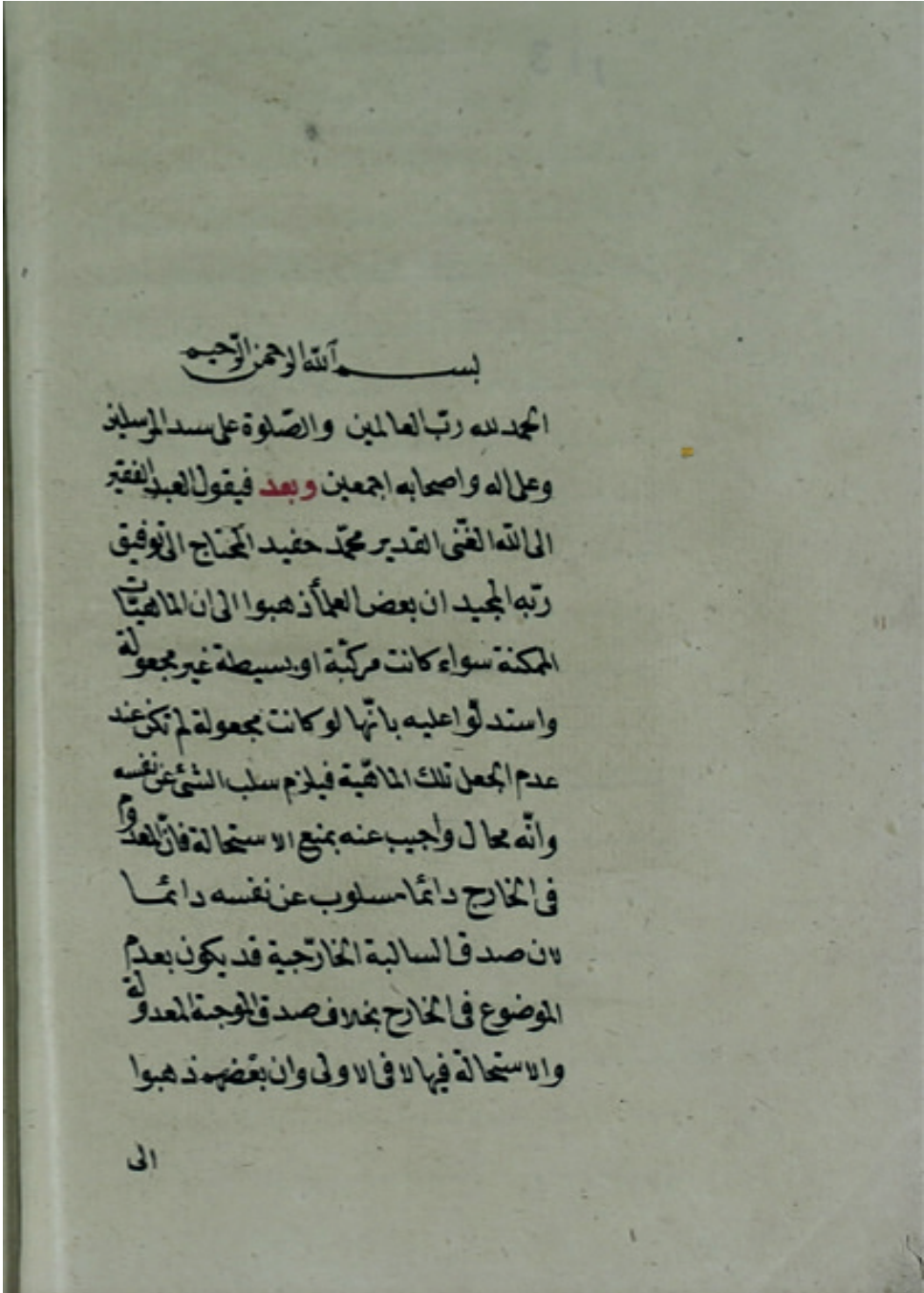
Tamamı Hafidü'n-Nisârî'nin çalışmalarını içeren 121 varaklık mecmuada yedi eser yer almaktadır. Mecmuadaki her eserin müellifle mukabele edildiğini ve müellifin tashihlerde bulunduğunu her bir metnin sonunda bulunan ve farklı bir hatla yazılan “قالبها مؤلفها من أولها إلى آخرها وصححها” ifadesinden anlıyoruz. Neşirini gerçekleştirdiğimiz ve kütüphane katalog kaydı

Risâle fi'l-mâhiyeti'l-mümkine adıyla yapılan eser, mecmuanın altıncı sırasında 113^b-118^b varakları arasında yer almaktadır. Ferağ kaydında müstensih ismi yer almamakta, risalenin 1176 yılının Recep ayında, yani müellifin vefatından on iki sene önce tamamlandığı belirtilmektedir. Müellif tarafından sadece iki yerde tashihte bulunulduğu görülmektedir. Mukabele ve tashih sürecinden geçmiş olması itibarıyla bu nüsha, tahkik çalışmamızda asıl kabul edilmiş, (ج) rumuzuyla gösterilmiştir.

2) Princeton Üniversitesi, Islamic Manuscripts, Garret 5590Y, 9^a-11^a (ب).

Kütüphane katalog kaydı *Risâle fi'l-mâhiyeti'l-mümkine* adıyla yapılan eser, Hafidü'n-Nisârî'ye ait beş risalenin yer aldığı mecmuanın 9^a-11^a varakları arasında yer almaktadır. Müstensih kaydı olmayan eserin 1176 yılının Recep ayında tamamlandığı belirtilmektedir. Diğer nüsha ile karşılaştırıldığında tashif ve tahrif olarak görülmeyecek az sayıda farklılığın mevcut olduğu nüsha (ب) rumuzuyla gösterilmiştir.

Eserin tahkikinde *İsam Tahkikli Neşir Esasları* benimsenmiştir. Mukabele ve tashih sürecinden geçtiği için Laleli nüshası asıl kabul edilmiş, diğeri bu nüshayla mukabele edilmiştir. (ح) ve (فج) gibi kısaltmaların açılımları حیننذ ve فحیننذ şeklinde yazılmıştır.



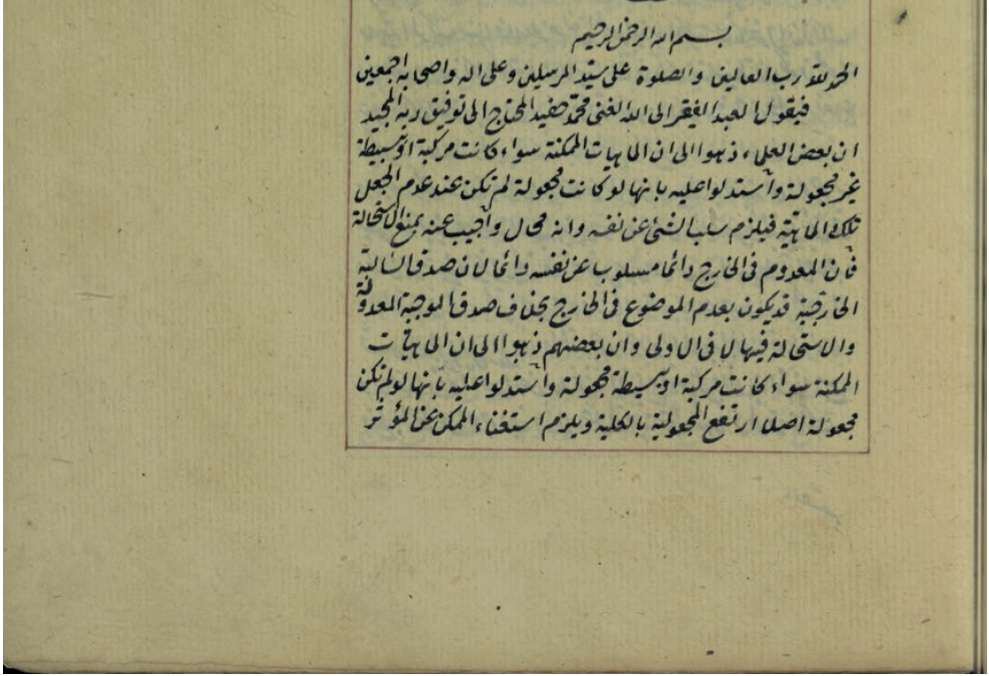
Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli, nr. 2683, 113^b.

مجعولة وان من قال بالجعل في المركبة
 دون البسيطة فقد اراد بالجعل الاحتياج
 الى الضم المذكور ولا في ان يقال المراد بالجعل
 هو حصول نفس الشيء او شبهه في الدهن
 فمن قال بالجعل هو القائل بالوجود الذي
 ومن قال بعدم الجعل هو المنكر للوجود الذي
 ومن قال بالجعل في المركبة وبعده في
 البسيطة هو القائل بمواز التعريف
 بالمركب دون المفرد قد بر وكل ما
 ذكرته مجرد احتمال في نفسه

والله اعلم بما رادهم
 تمت الرسالة
 ١١٧٤
 في رجب الشريف

ابن
 بنها
 تمامها من
 اولها الى اخرها

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli, nr. 2683, 118^b.

Princeton Üniversitesi, Islamic Manuscripts Garret, nr. 5590Y, 9^a.

بان الية المركبة مجعولة والبيسط غير مجعولة هو القائل بان المراد من الجعل ضم
 بعض الاجزاء الى البعض الاخر وهذا يتصور في المركبة دون البسيط ويمكن
 ان يقال ان القائل بان الية مطلقا غير مجعولة اراد بها الية لا بشرط
 شئ اذ لا يتصور الجعل بهما وان القائل بان الية مطلقا مجعولة اراد بها
 الية بشرط شئ والية بشرط لا شئ في يتصور الجعل بهما وان القائل بان
 الية المركبة مجعولة والبيسط غير مجعولة اراد الية بشرط شئ وموصوفتها
 ذات اجزاء واراد الية لا بشرط شئ او اراد بالجعل الضم المذكور ويمكن ان
 يقال ان معنى الجعل صيرورة المتعلقين المختلفين حقيقة واحدة كالانساء المركب
 من العنصرين اربعة وان المراد بالية المركبة هو ما ياتي الجسم المركب من المتعلقين
 المختلفين والمراد من البسيطة ما ياتي ليست كذلك كالماء فن قال الية مجعولة
 اراد المركبة بهذا المعنى وهو ضرورة المتعلقين المختلفين حقيقة واحدة ومن
 قال الية غير مجعولة اراد المركبة بذلك المعنى ولم يجز تلك الصيرورة لكون
 تلك الية حقائق في نفسها لا مر ومن قال ان المركبة مجعولة والبسيطة غير
 مجعولة فتح المجوز لتلك الصيرورة ولا يتصور صيرورة المتعلقين حقيقة في البسيطة
 بالمعنى المذكور لعدم المتعلقين فيها ولا بعد في ان يقال ان من قال بان الكل
 الطبيعي الذر له فرد في الخارج موجود في الخارج هو القائل بان الية مطلقا
 غير مجعولة وان من قال بان ذلك الكل موجود في الخارج هو القائل بان الية
 مطلقا مجعولة وان من قال بالجعل في المركبة دون البسيطة قد اراد بالجعل
 الارجاع الى الضم المذكور ولا فان يقال المراد بالجعل هو حصول نفس الشئ
 او شئ في الذهن فن قال بالجعل هو القائل بالوجود الذهني ومن قال
 بعدم الجعل هو المنكر للوجود الذهني ومن قال بالجعل في المركبة ولعدمه في
 البسيطة هو القائل بجواز التعريف بالمركب دون المعرف فتدبر وكل ما ذكرته
 مجرد احتمال في نفسه والله اعلم بمرادهم تمت لرسالة في ارجاء التبريد ص ١١١

م م م

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Alper, Ömer Mahir. “Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde İkincil Akledilirlerin Yorumu ve Osmanlı’da Alınlanması”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (Nisan 2015), 35-68. dx.doi.org/10.15808/Nazariyat.1.2.M0008.
- Alper, Ömer Mahir. “Mahiyetin Mec'ûliyyeti Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi”. *İslam Düşüncesinde süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. ed. M: Cüneyt Kaya. 197-226. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Amin, Wahid M. “Kutbüddîn er-Râzî ve Tümmeller Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümmeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (Ekim 2019), 21-54. dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.5.2.M0078.
- Aydın, Mehmet. “Nasreddîn Tûsî'nin Mahiyetlerin Yaratılmış Olup Olmadığı Meselesine Bakış”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. Demirkol-M. Enes Kala. 236-242. Ankara: YBÜ Yayınları, 2014.
- Apaydın, Yasin. “Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mahiyetin Mec'ûliyyetine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik”. *Tahkik İslamî İlimler Neşir ve Araştırma Dergisi*, 2/1 (Haziran 2019), 1-30. https://doi.org/10.5281/zenodo.3475090.
- Arpağuş, Hatice. “Sofyalı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsan Sorumluluğu”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/1 (2006), 51-88.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 1951.
- Bilal İbrahim. “Causing an Essence: The Concept of Ja'l al-Mâhiyya form Fakhr al-Dîn al-Râzî to Mullâ Sadrâ”. *Philosophical Theology in Islam Llater Asharism East and West*. ed. Ayman Shihadeh -Jan Thiele. 156-194. Boston: Brill, 2020.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1266.
- Demirkol, Murat. “Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'ûliyyeti”. *Eskiye*, 43 (Mart 2021), 183-211. doi.org/10.37697/eskiye.857770.
- Dişkaya, Abuzer. “İkincil Makuller Teorisi”. *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. ed. Ömer Türker. 736-756. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Furat, Ahmet Hamdi. “17. Asır Osmanlı Taşrasında Bir Fakih Portresi: Ali en-Nisârî”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019), 13-33. https://doi.org/10.32950/rteuifd.492435.
- Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi. *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mahiye*. “Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mahiyetin Mec'ûliyyetine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik” nşr. Yasin Apaydın. *Tahkik İslamî İlimler Neşir ve Araştırma Dergisi*, 2/1 (Haziran 2019), 16-25. https://doi.org/10.5281/zenodo.3475090.

- Hafidü'n-Nisârî. *Haşîye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî ala Şerhi'l-Akâidi'n-Neseftiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2187, 1^b-254^b.
- Hafidü'n-Nisârî. *Risâle fî mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2683, 113^b-118^b.
- Hasan b. Muhammed el-Attâr. *Risâle fî mec'ûliyyeti'l-mahiyât*. thk. Muhammed Abdülkâdir Nassâr & Mahmud Abdüssâdık el-Hassânî. Kâhire: Dâru'l-İhsân, 2020.
- Haydar Âmulî. *Risâle fî beyânî'l-ca'l ve'l-mec'ûl*. İran: Kütüphane-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, 10695, 82^b-88^b.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*. nşr. el-Eb Kanavâtî vd. Tahran, 1943.
- İcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- Kaş, Murat. “Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/3 (Ekim 2018), 49-81. dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M0061.
- Kemalpaşazâde. *Risâle fî beyânî ma'na'l-ca'l*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1580, 108^b-117^a.
- Molla Sadra. “Asâletü ca'li'l-vücûd”. *Mecmûatü'r-resâilî'l-felsefiyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001.
- Musakhanov, Orhan. “Sofyalı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kaderin Sırrıyla İlgili İsmi Meçhul Risâlesi: Yemenli Bir Yahudinin Kader Sorusuna Vahdet-i Vücud Bakış Açısından Cevap”. *Beytülhikme*, 10/1 (2020), 245-270. <https://doi.org/10.18491/beytülhikme.1556>.
- Ömer Rıza Kehhâle. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.
- Özcan, Abdülkadir, “Hafid Efendi”, *DİA*, 15/111-112. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Sağlam, Nevzat. “Çankırı'nın İki Mümtaz Âlimi: Süfi-zâde İsmail Bin Mustafa Hâzım Efendi ve Zeybek-zâde Hâfız Mehmed Fahreddin Efendi”, *Çankırı'nın Manevi Mimarları Sempozyum Bildirileri*, haz. İbrahim Akyol vd. 395-407. Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Tehânevî. *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*. ed. Refik el-Acem. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996
- Türker, Ömer. “Mahiyet Teorisi”. *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. ed. Ömer Türker. 672-694. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Üçer, İbrahim Halil. “Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînacî Felsefede Tümelilerin Ontolojisi ve Kutbüddîn er-Râzî'nin Zihni Misaller Teorisi Üzerine”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (Ekim 2020), 23-66. dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.6.2.M0116.

B. Tahkikli Metin Neşri

رسالة في مجعوليّة الماهيات

لحفيد النثاري

[١١٣ظ]

الحمد لله ربّ العالمين. والصلاة على سيّد المرسلين وعلى آله وأصحابه اجمعين. وبعد، فيقول العبد الفقير إلى الله الغنيّ القدير³⁹ محمّد حفيد المحتاج إلى توفيق ربّه المجيد: إنّ بعض العلماء ذهبوا إلى أنّ الماهيات الممكنة سواء كانت مركّبة أو بسيطة غير مجعولة. واستدلّوا عليه بأنّها لو كانت مجعولة لم تكن عند عدم الجعل تلك الماهية، فيلزم سلب الشيء عن نفسه وإنّه محال. وأجيب عنه بمنع الاستحالة؛ فإنّ المعدوم في الخارج دائماً مسلوب عن نفسه دائماً؛ لأنّ صدق السالبة الخارجيّة قد يكون بعدم الموضوع في الخارج بخلاف صدق الموجبة المعدولة، والاستحالة فيها، لا في الأولى.

وإنّ بعضهم ذهبوا [١١٤ظ] إلى أنّ الماهيات الممكنة سواء كانت مركّبة أو بسيطة مجعولة. واستدلّوا عليه بأنّها لو لم تكن مجعولة أصلاً ارتفع المجعوليّة بالكليّة، ويلزم استغناء الممكن عن المؤثّر؛ لأنّ ما فُرض أنّه مجعول سواء كان هو الوجود أو الاتّصاف به هو ماهية من الماهيات، واللّازم محال فكذا الملزوم. وأجيب عنه بأنّ المجعول هو الوجود الخاصّ، أي: هوّيّته، لا ماهية الوجود، فلا يلزم ما ذكر أصلاً.

وإنّ بعضهم إلى أنّ الماهيات الممكنة المركّبة مجعولة، والماهيات الممكنة البسيطة غير مجعولة. واستدلّوا عليه بأنّ شرط المجعوليّة هو الإمكان؛ لأنّ المجعوليّة فرع الاحتياج إلى المؤثّر، والاحتياج إليه فرع الإمكان. والإمكان لا يعرض للبسيطة؛ فإنّه كيفيّة عارضة للنسبة وهي تقتضي المنتسبين ولا يوجد الاثنان في البسيط.

وأجيب عنه أولاً بالنقض بأنّ ما ذكرتم لو صحّ يلزم أن لا تكون الماهيات الممكنة المركّبة مجعولة عندهم، وأنتم [١١٤ظ] لا تقولون به. وجه لزوم ذلك أنّه إذا لم تكن البسائط مجعولة لم تكن المركّبات مجعولة أيضاً؛ إذ ليس المركّب إلّا مجموع البسائط؛ لأنّ حقيقة الكلّ هي مجموع أجزائه. فإذا لم يكن شيء من أجزاء الكلّ مجعولاً لم يكن ذلك الكلّ مجعولاً، فيلزم منه نفي المجعوليّة بالكليّة.

لا يقال في دفع هذا النقص: إنّ المجعول انضمام بعض أجزاء ذلك المركّب إلى بعضها الآخر أو وجود ماهية المركّب منها. فلا يلزم نفي المجعوليّة بالكليّة؛ لأنّا نقول: إنّ ذلك الانضمام أو ذلك الوجود له ماهية أيضاً. فإن كانت بسيطة فلا تكون مجعولة على ذلك التقدير. وإن كانت مركّبة فيعود الكلام فيه حتى يظهر ارتفاع المجعوليّة مطلقاً.

وأجيب عنه ثانياً بالحلّ والمنع وهو إنّ البسيط له ماهية وجود. فيجوز أن يعرض الإمكان للماهية البسيطة بالنسبة إلى الوجود، يعني أنّه كيفيّة عارضة للنسبة بينهما. والإمكان لا يقتضي شيئين [١١٥ظ] جزئيين في الممكن؛ بل شيئين غير جزئيين، فلا يستحيل عروضة للماهية البسيطة.

قال صاحب **المواقف** في تحرير محلّ النزاع ومنشأ المذاهب ما حاصله: «إنّ الحكماء لما قسموا الوجود إلى الذهنيّ والخارجيّ وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولرفعهما رأوا العوارض لها ثلاثة أقسام. قسم يلحق الماهية لذاتها مع قطع النظر عن الوجودين؛ إذ لا دخل لخصوصيّة شيء منهما في حقوق ذلك القسم لها. وذلك كزوجيّة الأربعة. فإنّها لازمة لها سواء وجدت الأربعة في الخارج أو في الذهن. وقسم آخر يلحق الماهية لوجودها الخارجي لا لنفسها. ويكون لخصوصيّة هذا الوجود مدخل في عروضة لها. وقسم ثالث يلحق الماهية لوجودها في الذهن. ويكون لخصوصيّة هذا الوجود مدخل في عروضة لها كالكليّة بالنسبة إلى ماهية الإنسان مثلاً. فنّهوا بقولهم: «إنّ الماهية غير مجعولة» على أنّ المجعوليّة من عوارض الماهية باعتبار وجودها [١١٥ظ] في الخارج. وأرادوا بـ«المجعوليّة» الاحتياج إلى الفاعل الموجد. وهذا حقّ لا مريبة فيه؛ لأنّ الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية. وقال بعضهم: قد أرادوا بالمجعوليّة الاحتياج إلى الغير سواء كان فاعلاً موجداً أو جزءاً مقوّماً. والمجعوليّة بهذا المعنى تلحق الماهية المركّبة مع قطع النظر عن وجودها. فإنّ الاحتياج إلى جزءها الداخل في قوامها يلحقها بنفس مفهومها من حيث هو قطعاً. فأينما وجدت كانت متّصفة بالاحتياج إلى الغير بخلاف

البسيطة؛⁴⁰ إذ ليس لهذا⁴¹ هذا الاحتياج اللازم للماهية وإن اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود. وأرادوا بقولهم: «الإمكان لا يعرض للبسيط إذ ليس فيه شينان» أن الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضة للماهية البسيطة. وهذا أيضا كلام حق لا شبهة فيه. وقال بعضهم: الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة أو مركبة. [١١٦و] وقد أرادوا أن الاحتياج عارض لها أعم من أن يكون عروضة لنفس الماهية أو للوجود وأعم من أن يكون إلى الفاعل الموجد أو الجزء المقوم. وهذا أيضا كلام صادق لا شك فيه⁴² انتهى. فيما ذكره تكلف لا يخفى. قال المحقق الشريف ما حاصله: «إن معنى قولهم: «الماهيات ليست مجعولة» أن نفس الماهية التي لم يلاحظ معها شيء أصلا لا يتعلّق بها الجعل؛ لأنه يقتضي شيئين متغايرين، ولا مغايرة بين الماهية ونفسها فيتصور بين الماهية ووجودها بأن يجعلها الفاعل متّصفا بالوجود لا بأن يجعل اتّصافها موجودا متحققا في الخارج. فإن الصباغ مثلا إذا صبغ ثوبا فإنه يجعل الثوب متّصفا بالصبغ في الخارج وإن لم يجعل اتّصافه به موجودا في الخارج. وهذا المعنى ممّا لا ينبغي أن ينازع فيه. ولا منافاة بين نفي المجعولة عن الماهيات بمعنى أن الإنسان مثلا لم يجعل إنسانا، وبين اثباتها لها بمعنى أن [١١٦ظ] الإنسان جعل متّصفا بالوجود. فالقول بنفي المجعولة مطلقا واثباتها مطلقا كلاهما صحيح إذا حملا على ما صورناه. ومن ذهب إلى أن المركبات مجعولة دون البسائط، فإن أراد بالمجعولية جعل الماهية تلك الماهية فهو باطل في المركب والبسيط. وإن أراد جعل الماهية متّصفا بالوجود فهو صحيح في المركب والبسيط. وإن أراد أن ماهية المركب في حد ذاتها محتاجة إلى ضمّ بعض أجزائها إلى بعض وهذا لا يتصور في البسيط، فهو والمركب متشارك في ثبوت المجعولة بحسب الوجود. وفي نفي المجعولة بحسب الماهية ويتميزان بأن المركب مجعول في حد ذاته بمعنى الاحتياج إلى الضمّ المذكور دون البسيط. كان هذا أيضا صوابا بلا ريبه.»⁴³ انتهى.

لا يخفى عليك أن ما قاله صاحب المواقف وما قاله المحقق الشريف يدلّ على أن النزاع بينهم لفظي، لا حقيقي، وهو بعيد جدًا.

ويمكن أن يقال: إن من [١١٧و] قال بأن الماهية غير مجعولة هو القائل بأن الوجود عين الماهية سواء كانت بسيطة أو مركبة، وسواء كانت واجبة أو ممكنة، فلا يتصور الجعل بينهما؛ لما مرّ من أنه يقتضي التغاير. ويمكن أن يكون مرادهم بالجعل الإظهار، فحينئذ تكون مجعولة عندهم.

وإن من قال بأن الماهية الممكنة سواء كانت مركبة أو بسيطة مجعولة هو القائل بأن الوجود زائد عليها؛ إذ حينئذ يتصور الجعل بينهما.

وإن من قال بأن الماهية المركبة مجعولة والماهية البسيطة غير مجعولة يجوز أن يكون قائلًا بكون الوجود زائدا على الماهية المركبة دون البسيطة على أنه يجوز أن يكون مراده ما مرّ من الاحتياج إلى الضمّ في المركب دون البسيط. ويمكن أن يقال أيضا: إن من قال بأن الماهية الممكنة غير مجعولة هو القائل بأن الماهية الممكنة المدعومة غير منقرّرة ثابتة في الخارج منفكة عن الوجود، فلا يتصور الجعل بين تلك الماهية وبين ثبوتها وتقرّرها فيه منفكة [١١٧ظ] عنه؛ وإن من قال بأنها مجعولة هو القائل بأنها ثابتة منقرّرة فيه منفكة عنه، فيتصور الجعل بينهما؛ وإن من قال بأن الماهية المركبة مجعولة والبسيطة⁴⁴ غير مجعولة هو القائل بأن المراد من الجعل ضمّ بعض الأجزاء إلى البعض الآخر، وهذا يتصور في المركبة دون البسيطة.⁴⁵

ويمكن أن يقال: إن القائل بأن الماهية مطلقًا غير مجعولة أراد بها الماهية لا بشرط شيء؛ إذ لا يتصور الجعل ههنا؛ وإن القائل بأن الماهية مطلقًا مجعولة أراد بها الماهية بشرط شيء والماهية بشرط لا شيء، فحينئذ يتصور الجعل ههنا؛ وإن القائل بأن الماهية المركبة مجعولة والبسيطة⁴⁶ غير مجعولة أراد الماهية بشرط شيء، وهو صيرورتها ذات أجزاء.

40 ب: البسيط

41 ب: لها

42 عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، ٦٢—٦٣.

43 سيد شريف الجرجاني، شرح المواقف في علم الكلام، ١١٨.

44 ب: البسيط

45 ب: البسيط

46 ب: البسيط

وأراد الماهية لا بشرط شيء أو أراد بالجعل الضمّ الذكور. ويمكن أن يقال: إنَّ معنى الجعل صيرورة الحقائق المختلفة حقيقة واحدة كالإنسان [١١٨ و] المركّب من العناصر الأربعة، وإنَّ المراد بالماهية المركّبة هو ماهية الجسم المركّب من الحقائق المختلفة، والمراد من البسيطة ماهية ليست كذلك كالماء. فمن قال: «الماهية مجعولة» أراد المركّبة بهذا المعنى، وجوّز صيرورة الحقائق المختلفة حقيقة واحدة. ومن قال: «الماهية غير مجعولة» أراد المركّبة بهذا⁴⁷ المعنى، ولم بجوّز تلك الصيرورة لكون تلك الماهية حقائق في نفس الأمر. ومن قال: «إنَّ المركّبة مجعولة، والبسيطة غير مجعولة»، فمع المجوّز لتلك الصيرورة، ولا يتصوّر صيرورة الحقائق حقيقة في البسيطة بالمعنى المذكور؛ لعدم الحقائق فيها. ولا بُد في أن يقال: إنَّ من قال بأنَّ الكلّي الطبيعي الذي له فرد في الخارج غير⁴⁸ موجود في الخارج هو القائل بأنَّ الماهية مطلقا غير مجعولة؛ وإنَّ من قال بأنَّ ذلك الكلّي موجود في الخارج هو القائل بأنَّ الماهية مطلقا [١١٨ ظ] مجعولة؛ وإنَّ من قال بالجعل في المركّب دون البسيطة قد أراد بالجعل الاحتياج إلى الضمّ المذكور. ولا في أن يقال: المراد بالجعل هو حصول نفس الشيء أو شَبَحه في الذهن. فمن قال بالجعل هو القائل بالوجود الذهني، ومن قال بعدم الجعل هو المنكر للوجود الذهني، ومن قال بالجعل في المركّب وبعدمه في البسيطة هو القائل بجواز التعريف بالمركّب دون المفرد.

فتدبّر، وكلّ ما ذكرته مجرد احتمال في نفسه. والله أعلم بمرادهم.

تمّت الرسالة ١١٧٦ في رجب الشريف⁴⁹.

المصادر

المواقف في علم الكلام؛

أبو الفضل عضد الدّين الإيجي (ت. ٧٥٦ هـ / ١٣٥٥).

الناشر: عالم الكتب، القاهرة، بدون تاريخ.

شرح المواقف في علم الكلام؛

سيّد شريف الجرجاني (ت. ٨١٦ هـ / ١٤١٣).

الناشر: دار الطباعة العامرة، استانبول، ١٢٢٦ هـ .

47 ب: بذلك

48 ب - غير

49 في هامش ل: قابلها مؤلفها من أولها إلى آخرها.

Hanefi Mezhebinde Yeni Bir İstidlal Yöntemi: Mezheb İçi Telfik*

A New Method of Legal Reasoning in the Hanafi School: Intra-Madhhab Talfiq

Burak Ergin¹ 



*Bu makale halihazırda çalışmakta olduğum doktora tezinden üretilmiştir.

Bu çalışmamı okuyarak katkı sağlayan Prof. Dr. Hasan Tuncay BAŞOĞLU'na, Doç. Dr. Hasan ÖZER'e, Dr. İmam Rabbani ÇELİK'e ve Ömer YALÇINKAYA'ya müteşekkirim.

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Burak Ergin (Doktora Öğrencisi),
Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku,
İstanbul, Türkiye
E-posta: burakergin068@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8860-6741

Başvuru/Submitted: 27.04.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
27.07.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
01.08.2022

Kabul/Accepted: 24.08.2022

Atfif/Citation: Ergin, Burak. Hanefi Mezhebinde Yeni Bir İstidlal Yöntemi: Mezheb İçi Telfik. *İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review* 12/2, (Eylül 2022): 669-695.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1109679>

ÖZ

Hanefi mezhebi içerisinde fikhî istidlal; kıyas, istihsân tahrîç gibi yöntemler kullanılarak gerçekleşmektedir. Bu yöntemlerden biri de mezheb içi telfiktir. Mezheb içi telfik aynı mezheb içerisinde birbirine muhalif görüş beyan eden iki âlimin görüşünün birleştirilmesiyle her iki âlimin de söylemediği üçüncü yeni bir görüş ihdas edilmesi anlamına gelir. İlgili literatürde ifade edildiği üzere mezheb içi telfik, 8./14. yy'dan itibaren fikhî bir istidlal yöntemi olarak Şam baş kadılığı yapan Tarsûsî tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Ondandır bir asır sonra Kasım b. Kutluboğa, mezheb içi telfiki kullanmak suretiyle fetva veren bazı müftüleri eleştirmiş ve bunun geçerli bir yöntem olmayacağını ifade etmiştir. 10./16. yy'a geldiğinde İbn Nüceym ve İbnü'ş-Şelebî mezheb içi telfiki kullanmak suretiyle vakıfla ilgili bazı fikhî problemleri çözüme kavuşturmuştur. 11./17. yy'a geldiğine dönemin iki fakihî Şürünbülâli ve Pirîzâde mezhepler arası intikal ve telfik konusuyla ilgili telif ettikleri risalelerinde bu meseleye derinlemesine ele almışlardır. Her iki âlim de bu yöntemi eleştirmişler ve bunun fikhî meselelerin çözümünde kullanılmayacağını ifade etmişlerdir. Mezheb içi telfikle ilgili tartışmaları göz önünde bulunduran İbn Âbidîn, mezheb içi telfiki, mezhepler arası telfikten ayırmaya çalışmıştır. Dolayısıyla bu çalışma Hanefi mezhebine göre mezheb içi telfikin fikhî bir istidlal yöntemi olup olmayacağı üzerine yapılan tartışmaların tarihî seyrini ve Osmanlılar dönemindeki durumunu kronolojik açıdan incelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Yöntem, fikhî istidlal, mezheb içi telfik, Tarsûsî, Şürünbülâli, Pirîzâde, İbn Âbidîn

ABSTRACT

Legal reasoning in the Hanafi School happened using various methods such as *qiyas* [analogy], *istihsan* [consideration of juristic preference], and *takhrij* [deduction]. Another method is intra-madhhab *talfiq* [amalgamation]. Intra-madhhab *talfiq* involves the creation of a new view by combining the views of two scholars within the same madhhab who'd expressed opposing views to one another. As stated in the relevant literature, intra-madhhab *talfiq* was used by the chief qadi of Damascus Tarsûsî in the 14th century as a method of legal reasoning. Qâsim b. Qatlûbaghâ, who lived a century after Tarsûsî,

criticized some muftis who proclaimed fatwās using *talfiq* as a method of legal reasoning, stating *talfiq* to be an invalid legal method. As for the 16th century, Shelebī and Ibn Nujaym used *talfiq* similar to Tarsūsī to solve certain issues related to endowments. By the 17th century, two jurists of the period, Shurunbulālī and Ibn Bīrī, touched upon this issue deeply in the treatises they wrote on the subject of moving from one madhhab to another and *talfiq*. Both scholars objected to *talfiq*, stated this method to be unusable for solving fiqh issues. Another Ḥanafī scholar, Ibn'Ābidīn, tried to distinguish between intra-madhhab and inter-madhhab. Therefore, this study examines the historical course of the debates on whether or not intra-madhhab *talfiq* is a usable method of jurisprudence with respect to the Ḥanafī School as well as its status during the Ottoman era.

Keywords: Method, legal reasoning, intra-madhhab *talfiq*, Tarsūsī, Shurunbulālī, Ibn Bīrī, Ibn 'Ābidīn

EXTENDED ABSTRACT

Legal reasoning in the Ḥanafī School occurred using various methods such as *qiyas* [analogy], *istihsan* [considerations of juristic preference], and *takhrīj* [deduction]. Another method was intra-madhhab *talfiq* [amalgamation], which involved the creation of a new view by combining the views of two scholars within the same madhhab who'd expressed opposing views to one another. As stated in the relevant literature, intra-madhhab *talfiq* was used by Tarsūsī, the chief qadi of Damascus in the 14th century, as a method of legal reasoning. Tarsūsī used the intra-madhhab *talfiq* method in his fatwas to solve an issue related to endowment. Qāsim b. Qatlūbaghā, who lived a century after Tarsūsī, criticized some muftis who'd proclaimed fatwas using *talfiq* as a method of legal reasoning, stating *talfiq* to be an invalid legal method. As for the 16th century, Shelebī and Ibn Nujaym used *talfiq* similar to Tarsūsī to solve certain issues related to endowments. After pointing out the different approaches between Tarsūsī and Qatlūbaghā regarding *talfiq*, Shelebī used Tarsūsī's views on *talfiq* as a reference and proclaimed a fatwā related to endowment. Shelebī also stated that his fatwā is applicable in courts. Likewise, Ibn Nujaym expressed the view that endowments could be sold for money by using the intra-madhhab *talfiq* method. To justify this view, Ibn Nujaym cited some of Ibn al-Humām's statements on the subject. Also in the 16th century and parallel to the Cairo area, intra-madhhab *talfiq* was used as a method for resolving fiqh issues in the geography of Anatolia and Rumelia. Shaykh al-Islām Ebu's-su'ud Efendi and Birgivī discussed intra-madhhab *talfiq* in the context of the problem of cash waqfs. Shaykh al-Islām Ebu's-su'ud Efendi used the intra-madhhab *talfiq* method by combining the views of Zufer and Imāmeyn, and this fatwa was approved by the sultan and became binding over Ottoman judges. This shayk explained the theoretical aspect and justification of this fatwa in his treatise on cash waqfs. Although Ebu's-su'ud stated that to not be *talfiq* because the judge's decision on the disputed issue would make it an agreed-upon issue, his fatwā on this case was understood as *talfiq* in the later literature. Birgivī criticized Ebu's-Su'ud's justification by using the *talfiq* method in his treatise on cash waqfs. By the 17th century, the two jurists of the period, Shurunbulālī and Ibn Bīrī, touched upon this issue deeply in the treatises they wrote on the subject of moving from one madhhab to another and *talfiq*. Both scholars objected to *talfiq*, stated this method to be unusable for solving fiqh issues. These two scholars brought up many arguments, especially from Ḥanafī

fatwā works, to show the invalidity of intra-madhab *talfiq*. In particular, one of the most important arguments they used involved the *ijma* [consensus] regarding the invalidity of *talfiq*. Moreover, both scholars criticized Tarsūsī's fatwā and arguments regarding intra-madhab *talfiq*. Another Ḥanafī scholar Ibn 'Ābidīn tried to distinguish between intra-madhab and inter-madhab *talfiq*. He stated intra-madhab *talfiq* to not be *talfiq*, but rather that the views expressed within the Ḥanafī madhhab had been attributed to Abū Hanīfa. According to Ibn 'Ābidīn, intra-madhab *talfiq* is not a problem with regard to fiqh, despite *talfiq* occurring among other madhhabs. Therefore, this study examines the historical course of the debates on whether or not intra-madhab *talfiq* is a usable method of jurisprudence according to the Ḥanafī School as well as its status during the Ottoman era. This study will comparatively examine classical texts and chronologically discuss the place intra-madhab *talfiq* has had in the history of fiqh. The main claim of the article and the conclusion it has arrived at is that intra-madhab *talfiq* had been used as a method of legal reasoning for resolving fiqh issues in the Ḥanafī madhhab since the 8th century AH/14th century AD and that literature full of serious debate has emerged around this theme over time.

Giriş

Hanefi mezhebi içerisinde fikhî bilgi üretimi; kıyas, istihsân, tahrîc, tercih gibi birçok istidlal yöntemi kullanılarak sağlanmaktadır. Kullanılan bu istidlal yöntemleri bazı yönlerden farklılık arz etse de belirli bir mezheb birikimine dayanmakta ve mezhebin kurucu imamlarına referans verilmektedir.¹ Özellikle tahrîc amelîyesinin mezhebin ilk nesillerinin sukut ettiği meselelerde yapıldığı ifade edilir.² Mezheb birikiminin esas alınarak kurucu imamlardan nakledilen veya onların görüşlerinden tahrîc yoluyla belirlenen birbirine muhalif görüşlerin birleştirilmesi ve bunun telfik olarak adlandırılması, fikhî meselelerin çözümünde müteahhirün döneminde gündeme gelen yeni bir istidlal yöntemidir. Bu yöntemin fetva ve risale gibi eserlerde ele alınan bazı müşkül meselelerin çözümü için kullanıldığı, daha sonra bunun yargı sahasına taşınmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim telfike karşı olan Hanefi fakihler konuya temas ettikleri yerlerde birçok hâkimin telfik yapmak suretiyle karar verdiklerini ifade ederek bunun kaza sisteminde olan yaygınlığına işaret etmektedirler.³ Bununla birlikte mezheb içi telfikin kullanılması suretiyle çözülen meselelerin diğer istidlal yöntemlerine nazaran daha az kullanıldığı müşahede edilmektedir.

Telfikle ilgili yapılan modern çalışmalarda konu farklı açılardan ele alınmaktadır. Genelde bu çalışmalar telfikin hükmü üzerine yoğunlaşmakta, literatüre farklı tasnif ve açılardan katkı sağlamaktadır. Bu çalışmaların çoğunluğunda mezheb içi telfik diye bir ayrıma gidilmemektedir.⁴ Bununla birlikte bir kısım çalışmalarda mezheb içi telfik ifadesi kullanılmakta ancak bu konu ayrıntılarıyla ele alınmamaktadır.⁵ Dolayısıyla bu makale, mezheb içi telfik konusunu, meselenin iftâyâla kaza boyutunu ve bağlamını göz önünde bulundurarak ele almayı hedeflemektedir.

Mezheb içi telfik açık bir şekilde 8./14. yy.'da Tarsûsî (ö. 758/1357) tarafından yeni bir fikhî bilgi üretim yöntemi olarak kullanılmaya başlanmıştır. İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve İbnü'ş-Şelebî (ö. 947/1540) bu yöneme olumlu bakarken, Kasım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) onu geçerli bir istidlal yöntemi olarak kabul etmemiştir. Özellikle 8./14. yy.'dan 10./16.

1 Mezheb içi istidlalle ilgili kavramsallaştırma için bkz. Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 29-32.

2 Kaya, *Mezheplerin teşekkülünden sonra fikhî istidlâl*, 35-36.

3 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Ukudü'd-dürriyye fî tenkihi'l-fetava'l-Hamidiyye* (Dârü'l-Marife, ts.), 1/108-109.

4 İsmail Köksal, "Osmanlı Devleti'nde Resmî-Gayri Resmî Fikhi Mezhepler ve Telfik", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3-4 (1999), 328; Birgit Krawietz, "Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq", *Die Welt des Islams* 42/1 (2002), 3-40; Gâzi bin Mürşid bin Halef el-Uteybî, "et-Telfik beyne'l-Mezâhibi'l-Fikhiyye ve Alâkatuhu bi-Teysiri'l-Fetvâ", 19-24; Sayit Tahirov, "İslam Hukukunda Telfik, Çeşitleri ve Hükmü", *Yeni Türkiye Dergisi* 98 (2017), 469-485; Demirtaş, Emrah - İbrahim Sizgen, "İslam Hukukunda Telfik Nazariyesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 535-567; Hasan Gümüsoğlu, *Fikhî Mezhepler Tarihi İctihad-Taklid-Telfik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 117-126, 205-212; Mehmet Ali Sezer, "Telfik ve Hükmü = Talfiq and Its Provisions", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research* 63/1 (Nisan, 2019), 1289-1297.

5 Shahin Khanjanov, *Memlûkler Dönemi Hanefîlerinde İctihad ve Taklid Tartışmaları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 244-245; Hatice Kübra Kahya, *İstidlal Uygulamaları Işığında Osmanlı Vakıf Hukukunun Dönüşümü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 66.

yy.'a kadar vakıfla ilgili bazı fikhî meselelerin çözümünde kullanılan bu yöntem, 11./17. yy'a gelindiğinde dönemin iki önemli âlimi olan Şürûnbülâlî (ö. 1069/1659) ve Pîrîzâde (ö. 1099/1688) tarafından geçerli bir yöntem olarak kabul edilmemiş ve eleştirilmiştir. Dolayısıyla mezheb içi telfikin Hanefî mezhebinde yeni bir istidlal yöntemi olduğunu iddia eden bu makale, bu yöntemin nasıl kullanıldığını ve mezhebin fakihlerinin bu yönteme nasıl tepki verdiğini kronolojik açıdan incelemeyi amaçlamaktadır. Mezheb içi telfik konusu genellikle, müstakil çalışmalardan ziyade fetâvâ, risale ve yargıyla alakalı eserlerde fer'i meselelerin içerisinde yer almakta ve ilgili meselenin çözümü için kullanılmaktadır. Ancak Şürûnbülâlî ve Pîrîzâde telfik ve bunun uzantısı olan mezhepler arası intikal konusuyla ilgili kaleme aldıkları risalelerinde bu konuya farklı açılardan temas etmektedirler.

1. Mezheb İçi Telfikin Tanımı

Telfik, Hanefî literatüründe bir mesele hakkında farklı kanaate sahip olan iki müçtehidin görüşünün birleştirilmesi sonucu her iki müçtehidin de kabul etmediği üçüncü yeni bir görüşün ihdas edilmesi şeklinde tanımlanır. Abdest alan bir kişinin azaları ovalamanın farz olmadığını kabul eden Şâfiî'yi taklid etmesinden sonra, şehvetsiz olarak kadına dokunmanın abdesti bozmadığını ifade eden Malik'in görüşünü taklid etmesi, telfik kapsamına girer. Zira Malik'e göre abdestte azaları ovalamak farz iken Şâfiî'ye göre bu gerekli değildir. Diğer taraftan Maliki mezhebine göre şehvetsiz bir biçimde kadına dokunmak abdesti bozmaz iken Şâfiîler açısından bu durum abesti bozmaktadır. İki farklı mezhebi taklid eden kişi burada Şâfiî'nin ve Malik'in görüşlerini birleştirerek her ikisinin de kabul etmediği üçüncü yeni bir görüş ihdas etmiştir. Dolayısıyla telfikle ulaşılan hüküm ve önerme: "azalarını ovalamadan abdest aldıktan sonra şehvetsiz bir biçimde kadına dokunan kişinin abdesti vardır" şeklindedir.⁶ Telfik iki farklı mezhebin görüşünün birleştirilmesiyle yapılabildiği gibi aynı mezheb içerisinde Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Züfer'in görüşlerinin birleştirilmesiyle de yapılabilmektedir. Örneğin arazi olmaksızın sadece binanın vakfedilmesine Ebû Yusuf karşı çıkmakta İmam Muhammed ise buna cevaz vermektedir. Diğer taraftan kişinin kendine yapmış olduğu vakfa Ebû Yusuf onay verirken İmam Muhammed buna karşı çıkmaktadır. Böylece arazi olmaksızın sadece binayı kişinin kendine vakfedebilmesinin cevazı telfikle elde edilmiş olur. Sadece binanın vakfedilebilmesine dair görüş İmam Muhammed'den, kişinin kendine yaptığı vakfın geçerli olması ise Ebû Yusuf'tan alınmakta, böylece iki farklı görüş birleştirilmektedir. Nitekim İbnü'ş-Şelebî açıkça fetvalarında mezheb içerisinde iki âlimin görüşünün birleştirilebileceğini ve bunun telfik olduğunu ifade eder:

Ancak arazi olmaksızın kişinin kendine yaptığı vakıfta işkâl vardır. Nitekim kişinin kendine yaptığı vakfa, Ebû Yusuf cevaz vermekte Muhammed ise bunu men etmektedir. Arazi olmadan sadece vakfın binasının vakfedilmesi menkulün vakfı kabîlidir. Ebû Yusuf bunu kabul etmemekte, Muhammed ise onaylamaktadır. Dolayısıyla arazi olmaksızın binayı

6 Muhammed Emîr el-Ma'rûf bi Emîr Padişah el-Huseynî el-Hanefî el-Horâsânî el-Buhârî el-Mekkî, *Teyisiru'l-Tahrîr*, (Kâhîre: Dâru's-selâm, 1435/2014), 2/1463-1464.

kişinin kendine vakfetmesi iki mezhepten (görüşten) mürekkep bir hükümdür. Bu ise caiz değildir. Ancak Tarsûsî *Münyetü'l-müftî* adlı eserden yaptığı nakille iki mezhepten (görüşten) mürekkep hükmün cevazını zikretti. Buna dayanarak arazi olmaksızın binayı kişinin kendine vakfetmesinin cevazını tahric ederiz. Önceki kadıların karara bağladığı Mısır'daki birçok vakıf bu şekildedir. Muhtemelen o kadılar zikrettiğimiz iki mezhepten mürekkep hükmün cevazı üzerine bu vakıfları bina ettiler.⁷

İbnü's-Şelebî'nin konuya dair diğer bir fetvası ise şu şekildedir:

Ancak Hanefi bir kadı'nın parayı kişinin kendine vakfetmesine dair bir hüküm verdiği ni farz edersek onun bu hükmü nafiz olur mu? Biz deriz ki: Kadı'nın kararının nafiz olması telfikle elde edilen hükmün sahih olduğu görüşüne mebnidir. Telfikin açıklaması ise şu şekildedir: Kişinin kendine yaptığı vakfı ancak Ebû Yusuf kabul etmekte ve paranın vakfına karşı çıkmaktadır. Paranın vakfının sahih olduğunu ise Züfer ifade etmekte ancak kişinin kendine yapmış olduğu vakfı geçerli görmemektedir. Dolayısıyla parayı kişinin kendine vakfedebilmesi gördüğün üzere iki kavlin telfikiyle elde edilen bir hükümdür.⁸

Aynı şekilde onun öğrencisi İbn Nuceym vakfın gabn-ı fahiş ile satılabileceği görüşünü Ebû Hanife'den, vakfın istibdâl edilebileceği görüşünü ise Ebû Yusuf'tan alarak iki farklı görüşü birleştirmek suretiyle her iki âlimin de ifade etmediği üçüncü yeni bir görüş ihdas etmiştir:

İki mezhebin telfininin cevazını kabul eden görüşe binaen; vakfın istibdâlinin sahih olmasının Ebû Yusuf'un görüşünden, gabnı fahiş ile satılmasının ise Ebû Hanife'nin görüşünden alınması mümkündür.⁹

Verilen bu fetvalara bakıldığında mezhebin içerisinde iki imamın görüşü birleştirilmekte her ikisinin de ifade etmediği üçüncü yeni bir görüş elde edilmektedir. Bunu fetva veren ya da konuya dair görüş beyan eden âlimler bilinçli bir şekilde yapmakta ve telfike dayanarak yeni hükümler üretmektedirler.

Telfik konusu Hanefi literatüründe gerek farklı mezheplerin görüşlerinin, gerekse mezheb içerisindeki iki farklı görüşün birleştirilmesiyle meydana gelen görüşleri kapsayacak şekilde geniş bir anlamda kullanılır. Mezheb içi ya da mezhepler arası diye bir ayrıma gidilmez. Nitekim konuyu özel olarak telif ettikleri risalelerinde detaylı bir şekilde ele alan Şürünlâlî, Abdülazim Molla Ferruh (ö.1061/1650), Pîrîzâde, Nâblusî (ö. 1143/1731) gibi pek çok Hanefi müellif telfike dair bir ayırım yapmazlar. Onların asıl yoğunlaştıkları nokta telfik yapılarak

7 Ahmed b. Yunus b. Muhammed es-Suûdî İbnü's-Şelebî, *Fetâvâ İbni's-Şelebî*, thk. İmâd b. Muhammed b. Nayf el-Cenâbî el-Kahtânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439/2018), 1/257.

8 İbnü's-Şelebî, *Fetâvâ İbni's-Şelebî*, 1/288-289.

9 Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefi İbn Nuceym, *Resailü İbn Nuceym el-iktisadiyye = er-Resailü'z-Zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Ahmed es-Serrâc, Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dârü's-Selâm, 1420-1421/1998-1999), 346.

verilen fetvanın ya da telfike dayanarak yapılan fiillerin geçerli olup olmadığı üzerinedir.¹⁰ Gerek farklı mezheplerin görüşlerinin taklid edilmesiyle her iki mezhebin de ifade etmediği yeni bir görüşün ortaya çıkması, gerekse mezheb içerisinde iki farklı görüşün birleştirilmesiyle üçüncü yeni bir görüşün meydana gelmesi aynı kapsamdadır. Mezheb içerisinde iki farklı görüşün birleştirilmesiyle yeni bir görüşün ihdas edilmesi konuya olumlu yaklaşan fakihler tarafından yapılmaktadır. Nitekim Tarsûsî, İbnü’ş-Şelebî, İbn Nüceym gibi âlimler kendilerine yöneltilen sorulara mezheb içerisinde iki imamın görüşünü birleştirerek cevap vermişlerdir. Dolayısıyla –klasik literatürde telfikin mezheb içi ve mezhepler arası diye bir ayrımı yoksa da- mezheb içerisinde iki imamın görüşlerinin birleştirilerek yeni bir görüşün ihdas edilmesi, mezheb içi telfik diye bir ayrım yapma ve kavramsallaştırma imkânı tanır. Çünkü burada mezheb birikiminden faydalanılmakta ve mezhebin imamlarının görüşüne istinâd edilmektedir. Böylece vakıflarla ilgili bazı meselelere cevaplar verilmektedir. Telfiki ikili bir ayrıma tabi tutmamız mezheb içerisinde iki farklı görüşün birleştirilmesiyle yapılan fikhî faaliyete dikkat çekmek içindir. Zira telfike olumlu bakan fakihler mezheb içerisinde iki görüşü birleştirmek suretiyle fetva vermişler ve bunun meşru olduğunu belirtmişlerdir. Hatta İbnü’ş-Şelebî kadı’nın telfike dayanarak karar verebileceği vurgulamış, muhtemelen Mısır’da birçok kadı’nın telfike dayalı karara istinaden bazı vakıflara onay verdiğini ifade etmiştir. Burada altı çizilmesi gereken diğer bir nokta telfike dair Hanefilerin kanaatlerinin farklı olduğudur. Her ne kadar bazı fakihler telfike dayanarak fetva vermişlerse de buna karşı olan birçok Hanefî fakih mevcuttur. Özellikle 17. ve 18. yüzyıllarında Hanefiler arasında telfikin batıl olduğuna dair çok güçlü bir muhalefet vardır.¹¹ Dolayısıyla bazı Hanefilerin telfike dayanarak fetva vermeleri bunun Hanefî mezhebi içerisinde bütün fakihler tarafından müsellemler olduğu anlamına gelmez.

2. Tarsûsî’nin Telfiki Bir İstidlal Yöntemi Olarak Kullanması

Hanefî mezhebinde önemli bir yere sahip olan ve Memlûkler dönemi Şam bölgesinde kadılık yapan Necmeddin Tarsûsî’nin mezheb içi telfikle alakalı görüş beyan eden ve açıkça telfik yapmak suretiyle fetva veren ilk âlim olduğu konunun irdelendiği ilgili literatürden anlaşılmaktadır.¹² Onun mezheb içi telfik yapmak suretiyle vermiş olduğu fetva farklı dönemlerde

10 Ebü'l-İhlâs Hasan b. Ammâr b. Ali el-Vefâi el-Mısırî Şürünbülâli, *Mecmûu resâili l'allâme eş-Şürünbâli = Tahkikatü l-kudsîyye ve n-nefehâtü r-rahmanîyyetü l-hasenîyye fi mezhebi ş-sadeti l-Hanefîyye*, thk. Ahmed Fevvez el-Humeyyir, Tarık Muhammed Sireni Muhammed Abdurrahman el-Hatib (İstanbul: Darü'l-Lübâb, 1438/2017), 233-239; Burhânüddin İbrâhîm b. Hüseyin b. Ahmed Pîrîzâde, *Keşf ve t-Tetkik li-Şerhi Gâyeti t-Tahkik fi Men'i t-Telfik fi t-Taklid*, “Pîrîzâde’nin el-Keşf ve t-Tetkik li-Şerhi Gâyeti t-Tahkik fi Men'i t-Telfik fi t-Taklid Adlı Eserinin Tahkikli Neşri ve Tahlili”, thk. Hasan Özer, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (Ekim 2020), 443-482; Muhammed b. Abdülazim Mekki Hanefî el-Rumî el-Bağdadî, *el-Kavlü ş-sedid fi ba'dı mesâili l-ictihadi ve t-taklid*, thk. Casim b. Muhammed Yasin, Adnan b. Salim Rumi (Kuveyt, Şirketü's-Semâha, 2012), 54-74; Abdülganî b. İsmâil b. Abdilganî en-Nâblusî el-Hanefî, *Hulâşatü t-tahkik fi beyâni hükmi t-taklid ve t-telfik*, thk. Ziyâü'l-Hakk Ebü Bekir Mustafa Cûra (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2016), 58-72.

11 Şürünbülâli, *Mecmûu resâili l'allâme eş-Şürünbâli*, 1/237; Pîrîzâde, *el-Keşf ve t-Tetkik li-Şerhi Gâyeti t-Tahkik fi Men'i t-Telfik fi t-Taklid*, 459; Nâblusî, *Hulâşatü t-tahkik fi beyâni hükmi t-taklid ve t-telfik*, 59.

12 Şürünbülâli, *Mecmûu resâili l'allâme eş-Şürünbâli*, 1/237-238; Pîrîzâde, *el-Keşf ve t-Tetkik li-Şerhi Gâyeti t-Tahkik fi Men'i t-Telfik fi t-Taklid*, 466.

Hanefi âlimlerinin ilgisini çekmiş ve sonraki Hanefi fıkıh edebiyatında tartışmalara neden olmuştur. Tarsûsî, sefihlik sebebiyle hacr altına alınan kişinin tasarruflarını nafiz olduğuna dair Ebû Hanife'nin görüşünü, vakfın sahih olduğuna ilişkin görüşü ise Ebû Yusuf'tan alarak iki görüşü birleştirmektedir:

Şayet şöyle dersen: Ebû Hanife böyle bir vakfı sahih olarak kabul etmediği halde bununla nasıl fetva verirsin? Zira böyle bir fetvada hüküm Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un mezhebinden mürekkeptir. Zira vakıf Ebû Yusuf'a göre sahih iken hacr altında olan kişinin tasarruflarının nafiz olması sahih değildir. Ebû Hanife'ye göre ise durum tam aksinedir. Ben derim ki: Hükümde bu durum bir işkâl meydan getirdi. Ancak *Münyetü'l-müftî* adlı eserde bunun gibi iki mezhepten müteşekkil bir vakfa gördüm. *Münyetü'l-müftî* de adlı eserde iki mezhepten müteşekkil hükme açıkça cevaz verildi. *Münyetü'l-müftî* yazarının zikrettiği olayın sureti şudur: Şayet kadı fâsik şahitlerin tanıklığıyla gaip aleyhine veya bir erkek iki kadının nikâhla ilgili hususta gaip aleyhine yaptıkları tanıklıkla hüküm verirse bu nafiz olur. Şayet kadı gaip aleyhine hüküm verilmesini tecviz eden birisiyse şöyle der: Fâsıkın ve kadınların nikâhla ilgili bapta şehadeti geçerli değildir. Bu *Münye*'nin ibaresidir. *Münye* yazarı iki mezhepten müteşekkil olsa da hükmü caiz kabul etti. Biz de bu meselede aynısını söyleriz. Çünkü Râzî sefih hacr altında olsa bile vakfın sahih olduğuna hükmetti. Hacr altında olan kişinin tasarrufları nafiz olduğunu söyleyen (Ebû Hanife) vakfının sahih olmadığını söylemektedir. Vakfın sahih olduğunu söyleyen (Ebû Yusuf) hacr altında olan kişinin tasarruflarının sahih olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu mesele *Münye*'nin meselesi gibi iki mezhepten müteşekkindir ve böylece işkâl defedilmiştir.¹³

Tarsûsî, borç ya da sefihlik sebebiyle hacr altına alınan bir kişinin yapmış olduğu vakfette işlemiyle ilgili kendisine sorulan bir soru üzerine telfike başvurmuştur. Onun verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre sorulan mesele, belli bir dönemde vakfedilen bir malın birkaç kadı tarafından onaylanması ve bunun hukukî açıdan geçerliliğiyle ilgilidir. Fetva metnindeki bilgilere göre uzun bir zaman önce sefih ya da borç sebebiyle hacr altına alınan kişinin yapmış olduğu bir vakfın hukukî açıdan geçerliliği gündeme gelmiş ve böyle bir vakıf Hanefi ve Hanbeli kadılar tarafından onaylanmıştır. İşte Tarsûsî'ye yöneltilen soru da böyle bir vakfın geçerli olup olmamasıyla alakalıdır. Tarsûsî vakıfla ilgili bu problemi mezheb içerisinde telfik yapmak suretiyle cevaplandırmış ve sonraki Hanefi fıkıh edebiyatı için yeni bir istidlal yönteminin ortaya çıkmasına kapı aralamıştır. Özellikle bu yöntemi kullanan veya karşı çıkan birçok müellif onun ismini açıkça vererek konuyla ilgili tartışmalara katkıda bulunmuştur. Nitekim sonraki literatürde Tarsûsî'ye mezheb içi telfik bağlamında atf yapan bir kısım âlimler, onun fetvasını konuyla ilgili verdikleri fetvalara bir asıl olup olmaması cihetinden irdelemiştir. Aynı şekilde bazı Hanefi âlimleri onun konuyla ilgili fetvasını, kullandığı yöntemin fikhî meselelerin çözümünde geçerli bir yöntem olarak kabul edilip edilemeyeceği yönünden ele almışlardır.

Tarsûsî ilk olarak borç veya sefihlik sebebiyle hacr altına alınan kişinin yapmış olduğu vakfın geçerliliğiyle ilgili hükmü, doktrinde önemli bir yere sahip olan kitaplara atıfta bulunarak ele alır. O, Hanefi mezhebinde vakıfla ilgili hususlarda merci haline gelmiş olan Hassâf'ın (ö.

13 Ebû İshâk Necmüddin İbrâhîm b. Ali b. Ahmed et-Tarsûsî, *el-Fetava't-Tarsusiyye = Enfa'ü'l-vesail ila tahriri'l-mesail*, thk. Abdullah Nezir Ahmed Mizzi (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2014), 309.

261/875) *Ahkâmü'l-evkâfi*'na müracaat eder. Hassâf'a göre deyn ya da sefihlikten dolayı hacr altında olan kişinin yapmış olduğu vakıf geçerli değildir. Sefihin vakfının geçerli olmamasının sebebi malını saçıp savurmasına mani olmak iken borçlu kişinin vakfına engel olunmasının nedeni mülkünden herhangi bir şeyin çıkmamasını sağlamaktır. Zira borçlu kişinin vakıf gibi tasarruflarına izin verilmesi durumunda hacrın herhangi bir anlamı olmaz.¹⁴ Ayrıca Ebu'l-Leys *Fetâvâ*'sında mahcur olan bir kişinin yapmış olduğu vakfın geçerli olmadığına dair bir fetva nakletmektedir. Tarsûsî ardından daha sonra kendisinin onayladığı ve geçmişte Hanefî ve Hanbelî kadılar tarafından onaylanan bir vakıfla ilgili davayı zikreder. Onun ifadelerinden anlaşıldığına göre hacr altında olan bir sefihin vakfı her iki mezhebe mensup kadılar tarafından onaylanmıştır. Bu ise Tarsûsî'nin de ifade ettiği üzere Hassâf ve Ebu'l-Leys'in vermiş olduğu fetvalara muhalif gibi durmaktadır.¹⁵

Tarsûsî'nin ifade ettiğine göre bu vakfı onaylayan kadı Hüsameddin er-Râzî'dir (ö. 699/1300).¹⁶ Tarsûsî'ye göre Râzî'nin hükmettiği dava geçerli olup hakikatte onun yapmış olduğu şey, mezhep içerisinde iki görüşün birleştirilmesinden ibarettir. Tarsûsî ilk olarak bu konuyu kazayla ilişkilendirerek inceler. Ona göre sefihin hacr altına alınması kadı'nın vermiş olduğu ve ihtilafı ortadan kaldıran bir hüküm olmayıp aksine kadı tarafından verilmiş bir fetvadır. Nitekim *Hidâye*'de ifade edildiği üzere, kadı sefih olan bir kişiye hacr koysa, daha sonra bu olay ikinci bir kadıya taşınsa ikinci kadı'nın bu davayı bozmaya yetkisi vardır. Zira bu işlem bir fetva işlemi olup ortada kendisi lehine veya aleyhine hüküm verilen birisi söz konusu değildir.¹⁷ Şayet burada kadı'nın vermiş olduğu karar hüküm olarak kabul edilecek olursa mahkeme cihetiyle verilen hükmün âlimler arasında tartışmalı olmaması gerekir. Diğer bir ifadeyle bir kararın ittifak edilen bir mesele haline gelebilmesi için bizzat yargılamanın kendisiyle ilgili olan konunun ihtilaf edilen bir konu olmaması lazımdır.¹⁸ Her ne kadar İmâmeyn ve Şâfiî'ye göre sefih olan biri, kadı tarafından hacr altına alınabilse de Ebû Hanîfe'ye göre hâkimin böyle bir yetkisi yoktur. Ona göre kadı'nın vermiş olduğu karar ihtilafı ortadan kaldıran bir hüküm olmayıp bunun aksine fetva özelliği taşımaktadır. Fetva ise ihtilafları ortadan kaldıran bir özelliğe sahip değildir.¹⁹

Tarsûsî sefihin hacr altına alınıp alınamayacağıyla ilgili bu hususları naklettikten sonra Hüsameddin er-Râzî'nin vakıfla ilgili karar vermiş olduğu davaya geçer. Ona göre Râzî burada

14 Ebu Bekir Ahmed b. Ömer eş-Şeybânî Hassâf, *Kitâbu Ahkâmi'l-evkaf* (Kahire: Mektebetü's-sekafetü'd-diniyye, ts.), 293; Tarsûsî, *el-Fetava'l-Tarsusiyye*, 306.

15 Tarsûsî, *el-Fetava'l-Tarsusiyye*, 306-307.

16 İsmi Hasan b. Ahmed b. Hasan b. Unuşravûn olan Kadılkudât Hüsameddin er-Râzî, 631/1234 yılında doğmuştur. Usul, fûru, hadis, tefsir gibi ilimlerde derinliği olan Râzî 675/1277 yılında Dımaşk'a kadı olarak gelmiş ve burada yirmi yıl kadılık yapmıştır. Daha sonra Mısır'a giden Râzî burada dört yıl kadılık yapmış ve 699/1300 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevaidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye*, tashih ve talik: Muhammed Bedreddin Ebü Firas en-Na'sani (Kahire, Matbaatü's-Saade, 1324), 60.

17 Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebi Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, thk. Muhammed Adnan (Derviş, Beyrut, ts.), 2/276; Tarsûsî, *el-Fetava'l-Tarsusiyye*, 307-308.

18 Ebü Bekr Alaeddin Ebü Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedaiü's-sanai' fi tertibi's-şerai'*, thk. Muhammed Muhammed Tamir vd. (Kahire: Daru'l-hadis, 2005), 10/78; Tarsûsî, *el-Fetava'l-Tarsusiyye*, 308.

19 Tarsûsî, *el-Fetava'l-Tarsusiyye*, 308.

Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) görüşünü almış ve iki görüşü birleştirmek suretiyle telfik yapmıştır. Zira Ebû Hanife vakfi sahih görmez iken Ebû Yusuf vakfi sahih görmekte bunun tam tersine Ebû Hanife sefihin hacr edilmesini kabul etmemekte, Ebû Yusuf ise buna olumlu bakmaktadır. Dolayısıyla hacrin sahih olmadığı görüşü Ebû Hanife'den alınırken vakfın sahih olması meselesi Ebû Yusuf'tan alınmaktadır. Bu şekilde mezhep içerisinde birbirine muhalif iki görüşün birleştirilmesiyle üçüncü yeni bir görüş ortaya çıkmaktadır. Tarsûsî'ye göre bu şekilde mezhep içerisinde iki âlimin görüşü birleştirilebilir. O, bunun mezhep açısından bir problem teşkil etmediğini, buna benzer bir hükmü *Münyetü'l-müftî* adlı eserde gördüğünü ifade ederek görüşünü destekler. *Münyetü'l-müftî* sahibinin, verdiği bir fetvada telfik yaptığı anlaşılmaktadır. Buna göre şayet kadı gaip bir kişi aleyhine fâsıkların ya da bir erkek ve iki kadının şahitliğiyle hüküm verirse böyle bir hüküm geçerlidir.²⁰ Tarsûsî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre *Münyetü'l-müftî*'nin müellifi burada birbirine muhalif iki görüşü cem etmiştir. Çünkü gaip aleyhine hüküm verilmesine cevaz veren âlimler fâsıkın ve nikâhla ilgili hususlarda kadının şahitliğini kabul etmemektedir. Dolayısıyla burada birbirine muhalif iki görüş birleştirilerek yeni bir görüş elde edilmiştir.

Tarsûsî konuyla ilgili değerlendirmesinden sonra bu şekilde mezhep içi telfik yapılması suretiyle alınan yargı kararının bozulup bozulamayacağı üzerinde durur. Ona göre vakıfla ilgili Hüsameddin er-Râzî'nin vermiş olduğu bu kararın bozulması caiz değildir. Zira verilen bu hüküm içtihadî alanla ilgili olup kitap, sünnet ve icmâya muhalif bir nitelik taşımamaktadır. Ayrıca hükmün bizzat kendisi ihtilafî olup onun nakzedilmesi caiz olmadığı gibi aynı şekilde taşıyıcı de caiz değildir.²¹

3. Mezhep İçi Telfik Görüşüne İlk Tepkiler: İbn Kutluboğa'nın Eleştirileri

Tarsûsî'nin mezhep içi telfikle ilgili değerlendirmeleri sonraki Hanefi fıkıh edebiyatında farklı açılardan ele alınmıştır. İlgili literatürde onun görüşlerini açıkça veya üstü kapalı şekilde zikreden ve eleştiren müelliflerin yanı sıra ismini açıkça anmamakla birlikte telfik yapmak suretiyle fetva veren müftülerin de olduğu anlaşılmaktadır. Mezhep içi telfikle ilgili meseleler fetva ve risale gibi farklı yazım türlerinde ele alınmakta, bazı müellifler meseleyi verdikleri fetvalar bağlamında incelerken, kimi yazarlar konuyu daha ziyade bir yöntem tartışması olarak teorik boyutta tartışmayı tercih etmektedirler.

Kasım b. Kutluboğa telfikle ilgili konulara *Mûcebâtü'l-ahkâm* ve Kudûrî'nin metni üzerine yazdığı *et-Tashîh ve't-tercîh* adlı şerhte değinmektedir. *Mûcebâtü'l-ahkâm*'da meselenin bağlamından da anlaşılacağı üzere konu doğrudan mezhep içi telfikle ilgilidir. *et-Tashîh ve't-tercîh*'te ise tartışma, mezhepler arası telfikle ilgili olup bir bakıma bütün telfik türlerini kapsamaktadır. Bu iki eserin bağlamına bakıldığında eserlerin muhatap kitlesinin farklı olduğu görülmektedir. *Mûcebâtü'l-ahkâm*'da mesele daha ziyade tikel bir fetva ve bu fetvanın dayanağı

20 Tarsûsî, *el-Fetava'l-Tarsusiyye*, 309.

21 Tarsûsî, *el-Fetava'l-Tarsusiyye*, 310.

olan Tarsûsî'nin görüşleri iken *et-Tashîh ve 'l-tercîh*'te muhatapları daha genel anlamda müftü ve kadılardır. Nitekim onun çalışması, kaza ve iftâda dört mezhebin taklid edildiği Memlük coğrafyasında özellikle müftü ve kadıların keyfi fetva ve karar vermelerinin önüne geçme ve bu bağlamda, Hanefî mezhebi içerisinde sahih olan görüşlerin tespitine yöneliktir. Ayrıca İbn Kutluboğa'nın, taklidle ilgili meselelerde keyfililiğin önüne geçilmesi amacıyla bir mezhebe göre fetva veren müftünün başka bir mezhebi taklid edemeyeceğini, mukallid olan kişinin bir mezhebi iltizam etmesinin gerekliliğini ifade etmesi, onun muhatap kitlesinin -gerek müftüler ve kadılar gibi ilim ehli gerekse avam olsun- fıkhîta müctehid olmayan genel kitle olduğuna işaret etmektedir.²² Dolayısıyla İbn Kutluboğa'nın telfikle ilgili görüşlerinin bu iki eser bağlamında ele alınması ve farklı bağlamların göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Kasım b. Kutluboğa, Şam'da vuku bulan bir meseleyle ilgili kendisine sorulan fetva üzerine mezhep içi telfik konusuna değinir. Soru, başkasının arazisinde bulunan ağaçların hisselerinin bir kısmına sahip olan kişinin bu hisseleri kendisine ve kendinden sonra bir başka kişiye vakfetmesiyle alakalıdır. İbn Kutluboğa böyle bir vakfın da bununla ilgili mahkeme kararının da batıl olduğu yolunda cevap vermiştir. Verilen bu kazaî hükmün batıl olmasının gerekçesi, birbirine muhalif olan iki zıt içtihadın birleştirilmesidir. Nitekim Ebû Yusuf'a göre kişinin kendisine yapmış olduğu hisseli vakıf geçerli olsa da -bilerek- menkul malın vakfedilmesi geçerli değildir. İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise her ne kadar menkulün vakfı geçerli olsa da kişinin kendisine yapmış olduğu ve hisseli olan vakıf geçerli değildir.²³ Dolayısıyla menkulün vakfı İmam Muhammed'den alınırken, ortaklardan birinin hissesini kendisine vakfedebilmesi Ebû Yusuf'tan alınarak yeni bir görüş ihdas edilmiştir.²⁴

Kasım b. Kutluboğa telfikin yasak olduğuyula ilgili görüşünü temellendirmek için isim vermeden bazı âlimlerin de bu görüşte olduğunu ifade eder. Onun buradaki ilk argümanı telfikin yasaklandığına dair icmâ olduğudur. Muhtemelen onun bu konuda bazı âlimlerin icmâsı olduğunu ifade etmesi ve bunun ardından bunu teyit edecek ikinci bir delil serdetmesinin altında yatan temel neden bu konudaki icmâ delilinin zayıflığıyla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle müellif mezhep içi telfikin yasak olduğunu âlimlerin tamamına nispet etmek yerine bir kısmına atfetmiştir. Hâlbuki bir konuda icmânın oluşabilmesi için herkesin kabul etmesi gerekir. Dolayısıyla bunun farkında olan Kasım b. Kutluboğa telfikin yasaklanmış olduğunu ikinci bir delille teyit etme

22 Ebû'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah, *et-Tashîh ve 'l-tercîh alâ muhtasari 'l-kudûri*, thk. Dayâ Yunus (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1435/2014), 121-124.

23 Kişinin kendisine yapmış olduğu vakfın geçerli olup olmadığıyla ilgili Ebû Yusuf dışında mezhebin kurucu imamlarından herhangi bir şey nakledilmemiştir. İmam Muhammed'e nispet edilen kişinin kendisine yapmış olduğu vakfın geçerli olmadığı şeklindeki görüş ise tahric yoluyla belirlenmiştir. Tahric yoluyla belirlenen bu görüş sonraki Hanefî edebiyatında onun görüşü olarak takdim edilmiştir. Dolayısıyla Kasım b. Kutluboğa'nın kişinin kendisine yapmış olduğu vakfın geçerli olmadığı şeklindeki görüşü İmam Muhammed'e nispet etmesi, tahric usulüyle belirlenen bir görüşün sonraki literatürde, görüşü üzerine tahric yapılan âlime nispet edilmesi kabilindedir. Bkz. Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti 'l-mübedî*, 2/19-20; İbnü's-Şelebî, *Fetâvâ İbni's-Şelebî*, 1/288.

24 Ebû'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah, *Mücebâtü 'l-ahkâm ve vâkı'âtü 'l-eyyâm*, thk. Muhammed Süüd el-Maîni (Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1983), 245-246.

ihtiyacı hisseder. Onun ikinci argümanı taklidle ilgilidir. Mukallid, taklid ettiği görüşün hata ihtimali olmakla birlikte doğru olduğuna ve muhalifin görüşünün yanlışlığına inanmaktadır. Dolayısıyla mukallidin aynı anda doğruluğuna ve yanlışlığına inandığı iki görüşü cem etmesi taklidin tutarlılığı açısından problemlidir.²⁵

Kasım b. Kutluboğa isim vermeden Tarsûsî'nin görüşlerine yer vererek onun mezhep içi telfiki temellendirmek için kullandığı argümanlarına teker teker cevap verir. O, ilk olarak Tarsûsî'nin *Münyetü'l-müftî*'den aktarmış olduğu fetvaya değinir. Ona göre bu fetvada telfik yoktur, dolayısıyla bu fetvanın doğrudan bizim konumuzla bir irtibatı kurulamaz. İkinci olarak Hüsameddin er-Râzî'nin yukarıda geçtiği üzere bir vakıfla ilgili telfik yapmak suretiyle vermiş olduğu kararı ele alır. Râzî bu konuda herhangi bir âlimi taklid etmediği için burada telfik yaptığı söylenemez. Zira telfikin gerçekleşebilmesi kişinin bir mezhebi taklid etmesine bağlıdır. Hâlbuki Râzî vermiş olduğu karara içtihad etmek suretiyle ulaşmıştır. Dolayısıyla Tarsûsî'nin mezhep içi telfiki temellendirmek için kullandığı argümanlar temelden yoksundur.²⁶

et-Tashih ve't-tercih'te mezhepler arası telfike değinen Kasım b. Kutluboğa görüşlerini temellendirmek için iki Şâfiî alimden nakillerde bulunur. O ilk olarak Takıyyüddin es-Sübkî'ye atıfta bulunur ve onun ruhsatlara tabi olma ve intikalle ilgili fetvasında geçen bir ifadeyi telfike yorumlayarak görüşünü temellendirir. Kasım b. Kutluboğa, Sübkî'nin *Fetâvâ*'sında geçen "*Mukallid olan kişinin taklid ettiği meselede, hakikatte icmâ ile yasaklanmış olan bir hususu birleştirmemesi gerekir*" ifadesini "*İki farklı içtihadın birleştirilmesiyle ortaya çıkan hiçbir şeyin taklid edilmesi icmâ ile sahih değildir*" şeklinde formüle eder.²⁷ Diğer bir ifadeyle Sübkî'nin buradaki temel vurgusu icmâ ile memnu olan bir meselenin taklid edilerek birleştirilmesinin yasak olması iken Kutluboğa'nın yaptığı formülde icmâ telfike karşı kullanılan bir argüman haline gelmiştir. Onun ikinci olarak atıfta bulunduğu kişi ise İbnü'l-İmâd'dır. Onun *Tevkîfü'l-hükkâm alâ gavâmizi'l-ahkâm* adlı eserinden telfikle ilgili icmâ iddialarını alıntılıyarak telfike dair görüşünü teyit eder.²⁸ Kasım b. Kutluboğa'nın burada İbnü'l-İmâd'ın konuyla ilgili ifadelerini alıntılmasının sebebi onun telfikin yasak olduğuna dair icmâ iddialarına dayanmak ve bu şekilde görüşünü teyit etmektir.

4. 16. Yy.'da Telfik Taraftarı İki Müellif: İbn Nüceym ve İbnü's-Şelebî

10./16. yy.'da mezhep içi telfik yapmak suretiyle fikhî meselelere cevap veren iki müellif vardır. Bunlardan biri İbnü's-Şelebî diğeri ise İbn Nüceym'dir. İbnü's-Şelebî sorulan bir mesele üzerine *Fetâvâ*'sında mezhep içi telfik konusuna değinir. Ona yöneltilen soru kişinin dirhem ve dinarı kendisine vakfedip vakfedemeyeceğiyle ilgilidir. Paranın vakfiyla ilgili Züfer dışında

25 Kutluboğa, *Mücebâtü'l-ahkâm*, 246.

26 Kutluboğa, *Mücebâtü'l-ahkâm*, 246.

27 Ebü'l-Hasen Takıyyüddin Ali b. Abdilkâfi b. Ali b. Temmâm es-Sübkî el-Ensârî el-Hazrecî, *Fetâvâ's-Sübkî*, itena bihi; Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1424/2004), 1/152; Kutluboğa, *et-Tashih ve't-tercih*, 123.

28 İbnü'l-İmâd, *Tevkîfü'l-hükkâm ala gavâmizi'l-ahkâm*, 435-436; İbn Kutluboğa, *et-Tashih ve't-tercih*, 123.

diğer imamlardan herhangi bir naklin olmadığını ifade eden İbnü's-Şelebî aynı şekilde kişinin parayı kendine vakfedip vakfedemeyeceğiyle ilgili Züfer'den hiçbir naklin olmadığını belirtir. Diğer bir ifadeyle kişinin parayı kendine vakfedebileceğiyle alakalı mezhep içerisinde kurucu imamlardan herhangi bir rivâyet yoktur. İbnü's-Şelebî, nevâzil olarak değerlendirebileceğimiz bu meseleyi cevaplandırmak için Tarsûsî'nin *Fetâvâ*'sına ve Kasım b. Kutluboğa'nın *et-Tashîh ve'l-tercîh* 'teki görüşlerine atıfta bulunur ve bu iki ismin telfikle ilgili değerlendirmelerine yer verir. İbnü's-Şelebî, Tarsûsî'nin görüşünden hareketle mezkûr problemin çözülebileceğini, dolayısıyla onun görüşü üzerine tahriç yapılabileceğini ifade eder. İbnü's-Şelebî'nin bu konuda sunduğu çözüme göre kişinin ortağı olduğu vakfın hissesini kendisine vakfetmesinin geçerliliğiyle ilgili görüş Ebû Yusuf'tan alınırken paranın vakfedilebileceği görüşü Züfer'den alınmakta ve böylelikle kişinin parayı kendisine vakfedebileceği ortaya çıkmaktadır. İbnü's-Şelebî mahkemede kadı'nın bu iki görüşü birleştirmesi suretiyle hüküm verebileceğini ifade ederek aslında münferit bir konuyla ilgili bir fetvayı yargı sahasına taşımış olur.²⁹

İbnü's-Şelebî'nin telfikle ilgili vermiş olduğu fetvasının iki önemli amaca hizmet ettiği söylenebilir. Birincisi Tarsûsî'nin telfikle ilgili fetvasını bir asıl haline getirerek mezhebin kurucu imamlarından doğrudan naklin bulunmadığı yerlerde telfik yapılması suretiyle yeni problemlerin çözümünde bu yöntemin kullanılabileceğidir. İkinci olarak ise bu yöntemle çözülen fiki meselenin yargı sahasına taşınabileceği ve bunun kadılar tarafından tatbik edilebileceğidir.

Mezhep içi telfik yapmak suretiyle vakıfla ilgili bir problemi çözmeye çalışan diğer bir âlim ise birçok eseriyle Hanefî mezhebine damgasını vurmuş olan İbn Nüceym'dir. İbn Nüceym vakfın satımının yapılmasıyla ilgili problemleri ele aldığı risalesinde telfik konusuna değinir. Mütevellî tarafından vakfın fahiş bir fiyatla satılması bağlamında mezhep içerisindeki farklı görüşleri Kâdîhan'ın (ö. 592/1196) *Fetâvâ*'sından nakleder. Naklettiği bu bilgiye göre, Ebû Yusuf ve Hilâlürre'y'e (ö. 245/860) göre vakfın gabnı fahiş ile satılması caiz değildir. Zira vakfın mütevellisi vekil konumunda olup fahiş gabn ile satış yapmaya yetkisi yoktur. Kâdîhan istibdâl şartıyla vakfın satımıyla ilgili Ebû Hanife'nin görüşü üzerine bir varsayımda bulunur. Normalde böyle bir muameleyi kabul etmeyen Ebû Hanife'nin bunu kabul ettiğinin varsayılması halinde o, fahiş gabn ile vakfın satışına onay verebilir. Zira Ebû Hanife'ye göre vekilin fahiş gabn ile satış yapmaya yetkisi vardır.³⁰

İbn Nüceym vakfın satımıyla ilgili görüşleri Kâdîhan'dan aktardıktan sonra konuyla ilgili kendisi mezhep içerisinde telfik yapmak suretiyle bir çözüm önerir. Vakfın fahiş gabn ile satımı Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un görüşlerinin birleştirilmesi suretiyle hukuki açıdan temellendirilebilir. Fahiş gabn ile yapılan satımın geçerli olduğuna dair görüş Ebû Hanife'den, vakfın istibdâlinin geçerli olmasıyla alakalı görüş ise Ebû Yusuf'tan alınabilir. Meselenin pratik açıdan çözümünü bu şekilde sunan İbn Nüceym, daha sonra teorik açıdan mezhep içi telfikin geçerli olduğunu temellendirmeye çalışır.³¹

29 İbnü's-Şelebî, *Fetâvâ İbni's-Şelebî*, 287-289.

30 Ebû'l-Mehâsin Fahrüddin Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî, *Fetâvâ Kâdîhan*, İtena, Salim Mustafa el-Bedrî (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2009), 3/184; İbn Nüceym, *Resailu İbn Nüceym*, 346.

31 İbn Nüceym, *Resailu İbn Nüceym*, 346.

İbn Nüceym, telfikin geçerli bir yöntem olduğunu temellendirmek için İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) usul eseri *Tahrîr*'e atıfta bulunur. İbnü'l-Hümâm *Tahrîr*'in sonunda bazı müteahhir âlimlerin telfike karşı çıkmasının Hanefi mezhebini temsil etmediğini ifade eder. Onun ifadelerinin mefhumundan anlaşıldığına göre Hanefi mezhebinin telfikle ilgili görüşü cevaz yönündedir.³² Ancak onun Hanefi mezhebinin görüşünün bu doğrultuda olduğuna dair ifadesi sonraki literatürde tartışmaları beraberinde getirmiştir. Telfik taraftarları bu ifadeyi aralık görüşlerini temellendirmeye çalışırken, telfik karşıtları mezkûr hükmü yorumlamak zorunda kalmışlardır.

5. Ebussuûd ve Birgivî'nin Para Vakıfları Bağlamında Telfik Tartışması

Mısır coğrafyasında 10./16. yy.'da fikhî bir istidlal yöntemi olarak kullanılan mezhep içi telfik benzeri bir şekilde Anadolu ve Rumeli coğrafyasında Osmanlı'nın merkez topraklarında da gündeme gelmiştir. Burada mezhep içi telfik dönemin önemli bir tartışması haline gelen para vakıfları etrafında cereyan etmiştir. Mezhep içi telfik para vakıflarıyla ilgili tartışmanın bir bölümünü teşkil etmektedir. Anadolu ve Rumeli'de yapılan bu tartışma 10./16. yy.'ın iki önemli âlimi olan Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) ile Birgivî (ö. 981/1573) arasında geçmektedir.

Para vakıfları bağlamında tartışılan telfik konusu yargı sistemiyle yakından ilgilidir. Zira Ebussuûd pratik açıdan para vakıflarını bağlayıcı bir şekilde yargı sisteminde uygulatabilmek için İmâmeyn ve Züfer'in (ö. 158/775) görüşünü almak suretiyle kazada bunun nasıl çözüleceğiyle ilgili bir formül geliştirmiştir. Onun geliştirdiği bu formül dönemine etki etmiş önemli bir âlim olan Birgivî tarafından eleştirilmiştir. Dolayısıyla bu coğrafyada yapılan telfik tartışması daha ziyade dönemin önemli bir finansman kaynağı olan ve toplumda ciddi karşılık bulan para vakıflarıyla ilgilidir.

Ebussuûd Efendi ve Birgivî para vakıflarının meşru olup olmadığına dair kaleme aldıkları risalelerinde telfik konusuna değinirler. Ayrıca Ebussuûd bu konuya yeri geldikçe fetvalarında da temas eder. Her iki müellif telfik kavramını kullanmamakla birlikte bu anlamı ifade edecek şekilde iki farklı görüşün birleştirilmesi meselesine temas ederler. Dolayısıyla biz burada telfik kavramını biraz daha esnek kullanarak onlara nispet edeceğiz. Zira onlar her ne kadar bu kavramı açıkça ifade etmeseler dahi bu kavramın manasını kullanmışlardır. Aslında onların tartıştıkları konu para vakıflarının meşru olup olmadığıdır. Telfik konusu bu tartışmanın alt bir başlığı mesabesinde. Telfikle ilgili tartışmanın temerküz ettiği yer meselenin pratik açıdan yargı sisteminde nasıl kurgulanacağıdır. Çünkü Ebussuûd para vakıflarını bağlayıcı bir şekilde pratik açıdan kurgulamaya çalışmakta ve bunun kazayla ilgili pek çok alt meselesine değinmektedir. Risalesinde bir sonraki başlıkta geleceği üzere Züfer ve İmâmeyn'in görüşleri üzerine yaptığı kurguyu, daha sonra padişaha sunarak kanunlaştırdığı fetvasında tatbik ederek hukuki istikrarı sağlamaya çalışmaktadır. Buna mukabil Birgivî'nin eleştirileri onun risalesinde yaptığı bu kurgunun tutarsız olduğuna yöneliktir.

32 İbn Nüceym, *Resailu İbn Nüceym*, 347.

5.1. Para Vakıfları Bağlamında Ebussuûd ve Telfik

Ebussuûd Efendi, para vakıflarıyla ilgili tartışmaların alevlendiği ve Çivizâde'nin (ö. 954/1547) meşru olmadığına dair görüşüyle bu tür vakıflara karşı çıktığı dönemde paranın vakfedilmesinin geçerli olduğunu ortaya koyabilmek için *Risâle fî cevâzi vakfi'n-nukûd* isminde bir risale kaleme almıştır. O risalesinde paranın vakfının geçerli oluşunu İmam Muhammed'in menkul malların vakfiyle ilgili örfün oluşması görüşüne bağlar. İmam Muhammed'e göre menkul olan bir malın vakfedilebilmesi için o malın vakfedildiğiyle ilgili örfün oluşması gerekir. Aynı şekilde para vakıflarıyla ilgili tartışmada ebedilik şartı, paranın vakfedilmesinin meşruiyetinin İmam Züfer'den aktarılan bir görüşe dayandırılması, bunun fetva usulü açısından temellendirilmesi gibi pek çok husus gündeme gelir.³³ Konunun telfikle ilgili yönü vakfedilen paranın mahkeme tarafından nasıl tescil edileceğiyle ilgilidir.

Vakfedilen bir malın geri dönülemez biçimde lazım olarak gerçekleşebilmesi Hanefi mezhebi içerisinde tartışmalıdır. Ebu Hanife ve Züfer'e göre vakfın lüzumu bir kadı tarafından tescil edilmesi ya da kişinin bununla ilgili vasiyette bulunmasıyla olur. Dolayısıyla vakıf bağlayıcı hale gelmediği takdirde vâkıf vakfından rücu edip vakfi satabileceği gibi miras olarak da bırakabilir.³⁴ Ebû Yusuf'a göre kişinin irade beyanıyla vakıf bağlayıcı hale gelirken İmam Muhammed'e göre vakfedilen malın mütevelliyeye veya vakfın yapıldığı kişi teslimiyle lazım hale gelir.³⁵ Ebussuûd her ihtimale karşı vakfın lüzumunun ve tescilinin gerçekleşebilmesi için vâkıf ve mütevelliyeye bunun nasıl yapılacağına dair bir anlatı sunar. *Zâhirü'r-rivâye*'ye göre vakfın sahih olmadığını ya da Züfer'in görüşüne binaen vakfın lazım olmadığını ifade eden vâkıf, mahkeme önünde vakıftan rücu etmek ister. Bunun mukabilinde mütevellî vakfın lazım ve sahih olduğunu belirterek vâkıfın geri dönmesini kabul etmez. Ebussuûd kadı'nın Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşü üzerine vakfın bağlayıcı olduğuna dair hüküm verebileceğini söylemektedir. Böylece vakıf geri dönülemeyecek şekilde bağlayıcı olur.³⁶

Ebussuûd ikinci olarak Züfer'in görüşüne göre mahkemede tescil işleminin nasıl yapılacağına ilişkin meseleyi ele alır. Ebussuûd'un mahkemeye ilgili yapmış olduğu kurgu vâkıfın Züfer'in görüşüne dayanarak rücu etmesiyle ilgili farazi bir dava üzerine kuruludur. Vâkıf parayı vakfettikten sonra vakıfla ilgili şartları detaylı bir şekilde beyan eder. Vakfi mütevelliyeye teslim ettikten sonra bir anlaşmazlık üzerine, vakfın ve onun üzerine bina edilen şartların batıl olduğunu iddia ederek olayı mahkemeye taşır ve vakfın aslını ve onun kârını mütevelliden talep ederek eciri misil üzerine zait olarak almış olduğu fazlalığı ister. Mütevellî ise vakfın Züfer'in görüşüne göre sahih olarak gerçekleştiğini, eciri misil üzerine aldığı paranın çalışmasının ve

33 Detaylı bilgi için bkz. Emrullah Dumlu, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal - Çivizâde, Birgivi)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 44/2 (2015), 303-337.

34 Ebû'l-Fazl Meccüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*, thk. Beşşâr Bekri (Dimeşk: Daru'l-Kuba, ts.), 1/47; Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin Ebussuûd el-İmadî, *Risâle fî cevâzi vakfi'n-nukûd*, thk. Ebû'l-Eşbal Sagir Ahmed Şagif el-Bakistani (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417/1997), 22.

35 Fergâni, *Fetâvâ Kâdihan*, 3/159.

36 Ebussuûd, *Risâle fî cevâzi vakfi'n-nukûd*, 50.

tasarruflarının karşılığı olduğunu ifade ederek müdafaada bulunur. Kadı mütevellinin vakfın tazmin sorumluluğundan beri olduğuna hükmettikten sonra Züfer'in görüşü üzerine vakfiyenin sıhhatine hükmeder. Hâkimin mütevellinin tazmin sorumluluğundan beri olduğuna dair hüküm vermesiyle aslında Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşü üzerine vakıf bağlayıcı hale gelmiş olur. Dolayısıyla hâkimin ilk olarak mütevellinin tazminden beri olmasına hükmetmesi Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre iken vakfın sahih olduğu görüşü Züfer'e göredir. Zira İmâmeyne göre vakfedilen mal, vâkıfın mülkiyetinden çıkması ve mütevelliyeye teslim edilmesiyle birlikte bağlayıcı olur. Hâkim Züfer'in görüşü üzerine hüküm verdikten sonra bu dava ittifak edilen bir mesele haline gelir ve kadı'nın kararı geçmiş ihtilafı ortadan kaldırır. Daha sonra herhangi bir hâkimin bu kararı bozmaya yetkisi yoktur.³⁷

Mezhep içi telfikle ilgili uygulama burada ortaya çıkmaktadır. Zira böyle bir vakfın lazım olduğunu ifade eden Ebû Yusuf ve İmam Muhammed paranın vakfını sahih görmezken, nukûdun vakfını sahih gören Züfer vakfın lazım hale gelebilmesi için kadı'nın kararını şart koşar. Dolayısıyla burada kadı vakfın lüzumunu Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşünden alırken paranın vakfının sahih olmasını Züfer'in görüşünden alır. Bu problemin farkında olan Ebussuûd konuyla ilgili detaylı bir izaha girişir ve bu uygulamada esasen telfikin bulunmadığını ileri sürer. O konuyla ilgili farklı görüşlerin birleştirilmediğini iki temel esas üzerine kurgular. Onun kurgusu ilk önce davaya konu olan paranın vakfının sıhhati ve bunun lüzumu, ikinci olarak ise buna karar veren hâkimin durumuyla ilgilidir.

Ebussuûd ilk olarak iki farklı görüşü kimin birleştirip kimin birleştiremeyeceği meselesini ele alır. Ona göre kazayla ilgili meselelerde hâkimin iki farklı içtihadı birleştirebilmesi için içtihad ehli olması gerekir. Nitekim fâsıkın şahitliğiyle gaip olan bir kişi üzerine karar verecek hâkim, içtihad ehli olmalıdır. Zira bu konu gaip üzerine mahkeme tarafından karar alınması ve fâsıkın şahitliği olmak üzere iki farklı meselenin birleştirilmesinden müteşekkildir. Gaip üzerine mahkemede karar verilmesini kabul eden âlim fâsıkın şahitliğini kabul etmezken bunun tam tersine fâsıkın şهادetini kabul eden âlim gaip üzerine kadı tarafından karar verilmesini kabul etmemektedir. Ebussuûd, İmâmeyn ve Züfer'in para vakıflarıyla ilgili görüşlerinin gaip olan kişiye kıyas edilmesini doğru bulmaz ve iki meselenin birbirinden farklı olduğunu ileri sürer. Ona göre para vakıflarıyla ilgili konuda birbirine zıt iki içtihadın tek bir meselede birleştirilmesi söz konusu değildir. Burada iki farklı basit içtihat vardır. Hâkim bunları peşi sıra hükme bağlamıştır. İlk önce vakfın İmâmeyne göre bağlayıcı olduğuna hükmeden hâkim ikinci olarak paranın vakfını sahih gören Züfer'in görüşü üzerine davayı karara bağlar.³⁸ Burada hâkimin İmâmeynin görüşüne ihtiyaç duymasının altında yatan saik vâkıfın geriye dönmek üzere Züfer'in görüşüne binaen vakıftan rücu edebilmesidir. Vâkıfın vakıftan geri dönmeye mani olabilmek ve vakfı tamamen bağlayıcı hale getirebilmek için İmâmeynin görüşüne başvurulmuştur. Zira kadı onların görüşü üzerine hüküm verdikten sonra onun

37 Ebussuûd, *Risâle fî cevâzi vakfi'n-nukûd*, 51-52.

38 Ebussuûd, *Risâle fî cevâzi vakfi'n-nukûd*, 53-55.

bu kararı ittifak edilen bir mesele haline gelir. Züfer'e göre de vakıf bağlayıcı olmuş olur. Dolayısıyla bu şekilde vakfın iptal edilmesine engel olunur.³⁹

Ebussuûd ikinci olarak böyle bir konuda karar veren hâkimin durumuyla alakalı meselelere değinir. Burada kazayla ilgili karşılaşılabilecek problem aynı hâkimin tek bir meselede birbirinden farklı görüşlere sahip olmasıdır. Zira kadı ilk olarak İmâmeynin görüşünün doğru olduğuna inanarak vakfın lüzumuna hükmetmekte, daha sonra vakfın sahih olduğunu kabul ederek Züfer'in görüşüne göre hüküm vermektedir. Birbirine muhalif olan bu iki görüşün tek bir hâkimden sadır olması kendi içerisinde bir tezat taşımaktadır. Ebussuûd meselenin tek bir mesele olmadığını iki ayrı mesele olduğunu tekrar vurgular. Hâkimin ayrı ayrı konularda farklı müçtehitlerin görüşünü maslahata binaen alabileceğini ifade eder.⁴⁰

Para vakıflarının sıhhat ve lüzumuyla ilgili teorisini bu şekilde çizen Ebussuûd, aynı görüşünü pratik açıdan tatbik edilmek üzere padişaha sunarak kanun haline getirmiştir. O kanun haline getirdiği “*Denânir ve derâhime müteallik olan vakıf-nâme ile amel olunmağa ve vakfın sıhhatine ve lüzumuna hüküm kimin mezhebi idüğün beyan ve evvela sıhhatine ve sâniyen lüzumuna hükm olunmak lazım olur mu? El-Cevab: Şimdi kudât bu veçhile hükme memurlardır (lazımdır)*”⁴¹ fetvasıyla mahkemelerde uygulama birliğini ve hukuki istikrarı sağlamış olur.

5.2. Ebussuûd'a Nispet Edilen Telfik İddiası

Modern literatürde Ebussuûd'un mutlak surette telfik yaptığına ve buna cevaz verdiği dair bazı iddialar vardır. Genel olarak bunu iddia eden müellifler konuyla ilgili Ebussuûd'un herhangi bir eserine ya da onun adına derlenen fetva mecmualarına atıfta bulunmazlar. Aynı şekilde mezheb içi ve mezhepler arası diye bir ayrıma gidilmeksizin onun telfiki savunduğu iddia edilir. Ayrıca bu telfikin kazayla ilgili hususlarda mı yoksa iftâyla ilgili meselelerde mi olduğuna dair herhangi bir bilgi de verilmez.⁴² Mesele dikkatli bir şekilde incelendiğinde Ebussuûd'la ilgili bu iddiaların kaynağının İbn Âbidîn'in Şam müftüsü Hâmid Efendi'ye (ö. 1171/1757) ait fetvaları tertip ettiği *el-Ukûdü'd-dürriyye fî tenkihi'l-Fetava'l-Hâmidîyye* adlı eser olduğu görülecektir. İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) mezheb içi telfike dayalı olarak verilen bazı fetvaları aktardıktan sonra Ebussuûd'un para vakıflarıyla ilgili -kişinin kendisine yapmış olduğu vakfın geçerli olduğuna dair- fetvasını nakleder. O açıkça Ebussuûd'un telfik yaptığını belirtir.⁴³ Aslında burada İbn Âbidîn'in naklettiği fetvanın metni şu şekildedir:

Zeyd bir mikdar akçe vakf edüb mu'amele-i şer'iyye ile hasıl olan ribh için masarîf beyan edüb ve mütevellisine bir mikdar-ı mu'ayyen akçe şart edüb Bekr'i mütevellî nasb edüb meblağ-ı merkumu ona teslim eylese, ol dahi alub kabz edüb şart-ı vâkîf üzre onda tasarruf

39 Ebussuûd, *Risâle fî cevâzi vakfi'n-nukûd*, 60-61.

40 Ebussuûd, *Risâle fî cevâzi vakfi'n-nukûd*, 62.

41 Ebussuûd Efendi, *Ma'ruzat*, hazırlayan Pehlul Düzenli (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 113.

42 Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuh* (Dimaşk: Daru'Fikr, ts.), 1/111; Krawietz, “Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq”, 13; Demirtaş, “İslam Hukukunda Telfik Nazariyyesi”, 540.

43 İbn Âbidîn, *el-Ukûdü'd-dürriyye fî tenkihi'l-fetava'l-Hâmidîyye*, 1/108-109.

eylese, ba'dehu Zeyd mezbur Bekr-i mezkuru meclis-i kadıya getirib "Vakf-ı nükud batıldır; lacerem onun sıhhatinde olan şera'it dahi batıldır" deyü asl-ı malı ve ribhi ve Bekr'in cihet-i tevliyet deyü aldığı akçeyi taleb eylese, Bekr-i müteveli dahi "İmam-ı Züfer katında nükudun vakfı sahihdir ve onun zımnında olan cümle şera'it dahi sahihdir; ol sebebden mal-ı vakfdan cihet-i tevliyet için aldığım akçe ve ecr-i misilden za'id dahi olursa vermezim" dese, hakimü'l-vakt olan kadı-i Hanefi asl-ı vakfa ve zımnında olan şera'itin sıhhatine kaza edüb ve ona müteferri' Bekr aldığı vazifenin damanından zimmetinin bera'etine hükm eyledikten sonra Zeyd-i mezbur "Ne'am İmam-ı Züfer katında nükudun vakfı sahihdir; lakin onun mezhebinde hiçbir vakfın lüzumu yoktur; pes bu takdirce malın vakfiyetinden rücu' eyledim; asıl malımı taleb ederim" dese, Bekr-i müteveli dahi "vakfın sıhhatine hükm-i hakim müte'allik olmağla sıhhat-i vakf müttefekun aleyha olub İmam-ı Ebû Yusuf ve Muhammed rahmutullahi Te'ala anhüma katlarında müteveliye teslimden sonra sıhhat-i vakfdan lüzumu müfark olub ayrılmazın; dahi onların kavli ile bu vakfın lüzumuna hükm olunmak taleb ederim" dese hakimü'l-vakt-i mezbur dahi imam-ı mezkur kavli ile mesfûr meblağın vakfının sıhhatine hükümden sonra "İmameyn kavli ile lüzumuna hükmolunmak taleb ederim" dese, hakimü'l-vakt-i mezbur dahi hükm eylese şer'an zikr olunan hükümler halt-ı mezahib olmayıb belki hükmü sahih ve nafiz olub vakf-ı merkum lazım olur mu? el-CEVAB: Olur. Ebussuûd.

MES'ELE: Suret-i mezburede vâkıf-ı merkum vakf-ı mersumun ribhini madem ki kayd-ı hayatdadır kendi nefesine sarf olunub ondan sonra vücut-ı hayrata sarf eylemiş mezbur sahih olur mu?

el-CEVAB: Sahihdir, sıhhat-i vakfiyyet-i nükudu İmam-ı Züfer'den rivayet eden Ensar! Kitab-ı Vakfında tasrih eylemiştir.⁴⁴

Fetvada telfik ifadesi geçmemekle birlikte iki farklı görüşün yani Züfer ve İmâmeynin görüşlerinin birleştirilmesi söz konusudur. Ancak ilk fetvanın sonunda farklı görüşlerin birleştirilmesini ifade eden "halt-ı mezâhib" olmadığı vurgulanmaktadır. Fetvadan da anlaşılacağı üzere Ebussuûd paranın vakfını sahih olarak gördüğü gibi, kişinin kendisine bu şekilde yapmış olduğu vakfı da geçerli görmektedir. Fetva dikkatli bir şekilde incelendiğinde yukarıda geçtiği üzere onun para vakıflarıyla ilgili risalesinde Züfer'in görüşü üzerine davanın nasıl tescil edileceği ve lazım hale geleceğiyle ilgili tartışmanın fetvaya dökülmüş hali olduğu rahatlıkla tespit edilebilir. Ebussuûd risalesinde iki görüşün birleştirilmediğine dair vurgusunu burada da yapmaktadır. Fetvayı risaledeki tasvirde ayıran bölüm fetvanın ikinci kısmıdır. Zira fetvanın ikinci kısmında böyle bir vakfı kişinin kendisine yapıp yapamayacağı sorulmakta ve buna olumlu cevap verilmektedir. İbn Âbidîn'in telfikle ilgili istidlal ettiği nokta burasıdır. Nitekim İbn Âbidîn kişinin kendisine yaptığı vakıf bağlamında telfik konularını irdelerken Ebussuûd'un telfik yaparak şahsın kendi nefesine vakıf yaptığını ve Ebussuûd Efendi'nin bunu onayladığını ifade etmektedir. Çünkü paranın vakfının sahih olması Züfer'in görüşünden alınırken kişinin şahsına yapmış olduğu vakfın geçerliliği Ebû Yusuf'un kavlinden alınmaktadır. Aslında İbn Âbidîn'in fetvanın metnini açıkça görmediği anlaşılmaktadır. Zira o Ebussuûd'la ilgili atıflarını başka âlimler üzerinden yapmaktadır.⁴⁵

44 Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin el-İmâdi Ebussuûd, *Şeyhü'l-İslam Ebüssu'ud Efendi fetvaları = Fetavayı Ebüssuud Efendi* hazırlayan Ahmet Akgündüz (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018), 316.

45 İbn Âbidîn, *Ukudü'd-dürriyye fî tenkihi'l-fetava'l-Hamidiyye*, 1/109.

Ebussuûd teorik açıdan telfik yapmadığını ifade etse de pratik yönden telfik yaptığı açıktır. Nitekim Ebussuûd'un mezkûr fetvası sonraki klasik literatürde telfik olarak yorumlanmıştır. Ayrıca telfik kavramını kullanmasa dahi Birgivî'nin Ebussuûd'a yönelttiği eleştirilerden biri de birbirine zıt olan iki görüşün birleştirilmesiyle üçüncü yeni bir görüşün ihdas edilmesidir. Aynı şekilde İbn Âbidîn de onun konuyla ilgili fetvasını mezheb içi telfik bağlamında yorumlamaktadır. Onun açıkça telfik yapmadığını ifade etmesi, İmâmeyn ve Züfer'in görüşlerini mahkeme cihetiyle ayırarak birbiriyle ilişkili iki dava olarak takdim etmeye çalışmasını teorik açıdan telfik yapmadığı şeklinde yorumlamak mümkündür. Netice itibariyle modern literatürde onun telfik yaptığını ve bunu açıkça savunduğunu iddia eden çalışmalar İbn Âbidîn'in ifadelerine dayanmaktadır, bunun haricinde somut bir delil ortaya koyduklarını söylemek zordur.

5.3. Birgivî'nin Telfik ve Kaza Bağlamında Ebussuûd'a Yönelik Eleştirileri

Birgivî para vakıflarıyla ilgili tartışmalara *Hâşiye fî reddi akvâli Ebussuûd* adında bir risale kaleme alarak katılmış ve bu konuda risalenin isminden de anlaşılacağı üzere muhalif bir tavır takınmıştır. O paranın vakfını sahih olarak kabul etmemiş, bunu ispat etmeye yönelik kanıtları eleştirmiş ve konuyla ilgili telif ettiği risalesinde Ebussuûd'un para vakıflarını ispat etmek için ortaya koyduğu örf, paranın misli olmasından dolayı ebedî olması gibi meseleler üzerinden konuyu inceleyerek bunların geçersiz olduğunu belirtmiştir.⁴⁶ Aynı şekilde Birgivî, Ebussuûd'un pratik açıdan paranın vakfedilme işleminin nasıl yapılacağına dair kurgusuna birçok açıdan eleştiri getirerek bunlara karşı çıkmıştır. Dolayısıyla birbirine zıt iki görüşün birleştirilmesiyle ilgili tartışmalar İmâmeyn ve Züfer'in görüşü üzerine kurgulanan tescil işlemiyle başlar. Onun eleştirileri Züfer'in paranın vakfıyla ilgili görüşünün vasiyete bağlı olduğu, bu konunun aslında ihtilaf edilen bir mesele olmadığı, bu tür bir tescil işleminin mürekkeb icmâyî deldiği, mukallid kadı'nın birbirine zıt iki görüşle karar veremeyeceği gibi hususlardan oluşmaktadır.

Birgivî mahkeme yoluyla paranın vakfedilmesinin geçerli olmadığı hususunda icmâ olduğunu iddia eder. Diğer bir ifadeyle vâkıf hayattayken paranın vakfedilmesinin caiz olmadığı hususunda âlimlerin ittifakı vardır. Nitekim bazı usul âlimlerine göre fakihlerin çoğunluğu bir konuda ittifak ederlerse bu konuda icmâ sağlanmış olur. Bazı fakihlerin bu konuda yapmış oldukları muhalefete itibar edilmez. Ayrıca bir konunun ihtilaf edilen bir mesele olması için ihtilafın sahabe ve tabiîn asrında olması gerekmektedir. Ondan sonraki dönemde olan ihtilaf, içtihad edilen bir konu olarak kabul edilemez.⁴⁷ Birgivî'nin paranın vakfını ihtilaflı bir mesele olmaktan çıkarmadaki amacı hâkimin vermiş olduğu kararın geçerli olmadığını ifade etmeye yöneliktir. Nitekim Ebussuûd'un İmâmeyn ve Züfer'in görüşü üzerine yapmış olduğu kurgu, bunun ihtilaf edilen bir mesele olduğu, dolayısıyla hâkimin kararıyla ittifak edilen bir mesele haline geldiği ve bu kararın hiçbir kimse tarafından bozulamayacağı şeklindedir. Ebussuûd bu

46 Dumlu, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar", 313-322.

47 Muhammed b. Pir Ali Birgivî, *Resâilü'l-Birgivî*, nşr. Ahmed Hâdî el-Kassâr (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2011), 274.

şekilde birbirine zıt iki meseleyi ayırmakta, birinci ve ikinci kararı ittifak edilen birer mesele olarak yorumlayarak yargıyla ilgili oluşabilecek çelişkiyi ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla Birgîvî onun bu kurgusunu temelden sarsmak için ihtilafın olmadığını ortaya koymakta ve paranın vakfının sahih olmadığı hususunda icmâ olduğunu vurgulayarak yargılama usulü açısından konunun temellendirilemeyeceğini ifade etmektedir.

Birgîvî İmâmeyn'in görüşünün lüzumuyla ilgili eleştirileri bitirdikten sonra Züfer'in görüşü üzerine kurulan vakfın sıhhatine dair itirazlarına geçer. O bu konuda Ebussuûd'a bazı eleştiriler getirir. İlk eleştirisi Züfer'in görüşü üzerine verilecek olan kararın, İmâmeyn'in lüzumla ilgili görüşüne bağlı olduğudur. Kadî'nin İmâmeyn'in görüşü üzerine vereceği karar batıl olduğu için onun üzerine bina edilen ikinci karar da batıl olur. Birgîvî'nin ikinci eleştirisi para vakfının bağlayıcı olmama özelliği üzerindedir. Ebussuûd'un ifade ettiğine göre Züfer, vakfın lazım olmamasını para vakfının zorunlu/ayrılmaz (lazimî) bir özelliği ve onun bir cüzü olarak kabul etmektedir. Birgîvî Ebussuûd'un bu görüşünü mantiki bir örgü üzerinden eleştirmektedir: Şayet vakfın lazım olmaması kadî'nin vermiş olduğu karara dâhil değilse, Züfer'e göre para vakfının özelliği olan lazimî olmamasının bu hükümden ayrılması gerekir. Diğer bir ifadeyle para vakfının bağlayıcı olmaması, onun bir cüzü olduğundan dolayı hiçbir surette ondan ayrılmaması gerekmektedir. Dolayısıyla mantiki açıdan kadî'nin karar vermesi anında vakfın bağlayıcı olmaması lazımdır. Buna göre hâkimin kararı anında vakfın bağlayıcı olmadığına dair hüküm de kararın altına girmiştir. Vakfın bağlayıcı olmaması hâkimin vermiş olduğu kararın altına girdiğinde ise bu ittifak edilen bir mesele haline gelir. Bu açıdan bakıldığında para vakfının bağlayıcı olmaması bu dava özelinde diğer hâkimleri de bağlayan bir hüküm haline gelir ve bu kararın nakzedilmesi caiz değildir. Dolayısıyla Ebussuûd'un İmâmeyn'in ve Züfer'in görüşü üzerinden para vakıflarını geri dönülemez biçimde kurguladığı ve kanun haline getirdiği tescil işlemi bağlayıcılık özelliğini yitirmiş olur.⁴⁸

Birgîvî'nin İmâmeyn ve Züfer'in görüşünün birleştirilmesine getirdiği diğer bir eleştiri ise mürekkeb icmâdır. Onun tarif ettiğine göre mürekkeb icmâ; hüküm bir olmakla birlikte illetinin farklı olmasıdır. Mesela vücudundan kan aldırın ve kadına dokunan bir kişinin abdesti bozulduğu için kılmış olduğu namaz hem Ebû Hanife hem de Şâfiî'ye göre fasittir. Ancak burada abdestin olmaması dolayısıyla namazın fasid olmasının gerekçesi birbirinden farklıdır. Ebû Hanife'ye göre abdestin bozulmasının sebebi kan aldırın iken Şâfiî'ye göre kadına dokunmaktır. Aynı şekilde para vakıflarıyla ilgili Ebussuûd'un kurguladığı ve bunu padişaha sunarak kanunlaştırdığı fetvası ve risalesindeki görüşü mürekkeb icmâdan dolayı geçersizdir. Şöyle ki, paranın vakfedilmesinin "geçerli ve lazım" olmaması ittifak edilen bir husustur. Zira İmâmeyn paranın vakfını sahih görmezken Züfer bunu sahih görmektedir. Bunun tam tersine İmâmeyn vakfı bağlayıcı olarak kabul ederken Züfer vakfın bağlayıcılığını ölümünden sonra yapılan vasiyete bağlamaktadır. Dolayısıyla burada -hem İmâmeyn'e hem de Züfer'e göre- hüküm bir olmakla birlikte bu hükmün gerekçe ve illetleri birbirinden farklıdır.

48 Birgîvî, *Resâilü'l-Birgîvî*, 274.

Buna göre mahkeme yoluyla paranın vakfedileceğinin tescil edilmesi mürekkebin icmâya aykırı bir durumdur.⁴⁹

Birgivî, Ebussuûd'un birbirine zıt hükümler veren kadıyla ilgili değerlendirmelerini ele alarak eleştirmeye devam eder. Buna göre, Ebussuûd'un *Bedâiu's-sanai'*, *Muhitu'l-Burhânî* gibi Hanefî doktrininin temel kitaplarından yaptığı nakiller kadı'nın ihtilafı olan konuda vermiş olduğu hükmün ittifak edilen bir mesele haline geleceğine dair iddiasına temel teşkil edemez. Ayrıca Ebussuûd'un müçtehid olan kadı'nın kendi görüşünü terk ederek muhalif olan bir görüşle hüküm vermesini mukallid kadıya kıyas etmesi, Hanefî doktrini açısından kabul edilemez. Çünkü mukallid olan kadı'nın bile bile kendi mezhebine muhalif olan bir hüküm vermesi geçerli değildir. Birgivî bu iddiasını teyit etmek için Hanefî kaynaklarından bazı nakiller yapar. Nitekim *Kunye*'de geçtiği üzere mukallid olan kadı, kendi mezhebine muhalif olarak hüküm verdiğinde vermiş olduğu hüküm nafiz olmaz.⁵⁰

6. Şürübülâlî ve Pîrîzâde'nin Bir Yöntem Olarak Telfike Eleştirileri

8./14. yy.'da Hanefî mezhebi içerisinde bir istidlal yöntemi haline gelmeye başlayan telfik 11./17. yy.'a gelindiğinde dönemin iki önemli âlimi olan Şürübülâlî ve Pîrîzâde tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Her iki müellif; bir mezhebe aidiyet, mezhepler arası intikal, telfik gibi konuları inceleyen/ele alan taklid risaleleri kaleme almışlardır. Onlar bu risalelerinde genel anlamda telfik konusuna temas etmekle birlikte mezhep içi telfik konusuna da değinmişler, bu konuda görüşlerini beyan ederek bunun fihhi bilgi üretiminde bir yöntem olarak kullanılmasına karşı çıkmışlardır.

Şürübülâlî *el-Ikdü'l-ferîd li beyâni'r-râcihi mine'l-hilâf fi cevâzi't-taklîd* adlı risalesinde telfik konusuna genel anlamda temas ettikten sonra Tarsûsî'nin konuyla ilgili görüşlerini ele alır. Telfike karşı olan Şürübülâlî, Tarsûsî'nin konuyla ilgili *Fetâvâ*'sından nakillerde bulduktan sonra onun iddialarını teker teker inceler. Şürübülâlî'ye göre Hüsameddin er-Râzî'nin açık bir şekilde telfik yaptığını belirten bir ifadesi yoktur. Şürübülâlî *Münyetü'l-müftî*'deki ifadeleri kazaî ve diyânî ayırmadan yararlanmak suretiyle yorumlar. Ona göre *Münyetü'l-müftî*'nin ifadelerinin telfike yorulması isabetli değildir. Zira -bize göre ihtilaf olsa da- *Münyetü'l-müftî*'nin müellifine göre gaip olan kişi aleyhine hüküm verilmesi noktasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Onun gaip olan kişinin yargılanabileceği ve bunun caiz olduğuyla ilgili ifadesinin helal olması anlamında yorumlanması da gayet mümkündür. Diğer bir ifadeyle gaip olan kişinin hukuki açıdan yargılanması nafiz olmakla birlikte böyle bir yargılama dini açıdan helal değildir. Nitekim Serâhsî ve diğer bazı Hanefîlere göre gaip olan kişinin yargılanması geçerlidir. Ancak fâsıkın şahitliğiyle hüküm vermek sahih olmakla birlikte helal değildir.⁵¹ Dolayısıyla burada *Münyetü'l-müftî*'nin ifadelerinin gaip olan kişinin yargılanması helaldir şeklinde yorumlanması mümkün olmakta ve böylece onun cümlelerinden telfike dair bir argüman çıkmamaktadır.

49 Birgivî, *Resâilü'l-Birgivî*, 275.

50 Birgivî, *Resâilü'l-Birgivî*, 279.

51 Şürübülâlî, *Mecmûu resâilü'l-allâme eş-Şürübâlî*, 1/237-238.

Ayrıca Şürünbülâli genel anlamda telfikin batıl olduğuyula ilgili birçok delil getirmektedir. Onun telfikle ilgili getirdiği tüm deliller aslında mezheb içi telfik için de geçerlidir. Şürünbülâli Tarsûsî'nin, Hüsameddin er-Râzî'nin telfik yaptığı iddiasına da değinerek cevap verir. Ona göre Râzî vermiş olduğu karara mezheb içerisinde iki farklı görüşü birleştirmek suretiyle telfik yaparak ulaşmamıştır. Râzî'nin vermiş olduğu karar kendi içtihadıyla ulaşmış olduğu bir hükümdür. O dönemde içtihad eden âlimlere rastlanması mümkündür. Dolayısıyla Tarsûsî'nin Râzî'nin telfik yapmak suretiyle mahkemede karar verdiğinin iddia edilmesi ve bu şekilde telfikin temellendirilmesi isabetli değildir.⁵²

Şürünbülâli, Râzî'nin vermiş olduğu karara telfik yoluyla ulaşmadığını, Ebû Hanife'nin vakfın geçerliliğiyle ilgili görüşlerine atf yaparak sürdürür. Ona göre aslında Ebû Hanife vakfın sıhhatini ve cevazını nefyetmemekte, ancak üç mesele dışında lüzumunu kabul etmemektedir. Dolayısıyla Râzî vermiş olduğu hükümünde tamamen Ebû Hanife'nin görüşü üzerine hareket etmiştir. Zira yapılan bu yoruma göre hacr altında olan bir kişinin vakfının geçerli olduğu Ebû Hanife'nin görüşüne dayanmaktadır.⁵³

Pîrîzâde (ö. 1099/1688) telfikle ilgili *Gâyetü'l-tahkîk fî 'ademi cevâzi't-telfîk ve't-taklîd* isminde bir risale kaleme almış ve bu risaleyi *el-Keşf ve't-tedkîk li-şerhi Gâyeti't-tahkîk fî men 'i't-telfîk fî't-taklîd* ismiyle şerh etmiştir. Müellif risalesinde mutlak olarak telfikin batıl olduğunu ve fikhî bilgi üretimi açısından geçerli bir yöntem olamayacağını bir dizi delil getirmek suretiyle ortaya koymaya çalışmıştır. Risalesinde mezheb içi telfik konusuna da değinen müellif, bunu Hanefi mezhebinde bir istidlal yöntemi olarak kullanmaya başlayan âlimlerin ismini vererek eleştirir. Ona göre tek bir müçtehidin görüşlerinin birleştirilmesiyle yapılan telfik bile geçersizdir.⁵⁴ O telfikin geçersiz olduğunu mezhebin doktrinini oluşturan fetva, fûru fıkıh ve usul eserlerinden nakiller yaparak ve bu nakilleri yorumlayarak temellendirir.

Bir yola ağaç diktikten sonra vefat eden kişinin mirasçılarında birisi, hisse sahibi olduğu ağacı bir mescide vakfetse yapmış olduğu vakıf geçerli değildir. Çeşitli fetva kitaplarından bu fetvayı nakleden Pîrîzâde, daha sonra bu fetvayı telfike karşı bir argüman olarak kullanır. Ona göre fetvayı nakleden müellifler, mezheb içi telfikten kaçınmak için hisseli ve menkul olan ağacın mescide vakfedilmesini kabul etmemişlerdir. Zira Ebû Yusuf'a göre hisseli olan malın vakfı geçerli olsa da menkulün vakfı geçerli değildir. Bunun tam aksine İmam Muhammed'e göre menkulün vakfı geçerli iken hisseli malın vakfı geçerli değildir. Dolayısıyla mezkûr fetvaya göre kişinin hisseli ve menkul olan ağacı mescide vakfetmesine cevaz vermek telfike neden olur. Bundan dolayı böyle bir vakfın geçerli olduğuna dair fetva verilmemiştir.⁵⁵

Pîrîzâde, Tarsûsî'nin, Sicistânî (ö. 638/1240'dan sonra) ve Hüsameddin er-Râzî'nin verdiği hükümü telfik şeklinde yorumlamasını kendinden önceki diğer telfik karşıtlarında olduğu gibi

52 Şürünbülâli, *Mecmûu resâili'l-allâme eş-Şürünbâlî*, 1/238.

53 Şürünbülâli, *Mecmûu resâili'l-allâme eş-Şürünbâlî*, 1/238.

54 Burhânüddin İbrâhîm b. Hüseyin b. Ahmed Pîrîzâde, *Risâletü Gâyeti't-Tahkîk fî 'Ademi Cevâci't-Telfîk fî't-Taklîd*, "Pîrîzâde İbrâhîm'in Risâletü Gâyeti't-Tahkîk fî 'Ademi Cevâci't-Telfîk fî't-Taklîd Adlı Eserinin Tahkikli Neşri ve Tercümesi". thk. Hasan Özer. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 3/1. (Haziran 2020), 458-459.

55 Pîrîzâde, *el-Keşf ve't-Tedkîk li-Şerhi Gâyeti't-Tahkîk fî Men 'i't-Telfîk fî't-Taklîd*, 459.

içtihad üzerinden yorumlar. Aynı şekilde ona göre her iki âlim de ulaştıkları hükme içtihad sonucunda varmışlardır. Pîrîzâde bu görüşünü ve yorumunu birçok fetva eserinden nakiller yapmak suretiyle temellendirdiği gibi mezhebin görüşünün muteber eserlerden yapılması gerektiğini de ifade eder. Dolayısıyla müteahhir dönemde bazı risalelerde mezhebin görüşünü nakleden teliflere itibar edilmemesi lazımdır.

Pîrîzâde, İbn Nüceym'in telfiki bir istidlal yöntemi olarak kullanmasına ve mezhebin genel görüşünün telfikin cevazı yönünde olduğu iddiasına cevap verir. Ona göre başka mezhebi taklid etmeye cevaz veren âlimlere göre, telfikin geçerli olabilmesi için mukallidin tam bir zaruretten dolayı taklid ettiği mezhebin şartlarına uymasının imkânsız olması gerekir. Diğer bir ifadeyle başka mezhebin hükümlerinden istifadeyi kabul eden ve cüzi intikale olumlu bakan âlimlere göre, taklid ettiği mezhebin şartlarını yerine getiremeyen mukallid, amelini telfike sebep olacak şekilde yapabilir. Bu konuyla ilgili hacıların yolda namazları cem etmesi örnek olarak verilebilir. Zira burada Hanefî mezhebine mensup mukallidler, Şâfiî mezhebine intikal ederek namazlarını cem etmektedirler. Ancak namazlarını cem ederken Şâfiî mezhebine tam riayet etmedikleri için Hanefî ve Şâfiî mezhebinin görüşlerinin karıştırılması suretiyle telfik ortaya çıkabilmekte ve bunun caiz olmadığına dair fetva verilmesi birçok kişinin namazının butlanına hükmetmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla böyle bir durumda ciddi bir zaruretin varlığı aşîkârdır. İşte bu gibi durumlarda diğer mezheplere intikale cevaz veren âlimlere göre telfik caizdir ve bunun cevazı tam bir zaruret olmasına bağlıdır.⁵⁶

Pîrîzâde kişinin diğer mezhebi taklid edebilmesi için taklid ettiği mezhebin şartlarına uyması gerektiğini ve Hanefî mezhebinin görüşünün de bu olduğunu ifade eder. Pîrîzâde İbn Nüceym'in de aynı görüşte olduğunu, dolayısıyla onun telfike karşı olduğunu buradan hareketle temellendirmeye çalışır. Nitekim İbn Nüceym *el-Bahrü 'r-raik* adlı eserinde mukallid olan kişinin intikal ettiği meselelerde, geçtiği mezhebin hükmüne riayet etmesi gerektiğini belirtir ve insanların çoğunun seferlerinde, özellikle hac yolculuğunda Şâfiî mezhebini taklid ederek namazları cem ettiklerini, ancak bu hususta Şâfiî mezhebinin hükümlerine tam riayet etmediklerini vurgulayarak Şâfiî doktrininden konuyla ilgili şartları ve detayları nakleder. Dolayısıyla Pîrîzâde'ye göre, onun burada böyle bir nakilde bulunarak mukallitleri, taklid ettikleri mezhebin hükmüne tam riayet hususunda uyarması, risalesindeki telfikle ilgili görüşlerinin zayıf olduğunu gösterir.⁵⁷ Ancak İbn Nüceym risalesinde telfiki fikhî bir istidlal yöntemi olarak kullanırken *el-Bahrü 'r-raik*'te telfik konusuna hiç temas etmemektedir. Ayrıca mukallidin yapmış olduğu amelin telfik üzerinden tashih edilmesiyle, telfikin fikhî bilgi üretiminde bir istidlal olarak kullanılması ve ikisinin aynı düzlemde alınarak birbirlerine kıyas edilmesinin tutarlı olduğunu ifade etmek biraz zordur. Zira insanların amelinin telfik üzerinden zarurete dayanılarak tashih edilmesindeki temel amaç insanlara bir çıkış yolu göstermektir. Fikhî

56 Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısıri İbn Nüceym el-Hanefî, *el-Bahrü 'r-raik şerhu Kenzi 'd-dekaik*, thk. Zekeriyâ Umeyrat (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1434/2013), 4/441-442; Pîrîzâde, *el-Keşf ve 'l-Tetkik li-Şerhi Gâyeti 'l-Tahkik fi Men 'i 'l-Telfik fi 'l-Taklid*, 478-479.

57 Pîrîzâde, *el-Keşf ve 'l-Tetkik li-Şerhi Gâyeti 'l-Tahkik fi Men 'i 'l-Telfik fi 'l-Taklid*, 478-479.

istidlaldeki temel vurgu ise bunun mezheb birikimine atfı yapılması suretiyle yeni meselelerle ilgili fetvaların ve hükümlerin üretilmeye çalışılması ve bunun hukuk sahasına taşınmasıdır.

Pirizâde'nin konuyla ilgili getirdiği diğer bir itiraz ise müftünün mezheb içerisinde sahih olan görüşle amel etmekle mükellef olduğu, dolayısıyla bunun dışına çıkmasının usul açısından doğru olmadığıdır. Mezhepteki sahih ve râcih görüşle amel etmek zorunda olan müftünün iki görüşü birleştirilerek fetva vermesi mümkün değildir. Zira fetva isteyen müstefti, müftüden mezhebin görüşünü sormakta yoksa müftünün görüşünü sormamaktadır.⁵⁸ Aynı şekilde müftünün telfik yaparak fetva vermesi usulü-iftâ açısından tezat bir duruma sebebiyet vermektedir.

7.İbn Âbidîn'in Mezheb İçi ve Mezhepler Arası Telfik Ayrımı

İbn Âbidîn mezheb içi telfik konusuna Hamid Efendi'ye ait *el-Ukûdü'd-dürriyye fi tenkihi'l-Fetava'l-Hâmidîyye* adlı fetva derlemesinde yer verir. Hamid Efendi kendisine mezheb içi telfik yapılması konusunda sorulan meselelere İbnü's-Şelebî'nin yukarıda geçen ifadelerini alıntılıyarak cevap verir ve konuyla ilgi bir değerlendirmede bulunmaz. Eserinin diğer bir yerinde ise telfikin icmâ ile batıl olduğunu ifade eder ve fakat icmânın nasıl olduğuyula alakalı herhangi bir açıklama yapmaz. Hamid Efendi'nin konuyla ilgili ifadelerini aktaran İbn Âbidîn mezhebin içerisinde birbirine zıt görüşlerin birleştirilmesi ile diğer mezheplerin görüşlerinin birleştirilmesi hususunda bir ayrıma gider. Ona göre yasaklanan telfik iki farklı mezhebin görüşlerinin birleştirilmesi suretiyle yeni bir görüşün elde edilmesidir. Yine ona göre, Kasım b. Kutluboğa'nın *et-Tashîh ve't-tercih*'teki telfikin memnu olduğuyula ilgili ifadelerinin de bu doğrultuda yorumlanması gerekir. Öte yandan mezheb içerisinde farklı görüşlerin birleştirilmesi ve bu şekilde telfik yapılması karşı çıkılacak bir durum değildir. Zira Ebû Hanife'nin ashabının görüşleri hakikatte onun görüşleri olarak kabul edilir. Onun ashabından Ebû Yusuf ve İmam Muhammed gibi âlimlerin ona aykırı olarak verdikleri fetvalar gerçekte onun görüşlerinin birer yansımasıdır. Çünkü onun öğrencileri hüküm verirken Ebû Hanife'nin kaidelerine göre hüküm ve fetva vermekte ya da onun görüşlerinden birini tercih etmektedirler. Nitekim Ebû Yusuf ve Züfer gibi âlimler bir konuyla ilgili değerlendirmede bulunurlarken bunun Ebû Hanife'ye ait olduğu noktada ağır yeminler etmişlerdir. Dolayısıyla mezheb içerisindeki farklı görüşler hakikatte Ebû Hanife'nin görüşlerini yansıtmaktadır.⁵⁹ Buna göre mezheb içerisinde birbirine muhalif görüşlerin birleştirilmesiyle ortaya konan yeni fikhî görüşler aslında Ebû Hanife'nin görüşüne veya kaidesine dayanmakta, böylece telfik gibi yasaklanan bir husus ile karşı karşıya kalınmamaktadır.

İbn Âbidîn'in, Kasım b. Kutluboğa'nın telfikin memnu olduğuna dair ifadelerini farklı mezheplerin görüşlerinin birleştirilmesi şeklinde yorumlaması, *et-Tashîh ve't-tercih* adlı eser bağlamında isabetli gözükse de onun diğer bir eseri olan *Mûcebâtü'l-ahkâm* yönünden bu yorum pek mümkün değildir. Nitekim İbn Kutluboğa *Mûcebâtü'l-ahkâm*'da mezheb içerisinde

58 Pirizâde, *el-Kesf ve't-Tetkik li-Şerhi Gâyeti't-Tahkik fi Men'i't-Telfik fi't-Taklîd*, 480.

59 İbn Âbidîn, *el-Ukûdü'd-dürriyye fi tenkihi'l-fetava'l-Hâmidîyye*, 1/109.

farklı görüşlerin birleştirilmesi suretiyle yapılan telfike açık bir şekilde karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla onun ifadeleri sadece mezhepler arası telfikle sınırlandırılmaz.

Aslında İbn Âbidîn'in burada yapmaya çalıştığı şey; mezheb içerisinde uygulanan telfikin meşru bir yöntem olduğuna kapı aralamaktır. Mezheb içerisinde bütün görüşleri ilke açısından Ebû Hanife'ye irca etmeye çalışması zahiren birbirine zıt görüşlerin birleştirilmediğini ifade etmeye dönük bir yorum gibi gözükse de aslında buradaki temel amaç bunun meşru bir yöntem olduğunu temellendirmektir. Ayrıca yapılan bu yoruma göre mezheb içi telfik, mezhepler arası telfikten ayrılmakta ve böylece mezhepler arası telfike yöneltilecek birçok eleştiri mezheb içi telfik için söz konusu olmamaktadır.

Sonuç

Mezheplerin istikrar bulması ve taklid mefhumunun fıkıh edebiyatına yerleşmesiyle birlikte; tercih, tashih, tahriç gibi yeni fikhî istidlal yöntemleri kullanılmaya başlanmış ve bunlarla bir yandan mezhebin muteber görüşleri tespit edilirken, diğer yandan değişen şartlara binaen farklı hükümler mezhebin esas görüşü haline gelebilmiştir. Hanefi fakihler mezheb birikimini esas alarak ve günün ihtiyaçlarını da dikkate almak suretiyle özellikle vakıfla ilgili problemlere farklı çözümler getirmişlerdir. Kullanılan yöntemlerden biri, birbirine muhalif iki görüşün birleştirilmesiyle elde edilen mezheb içi telfik amelîyesidir. Bazı fakihler bu yöntemi zaman içerisinde sınırlı da olsa bir istidlal yöntemine dönüştürmeyi başarmışlardır. Bu da beraberinde meşruiyet tartışmalarını getirmiştir.

Mezheb içi telfik doğrudan kurucu imamların görüş beyan ettiği görüşlerin birleştirilmesiyle yapılabildiği gibi aynı şekilde tahriç usulüyle belirlenip onlara nispet edilen görüşlerin birleştirilmesiyle de yapılabilmektedir. İlgili klasik literatürde ifade edildiği üzere ilk defa Tarsûsî'nin bir yöntem olarak kullanmasıyla başlayan mezheb içi telfik sonraki yüzyıllarda Hanefi mezhebi içerisinde İbn Nüceym, İbnü's-Şelebî gibi fakihler tarafından da fikhî meselelerin çözümünde kullanılmaya başlanmıştır. Buna paralel olarak mezheb içi telfikin geçerli bir yöntem olamayacağı şeklindeki ilk itiraz Kasım b. Kutluboğa'dan gelmiş ve sonraki yüzyıllarda bu itiraz yüksek bir sesle Şürünbülâlî ve Pîrîzâde tarafından da dile getirilmiştir. 19. yy.'a gelindiğinde İbn Âbidîn mezheb içi telfikle mezhepler arası telfiki birbirinden ayırmaya ve ilkini mezheb doktrinine katmaya çalışmıştır. İbn Âbidîn'in buradaki temel yaklaşımı, mezheb içi telfik sonucu ulaşılan görüşün mezhebin görüşünü temsil edebileceği, bunun mezhebin ilkeleriyle bağdaşmayan bir yönünün olmadığı yolundadır. Netice itibarıyla mezheb içi telfik ferî meselelerin çözümü noktasında fikhî istidlal açısından yeni imkanlar sunmaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Abdülazim, Muhammed b. Mekkî Hanefî el-Rumî el-Bağdadî. *el-Kavlü's-sedid fî ba'dı mesaili'l-ictihadi ve'î-taklid*. thk. Casim b. Muhammed Yasin, Adnan b. Salim Rumî. Kuveyt, Şirketü's-Semâha, 1433/2012.
- Birgivi, Muhammed b. Pir Ali. *Resâilü'l-Birgivi*. nşr. Ahmed Hâdî el-Kassâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- Burhaneddin Buhari, (Burhânü's-ş-şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Buhari Merginani. *Muhitü'l- Burhani*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, (2004), 1-9.
- Demirtaş, Emrah - İbrahim Sizgen. "İslam Hukukunda Telfik Nazariyyesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1, (2018), 535-567. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuilah/issue/38146/440730>
- Dumlu, Emrullah. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal - Çivîzâde, Birgivi)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, 44, (2015), 303-337. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilted/issue/28827>
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin el-İmadî. *Risâle fî cevâzi vakfi'n-nukûd*, thk. Ebü'l-Eşbal Sagir Ahmed Şagif el-Bakistani. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417/1997.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin el-İmadî, *Şeyhü'l-İslam Ebüssu'ud Efendi fetvaları = Fetava-yı Ebüssuud Efendi* hazırlayan: Ahmet Akgündüz, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018.
- Ebussuûd Efendi. *Ma'ruzat*. Hazırlayan: Pehlul Düzenli. İstanbul: Klasik, 2013.
- Emîr Padişah, Muhammed Emîr el-Huseyni el-Hanefî el-Horâsânî el-Buhârî el-Mekkî. *Teysiru'î-Tahrîr*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru's-selâm, 1435/2014.
- Fergânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddin Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî. *Fetâvâ Kâdîhan*. İtena, Salim Mustafa el-Bedrî. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Gümüšoğlu, Hasan. *Fikhî Mezhepler Tarihi İçtihad-Taklid-Telfik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2016.
- Hassâf, Ebu Bekir Ahmed b. Ömer eş-Şeybânî. *Kitâbu Ahkâmî'l-evkaf*. Kahire: Mektebetü's-sekafetü'd-diniyye, ts.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İmâd b. Muhammed Akfehî. *Tevkîfî'l-hükkam ala gavamizi'l-ahkâm*. thk. Nusayr Hıdır Süleyman eş-Şâfî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- İbnü's-Şelebî, Ahmed b. Yunus b. Muhammed es-Suûdî. *Fetâvâ İbni's-Şelebî*. thk. İmâd b. Muhammed b. Nayif el-Cenâbî el-Kahtânî. 1. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Ukudü'd-dürriyye fî tenkihi'l-fetava'l-Hamidiyye*. 1 Cilt. Dârü'l-Marife, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî. *el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'd-dekaik*. thk. Zekeriyâ Umeyrat. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434/2013.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî. *Resailü İbn Nuceym el-iktisadiyye = er-Resailü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Ahmed es-Serrac. Ali Cum'a Muhammed. Kahire: Dârü's-Selâm, 1419-1420/1998-1999.
- Kasım bin Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah. *Mücebâtü'l-ahkâm ve vâkı'âtü'l-eyyâm*. thk. Muhammed Suûd el-Maînî. Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1983.
- Kasım bin Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah. *et-Tashîh ve'î-tercîh alâ muhtasari'l-kudûrî*. thk. Dayâ Yunus. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1435/2014.
- Krawietz, Birgit. "Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq". *Die Welt des Islams* 42/ 1 (2002): 3-40. <https://www.jstor.org/stable/1571293>

- Kahya, Hatice Kübra. *İstibdal Uygulamaları Işığında Osmanlı Vakıf Hukukunun Dönüşümü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kāsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedaiü's-sanai' fi tertibi's-şerai'*, zabt. thk. ve't-tashih: Muhammed Muhammed Tamir vd. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-hadis, 2005.
- Kaya, Eyyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhi İstidlâl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Khanjanov, Shahin, *Memlükler Dönemi Hanefilerinde İçtihad ve Taklid Tartışmaları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Köksal, İsmail. "Osmanlı Devleti'nde Resmi-Gayri Resmi Fikhi Mezhepler ve Telfik". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3-4 (1999), 325-330. http://isamveri.org/pdfdrq/D00064/1999_3-4/1999_3-4_KOKSALI.pdf
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevaidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye*. tashih ve talik Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani. Kahire, Matbaatü's-Saade, 1324.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*. thk. Muhammed Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut, ts.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyâr li-ta'lili'l-Muhtâr*. thk. Beşşâr Bekrî. 1 Cilt. Dimeş: Daru'l-Kuba, ts.
- Nâblusî, Abdülganî b. İsmâil b. Abdilganî el-Hanefî. *Hulâşatü'l-tahkîk fi beyâni hükmi't-taklîd ve't-telfik*. thk. Ziyâü'l-Hakk Ebû Bekir Mustafa Cûra Kahire: Dâru'l-İhsân, 2016.
- Uteybî, Gâzî bin Mürşid bin Halef. "*et-Telfik beyne'l-Mezâhibi'l-Fikhiyye ve Alâkatuhu bi-Teysîri'l-Fetvâ*". ts. <https://ia904506.us.archive.org/17/items/fiqh06001/fiqh06700.pdf>
- Pîrîzâde, Burhânüddin İbrâhîm b. Hüseyin b. Ahmed. *Keşf ve t-Tetkik li-Şerhi Gâyeti't-Tahkik fi Men'i't-Telfik fi't-Taklîd*. "Pîrîzâde'nin el-Keşf ve t-Tetkik li-Şerhi Gâyeti't-Tahkik fi Men'i't-Telfik fi't-Taklîd Adlı Eserinin Tahkikli Neşri ve Tahlili". thk. Hasan Özer. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (Ekim 2020), 443-482. <http://www.islamhukuku.com/Sayilar.aspx>
- Pîrîzâde, Burhânüddin İbrâhîm b. Hüseyin b. Ahmed. *Risâletü Gâyeti't-Tahkik fi 'Ademi Cevâci't-Telfik fi't-Taklîd*. "Pîrîzâde İbrâhîm'in Risâletü Gâyeti't-Tahkik fi 'Ademi Cevâci't-Telfik fi't-Taklîd Adlı Eserinin Tahkikli Neşri ve Tercümesi". thk. Hasan Özer. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 138-155. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3904499>
- Sezer, Mehmet Ali. "Telfik ve Hükümü = Talfiq and Its Provisions". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research* 63/1 (Nisan, 2019), 1289-1297. http://isamveri.org/pdfdrq/D03416/2019_63/2019_63_SEZERMA.pdf
- Sübki, Ebü'l-Hasen Takıyyüddin Ali b. Abdilkâfi b. Ali b. Temmâm el-Ensârî el-Hazrecî. *Fetâvâ's-Sübki*. itena bihi; Muhammed Abdüsselam Şahin. 1 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1424/2004.
- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâi el-Mısri. *Mecmûu resâli'l-allâme eş-Şürünbâlî = Tahkikatü'l-kudsiyye ve'n-nefehâtü'r-rahmaniyyetü'l-haseniyye fi mezhebi's-sadeti'l-Hanefiyye*. thk. Ahmed Fevz el-Humeyyir, Tarik Muhammed Sireni Muhammed Abdurrahman el-Hatib. 1 Cilt. İstanbul: Darü'l-Lübâb, 1438/2017.
- Tahirov, Sayit. "İslam Hukukunda Telfik, Çeşitleri ve Hükümü". *Yeni Türkiye Dergisi* 98 (2017), 469-486. http://isamveri.org/pdfdrq/D01266/2017_98/2017_98_TAHIROVS.pdf
- Tarsûsî, Ebü İshâk Necmüddin İbrâhîm b. Alî b. Ahmed. *el-Fetava't-Tarsusiyye = Enfa'ü'l-vesail ila tahriri'l-mesail*. thk. Abdullah Nezir Ahmed Mizzi. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2014.
- Zuhayli, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâm ve Edilletuhu*. 1. Cilt. Dimaşk: Daru'Fikr, ts.

Çareyi Başka Mezhepte Aramak: Osmanlı Aile Hukukunda Mefkûd/Gâib Kocanın Evliliği Problemi*

In Search of a Remedy in Another Madhab: Marriage of an Absent Husband in Ottoman Family Law

Hatice Kübra Kahya¹ 



*Bu makale kıymetli hocam Prof. Dr. Bilal Aybakan'ın yüksek lisans seminer dersi için hazırlanmış olduğum ödevin geliştirilmiş halidir.

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Hatice Kübra Kahya (Dr.),
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: hatice.kahya@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1976-7354

Başvuru/Submitted: 30.05.2022
Revizyon Talebi/Revision Requested:
15.08.2022
Son Revizyon/Last Revision Received:
30.08.2022
Kabul/Accepted: 31.08.2022

Atf/Citation: Kahya, Hatice Kübra. Çareyi Başka Mezhepte Aramak: Osmanlı Aile Hukukunda Mefkûd/Gâib Kocanın Evliliği Problemi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/2, (Eylül 2022): 697-716.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1123353>

ÖZ

Nerede olduğu, hayatta olup olmadığı bilinmeyen ve uzun süre kendisinden haber alınamayan kimseye Hanefi fıkıh literatüründe mefkûd adı verilir. Bu makale, savaş vb. tehlike arz eden bir durum olmaksızın kaybolan ve kendisinden haber alınmayan mefkûd koca ile kendisinden haber alındığı halde ailesini nafakasız terk edip dönmeyi reddeden kocanın evliliğini inceler. Osmanlı Hanefiliğinin *müftâ bih* görüşüne göre geride kalan eş, kayıp kocası doksan yaşına gelene kadar onu beklemek zorundadır. Ancak nafakasız kalan eşin içinde bulunduğu zaruret hali, Osmanlı fukahasını diğer mezhebî çözümlere kapı aralamaya mecbur bırakır. Başlangıçta *istihlâf* ve *niyâbet* gibi kurumlar üzerinden dolaylı olarak açılan bu kapı, en nihayetinde Hanefi bir hâkimin bile diğer mezhepleri takiple mefkûd/gâib koca aleyhine boşanma kararı alabilmesine imkân tanır.

Anahtar Kelimeler: mefkûd, gâib, tefrik, istihlâf, nafaka

ABSTRACT

A person who has gone missing, who has not been heard from for a long time, and whose status of being alive or dead is unknown is called *mafqud* in the Hanafi fiqh literature. This article examines the marital status of the absent husband who has disappeared under normal circumstances without any danger such as war as well as the husband who has left his family without leaving alimony and refuses to return. The *muftâ bih* view of the Ottoman Hanafi school forced the wife to wait until the missing husband reached the age of 90. However, the state of necessity for the wife who'd been abandoned without alimony forced the Ottoman Hanafi jurists to give room to other madhabs' solutions. This room was initially given indirectly through legal institutions such as *istihlâf* and *niyâba* and eventually allowed a Hanafi judge to even follow other madhabs and make a divorce decision against the absent husband.

Keywords: Mafqud, missing, divorce, istihlâf, alimony

EXTENDED ABSTRACT

A person who has been missing, who is not known to be dead or alive, and who has not been heard from for a long time is called *mafqûd* in the Hanafî fiqh literature. This article examines the marital status of the absent husband who has disappeared under normal circumstances without any danger such as war or accident as well as the husband who has left his family without leaving alimony and refuses to return. The *muftâ bih* view of the Ottoman Hanafî school forces the wife to wait until the absent husband reaches the age of 90. However, the state of necessity for the wife who'd been abandoned without alimony forced the Ottoman-Hanafî jurists to give room to other madhabs' solutions. This room was initially given indirectly through legal institutions such as *istikhlâf* [successorship] and *niyâba* [substitution] and eventually allowed a Hanafî judge to even follow other madhabs and make a divorce decision against the missing husband. Firstly, the Shâfiî view that considered the state of necessity for a wife without alimony as a valid reason for her to obtain a divorce was brought into the Ottoman legal system through the institution of *tashaffu'* [following the Shâfiî school]. The fact that this solution was produced by means of this Shâfiî view made the annulment of the marriage possible not only for a *mafqûd* but also for a husband who, despite being heard from, had left his family, started a life elsewhere, and had not fulfilled his responsibilities in terms of alimony. Secondly, this practice was officially finalized in the mid-16th century by the Sultan's decree in the lands of Anatolia and Rumelia, but the process continued in Arab lands through the legal institutions of *istikhlâf* and *niyâba* until the 19th century. Thirdly, during the last decades of Ottoman legal history, exceptions for divorce were only made for marriage to a *gâib* or *mafqûd*, which were two primary valid reasons that came to mind throughout history when talking about the institutions of *istikhlâf* and *tashaffu'*. Arab people living outside of Anatolia and Rumelia and who often belonged to different madhabs were also coerced by law to follow the Hanafî view regarding the marital status of the *gâib* or *mafqûd*. Fourthly, with the general notification issued by the Fatwa Office, the way for an abandoned wife to divorce her husband was opened again after 1915 for cases where no alimony was provided. In other words, all Ottoman judges were hence forth authorized to appoint a Shâfiî *nâib* for cases of marriage to a *gâib/mafqûd* regarding alimony and the needs of an abandoned wife. This meant that the practice was recommenced not only in Arab lands but also in the lands of Anatolia and Rumelia. The story did not end there, for in 1916 Hanafî qadis as the next step were also authorized to make decisions regarding cases of *gâib/mafqûd* to follow the Hanbali view on their own without any need for assigning a *nâib*. With the Family Law enacted October 25, 1917, another step further was taken by predicating all relevant solutions regarding the Mâlikî view, which allows an abandoned wife to divorce her husband in the event of litigation even when no state of necessity existed regarding alimony.

Giriş

Şahsiyetin ölümle sona ermesi temel bir hukuki ilkedir. Bu ilke gereğince bir kimsenin öldüğüne dair kesin bir delil yoksa o kimse sağ kabul edilir. Buna karşılık uzun bir süredir kendisinden haber alınamayan, nerede olduğu ve hayatta olup olmadığı bilinmeyen mefkûd¹ kişi için de bu ilkenin mutlak olarak sürdürülmesinin ortaya birçok hukuki problem çıkaracağı ve ayrıca zaruret ilkesi ile de bağdaşmayacağı açıktır. Bu nedenle fukaha söz konusu iki ilke arasındaki çatışmayı kendi değerler sistemi içinde dengelemeye çalışır² ve bu yolda mezheplerin teşekkülü öncesi döneme uzanan rivayetlerden beslenir. Bu rivayetlerde, kayıplık nedeni açıkça zikredilmeyen kimseler yanında, namaza giderken veya savaş esnasında kaybolan hatta kendisinden uzunca bir zaman haber alınamaması cinler tarafından kaçırılmasına bağlanan kimselere rastlanır.³ İlgili rivayetler, hüküm itibariyle iki ana damara ayrılır. Birinci damarı Hz. Ömer (ö. 23/644) ile Hz. Osman'dan (ö. 35/656) gelen rivayetler oluşturur.⁴ Sahabe dönemi sonrasında, Said b. Müseyyeb (ö. 91/710), Atâ (ö. 114/732), İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742) ve Katâde (ö. 118/736) gibi tabiin âlimleri⁵ ve Ömer b. Abdülaziz'in destekleyici hükümleriyle bu damar sürdürülür.⁶ Nihayet Mâlikî ve ayrıntıdaki farklılıklarıyla beraber

- 1 Ali Haydar, *Risale-i mefkûd* (Kostantiniyye: Matbaa-i Ebü'z-Ziya, 1309), 3. Mefkûd kişiye aynı zamanda gaybet-i munkatâ ile gâib de denir. Hayatta olduğuna dair haber alınan gâib kimse mefkûd olarak isimlendirilmez. Ali Haydar, *Risale-i mefkûd*, 3. Bu risale yayımlanmıştır. Bkz. Ömer Faruk Habergetiren, "Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi ve "Mefkûd Risâlesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 493-516. Mefkûd ve gâib hakkında, klasik dönem fıkıh yazınında konuya ilişkin yapılan açıklamaları merkeze alan bazı çalışmalar yapılmıştır. Mesela bkz. Mustafa Bakır, "İslâm Hukukunda Mefkud ve Hükümleri", *Atatürk Üniversitesi SBE*, 1998. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Abdulkerim Unalan, "İslam Hukukunda Gaibin/Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu (Mukayeseli Olarak)" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001), 110-48; Ali Aslan Topçuoğlu, "İslam Hukuku ve Türk Medenî Kanunu Bağlamında Gâibin/Mefkûdun Hükmen Ölü Sayılması Sonucunda Mallarının Hukukî Durumu", *EKEV Akademi Dergisi* 19 (2004), 157-176; Mek Wok Mahmud; Siti Zulaikha binti Mokhtar, "Mafqûd and Fasakh in the Writings of Muslim Jurists and Provisions of Malaysian Federal Territory Islamic Family Law: The Case of MH 370 Missing Plane", *Intellectual Discourse Special Issue* (2017) 575-588; Ali Anwer Ismael, İslam Hukukuna Göre Mefkudun Hükümü (Irak Kanunu ile Mukayeseli), *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE*, 2019. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Fıkıh usulü perspektifinden mefkûd için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Fıkıh Usulü Yazınında ve Öğretiminde Yanlış Bir Ezber ve Düşündürdükleri: Mefkud Örneği", *İslam Araştırmaları Dergisi* 47 (2022), 1-65.
- 2 Beşir Gözübenli, "Mefkûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/353.
- 3 Ebu Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk: Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, 3. bs., (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), *el-Musannef*, 7/85-89. Önünüzdeki çalışmayı diğerlerinden farklı kılan en önemli husus, odağına Osmanlı hukuk uygulamasını alarak hem İstanbul Müftülüğü hem de Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivi'nin zengin kaynaklarından istifade etmesidir. Mefkûd/gâib kişinin evliliğine ilişkin Osmanlı'nın son yarım asrına damga vuran hızlı gelişmeler daha önce hiçbir çalışmada böylesine bir detayla ortaya konmamıştır.
- 4 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 7/85-89; Maverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Hâvi'l-kebir hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzeni*, thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdülmevcud, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994/1414), 14/365; Advâ, Mustafa, *Ahkâmu't-talâk fi şer'ati'l-İslâmî*, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1409), 107-108. Said b. Müseyyeb, İbn Şihâb ez-Zühri (v. 124/742), Amr b. Dinar (v. 46/666), Abdurrahman b. Ebî Leyla (v. 148/765) ve Mücahid (v. 103/722) yoluyla.
- 5 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 7/89-92.
- 6 Muhammed b. Sa'd b. Şukayr, *Fıkhu Ömer b. Abdülaziz*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003/1424), 1/418.

Hanbelî mezhepleriyle sistemleşerek fıkhî külliyyatındaki yerini alır.⁷ Bu rivayetlere göre mefkûdun eşi dilediği takdirde dört yıllık bir bekleme süresinin ardından hâkime başvurarak eşinden ayrılabilir.⁸ Mefkûd hakkındaki nakillerin ikinci damarını ise Hz. Ali (ö. 40/661) ve İbn Mesûd'dan (ö. 32/653) gelen rivayetler oluşturur. Bu rivayetlere göre mefkûd için herhangi bir süre belirlemesi yoluna gidilmez. Bu zor durum kadın için bir imtihandır ve eşinin öldüğüne ya da kendisini boşadığına dair kendisine bir haber ulaşmadıkça hayatının sonuna kadar kayıp kocasını beklemelidir. Bu görüş tabiiinden İbrahim en-Nehaî'ce (ö. 96/714) de benimsenmiş, daha sonra Hanefî ve Şâfiî mezheplerince geliştirilerek bütün yönleriyle sürdürülmüştür.⁹ Ancak bekleyen eşin mağduriyeti, özellikle Hanefî fukahayı çareyi başka mezheplerde aramaya mecbur bırakmıştır. Bu makalenin hedefi de bu çare arayışının Osmanlı'daki izdüşümünü, *teşeffu'*, *istihlâf* ve *niyâbet* kurumlarını merkezine alan ve Osmanlı'nın daha çok son yarım asrına odaklı bir çalışmayla ortaya koymaktır.

1. Hanefî Mezhebinde Mefkûdun Ölüm Yaşı

Hanefî mezhebinin kazanılmış hakları bakımından prensip olarak mefkûdu hayatta kabul etmesi sonsuza kadar sürdürülebilir bir durum değildir. Neticede ortada mirasçılar ve paylaşılması gereken bir de tereke vardır. Mezhebin *zâhiru'r-rivâyesi* buna bir çözüm üretir ve akranlarının tamamı öldüğünde mefkûdun da ölümüne hükmedilerek terekesinin mirasçılara paylaşılacağı kuralı geliştirilir. İmam Muhammed'in *el-Asl'*ında geçen çözüm tam olarak budur.¹⁰ Mefkûd hakkında alınan bu hükmî ölüm kararı eşiyile nikah bağının da sona erdiği anlamına gelir. *el-Asl'*da geçmese de sonraki literatürde ölüm hükmünün peşi sıra zevcesinin

7 Maverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 14/365. Rivayetlerde göze çarpan hususlar şöyle özetlenebilir: İçinde bulunduğu kayıplık durumuna rağmen, eşi durumu hâkime arz etmediği müddetçe, mefkûd, evliliği ile ilgili hususlarda, yaşayan bir kimse ile aynı konumdadır. Eşi hâkime başvurup kayıplık durumunu şahitler vb. yolla ispatlarsa, hâkim mefkûd hakkında yaptığı araştırma ve yazışmalar neticesinde aynı kanaate varırsa, eşin beklemesi için dört yıla hükmeder. Mefkûd dönmezse dört yılın sonunda bekleyen eş hâkime gider ve hâkim de dört ay on gün ölüm iddeti sonrasında dilerse bir başkası ile evlenebileceğine hükmeder. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 7/85-89. Bazı rivayetlerde kadının belirlenen süreyi, hâkime durumu arz ettikten sonra beklemeye başlayacağı da açıkça dile getirilmiştir. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 7/86. Rivayetlerde göze çarpan bir diğer husus mefkûdun velisinin boşama velâyetine ilişkindir. Çünkü *Muvatta* ve *Müdevvene* başta olmak üzere genellikle Maliki eserlerde Hz. Ömer'den çokça rivayet yer almakla beraber, mefkûdun velisinin boşama konusundaki fonksiyonunu içeren bir ifadeye rastlanmaz. Halbuki *Musannef'e* bakıldığında içeriği *Muvatta*'dakilerle aynı olan rivayetler bazı ifade farklılıklarıyla, eşin dört yıl sonunda hâkimin hükmü ile mefkûd kocadan ayrılmayacağını, aksine ayrılığın ancak hâkimin emri ile kocanın velisinin bekleyen eşi boşamasıyla gerçekleşeceğini söyler. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 7/86. Bu ayrıntı dört mezhep içerisinde sadece Hanbelî okul tarafından dikkate alınacaktır. Said b. Müseyyeb'den gelen bir rivayeteki önemli bir detay ise savaş esnasında kaybolan kimse ile normal şartlar altında kaybolan kimse arasındaki ayrıma ilişkindir. Rivayete göre savaşta kaybolan kimsenin hanımının sadece bir yıl beklemesi gerekirken, normal şartlar altında kaybolan bir kimsenin hanımı dört yıl boyunca bekleyecektir. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 7/89. Bu detayın etkisi Maliki ve Hanbelî mezhebi doktrinlerinde izlenecektir.

8 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 7/85-89.

9 Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 7/85-90; İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, (Mısır: Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra, t.y.), 2/45. Ayrıca Süfyan-ı Sevri de bu doğrultuda görüş beyan etmiştir.

10 Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmed Boynukalın, (Beyrut: Dâr-i İbn Hazm, 1433/2012), 9/357.

de ölüm iddeti bekleyeceği açıkça ifade edilir. Görüldüğü gibi *zâhiru'r-rivâye* mefkûdun hükmî ölüm kararı için belirli bir yaş tayininde bulunmaz. Büyük Osmanlı âlimi Molla Hüsrev (ö. 885/1480) gibi bazı Hanefî fukaha *zâhiru'r-rivâye* görüşü olduğu gibi sürdürmeyi tercih eder. Buna göre mefkûdun ölüm kararı için kendi memleketindeki akranlarının tamamı ölene kadar bekleneciktir.¹¹ Osmanlı şeyhülislamlarından Sun'ullah Efendi (ö. 1021/1612) de açık bir şekilde *zâhiru'r-rivâye* görüşü tercih ederek kocası hayatta mı değil mi bilmeyen kadının, kocasının kendi memleketindeki akranlarının tamamı ölene kadar sabretmesi gerektiğini söyler. Hatta bu cevabını *müteahhirin* âlimlerine dayandırır.¹²

Ancak Hanefî fukahanın büyük bir kısmı mefkûdun akranlarının ölüm yaşını tespit için araştırma yapmanın imkansızlığı/zorluğu nedeniyle hükmî ölüm kararı için belli bir yaş tayinini gerekli görür. Ebu Hanife'den yüz yirmi, İmam Muhammed'den yüz on, Ebu Yusuf'tan 100 ve 105, diğer Hanefî ulemadan 107, 90, 80, 70 ve 60 yaş gibi bazı görüşler aktarılır.¹³ Bu görüş farklılığı, yaş takdirinde bir insanın yaşayabileceği en uzun yaşın mı yoksa insanların ortalama ölüm yaşının mı esas alınacağı noktasındaki tavır farklılığına dayanır.¹⁴ Yüz yirmi yaş görüşü Hasan b. Ziyad tarafından Ebu Hanife'den nakledilir.¹⁵ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekir Muhammed el-Kudûrî (ö. 428/1037) de *el-Muhtasar*'ında yüz yirmi yaş görüşünü esas alır.¹⁶ Yalnızca o değil Ebü'l-Kâsım Nâsirüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî (ö. 556/1161), *el-Hâvi'l-kudsî* müellifi Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (ö. 593/1197) ve Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî (ö. 593/1197) de aynı yaş sınırını benimser.¹⁷ Bunun aksine Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) yetmiş, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmeddîn el-Kuhistânî (ö. 962/1555) ise seksen yaşı fetvada esas kabul eder.¹⁸

11 Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz, *Düerü'l-hükkâm şerhu Güerü'l-ahkâm*, thk. İlyas Kaplan, (Beirut: Dâru Sâdir, 2018), 2/173. Zayıf da olsa bütün memleketlerdeki akranlarının ölümünün bekleneyeceğini söyleyenler de vardır. Bahaüddîn Muhammed b. Ahmed el-İsbicâbî (ö. h. 6. asır sonları) de yaş takdirinde bulunulmadan kararın hâkime bırakılmasını fıkha en uygun tavır olarak nitelerken muhtemelen yine *zâhiru'r-rivâye* görüşü takip etmektedir. İsbicabi, Ebu'l-Meâlî Bahaeddin Muhammed b. Ahmed b. Yusuf, *Zâdü'l-fukâha şerhi Muhtasari'l-Kuduri*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2020), 1/575.

12 Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 512, vr. 5a.

13 Kuhistânî, Şemseddin Muhammed b. Hüsameddin el-Horasânî, *Câmiu rumûzi'r-rivâye fi şerhi Muhtasari'l-Vikâye*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 3/811-12; İbn Mâze, Burhâneddin Mahmud b. Ahmed el-Merginânî, *ez-Zehiretü'l-Burhâniyye/Zehiretü'l-fetâvâ fi'l-fikh ale'l-mezhebi'l-Hanefî*, thk. Ebu Ahmed el-Adilî, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 7/496; Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *Umdetü'r-riâye alâ şerhi'l-Vikâye*, thk. Salah Muhammed Ebu'l-Hac, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 4/538-40.

14 İbn Abidin, Muhammed Emin, *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-raik*, 5/277-78. (*Bahr* içinde)

15 Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali Razi, *Şerhu Muhtasari'l-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed, (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye; Medine: Dâru's-Sirac, 2010), 8/434-35.

16 Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekir Muhammed, *Muhtasar*, içinde *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, (İstanbul: Âsitâne Yay., t.y.), 2/334.

17 Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed, *el-Hâvi'l-Kudsî*, thk. Sâlih el-Âli, Beirut: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 2/197; Merginânî, Ebu'l-Hasen Burhâneddin Ali b. Ebi Bekir, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, (Beirut: Dâru'l-Erkam, t.y.), 2/475; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-Müstasfâ fi şerhi'n-Nâfi'*, thk. Safvet Köse vd., (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 2/538.

18 İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid, *Fethu'l-kadir*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 4/140; Kuhistânî, Câmiu, 3/811-12.

Şu da var ki Osmanlı Hanefiliği açısından düşünüldüğünde en önemli görüş doksan yıl görüşüdür. Bu görüş ilk defa İbnü'l-Fazl (el-Fudalî) ve Ebu Bekir Muhammed b. Hâmid adlı iki Hanefî âlim tarafından ortaya atılır. Kurucu imamlara nispet edilmemesine rağmen literatürde oldukça kabul görür. Burhâneddin el-Mergînânî (ö. 593/1197) muhtemelen yüz yirmiyeye kıyasla daha erken bir yaş olduğu için doksan yaş görüşünü *erfak* olarak niteler.¹⁹ Hanefî fukahadan Mahmud b. Ahmed Burhâneddin el-Buhari (ö. 616/1219), Necmeddin Yusuf b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 620/1223), Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî (ö. 747/1346), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra), Şihâbüddîn Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî (ö. 1006/1598), Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî (ö. 1014/1606) ve Osmanlı kazaskeri Kadri Efendi (ö. 1084/1674) doksan yaş görüşünün fetvada esas olan görüş (*ve aleyhi'l-fetvâ/müftâ bih*) olduğunu açıkça söyler.²⁰ Osmanlı şeyhülislamlarından Hoca Sâdeddin Efendi (ö. 1008/1599), Çatalcalı Ali Efendi (ö. 1103/1692) ve Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1156/1743) de bu gruba takip ederek mefkûdun doksan yaşına gelmesiyle hükmî ölüm kararı alınacağı ve ölüm iddeti sonrasında eşinin dilediği kimseyle evlenebileceği çözümünü benimserler.²¹ Osmanlı'nın son asrında da kaza ve fetvada esas alınan görüş bu olacaktır.

İlginç olan *zâhiru'r-rivâye* türünden olmasa da Hanefî mezhebinin kurucu imamlarına nispet edilen diğer görüşler karşısında İbnü'l-Fazl ve Ebu Bekir Muhammed b. Hâmid adlı iki Hanefî âlime nispet edilen doksan yaş görüşünün çoğunluk Hanefî fukaha tarafından benimsenmesidir. Hatta Zeynüddin İbn Nüceym (ö. 970/1563) yaş tayini tavrının bizzat kendisini "acayıp" olarak niteler ve *zâhiru'r-rivâye* aksi yönde iken Hanefî meşâyihinin buna aykırı olarak yaş takdirinde bulunmasına anlam veremez.²² Kardeşi Sirâceddin İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ise ona katılmaz. Fukahanın bu tavrını, mefkûdun akranelarının ölüm yaşını tespit için araştırma yapmanın imkansızlığına/zorluğuna bağlar.²³ Zira belli bir yaş tespit edildiğinde bu araştırmaya hiç gerek kalmayacaktır. İbn Âbidin (ö. 1252/1836) ise yıllar sonra aslında ortada hiçbir aykırılığın bulunmadığını, yaş takdirinin mefkûdun akranelarının ortalama ölüm

19 Merginânî, *Hidâye*, 2/476.

20 Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, thk. Sâid Bektaş, (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 396; Necmeddin Yusuf b. Ahmed el-Hâsî el-Hârizmî, *el-Fetâva's-sugrâ*, thk. Abdülhâlik Uygur, (İstanbul: İSAM Yay., 2022), 2/256; İbn Melek, İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz, *Şerhu'l-Vikâye*, thk. Bedir Nâsır b. Muşerra' es-Sâbîi', (Beirut: Dâr-i İbn Hazm, 2021), 2/565; İzmîrî, Mehmed b. Veli b. Resul, *Kemâlî'd-dirâye ve cem'ü'r-rivâye ve'd-dirâye min şerhi Mülteka'l-ebhur*, haz. Muhammed Mustafa el-Hatib, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 5/298; İbn Mâze, *Zehîre*, 7/496; Kadri Efendi, Abdükâdir b. Yusuf, *Vâkıâtü'l-müftîn*, thk. Cemal Ebu'l-iz, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018), 129; Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Fethu babi'l-inaye bi-şerhi'n-Nükâye*, haz. Muhammed Nizar Temim vd., (Beirut: Dâru'l-Erkâm, 1997), 3/104; Leknevî, *Umde*, 4/539.

21 Hoca Sadeddin, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 2728, vr. 18a; Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları-Fetâvâ-yı Ali Efendi*, haz. H. Necâti Demirtaş, (İstanbul: Kubbealtı, 2014), 1/309; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, haz. Süleyman Kaya vd., (İstanbul: Klasik Yay., 2011), 202.

22 İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 5/277.

23 İbn Nüceym, Sirâceddin Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, thk. Ahmed İzzuinâye, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 3/292.

yaşı veya en uzun yaşam süresini tespit anlamına geldiğini, yani bir anlamda *zâhiru'r-rivâyenin* tefsiri niteliği taşıdığını söyleyecektir.²⁴ Görüldüğü üzere Hanefî mezhebi mefkûda ilişkin çözümlerini, mefkûdu odağına alarak ve daha çok onun kazanılmış haklarını koruma düşüncesiyle belirler. Mefkûd kişinin evliliğinin akıbetinin de ölüm kararına tabi olması geride kalanların türlü mağduriyetlerine neden olur. Bu mağduriyeti gidermek için bazen Hanefî çözümlerinin dışına taşan alternatif çare arayışlarına şahit olunur.

2. Osmanlı Hukuk Sisteminde Mefkûdun/Gâibin Evliliği

Hanefî mezhebi mefkûdun yokluğundan kaynaklı sorunları çözmek için belli tedbirler geliştirmiştir. Örneğin mefkûdun mallarının yönetimi mahkemece atanan bir kayyım/vasiye bırakılır. Ailesinin maddi mağduriyetini gidermek adına özellikle de eşi ve çocukları üzerindeki nafaka sorumluluğunun devam ettiği kabul edilir. Osmanlı kadı sicilleri, gâib kocanın eşine nafaka takdiri hakkındaki kararlarla doludur.²⁵ Geride mal bırakmamış olması halinde ise bakmakla yükümlü olduklarının nafakasız kalmasını önlemek için kayıp koca adına borçlanma (*istidâne*) müessesesi gündeme gelir. Ancak bu, kocanın dönüp dönmeyeceği bilinmediğinden borç veren adına oldukça riskli bir borçlanma biçimidir. Ayrıca kadın açısından evlilikten beklenen tek faydanın nafakanın temini olmaması ve Hanefî mezhebinin duruma küllî nitelikli ve kalıcı bir çözüm üretememiş olması, Hanefî kadınları sürüncemede kalmış olan bu bekleme halinden kurtulmak için bir kurtuluş reçetesi aramaya iter.

Geliştirilen en etkin çözüm, çareyi başka mezheplerde aramaktır. Mâverâünnehir'in meşhur Hanefî fakihî Fahreddin Kâdîhân (ö. 592/1196) Hanefî mezhebinin hâkim olduğu bir hukuk düzeninde başka mezheplere başvurmanın imkanını, tesadüf bu ki kocanın nafakada aciziyeti problemi üzerinden inceler. Nafaka temininde aciziyetin Hanefî mezhebinde mahkeme kararıyla boşanma (*tefrîk*) için haklı bir sebep olarak görülmediğini ilkesel olarak teslim eder. Ancak Şâfiî bir kadı tarafından alınan bu yöndeki bir kararın herkes için geçerli (*nâfiz*) olacağını da ekler. Hatta müçtehit olan Hanefî bir kadının *müçtehedün fih* bir mevzuda mezhebi hilafına karar almasını da mümkün görür. Müçtehit olmayan Hanefî bir kadının bu yöndeki kararını da toptan reddetmez, konunun ihtilafı olduğuna dikkat çeker. Aslında bizim için daha önemli olan mesele, Hanefî bir kadının ilgili kararı alması için Şâfiî birini yetkili (*me'mûr*) kılmasının imkanındır. Kâdîhân, bu şekilde alınmış bir *tefrîk* kararını şu iki kayıtla geçerli bulur: Hanefî kadıya *istihlâf* için izin verilmiş olması ve *tefrîk* kararı karşılığında herhangi bir ödeme veya rüşvet alınmamış olması. Peki böyle bir karar gâib/mefkûd kişi aleyhine alınmışsa da geçerli olacak mıdır? Semerkant Hanefî meşâyihî bu durum için de olumlu tavrını sürdürür. Ancak

24 İbn Abidin, Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürrü'l-muhtâr*, haz. Muhammed Bekir İsmail, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/462.

25 Mesela bkz. Ahi Çelebi Mahkemesi 1 Numaralı Sicil, 264; Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil, 245. Bu sicil örnekleri 2010 Avrupa Kültür Ajansının desteğiyle İSAM tarafından hazırlanan ve 2012 yılında yayımlanan 40 ciltlik neşir ile İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. ile yapılan protokol gereği İBB Kültür A.Ş. ve Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi ortaklığıyla hazırlanarak 2019 yılında yayımlanan 60 ciltlik külliyatta çevrimiçi yapılan tarama neticesinde ulaşılmıştır.

böyle bir kararın sahih olmadığını savunan Hanefî fukaha da vardır. Meselenin farklılığı Hanefî mezhebinin gâib kişi aleyhine karar almayı engelleyen tavrından kaynaklanır.²⁶

Kâdîhân'ın konuya ilişkin düşüncesi ise çok net değildir. Ancak *istidânenin* nafaka konusunda kalıcı bir çözüm üretememesi ve bundan dolayı ortaya çıkan zaruret halinde, Şâfiî bir nâibin nasbıyla *tefrik* yoluna gitmek, Sadrüşşerîa Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Buhârî'nin açıkça benimsediği hatta Hanefî ashabına nispet ettiği bir çözümdür.²⁷ Dahası 16. asrın büyük Osmanlı şeyhülislamı İbn Kemal'in (ö. 940/1534) Osmanlı topraklarında Şâfiî bir kadı tarafından alınan *tefrik* kararını yani *teşeffu'* kurumunu olumlayan şöyle bir fetvası bile bulunur:

Mesele: Zeyd gâib olup üç yıl miktarı gelmese zevcesi Hind'in nafakaya aczi olacak *teşeffu'* edip zevc-i âhara varabilir mi?

el-Cevâb: Varabilir.²⁸

Hatta İbn Kemal'e göre kayıp eşin dönüşü bile alınan *tefrik* kararını etkilemeyecektir. Bu çözümün Osmanlı uygulamasında bir karşılığı da vardır. Mesela maddi olarak zor durumda kaldığı gerekçesiyle dört buçuk yıldır haber alamadığı kocası Terzi Hasan'dan ayrılmak isteyen bir kadının Bursa Kadısı'na yaptığı başvuru, Şâfiî bir nâib tarafından alınan *tefrik* kararıyla neticelenmiştir.²⁹ 944/1537 yılına gelindiğinde Anadolu ve Rumeli coğrafyası için bu çözüm artık devre dışıdır.³⁰ Çünkü Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'nin *Ma'rûzât*'ındaki şu fetvada da görüldüğü üzere diyâr-ı Rum'da *teşeffu'* yasaklanmıştır:

Zevc-i gâibin zevcesinin nafakaya aczi zâhir olup *teşeffu'* edip Şâfiî kadısı tefrik edip zevc-i âhara varıp ba'dehu Zeyd gelse şer'an zevcesini geri almaya kâdir olur mu?

El-Cevap: *Teşeffu'* hususu bu diyarda³¹ cârî olmaya deyu men-i Sultânî varid olmuştur.³²

Bu yasaklama kararı büyük ihtimalle uygulamanın 16. asırda çeşitli usulsüzlükleri beraberinde getirmesinden kaynaklanır. Çünkü Sultan Süleyman, İstanbul, Bursa, Edirne, Üsküp, Siroz ve Selanik kadıları ile Anadolu, Rumeli ve Karaman Beylerbeyine yolladığı hükümde şöyle demektedir:

Sipahi tâifesinden vesâir reâyâdan bazı kimesneler anun gibi gâib olup henüz hakikat-i ahvâlleri malum olmadan Şâfiî kadıları onların zevcâtı için **nafakaya muhtaçtır deyu** hile ve telbis

26 Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddin Hasen b. Mansûr, *Fetâvâ Kâdîhân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/378.

27 Hayreddin er-Remli, *el-Fetâvâ'l-Hayriyye*, (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübârâ'l-Miriyye, 1300), 1/72.

28 Ahmet İnanır, "Mezhepler Arasında İntikal Bağlamında Osmanlı'da Teşeffu' ve Yasaklanmasına Dair Bazı Tespitler", *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019), 29.

29 Saadet Maydaer, "Klasik Dönem Osmanlı Toplumunda Boşanma (Bursa Şer'iyeye Sicillerine Göre)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2007), 308.

30 İnanır, "Teşeffu'", 22.

31 Diğer bazı nüshalarda diyâr-ı Rum'da ifadesi kullanılır.

32 Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi, *Ma'rûzât*, haz. Pehlül Düzenli, (İstanbul: Klasik Yay., 2013), 70.

edip bu bahane ile menkûhalarını tefrik edip âhara nikah ettikleri pâye-i serir-i âlem-masîrime arz olunmağın memâlik-i mahrûsemde min bad Şâfîî kadı olmasın, ref' edip buyurdum.³³

Nitekim Ebussuud Efendi'nin "Hind'in zevci ne miktar gaybet etmek ile zevc-i âhara varmaya kâdire olur?" sorusuna verdiği "Asla varamaz!" cevabındaki sertlik de bundan kaynaklı olabilir.³⁴ Bu yasağa rağmen evlenenler için ise *tazîr-i şedîd* ve *tefriki* gerekli görmüştür.³⁵

Şu da var ki *teşeffu'* yasağı getiren kanunun bölgesel sınırlılığı imparatorluğun diğer coğrafyasında diğer üç sünî mezhebin çözümünün uygulamada işlevselliğini korumasını sağlamıştır. Örneğin 948/1541 yılında kendisini terk edip yedi yıldır dönmeyen ve *mevti, hayatı ve mekânı* bilinmeyen koca Yakup'un kendisine nafakası için hiçbir şey bırakmamasından dolayı muhtaç durumda kaldığını söyleyen Antep'ten Tatar Hatun mahkemeye başvurmuş, öncelikle iddiası şahitlerle doğrulanmıştır. Yapılan ikinci duruşmada Hanefî kadı Molla Hacı'yı İmam Şâfîî kavli üzere davayı dinleyip fesih kararı alması için nâib naspetmiştir.³⁶ Bu karar muhtemelen diyâr-ı Rum'dan sayılmayan Antep'te *teşeffu'* yasağının yürürlükte olmamasından kaynaklanır. Öte taraftan Akkirmânî Ali Efendi (ö. 1030/1620-21) ise kendi bölgesinde *teşeffu'* kurumunun uygulamada olmadığını şu fetvasında açıkça söyler:

Zevci gâib ve nâ-bedîd olan Hind'in nice yıl kendinin ve evladının nafaka ve kisveleri, kendilerinin malları olmayıp ve zevci mal terk etmeyip vâsıl olmamakla ziyade zarûreti olucak kadı-yı Hanefî, Şâfîyyü'l-mezheb bir nâib naspedit tefriğe hükmedip Hind zevc-i âhara varmak caiz olur mu?

el-Cevab: Sadrüşşerîa, "Ashabımız li-zarûret-i istihsan bunu caiz gördüler" deyu müsâade etmiştir. Lâkin bu nasbin cevâzı kudât-ı Hanefîyye Şâfîyyü'l-mezhebi istihlâfa me'mûr olacaktır ve kendi yahut me'mûr rüşvet almayacaktır. Kudât-ı Hanefîyye Şâfîyyü'l-mezhebi bu tefrik için istihlâfe me'mûr ve me'zûn değillerdir. Ve husûsen fî mekâninâ Şâfîî hâkim bulunmaz. İrtişâda ise ekser-i kudât-ı zamânın halleri ma'lûm değildir. Hind'e kadı istidâne ile emreder.³⁷

Sonraki dönem şeyhülislam fetvalarına bakılırsa 1537 yılında getirilen *teşeffu'* yasağına rağmen Osmanlı kadınlarının bu yöndeki girişimleri sonraki yıllarda da devam eder. Şeyhülislam Minkârîzâde Yahya Efendi'ye (ö. 1088/1677) yöneltilen bir soruda Zeyd-i gâibin zevcesi Hanefî kadıya giderek "Nafakaya ihtiyacım vardır, ben teşeffu' etdim, beni zevcimden tefrik

33 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri*, (İstanbul: Fey Vakfı, 1990), 1/70. "İstanbul ve Bursa ve Edirne ve Üsküb ve Siroz ve Selanik kadılarında Anadolu ve Rumeli ve Karaman Beylerbeyine birer hüküm yazıla ki; Hâliyâ memalik-i mahrusemde sipahi taifesinden vesair reyayadan bazı kimesneler anun gibi gâib olup henüz hakikat-ı ahvalleri malum olmadan Şâfîî kadıları onların zevcatı için nafakaya muhtacdır deyu hile ve teblis edüb bu bahane ile menkûhalarını tefrik edüb âhara nikah ettikleri paye-i serir-i âlem-masîrime arz olunmağın memalik-i mahrusemde min bad Şâfîî kadı olmasın, ref' edip buyurdum ki, hüküm-i şerif-i vacibül ittibaim varıcak tehir ve terahi etmeyüb taht-ı hükümetinizde olan mevazıda bu emr-i cihan mütâımı umûmen halka her zamanda bu emr-i celilil kadrım muktezasınca amel eylesin. Ve eğer bilfiil nasbolunmuş Şâfîî kadıları var ise ve her ne mahalde ise giderdüb emr-i şerifime muhalif iş olunmaktan ziyade ihtiyat ve ihtiraz eylesiz (27 Recep 943)."

34 Ebussuud Efendi, *Resâilü'l-mesâil*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 1115, vr. 164b.

35 Ebussuud, *Resâil*, vr. 72a.

36 MA, *Gaziantep Şer'îye Sicilleri*, Defter No. 2, s. 86-87. Ayrıca bkz. İnanır, "Teşeffu'", 30.

37 İnanır, "Teşeffu'", 31; Kaşif Hamdi Okur, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 10-11.

eyle” diye talepte bulunmuş, kadı da talebini yerine getirerek onu *tefrik* etmiştir. Bu durumda Hind başka birisiyle evlenebilecek midir? Yahya Efendi’nin cevabı olumsuzdur. Çünkü Hanefî kadının *tefrik* kararını geçersiz kabul etmektedir.³⁸ Zira “Hind-i Hanefiyye mesâil-i şer‘iyyeden bir meselede teşeffu‘ eylemeğe mesâğ var mıdır?” sorusuna “Yoktur!” cevabını vererek meselenin temelinde *teşeffu‘*‘ yasağı olduğunu zaten diğer bir fetvasında söylemiştir.³⁹ Sorunun Hind adıyla kurgulanması da manidardır. Muhtemelen bu tipteki soruların daha çok mefkûdun/gâibin geride bıraktığı eşinden gelmesinin bir yansımasıdır. Öte yandan Osmanlı Şam’ının meşhur Hanefî fakihi Hayreddin er-Remlî (ö. 1081/1671) Şâfiî nâib nasbıyla *tefrik* çözümünün kendi dönemi fukahasının pek çoğu tarafından *şiddet-i zaruret* halinde tercih edilen bir çözüm olduğunu söylemekten çekinmez.⁴⁰ Remlî’nin çevresinde uygulamanın hala devam ediyor olması, *teşeffu‘*‘ yasağının Anadolu ve Rumeli topraklarında yürürlükte olmasındandır. Mefkûdun/gâibin evliliğine *niyâbet/istihlâf* kurumu üzerinden çözüm üretme fikrindeki esas hızlı ve karmaşık dönüşümler ise Osmanlı’nın 19. asrında yaşanacaktır.

3. Tanzimat Sonrası Dönemde Mefkûd/Gâib Kocadan Nâible Boşanma

Esasında Şâfiî mezhebinde de gaybübet nikahın feshi için haklı bir sebep değildir. Esas sebep kocanın geride bıraktığı eşinin nafakasını temindeki aciziyetidir. Çözümün Şâfiî mezhebi üzerinden üretilmesi, yalnızca mefkûdun değil aslında kendisinden haber alınmakla birlikte ailesini terk edip başka bir yerde hayat kuran ve nafaka noktasında sorumluluğunu yerine getirmeyen kocanın da nikahının feshini mümkün kılmıştır. Osmanlı arşivi kocası tarafından bir başına veya çocuklarıyla birlikte yüz üstü bırakılmış kadınların arzuhalleriyle doludur. Mesela Üsküdar’da imamlık yapan kocası Hâfız Ahmed Hasib Efendi tarafından altı yaşındaki bir çocuğuyla birlikte terk edilen Fatma Hatun, içinde bulunduğu sefalet ve zaruretten dolayı halihazırda Bursa’da bir camide hatiplik yapan kocasının ya kendisine dönmesi ya nafakasını yollaması ya da kendisini boşaması için arzuhalde bulunur.⁴¹ Üsküdarlı Hatice Hanım ise kocası Tophâne-i Âmire kavalılarından Ali Kavas tarafından iki buçuk sene önce terk edildiği gibi, kandırılmış ve üzerine 1000 kuruş da borç bırakılmıştır. Hatice Hanım’ın kocasından talebi, borcunu ve iki buçuk yıllık birikmiş nafakasının ödeyip kendisini boşamasıdır.⁴²

Kendisiyle çocuklarını terk ederek önce Dobruca’ya giden ve en son Karasu’da bulunduğu dair haber aldığı kocası Ali Çavuş’un ya dönmesi ya da nafakasını yollaması için Rusçuk muhaciri Halime Hatun da arzuhalde bulunmuştur. Hariciye Nezâretine yapılan bu başvuru

38 Mentешzade Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahim*, (İstanbul, Dârü’l-Tıbaatî’l-Ma’mure, 1243), 2/155. Bu fetva eseri her ne kadar Abdürrahim Efendi’ye nispet edilse de fetvaların Minkârizâde Yahya Efendi’ye ait olduğu tespit edilmiştir. İlgili tespit için bkz. Ahmet Faruk Çelik, “Minkârizâde Yahya Efendi’nin Fetvalarının *Fetâvâ-yı Abdürrahim* Olarak Tedavüle Girişi Üzerine Değerlendirmeler”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60 (2021), 57-76.

39 Abdürrahim, *Fetâvâ*, 2/134.

40 Remlî, *Fetâvâ*, 1/ 72.

41 BOA, *A.MKT.DV*, No. 183, Gömlek No. 67.

42 BOA, *A.MKT.DV*, No. 223, Gömlek No. 44.

üzerine Bükreş Sefâreti vasıtasıyla yapılan araştırma neticesinde kocası Ali Çavuş'a ulaşılmış, Ali Çavuş eşine dönemeyeceği ve nafakasını da yollayamayacağını bildirince, bu defa Halime Hatun, iâşesine muktedir olmadığı ve kendisine dönmediği takdirde kendisini boşamasını ve talaknâme yollamasını talep etmiştir.⁴³ Halihazırda Romanya'da manavlık yapan kocası Acem Hüseyin tarafından Rusçuk'ta nafakasız terk edilen Ali kızı Emirzâde de Rusçuk Müftülüğüne yaptığı başvuruda ya nafakasının temini ya da talaknâmenin yollanması arzuhalinde bulunur. Kocası ise boşamayı reddeder ve zaten nafakasını göndermekte olduğunu iddia ederek birkaç güne Rusçuk'a karısının yanına döneceğini bildirir.⁴⁴ Aynı yıl üç küçük çocuğu ile kocası Ali tarafından nafakasız terk edilen Emine Hanım'ın benzeri içerikteki arzuhalinin, Ali'nin ikamet ettiği Balçık Müftülüğüne iletilmesi üzerine müftülüğe getirilen Ali ise "Zevcem tatlik için almadım asla tatlik etmem, ve üç nefer evlâdım ile zevcem bu tarafa gelir ise infak ve iksâ ederim ve birkaç güne kadar kâim pederime mektup ve mesârif-i râhiyelerini gönderirim" cevabını verir ve boşamayı reddeder.⁴⁵ Karısının boşanma talebini kabule mecbur kalan kocalar da vardır. Kocası Hazergradlı Said oğlu Mehmed tarafından bir kızıyla nafakasız terk edilen Mehmed kızı Hanife'nin kocasının ya nafakasını temin etmesi ya da kendisini boşaması talebiyle yaptığı başvuru üzerine 1901 yılında Çatalca Mahkemesine getirilen kocası Mehmed, nafaka vermeye güç yetiremediğini beyan etmiş ve zevcesini boşamıştır.⁴⁶

Rodos sakinlerinden Ayşe Hatun da kocasının hem kendisini terk etmesi hem de *zevciyete na mütenasip* hal ve hareketlerini gerekçe göstererek Rodos Şer'î Mahkemesi Nâibi Mehmed Emin Efendi'den, nafakası temin edilmediği takdirde boşanma talep eder. Mehmet Emin Efendi de kocasını mahkemeye getirterek ona nasihatte bulunur. Ancak buna aldırmaz etmeyen koca Hasan Reis firar edip Kıbrıs'a gider ve buradaki Limasol İskelesi'nde sandalcılık yapmaya başlar. Aradan yıllar geçmesine rağmen zevcesi Ayşe Hatun'a nafaka kabilinden de hiçbir şey yollamaz. Bu durum üzerine Ayşe Hatun 1908 yılında Rodos mahkemesine tekrar müracaat ederek nafakanın tahsili veya tatliki için tekrar talepte bulunur.⁴⁷ Bu defa Ayşe Hatun adına Rodos'un bağlı bulunduğu Cezâyir-i Bahr-ı Sefîd Vilayeti merkez nâibi biriken nafakanın tahsili veya Ayşe'nin tatliki ve ilgili ilâmin tarafına iletilmesi için Kıbrıs Niyâbet-i Şer'îyesine 1913 yılında bir yazı gönderir.⁴⁸ Bunlar Osmanlı tebasından kocaları tarafından terk edilen eşlerin arzuhalleridir. Ortada özellikle Osmanlı'nın son asrında artan bir problem daha vardır. Ticaret veya başka sebeplerle Osmanlı topraklarına gelen farklı devletlere mensup Müslüman erkekler Osmanlı kadınlarıyla evlenmekte ancak sonrasında eşlerini nafakasız terk ederek bir

43 BOA, *DH.MKT*, No. 1715, Gömlek No. 110. Fatih At Pazarı'nda Sakalar Sokağı'nda misafir olarak ikamet eden ve ihtida etmiş olan Fatma Hatun, Dersaadet'i beş yıl önce terk eden kocası Oflu Topaloğlu Yusuf Çavuş'tan hiçbir haber alamadığını, iki çocuğuyla zaruret ve sefalet içinde kimsesiz kaldığını sadarete bildirerek icabının yapılmasını talep eder. BOA, *DH.MKT*, No. 1282, Gömlek No. 61.

44 BOA, *HR.SFR (04)*, No. 512, Gömlek No. 21.

45 BOA, *HR.SFR (04)*, No. 512, Gömlek No. 17.

46 BOA, *HR.SFR (04)*, No. 551, Gömlek No. 98.

47 BOA, *KB.MAA.FE*, No. 2, Gömlek No. 17.

48 BOA, *KB.MAA.FE*, No. 5, Gömlek No. 33.

daha dönmek üzere kendi memleketlerine gitmektedirler. Hatta İranlılar bu noktada devletin hususiyetle önleyici tedbirler almak istediği gruptur. Bu konuya daha sonra değinilecektir.

Anadolu ve Rumeli toprakları dışında *istihlâf/niyâbet* usulüyle tefrik aslında imparatorluğun son asrına kadar devam eder. Mesela 1856 yılında Musul Mutasarrıflığına yollanan bir belgede on seneyi aşkın bir süredir hayatta olup olmadığına dair haber alınamayan Musullu adamların geride bıraktıkları eşleri ve çocuklarının içine düştükleri sefalet ve zaruret halini resmeden arzuhaller gündemdedir. “Mezheb-i Şâfiîde bulunanlardan gaybûbeti on seneyi geçmiş olanların iyâllerinin fesh-i nikah ile âhara izdivacına şer‘an cevaz gösterilmekte ise de mezheb-i mezkur üzerine icra-yı ahkam olunmaması ve Musul ahali-yi İslamından bir haylicesi ise mezheb-i mezkura münselik bulunması cihetlerle vuku bulan sızıltının”⁴⁹ defî bağlamında mesele Meclis-i Valâ gündemine taşınmış, meselenin şer‘î bir mesele olmasından dolayı öncelikle Fetvâhâneye danışılmıştır. Fetvâhâne,

memâlik-i mahrûse-i şâhâne kuzât ve nüvvâbı Hanefiyyü’l-mezhep olup mezheb-i Hanefî’de dahi zaruret-i nafaka sebebiyle nikahın feshi caiz olmadığı cihetle bu misillü gaybet-i munkatı ile gâib olanların nikahlarını fesih ile zevce-i menkûhalarının âhara tezvîcine hükümleri nâfiz ve muteber olmayıp ancak kadı-yı Hanefî’ye bu misillü kazıyyede müracaat bulunduğu halde Şâfiyyü’l-mezhep ulemadan bi’l-vücûh iffet ve istikametle maruf ve mevsuf bir zata mezhebi muktezası üzere fasl ve ru’yet etmek üzere emredip sıfat-ı mezkure ile muttasıf olan zat dahi mezheb-i Şâfiî’ye tatbikan kadı-yı Hanefî’nin emriyle fasl ve o misillü gâiblerin zevce-i menkûhalarının nikahlarının feshiyle âhara tezvîcine hükmeylemesi ve ba‘dehû hükm-i mezkurunu kadı-yı Hanefî’nin tenfiz etmesi caiz ise de âmir ve memurun harc-ı fesih nâmıyla ve nâm-ı âharla hiçbir şey almamaları meşrut olduğundan fazla husus-i mezkur kemal-i derece itina ve ihtiyat olunacak mevâddan olmakla fesh-i nikah hususuna hiçbir suretle hiyel ve mefsedet karıştırılmamasına kemaliyle dikkat olunmak lazım geleceğinden ber mantuk-ı kayd-ı Fetvâhâne harekete dikkat olunması(nın)

gereği yönünde cevap vermiştir.⁵⁰ Sultan Abdülmecid Han zamanında gündeme gelen bu çözümlemenin Kâdihân’ın *Fetâvâ*’sı ve diğer Hanefî eserlerde zikredilen *istihlâf* usulüne uygunluğu açıktır. Gerçi 21 Ağustos 1875 tarihinde Bağdat Vilâyeti’nden Fetvâhâneye Musul için üretilen bu çözümün hala yürürlükte olup olmadığını sorduğunda Fetvâhâne, 30 Ocak 1876 tarihli yanıtında, hâkimlerin Hanefî mezhebine göre hüküm vermekle memur olduklarını, gerek mezhepleri hilafına hüküm vermekten gerekse mezhepleri hilafına verilmiş bir hükmü tenfiz ve icra etmekten menedildikleri, ayrıca Musul için yapılan bu yetkilendirmenin 1861 yılında vefat eden Sultan Abdülmecid Han zamanında verilmiş olup pratikte uygulanıp uygulanmadığının da meçhul olduğu yanıtını verir. Fetvâhânenin son sözü ise bu yönde bir yetkilendirmenin mevcut halifenin irâde-i seniyyesine muhtaç olduğudur.⁵¹ Muhtemelen Musul için verilen bu izin daha önce Haremeyn bölgesi için de geçerliydi. Özellikle nikah ve talak gibi meselelerde Şâfiî veya Mâlikî müftüleri veya bu mezhep âlimlerinin Hanefî bir kadı tarafından *istihlâf*

49 BOA, *A.MKT.MVL*, No. 78, Gömlek No. 45.

50 BOA, *A.MKT.MVL*, No. 78, Gömlek No. 45.

51 MA, *Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri*, No. 374, s. 68.

yoluyla kendi mezheplerine göre davaları karara bağlamaları ve Hanefî kadının bu kararı tenfizi bizzat Osmanlı halifesi tarafından bölge kadılarına verilmiş bir yetkidir. Hatta Medine-i Münevvere Mahkeme-i Şer'iyesindeki ilgili emirnâmenin mevcut kaydının bir kopyasını 12 Haziran 1884 tarihinde Fetvâhâne talep de etmiştir.⁵² Ortada mevcut bir uygulamanın tersine çevrilme niyeti bulunduğundan Musul'da olduğu gibi Harameyn bölgesinde de ilgili irade-i seniyyenin nasıl etkisiz kılınacağına çaresi aranıyor olmalıdır.

Güvar Sancağı Nâibi 23 Ekim 1883 tarihinde Fetvâhâneye sancak ahalisinin Şâfiî mezhebine mensup olduğunu, bazı maddelerde Şâfiî mezhebine göre hüküm verilmesini arzu ettiklerini ve bunun imkanını sorduğunda, Fetvâhâne 20 Aralık 1883 tarihinde “hükkâm-ı şer’-i şerif esahh-ı akvâl-i emme-i Hanefiye ve Mecelle’de münderiç mesâil ile hükme me’ûr olup diğer bir mezhep ile hüküm câiz ve nâfiz olamayacağı” cevabını verir.⁵³ Burada Fetvâhânenin karşı çıktığı şey Hanefî bir kadının Şâfiî mezhebine göre hüküm vermesidir. Zaten zevcesini nafakasız terk eden kocanın mahkemeye çağırılarak talak teklif edilmesi uygulaması da hala sürmektedir. Silistre’den Ayşe Hatun’u kocası Recep b. Sadullah sekiz sene önce çocuklarıyla birlikte nafakasız terk ederek Eskişehir’e firar etmiş, bunun üzerine Ayşe Hatun 1896 yılında ilgili mercilerden kocasının ya kendisine dönmeye ya da kendisini boşaması için girişimde bulunmasını talep etmiştir.⁵⁴ Aynı yıl benzeri bir talep bu defa Adapazarı’ndan, evlendikten beş ay sonra ticaret maksadıyla Prevadi’ye firar eden kocası tarafından nafakasız terk edilen Emine Hatun’dan da gelir. Bunun üzerine kocası Mahmud Ağa mahkeme huzurunda fakirlik ve zaruret halinden dolayı nafakayı temin edemeyeceğini itiraf ederek Emine’yi bâin talakla boşar.⁵⁵ İki yıl sonra zevcesi Emine Hanım’ı iki çocuğuyla nafakasız terk eden Ali Ağa da zevcesinin müftülüğe yaptığı başvuru üzerine benzeri bir tatlîknâme tertip eder.⁵⁶

Taif ulemasından Şâfiî fıkhu hâkim Ahmed Neccâr Efendi’nin Asîr Sancağı’na nâib olarak atanması için Dâhiliye Nezâretinin yaptığı teklif üzerine Fetvâhânenin verdiği 3 Mayıs 1910 tarihli yanıtta ibadet, nikah, talak ve bunlara ilişkin davaların çözümü için Hanefî kadı ve nâibleri ihtiyaç ve zaruret halinde *istihlâf* yetkili kılarak Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî ulemaya davayı görme izni vermede yetkili kılmıştır. Bunun ilginç bir şekilde tek bir istisna vardır o da “zevcin gaybûbeti bahanesiyle nikahın feshi hususunda vuku bulacak deâvî”dir. Yalnızca bu konuda Hanefî mezhebi esastır. Meşihat bu yanıtını II. Mahmud’un Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa ve Mısır kadısına yolladığı bir fermana dayandırır.⁵⁷ Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinden nâib tayini ve bunların mezhepleri mucebince hükümlerinin tenfizi noktasında Hanefî kadıları yetkisiz kılan Mart 1812 tarihli bu fermanın kopyasının Divan-ı Hümayun

52 MA, *Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri*, No. 374, s. 207.

53 MA, *Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri*, No. 374, s. 204.

54 BOA, *HR.SFR (04)*, No. 511, Gömlek No. 9.

55 BOA, *HR.SFR (04)*, No. 511, Gömlek No. 45.

56 BOA, *HR.SFR (04)*, No. 589, Gömlek No. 7, 44.

57 Emine Arslan, “Fetvâhânenin Son Yıllarındaki Fetvâ Faaliyeti ve Müftâ-bih Olan Görüşün Devlet Başkanı İrâdesiyle Değişimi -378 Numaralı Fetvâhâne-i ‘Âli Ecvibe-i Şer’iyye Defteri Çerçevesinde-”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021), 1456-57.

Kalemi'nden çıkarılmasını, Meşihat muhtemelen tam da bu cevabı bağlamında Mayıs ayı içerisinde talep etmiştir.⁵⁸ Meşihat *istihlâfi* kurumsal olarak onaylarken Musul'a verdiği örnek gâibin evliliği idi, ancak şimdi Taif'te *istihlâfi* onaylayıp ilginç bir şekilde gâibin evliliğini bu onayın dışında tutmaktadır. Dahası Taif'e verilen bu cevap, 2 Kasım 1911 tarihinde Yemen, Hicaz ve Trablusgarb vilâyetlerinde Şâfiî ve Mâlikî kadılar ile Hanefî müftü riyasetinde diğer üç mezhepten müftülerin de istihdamı için başvuru yapan Sadaret için tekrar edilecektir. Belli davaları diğer üç mezhebe mensup ulemaya *istihlâf* yoluyla dinletmenin önünde bir engel olmadığı, ancak kocanın gâibliği konusunun bunun hala istisnası olduğu hatırlatılacaktır. Yani kayıp kocasını bekleyen eş Hanefî mezhebinin çözümüne mahkumdur.⁵⁹ Diyadin Müftüsü'nün Fetvâhâneye yönelttiği bir soruda da karı-koca Şâfiî mezhebine mensup iken kocanın 10 yıldır gâib olmasının Hanefî mezhebine göre nikahın feshi fetvasını mümkün kılıp kılmadığı sorgulanır. 6 Haziran 1912 tarihinde Fetvâhâne, Hanefî mezhebine mensup bir kimseden bir mesele hakkında Şâfiî mezhebine göre fetva vermesi talep edildiğinde, bu mezhebe göre cevap vermeyip Ebu Hanife'nin konuya ilişkin görüşü neyse fetvayı ona göre vermesi gerektiğini bildirir.⁶⁰ İlginç ki tarih boyunca *istihlâf* ve *teşeffu'* denince akla ilk gelen meselelerden birisi olan gâibin/mefkûdün evliliği hususu, *istihlâf* kurumunun istisnası haline getirilmiştir.

15 Kasım 1915 tarihine gelindiğinde ise mefkûd/gâib hakkında Fetvâhânenin tavrı tam tersi istikamete yönelir. Fetvâhâne tarafından yayımlanan “Zevc-i gâib-i fakirin zevcesi nafakaya muhtaç olup da hiçbir kimseden istidâne mümkün olmadığı tahakkuk ettiği surette cereyan edecek muamele-i şer'iyeye dair” umumi tebligata göre kocası tarafından nafakasız terk edilen kadınlar öncelikle şer'î mahkemeye müracaat edecek ve kendilerine nafaka takdir edilip *istidâne* için izin verilecektir. İstidâne yoluyla da nafakası temin edilemediği takdirde “kadı Şâfiî ulemasından yani mezheb-i Şâfiîden bu mesâil hakkındaki ahkâmının teferruatına tamamıyla âlim bir kimseyi nâib tayin ve istihlâf ve nâib-i mezkûr... zevceyn beyinlerini zarureten tefrike hüküm ve kadı hüküm-i mezburu tenfiz” edecektir. Ancak “zaruret-i mücbire” olmadıkça bu yola başvurulmayacaktır.⁶¹ Yani tüm Osmanlı kadınları artık mefkûdün/gâibin nikahı konusunda Şâfiî bir nâib atamaya yetkili hatta buna mecburdur.

4. Osmanlı'nın Son Demleri: Beni Hanefî Hâkim De Boşar!

Sadrızamlık 1911 yılında Fetvâhâneye zikri geçen başvuruyu yaparak Yemen, Hicaz ve Trablusgarp vilâyetlerine doğrudan Şâfiî ve Mâlikî kadınların atanmasını ve ayrıca Fetvâhâne'de bu mezheplere mensup müftülerin istihdam edilmesini talep ettiğinde, Fetvâhâne bu kadınların sürekli istihdamına karşı çıkararak sadece *ihtiyaç* ve *zaruret* hallerinde *istihlâf* yoluyla

58 BOA, BEO, No. 3757, Gömlük No. 281741.

59 MA, Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri, No. 386, s. 90.

60 MA, Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri, No. 391, s. 45.

61 “Tebliğât-ı Umûmiye”, *Ceride-i İlmiye* 18 (1333), 279.

yetkilendirilmelerinin hukuki düzeni koruma açısından daha uygun olduğunu söylemişti.⁶² Zaten çeşitli sorular vesilesiyle devletin kurulduğu günden beri Hanefî fukahanın görüşleriyle hüküm ve fetva verildiğini ve muhafazasını gerekli gördüğü bu usulün değiştirilmesinin caiz olmadığını sık sık vurguluyordu.⁶³ Ancak 1914 yılında, Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi'nin teklifi ve Sultan Mehmed Reşad'ın onayıyla "Fetvâhânenin Heyet-i İftâiye Kısımına 'Fetvâ Odasına' Ait Nizamname" yürürlüğe girer. Nizamname'nin şu 6. maddesi ile ilk defa Hanefî mezhebi dışındaki üç sünni geleneğin de Osmanlı mevzuatına dayanak kılınabileceği kabul edilir:

Telif-i mesâil şubesi mezheb-i Hanefî'de *gayri müftâ bih* addolunan bir kavli maslahat-ı asra evfekiyyetinden nâşi ihtiyar eder veya ilcâ-yı maslahatla eimme-i selâse mezâhibine ait bir kavli tercihen muvafik görür ise bu babda müdellelen bir mazbata tanzim ve Fetva Emîni'ne tevdi eder. Mazbatanın muhtevi bulunduğu kavil makâm-ı iftânın bi't-tasvib arzı üzerine irade-i seniyyeye iktiran ettikten sonra esâs-ı iftâ olur.⁶⁴

Bunun üzerine *Heyet-i telif*, 1916 yılı içerisinde Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine ait görüşleri temel olarak üç kanun teklif eder. Böylece Hanefî olmayan bir çözüme referansla şer'î alanda yaşamaya gidilmiş olur. Bu kanunlardan birisi de gâib/mefkûd ile ilgilidir. Çünkü 1916 yılına gelindiğinde *istihlâf* usulünün mefkûdun/gâibin evliliği problemine etkin bir çözüm üretmede yetersiz kaldığı anlaşılır. *Heyet-i telif* azaları Ali Haydar Efendi, Muharrem Lütfi, Hafız Mustafa Safvet, Ahmed Muhtar, Hafız Mehmed Zühdi, Hüseyin Necmeddin ve Abdurrahman Efendi'nin kaleme aldığı mazbatada hem Osmanlı tebeasından olanlar hem de diğer Müslüman memleketlerden seyahat ve ticaret gibi amaçlarla geçici olarak Osmanlı topraklarına gelip burada evlenip sonra bir daha geri dönmek üzere kendi memleketlerine giden ecnebler tarafından nafakasız terk edilen kadınların içinde bulunduğu sefaletle dikkat çekilir. Bu mağduriyeti en baştan engellemek adına başta İranlılar olmak üzere ecnebi ile evliliği yasaklayan kanunların etkin bir çözüm üretmediği de hatırlatılır⁶⁵ ki bunun sorumlularından birisi de aslında Fetvâhâne'dir. Çünkü Fetvâhâne sünni-sünni olmayan ayrımı yapmadan İran tebeasından olanlarla evliliği yasaklayan kanuna bizzat karşı çıkarak "Müslim ve sünniyyü'l-mezhep olan şahıs hukuk-i İslamiyeden hiçbir şeyden mahrum olmayacağı(nı)" devletin resmi kurumlarına defeatle bildirmişti.⁶⁶ Devletin her köşesinde nâib atamak üzere diğer mezheplere mensup ulema bulmak da zor olduğundan *Heyet-i telif*, "ihtiyâcât-ı asriyyeyi ve refâhat-i içtimâiyyeyi temin için" bundan sonra Hanbelî mezhebine göre hüküm ve fetva verilmesini önerir. Öneri Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi tarafından Sultan Mehmed Reşad'ın onayına sunulur ve ilgili emir çıkarılır.⁶⁷

62 MA, *Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri*, No. 386, s. 90. Hatta sünni olmayan çeşitli mezheplerin bile Osmanlı'nın son asrında kendine uygulama alanı bulması mümkündür. Cebel-i Lübnan örneği için bkz. Tuba Yıldız, *Geleneğin Hukuku Osmanlı'nın Adaleti Dürziler ve Mârûniler*, (İstanbul, Vadi Yay., 2020).

63 Örn bkz. MA, *Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri*, No. 386, s. 146.

64 BOA, *İMMS*, No. 186, Gömlek No. 15.

65 BOA, *HR.UHM*, No. 176, Gömlek No. 22.

66 Mesela bkz. MA, *Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri*, No. 374, s. 207.

67 BOA, *HR.UHM*, No. 176, Gömlek No. 22; *HSD.AFT*, No. 6, Gömlek No. 14; *HSD.AFT*, No. 6, Gömlek No. 14; MA, *Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri*, No. 402, s. 6. İlgili mazbata yayımlanmıştır. Bkz. Yunus Vehbi Yavuz, "Osmanlı Sultanı Muhammed Reşad Döneminde Kocası Kaybolan Kadının Evlenmesine İmkan Veren Fıkhi Hüküm Değişikliği İle İlgili Bir Vesika", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1(2003), 79-93.

Aslında Hanefî mezhebinin doktrinel çözümlenmeleri zaten bu uygulamaya imkân vermektedir. Kuhistânî, zaruret halinde İmam Mâlik'in dört yıl sonunda gâible zevcesi hakkında ayrılık kararını olumlayan görüşlerine göre fetva verilmesi hakkında "zannımca bir sakıncası olmamalıdır" ifadesini kullanır.⁶⁸ Fahreddin b. İbrahim Efendi el-Kazânî el-Buhârî, müftünün insanlar için en kolayı (eshel ve evfak) neyse onunla fetva vermesinin caiz olduğunu, çünkü ortada bir zaruret bulunduğunu söyler.⁶⁹ Semerkant Hanefî ulemasının, zevcesini nafakasız bırakan gâib koca için Hanefî bir hâkimin de tefrik kararı alabileceği görüşünde olduğu da zikredilir.⁷⁰ Mâlikî bir kadıya davayı gördürmek mümkünken başka mezheplere göre fetva vermeyi gerektiren bir durum olmadığını iddia eden Sirâceddin İbn Nüceym'i eleştirdiği satırlarda, 19. asrın en büyük Hanefî fakihî İbn Âbidin, hüküm verecek Mâlikî bir fakihin bulunmaması gibi bir zaruret halinin ortaya çıkmasıyla, Hanefî bir kadının da başka bir mezhebe göre hüküm verebileceğini açıkça söyler.⁷¹ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî (ö. 1304/1886) de gâibin evliliği hususunda kendisinin de pek çok defa İmam Mâlik'in görüşüyle fetva verdiğini söyler ve bunu zaruret halinde başka mezhepleri taklidin ittifakla caiz olmasına dayandırır. Bunu yapan tek kişinin kendisi olmadığını, Hanefî fukahadan bir grubun da aynı şekilde davrandığını bizzat bildiğini de ekler. Hatta çağdaşı bazı fukaha tarafından bu sebeple eleştirilmiş, kendisini savunmak için konu hakkında bir risale yazmayı bile düşünmüştür.⁷² Görüldüğü gibi zaruret halinde Hanefî bir kadıyı diğer mezheplere göre hüküm vermeye yetkili kılan bir doktrinel temel vardır. Yani 1916 tarihli Kanun'un tek meşrulaştırıcı temeli halifenin onayı değildir.

Bu tarihten sonra Edirne Kadısı'nın gâib kişinin nikahının feshine ilişkin sorusu Fetvâhâneye ulaştığında, 20 Mart 1917 tarihinde Fetvâhâne ilgili fesh kararının hangi kayıtlar dahilinde alınabileceğini de açıklamış olur. Buna göre gâib koca nakit, taşınır veya taşınmaz türünden bir mal, bir alacak veya eşinin nafakasını temin edecek veya bu amaçla borç verecek bir kimse bulunmaması, nafakanın hiçbir şekilde tahsilinin mümkün olmaması ve bunun şahitlerle ispatlanması, eşin koca evinde kalmaya devam edip (mahall-i tâat) nâşize olmaması ve nihayet kocanın kendisine nafakasını temin için bir şey bırakmadığına veya yollamadığına kadı huzurunda yemin etmesi kaydıyla fesh kararı alınır.⁷³ Kanun toplumda karşılık da bulmuş, Eyüp'ten Ayşe Hanım ve Fatih'ten Efendi Şefik Fetvâhâneye "Hind-i fakirenin zevci Zeyd gâib olup nafakanın tahsili müteazzir oldukça Padişah-ı İslam medellahu teala zilluhu ala mefâriki'l-enâm hazretleri bu meselede maslahat-ı nâsa erfak olması mülahazasına binaen mezheb-i Hanbelî üzerine kadının fesh-i nikah etmesiyle hükme emir buyurmuş olmalarına mebni Hind'in talebiyle kadı fesh-i nikah etmeye kadir olur mu?" sorusunu yöneltmiş, Fetvâhâne

68 Kuhistânî, *Câmi*, 3/811-12.

69 Kazânî, İbrahim b. Fahreddin, içinde *Câmiu'r-rumûz*, 3/812.

70 Ali el-Kârî, *Feth*, 3/196.

71 İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 6/461.

72 Leknevî, *Umde*, 4/542-43.

73 MA, *Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri*, No. 399, s. 9.

her iki soruya da “Olur!” cevabını vermiştir.⁷⁴ Seferberlik esnasında sevk edilen kocasından bir müddet haber alamayan ve hayatta mı değil mi bilmeyen Emine Hanım “dik-i maişet” dolayısıyla dört yılın sonunda kocasından ayrılıp başka birisiyle evlenmiştir. Hatta sonraki yıllarda kocasından gelen mektuplardan Şam’da hayatta olduğunu öğrenecek ve Fetvâhâneye nasıl hareket etmesi gerektiğini soracaktır.⁷⁵ Ancak mefkûdun/gâibin evliliğinin hukuki serüveni burada bitmez. 25 Ekim 1917 tarihli Hukuk-ı Âile Kararnâmesi ile bir adım daha ileri gidilir. Bu defa “zamanın efkâr u icâbâtına muvâfık” görüldüğünden Mâlikî mezhebi takip edilerek nafakası karşılanan kadının da mahkemeye müracaat etmesi halinde mefkûd olan eşinden ayrılabilmesinin yolu açılır.⁷⁶

Sonuç

Nerede olduğu, hayatta olup olmadığı bilinmeyen ve uzun süre de kendisinden haber alınamayan kimseye Hanefî fıkıh literatüründe mefkûd adı verilir. Savaş, kaza vb. tehlike arz eden bir durum olmaksızın normal şartlar altında kaybolan mefkûd koca ile kendisinden haber alındığı halde ailesini nafakasız terk edip dönmeyi reddeden gâib kocanın evliliği Osmanlı-Hanefî literatürünün önemli problemleri arasındadır. Osmanlı fukahasının hâkim görüşüne göre geride kalan eş kayıp kocası doksan yaşına gelene kadar onu beklemek zorundadır. Ancak bu durumun çoğu zaman yol açtığı nafakasızlık hali ve bekleyen eşin içinde bulunduğu zaruret, Osmanlı fukahasını diğer mezhebî çözümlere mecbur bırakır. Başlangıçta *istihlâf* ve *niyâbet* gibi kurumlar üzerinden, nafakasızlığı *tefrik* için haklı sebep sayan Şâfiî görüş Osmanlı uygulamasına dahil edilir. 16. asrın ortalarında bu uygulama Anadolu ve Rumeli toprakları için sonlandırılır. 19. asra gelindiğinde bir ara Anadolu ve Rumeli dışında yaşayan ve çoğu zaman farklı mezheplere mensup Arap halk da gâibin/mefkûdun evliliği noktasında Hanefî çözüme mahkûm kılınır. En nihayetinde yayımlanan genel bir tebligatla bekleyen eşin nafakasızlık halinde *istihlâf* yoluyla eşinden ayrılmasının önu tekrar açılır, hem de bu defa tüm imparatorluk için. Bir sonraki adımda *istihlâf* da gerek kalmadan Hanefî kadınların Hanbelî mezhebini takiple bu kararı bizzat almaları mümkün kılınır. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ile gelinen son noktada ise nafakasızlık durumu olmasa da Mâlikî mezhebinin çözümü esas kabul edilerek mefkûd eşine boşanma hakkı tanınır.

74 MA, *Fetvâhâne-i âli Tezkire Defteri*, No. 393, s. 3, 10.

75 MA, *Fetvâhâne-i âli Tezkire Defteri*, No. 399, s. 84. Fetvâhânenin 9 Ekim 1922 tarihli cevabı şudur: “Dâru’l-harbde esir olan Zeyd’in zevcesi Hind nefsinin Amr’a tevzic eylese Zeyd esirlikten halas olup geldikte Hind’i Amr’dan tefrik ettirmeye kadir olur mu? El-Cevap: Olur”. Fetvâhânenin bu cevabı Hukuk-ı Aile Kararnamesine aykırıdır. Çünkü kararnamede ilk nikah için tefrik kararı alınması halinde ikinci nikahın geçerliliğini koruyacağı görüşü kabul edilmiştir.

76 M. Âkif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, (İstanbul: Klasik Yay., 2018), 235, 251.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Advâ, Mustafa. *Ahkâmu't-talâk fi şer'iati'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1409.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri*. İstanbul: Fey Vakfı, 1990.
- Ali Haydar. *Risale-i mefkûd*. Kostantiniyye: Matbaa-i Ebü'z-Ziya, 1309.
- Ali el-Kârfî, Ebu'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Fethu babi'l-inaye bi-şerhi'n-Nükâye*. haz. Muhammed Nizar Temim vd., Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1997.
- Arslan, Emine. "Fetvâhânenin Son Yıllarındaki Fetvâ Faaliyeti ve Müftâ-bih Olan Görüşün Devlet Başkanı İrâdesiyle Değişimi -378 Numaralı Fetvâhâne-i 'Âli Ecvibe-i Şer'iyye Defteri Çerçevesinde-", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021).
- Aydın, M. Âkif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yay., 2018.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali Razi. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. İsmetullah İnaletullah Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye; Medine: Dâru's-Sirac, 2010.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Açıklamalı Osmanlı Fetvâları- Fetâvâ-yı Ali Efendi*. haz. H. Necâti Demirtaş, İstanbul: Kubbealtı, 2014.
- Çelik, Ahmet Faruk. "Minkârîzâde Yahya Efendi'nin Fetvalarının Fetâvâ-yı Abdürrahim Olarak Tedavüle Girişi Üzerine Değerlendirmeler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60 (2021).
- Gaznevî, Cemaletdin Ahmed b. Muhammed. *el-Hâvî'l-Kudsî*. thk. Sâlih el-Âli, Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2011.
- Gözübenli, Beşir. "Mefkûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2003, 28/353.
- Hârizmî, Necmeddin Yûsuf b. Ahmed el-Hâsî. *el-Fetâva's-sugrâ*. thk. Abdülhâlik Uygur, İstanbul: İSAM Yay., 2022.
- Hoca Sadeddin. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 2728.
- İbn Abidin, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürrü'l-muhtâr*. haz. Muhammed Bekir İsmail, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaletdin Muhammed b. Abdülvâhid. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Mâze, Burhâneddin Mahmud b. Ahmed el-Merginânî. *ez-Zehîretü'l-Burhâniyye/Zehîretü'l-fetâvâ fi'l-fikh ale'l-mezhebi'l-Hanefî*. thk. Ebu Ahmed el-Adilî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019.
- İbn Melek, İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz. *Şerhu'l-Vikâye*. thk. Bedir Nâsir b. Muşerra' es-Sâbîi', Beyrut: Dâr-i İbn Hazm, 2021.
- İbn Nuceym, Sirâceddin Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî. *en-Nehrü'l-fâ'ik*. thk. Ahmed İzzuinâye, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi. *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. Mısır: Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra, t.y.
- İnanır, Ahmet. "Mezhepler Arasında İntikal Bağlamında Osmanlı'da Teşeffü' ve Yasaklanmasına Dair Bazı Tespitler", *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019).
- İsbicabi, Ebu'l-Meâlî Bahaeddin Muhammed b. Ahmed b. Yusuf. *Zâdü'l-fukâha şerhi Muhtasari'l-Kuduri*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020.
- İzmîrî, Mehmed b. Veli b. Resul. *Kemâlü'd-dirâye ve cem'ü'r-rivâye ve'd-dirâye min şerhi Mülteka'l-ebhur*. haz. Muhammed Mustafa el-Hatib, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- Kâdihân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr, *Fetâvâ Kâdihân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kadri Efendi, Abdükâdir b. Yusuf. *Vakâitü'l-müftîn*. thk. Cemal Ebu'l-iz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekir Muhammed. *Muhtasar*. içinde *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, İstanbul: Âsitâne Yay., t.y.
- Kuhistânî, Şemseddin Muhammed b. Hüsameddin el-Horasânî. *Câmiu rumûzi'r-rivâye fî şerhi Muhtasari'l-Vikâye*. thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *Umdetü'r-riâyâ alâ şerhi'l-Vikâye*, thk. Salah Muhammed Ebu'l-Hac, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Maverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebir hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzeni*. thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994/1414.
- Maydaer, Saadet. "Klasik Dönem Osmanlı Toplumunda Boşanma (Bursa Şer'iyye Sicillerine Göre)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2007).
- Menteşizade Abdürrahim Efendi. *Fetâvâ-yı Abdürrahim*. İstanbul, Darü't-Tibaati'l-Ma'mure, 1243.
- Merginânî, Ebu'l-Hasen Burhaneddin Ali b. Ebi Bekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gürerü'l-ahkâm*. thk. İlyas Kaplan, (Beyrut: Dâru Sâdır, 2018.
- Muhammed b. Sa'd b. Şukayr. *Fıkhü Ömer b. Abdülaziz*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003/1424.
- Nesefî, Ebü'l-Bekât. *Kenzü'd-dekâik*. thk. Sâid Bektaş, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- Nesefî, Ebü'l-Bekât. *el-Müstasfâ fî şerhi'n-Nâfi'*. thk. Safvet Köse vd., İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014).
- Remli, Hayreddin. *el-Fetâvâ'l-Hayriyye*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Mîriyye, 1300.
- San'ânî, Ebu Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk: Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, 3. bs., Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Sun'ullah Efendi. *Fetâvâ*. Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 512.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. thk. Mehmed Boynukalın, Beyrut: Dâr-i İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeyhülislam Ebussuûd Efendi. *Ma'rûzât*. haz. Pehlül Düzenli, İstanbul: Klasik Yay., 2013.
- Şeyhülislam Ebussuud Efendi. *Resâilü'l-mesâil*. Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 1115.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Osmanlı Sultanı Muhammed Reşad Döneminde Kocası Kaybolan Kadının Evlenmesine İmkan Veren Fikhi Hüküm Değişikliği İle İlgili Bir Vesika", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1(2003).

Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-Fetâvâ*. haz. Süleyman Kaya vd., İstanbul: Klasik Yay., 2011.
Yıldız, Tuba. *Geleneğin Hukuku Osmanlı'nın Adaleti Dürziler ve Mârûniler*. İstanbul, Vadi Yay., 2020.
“Tebliğât-ı Umûmiye”, *Ceride-i İlmiye* 18 (1333), 279.

Cumhurbaşkanlığı Arşivi:

BOA, *A.MKT.DV*, No. 183, Gömlek No. 67.
BOA, *A.MKT.DV*, No. 223, Gömlek No. 44.
BOA, *A.MKT.MVL*, No. 78, Gömlek No. 45.
BOA, *BEO*, No. 3757, Gömlek No. 281741.
BOA, *DH.MKT*, No. 1715, Gömlek No. 110
BOA, *DH.MKT*, No. 1282, Gömlek No. 61.
BOA, *HR.UHM*, No. 176, Gömlek No. 22.
BOA, *HR.SFR (04)*, No. 511, Gömlek No. 45.
BOA, *HR.SFR (04)*, No. 511, Gömlek No. 9.
BOA, *HR.SFR (04)*, No. 512, Gömlek No. 21.
BOA, *HR.SFR (04)*, No. 512, Gömlek No. 17.
BOA, *HR.SFR (04)*, No. 551, Gömlek No. 98.
BOA, *HR.SFR (04)*, No. 589, Gömlek No. 7, 44.
BOA, *HSD.AFT*, No. 6, Gömlek No. 14
BOA, *İ.MMS*, No. 186, Gömlek No. 15.
BOA, *KB.MAA.FE*, No. 2, Gömlek No. 17.
BOA, *KB.MAA.FE*, No. 5, Gömlek No. 33.

Meşihat Arşivi:

MA, *Fetvâhâne-i âli Tezkire Defteri*, No. 374, s. 68, 204, 207.
MA, *Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri*, No. 386, s. 90, 146.
MA, *Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri*, No. 391, s. 45.
MA, *Fetvâhâne-i âli Tezkire Defteri*, No. 393, s. 3, 10.
MA, *Fetvâhâne-i âli Tezkire Defteri*, No. 399, s. 9, 84.
MA, *Fetvâhâne-i âli Tezkire Defteri*, No. 402, s. 6.
MA, *Gaziantep Şer'îye Sicilleri*, Defter No. 2, s. 86-87.

Şâbânî-Kuşadavî Mektuplaşma Geleneğinin Devamı: Mehmet Ali Yitik'in Nuh Naci Erdem'e Mektupları

Continuing the Tradition of Sha'bani-Kushadavi Correspondence: The Letters from Mehmet Ali Yitik to Nuh Naci Erdem

Adalet Çakır Çağlı¹ 



ÖZ

Süfi mektupları tasavvuf yazımının teşekkülünden günümüze kadar literatür bakımından önemini muhafaza etmektedir. 10. asırda Ebû Nasr Serrâc mektupların önemine dikkat çekmiş ve özellikle sûflerin diline aşina olmak için onların mektuplarını okumayı tavsiye etmiştir. Güvenli bir yol olması ve uzak mesafelere ulaştırılması gibi birtakım sebepler sûfleri mektup yazmaya sevk etmiştir. Tasavvuf erbabı kimi zaman haldaşları olan sufiler ile haberleşmek, kimi zaman muârizları ile tartışmak, kimi zaman da ulemâ ile ilmî bir meselede fikir teâtisi için bazen de devlet ricâline tavsiye ve uyarı kabilinden mektuplar yazmışlardır. Seyr ü sülûk amaçlı yazdıkları mektuplar, sülûk ilminin inceliklerini anlatması yanında bir tarikatın geleneğinin teşekkülü, devâmlılığı gibi tarihini aydınlatması bakımından da büyük öneme sahiptir. Mehmed Ali Yitik Bey, Şâbânî-Kuşadavî yolu meşâyihinden Ahmed Amiş Efendi'nin bendesidir. Melâmî neşveye sahip Nuh Nâci Erdem'e on iki adet mektup yazmıştır. Bu mektuplar Nasûhî Efendi, Kuşadalı İbrâhîm Efendi ve bu yolun takipçilerinin yazdığı mektupların devâmı niteliğinde, özellikle Cumhuriyet sonrası süfi yaşantısı ve faaliyetlerine ışık tutması bakımından kıymetlidir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mehmet Ali Yitik, Sufi Mektupları, Melâmiyye, Kuşadaviyye tarikatı, Ahmed Amiş Efendi, Ahmed Tahir Efendi

ABSTRACT

Sufi letters have maintained their literary importance from the formation of the Sufi writing tradition to the present day. In the 10th century, al-Sarraj drew attention to the importance of letters and recommended reading Sufis' letters in order to become familiar with their language. Sufis were prompted to write letters for natural reason such as distance and safety. The addressees of the letters were sometimes Sufis and other times the ulama with whom they would correspond for defending or exchanging ideas, and sometimes the statements requested advice or served as a warning. The letters the murshids wrote to their followers on navigating their *sülûk* [spiritual path] are of great importance in terms of illuminating the history of a *tariqa* [Sufi school/order], such as in the formation and continuance of a tradition, as well as explaining the intricacies of the science of *sülûk*. Mehmed Ali Yitik

¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Adalet Çakır Çağlı (Dr. Öğr. Üyesi),
Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fak. Tasavvuf Anabilim
Dalı, Kocaeli, Türkiye
E-posta: adaletcakir@yahoo.com
ORCID: 0000-0002-0350-2853

Başvuru/Submitted: 04.01.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
10.06.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
01.07.2022

Kabul/Accepted: 31.08.2022

Atıf/Citation: Çakır Çağlı, Adalet. Şâbânî-Kuşadavî Mektuplaşma Geleneğinin Devamı: Mehmet Ali Yitik'in Nuh Naci Erdem'e Mektupları. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/2, (Eylül 2022): 717-754.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1053317>

Bey was a follower of Ahmed Amiş Efendi, a sheikh of the Sha'bani-Kushadavi path. He wrote 12 letters to Nuh Nâci Erdem, who was a follower of the order of Muhammed Nuru'l-Arab. Nuru'l-Arab was the founder of Melami tariqa. had a Melami [??] spirit. These letters a continuation of the letters Nasuhi Efendi, Kushadali Ibrahim Efendi, and the followers of this path had written and are especially valuable in terms of shedding light on Sufi life and activities after the founding of the Turkish Republic.

Keywords: Sufi letters, Malamiyya, Kushadaviyya, Ahmed Amiş Efendi, Ahmed Tahir Efendi

EXTENDED ABSTRACT

Sufi works started being written in the 10th century and conveyed the written and verbal knowledge of previous centuries. Sufi correspondence has an important place in written knowledge. Al-Sarraj and al-Hargushi were 10th-century Sufi authors who have Sufi letters included among their works. Unlike al-Harguşi, however, al-Sarraj not only conveyed letters but also drew attention to their literary importance. Despite attributing special importance to the poems of his predecessors, the texts of letters have priority in analyzing and understanding the symbolic language peculiar to Sufis according to al-Sarraj. With this approach, he attributed special importance to a type of Sufi literature that has yet to be exhausted, due to the Sufi principles regarding privacy, namely protecting information from non-professionals, do not appear in the letters. Therefore, aside from their historical documental quality and literary value, the value of letters is indisputable in terms of being a source for the specific field of knowledge and unique methods of Sufism.

The exact percentage of the Sufi literature that is composed of Sufi letters, which differ in terms of their content and addressees, is unknown. However, al-Sarraj talked about a numerical multiplicity enough to fill the volumes at that time. The texts from these letters, some of which are scattered among other works or lack a hard cover, cannot yet be said to have been compiled within the framework of certain criteria. A lack of scientific method is found in regard to examinations of the hardcover texts. During the current study, Arin Salamah Qudsi was noticed to have drawn attention to this issue.

Ahmet Amiş Efendi was one of the most important representatives of the Kushadavi order, which had an enlightened disposition. In one study about him (author(s), year), Mehmed Ali Yitik Bey was determined to have been the original owner of the texts that A. Süheyl Ünver called *Amişnâme* and that contained his words. Information about Yitik Bey, a follower of Amiş Efendi, was initially only verbal. The article on Amiş Efendi led to the emergence of letters belonging to Yitik. The letters were written to Nuh Naci Erdem and also contained an interpretation of the letters' texts confirming the authenticity of the words as belonging to Amiş Efendi. Naci Erdem was a follower of Arabacı İsmail Efendi, who was connected to the order of Muhammed Nuru'l-Arab, and Naci Erdem's closeness with the Amiş Efendi environment is revealed through these letters. These letters are a continuation of the letter writing tradition

of the Sha'bani-Nasuhi-Kushadavi path sheikh. In the post-Republican period in particular, Yitik's letters were as valuable as the letters from Abdulaziz Mecdi Tolun, a contemporary and brother of Yitik, to S. Unver and other dervishes, particularly in terms of Sufis and the adventure of the Sha'baniyya order. For this reason, this study has deemed transferring to the literature by transcribing the Ottoman script to the Latin alphabet the letters that are written in Yitik's own hand and that are in İsmail Ő. Güloğlu's private library to be necessary and important.

Giriş

Sûfî mektupları, tasavvuf ilmine dair eserlerin telif sürecinin başlamasından günümüze kadar önemini ve mevcüdiyetini devâm ettirmektedir. Literatür açısından mektup türünün, tasavvuf yazımının ilk örnek eserleri olduğunu söyleyebiliriz. 4/10. asırda Ebû Nasr Serrâc (öl. 378/988) *Lüma* 'sında sûfîlerin yazışmalarının, kitap cildlerini dolduracak kadar sayıca ziyadeliğinden bahsetmiş; eserinde bu konuya müstakil bir bölüm ayırmıştır.¹ İlk dönem sûfîlerinin mektuplarından örnekler veren Serrâc, bununla da yetinmeyerek meşâyihin remizlerini anlamak isteyenlerin, onların eserlerine değil de mektuplarına bakmalarını tavsiye etmiştir.² Böylelikle sûfî dilinin anlaşılması ve kavramlarının teşekkül sürecini takipte mektup metinlerinin değerine dikkat çekmiştir.

Tasavvuf ehlinin yazışmaları, Hargûşî'nin (öl. 406/1015-16) *Tehzîbü 'l-esrâr* 'nda da müstakil bir bölümde karşımıza çıkmaktadır. Müellifin örnek kabilinden aktardığı kısa kısa metinler, daha ziyade nasihat içeriklidir. Eserde yer alan Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'nin (öl. 295/908) Ebû Saîd el-Harrâz'a (ö. 277/890 [?]) yazdığı mektup ile Cüneyd-i Bağdâdî'nin (öl. 297/909) mektuplarındaki şiirler, metinlerin edebî açıdan da değerini ortaya koymaktadır. Hargûşî, İmâm Ali'nin oğlu Hasan'a ve İbn Abbas'a yazdıklarını ve halife Osman ile Ömer b. Abdülazîz'in mektuplarını aktarmak suretiyle³ erken orta çağ müslüman toplum ve kültürü içinde tasavvufun kuşatıcı konumunu vurgulamak istemiş olabilir.⁴ Kuşeyrî, Hucvirî ve Ebû Nuaym gibi sûfî müellifler, teliflerinde tasavvuf ehlinin mektuplarına yer vermiş olsalar da, bu metinleri korumak ve kaynak olarak kullanmak bakımından Serrâc'ın ayrıcalıklı bir yeri olduğu muhakkaktır.⁵

İlk dönem sûfî mektupları ile ilgili makalesinde Arin Salamah Qudsi, akademik olarak bu metinlere olan ilginin azlığından ve kaynaklarda dağınık olarak bulunan mektuplardan bir külliyyâtın meydana getirilemeyeşinden şikayetçidir. Söz konusu makalenin dikkat çektiği çok önemli bir husus var ki, o da mevcut metinlerin okunma biçimidir. Qudsi çalışmasında bir örnek kabilinden ilk dönem sûfî mektuplarını ele almış; önce bu metinlerin aktarım yöntemi üzerinde durmuş ve daha sonra da kavramsal tarihî perspektiften muhteva incelemesi yapmıştır.⁶ Ülkemizde akademik düzeyde yapılan araştırmalar içinde, sûfî mektuplarına yönelik ilmî alaka oldukça fazladır. Yüksek lisans ve doktora tez çalışmaları ile pek çok sûfînin mektupları gün

1 Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma' / İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 276.

2 Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, 396.

3 Ebû Sa'd (Saîd) Abdülmelik b. Muhammed el-Hargûşî, *Tehzîbü 'l-esrâr*, thk. Bassâm Muḥammad Bârûd (Abu Dabî: al-Mecmau's-Sakafî), 1999, 533-41.

4 Arin Salamah Qudsi, "The exchange of letters in early Sufism: A preliminary study", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 83/ 3 (October 2020), 398.

5 Qudsi, "The exchange of letters", 405.

6 Qudsi, "The exchange of letters", 391.

yüzüne çıkarılmıştır.⁷ Ancak bu çalışmaların hepsinin, metin neşri dışında, bir metodoloji ile ele alındığını söylemek zordur.

Biz bu çalışmamızda Prof. Dr. İsmail Ş. Güloğlu'nun husûsî kütüphanesinde yer alan, son dönem Şâbânî-Kuşadalı meşâyihinin büyüklerinden Ahmed Amiş Efendi'nin (öl. 1920) müridi Mehmed Ali Yitik Bey'in, Nuh Naci Erdem'e yazdığı mektupları ele aldık. Naci Erdem, Muhammed Nûrî'l-Arabî (öl. 1888) yoluna bağlı Arabacı İsmail Efendi'ye (öl. 1938) müntesiptir. Cumhuriyet sonrası tasavvuf tarihinin yazımında bir belge niteliğinde gördüğümüz bu mektuplar, Nasûhî-Kuşadavî tarihinin tarihi seyrini takip etmek bakımından da incelenmeyi hak etmektedir. Literatürde söz konusu mektupların muhtevâ bakımından değerini tespit için öncelikle sûfî yazışmalarını içerik bakımından değerlendirdik.

1. Muhteva Bakımından Sûfî Mektupları

Tasavvuf ehlinin kaleme aldığı mektuplar, bu ilmin nazariyatı ve özellikle de yöntemi yâni mürşid-mürîd ilişkisi, rüyâ tabirleri, hilâfet, icâzet gibi seyr ü sülûk bahislerine dâir zengin bilgiler içermektedir. Tâbiun dönemi zâhid-sûfilerinden Hasan Basrî'nin (öl. 110/728) tevhîd/kader hakkındaki görüşlerine dair mâlumâtımızın kaynağı Abdülmelik b. Mervân'a yazdığı mektuptur.⁸ Cüneyd-i Bağdâdî'nin, fenâ ve mîsâk nazariyesi ile geliştirdiği tevhîd yorumu, dost ve ihvânına yazdığı mektuplarla şüyû bulmuştur. Buna öğrencilerinin kendi sözlerinden derlediği küçük risâleleri de ilave etmek gerekir.⁹

Serrâc, çoğunluğu Cüneyd-i Bağdâdî'ye ait olmak üzere Zünnûn el-Mısrî (öl. 859 [?]), Ebû Saîd el-Harrâz, Ebû Ali Rûzbârî (öl. 332/934), Ebû Bekir eş-Şiblî (öl. 334/946), Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî (öl. 341/952) ve Ca'fer el-Huldî (öl. 348/959) gibi ilk dönem sûfilerin mektuplarından pasajlar aktarmıştır. Tevhîd, ilim, velî, muhabbet, kurb, sıdk, belâ gibi dînî kavramların tasavvuf terminolojisinde kazandığı anlam derinliğini ve sûfî ıstılahının teşekkül sürecini takip açısından bu mektup metinleri önemlidir. Tasavvufî tefekkür yanında birbirlerine duâ, tavsiye ve uyarıyı içeren mektup örnekleri, sûfilerin hem kendi içlerinde ve hem de topluma yönelik kritiklerini de hikâye eder. Bu durum sûfî öğretinin Kur'ân ve sünnet ekseninde rûhî tecrübeye dayalı ve durağan olmayan yapısını ve sûfilerin iddia edildiğinin aksine dışa dönük yönelimlerinin bir

7 Bk. Yaşar Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrâhim Halvetî: Hayatı, Düşünceleri, Mektupları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1981); Mustafa Salim Güven, *Çeşitli yönleriyle Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin Mektupları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992); Şadiye Çimen, *Şuayb Şerefüddin Gülşenî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Ali Yiğiter, *Tasavvufîta Mektubat Geleneği ve Mevlânâ Halid Bağdâdî'nin Mektubatı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Hatice Ül Kübra, Öksüz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Mektûbât-ı Erbaîn, Terkîbât-ı Erbaîn ve Te'vilât-ı Erbaîn İsimli Eserleri (İnceleme ve Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Mehtap İpek, *Abdülazîz Mecdî Tolun'un Ahmet Süheyl Ünver'e Mektupları ve Tasavvufî Görüşleri*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

8 Bk. Hellmut Ritter, "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervân'a Mektubu", çev. Lütfi Doğan, Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi. İlahiyat Fak. Dergisi* 3/3-4 (1954), 75-84.

9 Bk. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî (ks), Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969), 107-130, 147-149, 171-174.

göstergesidir. Serrâc'ın aktardığı mektuplar, şiir dilinin ilk dönemden itibaren sûfiler arasında yaygınlığını da göstermektedir.¹⁰

Hallâc-ı Mansûr'un (öl. 309/922) görüşleri, bunları ifâdesindeki üslup ve tavrı daha sonraki sûfî nesillerini derinden etkilemiştir. İdam edilerek şehit edilmesi, kendi yaşadığı dönemde olduğu gibi daha sonra gelen sûfileri, bu ölüm karşısında taraflara ayırmıştır. Onun hapiste iken mânevî hâlini ve efkârını en iyi tasvîr eden metin, İbn Atâ'ya (öl. 309/922) yazmış olduğu ilk mektuptur. Hallâc'ın îdamına karşı çıkan ve ölümünden sonra da fikirlerini savunmaktan çekinmeyen İbn Atâ'ya ikinci mektubu ise dostluk ve muhabbet dilinin en güzel ifadelerini içermektedir.¹¹

Velûd bir sûfî olan Hakîm et-Tirmizî'nin (öl. 320/932) Ebû Osman el-Hirî (öl. 298/910) ve Muhammed ibnü'l-Fazl el-Belhî'ye (öl. 319/931) yazdığı mektuplar, ilk dönem melâmîlik tarihini aydınlatan kaynaklar arasında yerini almıştır.¹²

Sûfiler, özellikle ilk dönemde, mektuplaşmayı güvenli bir yol olarak görmüşlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Mektûbun bana minesse (asâ) ortasında geldi." cümlesi ile Ebû Bekir el-Kisâî'ye hitâben "Beni sana mektup yazmaktan alıkoyan şey, mektubumda yazdıklarımın, senin bilgine sahip olmayan birinin eline geçme endişesidir. Çünkü bir müddet önce İsfahan halkından bazı kimselere bir mektup yazmıştım; mektubum açılmış, kopyası alınmış da yazılan bazı şeyler o insanlara yabancı gelmiş. Onların kurtulması beni hayli yordu. İşte onlara böyle yük olmak ve onları şüpheye düşürmek endişesi beni bundan alıkoydu. Bu insanlara acımak lâzımdır."¹³ sözleri, zafiyete dayalı bir korkunun değil, halkı fitne ve teşvîştan korumaya yönelik şefkatin izlerini taşır. 18. yüzyılda yaşamış Halvetî-Şâbânî şeyhi İbrâhim Hâs'a (öl. 1175/1762) ait bir mektupta da aynı hassâsiyet ile karşılaşırız.¹⁴ Hattâ Gülşenî şeyhi Şuayb Şerefeddîn Efendi (öl. 1911) havâssa ait olan sırların ifşâsını küfür olarak nitelemiştir. Çünkü bu sözler kalbe ait zevklerdir. Hakîkatte bunlar şer'î ahkâma mutabik olup mahz-ı iman ise de tatbiki oldukça zordur.¹⁵

Yazışmak, kavuşmanın, bir arada olmanın bir türü kabul edildiği için,¹⁶ uzaklık gibi tabîî bir sebep mektuplaşmayı zorunlu kılmıştır. Özellikle tarikatların İslâm dünyasında

10 Bk. Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, 272-78.

11 Hallâc-ı Mansûr, *Ahbârü Hallâc*, nşr. tsh. ve tlk. Luis Massignon, Paul Kraus (Paris: Editions Larose, 3. ed., 1936), 118-19.

12 Sara Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Timîzî", çev. Salih Çift, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 445-468.

13 Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 127, 173-74.

14 İbrâhim Hâs, Erzincanlı Seyyid Ali'nin sorduğu on dokuz soruya cevâbî mektûbunda, husûsî yazışma ile bile bu sorulara ayrıntılı cevâbın mümkün olmadığını söyleyerek muhtasar cevap yazmıştır. Gereçesini "Bu suâllerin birinin zerresinden haber verirsem çoklar Fakîr'i tekfîr ederler. Ve çoklar mülhîd diyeler. Haber mümkün olmadığından cevap, icmalî tahrîr verile. Vusûlünü bildiresiniz" cümleleri ile açıklar, mektubunun sonunda da yazdıklarını fazla bularak "Suûlinizin cevâbî suûliniz kadar icmâlen ve rumûzen tahrîr olundu. Lutfedip bu mektubu bir hoşça hîz eyleyesiniz. İfşâ eylemeyesiniz. Ve alêhusus dertli olmayan nâdandan ve bigânelerden gayetde ihtirâz eylemeniz mercûdur. Basîret üzere olunuz" tenbîhatında bulunur. Bk. İbrâhim Hâs Halvetî, *Tasavvufî Mektuplar*, haz. Mustafa Tatcı (İstanbul: H Yayınları, 2018), 24, 37.

15 Hüseyin Vassâf, *Mürâselât/ Gül Bahçesinden Mektuplar*, haz. Mehmet Akkuş (İstanbul: H Yayınları, 2016), 90.

16 Sadreddîn Konevî, *Sadreddîn Konevî ve Nasîreddîn Tûsî Arasında Yazışmalar/el-Mürâselât*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 10.

yaygınlaşmasından sonra tarikat şeyhleri, dervişlerini, halifelerini, dostlarını irfânî konularda irşâd ve çoğu kere de seyr ü sülûklerini takip için mektuplar yazmışlardır. Bunlar genellikle mektûbât, mürâselât, vâridât gibi isimlerle biraraya toplanarak müstakil eserler şeklinde literatüre kazandırılmıştır. Abdülkadir Geylânî'ye nispet edilen muhatabı meçhul mektuplar, vaaz ve nasihat içerikli eserlerinden farklı mahiyette olup, mecazlarla örülü, şerhe muhtaç, irfânî ve mânevî zevk mahsülü ayet ve hadis yorumlarını içermektedir. Bu sebeple Abdullah el-Hazarî tarafından şerhedilerek *Şerhu Mektûbâtî'l-Kâdirî el-Gilânî* isimli eser vücûda gelmiştir.¹⁷ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin (öl. 672/1273) mektuplarının muhatap kitlesi, halife, devlet yöneticileri, kadılar, oğulları, halifesi Hüsâmeddîn Çelebi ve bazı muhib ve müridleri olmak üzere oldukça zengindir. Bir ârif olarak Mevlânâ'nın hâdisâta yaklaşımında küllî bakışını anlayabilmek için değerli olduğu kadar, yaşadığı dönemdeki dervişlik hayatı ve problemleri, iktidar çevresi ile sûfilerin ilişkisi bakımından da mektupları önemli mâlûmât içerir.¹⁸ Seyr ü sülûke dâir meselelerin kimi zaman mektup satırlarında bile izahtan vâreste olabileceğini yine Mevlevî Pîr'ine ait bir mektuptan öğrenmekteyiz. Sûfilerin sülûkleri konusunda bir âlim kendisinden açıklayıcı birkaç satır yazı yazmasını istemiştir. Mevlânâ'ya göre, zâhirî erkân hakkında yazılmış çok sayıda fıkıh kitabı, insanların zâhirî meselelerine dermân olamamışken, zâhirle kıyaslanamayacak insanın iç âleminin esaslarını birkaç satıra sığdırmanın imkânı yoktur. Bu sebeple muhâtabına karşılıklı konuşmayı salık vermiştir.¹⁹

Bahâeddîn Nakşibend'in (öl. 791/1389) tesîs ettiği Nakşibendiyye'nin yaşadığımız asra kadar tarihsel gelişimine, müçtehid pîrler ile zaman içinde belirginleşen seyr ü sülûk usûllerine ve Nakşî sûfilerin tasavvuf irfanına katkılarına, yazdıkları mektuplar büyük ölçüde şahitlik etmektedir. Ubeydullâh Ahrâr'ın (öl. 895/1490) *Rukaât* isimli eserde toplanan mektupları ve Bâkî Billâh'ın (öl. 1012/1603) dost ve müridlerine yazdığı mektupları hâvî *Mektûbât*,²⁰ Nakşî-Müceddidî pîri İmâm Rabbânî'nin (öl. 1034/1624) ve aynı koldan Murad Buhârî'nin (öl. 1132/1720) *Mektûbât*'ı ile Beyzâde Mustafa Ahîskavî'nin (öl. 1200/1785) yazışmaları, Nakşî-Hâlidî şeyhi Hâlid Bağdâdî'nin (ö. 1242/1827) *Buğyetü'l-vâcid fi mektûbâtî'l-Mevlânâ Hâlid*'inde toplanan mektupları, aynı silsileden gelen Abdurrahmân Tâhî (öl. 1886) ile Esâd Erbilî'nin (öl. 1931) *Mektûbât*'ı²¹ bu konuda kayda değer örnek eserlerdir.

Sûfî mektup literatürü içinde seyr ü sülûk muhtevâlî olanlar önemli bir yer tutmaktadır. Gülşenî şeyhi Hasan Sezâî'nin (öl. 1151/1738), Kâdirî şeyhi Ahmed Kuddûsi'nin (öl. 1265/1849) İbrâhim Hâs'ın, Kuşadalı İbrâhim (öl. 1262/1846) ve Bosnalı Tevfik Efendilerin (öl. 1866), Abdülazîz Mecdî Tolun'un (öl. 1941) mürid, halife ve yakınlarını irşâd etmek maksadıyla

17 Abdülkadir Geylânî, *Risâleler*, haz. Dilâver Gürer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 17-18. Mektupların tamamı için bk. Geylânî, *Risâleler*, 21-54.

18 Ayrıntılı bilgi için bk. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mektuplar*, çev. Abdülbaki Gölpinarlı (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1963), III-XXIII.

19 Mevlânâ, *Mektuplar*, 75-77.

20 Bilgi için bk. Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 166-67, 203.

21 Reşat Öngören, "Mektup/Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 19/22.

gönderdikleri mektuplar bu türün en belirgin örneklerindedir. Şâbâniyye meşâyihinden Mehmed Nasûhî'nin (öl. 1130/1718) *Vâridât-ı Kudsiyye* veya *Mektûbât*'ı, Hüseyin Vassaf'ın (öl. 1929) Şuayb Şerefeddîn Efendi ile yazışmalarından oluşan *Mürâselat*'ı ve Uşşâkî şeyhi Mehmed Nusret Tura Efendi'nin (öl. 1979) gemi kaptanı olan müridi Sabri Nebioğlu'na (öl. 1994) gönderdiği 71 mektuptan oluşan eseri tek bir müridin irşâd ve seyr ü sülûküne münhasırdır.²² Bu tür mektuplar, özellikle mânevî yoldaki tecrübeleri, bu yolun zorluklarını, müridin hem kendinde ve hem de dışarıda yaşadığı çıkmazları göstermesi bakımından kıymetlidir. Çünkü mürid ya da mürşid olsun yol mensuplarından, yaşadıkları deneyimleri müstakil olarak yazan oldukça azdır.

Seyr ü sülûk mektupları kapsamında Ahmed Sârbân Efendi'nin (öl. 952/1545) halifesi Ankaralı Hüsameddîn Efendi ve ismi meçhul kalmış bir müridine yazdığı mektuplar, mânevî müjde ve ârifâne tavsiyeler yanında ayet ve hadis yorumlarını da içermektedir.²³ Bunlara ilaveten Hüsameddîn Efendi'nin Bursa'daki halifesi Hasan Kabâdûz'a (öl. 1010/1601),²⁴ Hüseyin Lâmekânî'nin (öl. 1035/1625) semâ ve devrân zikrine muâriz olan Belgradlı Münîrî Efendi'ye yazdığı, İdris-i Muhtefî'den (öl. 1024/1615) feyz alan Sütçü Beşir Ağa'nın bir müridine gönderdiği mektuplar,²⁵ Bayrâmî-Melâmî sûfilerin yol ve erkânına birinci dereceden kaynak niteliğindeki metinlerdir.

Nasûhî Efendi'nin “Tekyede sâkin olan çokdur, sen gönlümüzde sâkinsin.”²⁶ cümlesi ile dervişlere tasviye edilen “Allahım, bizi senin insân-ı kâmilinin kalbinden çıkartma.” duâsı²⁷ seyr ü sülûkün hakîkatte mürşidin gönlünde tahakkukunu anlatan sözlerdendir. Bu anlayış, sûfilerin tekke binâları inşâ etmeleri ile çelişmeyip, şeyh-mürîd ilişkisinin çok katmanlı yönüne işâret etmektedir. Çünkü Allah seçkinleri, Allah'ın yarattığı her bir insanın îman, irfân ve ahlâk bakımından kemâl yolculuğunda biricik olduğuna inanırlar. Umûmî terbiye kaidelerini de bu esasa göre uygulamışlardır. Yolların çeşitliliği, vâsıtaların çokluğu ve kimi zaman da giriftliği bundan kaynaklanmış olmalıdır. Bir tekkede bulunmayıp hattâ şeyhini hayatı boyunca hiç görmediği halde sadece mektup yoluyla irşâd olan sûfilerin durumu bu çeşitliliğe dikkat çekici bir örnektir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Nakşî-Hâlîdî şeyhi Muhammed İhsân Oğuz

22 M. Nusret Tura, *Mektuplar*, haz. M. E. Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 9.

23 Müstakimzâde Süleymân Sâdeddîn, *Tarîkat-ı melâmiyye-i şettâriyye* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yaz., 481), vr. 19b-20a.

24 Müstakimzâde, *Tarîkat-ı melâmiyye-i şettâriyye* (Osman Ergin Yaz., 481), vr. 34b-35a.

25 Müstakimzâde, *Tarîkat-ı melâmiyye-i şettâriyye* (Osman Ergin Yaz., 481), vr. 87b-88a.

26 Nasûhî Efendi, *Vâridât-ı Kudsiyye* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, 776), vr. 30b.

27 Adalet Çakır, *Abdülkâdir Geylânî ve Kâdirilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 2/668.

(1887-1991)²⁸ ve Fâtih Câmîi imamı Bekir Efendi'nin Nevrekoplu Şeyh Ahmed Efendi ile seyr ü sülûk tecrübesi²⁹ bu yolla olmuştur.

Sûfiler sadece kendi aralarında değil, fikirlerini tartışmak, muârizlarına cevap sadedinde âlimlerle de yazışmışlardır. Horasanlı sûfi Ebû Saîd Ebü'l-Hayr (öl. 440/1049) ile filozof İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) ve Sadreddîn Konevî (öl. 673/1274) ile Nasîrüddîn Tûsî'nin (öl. 673/1274) yazışmaları³⁰; Ebû Hafs es-Sühreverdi'nin (öl. 632/1234) ve İbn Arabî'nin (öl. 638/1240) sûfi olarak kendisini dâvet niteliğinde Fahreddîn Râzî'ye (öl. 606/1209) yazdıkları mektuplar³¹ bu konuda örnektir.

Tasavvuf erbâbının sultanlara, yöneticilere gönderdiği mektuplar, hemen her dönemde örneğine rastlanılan bir türdür. Bu tür bir yazım geleneğinin İmâm Ali (ra) ile irtibatını kurmak güç değildir. Zâhir ve bâtın hilâfetin şahsında birleştiği râşid halifelerden Ali, vâlilerine tavsiye, uyarı ve kınama içerikli mektuplar yazmıştır.³² Bu mektuplar ile sûfilerin sultanlara gönderdiklerinin muhtevâda birleştiği nokta, müslüman bir yönetici kurgusal, lafzî bir adalet

28 İhsan Oğuz, şeyhinin irtihâli ile mürşid-i kâmil arayışı içinde iken 1917 yılında Mevlid kandili gecesi gördüğü rüyâda, kendisine Seyyid Ahmed Kürdi yazılı bir levha gösterilir ve onun kutbü'l-aktâb olduğu bildirilir. Rüyâ üzerine bu zâti araştırırken, onun Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden Ali es-Sebtî'nin yanında yetmişmiş, Hz. Hüseyin neslinden gelen Harput'ta yaşayan bir şeyh olduğunu öğrenir. 1918'de rüyâsını da yazarak gönderdiği mektubuna bir yıl sonra cevap gelmiştir. Bu tarihten 1921 yılında vefatına kadar Seyyid Ahmed Efendi, dokuz adet mektup yazmıştır. İhsan Efendi, mektuplardaki zikir tarifleri vasıtasıyla yüz yüze hiç görüşmeden seyr ü sülûkünü tamamladığını söylemektedir. Bk. Abdurrahman Memiş, "Oğuz, Muhammet İhsan", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/321.

29 Bekir Efendi bu tecrübesini, Nureddîn Cerrâhî Âsitânesi postnişini İbrâhim Fahreddîn Efendi'nin huzûrunda, Celâleddîn Ökten, Tâhiru'l-Mevlevî gibi zâtların da bulunduğu bir sohbet meclisinde bizzât kendisi anlatmıştır. Buna göre, Bekir Efendi, Şeyhzâde Câmîi'nde imam vekili iken câminin karşısındaki saatçi derviş Ahmed Efendi'yi sık sık ziyâret etmekte, onunla hem-bezm-i sohbet olmaktadır. Bir gün sohbet münâzaraya, münâzara münâkaşaya dönüşür. Hoca Efendi Hazretleri asabî, "sen mühlidsin, senin şeyhin de mülhîd" diyerek çıkıp gider ve câminin odasına gelir. Bir kitap çeker, *Rûhu'l-beyân*, İsmâil Hakkî Hazretlerinin. Sen de dervişsin diyerek başka bir kitap çeker, (İbn Teymiyye'nin) *Minhâcu's-sünne*'si. Sen derviş değilsin, olur diyerek kitaba bakar. Hâdise yatısı namazından sonra olmuştur. Bekir Efendi o gece rüyâsında, iki Cihân serverini görür ki o zamana kadar Peygamber-i zîşâmî rüyâda hiç görmemiştir. Hâdise Rami'de geçmektedir, Efendimiz ise Beşiktaş kadar uzaktır. Büyük bir arazi, mâhalakallâh insanla doludur. Ancak net görebilmektedir. Efendimizin ortası boş. sağ geri cenâhında saatçinin şeyhi aksakallı Nevrekoplu Şeyh Ahmed Efendi durmaktadır. O zat kime gel derse, hâk-i pâ-yi Peygamberî'ye yüz sürmektedir. Bir ara Şeyh Efendi elini uzatarak "Gel oğlum, Hâfız Bekir Efendi." buyurur ve kendisini huzur-ı saâdete götürür. Es-salâtü vesselâmü aleyke yâ Resûlallah diyerek huzûra kapandığı anda Bekir Efendi, müezzinin salâtı ile uyanır. Söylediği sözler ve gördüğü rüyânın dehşet ve utancı ile Bekir Efendi, Ahmed Efendi'nin yanından geçemez hâle gelmiştir. Bir hafta on gün sonra, Nevrekop'tan "Oğlum Hâfız Bekir Efendi hazretleri, âlem-i maneviyatta size verilen peder-i maneviyâi gördünüz ya. Şu şu şartlarını kabul ederseniz sizi tarikîme dâhil ederim." meâlinde bir mektup gelir. Bunun üzerine Bekir Efendi, "Ey mürşid-i fenâfillah" hitâbıyla başlayıp bendeliğe kabulünü beyân eden cevap yazmıştır. Bu suretle Bekir Efendi dünya gözüyle hiç görüşmeden yedi sene dervişlik yaptığını anlatmıştır. Bk. Safer Dal, *Sohbet Kayıtları (1-10)*, (M. Fahreddin Dal husûsî arşivi), ts.

30 Öngören, "Mektup/Tasavvuf", 19/22.

31 Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvuf Bakışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005 Mevlânâ Özel Sayısı), 306, 323, 326-27.

32 Tebâsına katı davranan, kötü muamele edenleri, zenginlerin sofrasına oturup fakirleri dışlayanı uyarılmış, yaptıkları ahidle müslümanların himayesine girmiş müşriklere bile zulmetmemeyi hatırlatmış, halka karşı tevâzu, yumuşak huyluluk, şefkat ve güler yüzülüğü tavsiye etmiştir.

değil, nassların yüksek ahlâkî öğütleyen bütün ilkelerini şâmil küllî bir adaleti sağlamla mükelleftir.

Hasan Basrî, âdil imâmın vasıflarını öğrenmek isteyen Ömer b. Abdülazîz'e yazdığı mektûbunda “Âdil imâm, bütün fesat çıkaranların ıslahçısı, tüm zayıfların kuvveti, bütün mazlûmların insafî hizmetkâdır.” diyerek imâmın vasıflarını çeşitli teşbihlerle anlatmıştır. Buna göre, imâm küçükken çocukları için çalışan, büyüdüklerinde onları bilgilendiren, hayatında onlar için kazanan, öldükten sonra da onlar adına biriktiren şefkatli baba gibidir. Göğüs kafesindeki kalbe benzeyen âdil imâm, Allah ile kulları arasında kaimdir. O Allah'ın kelâmını işitir, onlara da işittirir; Allah'a bakar ve onlara da gösterir. Allah'a boyun eğer ve onlara da boyun eğdirir. Bu yüksek anlayıştan müteessir olduğu anlaşılın halifenin, tavsiye talebine karşılık Hasan Basrî'nin iki mektup daha yazdığı bilinmektedir.³³

Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin (öl. 578/1182) Abbâsî halifesi Müstencid Billâh'a yazdığı mektup³⁴ ile İbn Arabî'nin, Selçuklu Sultânı I. İzzeddîn Keykâvus'un yazdığına karşılık cevâbî iki mektubu³⁵ pek çok açıdan incelenebilir. Ancak maddî iktidar karşısında mânevî otoritenin istiğnâ hâlini yansıtan keskin üslup ilk olarak dikkati çekmektedir. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî de II. İzzeddîn Keykâvus'un saltanatı döneminde (1246-1262), sultana dokuz mektup yazmıştır.

33 Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretu hutabi'l-Arab fi usûri'l-Arabiyyeti'z-zâhire* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. bs., 1962), 2/395-396, 495-99.

34 Bu mektupta Seyyid Rifâî, Allah'ın dinini yeryüzünde ikame etmekle sorumlu halifeye, bunda muvaffak olabilmesi ve insanların da kendisine tâbi olması için, bu emirleri kendi nefsinde uygulamasını öğütler. Katı kalpli ve makam düşkünü kimseler, halifenin en büyük düşmanıdır; bunlardan kesinlikle uzak durulması gerekir. Süffiler, İslâm'ın öngördüğü cezâî müeyyideleri kabul ile uygulanışında, Allah'ın, mahlûkâtına karşı kuşatıcı merhametine dâir beyânların da mutlaka dikkate alınması önemini vurgulamışlardır. Adaleti icrâyı af ile birlikte ele alarak, dinin ruhuna uygun, hukuk-ahlâk ilişkisinde bütünlüklü bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Tasavvuf erbâbının sultanlara yazdıkları mektuplarda bu husus öne çıkar. Seyyid Rifâî'nin halifeye şu sözleri buna bir örnek teşkil eder: “Sevdiğin vakit, işinde adaletle hükmet. Sevmediğin vakit de Allah'ı hatırla. Af sebebiyle hata etmek, cezalandırmak sebebiyle hata etmekten daha iyidir. İyi olsun, kötü olsun affın konusunda tüm insanlara eşit davran.” Bk. Yûnus eş-Şeyh İbrahim es-Samarrâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî/ Hayatı ve Eserleri*, çev. Münir Atalar (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), 63-64.

35 İbnü'l-Arabî, Keykâvus'a yazdığı iki mektubtan *Fütühât-ı Mekkiyye*'de söz etmektedir. 609 yılında yazdığı mektubun girişinde, hilâfetin bir nimet olduğunu beyân ile halifeye sorumluluklarını hatırlar. Günahları aleni yapmamak ve iktidarın gücüyle zayıf halka kötü davranmamak, bu nimete bir şükürdür. Halife, hakîkî güç sahibinin Allah olduğunu kesinlikle unutmamalıdır. Mektûbun devâmı o dönemde, zimmîlerin kendilerine verilen haklar konusunda hadlerini aştıkları göstermektedir. Bu sebeple İbn Arabî, Ömer'in (ra) zimmet ehlinin haklarını anlatan, bu haklara riayet ettikleri sürece mal ve canlarının korumada olduğunu beyan eden mektubunu, halifeye bildirir. Manzûm olarak devam ettiği mektûbunda halifenin ismi üzerinden dinin izzetini muhafaza etmesini buyurur. İbn Arabî ikinci mektûbunu manzûm yazarak “İstiyorum ki Muhammed Peygamber'in dini kaim olsun/ Batıl dinler silinip gitsin / Sadece bir yalan ve ehlini görüyorum, yükseliyor/ Sağlam ve gerçek din yerlerde sürünüyor” mısraları bütün ehl-i imâmın hakîkatten uzak hallerini tasvir etmektedir. Söz dinlemeyen sultanlardan şikâyet eden İbn Arabî, Keykâvus'u ariflere kulak vermeye, sözde değil ciddiyetle Allah'ın dinine hizmete davet etmektedir. Bk. Muhyiddîn İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012), 18/453-438, 401-2.

Nasihatlarını yazılı olarak tebliğ eden Mevlânâ, bunlara bîgâne kalan sultânı, kendisini ziyârete geldiğinde kimi zaman azarlamış³⁶ kimi zamanda yanına çıkmamıştır.³⁷

Sultanla yazışmaların muhtevâ olarak en zengin örneklerinden biri, hiç kuşkusuz Azîz Mahmûd Hüdâyî'ye (ö. 1038/1628) âittir. Onun III. Murâd, I. Ahmed, III. Mehmed ve II. Osman'a yazdığı 174 mektup *Tezâkir-i Hüdâyî* isimli eserde toplanmıştır. “Din nasihatidir.” ilkesince bu mektupları yazdığını ifâde eden Hüdâyî, pâdişahlara sultanlık makamının gereği olarak tavsiyede bulunmuş, devlet işlerinde yol göstermiş, halkla muâmeleleri konusunda rehberlik etmiş hattâ düşmanlarına karşı siyâsetlerinde onları aydınlatmıştır.³⁸ Rüyâ tâbirlerinin geniş yer tuttuğu mektuplarda Azîz Hüdâyî hem pâdişahların rüyâlarını yorumlamış ve hem de kendi rüyâlarını yazmıştır.³⁹ Dönemin sosyal ve siyâsî tarihine ışık tutan mektuplar, Hüdâyî'nin bugün mevcut olmayan eserleri hatta tasavvufî görüşleri hakkında da bilgi kaynağıdır. Onun umûmu muhâtap olarak yazdığı eserlerinde yer vermediği görüşlerine mektûplarında tesâdüf ederiz. Meselâ, Hüdâyî Hz. Peygamber'in (sav) doğumu ve mirâcî ile ilgili yazdığı risâlede İsrâ sûresinin ilk ayetindeki “Kuşkusuz o gören ve işitendir.” ibâresindeki zamiri Allah'a ircâ ederek tefsîr etmiştir. Oysa pâdişahlardan birine yazdığı mektupta aynı ayet hakkındaki yorumu farklıdır. Burada “o” zamirinin Peygamber'e işâret ettiğini söyleyerek gören ve işitenin Peygamber olduğunu beyân etmiştir.⁴⁰ Bu ve benzeri örnekler, kime yazılmış olursa olsun, hususî bilgilerden dolayı, sûfi mektuplarının tasavvufî tefekkür açısından önemine bir kez daha dikkatimizi çekmektedir.

2. Mehmed Ali Yitik Mektupları

Fâtih türbedârı şeyh Ahmed Amîş Efendi yakın dönem tasavvuf tarihimizin önemli simalarındandır. Osmanlı tasavvuf tefekkürüne etkisini takip edebileceğimiz yazılı bir eser bırakmamıştır. Dikkat çekici olan sadece Amîş Efendi'nin eser yazmaması değildir. Mürîd ve muhipleri arasında dönemin entelektüellerinden hatırı sayılır kişiler bulunmasına rağmen onlar da Amîş Efendi'ye, müntesiplerine ve yola dair kayda değer eserler bırakmamışlardır. Bunun istisnâsı Evrenoszâde Sami Bey'in Amîş Efendi hakkında iki varaklık tercüme-i hâli⁴¹ ile Mehmed Ali Yitik Bey'in şeyhinin sohbetlerinden tuttuğu notlardır.

36 İzzeddin Keykâvus, Mevlânâ hazretlerini ziyârete gelmiş, Mevlânâ ona gerektiği gibi iltifat etmemiştir. Kendisinden nasihat isteyen sultâna: “Sana ne öğüt vereyim? Sana çobanlık emretmişler, sen kurtluk yapıyorsun. Sana bekçilik emretmişler, sen hırsızlık yapıyorsun. Tanrı seni sultan yaptı, sen şeytanın sözüyle hareket ediyorsun.” buyurur. Bunun üzerine sultan ağlayarak dışarı çıkmış, medresenin kapısında başını açıp tevbeler etmişti. Bk. Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012), 359-60.

37 Mehmet Ali Hacıgökmen, “Mevlâna Celaleddin-i Rumî'nin Selçuklu Sultanları ile İlişkileri”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Studies in Turkology*, 36 (Güz-2014), 127-28.

38 Güven, *Çeşitli yönleriyle Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Mektupları*, 1/104-126. Ayrıca bk. *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, haz. Muzaffer Ergür, Adalet Çakır (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. bs., 2019), 13-17.

39 Güven, *Çeşitli yönleriyle Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Mektupları*, 1/130-137.

40 *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, 143.

41 Bk. Adalet Çakır Çağlı, “Kuşadaviyye Yolunda Bir Mürşid-i Kâmil: Ahmed Amîş Efendi ve Müntesip ve Muhipleri”, *Fâtih Türbedârı Ahmed Amîş Efendi Armağan Kitabı: 101. Sene-i Devriyesi Anısına*, ed. Adalet Çakır Çağlı (Kocaeli: KÜV Yayınları, 2021), 114-119.

Amiş Efendi'nin eserleri yetiştirmiş olduğu Őahsiyetlerdir ki bunlar, Osmanlı'nın en mûzâyekalı döneminde sivil, askerî ve entelektüel hayatta önemli hizmetlerde bulunmuşlar; Cumhuriyet'e geçiş sürecinde toplumun mânevî dinamikleri olmuşlardır.⁴² Çalışmamıza konu olan mektupların sahibi Mehmed Ali Yitik, Amiş Efendi'nin yetiştirdiği ve onun sözlerinin günümüze intikalini sağlayan kâmil bir Őahsiyettir. Yitik Bey'in tuttuğu notlar A. Süheyl Ünver tarafından istinsah edilmiş ve *Amişnâme* metinleri ortaya çıkmıştır.⁴³ Hakkındaki bilgilerimizin kaynağı Nuh Naci Bey'e yazdığı mektuplar ve Naci Bey'in kızı merhum Nezihe Güloğlu Hanım (öl. 30 Kasım 2021) ile torunu Prof. Dr. İsmail Güloğlu'nun müşahedeleridir. Kabir şâhidesinden seyyid olduğunu öğrendiğimiz Mehmed Ali Bey, Harbiye Mektebi Fransızca hocalarından Hasan Nevres Bey vasıtasıyla Amiş Efendi'ye intisap etmiştir. Amiş Efendi'ye müntesip, Bükreş sefirligi görevi yapmış olan Şemseddin Pařa⁴⁴ (öl. 1921) ile kardeş çocukları olmalarından dolayı ihvân arasında "dayıbey" ismiyle şöhret bulmuştur. I. Dünya savaşı yılları esir düşerek Hindistan'a götürülmüş; savaş bittikten sonra esaretten kurtularak İstanbul'a dönmüştür. Amiş Efendi'nin irtihal haberi ile sarsılan Mehmed Ali Bey, şeyhinin halefi Kayserili Mehmed Tefvik Efendi'ye (öl. 1927), onun vefatından sonra da Maraşlı Ahmed Tahir Efendi'ye (öl. 1954) intisap etmiştir. Nuh Naci Bey'in oğlu Behiç Erdem'in basılmamış *Hâtralar*'ına göre Mehmed Ali Yitik, Tahir Efendi'den sonra Mustafa Özeren Bey'in sohbetlerine devam etmiştir.⁴⁵ İhvânı arasında mahviyetkâr ve mütevâzi tabiatıyla tanınmıştır. Soyadı kanunu ile aldığı "Yitik" ismi, onda hâkim olan bu ahlâkın alemi olmuştur. Ehl-i beyt âşığı olan Mehmed Ali Yitik Bey, 1967 senesinde vefat etmiştir.⁴⁶

Mehmed Ali Yitik Bey'in mektup yazdığı Nuh Naci Erdem ise Muhammed Nûru'l-Arabî'nin halifelerinden Ankaralı Hacı Vehbi'nin yetiştirdiği Ayaşlı Arabacı İsmail Efendi'ye⁴⁷ müntesiptir. 1892 yılında Ayaş'ta doğan Naci Bey önce medrese eğitimi almış, hafızlığını tamamladıktan sonra da Ayaş Rüştiyesi'ne devam etmiştir. Ankara'da Dâru'l-Muallimîn-i İbtidâiyye yani ilkokul öğretmenliğinden mezun olduktan sonra Eskişehir'in bir köyünde göreve başlamıştır. Cihan harbi yıllarında yedek subay olarak orduya katılmış ve Kafkas Cephesi'ne gönderilmiştir.⁴⁸ Dönüşünde Ayaş ve Nallıhan'da öğretmenlik mesleğine devam etmiştir. Nuh Naci Bey'in kızı Nezihe Hanım'ın Arabacı İsmail Efendi'nin oğlu Vehbi Gülođlu⁴⁹ ile yaptığı evlilik, mânevî yakınlığı sıhriyet ile perçinlemiştir. Vehbi Bey babasından aldığı mânevî feyiz ile birlikte Amiş Efendi halifelerinden Ahmed Tahir Efendi'ye de intisap etmiştir. Behiç Bey,

42 Bk. Çağlı, "Kuşadaviyye Yolunda Bir Mürşid-i Kâmil", 96-111.

43 Bk. Fulya İbanoğlu, "Amiş Efendi'nin Hikmetli Sözlerini Muhtevî Meçhul Bir Defter: Süheyl Ünver'in Amişnâme'si ve Çeviri Yazısı", *Fâtiħ Türbedârı Ahmed Amiş Efendi Armağan Kitabı: 101. Sene-i Devriyesi Anısına*, ed. Adalet Çakır Çağlı (Kocaeli: KÜV Yayınları, 2021), 171-237.

44 Bk. Çağlı, "Kuşadaviyye Yolunda Bir Mürşid-i Kâmil: Ahmed Amiş Efendi ve Müntesip ve Muhipleri", 99-100.

45 Behiç Erdem, *Hâtralar*, (Ankara: Y.y., 23.11.1997), İsmail Güloğlu Kütüphanesindeki fotokopi nüsha, 78, 92, 154.

46 Çağlı, "Kuşadaviyye Yolunda Bir Mürşid-i Kâmil: Ahmed Amiş Efendi ve Müntesip ve Muhipleri", 104.

47 Mehmet Demirci, *Ali Rıza Doksaneydi Eserleri ve şiirleri* (İstanbul: H Yayınları, 2021), 18-19.

48 Erdem, *Hâtralar*, 5-7.

49 Bk. Demirci, *Ali Rıza Doksaneydi*, 33-37.

babası Naci Bey'in Arabacı İsmail Efendi'nin vefatından sonra Tahir Efendi'nin sohbetlerine iştirak ettiğini ve kendisine iyice bağlandığını ifade etmektedir. Ancak şeyhinin ruhâniyetine hürmetsizlik olur kaygısıyla bunu âşıkâr etmediğini de belirtir.⁵⁰

Mehmed Ali Yitik Bey ile Nuh Naci Erdem'in Ehl-i beyt muhabbetinde, vahdet-i vücûd ve melâmet⁵¹ neşvesinde buluşmaları, müşterek mânevî kanallardan beslenmeleri ile izah edilebilir. Naci Efendi'nin mensup olduğu yolun pîri Nuru'l-Arabî, Amiş Efendi'nin de sohbet şeyhidir. Cumhuriyet sonrası zâhirde inkıtâyâ ve takîbe uğrayan tasavvufî düşünce ve yaşayışın ihyâ ve tâlîm merkezi, Yitik ve Naci Efendiler için Tahir Efendi'nin sohbet meclisleri olmuştur. 1960 senesinde irtihâl eden Naci Bey, Ankara Cebeci mezarlığında medfûndur.⁵²

Mehmed Ali Bey'in Osmanlı Türkçesi ile kendi el yazısı ile kaleme aldığı mektupların orijinaleri Naci Bey'in torunu Prof. Dr. Ş. İsmail Güloğlu'nun hususi kütüphanelerinde bulunmaktadır ve bugüne kadar yayımlanmamıştır. Yitik'in mektuplarına karşılık Naci Bey'in cevâbî mektupları ise mevcut değildir. 15 Ekim 1956'da başlayan yazışmalar, 28 Ocak 1960 senesine kadar devam etmiştir.

Yukarıda genel olarak sûfî mektuplarının muhtevâsını tasnif etmiştik. Bu tasniften hareketle Yitik ve Nuh Naci Bey'in yazışmalarının, tasavvuf ehli iki zâtın fikir teâtisi, birbirlerine tavsiye ve duâ içerikli olduğunu söyleyebiliriz. Ahmed Amiş Efendi'nin sözleri ve Niyâzî Mısırî'nin nutukları, sohbet havasındaki yazışmaların konusudur.

Amiş Efendi'nin sözlerinin günümüze intikalinde iki isim öne çıkmaktadır. İlki yolunu devâm ettiren müridlerinden Abdülazîz Mecdi Tolun'dur. Mürşidine ve tarîkına dair doğrudan kaleme aldığı bir eser olmamakla birlikte, sohbetlerinde Mecdi Efendi şeyhinin sözlerini aktarmıştır. Ondandır menkul anekdotlar, sözler talebesi Osman Nuri Ergin tarafından bir araya getirilmiştir. Ergin'in notlarından Mecdi Efendi'nin zaman zaman Amiş Efendi'nin anlaşılması güç sözlerini şerh ettiği anlaşılmaktadır.⁵³ Süheyl Ünver'in istinsâh ettiği *Amişnâme* metinleri de Mehmed Ali Bey'in notlarına dayanmaktadır.

Amişnâme metinlerinden ve elimizdeki mektuplardan anlaşıldığına göre Mehmed Ali Bey sözleri, intisabına vesîle olan Nevres Bey'den naklen kaydetmiştir. *Amişnâme*'de Yitik'in yorumları yer almaz. Elimizdeki 12 mektubun bir kısmında Naci Efendi'nin isteği üzerine bu sözleri yazıp kendisine göndermiştir. Müteakip yazışmalarda gelen talep üzerine Mehmed Ali Bey, Amiş Efendi'nin sözlerinden bazılarını şerhetmiştir. Üslûbundan bu konuda çekinceleri olduğu açıktır. Öte yandan şeyhinin sözlerini yazmayı ve onlar hakkında konuşmayı bir tür zikir addetmiş ve bu durum onu rahatlatmış görünmektedir.

Amiş Efendi ihvânına Niyâzî Mısırî'nin *Dîvân*'ını okumalarını tavsiye etmiştir. Çünkü ona göre, "Birçok ehullûh, dîvânlarını tekmîl-i merâtib etmeden yazmışlardır. Bunların sözleri her ne kadar, eseri yazanın bulunduğu makama göre doğru ise de herkes için hüccet teşkil etmez.

50 Erdem, *Hâtıralar*, 60.

51 Erdem, *Hâtıralar*, 132.

52 Erdem, *Hâtıralar*, 131-32.

53 İbanoğlu, "Amiş Efendi'nin Hikmetli Sözlerini Muhtevî Meçhul Bir Defter", 172.

Halbuki Niyâzî Mısırî *Dîvân*'ını tekmil-i merâtib eyleyib tevhîd-i Zât makamına eriştikten sonra yazmıştır.⁵⁴ Onun bu tavsiyesinde sohbet şeyhi Nuru'l-Arabî'nin etkisi olabilir. Çünkü Nûru'l-Arabî sohbetlerinde Niyâzî'nin nutuklarını açıklamış, ihvânı da bunları kaydetmiştir. Söz konusu notlar daha sonra *Şerh-i Dîvân-ı Mısırî* ismiyle basılmıştır.⁵⁵ Bu hususlar mektuplarda Niyâzî Mısırî ve şiiirleri bahsinin ağırlık oluşturma gerekçesini izah etmektedir.

Yedinci mektuptan anlaşıldığına göre Naci Bey, husûsen Nûru'l-Arabî'nin şerhiyle ilgilenmektedir. Onu Latin harflerine aktarma gayreti içinde olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü Mehmed Ali Bey sağlığı elverirse okuma konusunda kendisine yardım edeceğini bildirmişti. Niyâzî Mısırî'nin nutukları ile ilgili yazışmalar, sadece şerh metninin okunması düzeyinde değildir. Kimi zaman Yitik Bey muhatabından, eseri okudukça ulaştığı hakikatleri aktarmasını istemiş kimi zaman da Naci Bey mânâsını anlayamadığı bazı nutukların izâhını ondan talep etmiştir.⁵⁶

Mehmed Ali Yitik ayrıca bir mektubun devamında kendi zamanına kadar olan Halvetî-Şâbanî-Nasûhî-Kuşadavî-Amiş Efendi ve haleflerinin silsilesini de kaydetmiştir ki bu kayıt, yolun inkişâfa uğramadan günümüze kadar devamına delildir.⁵⁷

3. Sonuç

Şâbânî-Kuşadavî yolunun tarihi seyrine, meşâyih ve mensuplarına, yayılım alanına, usûl ve erkânına birinci derecede kaynaklık edecek mektup metinleri mevcuttur. Bunlardan ilki Kuşadavî İbrâhim Efendi'nin halife ve dervişlerine yazdığı, diğeri halifesi Bosnalı Mehmed Tevfik Efendi'nin müridlerine gönderdiği mektuplardır. Tevfik Efendi'den feyz alan Amiş Efendi'nin halifesi Abdülâzîz Mecdî Tolun'un Süheyl Ünver ve diğeri talebelerine yazdığı mektuplar, Kuşadavî yoluna mensup sûfilerin mektup yazım geleneğinin üçüncü halkasını teşkil etmektedir. Bunlar seyr ü sülûk muhtevâlî mektuplardır. M. Ali Yitik'in Naci Erdem'e yazdıklarını da dördüncü halka olarak kabul etmek mümkündür. Çünkü Yitik Amiş Efendi'nin bendegânındandır; Naci Erdem ise önce Nûru'l-Arabî yolundan feyz almış daha sonra Amiş Efendi hulefâsından Tahir Efendi'nin sohbetlerine dâhil olmuştur.

Araştırmamıza konu olan on iki mektup, meşrep ve mânevî zevki müşterek iki sûfinin son derece samîmî ve dostâne bir hava içinde bazı tasavvufî meseleleri mülâhazalarını içermektedir. Bu meseleler Niyâzî Mısırî'nin nutukları ve Amiş Efendi'nin sözleri etrafında dönmektedir. Mektup metinleri, Yitik'in Amiş Efendi sözlerinin râvisi ve şârihi olduğunu ortaya koymaktadır. Mehmed Ali Bey kendi dönemine kadar gelen Şâbânî-Nasûhî-Kuşadavî tarikat silsilesini bir mektubun sonuna kaydetmiştir. Tarihi belge niteliğindeki mektup, Kuşadavî yolunun Amiş Efendi ve onun halifeleri vâsıtasıyla günümüze kadar devam ettiğini ortaya koymaktadır.

54 Bk. 9. Mektup; Erdem, *Hâtralar*, 11.

55 Bk. 7. Mektup; Nihat Azamat, "Muhammed Nûru'l-Arabî" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/560.

56 Bk. 6 ve 7. Mektup

57 Bk. 2. Mektup

4. Mektup Metinleri

Latin harflerine çeviri yazısını verdiğimiz mektup metinlerini tarih sırasına göre sıralayarak [] içinde numaralandırdık. Metin içinde silik veya okunamayan kelimelere [?.] ile işaret ettik.

[1. Mektup]

Bihî

Huzûr-ı âlî-i birâder-i ekremime

Muhterem kardeşim efendim,

Pîr-i destgîrimiz Azîzimiz sultânımız Ahmed Amiş Efendimiz hazretlerinin enfâs-ı kudsîyyeleriyle *Vird-i Settâr*'larının nihâyetine mübârek hatt-ı destleriyle yazmış oldukları vesâyâlarını takdîm ettim. Diğer mektûblarımda da mütebâkîsini takdîme Hak muvaffak buyurur inşaallah. Ellerinizden öper, efrâd-ı âilenize kalb safâsı beden hafifliği tazarru' eder, mübârek velâdet-i Risâletpenâhîyi tebrîk ile ümmet-i Muhammed aleyhissalâtü vesselâm ile birlikte bizler için de vesîle-i afv ü mağfîret olması duâsıyla vazîfe-i *أستجب لكم* (Mü'min 40/60) [Bana duâ edin, size icâbet edeyim.] ifâyâ müsâraat eylerim. Bâkî Hû.

Göztepe İhlamur sokak numara: 1

Mehmed Ali

10 Rebîulevvel sene [1]376/ 15 Ekim sene [1]956

[2. Mektup]

Farîza-i hamd ü senâyı ve vecîbe-i tasliye ve selâmı ba'de'l-ifâ

Ehî fillâhım efendim,

Nâme-i vefâ-allâmeleri kalbe sürûr ve rûha intibâh bahşetti. Hak Celle ve Alâ hazretleri de füyûzât-ı nâmütenâhîye sizi garîk-ı bahr-ı envâr eyleye. Âmîn.

“Birinci senede imâm, ikincide tamâm, üçüncüde kalpaklı yuvan, dördüncüde bir kalbur saman olmayın.” kelâm-ı kudsîsinin teşrîh edilmesini arzu buyuruyorsunuz. Maâzallâh ki böyle bir hâle tasdîre kendimde kudret göreyim. Kâmilin kelâmı birçok vecihleri şâmindir. Bu hususda herkes istîdâdı mertebesinde bir fehm ile tesliyet bulur. Onun üstü zuhûr edinceye kadar da onunla mütesellî olur. Fakîrin anlayabildiğim, bâzı sâliklerde mebâdî-i halde bâzı zuhûrât olur. Keşfi açılır, eğer şeyhi kâmil değilse haberi olmadan bir benliğe düşer ve kendisini sâhib-i kemâl görmeğe başlar. İşte bu gibi hâlâtta olanlar hemân kendilerini kemâle ermiş addile da'vâya kalkışır. Böyle olanları ikâz için birinci senede kendini imâm görürsen ikinci senede de artık işim tamamlandı diye mağrûrlanır. Üçüncü senede bir de bakarsın ki mekre uğrar, bir kalpaklı yuvan olursun. Ya'nî i'tikâdını kaybedip akîde-i fâside ile kendini helâke atarsın. Dördüncü sene de bir kalbur saman kadar kıymetin kalmaz, şaşırırsın. Bu hâl, ihvânımızdan bir Şemsi Bey vardı; bizzât kendisinden dinlenen menkıbeden, keyfiyet-i tahlîl anlaşılır. Bu zâtın keşfi açık, irfânı mevcûd, Hazret'e muhabbeti tâm idi. Bir gün kendisine artık benim işim tamâm diye bir hâtıra gelmiş, huzûr-ı hazret-i Azîz'e gittiğinde “Şemsi, Edirnekapi'da

medfûn İbn Kemâl vardır. Bilir misin?” buyurmuş. “Evet Efendim” cevâbını vermiş. “Şimdi oraya git, teveccüh et. Ne görürsen gel söyle” buyurmuş. Mûmâ ileyh de hemân gider, teveccüh eder. Bir de bakar ki İbn Kemâl hazretleri kabirden çıkarlar, otururlar, epey uzak bir mesâfede bulunan bir nargilenin marpuçu ağızlarında bulunuyor. Böylece gelip Hazret’e arzeder. Hazret-i Azîzimiz de “Şemsi, marpuç yola delâlet eder” diyerek “daha çok yolumuz var” buyurunca “kendime geldim ve tâib ü müstağfir oldum” diye anlatmışlardır. İşte şeyh, kâmil olunca mürîdini sıyânet buyurur. Bir de bunun aksine bakınız. Vaktiyle Yemen’de bulunmuş bir alay müftüsü vardı. Orada epey riyâzet çekmiş; bâzı açıklar olunca öyle hâlde gelmiş ki, artık benim üstüm yok, derdi. “Bakdım, İbrâhim aleyhi’s-selâma dört bin makâm vermişler, acıdım; dört bin de ben verdim” diye hezeyânda bulunurdu. İşte bu gibi hâlâta uğramamak için sâlikleri ikâz buyurarak dâimâ boynu bükük olarak huzur-ı Rabbü’l-âlemînde tazarru’da bulunmağa ve şeyhin emr ü fermânından hâriç kaldıkça yanlış yollara sapacağına emîn olmalarını anlatmak istemiş oldukları zannındayım. - «وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ / لِمَا يَّشَاءُ / وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» - [Dilediğini / dilediğine/ erıştırir. O Azîz ve Hakîm’dir.]

Nevres Bey rivâyetiyle:

“Tabiatında sekr vermek isti’dâdı olan bir şeyi içmekten, içmemeyi tercih ederiz.”

“Yapmakla yapmamakta muhayyer bırakıldığımız bir şeyde yapmamayı tercih ederiz.”

“Onlar muhavvile’l-ahvâldir. Harâmı helâle tahvîl ile içerler.”

“Gam gam üstüne, gam gam üstüne veririz. Gelene sevinmeyince[ye], gidene yerinmeyinceye kadar.”

Hoca Efendimiz rivâyetiyle:

“İşi kendi hâline bırak; Allah en iyisini yapar.”

“Kuşadalı Efendimizin mürîdânından birisi Adalar’dan birine kaymakam ta’yîn edilir. Oradan, “Efendim, buranın ahâlîsi gâvur, hayvanları domuz.” diye yazar. “Ben de, beni onlarda da görsün diye gönderdim.” buyurdular.

“Şemseddîn Paşa Bükreş’te iken, “Efendim iki karpuz bir koltuğa sığmıyor.” diye Azîz Sultânımıza mürâcaat eder. Efendimiz de: “İki karpuzu bir etsin.” buyururlar.”

İşte Azîz kardeşim Efendimiz Azîz Sultânımızın kelimât-ı kudsiyelerinden bir kısım daha yazıp takdîm ediyorum. Hak cümlemizin kalplerinde füyûzâtını izhâr buyursun. Duâ-yı hayriyyenizi eksik etmemenizi bilhâssa ricâ eder; efrâd-ı âilenizin cümlesine Hak’dan kalp safâsı beden hafifliği tazarru’ eder ve her işinizde Hakk’ın tevfi-kât-ı kâmile-i ilâhiyyesine mazhariyetlerini cân ü dilden niyâz ederim. Bâkî Hû.

Göztepe Ihlamur sokak numara: 1

Fillâhi muhibbiniz

Mehmed Ali

1 Kasım sene [1]956

“El ile men’ et, dil ile men’ et, kalp ile men’ et. El ile men zâbitanın, dil ile ulemânın, kalp ile evliyâullâhın vazifesidir. Ed’afu îmân, ya’nî en kuvvetlisi budur.⁵⁸”

58 Amîş Efendi’nin imânın en zayıfı anlamına gelen “ed’afu îmân” ibâresini “en kuvvetlisi” olarak çevirisi lafzî değildir. Peygamber’in hadis metnine sâdik kalmakla birlikte Amîş Efendi bu hadisi yorumlamıştır. Ona göre bir kötülüğü kalp ile menetmek, kötülükten münâferet ancak evliyâ mertebesindeki insanlara mahsustur.

Naîm Bey Efendi'den:

“Hâtîme fâtihanın aynıdır. Saâdeteyn arasındaki şekâvete, şekâveteyn arasındaki saâdete i'tibâr yoktur.”

Hoca Efendimiz rivâyetiyle:

“Ma'rifet Hak'tan râzı olmaktadır.”

Nevres Bey rivâyetiyle:

“Bir gün Efendi hazretleri önde, biz de bir iki ihvânla arkadan yürüyorduk. İçimden, ‘Bana bir kudret ihsân et de Abdülhamîd'in tâc u tahtını yıkayım.’ dedim. Efendi hazretleri hemân dönerek, ‘Hiss-i zulüm neye derler bilir misin?’ buyurdular ve ilâveten “Zâlim bir pâdişaha karşı silâha sarılmak da zulümdür.” buyurdular.

Makbûle Hanım rivâyetiyle:

“Makbûle Hanım huzûr-ı saâdette iken huzûrda bulunan Süreyyâ Bey, ‘Efendim, ben yağan kara dur diyorum duruyor. Şöyle ediyorum, böyle yapıyorum.’ diye söyler. Efendimiz de, ‘Ben de kimsesizlere merhamet ediyorum.’ buyururlar. Makbûle Hanımefendiye gitmeleri için müsâade buyururlar. Hanım, huzûrdan ayrılmamak ve doyamadığı sohbet-i mübârekede devâm edebilmek üzere gecikirken Süreyyâ Bey, ‘Efendim, benim saçmalarımı dinlemek istiyorlar.’ der. Efendimiz de “Onun, senin saçmalarını dinlemeye ihtiyacı yok.’ buyururlar.”

“Yine bir gün mûmâ ileyhâ Hanımefendiye, ‘Seni ağlatmam.’ buyururlar.”

“Azîmimiz sultânımız Efendimiz türbede iken bir zât gelir. Efendimize müteveccihen namaza dururlar. Orada bulunan bir ihvâna ‘Bu zât işi doğru yaptı, ammâ git kibleyi düzelt.’ buyururlar.”

“Benim şeyhim Bekir Efendi İstanbul ile Manisa'ya hükmederlerdi, ben her yere hükmederim, buyururlar.”

“Dağ dağ, taş taş gördükçe bir şeyhe muhtaçsın.”

“Naîm Beyefendi'ye ‘Şu şöyle olsun, şu şöyle olsun kurtuluncaya kadar şeyhe muhtaçsın.’”

Dâimâ boynu bükük olarak huzûr-ı Rabbü'l-âlemînde tazarru'da bulunmağa ve şeyhin emr ü fermânından hâriç kaldıkça yanlış yollara sapacağına emîn olmalarını anlatmak istemiş oldukları zannındayım. - « وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ / لِمَا يَّشَاءُ / وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ » - [Dilediğini /dilediğine/ eriştirir. O Azîz ve Hakîm'dir.]

Fâtih İstanbul'un Medîne'sidir, buyururlardı ki Allahu a'lem kendilerinin Fâtih'te bulunmaları ve verâset-i hakîka-i Muhammediyeleri hasebiyle Fâtih'in Medîne olması iktizâ ettiğini ya'nî asl-ı Medîne'den maksat, vâris-i Muhammedî aleyhissalâtü vesselâm hangi beldede ise oraya aynı nazarla bakmak lâzım geldiğini ifhâm olsa gerek.

“Nezâfet-i şer'iyenin hâricindeki nezâfetten Allah'a sığınırım.”

“Hasan, eğer şeriatimiz müsâade edeydi sana kendimi şu havlunun üzerinde gösterirdim.” Nevres Bey rahmetullâh bir gün Hazret'e âbdest alırken havlu tutmuşlar. O zaman böyle buyurmuşlar.”

“İyyâke na'budü ve iyyâke nestaîn, irâde-i cüz'iyeyi silmiş süpürmüştür.”

“Ârifler için irâde-i cüz'iyeyi tasdik küfürdür; mahcûblar için de irâde-i cüz'iyeyi adem-i tasdik küfürdür.”

“Bizim fabrikaya düşen paslı demir bile olsa, yirmi dört ayar altın ederiz. Ba‘zen bakırın üstüne bir altın cilâ urur, altın ayarında kullanırız. Gelen domuz ise tuzlamız vardır, oraya atar, mürûr-ı eyyâmla tuz olup her yemeğe çeşni verir.”

“Her ne zaman elimi duâya kaldırırsam bir de bakarım ki bütün mükevvenât dileklerini fakîre arz ediyorlar.”

“Kuşadalı Azîzîmiz: “Hak ulûhiyetini hiç kimseye vermez. Fakat ba‘zen fakîrden tecellî eder.” buyurmuş.

“Kâmillerin ba‘zen ba‘de’l-irtilhâlde sâliklerine feyzi devâm eder. Sülûkte vefât edenlerin terakkiyatı devâm ettiği gibi.”

“Sâlik ne sûfî ne sefih, ikisi ortası olmak lâzım.”

“Ulu’l-emr olanlar Hakk’ın azametine mazhar olmakla, karşı durmak olmaz.”

“Açlıktan ölmek tehlikesi olursa, köpek etini yiyip kurtulmak varsa köpek etini yiyecek, yemez ölürse mes’ûldür. Domuz eti olursa, yemez ölürse mes’ûl değildir. Yer kurtulursa yine mes’ûl değildir. Çünkü nass-ı kâti‘ vardır.”

Nevres Bey rivâyetiyle:

“Her alınan kitabın üç defâ okunmak hakkı vardır.”

“O niçin böyle oldu? Bu böyle olmalıydı, gibi sözler câiz değildir. Çünkü, bundan Allah’a akıl öğretmek çıkar.”

“Biz *Tebbet yedâ* sûresini hatim tamam olsun diye okuruz.”

“Hazret-i Ali buyurur ki: ‘Dünyâda iki şeyden korkmam: Biri Allah’ın takdîr ettiği, diğeri de etmediği şeyden.’ Bunu bir yerde okudum, Efendi Hazretlerine arz ettim. Buyurdular ki: Allah’ın takdîr etmediği vukû‘a gelmez; takdîr ettiğinden korkmak ise küfürdür.”

“Kaldırım olmuş yere yatmış, onu çiğnersin. Lâkin ayağınla itmek olmaz. El ile alıp kenara koymalı.”

“İrâde-i teklifiyye irâde-i tekvîniyyenin zuhûru içindir. İrâde-i teklifiyye irâde-i tekvîniyyenin aynı ise o âdem saîddir, değilse şakîdir.”

“Ravza-i Mutahhara’yı ziyâretle namaz kıldım, duâ ediyordum. Hazret-i Resûl Efendimizin sallallâhu aleyhi ve sellem sağ tarafımdan zuhûr ile şu âyet-i kerîmeyi okuduklarını işittim: **عَلِمَ** فَلَا تَسْتَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ (Hud, 11/46) [O halde hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme.]”

“Bizim fabrikaya düşen, paslı demir bile olsa, yirmi dört ayar altın ederiz. Ba‘zen bakırın üstüne bir altın cilâ urur, altın ayarında kullanırız. Gelen domuz ise tuzlamız vardır, oraya atarız. Mürûr-ı eyyâmla tuz olup her yemeğe çeşni veririz.”

“Biz bir binâyı ta‘mîr ederken kiremitlerini bile sallamayız.”

“Biz nübüvvetin velâyetinin sırrının neş’esine me’mûruz. Şimdi bu neş’e yalnız Halvetîlerde, bir parça da Kâdirîlerde kaldı, buyurmuşlar.”

“Resûl Efendimizi rü’yâda gören münkir ise müslim, fâsık ise sâlih, sâlih ise evliyâyâ terakkî eder, mülhak olur.”

“Her ne zaman elimi duâya kaldırırsam bir de bakarım ki bütün mükevvenât dileklerini fakîre arz ediyorlar.”

“Onların kabirleri teslîm-i rûh ettikleri mahâldir.”

“Nâkıs iken irşâda kıyâm edenlerin mütennebîlerle haşrından korkulur. Altın sırr-ı velâyete, gümüş sırr-ı nübüvvete işarettir. Mürşidin el ayası zâttır. Şerîatı tut, hakîkatı yut, selâmet ondadır.”

“Yer taban, gök tavan, içindeki kâffe-i mahlûkât ihvân olmadıkça tevhîd kokusu duyulmaz.”

“Şeyhim dedi ki, ‘Ahmed, ayı ol ayı’. Ürktüm. Sonra döndü, ‘Yânî zurnacı nasıl çalarsa ona ayağını uydur. Ayının otuz iki türküsü varmış. Onun da hepsi ahlât üzerine imiş. Tâlib de böyle olmalı.’”

“Şifâyî ilaçdan değil onda mütecellî olan Hak’dan beklemeli.”

Nevres Bey rivâyetiyle kelimât-ı kudsiyyeleridir:

“Bismillâh’ın ma‘nâsı Allah’ın bendeki ta‘yîniyle.”

“Kelâm-ı nefis her lisândan sâdır olur; fakat lisân-ı Arab’a bürünmüştür.”

“Rüştü Bey ile beraber bir gün huzûr-ı saâdete gittik. ‘Ulan, bana boza getirdin mi?’ buyurdular. Ben de, ‘Getireyim Efendim’ dedim. ‘Boza der demez aklınız bozacı dükkanına gitmesin; mürşid ne demek istiyor, onu anla, sözünü anla. Onlar boş söylemezler.’ Ben de ‘Evet efendim, (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ) (Necm, 53/3) [O kendi hevâsından konuşmuyor.] dedim. Mübârek şehâdet parmaklarını ağızlarına götürerek işaretle ‘sus’ buyurdular ‘O yalnız Muhammed’e mahsûstur, mürşidler hakkında da öyledir. Biz ihvânımızdan böyle söz sudûrunu severiz. Lâkin, herkesin yanında söylenmez’.”

“Ezelde hilkat yoktur, zuhûr vardır. Her şeyin ism-i âlîsini bil; babanın verdiği isimle çağır.”

“İnsan sûrette muhtâr, hakîkatte mecbûrdur.”

(إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ بِالْعِبَادِ) Allah kullarında latîftir; Allah kullarına latîftir, değil. Bu, isneiyyeti icâb eder.”

“Tuzun iki maddeden ibâret olduğu, her birisi ayrı ayrı alınır bir semm-i muhlik olduğu halde, ikisinin birden alınması mûcib-i fâidedir.” ifâdesine Allah Celle Celâluhû ile Muhammed aleyhissalâtü vesselâm da öyledir, buyurdular.

“Allah’ın senin alnına yazdığı şeyin men‘ine Muhammed aleyhissalâtü vesselâm bile kâdir değildir, buyurdular.”

“Cemî‘-i mükevvenât Hakk’ın zuhûrudur. Şuûnât-ı ilâhiyye irâde-i zâtîyyedendir. Allah hadd-i zâtında ekberdir.”

«مِنَ الْأَزَالِ إِلَى الْأَبَادِ إِلَى مَا لَا يَبْتَأْهِى، الْمُسْتَجْمِعُ بِجَمِيعِ الصِّفَاتِ: اللَّهُ» [Ezelden ebede, sonsuz olan bütün sıfatları toplayan, Allah’tır.]

“Bir gün sinn-i âlîlerini soran bir zâta cevâben, Şeyhim bana derdi ki, Ahmed senin târihin meçhuldür.”

“Dünyâda eşini bulamazsan, işini bilemezsen rahat edemezsin.”

Hoca Efendimiz rivâyetiyle:

“Taşta hayât-ı ilâhî olmasa idi Mûsâ’nın esvâbını alıp kaçır mıydı?”

“Birinci senede imâm, ikincide tamam, üçüncüde kalpaklı yuvan, dördüncüde bir kalbur saman olmayın.”

“Gör geç, belle geç, durma geç.”

“Zamân, mekân, ihvân.”

“Tilâvetü'l-Kur'ân, musâhabetü'l-ihvân, mülâkâtü'r-Rahmân.”

Silsile-i Halvetiyye

Hazret-i Muhammed *sallallâhu Teâlâ ve âleyhi ve âlihî ve ashâbihî ecmain*, Hazret-i Ali *kerremallâhu vechehû*, Hazret-i Hasan, Hazret-i Hüseyin aleyhime's-selâm ve Hazret-i Hasan el-Basrî ve Kümeyl b. Ziyâd *kuddise sirruhûmâ*, Hazret-i Habîb el-Acemî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Dâvûd et-Tâî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Ma'rûf el-Kerhî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Serî es-Sekatî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Cüneyd el-Bağdâdî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Mîmşâd ed-Dîneverî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Muhammed ed-Dîneverî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Muhammed el-Bekrî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Vecihüddîn el-Kâdî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Ömer el-Bekrî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Ebü'n-Necîb es-Sühreverdi *kuddise sirruhû*, Hazret-i Kutbüddîn el-Ebherî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Rükneddîn Muhammed es-Sücâsî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Şihâbeddîn Muhammed et-Tebrîzî *kuddise sirruhû*, Hazret-i İbrâhîm ez-Zâhid el-Geylânî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Ahî Muhammed *kuddise sirruhû*, Hazret-i Pîr Ömer el-Halvetî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Ahî Mîrem *kuddise sirruhû*, Hazret-i Hacı İzzeddîn *kuddise sirruhû*, Hazret-i Pîr Sadreddîn *kuddise sirruhû*, Hazret-i es-Seyyid Yahyâ el-Bâkûvî/ Yahyâ eş-Şîrvânî *kuddise sirruhû*, Pîr Muhammed el-Erzincânî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Çelebi Sultan el-Aksarâyî *kuddise sirruhû*, Hazret-i eş-şehîr bi-Cemâl el-Halvetî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Hayreddîn et-Tokâdî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Şa'bân-ı Velî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Muhyiddîn *kuddise sirruhû*, Hazret-i Ömer el-Fuâdî *kuddise sirruhû*, Hazret-i İsmâîl Çorûmî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Alâeddîn el-Etvâl eş-şehîr bi-Karabaş-ı Velî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Pîr es-Seyyid Mehmed Nasûhî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Mudurnulu Abdullâh Efendi *kuddise sirruhû*, Hazret-i Zoravî Mehmed Efendi *kuddise sirruhû*, Hazret-i Çerkes Mustafa Efendi *kuddise sirruhû*, Hazret-i Beypazârî Ali Efendi *kuddise sirruhû*, Hazret-i Kuşadalı İbrâhîm Efendi *kuddise sirruhû*, Hazret-i Ömer el-Halvetî *kuddise sirruhû*, Hazret-i Hamâmî Tevfik Efendi *kuddise sirruhû*, Hazret-i Fâtih Türberdârı Bekir Efendi *kuddise sirruhû*, Hazret-i Pîr-i dest-gîrimiz melce vü melâzımız Ahmed Amiş Efendimiz *kuddise sirruhû*, Hazret-i Kayserili ser-fîrâz-ı âşîkîn Mehmed Efendimiz *kuddise sirruhû*, Hazret-i Hoca Ahmed Tâhir Memiş Efendimiz *kuddise sirruhû*, Hazret-i Mustafa Özeren *kuddise sirruhû*.

Ahmed Amiş Efendimizin ilk şeyhleri Ömer el-Halvetî, ikinci şeyhleri Bekir Efendi hazretleridir.

[3. Mektup]

Bihî

Farîza-i hamd ü senâyî ve vecîbe-i salât ü selâmî ba'de'l-edâ

Muhterem ehî fillâhım efendim,

İrsâline lutf u inâyet buyurulan meveddetnâmeleri mücib-i irşâd-ı tarîk-ı seddâd oldu. Şöyle ki, “Size lâyük ifâde bulmakta aczimi gördükçe [?.] devâm zorunda kaldım.” buyuruyorsunuz.

Demek ben kendimi zât-ı âlîlerine olduğum gibi değil de toplama, belleme laflar ile sâhib-i zevk u hâl birisi olarak tanıtmış olacağım ki zât-ı âlîleri fakîre karşı nasıl bir hitâbta bulunacağınızı takdîr buyuramamışsınız. Müsâade buyururlarsa bendeniz arz edeyim. Ey kardeşim olduğun gibi görünmekten niye vazgeçiyorsun?

*Lâf ve kütüb ile girip meydâna
[.?.] zannediyor arşa çıkıp seyrâna*

*Görerek bilerek nakl-i şühûd etmedesin
Ben derim bilerek kendini aldatmadasın*

*Neme lâzım ne isen öyle gözük insâna
Verme teşviş ü halel sâmi' olan ezhâna*

İşte kardeşim, bendenize o hitâbınız yerine bu cümleler ile hitâbda bulunsa idiniz, fakîri pek memnun eder, hakk-ı uhuvveti de tamâmıyla îfâ etmiş olurdunuz.

Ben o sözünüzü intâk-ı Hak olarak kabûl ediyorum, Rabbime hamd ü senâda bulunarak zât-ı âlîlerine de vazîfe-i teşekkürü îfâya müsâraat ediyorum. Ve hemân «وَأَعُوذُ مِنْ عِقَابِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ» [Azabından affına sığınırım, gazabından rızâna sığınırım, senden sana sığınırım] ile secde-i ubûdiyete kapanıyorum. Ya o iltifâtınızdan haz duyarak bir türlü henüz kurtulamayıp içinde yuvarlandığım vücûd-i mevhûma bir kat daha kesâfet yüklense idi neüzü billâh hâl ne kadar müşkil olurdu? «اللَّهُمَّ نَجِّنِي وَإِخْوَانِي مِمَّا يَفْطِنُنَا مِنْ جَنَابِكَ»

Azîz kardeşim, Rabbin lutfuna çok şükür bu yola Nevres Bey delâletiyle, Hazret-i Azîz sultânımız -kuddise sırruhû- Efendimizin mübârek huzurlarına girdiğim andan itibâren bendenizde öyle bir hâl uyandı ki 'Aman herkes bir vesîle ile bu huzûra girerek necâta ersin, arzusu gönülde hâkim' ve o ana kadar tamâmîyle beni esâreti altında tutan yalan yanlış benlikler de, ikinci huzûr-ı âlîlerine girdiğim gün mübârek fem-i saâdetlerinden zuhûr eden: «وَجُودُكَ» [Varlığın başka hiçbir günahla mukayese edilmeyecek bir günahdır] hadîs-i şerîfiyle yıkılarak bir râbîta-i kaviyye ile Dâimî'ye tefvîz ve hubb-ı tefrîd kesb-i za'f etti. Onun yerine hubb-ı adâlet, zâlîme adâvet, zâlîme hak sözü söylemekte pervâsızlık gibi birtakım haller kâim oldu.

Haftabaşı mektebden çıkar doğruca huzûra, Hazret'e koşar, aldığımız nevâle-i rûhâniyye ile mektebde dört beş gün gıdalanırız. Böylece seneleri ikmâl ederek, zâbit çıkarak İstanbul'dan müfârakat mecbûriyeti hâsıl oldu. Lâkin râbîta-i ma'neviyyeye halel gelmedi. Ve himâye-i Hazret-i Azîz'de bulunarak her müşkil kolaylıkla hallolarak zuhûr eden her bâdireden selâmete çıkararak, 336 [1920] senesi Hazîranında esâretten avdetle İstanbul'a gelişimde Hazret-i Azîzimizin 336 Nisan ayında sır olduğunu öğrenerek, o şems-i hakîkatin hangi mazhardan tulû' buyurduğunu yine kendilerine mürâcaatımda lütuf buyurdıkları veche üzre, Mehmed Efendi hazretlerinin huzûrlarına dehâlet iderek yedi sene kadar da onların Cenâb-ı âtîfetlerinde bulunarak müşârunileyh Hazreti de âlem-i cemâle teşrîf buyurdıklarından, lütuf ve

keremleri meşrik-1 şems-i hakikat olacak zâtın Ahmed Tâhir Efendi hazretleri olacağı müteaddid mübeşşirelerimde bildirilmekle o andan itibâren kulluklarını medâr-ı mefharet bilmiş, bu arada türlü türlü ahkâm u kazâ ve kaderde olub da zuhûr eden nice nice şuûnâtın zuhûru ve fakîrde fitrî bir hassa olan gafletin zebûnu olarak rızâ-yı şeriflerini tahsilde pek çok kusûr hâsil ve öyle bî-misl vâris-i Muhammedî'nin zamân-ı şeriflerinde de gönül kitâbını okumak ve vücûd-ı mevhumdan kurtulmak saâdetinin adem-i zuhûru istîdâd-ı zâtının noksânından olduğunu ve a'yân-ı sâbitemin mukteziyâtından bulunduğunu bilerek ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ (Zümer, 39/53) [Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyiniz.] emr-i celiline tebean irşâdât-ı âliyyeleri ile lutfen ve ihvâna merhameten kıblegâhımız olarak bildirdikleri Hazret-i Azîzimiz Efendimizin lutf ve keremleriyle huzûr-ı Hazret-i Azîzâna duhûl saâdetini idrâk ederiz inşallâh. ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ﴾ (İbrâhim 14/4) [Dilediğini hidâyete erştirir. O Azîz ve Hakîm'dir.]

İşte azîzim hâlîmi arzettim. Bu cihetle luften birbirimizle tekellüfsüz ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا﴾ (Asr 103/3) [Birbirlerine hakkı tavsiye ederler ve sabrı tavsiye ederler.] emr-i celiline tebean rûha gıda olan kelâm-ı kudsîleri birbirlerimizle konuşa konuşa hakikat-i zikirde bulanarak rızâ-yı şeriflerini tahsilde bulunmak emel-i hâssından başka bir arzuya Hak müsâade buyurmasın. Amîn.

Vücûd-ı unsûrîdeki muvâzenesizlik aylardır bir tarafa çıkmaya müsâade etmediğinden üzüliyorum. Çarşamba günü havaların gayet güzel olması vücutta biraz kuvvet hissolduğundan İstanbul'a inüp akşam hâne-i saâdette kaldım. Ertesi sabah da dâireye gitmeden evvel toplandıkları Eminönü civârındaki kahvehâneye giderek mahdûm-ı âlileri Fikret ve Kemal Beyler ile diğer bir iki ihvân ile müşerref olup neşelenerek kesâfetimi tahfif eyledim. Mübarek ellerinizden öper, efrâd-ı âilenize ayrı ayrı saâdet-i hakîkîleri ve kalp safâsı ve beden hafifliklerine nâilîyetleri duâsını ref'-i bargâh-ı ahadiyyet eylerim, kardeşim, efendim.

Erenköy- Göztepe/ İstanbul Göztepe, Ihlamur sok. no: 1

M. Ali Yitik

9 Şubat sene 1957

[4. Mektup]

Bihî

Farîza-i hamd ü senâyî ve vecîbe-i salât ü selâmî ba'de'l-edâ

Hayâli gönüle neş'e bahşeden ehî fillâhım efendim,

Lutf u inâyet buyurduğunuz mektûbunuzda bendeniz hakkında ibzâl buyurulan teveccühât-ı kalbiyyenin hakîkaten inkılâbı için tazarruatta bulundum. Aynı zamanda o tazarruâtı yalnız nefsiime değil siz kardeşim hakkında da şu yolda tekrâr eyledim: “Yâ Rabbi hakkımda hüsn-i nazar ihşân buyurarak insandaki seyyiâtı görmemek hasletiyile yarattığın bu kardeşimi vuslat-ı hakîkî ile zâik-i zevk-i vahdet eyle. İhşân buyurduğun ahlâk-ı hasenesini kendilerinin mi'râcî için bir kanat yap. Tevhîd kapısından lutf buyurup göstereceğin nûr ile de kendisini nûru'n-nûr tecelliyâtına mazhar buyurarak ve bî-vücûd zâtını zâtınla ru'yete muvaffak buyur”, diye münâcâtda bulunmaya Hak muvaffak buyurdu. Her iki kardeşin li-vechillâh olan duâları hazerât-ı azîzânın himem-i kudsiyyelerinin inzîmâmıyla rehîn-i kabul olur inşâallah.

Kardeşiğim, ehlullâh hazerâtının kelâm-ı zâtîleri doğrudan doğruya rûha te'sir ilkâ ettiğinden onların sözlerinden istimdâd ile sohbet vesîle-i saâdet olduğundan Hazret-i Niyâzî-i Mısırî kuddise sırruhû hazretlerinin:

*Sen seni bilmekdir ancak pîre ülfetten garaz
Noktayı fehm eylemektir ilm ü irfândan⁵⁹ garaz*

*Halkı bunca enbiyâ kim geldi da'vet eyledi
Vahdetin sırrı bilinmektir o da'vetten garaz*

*Sâni '-i gör günde yüzbin türlü san 'at gösterir
Kendini göstermek içindir o san 'atdan garaz*

*Hep celâlin perdesidir küfr ü isyândan murad
Bahr-ı cûdun katresidir fazl-ı rahmetten⁶⁰ garaz*

*Nefsini bilen erermiş bir tükenmez devlete
"Fakru fahrî" dir Niyâzî bil o devletten garaz*

enfâs-ı kudsiyyeleri ne kadar hoş değil mi? Hakâyıkın zevkan zuhûrunu ricâ ve tazarru'da devâm, sizi ve bizi vâsıl-ı merâm eder inşâallah.

Yine müşârun ileyh kuddise sırruhû şu:

*Her kimin kim derd-i Hak 'dan yüreğinde olsa dâğ
Âkibet dermânına irüp can [ü]⁶¹ gönlü ola sâğ*

*Lik derdi olmayanın derdine [hiç]⁶² çâre yok
Gönlü olmuştur anın yanından ol dâim ırâğ⁶³*

Elhamdülillâh ve'ş-şükrü lillâh ki Hak derdi zât-ı âlîlerini istflâ' etmiş. Öyle olunca hazerât-ı azîzân kaddesallâhu sırrahumun kelâm-ı kudsiyelerinin mûcibi dermân da zuhûr edecek değil mi? Bu husûsda gördüğüm bir menkıbeyi arz edeyim. Ümid ederim ki hoşunuza gider.

Ehlullâhdan bir zâtın sırrından 'falân mescide git', diye müteâkib emirler zuhûr eder. Bu zât da kalkar giderler. Bakarlar ki, bir delikanlı oracıkta oturuyor. Selâm verir, delikanlı da redd-i selâm ile buyurunuz diye da'vet eder. Ol zât-ı mübâreke birtakım suâller sorar. Anlar ki bu âşık-ı Hudâ'nın gönlüne hürmet, Hak Teâlâ onu buraya göndermiş. "Oğlum ben ihtiyârım, bir daha böyle bir şey zuhûrunda benim ikâmetgâhım falan yerdedir. Lütfen oraya geliniz." der. Delikanlı "Aman Efendim tek Hak o derdi versin, âtisine sizi gönderir. Ağaçdan şöyle

59 hikmet. Bk. Niyâzî Mısırî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divânı, haz. Kenan Erdoğan (Ankara: Akçağ Yay., 2. bs., 2008), 260.

60 fasl u rahmetden. Bk. Mısırî, Divân, 260.

61 Bk. Mısırî, Divân, 264.

62 Bk. Mısırî, Divân, 264.

63 uzağ. Bk. Mısırî, Divân, 264.

ilhâm eder, kuşlardan dinletir, rüzgârdan haber verir. Ben onu düşünmem. Durduramazsa derdini vermezse işte ondan korkarım.” deyince o zâtı da hayrete düşürür. Hoş değil mi? Şu birkaç beyitte ne kadar yüksek bir hakîkati göstermiyor mu?

*Hakk yolunun rehberi nefesidir kâmilin
Dil tahtının serveri nefesidir kâmilin*

*Nefsini mât eyleyen def⁶⁴-i memât eyleyen
Nefhi hayât eyleyen nefesidir kâmilin*

*Mâye-i zât denilen feyz-i necât denilen
Âb-ı hayât denilen nefesidir kâmilin*

*Niyâzî'yi cân eden zerresini kân eden
Katresin ummân eden nefesidir kâmilin*

Bunlarda asl-ı esâsın ne olduğunu uzun boylu yorulmadan kısa yoldan dermâna erecek yolu ne güzel gösteriyor değil mi? Hele şunlara hele şunlara:

*Aşk yolu belâlıdır her kârı cefâlıdır
Cânundan ümidin kes cânâna irem dersen*

*Pîrinle olan ahdi güti n'en varısa [hep]⁶⁵ ko git
Bildiklerini terk it irfâna irem dersen*

*Sabr itmede Eyyûb ol gam çekmede Ya'kûb ol
Yûsuf gibi [mâ gibi]⁶⁶ mahbûb ol Kenân'a irem dersen*

Ey yâr-ı cânım, biz de birlikte Efendimizin fazl u keremini gözleyerek, kıblemizi ta'yîn ederek Eyyûb gibi sâbir, Ya'kûb gibi gam çekmede mâhir, Yûsuf gibi mahbûb olmak için gece gündüz niyâzda bulunarak âb-ı hayât ile hayât-ı hakîkiye nâliyet için bir seherde esecek nefha-i Rahmân olan Efendimizin nefes-i Mesîha deminin hubûbu temenniyât ve tazarruâtıyla ezelde hakkımızda sudûr etmiş olan kazâ ve kader cereyânına kendimizi bırakarak hemm ü gamdan âzâde olmağa yine Zât'ından tevfiik dileyelim. Hû.

Gelecek mektûbunda da Hazret-i Azîzimiz kaddesallâhu sırrahûnun enfâs-ı tayyibelerinden yazar, hediye ederim inşaallah.

Ahmed bey gibi âşık-ı ezeli bir incinin sadefi olan zât-ı âlileriyle âile-i muhteremeleri efrâdıyla tanışmak şerefini ihsân buyuran Hakk'a hamd u senâ ile vazife-i şükranı ifâyâ müsâraat ederim. Elhamdülillâh. Havâtır-ı redîe ile dâima gaflette olan rûhum onlarla buluştuğum anda zulmetten nûra çıkıyor. Vücûd-ı unsurîdeki müvâzenesizlik kendilerini sık sık görmeğe müsâade

64 ref. Bk. Mısri, *Dîvân*, 273.

65 Bk. Mısri, *Dîvân*, 278.

66 Bk. Mısri, *Dîvân*, 278.

etmiyor. Havalar düzelmeğe başladı. Hak kuvvet bahş buyurur da Efendimizin huzurlarıyla olan kudsi ictimâlarından nâil-i feyz olmağa muvaffakiyet bahş eder inşaallah. Vehbî bey gibi bir dâmâda mâlik olduğunuzdan zâhiren de zülcenâhayn olduğunuz ayrı bir lutf-i ilâhî. «نِعْمَ الْآبُ وَالْأُمُّ، نِعْمَ الْإِبْنُ وَنِعْمَ الْوَالِدُ» [Ne güzel baba ve anne, ne güzel oğul ve ne güzel zevce.] Ne güzel kudret-i ilâhî! Tamâm-ı efrâd-ı âilenize selâm ve duâlar eder; ve cümledenize mübârek Ramazân ayının vesîle-i saâdet olması duâsıyla her işinizde tevfiât-ı kâmile-i ilâhiyyeye mazhariyetinizi tazarru' ile ellerinizden öperim.

Göztepe İhlamur sokak numara: 1

23 Mart 1957

Kıtmîr-i bâb-ı nebevî

Mehmed Ali

[5. Mektup]

Bihî

Farîza-i hamd ü senâyı ve vecîbe-i salât ü selâmı ba'de'l-ifâ

Zübde-i kemâlât-ı ahlâkıyye ehi fillâhım efendim,

Son iltifât-nâmenizin cevâbını bugüne kadar ifâ ve i'tâyâ muvaffak olamadığımdan dolayı serd-i ma'zeret etmeği zâid addelediğimden doğrudan doğruya arz-ı hâle mübâderet eylerim. Çünkü irfân-ı Muhammediyyeniz kulun aczini ve Hakk'ın elinde bir âlet olduğunu ve tasarrufât-ı Hak ne yolda cereyân ederse kulun da ancak o yolda yürüyebileceğini *kemâ hiye hakkuhâ* müdrik olduğundan serd-i ma'zeret edecek olsam tarîk-ı edebden hârice çıkmış olur ve bi-hakkın tekdîr ve îkâzına müstehak olurum.

Âh kardeşim, fakîriniz bir türlü olamadığımdan, bir türlü vesâvis ve havâtîr ile gaflette bulunarak Azîzân hazerâtının afv ü safhalarına ilticâ' ile ve şefâatlerini niyâz ile mazhar-ı afv ü gufrân olmak tazarruâtıyla ruhûma tesellî vermekteyim.

Ara sıra şimşek gibi bir îkâz gelir, biraz tevhîd çeşnisi zulmeti dağıtır. Lâkin zevk ve müşâhede mahsûlü olmadığından akabinde yine kesret galebe eder. *Enelik* baş kaldırır. Ye's kaplar, âdetâ dünyânın yükü omuza çöker. Bir türlü huzûr bulunmaz.

Muhâsebe-i nefis ile sebep-i kabz araştırmak yolu ta'kîb olunur. Bir de ne göreyim, Allah Allah her sözüm, her fiilimde vücûdumun âsârı meşhûd, hemân korku başlar. Bir zamanda yine ümitsizlik deryâsında gezerken nâgâh ufukta bir sefine-i necât gözükür. Hazret-i Nûh'un aleyhisselâm gemisi nasıl kendisine sıdk ile îmân edenlere vesîle-i necât olduysa, ümmetlerin eşrefi olan ümmet-i Muhammed aleyhissalâtü vesselâmdan olmak lutfuna erenler de sefine-i hakîkatin kapdani olan mahbûb-i Hudâ Efendimiz'e sıdk ile ilticâ' ve dehâlet olduğu zaman, ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾ (Tevbe 8/28) [O (Peygamber), mü'minlere karşı çok şefkatli ve merhametlidir.] ile Hakk'ın mevsûfu olan ve mir'ât-ı Hak olan zât-ı celîlden şefâat olmaz mı, diye derûndan bir şu'le-i nûr zulmeti sürüp çıkarıyor. Ve hemân ol dem ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفُرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونُنَّ﴾ (A'râf 7/23) [Ey Rabbimiz! Biz kendimizi zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz.] diye i'tirâf-ı zünûb ile Hakk'a ilticâ' olunur.

Niyâzî-i Mısırî kuddise sırruhûnun;
Her kimin kim derd-i Hakk'dan yüreğinde olsa dâğ
Âkıbet dermâna iriüp cân [ü] gönlü ola sâğ

diye buyurdıkları müjdeye nâil olabilmek için Cenâb-ı Hak'dan o derdi yüreğimizden almamasını tazarru' ile bâb-ı zillette bulunmak hoş olacak. Yine müşârun ileyh kuddise sırruhûnun;

Kuru lâf ile maksûd ele girmez
Yürü hâl ehli ol kâli⁶⁷ n'idersin

Ko halkı nefsin islâh eyle evvel
Salâh ehli ol idlâli n'idersin

Niyâzî isteyen Hakk'ı bulmuş
Gel imdi iste ihmâli n'idersin

irşâdât-ı aliyeleri mücib-i intibâh-ı fakîr oldu. Bu sebepten bu yolda yürümeğe Hak'dan yardım dilemekteyim.

Kardeşiğim evvelce yazdıklarımı işâret etmiştim. Maatteessüf bulamadım. Belki bu sefer yazdıklarımı evvelce de yazmışımdır. Lütfen evvelce yazdıklarım da bunlar yok ise iyi, var ise en son vasiyet, ne ise onu bildiriveriniz.

Havaların el'ân çok yağışlı ve sabâh akşam soğukça olması vücûd-i unsûrime dokunduğundan elân bir tarafa gidemiyorum. Ancak iyi bir havada vesâit ile Göztepe'ye kadar gidebiliyorum. Bu sebeple Cuma ve Pazartesi günleri öğle vakti vukû' bulan ictimâlarda bulunabilmek şerefinden mahrûm kalıyorum. Artık beş on gün sonra havaların tamamıyla açılması me'mûl olduğundan ve o zaman da mektepler tatil olacağından sevgili çocuklarımız Ahmed ve Vehbi Beyler ile diğer ihvânın sohbetlerinden müstefid olmak fırsatını Hak bahş buyurur inşaallah.

Amân kardeşiğim, Hazret-i Ahmed er-Rifâî kuddise sırruhû Efendimizin *el-Bürhânü'l-müeyyed* nâmıyla gâyet hoş bir kitapları vardır. Bunu Türkçe'ye 1200 senesinde kuranâ-yı şehriyâriden Kuddüsâde Kadri Efendi gâyet güzel tercüme etmiş. Çok hoş vasâyâ ile dolu. Mektuplarımda ondan da yazar, böylelikle rûh-ı kudsilere ve neş'e-i zâtîlerinden şefâata nâil oluruz inşaallah.

Efrâd-ı âileleri birlikte sıhhat ve âfiyet ile yevmen fe-yevmen sûre-i Fâtiha'da *mün'imun aleyh* olarak beyân buyurulan tevhd-i sırf yolunda terakkî ede ede zevk-i zâtîye mazhar olmaları duâsını bârgâh-ı ahadiyet eyleyerek ihdâ-yı selâm ile “yâ Rabbi Ali kulunu kendinden mürde, varlığını zinde kıl” duâsıyla hakkımda şefâatte bulunmanızı ricâ eylerim, Hû.

Ihlamur sokak numara: 1 Göztepe
وَإِذَا الرَّجَالُ تَوَسَّلُوا بِوَسِيلَةٍ وَوَسِيلَتِي حُبِّي لِأَلِ مُحَمَّدٍ

[İnsanlar bir şeyleri vesile kıldığında benim vesilem Muhammed âline sevgimdir.]

67 hâli. Bk. Mısırî, *Dîvân*, 320.

Mehmed Ali

24 Mayıs sene 1957

Hazret-i Azîmimiz kuddis sırruhu Efendimizin kelimât-ı kudsiyye ve vasayâ-yı aliyyelerinden ba‘zılarını yazmış ve diğerlerini de yazacağımı va‘detmiştim. Buna başlamağa Hak kudret-bağış oldu, ikmâlîne de muvaffak buyurur inşâallah.

(عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ) (Bakara 2/216) [Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz.], (وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ) [Bir şey sizin için kötü iken, siz de onu hoş görmezsiniz] de vâki olur, buyurdular. Hem hazzetmezsiniz hem de hakkında şerdir.”

“Ravza-i Mutahhara’yı ziyâretle namaz kıldım, duâ ediyordum. Hazret-i Resûl Efendimizin sağ tarafımdan zuhûr ile şu âyet-i kerîmeyi okuduklarını işittim: ﴿فَلَا تَسْتَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (Hud 11/46) [O halde hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme.]”

“Bir gün ashabdan Hazret-i Rebîa radiyallâhu anh Hazret-i Fahr-i âlem sallallâhu Teâlâ aleyhi ve sellem Efendimiz’e, ‘Ya Resûlallâh, Rebîa bendeniz ricâ’ eder ki fakirhâneyi teşrîfle cemâatle namaz kılasınız.’ Hazret-i Peygamber Efendimiz sallallâhu Teâlâ aleyhi ve sellem ‘Peki yâ Rebîa, geliniz’ buyururlar. Bir gün mescidde edâ-yı salâtın sonra ‘yâ Rebîa, sana geleceğiz.’ buyururlar ve hâne-i Rebîa’yı teşrîf buyururlar. Ashâb-ı kirâm da gelirler. Hazret-i Peygamber Efendimiz sallallâhu Teâlâ aleyhi ve sellem Rebîa’nın gösterdiği odada cemâatle nâfile namaz kılarlar. Ba‘de’s-salât duyan ashab da gelirler. Hazret-i Rebîa taam hazırlar. Hazret-i Resûlullâh Efendimiz sallallâhu Teâlâ aleyhi ve sellem sohbet buyururlarken ashâbdan bir zât: ‘Keşke falân da bulunsaydı.’ der. Orada bulunan ashâbdan diğer biri «لَا هَذَا الْمُنَافِقُ» [Hayır, o münâfiktir.] der. Resûl Efendimiz sallallâhu Teâlâ aleyhi ve sellem «لَا تَقُلْ» [böyle konuşma.] buyururlar ve sohbe devâm buyururlar. Birinci zât yine ‘Keşke falân da bulunsa idi.’ der. Diğer zât da yine «لَا هَذَا الْمُنَافِقُ» der. Fahr-i âlem Efendimiz sallallâhu Teâlâ aleyhi ve sellem: «لَا تَقُولُوا! مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ [قَدْ] دَخَلَ الْجَنَّةَ» [Böyle söylemeyiniz, kim lâ ilâhe illallah derse cennete girer] buyururlar. Üçüncü def’a yine aynı sûrette tekrâr eden muhâvere üzerine «لَا تَقُولُوا! مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حَرَّمَ النَّارَ عَلَىٰ جَسَدِهِ» [Böyle söylemeyiniz, kim lâ ilâhe illallah derse, onun bedenine ateş haram kılınmıştır] buyururlar.”

“Eski peygamberler zamanında ümmetleri kendilerini unuttuğu için resimleri yapılyordu. Fakat Hazret-i Muhammed sallallâhu Teâlâ aleyhi ve sellem bunu men‘ buyurdu. Çünkü, ümmet-i Muhammed’den sallallâhu Teâlâ aleyhi ve sellem bir adam eğer çalışır ise her istediği[nde] peygamber kendisine temessül eder, gözükür, Peygamber kendisi ile görüşür. O halde resme hâcet kalmaz.”

“Siz çalışırsanız ben size gelirim, çalışmazsanız yorulur, bana gelirsiniz.”

“Kadınlar ilaç, sağlık vermek üzere taraf-ı risâletten me‘mûrlardır.”

“Sekerât-ı mevte düşenlerin yanında dilindeki kuvvete göre ya *lâ ilâhe illallâh* veyâhut *Allah* deyiniz. Bir defâ *lâ ilâhe illallâh* veya *Allah* derse lafi kesin. Şayet bu adam bundan sonra dünyâ kelâmı ederse yine tekrâr *Allah*, *Allah* deyiniz. Bir defâ yine Allah deyince yine kesiniz, buyurdular.”

“Gıyâben bîat vermek âdetimiz değildir. Yüz kere istiğfâr yüz kere de salât u selâm okusun. Bir de, «أَنْزِرِ الشَّيْءَ ذَلِكَ الشَّيْءَ، نُورُ نُورِ الشَّيْءِ ذَلِكَ الشَّيْءِ» [Bir şeyin eserinin eseri, o şeyin kendisidir. Bir şeyin nurunun nuru, o nûrun kendisidir] olduğunu bilsin, buyurdular.”

[6. Mektup]

Bihî

Huzûr-ı âlî-i birâder-i ekremime

Ehî fillâhım, birâder-i erşedim Efendim,

Mektûb-i vefâ-allâmeleri yed-i ihtirâma vâsıl olunca neş'e-i kalbiyyenizin te'siri rûhen cismen hastalığıma şifâ-bahş oldu. Öyle bir hâldeyim ki dâimâ bu gibi yüksek rûhlarda zuhûra gelen vâridât ve ilhamlardan akseden gıdâ-yı ma'nevîlerle besleniyorum elhamdülillâh. Lutf buyrulan ve her satırından bir hakikat lem'a-nisâr olan mektûbunuz Hakk'a hamdolsun fakîre lâzım gelen dersi verdi. Hakk'a şükür, size teşekkür. İlk satırlarda olan ve mektûb göndermekde kusûrdan bahse müteallik beyânât-ı aliyelerini yüksek nezâket ve mahviyetinizin icâbı olduğu noktasından görmekle ders telakkî ederim. Çünkü mabeynimizdeki râbîta, uhuvvet-i hakîka olduğundan bu gibi şeylerle sarsılmaz. Bunu kusûr görmek kusûrundan Hakk'a sığınırım.

Hazret-i Niyâzî kuddise sırruhûn *Dîvân*-ı hakikatlerinden nâil olduğunuz füyûzât, o zâtın mazhar olduğu tecelliyât-ı zâtîyyeye nâil ve mazhar olmaları ile zât-ı âlîlerinden tecellî buyurarak sizler de susamış âşıklara vâridât-ı kalbiyye ve ilhâmât-ı zâtîyye ile esrâr-ı tevhidî sunarsınız duâsı vird-i zebânımdır.

Fakîr son zamanlarda beden-i unsûrîde hâsıl olan avâriz gönül âleminde devâm eden kabz dolayısıyla muhtâc-ı şefâat olduğumdan, hakkımda göstereceğiniz ma'nevî duâ ve himmetiniz nezd-i Azîmimizde rehîn-i kabûl olarak *Dîvân*'ın yarından biraz aşağıda:

Ey kudret ıssı pâdişâh lutf eyle açiver yolum

Bağlandı her yanım şehâ⁶⁸ lutf eyle açiver yolum

Şol ism-i zâtın hakkıçün cümle sıfâtın hakkıçün

İzz ü şânın⁶⁹ hakkıçün lutf eyle açiver yolum

münâcâtları ile dehâlet ederek Efendimizin fazl u keremlerine ilticâ ile Hakk'ın takdîrât-ı ezeliyyesine boyun bükerek zillet kapısını beklemeğe kudret-bahş olmasını yine Zât'ından beklerim. «اللَّهُمَّ وَفَّقْنِي لِمَا تُحِبُّ وَتَرْضَاهُ مِنَ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ» [Allahım, sevdiğin ve râzı olduğun söz ve amele beni muvaffak eyle.]

Ki bildim cümle Hak imiş arada gayrı yok imiş⁷⁰

Be-küllî anda gark imiş ne ben varım ne irfânım

hakîkatinin zevk-i hakîkîsinin zâikî olmakla bî-vücûd olduğumu îmânen değil de, ıyânen tahakkuk etmesini de lutf buyururlar ümîd ve i'tikâdımı red buyurmazlar. Çünkü rahmeten li'l-âlemîndirler.

68 i şâh. Bk. Mısri, *Dîvân*, 299.

69 sebâtun. Bk. Mısri, *Dîvân*, 299.

70 Ki bildüm vech-i cânânı kamuda sezdim Allah'ı. Bk. Mısri, *Dîvân*, 302.

Mübârek leyle-i Regâib tekâmîl ümmet-i Muhammed aleyhissalâtü vesselâm hakkında vesîle-i necât ve tekâmîl kâinât hakkında hakîkî idrâk ile te'sîs-i adâlete sa'y u gayrete sâik olur inşâallah. - «وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ / لِمَا يَشَاءُ / وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» - [Dilediğini /dilediğine/ eriştirir. O Azîz ve Hakîm'dir.]

Hazretin *Dîvân*'ını mütâlaa buyurdukça ittîlâ' olunan hakâyıktan fakîrin de istifâzası için lütufta bulunmanızı ve böylece vazîfe-i uhuvveti îfâ ile *ve tevâsav bi'l-hakkı* emr-i celîlinin hükmünü îfâ eylemelerini cân u gönülden niyâz ederim. Muhterem efrâd-î âilenize hürmet ile selâm ve duâ eder ve cümlesinin her umûrunda tevfikât-ı kâmile-i ilâhiyyeye mazhariyetlerini tazarru' eylerim kardeşim, efendim.

Ahkaru'l-ibâd

Mehmed Ali

31 1 sene 1958

[7. Mektup]

Bihî

Farîza-i hamd ü senâyı ve vecîbe-i salât ü selâmı ba'de'l-edâ

Muhterem ehî fillâhım efendim,

Mübârek leyle-i Mî'râcî tebrîk vesîlesiyle vâki' olan tazarruâtınız ne hoş. Fakîriniz de aynı tazarruâtı sizden mülhem olarak tekrârladım. Mazhar-ı kabûl olarak semerâtını iktitâfa cümle ümmet-i Muhammed aleyhissalâtü vesselâm ile birlikte bizleri de muvaffak buyurması ümîd-i kavîsiyle mütesellî oluyorum. Cûd u kerem, fazl u niam sâhibinden başka ne beklenir?

Hazret-i Niyâzî kuddise sırruhû Efendimizin *Dîvân*'larında vâki':

Ehl-i Hak olmak dilersen zevk⁷¹-i tâat terkin it

İçini saf eyleyigör var kıyâfet terkin it

Diğer bir yerinde de:

Zühdünü ko aşka düş ehl-i cenân itsün seni

Pîr-i aşka kulluk it cânâna cân itsün seni

Azîzimiz sultânımız Efendimizin: "Ehlullâh yanında kerâmâtın ecell ü a'zamı tâatle telezüz eylemektir" kelâm-ı kudsîleri arasında zâhiren bir mübâyenet var mı acaba diye bir hâtıranızdan bahisle fikr-i âcizânem soruluyor.

Âh azîz kardeşim, bu hususta benim gibi her ân gaflette pûyân bir abd-i âcizden ne cevâb sudûr edebilir? Yalnız hazerât-ı ehlullâhın âsârlarında tesâdüf eylediğim ve hazerât-ı azîzânımın fem-i saâdetlerinden zuhûr eden kelimât-ı kudsiyyelerinden anlayabildiğim mertebeden bence hiçbir mübâyenet yoktur. Şöyle ki her ikisi de aynı şeyi buyuruyorlar.

İsti'dâd-ı ezeliye göre insanlar ubûdiyetlerinde esaslı iki yoldan yürürler. Biri mücâhede-i nefis, diğeri de mücâhede-i Hak. Ya'nî birisi nefsi kahr ile tasfiyye çalışarak sıfât-ı beşeriyyesini sıfât-ı Hakk'a tebdil; diğeri de doğrudan doğruya Hakk'ın zâtıyla meşgûl olarak kısa yoldan vuslata ermek cihetini ihtiyâr etmiş olanlardır. Mücâhedesinde nefsinin görenler dâimâ arzû-

71 zerk. Bk. Mısri, *Dîvân*, 171.

yı behişt ve havf-i dûzâh ile mütereddid olduklarından ve tâatta buldukça zevk-i rûhânî ile kendilerinde hâsıl olan lezzetten ötürü onu ararlar. Ve böylelikle îfâ eyledikleri amelde dâimâ kendilerini fâil görürler. Ehl-i Hak olanlar ise kendisini fâil-i hakîkinin elinde makhûr görerek Hak beni rızâsı ve sevdiği yolda mı kullanıyor yoksa rızâsı olmadığı ve sevmediği yolda mı kullanıyor diye dâimâ bunu murâkabe eder. Ve hayırda kullandığı işlerde hamd ü senâ ile Hakk'a şükreder. Ve şerde kullandığını görünce ve anlayınca hemân Hazret-i Âdem gibi ve Havvâ aleyhisselâm gibi ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا﴾ (A'râf 7/23) [Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamazsan] ile istiğfârda bulunur ve hakîkatte şerrin de Hakk'ın ef'âlinde olduğunu lâkin âdâb-ı Muhammediyye'den olarak zâhiren şerri kendine izâfe etmeğliğin vecibe-i ubûdiyet olduğunu Kur'ân-ı Azîmü's-şânda Hazret-i İbrâhim aleyhissalâtü vesselâmın ﴿هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ (Şuarâ 26/79-80) = âyet-i celilesindeki beyânât-ı kudsiyyeleri ne güzel anlatır! Allah beni yedirir, içirir; hasta olduğum zaman şifâsını verir, buyuruyorlar. Yedirmek, içirmek sıfat-ı cemâlin âsârı olduğundan doğruca Hakk'a ve hastalık ise sıfat-ı celâlin âsârı olduğundan nefse hoş gelmediğinden onu zâhiren kendisine, bâtinen Hakk'a veriyor. Ve tevhîdden zâhiren ayrıldığından dolayı da sonunda ﴿إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (Zümer 39/53) [Doğrusu O, çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir] diye istiğfârda bulunur.

“Zevk-i tâat terkin it” kelâm-ı âlîlerinden maksad, tâati terk değil, o tâati zevk şirkinden kurtarmaktan, bu husûsda tekml ehlullâh müttefikdirler. İşte ikinci mısırâda bunu te'kid ve tefhîm ediyor. “İçini sâf eyleyigör var kıyâfet terkin it.” Derviş elbisesini sûrette giymiş ve kendini enzâr-ı nâsda öyle göstermiş olsan da, içinde o yolun yolcularında bulunması lâzım olan i'tikâd ve ahlâk-ı Muhammediyye aleyhissalâtü vesselâm bulunmadıkça zâhir kıyâfetten ne fâide hâsıl olur? Belki nihâyetsiz ziyanlar husûle gelir.

Zühd hakîkatte Hakk'ın zâtından başka her şeyden ferâğattir. Ya'nî dünyâ ve dünyâda mevcûd her türlü eşyâ insân-ı kâmile musahhar ve hâdimdir. Onları Hakk'ın ta'yîn buyurduğu işlerde ve çizdiği hudûd derecesinde kullanıp nefsanî arzulara kullanmamak lâzımdır. Bunlarda ne kadar kuvvetli olursan ol seni cennete îsâl eder; Hakk'a îsâl etmez. Hakk'a îsâl edecek şey «الْإِنْسَانُ سِرِّي، وَسِرِّي سِرُّهُ» [İnsan benim sırrımdır; sırrım onun sırrıdır.] hadîs-i kudsiyye beyân buyrulan aşkıdır. Bu da ancak pîr-i aşka kulluk etmekle olabilir. Sen de bu mertebeye yükselmiş ve bu verâset-i Muhammediyyeyi tahakkuk etmiş bir mükemmil-i hakîkiye cânını fedâ ile ermeğe Hak'dan kudret niyâzında bulun, demek olur.

Gelelim hazret-i Azîmimiz kudde sırûhü Efendimizin “Ehlullâh yanında kerâmetin ecell ü a'zamı tâatle telezzüz eylemektir.” kelâm-ı kudsilerindeki derin noktaya.

Evlîyâ tabakât tabakâttır. Çalışan ve sıdkla evâmîr-i ilâhiyyeye itâat ve nevâhîsinden kaçman kimselerde türlü hâlât zuhûr eder. Suda yürümek, havada uçmak, kalbden geçeni bilmek ilh... Bu gibi hâlâtın kendilerinde zuhûruyla o kimselerin ehlullâhdan olması lâzım gelmez. Bunlar âlem-i sıfâttandır. Nasârada, yahûdilerde de olabilir. Öyle olunca kendilerinde bu gibi hâlât zuhûr eden birini gördüğünüz gibi hemân “kâmil bir velîdir, bak neler zuhûr ediyor” diye kapılmayınız. Çünkü böyleleri henüz tevhîd-i zâta nâil olmamış olduklarından her zaman bir

mekre uğrayabilirler. Kur’ân-ı Kerim’de şeytanın “yâ Rabbi ben onları iğvâ ederim” diye vâki’ olan beyânâtına karşı Hakk Celle ve Alâ’nın ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ (İsrâ 17/65) [Şüphesiz, (gerçek) kullarım üzerinde senin hiçbir hâkimiyetin olmayacaktır.] kelâm-ı kâhiresiyle zâtına izâfe buyurduğu tecelliyât-ı zâtiyye erbabıdır ki ki ancak bunlar tasallut-ı şeytandan masûndur. İşte bu zevât-ı âlîde her türlü kudret ü kuvvet bulunduğu halde bunlar ancak ubûdiyet ile iftihâr ederler. Ve o hususta son derece ihtimâm buyururlar. İşte bunların nezdinde kerâmât kendilerinin abdiyyetini unutmamak, kendilerine ihsân buyurulmuş olan vücûb-i zâtîden gayrı ne kadar sıfât var ise onunla fahretmezler. Yalnız lüzûm-i hâlinde tahdîs-i ni‘met hakkındaki emre istinâden bâzî şeyler buyurur ki bu da rahmeten li’l-âlemîn olmaları hasebiyle kendilerine ilticâ etsinler de mazhar-ı âtîfet olsunlar diyedir. İşte bu gibi zevât-ı âliye evâmir-i ilâhiyyeyi ifâya kudretleri olduğu zaman -ya’ni hâl-i sahvede buldukları zaman- ferâiz-i ilâhiyyenin kâffesin ifâ buyururlar. Lâkin bunu zevk-i hissî ile ifâ buyurmazlar. Kendileri yok; Hak ifâ buyurur. Bundan anlayacağımız keyfiyet şudur ki, ahkâm-ı şerâiyâ ne derece sıdk ile çalışılır ise iş o derece esâslı olur. Lâkin birçok şerâiti olduğundan, onu ifâya da herkeste de ihsân-ı ilâhî olan isti’dâd bir derecede olmadığından, o kemâle sağlam i’tikâd ile bağlanarak ubûdiyet vazîfesi ile emrolunan şeyleri ifâya Hak kudretince olsun duâsıyla secdeye kapanarak kalbin secde-i hakîkiyi ifâsını taleb-i dâimde olmakla Hakk’ın mukadderâtının zuhûruna intizârda bulunmak ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (Rahmân 55/29) [O her an yaratma hâlinindedir.] düşünüp havâdisât-ı dehr ile üzülmemek, yolunda bulunmakla gamm ü hemmden halâs ile tevhd-i sırfa nâiliyet tazarruu vird-i zebânımız olsun. Âmîn.

İşte azîz kardeşim, fakîrin anlayabildiğim budur. Her iki azîzin ifhâm buyurmak istedikleri aynıdır. Onlar aynı menba’dan alırlar. Bu sebepten aralarında tenâzu’ olmaz. Zâtiyyûn derecesine varmayanlar arasında ihtilâf olur. Bu hususları daha açıkça anlatacak bir iki misâl de ileride yazmağa Hak muvaffak buyurur inşaallah. Bâkî, - «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ / لِمَا يَشَاءُ / وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» - [Dilediğini /dilediğine/ erıştırir. O Azîz ve Hakîm’dir.]

Niyâzî Dîvân’ını Hazret-i Nûru’l-Arab[i] takrîr buyurmuş, ihvân zabdetmişler. Bir nüshası Hüseyin Bey’de var, alıp okumak istiyorum. Şâyet vücûd-i unsurî müsâid olur da okursam, müşkil yerleri kolaylaştırır beyânâtı iktibâs ederek arzederim inşaallah. Bâkî hüvallah.

Göztepe

Bende-i azîzân ahkaru’l-ihvân

Mehmed Ali

18 Şubat sene [1]958 Salı

Azîzimiz sultânımız kuddise sırruhû Efendimiz “Ara sıra virdinizi bırakınız ki âdet hükmünü almasın. Nâfile namaz kılmak hoşunuza gidip de zevk almağa başladığınızda onu bırakın. Kur’ân’ı okuyunuz. Velhâsıl tâatiniz zevk neticesi olmasın” buyururlardı. “Zevk-i tâat terk it” kelâmının şerhidir.

Refîka-i muhtemeleri hanımefendiye de arz-ı hürmet ve takdîm-i güldeste-i tahiyât eyleyerek tekmil âile efrâd-ı âilenizle birlikte kalp safâsı beden hafifliği ile tevhd gülîstânında seyr-i rûhânî ile mi’râc-ı hakîkiye nâiliyet duâsını ref’-i bârgâh-ı ahadiyyet eylerim efendim.

[8. Mektup]

Bihî

Es-selâmü aleyküm

Ehî fillâhım muhtâc-ı duânızım,

Emîn olunuz ki son günlerde öyle hâletler geçirdim ki ta'rif edemem. Ancak bir iki gündür kendime gelebildim. Her gün bir türlü hâl ile imtihan geçiriyorum. İmtihânı kazanamıyorum. Bu sebepten va'dimi ifâ edemedim. Kudret bahşetmiş Zât'ından niyâz ediyorum. Beş altı gün sonra muvaffak olur, duânız sâyesinde de neş'elenirim inşaallah. Ellerinizden öper, âilenizin ayrı ayrı saâdetleri duâsını ref'-i bargâh-ı ahadiyet eylerim.

İki gün sonra Vehbi Bey oğlumuzun bir kerîmeleri olduğunu haber aldım. Dilimden şöyle bir şey çıktı: "Bârekallâh nâil olsun uçlere; [?.] ile yükselirsin göklere."

Şeref-i hulûlü takarrub eden mübârek Ramazân cümle ümmet-i Muhammed'e (aleyhissalâtu vesselâm) vesile-i rahmet-i Rahmân olsun. Bizler hakkında da mûcib-i afv u gufrân olarak kurb-i Hudâ'ya süllem-i hakikat olması duâsı vird-i zebânımız olsun kardeşim, efendim.

Râcî-i afv-i ilâhî

Mehmed Ali

13 Mart sene [1]958

[9. Mektup]

Farîza-i hamd ü senâyı ve vecîbe-i salât ü selâmı ba'de'l-ifâ

Ehî fillâhım birâder-i erşed ü ekremim efendim,

En munkabız bir zamânda mektûbunuz geldi. Hikmet-i Hudâ sizdeki safâ kalbe aksederek kabz basta döndü. Amân cânım; her nasılsa uzun zamân arz-ı hürmet etmek mümkün olmadı gibi serd-i ma'zeretle kuru muhabbetimizi bozmayalım. Arada ecnebîlik yok. *Niyâzî Dîvân*'ı hakkında verilen ma'lûmât fakîri çok sevindirdi. Himmetiniz şâyân-ı şükrân, mazhar-ı lutf-ı Rahmân olacağı da şüphesiz. Hazret-i Azîz kuddise sırruhû Efendimiz bu mübârek *Dîvân*'ı okumağı tavsiye buyurmuşlar. Nûru'l-Arab[i] kuddise sırruhû hazretlerinin de anlaşılmasının teshîli için ihvâna takrîr sûretiyle esrârını ifhâma inâyet buyurmaları da büyük bir lutuf değil mi? Böyle bir eser-i kıymetdârı neşr, fevâidi için yeni harflere çevirmeğe niyet-i hayriyesinde bulunana Hudâ-yı Celle ve A'lâ muvaffakiyet vermez mi? Behiç Bey⁷² oğlumuzun da bu husûsda isr-i pedere imtisâlen ibrâz-ı muâvenete gösterdikleri gayret ile iltifât-ı hazerât-ı azîzâna mazhar olacakları bedîddir. An-karîb hitâmı da inâyet-i ilâhiyye ile müyesser olarak âşikân-ı ârifâna şerbet-i ma'rifet olur. Bu vesîle ile de hazerât-ı azîzânın füyûzât-ı bî-nihâyelerinden hisâbsız ihsâna, nihâyetsiz envâra nâil olursunuz duâsını tekrâr tekrâr ref'-i bârgâh-ı ahadiyyet eyleyerek vazîfe-i uhuvveti ifâya, kandil tebrîki ile birlikde müsâraat eylerim.

Tekmîl âile efrâdına ve görüştüğünüz ihvânın cümlesine selâm ve duâ ederek füyûzât-ı rabbâniyyeden nihâyetsiz envâra nâiliyetinizi ve kalb safâsı beden hafifliği ile âfiyet-i hakîkiye şükre muvaffak olmaları duâsını ref'-i bârgâh-ı ahadiyyet eylerim

72 Nuh Naci Erdem'in küçük oğludur. Bk. Erdem, *Hâtralar*, 12.

Havaların gittikçe soğuması ve rutübetli olması dolayısıyla bir tarafa çıkamıyorum. Dün akşam lutfen keremen teşrîf buyurup yarım saat kadar mazhar-ı sohbeti olduğum Efendimiz Hazretiyle zât-ı âlîlerinin de zıkr-ı cemîliniz yâd ve senâ-yı âlîninle rûha neş'e-bahş oldular. «يَا رَبِّ خُذْ بَأْرَمَةَ قُلُوبِنَا إِلَيْكَ، وَاجْعَلْنَا مِمَّنْ تَوَكَّلَ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ عَلَيْكَ، عَمَّا بَرَحْتِكَ الَّتِي لَدَيْكَ وَفِي يَدَيْكَ» [Ya Rabbi! Kalplerimizin dizginlerini sende tut, bütün işlerinde sana tevekkül edenlerden eyle, katındaki ve elindeki rahmetinle bizi kuşat.] duâsıyla ma'rûzâtıma hıtâm verir, sonsuz hürmet ve ta'zîmle ellerinizden öperim.

Râcî-i afv-i ilâhî

Mehmed Ali

19 Ocak sene [1]959

[10. Mektup]

Bihî

Farîza-i hamd ü senâyı ve vecîbe-i salât ü selâmı îfâdan sonra

Ehî fillâhım üstâd-ı melek-simâtım efendim,

Havaların ıtıratsızlığı daha doğrusu gafletimin cezâ-yı hayrı olarak zuhûr eden beden-i unsûrîdeki müvâzenesizlik hasebiyle epey zamandır istifsâr-ı hâtır-ı şerîflerine muvaffak olamamışdım. Biraz evvel Ahmed Bey⁷³ oğlunuz ve oğlumuzdan biraz nâ-mizâç olduğunuzu öğrenince üzüldüm. Heman Şâfi-i hakikî olan Zât-ı Ecell ü A'la'dan şifâ temennisinde bulundum. Bu yolun sâlikleri bu gibi hedâyâ-yı ilâhiyye ile mütena'im olup hedâyâyı gönderen Zât'a şükür secdesini îfâ ile izâlesi için de yine Zât'ından istiânedede bulunmakla vazîfe-i ubûdiyyeti îfâya müsâraat hazerât-ı ehullâhın vesâyası muktezâsıdır.

Hazret-i Bâyezîd kudde sırruhü bir gün acıkıp ağlamış. “Amân yâ Bâyezîd sen de mi?” suâlîne «جَوَّعَنِي لِأَبْنِي» Ya'nî “ağlayayım diye acıktırdı” [dedi.⁷⁴] Hakk'ın kahrına mukâvemet kulun harcı mı? Allah'ın istemediği, kula Allah'dan şikâyetdir. Bu cihet sizce müsellemtân olduğunuzu bildiğimden sizin hastalığınızın sırr u hikmetini tamâmıyla ihâta edemeyen mukarrabînizi berây-ı tesliye için yazdım ki sizi üzmesinler. Ve siz de onlara ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (Bakara 2/30) [Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.] buyurarak kendilerini memnûn kılarırsınız. İhtimâl son zamanlarda *Niyâzi Dîvân*'ı şerhinin yazılmasında biraz fazla yorgunluk a'sâbı yormuşdur. Şimdi güzelce istirâhat, çabuk beden ve vücûd müvâzenesi tanzîm eder. Havalar da gittikçe düzelmeğe başladı. Bayram ertesi İstanbul'a teşrîf olunur. Bendenize de Nisan'a kadar evden çıkmamağı doktor tavsiye etti. Mübârek Ramazân-ı şerîfi rahatça geçirir, bayramı da hakikî ıyd-ı ekber olarak müşâhede eder ve duânız berekâtıyla tekmîl ümmet-i Muhammed aleyhissalâtu vesselâm da sulh u müsâlemete kavuşarak umûm dünyâda beklenen refâh, insanlar arasında ülfet ü muhabbet hâkim olur inşaallah.

«اللَّهُمَّ أَلْفَ قُلُوبَ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ، اللَّهُمَّ أَلْفَ قُلُوبَ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، اللَّهُمَّ أَلْفَ قُلُوبَ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ» [Allahım! Ümmet-i Muhammed'in gönüllerini birleştir, Allahım! Ümmet-i Muhammed'in gönüllerini birleştir, Allah O'na ve âline salat eylesin. Allahım! Ümmet-i Muhammed'in gönüllerini birleştir.]

73 Nuh Naci Erdem'in büyük oğlu. Bk. Erdem, *Hatıralar*, 12.

74 Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2011), 16/48.

Yâ Rab kullarına merhamet, yâ Rab kullarına merhamet, yâ Rab kullarına merhamet. Efrâd-ı âilenizin her birine ayrı ayrı selâm ve duâlar eder, hâne halkının da selâm ve hürmetlerini sunar, mübârek ellerinizden öperim. Cenâb-ı Hak cümlemizi her husûsta tevfiât-ı kâmile-i ilâhiyyesine mazhar buyursun. Âmîn.

وَكَمْ لِلَّهِ مِنْ لُطْفٍ خَفِيٍّ
وَكَمْ يُسِرُّ أُنَى مِنْ بَعْدِ غُسْرِ
يَدِقُّ حَفَاهُ عَنْ فَهْمِ الذَّكِيِّ
وَفَرَّحَ كَرْبَهُ الْقَلْبُ = الشَّجِيِّ
وَتَأْتِيكَ الْمَسْرَةُ بِالْعَيْبِيِّ
فَتَقُ بِالْوَادِ الْفَرْدِ الْعَلِيِّ
إِذَا ضَاقَتْ بِكَ الْأَحْوَالُ يَوْمًا

Allâh'ın öyle gizli lutufları vardır ki en zekî adam bile onu anlayamaz.

Allâh'ın öyle kolaylıkları vardır ki nice güçlüklerden sonra zuhûr eder. Mahzûn kalblerin hüznünü dağıtır.

Öyle işler vardır ki sabahleyin sen onu kötü görürsün. Bir de akşama bakarsın o iş seni meserretlere ilkâ eder.

Bir gün ahvâl dar olup sıkışır isen hemân Vâhid, Ferd ve Alî olan Zât-ı Ecell ü A'la'ya i'timâd et.

Bunu bir yerde görmüş, toplu bir tevhîd dersi olarak pek zevkime gittiğinden sevdiklerime okuyorum. Sizce zevki ve hakikî ma'nâsı ma'lûm olduğundan şüphem yok. Aynı şeyin muhtelif tarzda ifâdesinde ayrıca bir tat olduğundan yalnız elfâzı i'tibârıyla takdîme cesâret ettim. Bâkî Hû.

Râcî-i afv-i ilâhî

Mehmed Ali

27 Şubat sene [1]959

[11. Mektup]

Bihî

Huzûr-ı âlî-i birâder-i eazz ü ekremime

Mecma-i fezâil ehî fillâhım Efendim,

Lutf buyrulan mektûbunuzun fakîrde husûle getirdiği sürûru ta'rîfe muvaffak olamayacağımdan Hudâ'ya hamd ü senâ, zât-ı âlîlerine de teşekkürü edâyâ müsâraat eyledim.

Hakk'ın cilvesine bakınız ki bendeniz de o gün size bayram tebrîği yazmak istiyordum. Lâkin evdeki hâtuncukların rahatsızlığı dolayısıyla muvaffak olamadım. Ertesi günün sabahleyin takvimi kopardığımda o günkü günde Hazret-i Hacı Bayrâm Velî Efendimizin

Noldu bu gönlüm noldu bu gönlüm

ilâhîleri yazmasın mı? O kadar zevkyâb oldum ki, elhamdülillâh. Yâ Rabbi lutfuna bî-nihâye şükür. Bak, yazmağa niyet ettim diye kaleme sarıldım. İkinci bir sevinç, mektûbunuzu getirdiler. Hemân açıp da rahatsızlığınızın mübeddel-i âfiyet olduğu müjdesini ve İstanbul'a gelmek arzusunda bulunulduğu ikinci tebşîrâtı da okuyunca, bu seneki bayram hakikî bir bayram olacağından ve ümmet-i Muhammed aleyhissalâtu vesselâm hakkında da vesîle-i necât ü saâdet ve umûm-i beşeriyet hakkında da hakikati idrâk ile "amân yâ Allah" diyerek

Hakk'a dehâlet ve ilticâ ile ﴿وَأِنْ جُنْحُوا لِلْسَّلَامِ فَأَجْنَحْ لَهَا﴾ (Enfal 8/61) [Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de onlara yanaş] âyet-i celilesi hükm-i münîfi mûcibince sulh u salâha rızâ ile gazab-ı ilâhiyyenin vukûundan masûn kalınarak mev'ûd ferahlık devresinin zuhûruna sarsılmadan nâil olunur inşâallah.

O gün hoşunuza gidecek bir iki şeyi de Hak gözüme ilişdirdi. Bir terceme-i hâl kitabında şâir Eşref'in bir kıt'ası ile bir de bir beyti ne kadar hoş!

*Çâr-ı yârin adedi çâr kitâba eşiddir
Şart-ı İslâm gibi Âl-i abâ da beşdir*

*Ali'den isterim Kevser, şefâat Fahr-i âlemden
Müheyyâdır husûle gelse bunlar rahmet-i Bârî
Nasıl husn-i tesâdüf eylemiş ebced hesâbıyla
Muhammed'le Ali kaçsa odur Rabb'in de mikdârı*

Muhammed: Mîm, 40 + Ha, 8 + Mîm, 40 + Dal, 4 = 92

Ali: Ayn, 70 + Lam, 20 + Ya, 10 = 110

Rab: Ra, 200 + Ba, 2 = 202

Muhammed Ali: 92 + 110 = 202

İşte fakîri neş'elendirdiğinizin ma'nevî mâddî mükâfâtını Hakk'ın zâtından diler ve bu husûsda himem-i kudsiyyeleri Hakk'ın *kün* emr-i şerîfi olan fem-i azîzden zuhûr edivereceğinde de tereddüt edilmez, değil mi kardeşçığım?

Artık dört gözle İstanbul'a gelmek niyet-i hâlisânenizin zuhûruna intizâr eder; lâkin ân-ı mukadderinin ta'yînine fikir kullanmayarak bu husûsda irâde-i Hakk'ın te'hîr veya ta'cîlini kalbe getirmeyelim. Ve şöylece münâcâtta bulunalım. Bir zât-ı şerîfin münâcâtı olduğundan zevkinize de hoş gelecek ümîdindeyim.

اللَّهُمَّ رَضْنَا بِقَضَائِكَ وَبَارِكْ لَنَا فِيهَا فَدَرْتُ لَنَا حَتَّى لَا نُجِبَّ تَأْجِيرَ مَا عَجَلْتَ، وَلَا تَعْجِيلَ مَا أَخْرَجْتَ، وَنَسْأَلُكَ الْعَافِيَةَ مِنْ كُلِّ بَلِيَّةٍ، وَنَسْأَلُكَ تَمَامَ الْعَافِيَةِ، وَنَسْأَلُكَ الشُّكْرَ عَلَى الْعَافِيَةِ وَنَسْأَلُكَ الْغِنَى عَنِ النَّاسِ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.

[Allahım! Kazana bizi razı kıl, bize takdir ettiğin şeyleri mübarek eyle, ta ki senin hemen istediğin şeyleri sonra yapmayı, sonra istediğin şeyleri de hemen yapmayı sevmeyelim. Senden bütün belalardan afiyet isteriz. Afiyetin tamamlanmasını dileriz. Afiyete karşı sana teşekkür etmeyi dileriz. İnsanlardan müstağni kılmanı isteriz. Güç ve kuvvet ancak Alî ve Azîm olan Allah'ladır.

İştîyâk-ı derûnî şifâ-yı hakîkî olduğundan Efendilerimize karşı, bunu mütezâyiden ihsân buyurmasını yine Zât'ından tazarru' eder, boynunuza sarılır; duâ ve himeminizi ricâ ederim. Efrâd-ı âilenizin kâffesine tekmîl hâne halkıyla birlikte bayrâmı tebrik eder; her husûsda Hakk'ın tevfiikât-ı kâmile-i ilâhiyyesine mazhariyetlerini ve mazhariyetimizi niyâz ile vazîfe-i uhuvveti ifâya müsâraat eylerim. El- Bâkî hüvallâh. - «لِمَا يَشَاءُ / وَهُوَ الْعَزِيزُ» - «الْحَكِيمُ» - [Dilediğini /dilediğine/ eriştirir. O Azîz ve Hakîm'dir.]

29 Ramazan sene 1378/ 8 Nisan sene [1]959

Râci-i afv-ı ilâhî

Mehmed Ali

[12. Mektup]

Bihî

Sâhib-i kalb-i selîm huzûr-ı birâder-i ekreme

Farîza-i hamd ü senâ-yı ve vecîbe-i salât ü selâmı edâdan sonra,

Kandîl tebrîkini bildiren ve hakîkatte bir ders-i hikmet olan mektûbunuz fakîrde büyük îkâzlar husûle getirdi. Ve aynı te'sîr altında bendeniz de bir türlü istediğim halde mektûb yazmağa muvaffak yazmağa muvaffak olamadım. Seyahatiniz esnasında sevk-i tâlî' ile sizle şerefyâb olanlardan bir iki kişiden ve ale'l-husûs geldiği zamân "Cenâb-ı Hak beni kâmil bir zâtle müşerref kıldı. Epey sohbet buyurdular. Çok istifâde ettim. Size de selâmları var. İsimleri de Nâcî Erdem" deyince, "Elhamdülillâh Hak sizi seviyormuş ki birleştirmiş ve sözlerini cânınıza katmışsınız. Tekmîl hayât-ı ma'nevîyenizde eseri zuhûr ederek dünyâyâ gelmekten maksad mârifetullâh ile abd-i mahz olmak olduğunu bi'l-idrâk, kible-i zâhir olan Ka'be-i Muazzama'ya cismimizi ve kible-i hakîki olan Zât-ı ilâhînin esmâ-i külliye ve sıfât-ı kudsiyenin mazharâtı olan Hazret-i fahr-i kâinât aleyhi ekmeli't-tahiyât Efendimiz Hazretlerine de özümüzü rabt ile ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ (Â-i İmrân 3/62) [Allah'a ve Peygamber'e itaat ediniz.] âyet-i kerimesi muktezâsı üzerine bilâ-tefrîk onlara muhabbet-i dâimede bulunarak *tehallakû bi-ahlâkullâh* ile sıfât-ı beşeriyemizi ahlâk-ı ilâhiyye ile ifnâyâ Hakk'ın muvaffak buyurması tazarruâtıyla sûre-i Fâtîha'daki *ihdina ş-sırâta'l-müstakîm sırâtallezîne en'ante aleyhim* yolundan vuslat-ı Hakk'a nâilîyet cümlemize lutf olunur inşaallah" dedim. Lâkin biraz sonra fakîr rahatsızlandım. O da me'mûr olduğundan sabâh erken akşam geç geldiğinden bir daha henüz konuşamadık.

İşte azîz kardeşim, kalb-i selîminizde ezeli ihsân-ı Hak olan herkesin rahmet-i husûsiyyeden hisse-yâb olması husûsundaki rahmet-i rahîmenizin semeresini bi'l-fiil gördüğümünden dâimâ duânızı diler ve bu kardeşinizin ve'l-asr sûre-i celîlesindeki *ve tevâsav bi'l-hakki ve tevâsav bi's-sabr* emr-i celîli ile gönlünü hoş etmenizi ricâ eylerim.

Ehî fillâhım, efendim, hâne halkı ile birlikte muhterem hanedânınızın cümlesine önümüzde Berât kandilinin vesîle-i feyz ü saâdet olması ve ümmet-i Muhammed aleyhissalâtü vesselâm ile tekmlî beşeriyet hakkında da hakkı görerek Hakk'a tazarru' ile cihâna hâkimiyet iddiâsıyla beşeriyeti ıztrâba atmak yolunda inatlaşmaktan vazgeçerek Hakk'ın rahmetini celbe çalışmaları yolunda yürümeğe muvaffak buyurması tazarruâtıyla ve Habîb-i zîşân sallallâhu aleyhi ve alâ âlihî Efendimizin âdetâ bu zamanlar için ümmetini ikâzen buyurdıkları şu duâ-yı celîleriyle niyâzda dâim olalım: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَتَرْكَ الْمُنْكَرَاتِ وَحُبَّ الْمَسَاكِينِ، فَإِذَا أَرَدْتُ بِعِبَادِكَ فِتْنَةً» [Allahım senden hayırları işlemeyi, kötülükleri terketmeyi ve fakirleri sevmeyi isterim. Kulların hakkında bir fitne murâd ettiğinde, beni fitneye bulaşmamış olarak kendine al.] duâ-yı celîleleri ile dâimî niyâzda olalım. Hû.

Râci-i afv-ı ilâhî

el-Fakîr Mehmed Ali

28 Ocak sene [1]960

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî (ks), Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.
- Azamat, Nihat. “Muhammed Nürü’l-Arabî”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 30/557-560, Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Çağlı, Adalet Çakır. “Kuşadaviyye Yolunda Bir Müşid-i Kâmil: Ahmed Amiş Efendi ve Müntesip ve Muhipleri”. *Fâtiḥ Türbedârı Ahmed Amiş Efendi Armağan Kitabı: 101. Sene-i Devriyesi Anısına*. ed. Adalet Çakır Çağlı. 67-122. Kocaeli: KÜV Yayınları, 2021.
- Çakır, Adalet. *Abdülkâdir Geylânî ve Kâdirîlik*. 2 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Dal, Safer. *Sohbet Kayıtları (1-10)*. M. Fahreddin Dal Özel Arşivi, ts.
- Demirci, Mehmet. *Ali Rıza Doksanyedi Eserleri ve Şiirleri*. İstanbul: H Yayınları, 2021.
- Eflâkî, Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012.
- Erdem, Behiç. *Hâtıralar*. Ankara: Y.y., 23.11.1997. İsmail Güloğlu Kütüphanesindeki fotokopi nüsha.
- Geylânî, Abdülkadir. *Risâleler*. haz. Dilâver Güner. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Güven, Mustafa Salim. *Çeşitli yönleriyle Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Mektupları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. “Mevlâna Celaleddin-i Rumî'nin Selçuklu Sultanları ile İlişkileri”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Studies in Turkology*. 36 (Güz-2014), 115-135.
- Hallâc-ı Mansûr. *Ahbârü Hallâc*. nşr. tsh. ve tlk. Luis Massignon, Paul Kraus. Paris: Editions Larose, 3. ed., 1936.
- Halvetî, İbrâhim Hâs. *Tasavvufî Mektuplar*. haz. Mustafa Tatcı. İstanbul: H Yayınları, 2018.
- el-Hargüşî, Ebû Sa'd (Saîd) Abdülmelik b. Muhammed en-Nisâbüri. *Tehzîbü'l-esrâr*. thk. Bassâm Muḥammad Bârûd. Abu Dabî: al-Mecmau's-Sakafî, 1999.
- Ibanoğlu, Fulya. “Amiş Efendi'nin Hikmetli Sözlerini Muhtevî Meçhul Bir Defter: Süheyl Ünver'in Amişnâme'si ve Çeviri Yazısı”. *Fâtiḥ Türbedârı Ahmed Amiş Efendi Armağan Kitabı: 101. Sene-i Devriyesi Anısına*. ed. Adalet Çakır Çağlı. 171-237. Kocaeli: KÜV Yayınları, 2021.
- Kaplan, Hayri. “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvuf Bakışı”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 6/14 (2005 Mevlânâ Özel Sayısı), 285-330.
- Konevî, Sadreddîn. *Sadreddîn Konevî ve Nasireddîn Tûsî Arasında Yazışmalar/el-Mürâselât*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*. haz. Muzaffer Ergür - Adalet Çakır. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. basım, 2019.
- Memiş, Abdurrahman. “Oğuz, Muhammet İhsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 33/321-322. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mektuplar*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1963.

- Mısrî, Niyâzî. Hayatı, *Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânı*. haz. Kenan Erdoğan. Ankara: Akçağ Yay., 2. bs., 2008.
- Muhyiddîn İbn Arabî. *Fütühât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- Müstakimzâde Süleymân Sâdeddîn. *Tarîkat-ı melâmiyye-i şettâriyye*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yaz., 481.
- Nasûhî Mehmed Efendi. *Vâridât-ı Kudsiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 776, 1b-105a.
- Öngören, Reşat. "Mektup/Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19/21-23. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Qudsi, Arin Salamah. "The exchange of letters in early Sufism: A preliminary study". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 83/ 3 (October 2020), s. 391-413. <https://doi.org/10.1017/S0041977X20002657>
- Ritter, Hellmut. "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu". çev. Lütfi Doğan, Yaşar Kutluay. *Ankara Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 3/3-4 (1954). 75-84.
- Safvet, Ahmed Zekî. *Cemheretu hutabî'l-Arab fi usûri'l-Arabiyyeti'z-zâhire*. 2. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. bs., 1962.
- es-Samarrâî, Yûnus eş-Şeyh İbrahim. *Seyyid Ahmed er-Rıfâî/ Hayatı ve Eserleri*. çev. Münir Atalar. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- Tûsî Serrâc, Ebû Nasr. *İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2. bs. 2012.
- Sviri, Sara. "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmîzî", çev. Salih Çift. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003). 445-468.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşibend/ Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Tura, M. Nusret. *Mektuplar*. haz. M. E. Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Vassâf, Hüseyin. *Mürâselât/ Gül Bahçesinden Mektuplar*. haz. Mehmet Akkuş. İstanbul: H. Yayınları, 2016.

Kutbüddîn Şîrâzî'nin İşrâkî Felsefesinde Meşşâî Geleneğin Yeri

The Place of the Peripatetic Tradition in Qutb al-Din Shîrâzî's Illuminist Philosophy

Gülizar Ekinci¹ 



ÖZ

Bu çalışmanın amacı birçok alanda uzmanlığı ile bilinen XIII. yüzyılın önemli âlim ve filozoflarından Kutbüddîn Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) İşrâkî felsefesinde Meşşâî geleneğin yerini saptamaktır. Tahsil ettiği çoğu ilim ile ilgili kayda değer eser yazan Şîrâzî, bir filozof kimliğiyle asıl şöhretini Sühreverdi'nin (ö. 587/1191) *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserine yazdığı *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* isimli şerhine borçludur. Şîrâzî'nin felsefesi, yazdığı bu eser ve eserinde benimsediği nur temelli sudürücü kozmoloji nedeniyle İslam felsefe geleneğinde İşrâkîlik ekolü ile özdeşleştirilmiştir. Ancak Şîrâzî'nin felsefesi kendinde barındırdığı farklı görüşler ile birlikte çok yönlü olup kendine hastır. İşrâkî filozof kimliğiyle bilinen ve Sühreverdi'den sonra başvurulan ikinci kaynak olmayı başaran Şîrâzî'nin hem eğitiminde hem görüşlerinde yer bulan diğer bir ekol ise Meşşâîlik'tir. Şîrâzî, yöntemlerinden dolayı Aristoteles (m.ö. 384-322) ve takipçilerini, yani Meşşâîleri eleştirmiş ve bazı noktalarda eksik görmüştür. Çünkü ona göre Meşşâîler "zevk" ve "keşf"i reddedip tamamıyla burhân (istidlal) ve bahse (araştırma) dayanmakla İşrâkîliğin mükaşefesinden mahrum kalmışlardır. Şîrâzî her ne kadar Meşşâîleri eleştirmişse de yeri geldikçe hem onlardan yararlanmış hem de Meşşâî terminolojiyi kullanmıştır. Şîrâzî'nin Meşşâîlerden en çok istifade ettiği filozof ise İbn Sînâ (ö. 428/1037) olmuştur. Bu çalışmayla Şîrâzî'nin İşrâkî felsefe paydasında Meşşâîliğin nasıl bir paya sahip olduğu ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kutbüddîn Şîrâzî, İşrâkîlik, Meşşâîlik, Sühreverdi, İbn Sînâ

ABSTRACT

The aim of this study is to determine the place of the Peripatetic tradition in the Illuminist philosophy of Qutb al-Din al-Shirazi (d. 710/1311), an important scholar and philosopher of the 13th century known for his expertise in many fields. Shirazi wrote remarkable works on most of the sciences he learned and owes his real fame as a philosopher to the commentary titled *Sharh Hikmat al-İshraq*, written on Suhrawardi's (d. 587/1191) *Hikmat al-İshraq*. Due to this work he'd written and the light-based emanation cosmology he adopted in it, Shirazi's philosophy was generally identified with the Ishraqi/Illuminist school in the tradition of Islamic philosophy. However, Shirazi's philosophy was versatile and unique with its different views. The Peripatetic school was another school that found a place both in the education and views of Shirazi, who succeeded at being the second most-referenced source after Suhrawardi. Shirazi criticized Aristotle (384-322 BC)

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Gülizar Ekinci (Doktora Öğrencisi),
İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam
Felsefesi, Malatya, Türkiye
E-posta: gulizarekinci2147@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7928-9622

Başvuru/Submitted: 14.05.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
29.07.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
15.08.2022

Kabul/Accepted: 26.08.2022

Atıf/Citation: Ekinci, Gülizar. Kutbüddîn Şîrâzî'nin İşrâkî Felsefesinde Meşşâî Geleneğin Yeri. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/2, (Eylül 2022): 755-777.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1116766>

and his followers, who were known as Peripatetics, because of their methods and the deficiencies he saw regarding some points. According to Şîrâzî, the Peripatetics were deprived of the argument of Illuminism by rejecting *zevk* [pleasure] and *keshf* [discovery] and relying entirely on demonstration and *bahs* [research]. Although Şîrâzî criticized the Peripatetics, he both benefited from them and used peripatetic terminology when necessary. Among the Peripatetics, Avicenna (d. 428/1037) was the philosopher Şîrâzî bestbenefited upon. This study reveals what share the Peripatetic philosophy had Şîrâzî's Illuminist philosophy..

Keywords: Qutb al-Dîn al-Shîrâzî, Illuminism, Peripatetic, Suhrawardî, Avicenna

EXTENDED ABSTRACT

The subject of this study is the place the Peripatetic tradition had in the philosophy of the Illuminist philosopher Qutb al-Dîn al-Shîrâzî. Şîrâzî was an Iranian philosopher born in 634 AH/1236 AD in Şîraz who belonged to a mystic family known for its distinguished physicians. Şîrâzî spent his childhood and youth in the city of Şîraz in Iran and left when he was 24 years old. He spent around 21 years of his life in Anatolia, where the Seljuks ruled under the yoke of the Ilkhanate. Şîrâzî performed various duties such as ambassador and judge and also attended classes and gave lectures while in Anatolia. He was appreciated and protected by the Anatolian Seljuks of the 13th century with his scientific personality and the duties he assumed. Şîrâzî is considered an important philosopher of that period and is among the scholars who've maintained their importance to the present with his knowledge of many branches of science and the works he left on these branches in addition to philosophy. These branches involve secular sciences such as medicine, astronomy, mathematics, optics, geography, physics, linguistics, music, and logic as well as religious sciences such as mysticism, tafsir, hadith, and fiqh. Among these sciences, however, the education Şîrâzî received in the field of medicine had a special place in his life, because Şîrâzî became acquainted with Avicenna's work, *The Canon of Medicine*, due to the medical education he received in this period. This work is considered the most comprehensive medical book of his time, and Şîrâzî made scientific journeys throughout his life to solve the difficulties he encountered while commenting on this book. In order to find an authority to solve the difficult and incomprehensible aspects of *The Canon of Medicine*, Şîrâzî left Şîraz in 658 AH/1260 AD and resided in various places studying science, especially in Merâga.

When considering Şîrâzî's philosophical views, he can be said to have generally been an Illuminist philosopher. As a matter of fact, his philosophy has been associated with the Illuminist school as currently accepted withing the tradition of Islamic philosophy. The reason for this can be considered from two aspects. Firstly, Şîrâzî's commentary on Suhrawardî's *Hikmat al-ishrâq* revived Illuminism. Secondly, Şîrâzî's metaphysics was an adoption of a light-based cosmology that characterized Illuminism. However, his philosophy was able to encapsulate different views through its versatility and uniqueness. For this reason, the Peripatetic school can be said to be another school of Islamic philosophy that took place both in the education and views of Şîrâzî, who is known as an Illuminist philosopher and succeeded at being the second most-referenced source after Suhrawardî. Şîrâzî's Peripatetic aspects can be considered from three perspectives, with the first being his education phase, the second being in his philosophical views, and the third being the frequency with which and preference for using Peripatetic terminology in his expressions. Avicenna can be stated as the name from among the Peripatetic tradition in which Şîrâzî's philosophy was most embodied. In this sense, Avicenna's work *The Canon of Medicine*

played a key role in terms of starting Shîrâzî's educational life and was instrumental in his scientific travels. Shîrâzî started to take great interest not only in Avicenna's medicine but also in his philosophy and spent most of his life living in various cities, mostly in Anatolia. In this journey Shîrâzî embarked on with a love for interpreting *The Canon of Medicine* and learning about science, he visited such cities as Kazvin, Merâga, Khorasan, Kuhistan, Baghdad, Konya, Sivas, Malatya, and Damascus. During this time, he took lessons from the leading teachers of the period and trained many students himself. Sadraddin Qonawi (d. 673/1274) and Naşîr al-Dîn Tûsî (d. 672/1274), who was accepted as the representative of the İbnü'l-Arabî's (d. 638/1240) oneness-of-being (*Wahdat al-Wujud*) school, have special significance. Due to Shîrâzî being a student of Sadraddin Qonawi, from whom he acquired the understanding of *wahdat al-wujud* present in Shîrâzî's philosophy, and a student of Tûsî, who is considered one of the leading representatives of the Peripatetic tradition, the existence of different schools in Shîrâzî's philosophy makes sense. In this respect, an important example of the reflection of the mental structure that was shaped in being a student of Tûsî, who'd come from the Peripatetic tradition and was also open to Illuminist views, can be seen in Shîrâzî's philosophy and his amalgamation of Avicenna and Suhrawardî. Shîrâzî had taken lessons in philosophy and astronomy from Tûsî and was undoubtedly considered a favorite authority and the only personality of his generation among the students in Merâga. Knowing that Shîrâzî took lessons from Tûsî, who'd tried to interpret Avicenna's philosophy in accordance with his own system and is considered an important representative of the Peripatetic philosophical tradition, makes understanding Shîrâzî's knowledge of this tradition, Avicenna, and the Peripatetic aspect in his philosophy easier. When examining Shîrâzî's philosophy in general and his work *Durrat al-tâj* in particular, Avicenna's influence on Shîrâzî is seen more clearly with regard to certain issues. One subject in which this effect is clearly felt involves Shîrâzî's approach to *nafs* [the soul]. In Shîrâzî's work *Sharh Hikmat al-ishrâq*, he criticizes Aristotle and his followers because of their methods and saw them lacking on some points. According to Shîrâzî, this was because the Peripatetics had been deprived of the argument of Illuminism by rejecting *zevk* [pleasure] and *keshf* [discovery] as a method while relying entirely on demonstration. Although Shîrâzî criticized the Peripatetics because of their methods, he both benefited from them and used Peripatetic terminology when appropriate. Similar to Suhrawardî, Shîrâzî criticized the Peripatetics and Avicenna on some points while also benefitting from them. Despite all his criticisms of the Peripatetics, his reference to Aristotle as the first teacher, to Avicenna as the *Sheikh al-Reis* [Chief of Sheiks], and to Avicenna and al-Farabi as two Sheikhs in *Sharh Hikmat al-ishrâq* demonstrates his acceptance of the Peripatetics.

As state above, another point where Shîrâzî demonstrated Peripatetic thought was his preference and frequency of using Peripatetic terminology. Although this usage is seen in *Sharh Hikmat al-ishrâq*, Shîrâzî's work *Durrat al-tâj* is a clearer and more specific example. Therefore, while Shîrâzî remained more loyal to Suhrawardî and the Illuminist language in *Sharh Hikmat al-ishrâq*, he can be said to have acted more freely in *Durrat al-tâj* and to have preferred the Peripatetic language more. In summary, Shîrâzî was a versatile scholar who was interested in various branches of science and also became a model for his successors who combined many understandings in a single system. He benefitted from different schools in the tradition of Islamic thought with his unique intellectual structure pertaining to these schools.

Giriş

Asıl ismi Mahmûd b. Mes'ûd eş-Şîrâzî¹ olan Kutbüddîn Şîrâzî, “Molla Kutbüddîn Şîrâzî” ve “Allâme Şîrâzî” gibi lakaplarla da bilinen İranlı bir filozoftur.² 634/1236 yılında İran'ın Şîraz şehrinde doğan Şîrâzî, meşhur tabipleriyle bilinen sûfî bir aileye mensuptur.³ Dolayısıyla o din, tasavvuf ve tıp gibi bazı alanlardaki ilk eğitimini de bir tabip ve Sühreverdî'nin takipçisi olan babasından almıştır.⁴ Çocukluk ve gençlik yıllarını Şîrâz'da geçiren ve 24 yaşında iken oradan ayrılan Şîrâzî, yaşamının yaklaşık 21 yılını İlhanlıların boyunduruğu altına giren Selçukluların hüküm sürdüğü Anadolu'da geçirmiştir. İran'ın gururu kabul edilen Şîrâzî ortaya koyduğu ilmi şahsiyeti ve üstlendiği vazifelerle⁵ XIII. yüzyılın Anadolu Selçuklularının da takdir ve himayesine mazhar olmuştur. Kendi döneminin önemli filozoflarından sayılan Şîrâzî, felsefenin yanı sıra ilgilendiği alanlarda bıraktığı eserleriyle bugün de önemini koruyan âlimler arasında yer almaktadır. Şîrâzî muhtelif ilim dallarıyla ilgilenmiş çok yönlü bir âlim olduğu gibi İslam düşünce geleneğinin farklı ekollerinden de yararlanmak açısından, birçok anlayışı tek bir sistemde birleştiren haleflerine model olmuştur.

Şîrâzî, İslam felsefe tarihinde çoğunlukla İslam felsefesinin ekollerinden biri olan İşrâkîliğin kurucusu olan Sühreverdî'nin takipçisi, İşrâkî geleneğin mensubu sayılmıştır. Ancak Şîrâzî'nin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) “Vahdet-i Vücûd” okulunun o dönemki temsilcisi kabul edilen Sadreddin Konevî'ye (ö. 673/1274) ve Meşşâî geleneğin önde gelen temsilcilerinden sayılan Nasîrüddin Tûsî'ye (ö. 672/1274) öğrenci olması gibi muhtelif ekollerden nasiplenmesi ve bu anlayışları görüşlerinde mezcetmesi, onun tek bir ekole hasredilemeyecek bir filozof olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla genel itibarıyla İşrâkî gelenekten sayılan Şîrâzî'nin hem eğitim hayatında hem de felsefesinde yer bulan diğer bir İslam felsefesi ekolünün Meşşâîlik olduğu söylenebilir. Şîrâzî'nin bu türden, farklı anlayışları tek bir sistemde birleştiren düşünce yapısı, kendisinden sonra İran'da başlayıp Osmanlı'da devam eden benzeri oluşumlara temel sağlamıştır.

- 1 Kutbüddîn Şîrâzî, “Mukaddime”, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* (Tahran: Encümen-ı Asâr ve Mefahir-i Ferhengi (nşr.), Abdullah Nûrânî-Mehdi Muhakkık (Mülâhazât), 1383), 1.
- 2 Seyyid Muhammed Mişkât, “Mukaddime”, *Dürretü'l-Tâc li-Ğurreti'd-Dibâc* (Tahran: İntişarat-ı Hikmet (nşr.), Seyyid Muhammed Mişkât (Mülâhazât), 1369), 35.
- 3 John Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Qutb Al-Dîn Shîrâzî and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy* (Distributed for the Center for Middle Eastern Studies of Harvard University by Harvard University Press, 1992), 7, 8; Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science* (Cambridge, U.K: Islamic Texts Society, 1998), 229; Seyyed Hossein Nasr, “Qutb al-Dîn Shîrâzî”, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed. Mehdi Amin Razavi, 1996, 216; Azmi Şerbetçi, “Kutbüddîn-i Şîrâzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).
- 4 Abdullah Nûrânî - Mehdi Muhakkık, “Mukaddime”, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* (Tahran: Encümen-ı Asâr ve Mefahir-i Ferhengi (nşr.), Abdullah Nûrânî-Mehdi Muhakkık (Mülâhazât), 1383), 7; Şerbetçi, “Kutbüddîn-i Şîrâzî”; Mahmut Recep Keleş, *Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311) 'nin Hayatı Eserleri ve Orta çağ İslam Kültüründeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 14-18.; Bakar, *Classification of Knowledge in Islam...*, 229.
- 5 Şîrâzî, Anadolu'da bulunduğu sırada ilmi faaliyetlere ek olarak kadılık, elçilik gibi bazı adli ve siyasi görevlerde de bulunmuştur. Bkz. Hamid Algar, “Ahmed Teküder”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989); Nasr, “Qutb al-Dîn Shîrâzî”, 217; Mahmut Recep Keleş, “Kösedag Savaşı Sonrası Anadolu'ya Gelen Âlimlerden Sivas Kadısı Kutbüddîn-i Şîrâzî ve İlmî Faaliyetleri”, *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 11/XXXIV (ts.), 72, 73, 81.

Sühreverdî'den Molla Sadrâ'ya (ö. 1050/1641) kadar geçen dönem içerisinde Tûsî'den sonraki en etkili filozoflardan biri olan Şîrâzî⁶ ayrıca, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile birlikte gelen İbn Sînâ etkilerini özellikle İran ve Anadolu'ya aktaran önemli şahsiyetlerden biridir.⁷

Şîrâzî'nin felsefesi incelenmek istendiğinde iki temel kaynak mevcuttur. Bunlar Şîrâzî'nin metafizik alanda yazdığı *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* ve *Dürretü't-Tâc* isimli eserleridir. Bu makalede de söz konusu iki eser merkeze alınarak konu işlenmiştir. Sühreverdî'nin eserine yazılmış bir şerh olmasının gereği olarak *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, Şîrâzî'nin İşrâkî tarafını, *Dürretü't-Tâc* ise Meşşâî yönünü daha fazla açığa çıkaran eserlerdir. Bu bakımdan, en azından terminolojik manada, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ın daha çok İşrâkî tarzda, *Dürretü't-Tâc*'ın ise Meşşâî tarzda yazıldığı söylenebilir. *Dürretü't-Tâc*, onun müstakil bir eseri olması hasebiyle *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'a nazaran Şîrâzî'nin şahsi görüşlerinin daha çok belirginleştiği bir eseridir. Bununla birlikte *Dürretü't-Tâc* ile ilgi hususi bir konuya da kısmen değinmekte yarar vardır.

Bazı araştırmacılar *Dürretü't-Tâc* eseri ile ilgili birtakım tespit ve eleştirilerde bulunmuşlardır. Bunların başında Pourjavady ve Schmidtke gelir.⁸ Onların söz konusu eleştirileri *Dürretü't-Tâc*'ın kaynakları ile ilgilidir. Pourjavady ve Schmidtke, daha önce Seyyid Muhammed Mişkât'ın bazı tespitlerine işaret ederek *Dürretü't-Tâc*'ın bölümlerinin çoğunun Batlamyus (ö. 168 [?]), Öklid (m.ö. III. yüzyıl), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ, Gazzâlî (ö. 505/1111) Fahreddin er-Râzî, İbn Kemmüne (ö. 683/1284) vb. filozofların birtakım eserlerinden alıntı ve tercüme şeklinde olduğunu dile getirmiştir. Mesela bu bölümlerden biri olan Fatihâ cümlesinin ana kısmının aslında Fahreddin er-Râzî'nin *Esrârü't-Tenzil ve Envârü't-Te'vil*'i, geri kalan kısımların kısmen Gazzâlî'nin *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*'i kısmen de İbn Sînâ'nın *Takâsîm el-Hikme*'sinden çevirilmiştir. Müzik bölümünün ise diğer başka kaynakların yanı sıra kısmen Fârâbî'nin *el-Mûsîka'l-kebîr*'i kısmen de İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sından alındığı belirtilmiştir.⁹ Mişkât, *Dürretü't-Tâc*'a yazdığı mukaddimesinde bu alıntı kaynakların bazılarını tek tek söylemiş¹⁰ bazılarını ise henüz belirleyemediğini ifade etmiştir. Farsça yazılmış *Dürretü't-Tâc*'ın ancak İbn Sînâ'nın Arapça yazılan *eş-Şifâ*'sına benzetilebileceğini söyleyen ve onu çok öven Mişkât'ın kitabın kaynakları ile ilgili ifadeleri bir durum tespiti türünden iken Pourjavady ve Schmidtke'in söylemleri ciddi eleştiriler barındırmaktadır. Öyle ki onlara göre bu eser Şîrâzî'nin felsefesi için bir kaynak olamayacak türdendir.¹¹

Dürretü't-Tâc'ın bölümlerinin (cümlelerinin) bazı kısımları birtakım eserlerden alıntı veya tercüme olsa da Şîrâzî'nin kendi felsefesini yansıttığı söylenebilir. En azından bu çalışmanın sınırları içerisinde yapılan incelemeler bunu göstermektedir. Nitekim Şîrâzî'nin *Dürretü't-*

6 Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî".

7 H. Bekir Karlığa, "İbn Sînâ (Etkileri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

8 Sabine Schmidtke - Reza Pourjavady, "Quṭb Al-Dīn al-Shīrāzī's (634/1236-719/1311) Durraṭ al-Tāj and Its Sources", *Journal Asiatique* 292.1-2, (2004), 311-330.

9 Schmidtke - Pourjavady, "Quṭb Al-Dīn al-Shīrāzī's (634/1236-719/1311) Durraṭ al-Tāj...", 313, 314.

10 Mişkât, "Mukaddime", 69-72.

11 Schmidtke - Pourjavady, "Quṭb Al-Dīn al-Shīrāzī's (634/1236-719/1311) Durraṭ al-Tāj...", 321.

Tâc'daki bazı görüşlerini Sühreverdî ve Şehrezûrî'nin aksine *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta aynen zikretmesi bunu teyit eder mahiyettedir. Buna Şîrâzî'nin insan ve hayvanın iç duyuvarı ile ilgili görüşü örnek gösterilebilir. Şîrâzî'nin *Dürretü't-Tâc*'da hayvanî nefsin batnî kuvvelerini izahı İbn Sînâ'nın konu ile ilgili ifadelerinin bir tercümesi gibi olup sıralama yöntemi ondan farklıdır. Sühreverdî'nin ise *Hikmetü'l-İşrâk*'ta bu kuvvelerin hem mahiyeti hem sayısı ile ilgili fikri İbn Sînâ'dan farklıdır.¹² Şehrezûrî de bu konuda Sühreverdî ile aynı minvalde açıklama yapmıştır.¹³ Ancak Şîrâzî, Sühreverdî'den görüş olarak İbn Sînâ'dan ise sıralama yöntemi açısından farklı olan fikrini hem *Dürretü't-Tâc*'da hem *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta aynen ifade etmiştir.¹⁴ Her iki eserde de hem Sühreverdî hem de İbn Sînâ'dan farklı olan bu görüşünün¹⁵ aynen geçmesi *Dürretü't-Tâc*'ın Şîrâzî'nin kendi felsefesini yansıttığı ve *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* ile uyumlu olduğu kanaatini uyandırmakta haklı bir payeye sahiptir.

Şîrâzî'nin salt *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* eseri baz alındığında onun İşrâkî felsefesi bariz bir şekilde görülmektedir. Bununla birlikte *Dürretü't-Tâc*'ın terminolojisi ve felsefesi dikkate alındığında, Meşşâî yönler belirginleşmektedir. Şîrâzî'nin asıl felsefesinin anlaşılabilmesi, her iki eserinin de değerlendirilmesi ile mümkün olabilir. Bu bakımdan Şîrâzî'nin felsefesinde İşrâkî motifler kadar olmasa da Meşşâî izlerin yer bulduğu cihetler de söz konusudur.

Bu makalede öncelikle Şîrâzî'nin Sühreverdî'ye, onun *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserine ve İşrâk felsefesine yönelik bakış açısı ele alınıp ondaki İşrâkî yöntem ve felsefeye atıfta bulunulacaktır. Daha sonra Şîrâzî'nin salt burhânî yöntemlerinden dolayı Meşşâîlere yaptığı eleştiriler ele alınacaktır. Nihayetinde Şîrâzî'nin İşrâkî felsefesine rağmen ondaki Meşşâî yönler, özellikle İbn Sînâ etkisine değinilecektir.

1. Şîrâzî ve İşrâkîlik

Şîrâzî'nin felsefî görüşleri göz önüne alındığında genel itibariyle İşrâkî bir filozof olduğu söylenebilir. Nitekim bugüne dek gelen kabul çerçevesinde onun felsefesi, İslam felsefesi geleneğinde İşrâkîlik ekolü ile bağdaştırılmıştır. Bunun sebebi ise üç yönden ele alınabilir. Birincisi Şîrâzî'nin Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserine İşrâkîliği yeniden canlandıran bir şerh yazması, ikincisi Şîrâzî'nin şerhinde Sühreverdî ve İşrâkîliği oldukça fazla yüceltmesi, üçüncüsü ise Şîrâzî'nin bu şerhte İşrâkîliğin metafiziğini karakterize eden nur temelli sudûru bir kozmoloji benimsemesidir.

12 Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* (Tahran: Müessesesi-i Mutalaa ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), Hanry Corbin (Mülâhazât), 1373), 204.

13 Şemsüddin Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* (Tahran: Müessesesi-i Mutâlâ'ât ve Tahkikat-ı Ferhengî (nşr.), Hüseyin Ziyâî Türbetî (Mükaddime ve thk.), 1372), 485-490; Şemseddin Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk: Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 407-410, 417-419.

14 Kutbüddin Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* (Tahran: Encümen-i Asâr ve Mefahir-i Ferhengi (nşr.), Abdullah Nürânî-Mehdi Muhakkık (Mülâhazât), 1383), 436-438; Kutbüddin Şîrâzî, *Dürretü't-Tâc li-Ğürreti'd-Dibâc* (Tahran: İntişarat-ı Hikmet (nşr.), Seyyid Muhammed Mişkât (Mülâhazât), 1369), 712-715.

15 Şîrâzî'nin hayvanî nefsin batnî kuvveleri ile ilgi Sühreverdî'den hem mahiyet hem sayısı bakımından, İbn Sînâ'dan ise sıralama yöntemi açısından farklı görüşü için bkz. Gülizar Ekinci, *Kutbüddin-i Şîrâzî'nin Nefs Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 96-107.

Sühreverdî'nin kendi "İşrâk felsefesi"ni açıklayıp sistemleştirdiği baş yapıtı *Hikmetü'l-İşrâk* eserine ilk şerh yazan filozof Şehrezûrî'dir (ö. 687/1288'den sonra). Şehrezûrî bu şerhiyle Sühreverdî düşüncesinin sonraki nesillere aktarılmasını sağlayan önemli bir işlev görmüştür. Şehrezûrî'den sonra *Hikmetü'l-İşrâk'a* başta Şîrâzî'nin *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* adlı eseri olmak üzere birçok şerh yazılmıştır. Ancak *Hikmetü'l-İşrâk'a* yazılmış şerhler arasında Şehrezûrî ve Şîrâzî'nin yazdığı şerhler en önemli ve en meşhurlarındandır.¹⁶ Söz konusu iki şerh, İşrâkîliğin şekillenmesi ve yaygınlaşmasında etkili olan iki temel kaynaktır. Şehrezûrî'nin yazdığı şerh 1372/1993'te Hüseyin Ziyâî Türbetî,¹⁷ Şîrâzî'ninki ise ilk olarak İbrâhim Tabâtabâî tarafından 1313/1895'te Tahran'da yayınlanmıştır.¹⁸ Şîrâzî şerhini Cemaleddin Ali b. Muhammed Destercânî'ye¹⁹ ithaf etmiş ve 694/1295'te tamamlamıştır.²⁰ Eserin Tahran Milli Kütüphanesinde korunan el yazması²¹ no 1372/ξ da yer almaktadır.²² Bu şerhe daha sonra Vedûd Tebrîzî tarafından XVI. yüzyılda bir ta'likât,²³ Molla Sadrâ tarafından bir hâşiye²⁴ ve 1495'te Mevlâna Abdülkerim tarafından şerh/hâşiye²⁵ yazılmıştır.

Şîrâzî'nin yazdığı şerh Şehrezûrî'nin şerhine dayanmış²⁶ olmasına rağmen daha meşhur olmuş²⁷ ve sonrakiler Sühreverdî'yi bu şerhle tanımışlardır.²⁸ Bu şerhin daha çok tanınmasının sebebi Şîrâzî'nin, Sühreverdî ile İbn Sînâ'nın felsefelerini İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd doktriniyle başarılı bir şekilde birleştirmesidir.²⁹ Dolayısıyla zamansal açıdan Şîrâzî'nin şerhi daha geride olsa da bazı araştırmacılarca bu şerh nitelik açısından Şehrezûrî'nin şerhini dahi geçen, *Hikmetü'l-İşrâk*'in en önde gelen yorumudur.³⁰ Şehrezûrî'nin şerhini Türkçe'ye

-
- 16 Tahir Uluç, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/2 (01 Ocak 2016), 207.
- 17 İlhan Kutluer, "Hikmetü'l-İşrâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998); Nûrânî - Muhakkık, "Mukaddime", 11.
- 18 Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî".
- 19 Destercânî, Gâzân Han (ö. 703/1304) tarafından katledilen Baydu Han'ın (ö. 694/1295) veziridir. Keleş, *Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311) 'nin Hayatı Eserleri...*, 71, 89.
- 20 Schmidtke - Pourjavady, "Quṭb Al-Dīn al-Shīrāzī's (634/1236-719/1311) Durrat al-Tāj...", 311.
- 21 Sabine Schmidtke - Reza Pourjavady, "Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (d. 710/1311) as a Teacher: an Analysis of his Ijāzāt", *Journal Asiatique* 297.1, (2009), 38.
- 22 Nûrânî - Muhakkık, "Mukaddime", 11, 13.
- 23 Kutluer, "Hikmetü'l-İşrâk"; Sedat Şensoy, "Ta'likât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).
- 24 Muhammet Sait Kavşut, *el-Hikmetü'l-Müteâliye Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmi Düşüncesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 5, 106.
- 25 Keleş, *Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311) 'nin Hayatı Eserleri...*, 89; Kutluer, "Hikmetü'l-İşrâk".
- 26 Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî"; Schmidtke - Pourjavady, "Quṭb Al-Dīn al-Shīrāzī's (634/1236-719/1311) Durrat al-Tāj...", 312; Uluç, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğin...", 207; Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk: Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 14; John Walbridge, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 240.
- 27 Seyyed Hossein Nasr, *The Spread Of The Illuminationist School Of Suhrawardi* (Studies in Comparative Religion, 1972), 3; Kutluer, "Hikmetü'l-İşrâk".
- 28 Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî".
- 29 Kutluer, "Hikmetü'l-İşrâk"; Hüseyin Ziyâî, "İşrâkî Gelenek", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman (Açılım Kitabevi, 2017), 2/118.
- 30 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam...*, 240.

henüz kazandıran Uluç, bu şerhin Sühreverdî felsefesinin sonraki nesillere aktarılmasındaki önemli rolüne atıfta bulunmakla birlikte sıkıntılı yerlerinin tercüme edilmesini sağlayan temel kaynağın Şîrâzî'nin şerhi olduğunu özellikle belirtmiştir. Çünkü Arapça ibaresi daha açık ve güzel olan Şîrâzî'nin şerhi sayesinde Şehrezûrî'nin şerhinin tercümesinde doğru metne ulaşılmış ve problemler yerler çözülmüştür.³¹ İsrâk felsefesinin standart bir metni olarak İran ve Hindistan'ın geleneksel okullarında kullanılmış olan Şîrâzî'nin şerhi, İsrâkî ekolün bugün dahi başvuru olan klasiklerindedir.³² Bu eseriyle İsrâkîliğin canlanması³³ ve bugüne dek gelen bir ekol olmasını sağlayan Şîrâzî, aynı zamanda Sühreverdî'den sonra başvuru olan ikinci kaynak olmayı başarmıştır.

Şîrâzî'nin şerhi, onun felsefesini ve benimsediği ekolü anlamak açısından önemli bir eserdir. Çünkü Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*'ta hem Sühreverdî'yi, onun *Hikmetü'l-İsrâk* adlı eserini ve İsrâkîliği ziyadesiyle övmüş hem de genel itibarıyla Sühreverdî'nin görüşleriyle paralel bir çizgide fikir beyan etmiştir. Bu nedenle Şîrâzî'nin İslam felsefesi geleneğinde İsrâkî bir filozof sayılmasında yazmış olduğu bu şerhin önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Şîrâzî *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*'ta Sühreverdî'den bahsederken erdemli, hikmetli ve kâmil şeyh, hakikatlerin açığa çıkartıcısı, millet ve dinin şihâbı (yıldızı), müteellihlerin sultanı, mükâşif olanların modeli vb. övgü dolu sözlerle onu methetmiştir. Şîrâzî nezdinde *Hikmetü'l-İsrâk*'ın “*manası batınî nefsin levhasına akıl kalemiyle nakşedilmiş*”tir. Aynı zamanda ona göre *Hikmetü'l-İsrâk* hacim olarak küçük olsa bile nazmı veciz, garipliklerle dolu, harikaların mahzeni, yüce İslam, büyük ilim ve açık burhândır. *Hikmetü'l-İsrâk*'ı olağanüstü yücelikte bir eser olarak nitelendiren Şîrâzî, yeryüzünde bugüne kadar kendisine ulaşmış bu denli şerefli, büyük, enfes, ilahî tarz ve sulûkî bir yöntemle yazılmış başka bir kitap tanımadığını belirtmiştir.³⁴

Şîrâzî, eserinde Sühreverdî ve onun *Hikmetü'l-İsrâk* adlı eseri kadar İsrâkîliği de yüceltmış, kökenini peygamberlere dayandırarak ona ilahî bir misyon yüklemiştir. Şîrâzî'ye göre İsrâkî yol üzere olan felsefe, önce “*evliya, enbiya ve esfiyanın cümlesinden Ağâsâzîmûn, Hermes, Empedokles, Pisagor, Sokrates, Platon ve benzerleri olan hukemâdan [filozoflardan]*” sadır olmuştur.³⁵ Ağâsâzîmûn'un (Agathodaimon) Hz. Şit,³⁶ Hermes'in de Hz. İdris³⁷ olduğunu ifade eden Şîrâzî, İsrâkîliği bu peygamberlere dayandırarak felsefedeki bu ekolün hakikat içerisindeki payesini belirlemiştir. Şîrâzî'ye göre İsrâkîliğin kendisinden geldiği bu şahısların hepsi hak (gerçek) filozoflardır.³⁸ Bu durumda ona göre aslında bu filozofların felsefeleri de aynı hakikatin farklı tezâhürleridir.

31 Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İsrâk: Hikmetü'l-İsrâk Şerhi* (Mütercimim Önsözü), 14, 15.

32 İhsan Fazlıoğlu, “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz”, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006), 1/413-427; Bakar, *Classification of Knowledge in Islam...*, 240.

33 Mahmut Recep Keleş, “İslâm Bilim Tarihinde Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Yeri”, *Keşfi Kadîmden Vaz'-ı Cedîde: Bilim Tarihi ve Felsefesi*, ed. İbrahim Özcoşar vd. (İstanbul: Divan Kitabevi, ts.), 241.

34 Şîrâzî, “Mukaddime”, 1, 2.

35 Şîrâzî, “Mukaddime”, 3.

36 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 20.

37 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 15, 20.

38 Şîrâzî, “Mukaddime”, 3.

Felsefeyi “hikmet” İshrâkîliği de “el-hikmetü'l-zevkî” olarak ifade eden Şîrâzî, felsefeyi “İnsanın ebedî saadeti elde etmek için beşerî takat ölçüsünde Allah’a benzemesi” olarak tarif etmiş ve İshrâkî olarak addettiği filozofların ahlaklarını da övmüştür. Şîrâzî’ye göre bu saydığı İshrâkî filozoflar maddeden soyutlanmakla Allah’ın ahlakına benzemeye çalışmışlardır.³⁹ Ayrıca Şîrâzî’nin belirttiği el-hikmetü'l-zevkîyi/İshrâkîliği serdeden bu filozofların benimsediği söz konusu hakikat, Kur’an’da Allah’ın birçok yerde belirttiği bir hikmettir. O bunu teyit etmek için “*Andolsun ki biz Lokman’a hikmeti verdik.*” (Lokman/12) ve “(O) *dilediğine hikmet verir, hikmet verilene ise pek çok hayır verilmiş demektir.*” (Bakara/269) ayetleri ile “*Allah’ın ahlakı ile ahlaklanın.*” hadis-i şerifini zikretmiştir.

Şîrâzî’nin *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*’taki söz konusu görüşlerinden anlaşıldığı üzere onun nezdinde asıl felsefe/hikmet zevkî olan, yani İshrâk felsefesidir. Dolayısıyla Şîrâzî için Sühreverdî’nin de savunuculuğunu yaptığı bu felsefe aynı zamanda kökeni Hermes’e dayanan ve peygamberlerden gelen ezeli bir hikmettir. O, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*’ta Sühreverdî gibi metod olarak İshrâkîliği, yani “el-hikmetü'l-zevkî”yi yüceltip ulvileştirdiği gibi metafizik ve kozmolojik açıdan da İshrâkî bir çizgi takip etmiştir. Bu bakımdan Sühreverdî’nin bütün felsefesini “nur” kavramı merkezinde inşa ettiği gibi Şîrâzî de tüm varlığı *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*’ta nur ile açıklamış ve nur temelli sudûrcu bir kozmoloji benimsemiştir. Şîrâzî, Sühreverdî’nin ifadeleri doğrultusunda apaçık (bedihi tasavvur) ve en zengin (ganî) şey olduğu için, nurun tanıma/tarife ihtiyacı olmadığını söylemiştir. Varlıkta tanımlanması ve açıklanması (şerh edilmesi) gerekmeyen bir şey varsa o şey açıktır (zâhirdir). Şîrâzî burada nurun açık/zâhir olmasından kastının onun kendinde tezâhür eden, görünen olmasının yanı sıra başkasını da görünür kılması olduğunu belirtmektedir. Şîrâzî’ye göre var olan hiçbir şey nurdan daha açık ve tanınmaya ondan daha layık değildir. Nur, akıllar ve nefler gibi kendisiyle kaim tözsel (cevherî) varlıklardır. “*Varlığın yokluğa nispeti, açığa çıkmanın gizliliğe, nurun karanlığa nispeti gibi olduğundan yokluktan varlığa çıkması açısından mevcudat da gizlilikten açığa, karanlıktan nura çıkması gibidir. Bu açıdan varlığın tamamı nur olur.*”⁴⁰ Şîrâzî’nin nuru tanımlanmaya ihtiyaç duyulmayacak derecede apaçık görmesi ve tüm varlığı nur ile izah etmesinden hareketle onun da Sühreverdî gibi “nur”u Meşşâîlerin tanımlanamaz kabul ettiği “varlık” kavramının yerine koyduğu söylenebilir. Bu bakımdan Şîrâzî’ye göre bütün varlık nurdur. Şîrâzî’nin teşkîkî bir silsile ile açıkladığı tüm mevcudat, temelini nurlar hiyerarşisinden alan sudûrcu bir yapıdır. O hem metafizik hem fizik kozmolojisini Sühreverdî gibi bu nur temelli sudûrcu hiyerarşi ile açıklamıştır. Sühreverdî’nin “nurların düşey silsilesi” ismini de verdiği⁴¹ ve yukarıdan aşağıya doğru inen bu hiyerarşinin en tepesinde tüm varlığın kendisinden sudûr ettiği Nûru'l-Envâr (Nurlar Nuru) olan Tanrı yer alır. Nûru'l-Envâr basittir, hakiki birdir⁴² ve

39 Şîrâzî, “Mukaddime”, 3.

40 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 275.

41 Walbridge, “Sühreverdî ve İshrâkîlik”, 236.

42 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, 306.

onun nuru kendi zâtındandır.⁴³ Diğer nurlar ise nurunu Nûru'l-Envâr'dan alır ve sırasıyla ondan sadır olur. Nûru'l-Envâr'dan sudûr eden her nurun üstündeki nura (aslına) karşı bir sevgisi ve altındaki nura karşı ise bir hükümranlığı (kahrı) vardır. Bu hükümranlılık ve sevginin nedeni ise üstteki nurun altındakine illet, alttaki nurun ise üstündekine malul olmasıdır.⁴⁴ Böylece metafizik âlemden başlayıp fizikî âleme inen bu nurlar silsilesi tüm varlık yapısını oluşturur.

Görüldüğü üzere Şîrâzî, Sühreverdî'nin görüşlerini *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta açıklarken ekseri Sühreverdî'ye tabî olmuş İşrâkî bir filozof kimliği ortaya koymuştur. Şîrâzî İşrâkîliği karakterize eden ve onu Meşşâîlik'ten ayıran temel görüşü, yani Meşşâîliğin akıl metafiziği yerine İşrâkîliğin nur metafiziğini kabul etmiştir. Bu açıdan o Sühreverdî gibi nur temelli sudûrcu bir kozmoloji benimsemiştir. Dolayısıyla Şîrâzî hem *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta serdettiği görüşleri hem Sühreverdî ve İşrâk felsefesine olan iştihakından dolayı İşrâkî bir filozof ve Sühreverdî'nin takipçisi sayılmıştır.

2. Yöntemlerinden Dolayı Şîrâzî'nin Meşşâîlere Eleştirisi

Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta yönteminden yola çıkarak felsefeyi “el-hikmetü'l-bahsî” ve “el-hikmetü'l-zevkî” diye ikiye ayırmıştır.⁴⁵ O el-hikmetü'l-bahsî ile araştırmalarında burhân ve bahse dayanan Meşşâîleri, el-hikmetü'l-zevkî ile keşfi ve zevkî bir metod benimseyen İşrâkîliği kastetmiştir. İşrâkîliğin mükâşefesini yücelten ve benimseyen Şîrâzî, zevkî metodu reddedip sadece istidlale dayanan Meşşâîleri yöntemlerinden dolayı eleştirmiştir. Bu eleştirden en çok nasibini alan ise Aristoteles olmuştur. Çünkü Şîrâzî'ye göre Aristoteles aynı zamanda birer peygamber olan filozoflardan gelen ve Platon (m.ö. 427-347) üzerinden kendisine kadar ulaşan asıl felsefeyi, yani el-hikmetü'l-zevkîyi bozmuştur. Dolayısıyla İşrâkî yöntemi benimseyen Şîrâzî için Aristoteles ile başlayan ve tüm Meşşâîlerin dayandığı bahsî metod eleştirisi konusu olmuştur.

İşrâkîliğin benimsediği zevkî yöntem nur metafiziği temelinde sezgi ve keşfe dayanır. Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ta Meşşâîliğin akılcı ve duyuşsal metoduna karşı İşrâkîliğin “keşf” ve “ilahî sezgiş” yöntemini tesâhup etmiştir. İşrâkî yöntem için sezgi ve keşf, insanın ilahî hakikatleri elde etmesinin biricik yoludur.⁴⁶ Kalpte beliren sezgiye ise mükâşefe denilmektedir. Bu anlayışa göre mükâşefeyle iştirak olan insan, fenomenal âlemdeki maddenin karanlığından nurun aydınlığına ulaşır, yani uruc eder. Felsefede nazarî araştırmannın belli bir anlam ve değeri bulunduğunu kabul etmekle birlikte⁴⁷ İşrâkîler için hakikatin bir anda keşf yoluyla içe doğmasında burhân ve delile ihtiyaç yoktur.⁴⁸ Şîrâzî, insanın maddeden arındığında aklî

43 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 301.

44 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 438, 439.

45 Şîrâzî, “Mukaddime”, 3.

46 İbrahim Agah Çubukçu, “Sühreverdî ve İşrâkiye Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (1968), 183.

47 İlhan Kutluer, “Metafizik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

48 Eyüp Bekiryazici, “İslam Düşüncesi ve İşrâkîlik”, *Eskiyeni* 28 (26 Mayıs 2014), 29.

nurların ve manaların kendisinde belirmesini “iştirâk” kavramıyla tanımlamıştır.⁴⁹ Aynı zamanda Şîrâzî, kelime olarak “ışığın açılması, ışığın veya güneşin doğması”⁵⁰, “mahsusat [duyular] âleminde güneş ışığının ilk belirmediği, sabahın ilk aydınlandığı an”⁵¹ gibi manalara gelen iştirâk kavramına “doğulu” anlamını da ekleyerek bu hikmetin doğululardan geldiğini vurgulamıştır. Çünkü Şîrâzî’ye göre İştirâk felsefesi (Hikmetü’l-İştirâk), keşf ve zevk ile hükmeden ilklerin, Farısların felsefesi olup keşfe dayalı bir hikmettir. Bu durumda Şîrâzî için iştirâk üzerine kurulu olan hikmet, yani İştirâkilerin metodu da zevkî ve keşfidir. Şîrâzî’ye göre bu yöntemle ilerleyen sâlikin yolunun mertebesi miktarınca nurunun şiddeti artar ve düştüğü oranda ise azalır.⁵²

Meşşâilikteki aklî ve duyusal yöntem yerine zevkî ve keşfi bir metod benimseyen ve keşfi bilginin elde edilmesini iştirâk kavramıyla ifade eden Sühreverdî gibi Şîrâzî de yöntem olarak zevkî hikmeti benimsemiş ve bu yöntem ile yazıldığından dolayı *Hikmetü’l-İştirâk* adlı eseri de yüceltmıştır. Daha öncekilerden farklı olarak *Hikmetü’l-İştirâk*’ın yazıldığı metodun zevkî, keşfi ve şuhûdî olduğunu düşünen⁵³ Şîrâzî bu yöntemi uygulamadıkları için Meşşâileri ciddi bir şekilde eleştirmiştir. Şîrâzî’ye göre aslında felsefede zevk ve keşfe dayanan Farısların⁵⁴ felsefesi el-hikmetü’l-zevkî olduğu gibi Yunanlıların da felsefesi bu yöntemle dayalıydı. Ancak Yunanlılarda mevcut olup Platon’a kadar gelen bu yöntem Aristoteles ve takipçileri tarafından sürdürülmemiştir. Bu sebeple Meşşâiler, bu zevkî hikmetin dışında kalmışlardır.

Şerhu Hikmeti’l-İştirâk’ta Sühreverdî gibi İştirâkiliği Ağâsâzîmûn ve Hermes’le başlatan Şîrâzî bitişini (o dönem için) ise Platon ile yapmıştır. Çünkü Platon’dan sonra gelen Aristoteles bu hikmeti bozmuştur. Bundan dolayı Şîrâzî zevkî hikmetin müdafilerinden saydığı Yunan filozoflarından Platon’a istisnai bir önem atfetmiştir. Şîrâzî’ye göre Platon bazı risalelerinde ve *Timaios* ile *Phaidon* gibi eserlerinde İştirâkiliğin dayandığı nurlar âlemine uygun sözler sarf etmiştir. Bu sebeple Şîrâzî’ye göre “sarih bir keşf, sahih bir bahs, tam bir zevk ve tecerrüde” sahip olan Platon “Teorik hikmetin imamı/İmamü’l-hikmeti’n-nazarîyye” ve “Pratik hikmetin reisi/Reisü’l-hikmeti’l-amelîyye”dir. Ayrıca o ardıllarına örnek olmasından kaynaklı da “Hikmetin önderi/İmamü’l-hikmet”tir. Böylelikle Şîrâzî Platon’u keşf ehlinin görüp onu yüceltmiş, onun metodunu da İştirâkilik ile özdeşleştirmiştir. Şîrâzî’ye göre İştirâkilik Hermes’ten gelip onun öğrencileri olan Empedokles’e (m.ö. 494), Pisagor’a (m.ö. 570 – m.ö. 495), Sokrates’e (ö. m.ö. 399) ve Platon’a aktarılmışsa da asıl “zevkî hikmet ehlinin mührü/sonuncusu” Platon’dur. Şîrâzî nezdinde Platon İştirâkiliğin zirvesi ve finali konumunda olan bir filozoftur. Çünkü “*Ondan* [Platon’dan] *sonra bahsi hikmet* [Meşşâilik] *yayılmış ve ihtiyaç duyulmayan dallarda* [gereksiz]

49 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İştirâk*, 11.

50 Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 104; İsmail Erdoğan, “İştirâkîlik’in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 160.

51 Abdullah Nîk Sîret, “Hikmeti İştirâkî ve Nekşu’n-Nefs Der Nizamê Nurê Sühreverdî”, *Fasıl-nâme-i İlmi Pejuheşi Ziban ve Edebê Farisi, Danışgâh-ı Azâdi İslâmî*, (ts.), 154.

52 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İştirâk*, 12.

53 Mahmut Meçin, “Sühreverdî’nin Tanrı Tasavvuru: Nûru’l-Envâr”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3 (Haziran 2015), 50.

54 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İştirâk*, 11.

artmaya devam etmiştir". Şîrâzî için Platon'dan sonra gelen Aristoteles zevkî hikmeti devam ettirmeyip bahsî hikmeti benimsediğinden keşf ehlinde değildir. Bu durumda Platon'u keşf/zevk ehlinin sembolü/modeli gören Şîrâzî'ye göre bahs ehlinin modeli ise Aristoteles'tir. Aristoteles Platon'un 20 yıl boyunca öğrencisi olmuş her şeyi yine Platon'dan almıştır. Dolayısıyla Şîrâzî'ye göre aslında Meşşâîlerin yücelttiği Aristoteles'teki ihsan yine Platon'dan kaynaklıdır. Bundan dolayı da o, Platon'u değersiz gösteren İbn Sînâ'nın bazı sözlerini eleştirmiştir.⁵⁵ Şîrâzî de Sühreverdî gibi⁵⁶ büyük bir filozof olarak gördüğü ve "muallim-i evvel" (ilk öğretmen) dediği Aristoteles'in gereğinden fazla abartıldığını düşünmüştür. İşrâkiliğin önderini Platon, Meşşâîliğin önderini ise Aristoteles olarak takdim eden Şîrâzî Aristoteles'e karşı Platon'un, Meşşâîliğe karşı ise İşrâkiliğin savunuculuğunu yapmıştır.

Şîrâzî'ye göre Platon ve öncesindeki filozoflar zevkî hikmet, Aristoteles ve takipçileri yani Meşşâîler ise bahs ehlidirler. Çünkü Yunanlılardan sadece onlar el-hikmetü'l-bahsiye, yani burhân (istidlal) ve bahse (araştırma) dayanmışlardır. Meşşâîler daha önce Yunanlıların benimseyip sürdürdüğü zevkî hikmeti kabul etmeyip onlardan ayrılmış, bahs ve burhâna dayanmışlardır.⁵⁷ Bu noktada Şîrâzî Meşşâîleri oldukça şiddetli eleştirmiştir. Şîrâzî'ye göre Meşşâîler'in akideleri geçersiz olduğu gibi dayandıkları ilkeleri de zayıftır. Çünkü Meşşâîler zevkî hikmeti tamamıyla reddetmiş, aslı olmayan meselelerle meşgul olmuşlardır. Ayrıca onlar böyle yapmakla bahsî hikmeti (burhâna dayalı felsefeyi) de bozmuşlardır. Ona göre Meşşâîler zevkî hikmeti reddedip salt burhâna dayandıklarından dolayı mücerred manaları, varlıkları müşahade etmekten yoksun ve mukaşafenin yüceliklerinden mahrum kalmışlardır.⁵⁸ Şîrâzî'ye göre "*İşrâkîlerin kaideleri keşf ve ayâna dayanırken Meşşâîlerinki bahs ve burhâna [aklî ve duysal metoda] dayanır*".⁵⁹ Dolayısıyla asıl felsefenin el-hikmetü'l-zevkî olduğunu kabul eden Şîrâzî, zevkî hikmeti tamamıyla reddedip sırf burhân ile yetindikleri için Meşşâîleri eleştirmiştir.

3. Şîrâzî'de Meşşâîliğin yeri

Şerhu Hikmeti'l-İşrâk'ta Sühreverdî'nin fikirlerini açıklayan Şîrâzî genel itibarıyla ona mutabık kalmış ve kendisi de İşrâkî bir felsefe ortaya koymuştur. Çünkü o da Sühreverdî gibi metafiziğini ve kozmolojisini nur temelli sudürcü bir varlık yapısıyla açıklamıştır. Ayrıca Şîrâzî Meşşâîliğin burhân ve bahsine karşın İşrâkiliğin zevk ve keşfe dayalı metodunu da hem benimsemiş hem asıl hikmet/felsefe olarak değerlendirmiştir. Bundan dolayı da başta Aristoteles olmak üzere zevkî hikmeti reddeden Meşşâîleri ciddi anlamda eleştirmiştir. Ancak Şîrâzî her ne kadar Meşşâîleri yer yer eleştirmişse de başta İbn Sînâ olmak üzere hem onlardan yararlanmış hem de Sühreverdî ve Şehrezûrî gibi diğer İşrâkî filozoflara nispetle Meşşâî terminolojisi

55 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 15, 16, 20.

56 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 11; Şihabüddin Sühreverdî, *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 27.

57 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 11.

58 Şîrâzî, "Mukaddime", 4.

59 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 11, 24.

oldukça fazla kullanmıştır. Dolayısıyla Şîrâzî’de İshrâkîliğin yanı sıra Meşşâîliğin de yer bulduğu söylenebilir. *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*’ta kısmen olmakla birlikte Şîrâzî’nin felsefesinde hissedilen Meşşâî etki daha ziyade onun müstakil eseri olan *Dürretü’l-Tâc li-Ğürreti’d-Dibâc* (Dübâc Mücevherli Tacın İncisi)’da belirginleşir. *Ğürretü’l-Tâc, Himyân-ı Molla Kutb, Anbân Molla Kutb* ve *Enmüzeci’l-Ulûm*⁶⁰ gibi farklı isimlerle de anılan bu eser Şîrâzî’ye koruyuculuk (hâmîlik) yapan Bağımsız İshak Prenslığı hükümdarı olan Emir Dübâc’a ithaf edilmiş⁶¹ ve 705/1306’da tamamlanmıştır.⁶² Şîrâzî bu eserini Gilan’daki hükümdarlığı sırasında Emir Dübâc’ın isteği üzerine yazdığından dolayı kitabın adını *Dürretü’l-Tâc li-Ğürreti’d-Dibâc* koyarak Emir Dübâc’a atıfta bulunmuştur.⁶³ Şehrezûrî’nin Arapça yazdığı felsefe ansiklopedisini⁶⁴ ve İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ* külliyyatını andıran⁶⁵ bu eser devasa bir ansiklopedi mahiyetindedir. İçerisinde “Mantık”, “Felsefe-i ulâ” (İlk Felsefe), “Tabiiyyat” (Fizik- Tabii İlimler), “Matematik” (Riyaziyye) ve “İlm-i ilahi” (İlahiyat-Metafizik) bölümlerinin (cümlelerinin) mevcut olduğu *Dürretü’l-Tâc* eseri toplamda “Fatiha” (Giriş), “Beş cümle” ve “Hatime”den (Sonuç) oluşur. Hatime kısmında ise fıkıh (furû’ud-dîn), teoloji (usûli’ d dîn), tasavvuf ve pratik felsefe (amelî hikmet) vb. konular işlenmiştir.⁶⁶

Dürretü’l-Tâc eseri hem felsefi hem bilimsel bir çalışma olup genel manada “hikmet” (bilgeliliğin mükemmelliği) ile ilgili olduğundan metafizik bir eserdir.⁶⁷ Şîrâzî bu eserinde İshrâk felsefesi ile birlikte Meşşâî felsefeyi ve İbnü’l-Arabî’nin Vahdet-i Vücûd doktrinini mezcetmiştir. O bu yaklaşımı ile İbn Sînâ felsefesini yeniden dinî ve tasavvufî problemler eşliğinde entelektüel gündeme taşımıştır.⁶⁸ *Dürretü’l-Tâc*’ın, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk* ile kıyaslandığında Şîrâzî felsefesinde Meşşâî yönlerin daha belirgin ortaya çıktığı bir eser olduğu söylenebilir. Bu bakımdan *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk* eserinde Sühreverdi’ye tabi olup genel itibarıyla İshrâkî bir filozof kimliği ortaya koyan Şîrâzî, *Dürretü’l-Tâc* eserinde daha özgür davranıp Meşşâî tarzdaki görüşlerini daha açık bir biçimde ortaya koymuştur. Şîrâzî’de Meşşâîliğin yer bulduğu yönler üç açıdan ele alınabilir. Birincisi onun eğitim safhasında, ikincisi felsefi görüşlerinde, üçüncüsü ise ifadelerinde Meşşâî terminolojiyi tercih etmesinde.

Şîrâzî’nin eğitim hayatının hem ilgilendiği dallar hem felsefesi üzerinde önemli bir etkisi vardır. Şîrâzî, bir filozof olarak bilinmesine karşılık çeşitli ilim dallarıyla iştigal etmiş ve çoğu ile ilgili müstakil eser bırakmış çok yönlü bir âlimdir. Bu dallar tasavvuf, tefsir, hadis ve fıkıh

60 Mişkât, “Mukaddime”, 67.

61 Mustafa Koç, “Eski Anadolu Türkçesi Karışık Dilli Metinlerinden Barak Baba Manzumesi”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 28 (Bahar 2018), 291; Keleş, *Kutbüddin Şîrâzî (1236-1311) ’nin Hayatı Eserleri...*, 73, 88.

62 Schmidtke - Pourjavady, “Qutb Al-Dîn al-Shîrâzî’s (634/1236-719/1311) Durrat al-Tâj...”, 311.

63 Mişkât, “Mukaddime”, 67.

64 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi: İbni Rüşd’ün Ölümünden Günümüze*, çev. Ahmet Arslan (İletişim Yayınları, 2017), 2/126.

65 Mişkât, “Mukaddime”, 33.

66 Schmidtke - Pourjavady, “Qutb Al-Dîn al-Shîrâzî’s (634/1236-719/1311) Durrat al-Tâj...”, 311, 312.

67 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam...*, 241.

68 Şerbetçi, “Kutbüddin-i Şîrâzî”.

gibi dini ilimlerin yanı sıra tıp, astronomi, matematik, optik, coğrafya, fizik, dil bilimleri, musiki ve mantık gibi fenni ilimlerdir. İlgisi bulunduğu matematik ile ilgili araştırmalarına metafizik bir mana da katan Şîrâzî için bu ilimde derinleşmek, irfan ve metafizik alanında yapılacak araştırmalar için zihni bir hazırlıktır.⁶⁹ Bununla birlikte tıp alanında aldığı eğitimin, Şîrâzî'nin hayatında ayrı bir yeri olduğu söylenebilir. Çünkü Şîrâzî bu dönemde gördüğü eğitim ile kendi zamanının tıp kitapları içerisinde en donanımlı kaynak sayılan İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi'l-Tıb* adlı eseriyle tanışmış ve bu kitabı şerh ederken karşılaştığı müşkülleri çözmek için hayatı boyunca birçok ilmi yolculuk yapmıştır. Bu amaçla 658/1260'ta⁷⁰ memleketinden ayrılan Şîrâzî, *el-Kânûn*'un zor ve anlaşılmayan yönlerini çözecek bir merci bulmak adına başta Merâğa olmak üzere muhtelif yerlerde ikamet etmiştir. Bu anlamda Şîrâzî'nin eğitim hayatına bir başlangıç ve ilmi seyahatlerine vesile olması açısından İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi'l-Tıb* adlı eseri kilit bir rol oynamaktadır.

Şîrâzî *el-Kânûn*'a dair tahsilini ilk önce doktor olan amcası Kemalüddin Ebü'l-Hayr el-Kazerûnî'nin (ö. ?/?), ardından Şeyh Şerefüddin Başıkânî'nin (ö. 680/1282) ve Şemsüddin Muhammed el-Kişi'nin (ö. 694/1294-95) yanında görmüştür.⁷¹ Sadece İbn Sînâ'nın tıbbına değil aynı zamanda felsefesine de büyük ilgi duymaya başlayan⁷² Şîrâzî, yaklaşık 21 yılı Anadolu'da olmak üzere yaşamının çoğunu farklı şehirlerde ikamet ederek geçirmiştir. Şîrâzî *el-Kânûn*'u şerh etmek ve ilim öğrenmek aşkıyla çıktığı bu seyahatte Kazvin, Merâğa, Horasan, Kuhistan, Bağdat, Konya, Sivas, Malatya, Şam vb. şehirlerde bulunmuş ve bu süre zarfında hem dönemin ileri gelen hocalarından ders almış hem de kendisi birçok öğrenci yetiştirmiştir. Yaptığı yolculuklar süresince *el-Kânûn*'un çeşitli şerhlerini inceleyen ve tıp ilminde kendisini geliştiren Şîrâzî, nihayetinde *el-Kânûn*'a 682-683/1283-1284'te *et-Tuhfetü's-Sa'diyye* isimli şerhini yazmış⁷³ ve Sa'deddin Muhammed'e (Gâzân Han'ın veziri) ithaf etmiştir.⁷⁴ Şîrâzî kendi döneminin İslam tıbbı için büyük önemi haiz olan şerhini⁷⁵ yazmaya karar vermesinin sebebini şu sözleriyle açıklamıştır:

“Seyahatlerim esnasında topladığım kaynakların dünyada başka bir kişide bulunmadığına inandığımdan dolayı, kitabın zorluklarını çözmek, onun anlamlarındaki kapalılığı gidermek ve şarihlerin itirazlarına cevap vermek için *el-Kânûn*'a şerh yazmaya karar verdim”.⁷⁶

69 Şerbetçi, “Kutbüddîn-i Şîrâzî”.

70 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam...*, 230.

71 Nasîrüddin Tûsî, *Ecvibetü'l-Mesâilî'n Nasirîyye* (Tahran: Pejuheşgah-ı Ulumu-İnsânî (nşr.), Abdullah Nûrânî (Mülâhazât), 1383), 33; Walbridge, *The Science of Mystic Lights...*, 8; Mişkât, “Mukaddime”, 37, 38; Seyyed Ali Enjoo vd., “Medical Ethics in Iranian Traditional Medicine, a Review of Qutb al-Din al-Shirazi's Ethical Code”, *Journal of Research on History of Medicine* 3 (01 Ağustos 2014), 115; Nûrânî - Muhakkık, “Mukaddime”, 8; George Lane, *The Mongols in Iran: Qutb Al-Dîn Shîrâzî's Akhbâr-i Monghûlân* (New York: Routledge Taylor and Francis Group, ts.), 3.

72 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam...*, 230.

73 Enjoo vd., “Medical Ethics in Iranian Traditional...”, 115; Keleş, “Kösedağ Savaşı Sonrası Anadolu'ya Gelen Âlimlerden...”, 77; Bakar, *Classification of Knowledge in Islam...*, 235.

74 Şerbetçi, “Kutbüddîn-i Şîrâzî”.

75 Fazlıoğlu, “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi...”, 1/413-427.

76 Nûrânî - Muhakkık, “Mukaddime”, 9.

Şîrâzî'nin *el-Kânûn*'u şerh etmek için çıktığı yolculuk aynı zamanda onun Tûsî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ve Sadreddin Konevî⁷⁷ gibi dönemin ileri gelen hocalarından ders almasına olanak tanımıştır. Muhtelif alanlardaki müderrislerin tedris-i rahlesinde bulunan Şîrâzî için bu hocaların içerisinde felsefesinde mevcut olan Vahdet-i Vücûd anlayışını kendisinden edindiği Konevî dışında Tûsî'nin ayrı bir önemi vardır. Çünkü Meşşâî gelenekten gelmekle birlikte İsrâkî görüşlere de açık olan Tûsî'nin öğrenciliğinde şekillenen zihnî yapısının⁷⁸ önemli bir yansıması da Şîrâzî'nin İbn Sînâ ile Sühreverdî'yi felsefesinde mezcetmesi olarak görülebilir.

Şîrâzî, hocası Tûsî ile Kazvin'de Necmüddin Ali el-Kâtibî el-Kazvîni'den (ö. 675/1277) ders aldığı sırada tanışmıştır.⁷⁹ Hülâgû Han'ın (ö. 663/1265) emriyle⁸⁰ kurulması planlanan Merâğa rasathanesinde çalıştırmak üzere ilim adamı arayan⁸¹ ve kendisinin bu rasathanede çalışmasını isteyen Tûsî'nin önerisini kabul etmiş ve aynı sene içerisinde Merâğa'ya gitmiştir. Tûsî, Merâğa'daki öğrencileri içerisinde kendi döneminin tartışmasız gözde otoritesi ve yegâne şahsiyeti⁸² olan Şîrâzî'ye "Kutb-i felek-i vücûd" (Varlık semasının merkezi) lakabını vermiştir.⁸³ Şîrâzî, Tûsî'den felsefe ve astronomi alanlarında ders almıştır. Şîrâzî'nin İbn Sînâ felsefesini onun sistemine uygun şekilde yorumlamaya çalışan ve Meşşâî felsefe geleneğinin önemli temsilcilerinden sayılan⁸⁴ Tûsî'den ders alması göz önüne alındığında onun bu geleneği ve İbn Sînâ'yı tanıması felsefesinde hissedilen Meşşâî yönü anlamayı kolaylaştırmaktadır. Nitekim sadece tıp kitabı değil aynı zamanda Şîrâzî'ye atfedilen İbn Sînâ'nın metafizik eserlerine yazılmış bazı haşiye ve şerhler de bunu destekler mâhiyettedir.⁸⁵

Şîrâzî'nin felsefesinde hissedilen Meşşâî geleneğin en çok İbn Sînâ ile vücut bulduğu söylenebilir. Sühreverdî gibi kendisi de Meşşâîleri ve İbn Sînâ'yı bazı noktalarda eleştiren⁸⁶ Şîrâzî, aynı zamanda onlardan yararlanmıştı. Onun Meşşâî filozoflara yaptığı tüm eleştirilere rağmen *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*'ta Aristoteles'e "muallim-i evvel"⁸⁷, İbn Sînâ'ya "eş-Şeyhu'r-reis"⁸⁸

77 Bakar, *Classification of Knowledge in Islam...*, 233; Lane, *The Mongols in Iran: Qutb Al-Dîn Shîrâzî's...*, 8; Walbridge, *The Science of Mystic Lights...*, 14; Müstakim Arıcı, "Âlim ve Filozof: Kutbuddîn Şîrâzî", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe Ahlak ve Kelâmın Sentezi*, ed. Bayram Ali Çitinkaya - İsmail Çalışkan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 6/962, 963.

78 Kutluer, "Hikmetü'l-İsrâk".

79 Keleş, *Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı Eserleri...*, 21, 22.

80 Hakkı Dursun Yıldız (ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992), 9/97; Abdülkadir Yuvalı, "Hülâgû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

81 Keleş, *Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı Eserleri...*, 21, 22.

82 Walbridge, *The Science of Mystic Lights...*, 25.

83 Nûrânî - Muhakkık, "Mukaddime", 6.

84 Ağıl Şirinov, "Tûsî, Nasîrüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

85 Keleş, *Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı Eserleri...*, 91.

86 Mesela Sühreverdî Aristoteles'in büyük bir filozof olduğunu ancak onu övmeye hocalarını geride bırakacak derecede abartılmaması gerektiğini söylerken Şîrâzî, bu eleştirinin İbn Sînâ'ya yapıldığını belirtmektedir. Şîrâzî, İbn Sînâ'nın Aristoteles'i çok öven Platon'u ise tahkir eden sözlerini aktarır. Akabinde Aristoteles'in Platon'un öğrencisi olduğuna atıf yapan Şîrâzî, "Ebû Ali (İbn Sînâ) *insaflı olsaydı Aristoteles'in açıkladığı ilkeleri Platon'dan aldığı bilirdi.*" diyerek İbn Sînâ'yı eleştirir. Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 19, 20.

87 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 4, 57, 97, 228, 260, 325, 346, 457, 515, 535.

88 Şîrâzî, "Mukaddime", 2; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 56, 407.

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya “Şeyheyn”⁸⁹ (iki şeyh) diyerek atıfta bulunması bu filozofların otoritelerine olan itibarını ortaya koymuştur. Şîrâzî kendi görüşünü kanıtlamak için bazen Aristoteles'in bazen de İbn Sînâ'nın beyanlarına başvurmuştur. Mesela Aristoteles'in “*Akbabanın Yunanlılar arasında meydana gelen savaşta ortaya çıkan leş kokularını 200 fersah uzaktan alarak yol aldığı*” sözünü koklama duyusunun insanlara oranla hayvanlarda daha güçlü olduğu,⁹⁰ İbn Sînâ'nın “*nefsini incelt*” ve “*bundan sez ki*” sözlerini ise metafizik bazı sırların elde edilmesi için kalplerin latifleşmesi icap ettiği⁹¹ ile ilgili fikrini desteklemek için nakletmiştir. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta, eleştiri yapılan yerlerde, Sühreverdî'ye nispeten Şîrâzî'nin İbn Sînâ'yı direkt hedef almaması ve ılımlı açıklamalarda bulunması⁹² da onun İbn Sînâ'ya dair daha olumlu bakış açısının bir örneği olarak kabul edilebilir.

Genelde Şîrâzî'nin felsefesi, özelde ise *Dürretü'l-Tâc* eseri incelendiğinde bazı konularda İbn Sînâ'nın Şîrâzî üzerindeki etkisi daha belirgin şekilde görülmektedir. Bu etkinin açıkça hissedildiği konulardan biri de Şîrâzî'nin nefsanlılığıdır.⁹³ Bu nedenle Şîrâzî, bilhassa *Dürretü'l-Tâc*'da nefis temasını işlerken konuyu Meşşâî tarzda ele alıp İbn Sînâ tesiri ile işlemiştir, denilebilir. Ancak söz konusu tesir daha çok Meşşâîlerin aksine Sühreverdî'nin İşrâk felsefesinde öncelikli olmayan ve/veya onun *Hikmetü'l-İşrâk*'ta yoğun işlemediği kısımlarda kendisini gösterir. Bunlar nefsin varlığının ispatı, kuvve (güç/duyu) ve fiilleri ile aklın mertebeleridir. Şîrâzî, tıpkı İbn Sînâ gibi hem önce nefsin varlığını ispat etmiş hem de bunu “Tabiiyyat” biliminde (cümlesinde) yapmıştır. O hayvanî nefsin batınî (iç) duyularından olan “müşterek kuvvesi”ni açıklamak ve bu kuvvenin algıları kabul edici olması ile “musavvire kuvvesi”nin algıları muhafaza edici olması arasındaki farkı ortaya koymak için İbn Sînâ'nın⁹⁴ kullandığı su ve yağmurun nüzülü örneklerini vermiştir.⁹⁵ Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ta, Meşşâîlerin aksine, nefsin batınî kuvvelerinin beş tane olmadığını söylemiş ve bu konu hakkındaki eleştirilerini ortaya koymuştur.⁹⁶ Buna karşın Şîrâzî, hem *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta hem *Dürretü'l-Tâc*'da bu kuvvelerin beş tane olduğunu zikretmiş ve sadece sıralama yöntemi kendisinden farklı olan İbn Sînâ ile aynı doğrultuda konuyu açıklamıştır.⁹⁷

Şîrâzî'nin nefis teorisi kendine has olmakla birlikte, hem *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta hem *Dürretü'l-Tâc*'da konuyu açıkladığı bazı ibareleri veya pasajları İbn Sînâ'nın ifadeleri ile benzer veya aynıdır. Bu benzerliklerden bazılarını Sühreverdî'nin *Kitâbü'l-Telvîhâti'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye* ve *Lemehât* gibi eserlerinde de bulmak mümkün olsa da, Sühreverdî'nin de ifade

89 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 21.

90 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 433, 434.

91 Şîrâzî, “Mukaddime”, 2.

92 Uluç, “Kutbüddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğinin...”, 234.

93 Şîrâzî'nin nefis anlayışı için bkz. Ekinci, *Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Nefs Anlayışı*.

94 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)*, ed. Fazlurrahman (nşr.) (London: Oxford University Press, 1959), 44; İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 167; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 29.

95 Şîrâzî, *Dürretü'l-Tâc*, 712, 713.

96 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 208; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk*, 192.

97 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 436, 437.; Şîrâzî, *Dürretü'l-Tâc*, 712-715.

ettiği gibi, bu eserler *Hikmetü'l-İşrâk*'tan önce Meşşâî ilkelerle yazılmış eserlerdir. Şîrâzî'nin ontolojik zeminde nefsin varlık delilleri,⁹⁸ nefsin (nebatî, hayvanî ve nâtik nefsin) kuvveleri⁹⁹ ve gelişmişlik düzeyine göre aklın mertebeleri¹⁰⁰ ile ilgili beyanlarının benzeri veya aynısını İbn Sînâ'nın o konuları açıkladığı ifadelerinde¹⁰¹ bulmak mümkündür. Dolayısıyla Şîrâzî'nin mevcut açıklamalarından bazıları İbn Sînâ'nın pasajlarının bir tercümesi gibidir. Bunlara şu şekilde birkaç somut örnek verilebilir:

Örnek 1: Koklama kuvvesi, “Memenin iki başına benzer şekilde beynin ön tarafında bulunan iki uzantıda yerleştirilmiş bir kuvvedir. Rüzgârın buharı ile karışmış olan kokuyu içine alan havadan kendisine yönlendirilen şeyi ya da kokulu bir cismin dönüşmesiyle bıraktığı etkiyi idrak eder.”¹⁰²

Örnek 2: Hayâl (müsavvire) kuvvesi, “...beyindeki ön kısmın boşluğunun sonunda yer alan güçlerdir. Ortak duyu gücünün beş tikel duyudan kabul ettiklerini muhafaza eder. Algılananlar ortadan kaybolduktan sonra da orada kalırlar. Bil ki kendisiyle kabulün meydana geldiği güç, muhafaza eden güçten başkadır. Bunu su için düşün. Onda şekli kabul kuvvesi vardır ve onu muhafaza etme kuvvesi yoktur.”¹⁰³

Örnek 3: “Nazârî kuvveye gelince bu etkilenmek, kendisinden istifade etmek ve kendisini kabul için, kendisinin üzerindeki tarafa kıyasla var olan bir güçtür. ... Bu yönün orada olanları sürekli kabul etmesi, ondan etkilenmesi gerekir.”¹⁰⁴

Örnek 4: Heyûlânî akıl, “...mutlak yeteneğe ait bir kuvvet vardır ki, o mutlak yeteneğin kendisinden fiile yönelik hiçbir şeyin çıkmadığı ve ne de kendisi sayesinde çıkacak olan şeyin varlığa gelmediği bir durum vardır. Böyle bir (kuvvet), yazmaya ilişkin olarak çocuğun sahip olduğu kuvvet gibidir.” ... “Bu kuvvet, zâtı itibari ile suretlerden herhangi bir surete sahip olmayan ve her bir suret için vazedilmiş olan ilk heyûlâyâ benzemesinden ötürü heyûlânî diye isimlendirilmiştir.”¹⁰⁵

Örnek 5: Bil-meleke (bil-kuvve) akıl, “...herhangi bir vasıta olmaksızın fiili elde etmenin gerçekleşmesinin kendisi ile mümkün olduğu şey, bir şey için var olduğunda (işte böyle bir yeteneğe ait) bir kuvvetin var olduğu söylenir; örneğin, hareketli bir tabiatla olup kalemi, diviti ve yazmaya dair basit harfleri bilen çocuğun kuvveti (böyle bir kuvvete örnektir).”¹⁰⁶

Örnek 6: Müstefad akıl, “...mutlak bilfiile bir şekilde bir nispeti olur. ...¹⁰⁷ Onda makul suret hazır olarak bulunur, onu mütalaa eder, bilfiil olarak akleder ve bilfiil olarak aklettiğini de akleder. O zaman da müstefad akıl olur. Çünkü bilkuvve olan aklın, fiile ancak daima bilfiil olan bir akıl sebebiyle çıkacağı bize açıklanacaktır. Eğer o akıl ile bilkuvve olan, bir

98 Şîrâzî, *Dürretü'l-Tâc*, 691-692.

99 Şîrâzî, *Dürretü'l-Tâc*, 699-717.

100 Şîrâzî, *Dürretü'l-Tâc*, 718-721.

101 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)*, 4-17, 39-52; İbn Sînâ, *en-Necât*, 162-171; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 25-36.; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 107.

102 İbn Sînâ, *en-Necât*, 164; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 27; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 433.

103 İbn Sînâ, *en-Necât*, 167.; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 436; Şîrâzî, *Dürretü'l-Tâc*, 712. Pasajın ilk üç cümlesi *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta, neredeyse hepsi *Dürretü'l-Tâc*'da geçmektedir.

104 İbn Sînâ, *en-Necât*, 169; Şîrâzî, *Dürretü'l-Tâc*, 718.

105 İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 32, 33; Şîrâzî, *Dürretü'l-Tâc*, 719.

106 İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 32, 33; Şîrâzî, *Dürretü'l-Tâc*, 719.

107 Şîrâzî, bu kısımda sanatını yazmada kâmil olan mübaşir örneğini verir.

tür birleşme ile birleşirse, dışarıdan elde ettiği suretlerden bir tür onda bilfiil olarak bulunur. Bunlar da nazarî akıllar olarak isimlendirilen kuvvelerin mertebeleridir. Müstefad akıl nezdinde hayvanî cins ve insanî tür tamamlanır.”¹⁰⁸

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın nefisle ilgili farklı eserlerindeki ifadelerin aynı Şîrâzî'nin her iki eserinde de mevcuttur. İbn Sînâ'nın ifadelerinin adeta bir tercümesi mahiyetindeki bu gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak bu örnekler içerisinde en dikkat çekeni, Şîrâzî'nin nefsin varlığını kanıtlarken verdiği faraziyedir. Şîrâzî'ye göre nefsin varlık delillerinden birisi kendisini hiçbir aracı olmadan dahi bilebilme özelliğidir. Onun bunu ispatlamak için *Dürretü'l-Tâc*'da sunduğu faraziye, İbn Sînâ'nın verdiği, literatürde “uçan adam” olarak da bilinen, metaforun özdeşidir. Söz konusu her iki kanıt şöyledir:

Örnek 7: “Kendi nefsimizden bunu anlıyoruz ki eğer biz kendimizden veya dışımızdan bir şeyde duyularımızı kullanmadan akıllarımızın kemâli üzerine, bir defada (aniden) yaratılsaydık ve aynı zamanda şuur edilebilecek herhangi bir şeyin olmadığı bir havada, bir lahza hâsıl olsaydık ve birbirine dokunmayacak şekilde azalarımız birbirinden münferid (ayrı) olsaydı, biz bu haldeyken enaniyetimiz dışında herşeyden gafil olurduk. O halde biliriz ki tahsil etmediğimiz cisimler ve arazlar, henüz zihinlerimize girmemiş ki o şeyi onunla akıl edelim. O halde bu, zahiri ve batnî organlarımızın dışında, bütün cisimlerin duyuların, kuvvelerin ve bizim haricimizdeki arazların dışında bu faraziyeye ondan gafil olmadığımız bir zâtır.”¹⁰⁹ “Kendi nefesine dön ve iyice düşün! ... Şayet sen zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu, organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının sübütundan haberdar olarak bulursun.”¹¹⁰

Bu pasajdaki beyanların ibareleri, yukarıda verilen örnekler gibi, bire bir aynı olmasa da örneklem açısından özdeş olup ilki (Şîrâzî'nin) diğeri (İbn Sînâ'nın) adeta şerhi mahiyetindedir. Şîrâzî, burada tıpkı İbn Sînâ gibi nefsin hiçbir iç ve dış duyusu olmadan, dış etkenlerden tamamen soyutlanmış bir ortamda, zihninde herhangi bir bilgi olmasa dahi her şeyden gafil ancak kendi varlığının şuurunda olabileceğini kanıtlamak istemiştir. Sühreverdî ise bilgi için nesne ile doğrudan ilişkiyi gerektiren ve İbn Sînâ'nın nefsin aracısız idrakine dayanan “uçan adam” metaforunu da aşan huzurî bilgi teorisini geliştirmiştir.¹¹¹ Bu teoride nesne ile doğrudan kurulan ilişkide, başka bir delile ihtiyaç duyulmaz. Şîrâzî'nin Sühreverdî'nin aksine bu delil ile tezini temellendirmesi bu konuda ondaki İbn Sînâ tesirini göstermektedir. Şîrâzî'de İbn Sînâ etkisi ve *Dürretü'l-Tâc* eseri söz konusu olduğunda İbn Kemmüne faktörünü de zikretmek gerekir. Çünkü İbn Kemmüne'nin Şîrâzî üzerindeki etkisi ve *Dürretü'l-Tâc*'ın

108 İbn Sînâ, *en-Necât*, 170, 171; Şîrâzî, *Dürretü'l-Tâc*, 720.

109 Şîrâzî, *Dürretü'l-Tâc*, 691, 692; İkinci, *Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Neş Anlatışı*, 73.

110 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 275.

111 A. Kamil Cihan, “Sühreverdî ve İsrâkîlik”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İsam Yayınları, 2017), 419.

onun *el-Cedid fi'l-Hikme*¹¹² eseriyle ilişkilendirilmesi bilinmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın felsefesine ilgi duymakla birlikte Sühreverdî'nin meşhur şarihlerinden¹¹³ ve takipçilerinden olan İbn Kemmûne, *Hikmetü'l-İşrâk*'taki terminolojiyle fazla ilgilenmemiş ve Sühreverdî'nin sembolik eserlerine atıfta bulunmamıştır.¹¹⁴ Bu bakımdan İşrâkîliği ihya eden bir şerh yazarı ve Meşşâî tarzda yazılmış *Dürretü'l-Tâc*'a irfanî bir boyut katan Şîrâzî'nin felsefesindeki İbn Sînâ etkisinin İbn Kemmûne'den farklı bir boyutta olduğu söylenebilir.

Şîrâzî'de Meşşâîliğin yer bulduğu diğer bir yön onun Meşşâî terminolojiyi kullanım tercihi ve sıklığıdır. Bu kullanımı *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta görmekle birlikte özellikle *Dürretü'l-Tâc* eseri daha açık ve belirgin bir örnektir. Şîrâzî'nin *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta Sühreverdî'ye, yani İşrâkî terminolojiye daha sadık kalmışken *Dürretü'l-Tâc*'da daha özgür davranıp Meşşâî dili daha çok tercih ettiği söylenebilir. Şîrâzî'nin eserlerindeki bazı kavramları kullanımı buna emsal teşkil edecek niteliktedir. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta insan nefsinin genel olarak “en-nûru'l-mücerred”¹¹⁵ (soyut nur) şeklinde belirten Şîrâzî, *Dürretü'l-Tâc*'da “cevherî mücerred” (soyut cevher)¹¹⁶ kavramı ile ifade etmiştir. Hakeza Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta Tanrı için “Nûru'l-Envâr”¹¹⁷ *Dürretü'l-Tâc*'da ise “Vâcibu'l-Vücûd”¹¹⁸ (Zorunlu Varlık) kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Şîrâzî'nin, “varlıklara ilişkin şey” manasına gelen ve İşrâkî terminolojide “hey'et” şeklinde ile ifade edilen kavramının yanı sıra Meşşâî dilde kullanılan “araz” kavramını da kullanması bu örnekler arasında gösterilebilir.¹¹⁹ Sühreverdî'nin reddettiği¹²⁰ Vâcibu'l-Vücûd anlayışına rağmen *Dürretü'l-Tâc*'da, yani müstakil eserinde *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta kullandığı Nûru'l-Envâr yerine Vâcibu'l-Vücûd kavramını tercih etmesi Şîrâzî'nin bu eserinde kapsayıcı felsefesini aksettirmesi bakımından dikkate değerdir. Bu bakımdan Sühreverdî'nin görüşlerinin yanı sıra diline de daha sadık kalan Şehrezûrî'ye nazaran Şîrâzî'nin Meşşâî terminolojiyi kullanım tercihi ve sıklığı Şîrâzî felsefesinde mevcut Meşşâî yönün bir yansıması olarak görülebilir.

Sonuç

Şîrâzî'nin eserleri ve felsefesi incelendiğinde onun genel olarak İşrâkî bir filozof olduğu söylenebilir. Çünkü o, felsefî ekollerin temel ayırımı kabul edilebilecek olan yönlemsel tercihini *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*'ta zevkî ve keşfi olandan yana kullanmış ve salt bahs ve

112 *Dürretü'l-Tâc*'da geçen ifadelerin *el-Cedid fi'l-Hikme* eserinde karşılık bulan yerlerin ayrıntılı sayfa numaraları için bkz. Arife Ünal Süngü, *Kutbüddin Şîrâzî'de Metafizik* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017).

113 Aydın Topaloğlu, “İbn Kemmûne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

114 Cihan, “Sühreverdî ve İşrâkîlik”, 422.

115 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 282.

116 Şîrâzî, *Dürretü'l-Tâc*, 690, 718, 741.

117 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 300, 301.

118 Şîrâzî, *Dürretü'l-Tâc*, 690.

119 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 255; Şîrâzî, *Dürretü'l-Tâc*, 524.

120 Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İnsan Yayınları, 2014), 184; Tahir Uluç, “Tanrı'nın Bilgisi Konusunda Sühreverdî'nin İbn Sînâ'ya Eleştirileri”, *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 149-160.

burhâna dayanan Meşşâîleri ciddi manada eleştirmiştir. Bu konuda en büyük eleştirisi ise Aristoteles'e olmuştur. Şîrâzî'ye göre Aristoteles'ten sonra, Hermes'ten Platona kadar gelen İsrâk felsefesi (el-hikmetü'l-zevkî) bozulmuş ve Meşşâî felsefe (el-hikmetü'l-bahsî) yayılmıştır. Dolayısıyla Şîrâzî için asıl felsefenin Platon'dan Sühreverdîye, ondan da kendisine kadar gelen zevkî hikmet, yani İsrâk felsefesi olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı da o, tıpkı Sühreverdî gibi zevkî hikmetin müdafilerinden saydığı Yunan filozoflarından Platon'a da ayrı bir önem atfetmiştir. Şîrâzî, şerhinde İsrâkîliğin nur teorisine dayalı sudürücü metafiziği ve kozmolojisini benimsemiştir. Ancak Şîrâzî'nin İsrâkî felsefesi bütünüyle ele alındığında, farklı unsurlar barındırmak açısından, selefleri Şehrezûrî ve Sühreverdî'den farklılaşmaktadır. Çünkü Şîrâzî, tüm eleştirilerine rağmen, Meşşâî tarzda bir eser (*Dürretü't-Tâc*) yazmış ve orada İbn Sînâ tesirini hissettiren açıklamalarda bulunmuştur. Şîrâzî'nin nefis konusunu işlerken birçok açıdan, özellikle İbn Sînâ'nın açıklamalarıyla benzer veya aynı olan pasajları örnek teşkil edecek mahiyettedir. Bu bakımdan Şîrâzî'nin felsefesinde İsrâkîliğin yanı sıra Meşşâîliğin de hatırı sayılır bir payı ve tesiri olduğu söylenebilir. Bu etki Şîrâzî'nin felsefesinin yanında terminolojisine de yansımıştır. Şîrâzî'de mevcut olan Meşşâî payenin temeli, aldığı eğitimin bir yansıması olmakla birlikte asıl müsebbibinin İbn Sînâ felsefesi olduğu anlaşılmaktadır. Bunu hem *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk* hem de *Dürretü't-Tâc* isimli eserlerinde görmek mümkündür.

Şîrâzî'nin İsrâk felsefesine ve Sühreverdî'ye olan iştıyakı, şerhinde açıkça belirtmesi sebebiyle bariz iken Meşşâî gelenek ve İbn Sînâ'ya olan yönelimi felsefesinde hissedilebildiği düzeyde belirginleşir. O *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*'ta Sühreverdî'yi, onun *Hikmetü'l-İsrâk* eserini ve İsrâk felsefesini oldukça fazla övmüş ve genel itibarıyla Sühreverdî ile aynı doğrultuda izahlarda bulunmuştur. Ancak şerhinde bazen Sühreverdî'ye karşı İbn Sînâ ile hemfikir olduğu görüşlerini de zikretmiştir. Şîrâzî kendinde barındırdığı Meşşâî yönüyle Sühreverdî'nin felsefesi ve *Hikmetü'l-İsrâk*'ın terminolojisine sıkı bağlı olan Şehrezûrî'den, İsrâkî yönüyle İbn Sînâ'nın felsefesine meyilli ancak *Hikmetü'l-İsrâk* terminolojisi ve sembolizmiyle fazla ilgilenmeyen İbn Kemmûne'den ayrılmaktadır. Sadreddin Konevî kanalıyla felsefesine kattığı irfanî boyut da göz önüne alındığında Şîrâzî, İsrâkî filozof ve şarih olmak açısından Sühreverdî ile İbn Sînâ felsefesini Vahdet-i Vücûd anlayışı ile tek bir sistemde birleştiren kendine has fikri yapısıyla diğerlerinden ayrı bir yerde durur.

XIII. yüzyılın mütenevvi ilim dallarıyla ilgilenmiş çok yönlü bir âlimi olan Şîrâzî, çeşitli alanları kuşatıcı ilmî bakış açısını İslam düşünce geleneğinin farklı ekollerinde de göstermiş ve birçok anlayışı kendinde mezceden yeni bir düşünce yapısı geliştirmiştir. Bu sistemi ile birçok anlayışı tek bir sistemde birleştiren haleflerine model olmayı başaran Şîrâzî, Sühreverdî'den Molla Sadrâ'ya kadar geçen dönem içerisinde hocası Tûsî'den sonraki en etkili filozoflardan biri olmuştur. Şîrâzî'nin kapsayıcı perspektifini anlamak, İslam felsefesinin muhtelif düşünce geleneklerini herhangi bir ayırım gözetmeksizin hakkıyla idrak etmeye katkı sağlayacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Algar, Hamid. "Ahmed Teküder". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/139. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Arıcı, Müstakim. "Âlim ve Filozof: Kutbuddin Şîrâzî". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi*. ed. Bayram Ali Çtinkaya - İsmail Çalışkan. 6/961-975. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science*. Cambridge, U.K: Islamic Texts Society, 1998.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Bekiryazıcı, Eyüp. "İslam Düşüncesi ve İsrâkîlik". *Eskiyeni* 28 (26 Mayıs 2014), 25-36. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/issue/36911/424974>
- Cihan, A. Kamil. "Sühreverdi ve İsrâkîlik". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 397-427. İsam Yayınları, 2017.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi: İbni Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*. çev. Ahmet Arslan. İletişim Yayınları, 2017.
- Çubukçu, İbrahim Agah. "Suhreverdi ve İsrâkiye Felsefesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (1968). https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001284
- Ekinci, Gülizar. *Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Nefs Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Enjoo, Seyyed Ali vd. "Medical Ethics in Iranian Traditional Medicine, a Review of Qutb al-Din al-Shirazi's Ethical Code". *Journal of Research on History of Medicine* 3 (01 Ağustos 2014), 113-122.
- Erdoğan, İsmail. "İsrâkîlik'in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri Ve Kaynakları". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 159-178.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz". *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygurluğu*. ed. Ahmet Yaşar Ocak. 1/413-427. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006.
- İbn Sînâ. *Ahvâlu'n-Nefs*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefs (Avicenna's De Anima)*. ed. Fazlurrahman (nşr.). London: Oxford Universty Press, 1959.
- Karlığa, H. Bekir. "İbn Sînâ (Etkileri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/345-353. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kavşut, Muhammet Sait. *el-Hikmetü'l-Müteâliye Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmî Düşüncesi*. Ankara: Ankara

- Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Keleş, Mahmut Recep. “İslâm Bilim Tarihinde Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Yeri”. *Keşf-i Kadîmeden Vaz'-ı Cedîde: Bilim Tarihi ve Felsefesi*. ed. İbrahim Özcoşar vd. 237-257. İstanbul: Divan Kitabevi, ts.
- Keleş, Mahmut Recep. “Kösedağ Savaşı Sonrası Anadolu'ya Gelen Âlimlerden Sivas Kadısı Kutbüddîn-i Şîrâzî ve İlmî Faaliyetleri”. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 11/XXXIV (ts.), 65-85.
- Keleş, Mahmut Recep. *Kutbüddîn Şîrâzî (1236-1311)'nin Hayatı Eserleri ve Orta çağ İslam Kültüründeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Koç, Mustafa. “Eski Anadolu Türkçesi Karışık Dilli Metinlerinden Barak Baba Manzumesi”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 28 (Bahar 2018), 281-300.
- Kutluer, İlhan. “Hikmetü'l-İsrâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/521-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kutluer, İlhan. “Metafizik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/399-402. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Lane, George. *The Mongols in Iran: Qutb Al-Dîn Shîrâzî's Akhbâr-i Monghûlân*. New York: Routledge Taylor and Francis Group, ts.
- Meçin, Mahmut. “Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nûru'l-Envâr”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3 (Haziran 2015), 49-70.
- Nasr, Seyyed Hossein. “Qutb al-Dîn Shîrâzî”. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. ed. Mehdi Amin Razavi. 216-227, 1996.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Spread Of The Illuminationist School Of Suhrawardi*. Studies in Comparative Religion, 3. Basım, 1972. <http://archive.org/details/TheSpreadOfTheIlluminationistSchoolOfSuhrawardi>
- Schmidtke, Sabine - Pourjavady, Reza. “Qutb al-Dîn al-Shîrâzî (d. 710/1311) as a Teacher: an Analysis of his İjâzât”. *Journal Asiatique* 297.1, 15-55. <https://doi.org/10.2143/JA.297.1.2045781>
- Schmidtke, Sabine - Pourjavady, Reza. “Qutb Al-Dîn al-Shîrâzî's (634/1236-719/1311) Durrat al-Tâj and Its Sources”. *Journal Asiatique* 292.1-2, 311-330. <https://doi.org/10.2143/JA.292.1.556640>
- Sîret, Abdullah Nîk. “Hikmeti İsrâkî ve Nekşu'n-Nefs Der Nizamê Nurê Sühreverdî”. *Fasılname-i İlmî Pejuheşi Zîban ve Edebê Fârisi, Danişgâh-ı Azâdi İslâmî*.
- Sühreverdî, Şîhabüddin. *Hikmetü'l-İsrâk*. Tahran: Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi (nşr.), Hanry Corbin (Mülâhazât), 2. Basım, 1373.
- Sühreverdî, Şîhabüddin. *İsrak Felsefesi: Hikmetü'l-İsrâk*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2019.
- Süngü, Arife Ünal. *Kutbüddîn Şîrâzî'de Metafizik*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Şehrezûrî, Şemseddin. *Hikmetü'l-İsrâk: Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Şehrezûrî, Şemsüddin. *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*. 1 Cilt. Tahran: Müessese-i Mutâla'ât ve Tahkikat-ı Ferhengî (nşr.), Hüseyin Ziyâi Türbetî (Mükaddime ve thk.), 1. Basım, 1372.
- Şensoy, Sedat. “Ta'likât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/508-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şerbetçi, Azmi. “Kutbüddîn-i Şîrâzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/487-489. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şîrâzî, Kutbüddin. *Dürretü't-Tâc li-Ğürretü'd-Dîbâc*. Tahran: İntişarat-ı Hikmet (nşr.), Seyyid Muhammed Mişkât (Mülâhazât), 3. Basım, 1369.
- Şîrâzî, Kutbüddin. *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*. Tahran: Encümen-ı Asâr ve Mefahir-i Ferhengi (nşr.), Abdullah

- Nûrânî-Mehdi Muhakkık (Mülâhazât), 1. Basım, 1383.
- Şirinov, Agil. “Tûsî, Nasîrüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/437-442. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Aydın. “İbn Kemmûne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/127-129. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Ecvibetü'l-Mesâilî'n Nasirîyye*. Tahran: Pejuheşgah-ı Ulumu-İnsanî (nşr.), Abdullah Nûrânî (Mülâhazât), 1. Basım, 1383.
- Uluç, Tahir. “Kutbuddîn Şîrâzî'nin İshrâkîliğinin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/2 (01 Ocak 2016), 205-236.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sinâ Eleştirisi*. İnsan Yayınları, 2014.
- Uluç, Tahir. “Tanrı'nın Bilgisi Konusunda Sühreverdî'nin İbn Sinâ'ya Eleştirileri”. *Sühreverdî ve İsrâk Felsefesi*. ed. M.Nesim Doru vd. 141-165. İstanbul: Divan Kitap, 2015.
- Walbridge, John. “Sühreverdî ve İshrâkîlik”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. 221-245. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.
- Walbridge, John. *The Science of Mystic Lights: Quṭb Al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Distributed for the Center for Middle Eastern Studies of Harvard University by Harvard University Press, 1992.
- Yıldız, Hakkı Dursun (ed.). *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1992.
- Yuvalı, Abdülkadir. “Hülâgû”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ziyaî, Hüseyin. “İshrâkî Gelenek”. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. 2/113-144. Açılım Kitabevi, 2017.

İslam Felsefesi Çalışmalarında Yöntem ve Düşünce Tarihi Yazımı: Tashihiçi Gazzâlî Araştırmalarından Hareketle Bir Değerlendirme*

Methods in Islamic Philosophy Studies and Historiography of Thought: An Evaluation Based on Revisionist al-Ghazâlî Studies

Burak Veysel Erman¹ 



*Makalenin daha önceki bir hali üzerinden kıymetli yorumlarda bulunan Doç. Dr. Eşref Altaş, Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya ve Doç. Dr. Mustakim Anıcı'ya, çeşitli vesilelerle bu makaleyi birkaç kere gözden geçirerek görüşlerini paylaştan Alirza Farımaş ile Halit Şamil Akbal'a ve değerlendirmeleriyle makaleye önemli katkılar sunan iki hakeme müteşekkirim.

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Burak Veysel Erman (Arş. Gör.),
Yalova İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi
Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye
E-posta: burak.erman@yalova.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3475-4957

Başvuru/Submitted: 16.05.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
25.07.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
15.08.2022

Kabul/Accepted: 17.08.2022

Atf/Citation: Erman, Burak Veysel. İslam Felsefesi Çalışmalarında Yöntem ve Düşünce Tarihi Yazımı: Tashihiçi Gazzâlî Araştırmalarından Hareketle Bir Değerlendirme. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/2, (Eylül 2022): 779-803.
<https://doi.org/10.26650/iiuid.2022.1117151>

Öz

İslam felsefesi çalışmalarında yöntem sorunu söz konusu olduğunda, çoğu zaman İslam felsefesinin kapsamı ve mahiyeti tartışılmaktadır. Bununla birlikte bu sorunun genel düşünce tarihi yazımı tartışmaları bağlamında ele alınması gerektiği şeklinde öneriler dile getirilmiştir. Bu makalede söz konusu öneriler dikkate alınarak, düşünce tarihi yazımının gelişim sürecinde ortaya çıkan farklı yaklaşımlardan hareketle, Türkiye'de süregelen İslam felsefesi çalışmalarına dair bir teorik zemin sunulmaktadır. Makalede ele alınan üç düşünce tarihi yazımı yaklaşımı, Jacob Brucker tarafından öne sürülen felsefe tarihi yaklaşımı, Arthur Lovejoy'un fikirler tarihi yaklaşımı ve Quentin Skinner'in entelektüel tarih yaklaşımıdır. Bir düşünürü ait fikirlerle alakalı olarak felsefe tarihi yaklaşımı, düşünürün tüm düşüncelerinin oluşturduğu bütün üzerinden; fikirler tarihi yaklaşımı, düşüncenin kendini gösterdiği farklı bağlamlar üzerinden; entelektüel tarih yaklaşımı ise düşünürün içinde var olduğu dil ve toplum bağlamı üzerinden açıklamalar elde etmeyi önerir. Buna ilaveten, söz konusu teorik zemin tashihiçi Gazzâlî imajını temsil eden Richard Frank, Frank Griffel, Alexander Treiger and Kenneth Garden'a ait bazı çalışmalara dair değerlendirmelerle somutlaştırılmaktadır. Ayrıca sonuç kısmında, makalede ele alınan yaklaşımlar üzerinden Türkiye'deki İslâm felsefesi çalışmalarıyla alakalı bazı kanaatlere yer verilmektedir. Bununla birlikte bu makale bir yaklaşım önerisinden ziyade, düşünce tarihi yazımındaki üç farklı yaklaşımın yansımalarını incelemekte ve söz konusu yaklaşımlar benimsenirken gereken farkındalığın oluşmasını arzu etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Düşünce tarihi yazımı, İslam felsefesi, yöntem, Gazzâlî, felsefe tarihi

ABSTRACT

When concerned with the issue of methodology in the study of Islamic philosophy, the matter of discussion usually involves the scope of Islamic philosophy. However, the suggestion is made that this problem must be considered within the general historiography of thought. Accordingly,

this article recommends a theoretical basis regarding Islamic philosophy studies in Turkey through three historiography of thought approaches: the history of philosophy approach as presented by Jacob Brucker (1742-1744), the history of ideas approach as presented by Arthur Lovejoy (1936), and the intellectual history approach as presented by Quentin Skinner (1969). Historical causal explanations regarding the thoughts of a philosopher are suggested to be based on the philosopher's overall system of thought according to the history of philosophy approach, on various contexts in which that thought is observed according to the history of ideas approach, and on the language and sociopolitical context according to the intellectual history approach. Moreover, this article concretizes the theoretical basis through evaluations of the revisionist al-Ghazālī studies by Richard Frank (1992, 1994), Frank Griffel (2009), Alexander Treiger (2012), and Kenneth Garden (2014). Lastly, some opinions about Islamic philosophy studies in Turkey are given using the approaches discussed in the article. Along with this, the article does not suggest a method, yet it examines three historiography of thought approaches and aims to raise awareness of these approaches as they are adopted.

Keywords: Historiography of thought, Islamic philosophy, Method, al-Ghazālī, History of philosophy

EXTENDED ABSTRACT

When concerned with the issue of methodology in the study of Islamic philosophy, usually the scope of Islamic philosophy becomes a matter of discussion. Along with this, it was suggested to consider this problem within the context of discussions on the historiography of thought. Based on this suggestion, the article aims to provide a theoretical basis regarding Islamic philosophy studies in Turkey by examining various historiography of thought approaches. Moreover, within the context of al-Ghazālī studies, this theoretical base is concretized based on evaluations of three groups of studies that represent the revisionist al-Ghazālī portrait.

The first approach this article discusses was theorized by Jacob Brucker (1742-1744) and is known as the history of philosophy. This approach is also regarded as the basis of the modern history of philosophy discipline. Unlike previous doxographical history of philosophy studies, Brucker focused on the consistencies within the thoughts of each philosopher by instrumentalizing *system of philosophy* concept within his historiography of philosophy. He argued that the system of philosophy must be built in a way where some of the philosopher's thoughts are central while others are peripheral. According to Brucker, in order to be considered a philosopher, one's overall system of philosophy must be deduced from specific principles. Even though this history of philosophy approach is not applied so strictly, it has been influential in many studies written since the 18th century.

The second approach belongs to Arthur Lovejoy (1936) and proposed in his work *The Great Chain of Being*. Lovejoy consciously differentiated his approach from the history of philosophy and proposed the history of ideas approach as an alternative in studies on the history of thought. Accordingly, one must not focus on philosophers' idiosyncratic complex systems of philosophy but instead must focus on the unit ideas that have more distinctive meanings and are encountered in more numerous fields.

Thirdly and finally, with the intellectual history approach, Quentin Skinner (1969) criticized the previous approaches, especially the history of ideas, and argued that one must primarily

focus on the social and linguistic contexts in which the philosopher expresses their thoughts.

Similar to all historians in general, the responsibility of the historian of thought is to provide relevant causal explanations after identifying the historical facts. Therefore, these three approaches may be regarded as three dimensions to benefit from while generating explanations about philosophers' thoughts. For instance, even if authors had not explicitly mentioned them, these three approaches are able to be observed in revisionist al-Ghazālī studies. The history of philosophy approach is arguably more dominant in the studies of Richard Frank (1992, 1994) and Frank Griffel (2009) as they frequently focused on the consistencies among the thoughts of al-Ghazālī and tended to explain al-Ghazālī's thoughts based on his other thoughts. The danger here is to approach one's thoughts with prejudice due to the intense consideration of their other ideas.

Alexander Treiger (2012) focused on al-Ghazālī's theory of mystical cognition with an Avicennian basis, and the history of ideas approach is more dominantly observed in his study. However, the danger with this approach is to overlook the more recent version of the unit idea the philosopher adopted by reducing the idea to a previous context.

Lastly, the intellectual history approach is easily recognized as being dominant in the Kenneth Garden's (2014) work *The First Islamic Reviver*. More specifically, Garden proposed the need to focus on the socio-political context in which al-Ghazālī had formed his thoughts and his revivalist discourse in order to understand them. Overall, even if some previously ambiguous points become clarified by considering the social context, the feasibility of testing the validity of these arguments becomes weaker with the intellectual history approach.

This study's conclusion section includes several opinions about Islamic philosophy studies in Turkey based on the historiography of thought approaches and how they've been reflected in al-Ghazālī studies. One should note that the opinions of some pioneering Islamic philosophy researchers in Turkey resemble a flexible form of the history of philosophy approach. Ultimately, importance is had in stating that this article examines three historiography of thought approaches without purporting to suggest a specific approach and draws attention to their favorable and unfavorable consequences. For sure, all three approaches involve benefits. However, this article aims to serve the formation of an awareness of these approaches as they are adopted.

Giriş

İslam felsefesi tarihi yazımı konusunda yapılmış çalışmalar dikkat çekici derecede ortak bir biçimde İslam felsefesi tarihi alanında kaleme alınan eserlerin yöntemlerinden ziyade içeriklerine odaklanmaktadır. Bu çalışmalar kimi zaman eserlerin içeriklerini şekillendiren önyargıları/ön fikirleri tespit etmeye çalışırken kimi zaman içeriklerin genel yapısını incelemektedir. Birkaç örnek zikredecek olursak, Hans Daiber “İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir?” başlıklı makalesinde, başlangıçta modern felsefe tarihi literatüründe İslam felsefesinin nasıl değerlendirildiğini içerik bakımından ele almakta; sonrasında ise müstakil bir alan olarak İslam felsefesi tarihine dair literatürün yine içerik bakımından nasıl şekillendiği hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır.¹ Dimitri Gutas ise “Yirminci Yüzyılda Arapça Felsefe Çalışmaları” başlıklı makalesinde, bu alanda söz konusu dönemde baskın gördüğü “1. Oryantalist Yaklaşım, 2. Mistik/İşrâkî Yaklaşım, 3. Siyasi Yaklaşım” olmak üzere üç yaklaşımın etkilerini incelemektedir.² Son bir örnek olarak Ömer Mahir Alper ise konuyla alakalı makalelerinde İsmail Hakkı İzmirli’nin İslamcı, Hilmi Ziya Ülken’in Türkçü, Macit Gökberk’in ise Batıcı bir perspektifle İslam felsefesi tarihini ele aldıklarını tespit etmektedir.³

Bu duruma paralel olarak İslam felsefesi çalışmalarında yöntem söz konusu olduğunda, tartışılan daha çok İslam felsefesinin kapsamı ve mahiyeti olmuştur.⁴ Bununla birlikte Gutas, adı geçen makalenin sonunda, “Zeyl” kısmında, İslam felsefesi tarihi yazımıyla alakalı henüz kayda değer derinlikte çalışmaların bulunmadığını dile getirmekte ve İslam felsefesi tarihi yazımının genel anlamda felsefe tarihi yazımı bağlamında, yani buradaki tartışmalar gözetilerek

-
- 1 Hans Daiber, “İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi”, çev. M. Cüneyt Kaya, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004).
 - 2 Dimitri Gutas, “Yirminci Yüzyılda Arapça Felsefe Çalışmaları: Arapça Felsefenin Tarih Yazımı Üzerine Bir Deneme”, çev. M. Cüneyt Kaya, 3. Basım, *İbn Sina’nın Mirası*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021).
 - 3 Ömer Mahir Alper, “İsmail Hakkı İzmirli’nin İslam Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarih yazımına Bir Örnek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003); Ömer Mahir Alper, “The Conceptions of Islamic Philosophy in Turkey”, *Change and Essence: Dialectical Relations Between Change and Continuity in the Turkish Intellectual Tradition*, ed. Şinasi Gündüz – Cafer Yaran (2005); Ömer Mahir Alper, “Hilmi Ziya Ülken’in İslam Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarih yazımına Bir Örnek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006).
 - 4 Konuyla alakalı genel bir değerlendirme için bk. M. Cüneyt Kaya, “Giriş: İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013). Türkiye’deki İslam felsefesi çalışmaları özelinde yöntem konusundaki bu çekimserliğin olası bir sebebi, İslam felsefesi araştırmacılarının tarihçilik ve günümüze bir şeyler söyleme noktasındaki arada kalmışlığı olabilir. Öte taraftan Türkiye’deki genel felsefe tarihi yazıcılığının da yöntem tartışmaları konusunda İslam felsefesi çalışmalarından çok farklı bir durumda olmadığını göz önünde bulundurmak gerekir. Bu durumlarla ilgili olarak bk. M. Cüneyt Kaya, “Yaşayan Bir Gelenekten Akademik Bir Disipline İslam Felsefesi”, *İslam Felsefesi: Geçmiş ve Günümüze Dair Bazı Meseleler*, ed. Abdulkadir Filiz (Köln: Plural, 2017), 37 vd.; Ali Utku – M. Cüneyt Kaya, “Türkiye’de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Bir Literatür Değerlendirmesi”, *TALİD* 9/17 (2011), 41 vd.

ele alınması gerektiğini ifade etmektedir.⁵ Peki Gutas'ın bu teklifinin makalenin yazıldığı 2002 senesinden bu yana değerlendirildiği yahut teknik anlamda bir yöntem tartışmasının oluşmasına yol açtığı söylenebilir mi? Görebildiğimiz kadarıyla bu sorunun cevabı olumsuzdur.

Bunun tespit edebildiğimiz bir istisnası İsmail Kurun'un yakın zamanda tamamladığı "İslam Felsefesi Tarihinin Eleştirel Yeniden-İnşası: İbn Sina Epistemolojisi Örneği" başlıklı doktora tezidir. Bu tezin "Felsefe Tarihyazımı Teorisi ve Metodolojisi" başlıklı birinci kısmı felsefe tarihi yazımında yöntem tartışmalarına yer vermekte ve yazarın kendisi de bu tartışmalar bağlamında belirli bir pozisyon tercihinde bulunarak tezin başlığında yer alan örnek meseleyi bu pozisyonla hareketle çözümlenmektedir. Kurun bu teziyle birlikte genel felsefe tarihi yazımı tartışmalarını dikkate alarak, İslam felsefesi tarihi çalışmalarına dair bir yöntem teklifinde bulunmaktadır.⁶

Biz bu makalede çağdaş tartışmaların ayrıntısına girmeyeceğiz. Bunun yerine makalenin ana kısmını oluşturan ilk bölümde, düşünce tarihi yazımının gelişim sürecinde ortaya çıkan üç farklı yöntem/yaklaşım üzerinde duracağız. İkinci bölümde ise Batılı araştırmacılar tarafından tashihçi (*revisionist*) olarak adlandırılan ve yeni olduğu ileri sürülen Gazzâlî imajı temellendirilirken öne çıkan bazı Gazzâlî araştırmacılarının çalışmalarıyla, bu üç yaklaşımın nasıl yakınlıklar

5 Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arapça Felsefe Çalışmaları", 498. Bu noktada Gutas'ın ele aldığı üç yaklaşım içerisinde siyasi yaklaşımın önceki ikisinden farklı olarak içerikten ziyade yöntemle alakalı olduğunu belirtmek gerekir. İslam felsefesi çalışmaları içerisinde Leo Strauss ile takipçileri tarafından temsil edilen bu yöntem, müslüman düşünürler tarafından kaleme alınan eserlerin, üretildikleri toplumsal bağlam ve kullandıkları ezoterik üslup dikkate alınarak yorumlanması gerektiğini ileri sürer. Genel felsefe tarihi yazımı içerisinde de bu yaklaşımın önemli bir yeri vardır ve makalenin ilerleyen kısımlarında buna değinilecektir. İslam felsefesi çalışmaları bağlamında Strauss'un siyasi yaklaşımı özelinde bir yöntem tartışmasının ilerlediğinden söz edilebilir. Nitekim Gutas ele aldığı önceki yaklaşımlarda olduğu gibi, Strauss'un siyaseti dikkate alan hermenötik yöntemine dair de eleştirel bir tutum sergiler. Strauss'un İslam felsefesi yorumu üzerine kapsamlı bir tahlil için bk. Ali Sertan Beşer, *Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015). Ayrıca tashihçi Gazzâlî araştırmaları üzerinden Gutas'ın Strauss'la alakalı değerlendirmelerine dair eleştirel bir yaklaşım için bk. Abdullah Özkan, "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yaklaşımı ve Gazali Literatürü Arasındaki Benzerlikler", *ATEBE* 4 (2020).

6 İsmail Kurun, *İslam Felsefesi Tarihinin Eleştirel Yeniden-İnşası* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021). Kurun, empirik analitik bir çağdaş felsefi pozisyonla İslam felsefe tarihine dair eleştirel yeniden-inşa başlıklı kapsamlı bir araştırma programı önermektedir (s. 124-135). Bu araştırma programı İslam felsefesi birikiminin çağdaş felsefede değerlendirilmesi bakımından gerçekten verimli sonuçlar doğurabilir. Dolayısıyla söz konusu teklif oldukça kıymetli ve dikkate değerdir. Bununla birlikte bizce Kurun'un önerisini felsefe tarihi değil de doğrudan bir felsefe önerisi olarak değerlendirmek daha yerinde olabilir. Zira önerisini temellendirmek için kullandığı felsefe tarihine tarihsel yaklaşımlar – felsefi yaklaşımlar yelpazesi bağlamında felsefe ile felsefe tarihi arasındaki ayırım belirginliğini kaybetmektedir. Bunun bir uzantısı olarak savunduğu felsefe tarihi yazımı "odak noktası olarak bireysel filozofları değil, felsefi problemleri almalıdır" düşüncesi ise felsefe tarihinin felsefenin gelişimini göstermesi gerektiği fikrine dayanmaktadır (s. 18-39). Öyle görünüyor ki Kurun'ın önerisi tarihçilikten doğrudan felsefeye daha yakındır. Bu düşünceler analitik felsefeciler arasında kabul görmüş olsa da İslam felsefesi tarihçisinin bu düşüncelerden hareket etmesinin gerekliliği açık değildir. Problem merkezli felsefe tarihi yazımı, felsefe tarihi yazımı yaklaşımlarından yalnızca birisidir. Onun da felsefe tarihi açısından diğerleri gibi faydalı ve yanılma tehlikesi barındıran yönleri bulunmaktadır. Farklı olarak çoğu zaman doğrudan felsefi tartışmalar içerisinde problemin geçmişini ve farklı pozisyonları göstermek için bu yaklaşıma yer verilmektedir. Problem merkezli yaklaşıma dair bir eleştirel değerlendirme için bk. Leo Catana, "Philosophical Problems in the History of Philosophy: What Are They?", *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, ed. Mogens Lærke vd. (Oxford, New York: Oxford University Press, 2013).

barındırdığını göstermeye çalışacağız. Bu bölümdeki asıl gayemizin makalenin ana kısmında ele aldığımız üç yaklaşımın birbirine nispetle daha fazla yarar sağlayan veya tehlike barındıran yönlerini somutlaştırmak olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla biz Gazzâlî hakkında yapılan bu çalışmaları ilk bölümde ele aldığımız yaklaşımlara dair tahlilleri belirgin kılmak adına bir örneklem olarak değerlendireceğiz. Son olarak bilhassa Türkiye’deki İslam felsefesi çalışmaları için bu yaklaşımların nasıl bir yerde durduğuna dair bazı kanaatlere yer vereceğiz. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki bu makalenin nihai gayesi, yeni bir yöntem teklifinden ziyade Türkiye’de süregelen İslam felsefesi çalışmaları için düşünce tarihi yazımı yaklaşımları bağlamında bir zemin sunmak ve bu hususla alakalı bir farkındalık sağlamaktır.

1. Düşünce Tarihi Yazımının Gelişim Sürecinde Ortaya Çıkan Üç Yaklaşım

Düşünce tarihi yazımının yöntem açısından geçirdiği dönüşümler üzerinde duracağımız bu bölümde, belirtildiği üzere temelde üç yaklaşıma odaklanacağız. Bu üç yaklaşım, teorisyenleri tarafından sırasıyla “Felsefe Tarihi”, “Fikirler Tarihi” ve “Entelektüel Tarih” şeklinde adlandırılmaktadır. “Düşünce Tarihi” ise makalede bunların tamamını kapsayıcı bir çatı isim olarak kullanılacaktır. Felsefe tarihinin yalnızca belirli bir özel tarih olmaktan çıkıp müstakil bir disiplin olarak değer görmesi Jacob Brucker’ın (1696-1770) çalışmaları sayesinde 18. yüzyılda gerçekleşmiş,⁷ fikirler tarihi ve entelektüel tarih yaklaşımları ise üzerinde durulacak olan çeşitli gerekçelerle sonraki süreçte kendilerini felsefe tarihinden ayırtmıştır. Düşünce tarihi yazımına dair yaklaşımların, araştırmacılar tarafından farklı şekillerde ele alınması imkân dahilindedir. Biz bu makalede tarihsel vakiayı daha iyi yansıttığımızı düşündüğümüz Maurice Mandelbaum ve Leo Catana’nın bu konudaki çalışmalarını esas aldık.⁸

1.1. Felsefe Tarihi

Brucker’ın beş ciltlik felsefe tarihi 1742-1744 yılları arasında Almanya’da yayımlanana kadar düşünce tarihi kendisini iki şekilde göstermekteydi. Bunlardan birincisi tabakât literatüründe⁹

7 Leo Catana, “The Concept ‘System of Philosophy’: The Case of Jacob Brucker’s Historiography of Philosophy”, *History and Theory* 44/1 (2005).

8 Bu yaklaşımlarla alakalı farklı okuma ve değerlendirmeler için bk. Richard Rorty vd., “Introduction”, *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. Richard Rorty vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Richard Rorty, “The Historiography of Philosophy: Four Genres”, *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. Richard Rorty vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Wolfgang-Rainer Mann, “The Origins of the Modern Historiography of Ancient Philosophy”, *History and Theory* 35/2 (1996). Aslına bakılırsa Mann’in modern dönemde düşünce tarihi yazımının gelişimine dair okuması da bizim açımızdan oldukça belirleyici bir konumdur. Mann 18. yüzyıla gelindiğinde tamamen felsefi ve tamamen tarihsel olmak üzere felsefe tarihine iki farklı yaklaşım olduğunu, Kant gibi filozofların da eleştirileri neticesinde yüzyılın sonlarında Gustav Fülleborn’un çalışmalarında “ne tamamen felsefi ne tamamen tarihsel veya hem felsefi hem tarihsel” (s. 169) bir felsefe tarihi disiplini inşa edildiğini düşünmektedir (s. 180-183). Mann’in söz konusu yüzyıldaki dönüşüme dair çizdiği resim yerinde olmakla birlikte Leo Catana’nın bu dönüşümün kaynağı olarak Fülleborn değil de Brucker önerisi daha ikna edici görünüyor bk. Leo Catana, *The Historiographical Concept ‘System of Philosophy’, Its Origin, Nature, Influence, and Legitimacy* (Leiden: Brill, 2008), 260–265.

9 Genel itibarıyla felsefe ve tıp tarihi bakımından tabakât literatürünün ele alındığı incelemelerden oluşan kıymetli bir çalışma için bk. Mustakim Arıcı (ed.), *Felsefe Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014).

olduğu gibi filozofların hayatları hakkında bilgilerin verildiği ve onların önemli görülen fikirlerinin zikredildiği felsefe tarihi kitaplarıydı. Milattan sonra 3. yüzyılda yaşayan Diogenes Laertius'a ait *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı doksografi türü kitap, 15. yüzyılda Latinceye tercüme edilmişti. Takip eden yüzyıllarda geçmiş düşünürlerle alakalı bilgiler çeşitlenmesine ve genişlemesine rağmen, 18. yüzyıla gelinene kadar yazılan birçok genel düşünce tarihi kitabında Laertius'un bu eseri model olarak kullanılmaya devam etti.¹⁰

Düşünce tarihinin kendisini gösterdiği diğer bir yer, erken-modern dönemde filozofların ilgilendikleri meseleleri tartıştıkları eserleriydi. Bu eserlerde problemler tartışılırken yeri geldikçe geçmiş düşünürlerin söz konusu problemle ilgili görüşlerine yer veriliyor ve problemlerin tartışılması ile geçmiş düşünürlerin görüşlerinin eleştirisi iç içe geçiyordu.¹¹

Bu bağlamda Jacob Brucker'ın felsefe tarihi kitabı modern felsefe tarihi yazımının başlangıcı kabul edildi. Peki Brucker'ın söz konusu eserlerden farkı neydi ve düşünce tarihi yazımında nasıl bir dönüşüm gerçekleştirdi? Brucker, filozofların hayatlarına dair bilgilerin ve parça parça onların düşüncelerinin yer aldığı doksografi türü düşünce tarihi eserlerinden farklı bir yaklaşım benimsedi. Filozofların düşüncelerinin sistematik ve bütünlüklü bir şekilde sunulması gerektiğini düşünüyordu. Esasında, bu öneri daha önce Brucker'ın yakın olduğu başka bazı isimler tarafından da dile getirilmişti. Fakat Brucker'ın 1742-1744 yılları arasında yayımlanan genel felsefe tarihi kitabı, söz konusu teklifin bu genişlikteki ilk örneğini oluşturdu ve yazılan sonraki eserler için yaklaşım bakımından belirleyici oldu.¹²

Burada üzerinde durulması gereken en önemli husus Brucker'ın “felsefe sistemi” kavramıdır. Sistem kavramı önceleri “yönetim organlarından oluşan bütün”, “çeşitli parçalardan oluşan canlı organizma” ve “farklı parçalarına nispetle alem” gibi anlamları ifade etmek için kullanılmaktaydı. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren “çeşitli alt bölümlerden oluşan ilmî disiplinler” için kullanılmaya başladı. 17. yüzyılda ise artık düşünürler tarafından eser verdikleri alanı, nedensellik ilişkilerini kurarak ve bütünlüklü bir tarzda ele aldıklarını ifade etmek için kullanılmaya başladı. Bu bağlamda Brucker'ın içinde bulunduğu Alman Eklektisizm geleneğine mensup düşünürler, felsefi hakikatlerin gelenek içerisinden özgür bir biçimde tespit edilip bir sistem dahilinde bir araya getirilmesi ve bu şekilde savunulması gerektiğini düşünüyordu.¹³

10 Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 2. Bir karşılaştırma yapmak adına Laertius ile Brucker'ın Platon'a dair değerlendirmeleri kıyaslanabilir. Bk. Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 129–172; Johann Jacob Brucker, *The History of Philosophy, From the Earliest Times to the Beginning of the Present Century* (Londra, 1791), 1/199–237. Ayrıca Brucker'ın yaşadığı dönemde kullanımda olan genel felsefe tarihi kitaplarına dair bir çalışma için bk. Giovanni Santinello – Gregorio Piaia (ed.), *Models of the History of Philosophy* (Londra: Springer, 2011).

11 Bahsi geçen durumun İslam dünyası için de geçerli olduğu söylenebilir. Hem tabakât türü eserlerin hem de problem tartışılırken konuyla alakalı geçmiş düşünürlerin fikirlerine yer verilmesinin çeşitli örnekleri zikredilebilir. Burada söz konusu bağlamı somutlaştırmak adına Ficino'nun İbn Rüşd'ün akılların birliği görüşünü eleştirirken İbn Sînâ ve Gazzâlî de dahil olmak üzere kendisinden önceki birçok düşünürün konuyla alakalı kanaatlerini aktarımı için bk. Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, nşr. James Hankins – William Roy Bowen, çev. Michael J. B. Allen (Cambridge, Mass., Londra: Harvard University Press, 2005), 8–53.

12 Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 2.

13 Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 13–22.

Bu noktada Brucker'ın gerçekleştirdiği dönüşüm, kendilerinin bir felsefe yöntemi olarak savunduğu felsefe sistemi anlayışını düşünce tarihi yazımında bir araç haline getirerek geçmişte yaşamış her bir filozofun düşüncelerini bu araç, yani felsefe sistemi anlayışı üzerinden okumak olmuştur.¹⁴ Böylece felsefe tarihi, yalnızca filozofların yaşamlarına ve düşüncelerine dair parça parça bilgilerin tespit edilmesi şeklindeki tarihi araştırmadan farklı olarak, her bir filozofa ait düşünceler arasındaki tutarlılıkların ve ilişkilerin üzerinde durulan felsefi bir disiplin haline gelmiştir.¹⁵

Brucker'ın felsefe tarihi yazımında uyguladığı felsefe sistemi anlayışının birkaç özelliği bulunmaktadır. Bunlardan birincisi ve belki de en önemlisi her filozofun felsefe sisteminde bir veya birkaç temel ilke bulunduğu düşüncesidir. Buna göre belirli bir filozofun tüm felsefi sistemi bu ilke veya ilkeler üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla söz konusu ilke tespit edildiğinde filozofun bütün bir felsefe sistemi tümdengelsel olarak bu ilkedен çıkarılabilir.¹⁶ Örneğin Brucker'ın Platon'un felsefe sistemi için tespit ettiği ilkeler Tanrı, madde ve idealar düşüncesiydi. Daha sonra Brucker'ın felsefe sistemi anlayışından etkilenen başka felsefe tarihçileri, bu ilkelerden ilk ikisini eleyerek Platon'un tüm felsefe sisteminin idealar düşüncesi etrafında şekillendiğini düşüneceklerdi.¹⁷

İkinci özellik, felsefenin diğer disiplinlerden bağımsız olmasıdır. Buna göre felsefe sistemi, felsefe içerisinde tespit edilen bir ilke üzerine yine felsefe içerisinde inşa edilmektedir. Dolayısıyla söz konusu felsefi sistemin ilkesinin yahut belirli parçalarının başka disiplinlerden alınması gibi bir durum söz konusu değildir. Üçüncü özellik olarak felsefe sistemi ontoloji, epistemoloji, etik gibi tüm bölümleriyle bir bütün olarak aynı felsefi ilke veya ilkeler üzerine inşa edilmektedir. Dolayısıyla bu sistemin her bir parçası arasında bir tutarlılık söz konusu olmalıdır.

Brucker felsefe tarihi kitabında yer verdiği Thales, Platon, Aristoteles ve Bruno gibi her bir filozofun felsefe sistemini tespit ettiği ilkeler üzerinden yeniden inşa etmeye çalıştı. Söz konusu ilkeleri, felsefe sistemini temsil eden evin temeli olarak düşünüyordu. Düşünceleri bu şekilde sistematik olarak sunulamayan kimselerin tam anlamıyla bir filozof olarak değerlendirilmeyeceğini, dolayısıyla genel felsefe tarihi kitaplarında kendilerine yer verilmemesi gerektiğini ileri sürmekteydi.¹⁸

Brucker'ın sınırlarını çizdiği bu felsefe tarihi yazımı yöntemi, onun sunduğu katılıkla oldukça sınırlı bir şekilde uygulanmıştır. Kendisinden sonra bu alanda çalışmalar yapan Tenneman, Schleiermacher, Hegel ve Eduard Zeller gibi isimler Brucker'ın eseriyle alakalı eleştirilerini dile getirmişlerdir. Bu eleştiriler bir taraftan Brucker'ın felsefe tarihinin noksanlıklarına işaret ederken, öte taraftan onun etki alanını göstermektedir. Leo Catana'nın Brucker'ın etkilerini

14 Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 186–189.

15 Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 12.

16 Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 16, 32.

17 Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 204.

18 Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 31–34.

takip ettiği eseri dikkate alınacak olursa onun felsefe sistemi anlayışı, öngördüğü katılıklı olmasa da yukarıda zikredilen isimlerin tamamının düşünce tarihi yazımında etkili olmuştur. Catana'ya göre felsefe sistemi anlayışının felsefe tarihi çalışmalarına etkisi öyle derin ve süreklidir ki bu anlayış neredeyse felsefe tarihi disipliniyle özdeşleşmiştir.¹⁹

Bu etki en hafif haliyle felsefe sistemi anlayışı üzerinden incelenen filozofların asıl görüşleri ile bunlar tarafından belirlendiği düşünülen ikincil görüşleri arasında ayırım yapılması şeklindedir.²⁰ Dolayısıyla Brucker'den sonra birçok felsefe tarihçisi inceledikleri filozofların düşünceleriyle alakalı böyle bir yaklaşım sergilemiştir. Bu şekilde düşünüldüğünde felsefe sistemi anlayışının etkilerini hem Batı felsefesi tarihi yazımında hem de İslam felsefesi tarihi yazımında şu anda dahi görmek mümkündür.

Sırada ele alacağımız iki yaklaşım ise, filozofların düşüncelerine felsefe sistemi anlayışından farklı bir şekilde yaklaşılabilirliği düşüncesinden neşet etmiştir. Fikirler tarihi ve entelektüel tarih yaklaşımları, filozofların dile getirdiği düşüncelerle alakalı felsefe tarihinin göz ardı ettiği bazı noktaların ortaya çıkarılması için daha farklı bir yöntem benimsemiş, bu şekilde kendilerini felsefe tarihinden ayırtmışlardır. Bununla birlikte felsefe tarihi içerisinde kalarak felsefe sistemi anlayışından farklı bir şekilde -örneğin problem merkezli bir yaklaşımla- felsefe tarihi yapılması gerektiğini düşünenler de bulunmaktadır. Fakat bunlar en nihayetinde belirli bir filozof söz konusu olduğunda onun kendi düşünceleri arasındaki tutarlılıkları ve ilişkileri esas aldığından burada bu meseleye ayrıca girmeyeceğiz.²¹

1.2. Fikirler Tarihi

Fikirler tarihi (*History of Ideas*) yaklaşımı Arthur Lovejoy tarafından 1936'da yayımlanan *Varlık Zinciri (The Great Chain of Being)* kitabında, felsefe tarihine bir alternatif olarak ileri sürülmüştür.²² Lovejoy'un bu kitaptan önceki dönemine baktığımızda onun felsefe tarihi ile oldukça ilgili olduğunu görmekteyiz. Lovejoy 1890-1899 yılları arasında California ile Harvard üniversitelerinde felsefe eğitimi almış, 1899 yılında Stanford'da çalışmaya başladığında kapsayıcı bir felsefe tarihi dersinin tüm felsefe eğitiminin temelinde yer alması gerektiğini belirten bir öneride bulunmuştur.²³

Lovejoy 1904'te yaptığı bir çalışmasında Bruno ve Spinoza'nın felsefe sistemlerini şekillendiren metafizik ilkelerin Plotinus'un felsefe sisteminin ilkelerinde bulunabileceğini ileri sürmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere Lovejoy bu dönemde Brucker'ın felsefe sistemi

19 Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 276 vd. Leo Catana bu anlayışın izini oldukça tafsilatlı bir biçimde takip etmektedir (s. 193-282). Ayrıca Catana buranın devamında Brucker'ın önerdiği felsefe tarihi yaklaşımına dair Gadamer'i de içine alan kapsamlı bir eleştiriye yer verir (s. 283-304).

20 Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 232 vd.

21 Problem merkezli genel felsefe tarihi ile Brucker'ın ilişkisi için bk. Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 260-265.

22 Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being, A Study of the History of an Idea*, (Cambridge MA: Harvard University Press, 1936), 3.

23 Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 269.

anlayışının etkilerini görebileceğimiz bir felsefe tarihi yaklaşımına sahiptir. Bununla birlikte o, farklı filozofların sistemleri arasında ilişkiler kurmaya çalışmaktadır.²⁴

Varlık Zinciri'nde ise Lovejoy felsefî düşüncelerin ele alınması için önerdiği alternatif olan fikirler tarihinin felsefe tarihine göre "bir yönden daha hususi bir yönden ise daha az kısıtlanmış" olduğunu belirtmektedir. Fikirler tarihinde filozofların veya belirli felsefî ekollerin felsefe sistemlerinin bütünü yerine onları meydana getiren belirli birim-fikirler dikkate alınacaktır. Bununla birlikte bu birim-fikirler yalnızca belirli bir filozofun yahut farklı filozofların felsefe sistemleri içerisinde değil; bilim, edebiyat, sanat, din, siyaset gibi alanlardaki yansımaları da dikkate alınarak incelenecektir. Bu eserin devamında Lovejoy fikirler tarihi çalışmasının ilk örneği olarak varlık zinciri fikrini incelemektedir.²⁵

Peki Lovejoy niçin böyle bir alternatif geliştirmeye ihtiyaç duymuştur? Bu soruya cevaben Maurice Mandelbaum'un yaptığı tespitler, makalenin sonraki kısmında Gazzâlî araştırmalarıyla alakalı değerlendirmelerle daha da belirginleşecektir. Mandelbaum'a göre Lovejoy'un eserlerini okuyan bir kimsenin onun açıklık ve berraklık tutkunu bir düşünür olduğunu fark etmemesi mümkün değildir. Lovejoy felsefî düşüncelerle alakalı müphemliklerden rahatsızlık duymakta ve incelemelerinde bir duruluk yakalamaya çalışmaktadır.²⁶ Gazzâlî'nin fikirleri incelendiğinde ilk bakışta göze çarpan karmaşıklığın, Lovejoy'un bu yaklaşımını Gazzâlî hakkında yapılan araştırmalar için önemli kıldığı düşünülebilir.²⁷

Bu bağlamda Lovejoy kendisini fikirler tarihine iten üç hususu dile getirmektedir. Bunlardan birincisi incelemelerinde çok farklı dönemlerde, farklı düşünürler ve sahalarda aynı fikirlerin etkin olduğunu görmesidir. İkincisi kavramların anlamlarıyla alakalı karışıklıklar, değişimler ve müphemlikler iken; üçüncüsü incelediği neredeyse tüm düşünürlerde karşılaştığı ve bazen tek bir metinde bile kendini belli eden zihinsel gerilimler ile sallantılardır.²⁸ Dolayısıyla öyle görünüyor ki Lovejoy, bir filozofun çoğu zaman müphemlik ve karmaşıklık barındıran düşüncelerini sistematik bir biçimde bir araya getirmeye çalışmak yerine; anlam çerçevesi belirgin ve dolayısıyla berraklık barındıran bir birim fikrin etkilerini takip etmeyi tercih etmiştir.

24 Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, 267. Lovejoy'un yaklaşımının değişmesiyle Bruno okumasının nasıl değiştiğine dair ayrıca bk. Leo Catana, "Lovejoy's Readings of Bruno: Or How Nineteenth-Century History of Philosophy was 'Transformed' into the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas* 71/1 (2010).

25 Lovejoy, *The Great Chain of Being*, 3 vd. Lovejoy'un yaklaşımına dair bazı değerlendirmeler için bk. Leo Catana, "Intellectual History and the History of Philosophy: Their Genesis and Current Relationship", *Companion to Intellectual History*, ed. Richard Whatmore – B. W. Young (Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell, 2016), 132–133; Maurice Mandelbaum, "The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy", *History and Theory* 5 (1965), 35.

26 Mandelbaum, "The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy", 41–42.

27 Gairdner tarafından 1914'te kaleme alınan makalede Gazzâlî problemi şeklinde ifade edilen bu durumla alakalı kısa bir değerlendirme için bk. Özkan, "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yaklaşımı ve Gazali Literatürü Arasındaki Benzerlikler", 18–20.

28 Mandelbaum, "The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy", 41.

1.3. Entelektüel Tarih

Cambridge tarihçilerinden Quentin Skinner, 1969 yılında yayımlanan ve daha sonra 2002 yılında gözden geçirdiği “Meaning and Understanding in the History of Ideas” başlıklı makalesinde, kendisine kadar gelen düşünce tarihi yazımına yönelik önemli eleştiriler dile getirmiş ve alternatif bir yöntem önermiştir.²⁹ Makalenin başlığından da anlaşılacağı üzere Skinner’ın öncelikli hedefi Lovejoy’un fikirler tarihi yaklaşımıdır. Bununla birlikte, daha sonra entelektüel tarih olarak anılacak bir alternatif yöntem önermiş olması, onun eleştirilerini düşünce tarihi yazımının geneli için düşünmeyi gerektirmektedir.

Skinner’ın düşünce tarihi yazımına dair eleştirilerini ele alırken onun hem eğitim geçmişi hem de meslekî kariyeri itibarıyla bir siyaset düşüncesi tarihçisi olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Onun özelden fikirler tarihine genelde düşünce tarihi yazımına yönelik en temel eleştirisi, düşünceler ele alınırken onları dile getiren öznenin göz ardı edilmesi ve düşüncelerin öznenin durumundan soyutlanmış bir biçimde ele alınmasıdır. Skinner sorunlu gördüğü bu yaklaşımın, mitoloji olarak ifade ettiği üç soruna yol açtığını dile getirir.³⁰

Bunlardan birincisi “öğretiler mitolojisi”dir. Skinner bu sorunun örneği olarak doğrudan Lovejoy’un *Varlık Zinciri*’ni ele alır. Öğretiler mitolojisini kabul eden düşünce tarihçisi/fikirler tarihçisi, belirli bir öğretinin onu dile getiren öznesinden bağımsız bir şekilde tarihin birçok noktasında kendisini gösterdiğini düşünür. Bu durum tıpkı Lovejoy’un varlık zinciri fikrine yaklaşımında olduğu gibidir. Oysa bu öğretiler tarihin herhangi bir noktasında, farklı kimliklere sahip özneler tarafından dile getirilir. Dolayısıyla söz konusu öğretiler öznenin durumuyla birlikte ele alınmalıdır. Böyle olunca aslında karşılaşılan öğretilerin aynı olduğunu söylemek doğru olmaz. Zira o her bir öznenin durumu ve düşünceleriyle birlikte farklı bir öğreti olarak bulunmaktadır.³¹

Skinner’ın dile getirdiği ikinci sorun, tutarlılık mitolojisidir. Ona göre bu soruna yol açan şey aslında sistem anlayışıdır. Belirli bir filozofun tüm hayatı boyunca dile getirdiği düşüncelerden bir felsefe sistemi çıkarma arayışı, araştırmacıyı tutarlı bir sistem arayışına itmektedir. Oysa öznenin durumu dikkate alındığında, onun gerçekten de farklı durumlarda birbiriyle tutarlı olmayan fikirler dile getirdiği düşünülebilir. Üçüncü ve son sorun ise geçmişe yansıtma (*prolepsis*) mitolojisidir ki buna göre düşünce tarihçileri inceledikleri filozofun yaşadığı dönemden sonraki herhangi bir dönemde karşılaştıkları bir anlamı, daha anlaşılır kılmak adına incelenen filozofun düşüncelerine yansıtılmaktadırlar.³²

Varlık zinciri dışında Skinner’ın bu sorunlarla alakalı kullandığı örneklerin neredeyse tamamı kendi çalışma sahası olan siyaset düşüncesi tarihindendir. Her ne kadar entelektüel

29 Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *Visions of Politics*, ed. Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

30 Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, 59–62.

31 Catana, *The Historiographical Concept ‘System of Philosophy’*, 309.

32 Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, 67–72; Catana, *The Historiographical Concept ‘System of Philosophy’*, 311–314.

tarih yaklaşımı düşünce tarihi yazımının geneli için bir alternatif yöntem olsa da çoğunlukla siyaset düşüncesi tarihi alanında sürdürülecektir.³³

Skinner’in önerdiği bu yaklaşımda iki kavram öne çıkmaktadır: niyet ve bağlam. Belirli bir düşünürün fikirleri ele alınırken onun o fikirleri niçin dile getirme ihtiyacı hissettiği, bağlam dikkate alınarak ortaya çıkarılmalıdır. Aslına bakılırsa Skinner, fikirlerin dile geldiği iki bağlama odaklanmaktadır. Bunlardan birincisi dönemin dilidir. Dolayısıyla araştırmanın bir bölümü yazarın kullandığı dile ve kavramlara dair olacaktır. İkincisi ise sosyal bağlamdır ki bu da yazarın eserini dile getirirken hangi toplumsal dinamiklerden etkilendiğini göstermeye yöneliktir.³⁴

1.4. Ara Değerlendirme

Günümüz düşünce tarihi yazımında farklı baskınlıklarla da olsa, üç yaklaşımın her birinin etkisini görmek mümkündür. Öyle ki yakın zamanda Princeton Üniversitesinden Daniel Garber, Yale Üniversitesinden Michael Della Rocca’nın Spinoza’nın felsefesine dair çalışmasını, belirli ilkelerden hareketle Spinoza’nın düşüncelerini bütünlüklü bir biçimde açıklama teşebbüsü olduğu için eleştirdi. Garber’a göre felsefe tarihi çalışmaları bize filozofları bu basitlikte değil tüm karmaşıklığıyla, onun bocalamalarını ve etkileşimlerini de gösterecek biçimde sunmalıdır. Della Rocca ise incelediği düşünürün metinlerinde herhangi bir tahripte bulunmadığı müddetçe, kendi yaklaşımının meşru bir yaklaşım olduğunu dile getirmektedir. Della Rocca Alman idealizmine atıfta bulunarak “bizim için bir şeylerin var olması onların akledilir, yani idrak edilebilir olması demektir” şeklindeki sloganı hatırlatır.³⁵ Dolayısıyla ona göre felsefe tarihçisinin yapması gereken şey, geçmişte yaşamış filozofların düşüncelerini bugün için yeniden var kılmaktır ki bu da ancak söz konusu düşüncelerin okuyucu tarafından kavranabilir bir sunumu sayesinde mümkündür.

Söz konusu tartışmanın tamamı incelendiğinde, birçok noktada bahsi geçen üç yaklaşımın yansımalarını fark etmemek mümkün değildir. Bu bağlamda Yunan felsefesi hakkında oldukça etkili çalışmalar kaleme almış olan felsefe tarihçisi Eduard Zeller’den bir alıntı paylaşmak yerinde olacaktır:

Felsefe tarihinin, tıpkı tüm tarih türlerinin olduğu gibi, bir çifte görevi bulunmaktadır. O, gerçekleşmiş olanı tasvir etmeli ve onu açıklamalıdır. Bu görevlerden ikincisi [olan açıklama], ancak onun (tasvir edilen şeyin) nedeninin araştırılması ve söz konusu nedenin anlaşılması yoluyla olur ki bu da tek tek unsurların *daha geniş bir bağlama yerleştirilmesi* ile gerçekleşir.³⁶

33 Catana, “Intellectual History and the History of Philosophy”, 133–134. Entelektüel tarihi ortaya çıkış süreci ve etkileriyle ele alan bir çalışma için bk. Richard Whatmore, *Entelektüel Tarih Nedir?*, çev. Kahraman Şakul (İzmir: Işık Yayınları, 2017).

34 Catana, *The Historiographical Concept ‘System of Philosophy’*, 314-317.

35 Bk. Daniel Garber, “Superheroes in the History of Philosophy: Spinoza, Super-Rationalist”, *Journal of the History of Philosophy* 53/3 (2015); Michael Della Rocca, “Interpreting Spinoza: The Real is the Rational”, *Journal of the History of Philosophy* 53/3 (2015); Daniel Garber, “Some Additional (But Not Final) Words”, *Journal of the History of Philosophy* 53/3 (2015).

36 Eduard Zeller, “Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege”, *Eduard Zellers Kleine Schriften*, ed. Otto Leuze (Berlin: De Gruyter, 1910), 410 akt. Catana, *The Historiographical Concept ‘System of Philosophy’*, 233.

Hatırlanacak olursa Zeller, Brucker'ın felsefe sistemi anlayışını müsamahalı bir biçimde sürdürülenlerden biriydi. Bu durumda yukarıdaki alıntı, onun filozofların düşüncelerini asıl fikirler ve onlar etrafında şekillenen ikincil fikirler şeklinde ayrıştırmasına dair bir gerekçe olarak da okunabilir. Felsefe tarihçisi, belirli bir filozofun görüşlerini tasvir ettikten sonra bunların nedenine dair de bir açıklama sunmalıdır. Bu açıklama ise ancak söz konusu düşünceleri belirli bir bağlam içerisinde değerlendirmekle mümkündür. Zeller'e göre bu bağlam filozofun dile getirdiği tüm düşüncelerden oluşan sistematik yapıdır. Özetle, bir filozofun belirli bir düşüncesi, tüm düşüncelerinin oluşturduğu felsefe sistemi bağlamında değerlendirildiğinde ona dair bir neden ve açıklama sunulmuş olacaktır.

Yine bu şekilde düşünüldüğünde Lovejoy ve Skinner'ın alternatif yöntem teklifleri, filozofların düşüncelerine dair farklı açıklama bağlamı teklifleri olarak değerlendirilebilir. Lovejoy fikirler tarihinde belirli bir düşünceye dair irtibatların, düşüncenin gözlemlendiği farklı alanlarda bulunabileceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla ona göre düşünceye dair açıklamaların elde edilebileceği daha geniş bağlam, başka filozofların/düşünürlerin düşünceleri veya düşüncenin daha farklı görünüm kazandığı alanlardır. Felsefi fikirlerle alakalı olarak ise bu bağlam çoğu zaman başka düşünürlerin eserleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece söz konusu fikir, diğer düşünürlerin eserlerinde kendisini gösterdiği biçimlerle açıklanmakta ve anlaşılmaktadır. Skinner'ın entelektüel tarih için önerdiği bağlam ise düşüncenin ifade edildiği dönemin dili ve toplumsal şartlarıdır.

Meseleye böyle baktığımızda söz konusu üç alternatif yöntem, tasvir edilen belirli bir düşünceye dair nedensel açıklamaların sunulabileceği üç boyut haline gelir. Dolayısıyla belirli bir düşünce tarihi çalışmasında, çeşitli baskınlıklarda bu üç yaklaşımın etkileriyle karşılaşabiliriz. Buna binaen makalenin sonraki bölümünde Batı'da tashihçi (*revisionist*) şeklinde ifade edilen Gazzâlî araştırmalarında, her ne kadar hiçbiri açıkça ifade edilmese de söz konusu düşünce tarihi yazımı yaklaşımlarının kendilerini farklı baskınlıklarda nasıl gösterdiğine dikkat çekecek; bu araştırmalar üzerinden bahsi geçen yaklaşımların araştırmacıları yanıltma tehlikesi barındıran yönlerini inceleyeceğiz.

2. Üç Düşünce Tarihi Yazımı Yaklaşımının Tashihçi Gazzâlî Araştırmalarına Yansımaları

Tahlillere geçmeden önce tashihçi Gazzâlî araştırmaları ile alakalı kısa bir tasvir sunmak yerinde olacaktır.³⁷ Batı'da Gazzâlî çalışmalarıyla alakalı olarak tashihçi yaklaşım tafsilatlı bir biçimde ilk olarak Scott Girdner'ın *Mişkâtü'l-envâr*'ı incelediği doktora çalışmasında aktarılır. Girdner, burada Gazzâlî'nin *Munkız*'da sunduğu kelâm, felsefe, batınîlik ve tasavvufu alakalı yaklaşımlarını; ona ait diğer eserler üzerinden yeniden gözden geçiren araştırmacılar

37 Abdullah Özkan'ın bu araştırmalarla alakalı Straussçuluk üzerinden bir değerlendirmesi için bk. Özkan, "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yaklaşımı ve Gazali Literatürü Arasındaki Benzerlikler". Ayrıca yine Özkan'ın M. Cüneyt Kaya moderatörlüğünde yapmış olduğu bir konuşma için bk. BİSAV TV, "Gazzâlî ve Felsefe: Yeni Yaklaşımlar | Abdullah Özkan".

için *revisionist* (tashihiçi) ifadesini kullanır. Bu Girdner'in tezini yazdığı 2010 senesinde, ona göre otuz yıllık geçmişe sahip bir yaklaşımdır. Zira o, bu süreci Gazzâlî'nin Eş'arîlikle olan ilişkisini yeniden gözden geçiren George Makdisi'nin çalışmalarıyla başlatır. Bunu Gazzâlî'nin İbn Sînâ felsefesiyle olan ilişkisini de gözden geçiren, Richard Frank'ın 1992 tarihli *Creation and Cosmic System: al-Ghazali and Avicenna* ile 1994 tarihli *al-Ghazali and the Ash'arite School* çalışması ve benzerleri takip eder. Son olarak Girdner, Gazzâlî'nin İhvân-ı Safâ da dahil olmak üzere bâtinîlikle olan ilişkisini de yeniden değerlendiren çalışmaları bu yaklaşıma dahil eder. Girdner tashihiçi yaklaşımlardan farklı olarak, Gazzâlî'nin içerik bakımından felsefî ve bâtinî metinlerden yararlanmış olmasına rağmen oradan edindiği materyali yine kendi Eş'arî ve tasavvufî düşüncesine uygun bir biçimde bir araya getirdiğini düşünmektedir.³⁸

Çalışmalarının büyük bir kısmı Gazzâlî'nin düşüncelerine odaklanan Alexander Treiger'in ise hem 2008'de tamamladığı doktora tezinin hem de 2012'de yayımlanan kitabının giriş bölümlerinde "Gazzâlî Çalışmalarında Yeni Bir Paradigma" başlığıyla karşılaşırız. Burada o, daha önceleri Gazzâlî'nin düşüncesine dair anlatının *Munkız* üzerinden şekillendiğini dile getirir. Dolayısıyla yaşadığı buhran sonrasında Gazzâlî felsefe ve kelamla arasına mesafe koyarak tasavvuf yolunu tercih etmiştir. Bu minvaldeki Gazzâlî imajı daha çok Montgomery Watt'ın çalışmaları dolayısıyla popülerleşmiştir. Buna binaen Gazzâlî araştırmacılarında *İhyâ* ve sonrasındaki eserlerle alakalı mistik bir beklenti hâkim olmuştur. Fakat bu imaj Richard Frank'ın daha önce zikredilen çalışmalarıyla birlikte bir kırılmaya uğramıştır. Her ne kadar Frank'ın çalışmaları birtakım eleştirilere konu olsa da Treiger'a göre o bu çalışmalarla İbn Sînâ'nın etkisi göz önünde bulundurulmaksızın Gazzâlî'nin anlaşılmasının mümkün olmadığını açık bir biçimde ortaya koymuştur.³⁹

Son olarak Kenneth Garden'in orijinali 2014'te yayımlanan *İslâm'ın İlk Müceddidi* kitabının giriş bölümünde, "Yanılıcı Bir Otobiyografi" ve "Yeni Değerlendirmeler" başlıkları yer almaktadır. Garden hem yanlış gördüğü Gazzâlî tasavvuru ile alakalı anlatıyı hem de revizyonist tasavvura dair anlatıyı genişletir. Ona göre *Munkız*'dan hareketle Gazzâlî'ye dair yanlış bir tasavvurun kök salmasında, araştırmacıların onda kendi Hristiyanlık anlayışlarının yansımalarını bulmaları etkili olmuştur. Önceki yirmi yılda ise Richard Frank, Jules Janssens ve Frank Griffel gibi araştırmacıların çalışmaları yeni, revizyonist bir tasavvurun baskın bir şekilde ortaya çıkmasını sağlamıştır. Fakat öyle görünüyor ki Garden'in dikkate aldığı tashihiçilik, Girdner'den farklı olarak felsefe ile sınırlı bir anlam teşkil etmektedir.⁴⁰

38 Scott Girdner, *Reasoning with Revelation* (Boston: Boston University, Graduate School of Arts and Sciences, Doktora Tezi, 2010), 44–48. *Revisionist* ifadesinin tespit edebildiğimiz ilk kullanımı da Oliver Leaman'a aittir ve Girdner bu ifadeyi Leaman'ın makalesinde sunduğu çerçevede ele alır bk. Oliver Leaman, "Ghazali and the Ash'arites", *Asian Philosophy* 6/1 (1996), 17. Leaman'ın bu makalesinden haberdar ettiği için Halit Şamil Akbal'a teşekkür ederim.

39 Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought, Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation* (Londra: Routledge, 2012), 2–3.

40 Kenneth Garden, *İslâm'ın İlk Müceddidi, Gazzâlî ve İhyâ ulûmid'd-dîn'i*, çev. Abdullah Özkan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 11–23. Garden'ın kitabına dair bir değerlendirme için bk. Abdullah Özkan, "Kenneth Garden. The First Islamic Reviver: Abû Hâmid al-Ghazâlî and His Revival of the Religious Sciences", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 21/41 (2017).

Günümüze kadar gelen süreçte bu yaklaşımın genel kabul görmesine, çeşitli araştırmacılar çalışmalarıyla katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte bu araştırmalar arasında öne çıkanların, ilk olarak Richard Frank ve Frank Griffel'in çalışmaları, sonra Alexander Treiger'in bahsi geçen eseri ve son olarak Kenneth Garden'in adı zikredilen eseri olduğu söylenebilir. Buradan sonra söz konusu tashihiçi Gazzâlî araştırmaları üzerinden, makalenin esas kısmını oluşturan ilk bölümünde yer verdiğimiz üç düşünce tarihi yazımı yaklaşımının yanıltma tehlikesi barındıran yönlerini belirginleştirmeye çalışacağız.

2.1. Richard Frank ile Frank Griffel ve Felsefe Tarihi Yaklaşımı

Hatırlanacak olursa, felsefe tarihi yaklaşımının düşünceler için nedensel ilişkiler aradığı ve bunlara dair açıklamalarını elde ettiği bağlamın, incelenen düşünürün tüm düşüncelerinin oluşturduğu bütün olduğunu ifade etmiştik. Her ne kadar bu yaklaşım, başlangıç itibarıyla filozofa atfedilen birtakım ilkelerden hareketle onun tüm düşüncelerinin yeniden inşa edilmesi şeklindeki felsefe sistemi anlayışını esas alsada bu felsefe sistemi anlayışı süreç içerisinde eleştiriler doğrultusunda esneklik kazanarak yalnızca bazı fikirlerin ötekilere göre daha merkezi ve daha belirleyici olduğu bir anlam kazanmıştı.

Richard Frank Gazzâlî'ye dair adı geçen ilk çalışmasında onun kozmoloji ve nedensellik hakkındaki düşüncelerini merkeze alarak bununla irtibatlı meselelerde Gazzâlî'nin tutarlı bir şekilde klasik Eş'arilikten farklı düşündüğünü göstermeye çalışır. Bizim için burada önemli olan ise onun söz konusu kitabının girişinde, Gazzâlî'nin her ne kadar İbn Sînâ kozmolojisinin bazı öğelerini eleştirse de birtakım temel ilkeleri benimseyerek kendi teolojisini klasik Eş'arilikten esaslı farklılıklar arz edecek şekilde inşa ettiğini belirtmesidir.⁴¹

Bununla uyumlu bir biçimde Gazzâlî'yle alakalı ikinci kitabının sonunda Richard Frank sunları kaydeder:

Birkaç şey açığa kavuşmuştur. Bunlardan biri, Gazzâlî'nin mantıkla ve teolojiyle alakalı yazılarının altında yatan, onları düzenleyen ve bir tutarlılık kazandıran, temel ve bütüncül bir nazarî sistem bulunmaktadır. Farklı eserlerinde bu geniş sistemin çeşitli öğeleri farklı biçimlerde kendini göstermektedir. Bir yerde bu daha açıkken başka bir yerde bu açıklık daha az olabilir. Yazılarının çoğunda, merkezi öğeler hiç değilse birkaç yerde açık bir şekilde kavramsal olarak odağa alınmaktadır. Bazı eserlerinde ise bu neredeyse eserin tamamı boyunca düzenli [bir şekilde karşımıza çıkar].⁴²

Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Richard Frank'ın hususi olarak üzerinde durduğu şey, Gazzâlî'nin düşünceleri arasındaki ilişkiler ve onun benimsediği birtakım felsefi ilkelerin düşünce sisteminin geri kalanındaki düşünceler ile nasıl bir etkileşim içerisinde olduğudur. Dolayısıyla her ne kadar Frank yer yer İbn Sînâ ile karşılaştırmalar sunsa da onun Gazzâlî'yle alakalı çalışmalarında düşünürün kendi fikirleri arasındaki ilişkileri dikkate alan felsefe tarihi yaklaşımının baskın olduğu söylenebilir.

41 Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System, al-Ghazâlî & Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter, 1992), 9–11.

42 Richard M. Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School* (Durham, Londra: Duke University Press, 1994), 86.

Nitekim Richard Frank tahlillerinde seçmeci olduğu dolayısıyla eleştirilmiştir.⁴³ Bu tam da felsefe tarihi yaklaşımının tehlikesidir. İncelenen filozofun düşünce sisteminde yer alan birtakım düşüncelerin etki alanını vurgulayabilmek için araştırmacı ister istemez diğer düşüncelere önyargı ile yaklaşmaktadır. Söz konusu merkezî düşünce yahut ilke ile uyumlu/tutarlı olmayan düşünceleri ise çoğu zaman görmezden gelme eğilimindedir. Dolayısıyla çalışmalarında bu yaklaşımın baskın olduğu araştırmacıların bu tehlikelerle alakalı olarak daha büyük bir hassasiyete sahip olması gerekir.

Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı* kitabında, ilk kısımda Gazzâlî'nin hayat hikayesiyle ve irtibatlı olduğu şahıslarla alakalı bir çerçeve sunmaktadır. İkinci kısımda ise onun konu ve yöntem açısından Richard Frank'ı takip ettiği söylenebilir. Nitekim kendisi de kitabın girişinde Gazzâlî kozmolojisine olan ilgisinin Richard Frank'ın daha önce adı geçen *Creation and Cosmic System* kitabını okumasıyla başladığını belirtmekte, bu çalışmasında da Gazzâlî'nin kozmoloji ve nedensellik anlayışıyla alakalı Michael Marmura ile Richard Frank'ın görüşlerinin bir anlamda sentezini sunduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ Bununla birlikte Frank Griffel meseleyi Gazzâlî'nin eserleri açısından çok daha kapsamlı bir biçimde ele alır.

Fakat burada da felsefe tarihi yaklaşımının mahzurlarını yansıtan örneklerle karşılaşmaktayız. Griffel, Gazzâlî'nin nedensellik anlayışını uzun uzadıya ele aldıktan sonra Richard Frank'ı takip ederek söz konusu meselenin sıkı bir şekilde irtibatlı görüldüğü mucize meselesine geçer. Griffel gerek tespit ettiği nedensellik anlayışı gerekse felsefî nübüvvet anlayışının etkileri dolayısıyla tutarlı bir Gazzâlî tasavvuru ortaya koymak adına onun mucize konusunda çekimser davrandığını gösterme ihtiyacı hisseder. Nitekim öyle yapar ve Gazzâlî'ye göre mucizelerin “olağanüstü hadiselerden ve büyüden güvenilir bir şekilde ayırt edilemez” olduğunu belirtir.⁴⁵ Oysa Gazzâlî bunun her ne kadar zorlu bir iş olduğunu birçok yerde dile getirirse de zaman zaman nasıl olacağına dair bir açıklama sunmaksızın mucizenin mahir kimseler tarafından ayırt edilebileceğini de belirtir.⁴⁶ Öyle görünüyor ki Griffel'in yaklaşımı, onun bu kısımları görmezden gelmesine neden olmuştur.

Yine nübüvvetin ispatı bağlamında Griffel, Gazzâlî'nin tevâtürün bilgi değeri konusunda “tamamen şüpheli” olduğunu ileri sürer.⁴⁷ Oysa Gazzâlî müstakil olarak tevâtür konusunu ele aldığı hiçbir yerde bu konuyla alakalı şüpheli bir yaklaşım sergilememektedir. Griffel'i bu düşünceye iten şeyse Gazzâlî'nin Bâtınîlerin tevâtür iddiaları karşısındaki eleştirisidir. Fakat burada Gazzâlî tevâtürün bilgi değerine değil, Bâtınîlerin tevâtür iddialarına eleştirel

43 Ahmad Dallal, “Ghazālī and the Perils of Interpretation”, *Journal of the American Oriental Society* 122/4 (2002).

44 Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 29, 40.

45 Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 314.

46 Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-Müstakim, Dosdoğru Ölçü*, çev. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 158; Gazzâlî, “Tevekkülün Aslı Durumundaki Tevhidin Hakikatinin Açıklanması”, çev. Mahmut Kaya, *Varlık Bilgi Hakikat: Mişkâtü'l-Envâr* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 104–105.

47 Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 315–316.

yaklaşmaktadır.⁴⁸ Gazzâlî'nin farklı hususlardaki eleştirel tavrının uzantılarını tevâtür konusunda arıyor olmasının Griffel'ı yanılttığı söylenebilir ve bu fikirler arasındaki tutarlılık ilişkileri üzerinden bir açıklama sunmayı hedefleyen felsefe tarihi yaklaşımının araştırmacıyı yanıltma tehlikesini gösteren iyi bir örnektir.

2.2. Alexander Treiger ve Fikirler Tarihi Yaklaşımı

Alexander Treiger daha önce kısaca bahsi geçen *Inspired Knowledge in Islamic Thought* kitabındaki amacını, Gazzâlî'nin mistik idrak teorisini ve bunun İbn Sînâcî temellerini incelemek şeklinde ifade etmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla buradan da anlaşılacağı üzere, onun çalışmasında baskın bir şekilde Gazzâlî'nin düşüncelerine dair açıklamaların araştırılacağı bağlam, fikirler tarihi yaklaşımında olduğu gibi diğer düşünürlerin düşünceleridir.

Hatırlanacak olursa Lovejoy'un düşünce tarihi yazımında alternatif bir yöntem olarak fikirler tarihi yaklaşımı önerisinin altında yatan sebeplerden biri, onun incelediği düşüncelerdeki müphemliğe tahammülsüzlüğü ve açıklık arayışı idi. Treiger'in farkında olarak veya olmayarak böyle bir yaklaşıma yönelmiş olmasında, fikirler tarihi yaklaşımının böyle bir arka planının olması etkili olmuş olabilir. Zira Treiger, Gazzâlî çalışmalarındaki karmaşıklığın farkındadır ve kitabının girişinde her Gazzâlî yorumcusunun çalışmasının başında birtakım kriterler belirleyerek çalışma boyunca bunlara sadık kalmasının gerekliliğini dile getirmektedir.⁵⁰

Treiger'in kendi çalışması için belirlediği kriterlerden üç tanesi bizim için daha önemlidir. Bunlardan birincisi, İbn Sînâcî felsefenin Gazzâlî'nin anlaşılması için bir anahtar olarak değerlendirileceğidir. İkinci olarak, Treiger Gazzâlî'nin düşüncesinin onun belirli bir kitabından veya bir kısım kitaplarından hareketle ele alınmasını doğru bulmamaktadır. Çünkü onun düşüncesi kitaplarının geneline yayılmış durumdadır ve Gazzâlî belirli bir meseleyi farklı eserlerinde farklı açılardan sunmaktadır. Dolayısıyla onun belirli bir düşüncesini doğru bir şekilde anlamak isteyen kimse, eserlerinin tamamında onu gözden geçirmelidir. Son olarak, aksi bir durum ispatlanmadığı müddetçe Gazzâlî düşüncelerinde istikrarlı ve insicamlı olarak ele alınacaktır. Bununla birlikte söz konusu istikrar, ifadelerde ve sunuş biçiminde değil, altyapıda aranmalıdır. Çünkü Gazzâlî genel olarak pedagojik bir yaklaşım benimsediğinden, meseleyi sunuş biçimi ve sunduğu bilgiler hitap ettiği kitleye göre değişmektedir.⁵¹

Esasında bu ilkeler dikkatle incelendiğinde ilk kısımda yer verdiğimiz yaklaşımların tamamının yansımalarını bu ilkelerde bulmak mümkündür. Bununla birlikte kitabın genelinde,

48 Gazzâlî, *Bâtıniliğin İcyüzü, Fedâihu'l-Bâtınıyye / el-Mustazhîrî*, çev. Avni İlhan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 182, 184; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, çev. Osman Demir, nşr. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 170–173; Gazzâlî, *Mustasfâ, İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 304 vd. Gazzâlî'nin tevâtüre yaklaşımına dair Griffel'in da ilgili kısımda atıf yaptığı fakat Gazzâlî'nin bu konuda şüphecilik bir tarafa herhangi bir tereddüdünden dahi söz etmeyen bir çalışma için bk. Bernard Weiss, "Knowledge of the Past: The Theory of «Tawâtür» According to Ghazâlî", *Studia Islamica* 61 (1985).

49 Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 8.

50 Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought, Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation* (Londra: Routledge, 2012), 4 vd.

51 Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 5–8.

fikirler tarihi yaklaşımı baskın çıkmaktadır. Treiger, Gazzâlî'nin kitaplarında önemli bir yer tutan “saadet”, “kalp/akıl”, “zevk”, “müşahede-mükâşefe ayrımı” ve bunlara benzer düşüncelerin İbn Sînâcî temellerini göstermeye çalışmaktadır. Onun bir anlamda İbn Sînâcî felsefeyi kullanarak Gazzâlî'nin düşüncelerini berraklaştırmaya çalıştığı söylenebilir.

Fikirler tarihi yaklaşımının en önemli sorunu olarak, karşılaştırılan düşüncelerin benzerliklerinin öne çıkarılarak özgünlüklerin göz ardı edilmesi tehlikesi dile getirilmektedir.⁵² Treiger'in, incelediği kavramları Gazzâlî külliyyatının tamamında takip edip onların farklı yönlerini tespit ederek bu eksikliği büyük ölçüde giderdiği söylenebilir. Gerçekten de Treiger, incelediği düşüncelerin İbn Sînâcî temellerini ortaya koymakla birlikte bu düşüncelerin Gazzâlî düşüncesinde geçirdiği özgün dönüşümlere de eser boyunca dikkat çekmektedir.

Bununla birlikte felsefe tarihi yaklaşımından farklı olarak Gazzâlî'nin çeşitli düşünceleri arasındaki ilişkileri merkeze almıyor olmasının, bazı hususlarda onun yanılmasına neden olduğu söylenebilir. Gazzâlî'nin nassın yorumuna dair benimsediği yöntem, ilâhî vahyin zahir anlamı kabul edildikten sonra daha derin anlamların varlığına da imkân tanımaktadır. Gazzâlî rüyetullah, ahiret hayatı gibi konular söz konusu olduğunda bu derin anlamları önemseydiğinden ve onlara ısrarla dikkat çektiğinden ötürü Treiger Gazzâlî'nin bu konularda genel kabul gören zâhir anlamdan yana olmadığı kanaatine varmıştır.⁵³ Oysa Gazzâlî'nin yorum anlayışıyla bu meseleler arasındaki ilişkiler göz önünde bulundurulduğunda, onun zâhir anlamı terk etmeden daha derin anlamlara yer açtığı ve kendi düşüncesindeki önemine binaen bu anlamları ısrarla gündeme getirdiği anlaşılmaktadır.⁵⁴

2.3 Kenneth Garden ve Entelektüel Tarih Yaklaşımı

Entelektüel tarih yaklaşımı, incelenen düşünürün fikirlerine dair onun yaşadığı toplumsal bağlamı ve kullandığı dili dikkate alarak açıklamalar sunmaktadır. Bu noktada bir hususa dikkat çekmek yararlı olacaktır. Hatırlanacak olursa Dimitri Gutas'ın makalesinde yer verdiği İslam felsefesine sorunlu yaklaşımlardan bir tanesi, “siyasal yaklaşım”dı. Bu yaklaşım Leo Strauss ve takipçileri tarafından temsil edilmektedir. Entelektüel tarih yaklaşımının alternatif bir yöntem olarak sunulduğu Skinner'in makalesi, aynı zamanda siyaset çalışmaları bağlamında görünürde bir Strauss eleştirisi olarak değerlendirilir. Bununla birlikte bazı çalışmalar Skinner'in önerdiği yöntemin aslında Strauss'un yaklaşımıyla uyumlu olduğunu ileri sürer.⁵⁵ Bu kabul edilecek olursa entelektüel tarih yaklaşımının, incelediğimiz yaklaşımlar içerisinde İslam felsefesi çalışmaları bağlamında farklı bir kimlik altında da olsa açıktan temsilcisi -hatta belki de geleneği- bulunan tek yaklaşım olduğu düşünülebilir.

52 Mandelbaum, “The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy”, 37.

53 Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, 59.

54 Gazzâlî'nin yorum yönteminin tevilden daha geniş bir kapsama sahip olduğuna dair bk. Halit Şamil Akbal, *Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ı: Yorum Yöntemi ve Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 68 vd.

55 Rafael Major, “The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science”, *Political Research Quarterly* 58/3 (2005).

Nitekim daha önce Abdullah Özkan “Leo Strauss’un İslam Felsefesi Yaklaşımı ve Gazali Literatürü Arasındaki Benzerlikler” başlıklı makalesinde Dimitri Gutas’ın bu konudaki eleştirilerine ve araştırmacıların Gutas’la irtibatlı olmalarına rağmen, tashihçi Gazzâlî araştırmalarının temelde Leo Strauss’un yaklaşımıyla paralellik arz ettiğine dikkat çekmektedir. Özkan’a göre bu durum en azından bazı yönleri itibarıyla Strauss’un yaklaşımının Gutas’ın eleştirdiği kadar temelsiz olmadığını gösterir niteliktedir. Özkan’ın çalışması belirli bir yöntemi tashihçi Gazzâlî araştırmaları üzerinden ele alması bakımından bu makalenin önceki bir örneği gibi de değerlendirilebilir.⁵⁶ Biz burada ondan farklı olarak diğer tashihçi araştırmalara nispetle entelektüel tarih yaklaşımının çok daha belirgin bir şekilde kendisini gösterdiği Kenneth Garden’ın çalışması üzerinden bu yaklaşımın yanıltıcı yönlerine dikkat çekeceğiz.

Kenneth Garden, kitabında kendisinden önceki çalışmaların Gazzâlî’nin öğretilerine odaklandığını fakat Gazzâlî’nin öğretilerindeki karmaşıklığın, aslında onun hedefinin öğretilerinin anlaşılması olmadığına delalet ettiğini öne sürmektedir. Garden’a göre Gazzâlî’nin kim olduğunun anlaşılması için, onu eserlerini kaleme almaya iten toplumsal bağlam yeniden inşa edilmeli ve onun eserlerinde sergilediği ihyâci gündem/söylem dikkate alınmalıdır.⁵⁷

Daha önce de geçtiği üzere Garden’ın kitabında giriş bölümünün ilk başlığı “Yanıltıcı Bir Otobiyografi” şeklindedir. Aslında kitabın anlatısının tamamının bunun üzerine kurulduğu söylenebilir. Garden’a göre, *Munkız* geleneksel olarak kabul gördüğünün aksine Gazzâlî’nin hayat hikayesini objektif bir şekilde yansıtmamaktadır. Çünkü bu eser, Gazzâlî’nin Nişabur’da ders verdiği dönemde yazılmış başka birkaç eserle birlikte, ona bu dönemde yöneltilen birtakım suçlamalara cevaben yazılmıştır. Öyle görünüyor ki bu suçlamalar arasında Gazzâlî’nin felsefeden ve İsmâilî-Bâtınî düşüncelerden etkilenmiş olması da bulunmaktadır.⁵⁸ Dolayısıyla Gazzâlî’nin *Munkız*’da bunlarla arasına net bir biçimde mesafe koyarak tasavvuftan yana görünmesi, bu tartışmaların ve bulunduğu coğrafyada kabul görme isteğinin bir neticesidir.⁵⁹

Munkız’daki anlatıda öne çıkan diğer iki öge Gazzâlî’nin kesin bilgi arayışı ve yaşadığı buhrandır. Garden bunları da önceki yorumuyla uyumlu hale getirmeye çalışır. Öncelikle Gazzâlî’nin *Munkız* dışındaki eserlerinde kesin bilgi arayışında yaşanan buhranla ilgili bir bilgi söz konusu değildir. Eğer böyle bir buhran söz konusu olmuş olsa, bu Gazzâlî’nin eserleri takip edildiğinde *İhyâ*’dan hemen öncesine denk düşmelidir. Gazzâlî’nin bu dönemde yazdığı eserlerden bu bağlamda dikkate alınabilecek olan eser *Mizânu’l-‘amel*’dir. Bu yüzden Garden bu esere odaklanır ve burada Gazzâlî’nin kendinden emin bir şekilde felsefe taraftarı olduğunu göstermeye çalışır. Dolayısıyla ona göre bu dönemde *Munkız*’da sunulduğu gibi bireysel olarak kesin bilgi arayışına dalmış bir Gazzâlî söz konusu değildir.⁶⁰

Eğer Gazzâlî’nin bu dönemde bir arayışından söz edilecekse bu, kendi benimsediği yola -ki bu büyük ölçüde felsefî öğretilere dayanmaktadır- geri kalan insanları nasıl sevk edeceği

56 Özkan, “Leo Strauss’un İslam Felsefesi Yaklaşımı ve Gazali Literatürü Arasındaki Benzerlikler”, 8 vd.

57 Garden, *İslam’ın İlk Müceddidi*, 24.

58 Garden, *İslam’ın İlk Müceddidi*, 214–225.

59 Garden, *İslam’ın İlk Müceddidi*, 242 vd.

60 Garden, *İslam’ın İlk Müceddidi*, 55.

ile alakalıdır. Garden'a göre Gazzâlî önceleri bunu yukarıdan siyasi ilişkilerle yapabileceğini düşünmektedir. Fakat yaşanan siyasi karışıklıklar ve parçalanma Gazzâlî'nin bu anlamda bir buhran yaşamasına sebep olmuş; bunun sonucunda Gazzâlî'nin amelî felsefeye yaklaşımı tam anlamıyla altüst olmuştur. O artık insanları saadete ulaştıracak faziletli bir toplumun adil yöneticilerden değil her kademedede erdemli bireylerden geçtiğini düşünmektedir. Dolayısıyla o *İhyâ* ile birlikte başlayan süreçte buna yönelik çok güçlü bir ihyâ retoriği inşa etmiş, geri kalan hayatı boyunca çok çeşitli şekillerde bunu sürdürmüştür. Garden'a göre, Gazzâlî'nin Sencer'le görüşme sürecinde dile getirdiği, Hz. İbrahim'in kabrindeki yöneticilerle iş tutmayacağına dair yemini meselesi de onun böylesine siyasi bir buhran yaşadığının göstergesidir.⁶¹

Şunu belirtmek gerekir ki Garden'ın yorumlarının metinlerle olan ilişkisi, felsefe tarihi ve fikirler tarihi yaklaşımlarıyla kıyaslandığında oldukça zayıftır. Öyle görünüyor ki bu, entelektüel tarih yaklaşımının beraberinde getirdiği bir durumdur. Düşünürün eserlerinde yer verdiği düşüncelerin kendi içerisindeki irtibatları ve ilişkileri gözetilmeden, yalnızca düşüncelerin bir kısmının dile getirildiği toplumsal ve dilsel bağlam dikkate alındığında, bu doğrulanması yahut yanlışlanması pek de mümkün olmayan ve bir ölçüde tercihe bağlı yorumlarla sonuçlanmaktadır.⁶²

Garden'ın zikredilen yorumları üzerinden gidilecek olursa, örneğin *Mizânü'l-'amel*'in *Munkız*'daki anlatıyla uyumlu bir şekilde yorumlanması da mümkündür. Zira kitabın bir noktasında Gazzâlî kendisine bir soru yöneltir. Bu soru fakihlerin icmâsına muhalif olmasına rağmen bu kitapta anlattıklarına inanıp inanmadığı, eğer o bunlara inanmıyorsa inananların kimler olduğu şeklindedir. Gazzâlî bu soruya cevaben kendisinin bunları şu an için yalnızca tasvir ve düşündürme amaçlı açıkladığını, anlatılanların doğru olup olmadığına karar verme yerinin burası olmadığını dile getirir. Bununla birlikte açıkladığı görüşlerin tasavvuf mezhebi olduğunu belirtir.⁶³ Yalnızca bu kısmın dikkate alınması dahi, *Mizân*'ın Garden'ın ileri sürdüğünden daha farklı bir biçimde yorumlanmaya müsait olduğunu göstermek için yeterlidir.

Son olarak Gazzâlî'nin yaşadığı buhranın amelî felsefeye dair bir buhran olduğu ve bunun Gazzâlî'nin amelî felsefeyle alakalı kanaatlerinin kalıcı olarak değişmesiyle sonuçlandığı yorumu da metinlerle temellendirilmeye muhtaçtır. Gazzâlî'nin eserlerinin genelinde ilk bakışta bunu karşılayacak bir değişime veya vurguya rastlanmaz. Ne yazık ki Garden'ın da bu ihtiyacı karşılamak adına derinlikli bir girişimde bulunduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Sonuç Yerine

Öncelikle buradaki anlatıda mesele/problem tarihi çalışmalarının bilinçli olarak dışarıda bırakıldığını ifade etmek uygun olacaktır. Zira mesele/problem merkezli çalışmalar burada anlatılanlardan daha farklı bir yapıya ve çerçeveye sahiptir. Buradaki anlatının belirli düşünürlerin

61 Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi*, 149–187.

62 Bu eleştirinin Gutas'ın siyasi yaklaşım eleştirileriyle paralellik arz ettiği söylenebilir. Bk. Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arapça Felsefe Çalışmaları", 492 vd.

63 Gazzâlî, *Mizânü'l-'amel* (Cidde: Daru'l-Minhâc, 2018), 247.

düşüncelerine odaklanılan monografi çalışmaları veya genel felsefe/İslam felsefesi tarihi çalışmaları için geçerli olduğu düşünülebilir.

Netice itibarıyla bahsi geçen üç yaklaşımın, bir düşünür incelenirken onun tasvir edilen düşüncelerine dair açıklama sunmanın imkânlarını oluşturduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu sahadaki çözümleyici çalışmalarda söz konusu yaklaşımlar farklı baskınlıklarda bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada önemli olan izlenen yaklaşımın baskınlığına göre yanılma tehlikesine dair bir farkındalığa sahip olmaktır. Felsefe tarihi yaklaşımının baskın olduğu bir araştırmada, ele aldığı fikirlere dair diğer fikirlerle aralarında tutarlılık ilişkileri üzerinden açıklama sunarken araştırmacının ele aldığı düşünürün uyumsuz fikirlerini göz ardı etmediğinden emin olmaya gayret etmesi gerekir. Fikirler tarihi yaklaşımında olduğu gibi, başka yansıma alanlarından hareketle bir fikre dair açıklama sunarken ise araştırmacının, indirgemeci bir pozisyonda kalmamak ve incelenen düşünürün zihin dünyasında söz konusu fikrin kazandığı farklı anlamları kaçırmamak konusunda dikkatli olması beklenir. Son olarak entelektüel tarih yaklaşımıyla düşünürün yaşadığı toplumsal bağlam ve fikirlerini dile getirdiği üslup üzerinden bir fikre dair açıklama sunarken ise araştırmacının yaptığı yorumlarla incelediği düşünüre ait metinler arasındaki bağları daha sıkı bir şekilde gözetmesi gerekir.

Bu yaklaşımlar Türkiye’deki İslam felsefesi çalışmaları bağlamında düşünüldüğünde, bu çalışmaların bir kısmının doksografik veya daha ziyade tasvir odaklı çalışmalar olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bir düşünürü ele alan tahlil odaklı çalışmalarda çoğu zaman felsefe tarihi yaklaşımının, bir kavramın ele alındığı çalışmalarda ise fikirler tarihi yaklaşımının yansımalarını görmek mümkündür. Nitekim alanda etkili olan bazı kanaatlerin de felsefe tarihi yaklaşımının esnek bir formuyla uyumlu olduğundan söz edilebilir. İlk olarak Ömer Mahir Alper tarafından incelendiği ve sunulduğu üzere; İsmail Hakkı İzmirli, İslam felsefesi tarihçisinin incelediği düşünürde bir tutarlılık ve bütünlük arayışı içerisinde olması gerektiğini düşünmektedir. Fakat söz konusu tutarlılık ve bütünlük gözetilirken dikkate alınması gereken, düşünürün kendi benimsediği yöntemdir. Dolayısıyla İzmirli, İslam felsefesi tarihçisinin incelediği düşünüre ait yöntemin ne kadar uygulandığına dair eleştirel bir yaklaşıma sahip olması gerektiğini düşünmektedir.⁶⁴ Alper’e göre Nermi Uygur’un felsefe tarihine yaklaşımı da bu düşüncelerle benzerlik arz etmektedir. Öyle ki felsefe tarihi araştırmasını, yalnızca bir tarih olmaktan çıkarıp felsefi kılan böylesi tutarlılıkları sorgulayan eleştirel bir incelemedir.⁶⁵ Bunun Brucker’ın felsefe tarihi yaklaşımıyla düşünce tarihi yazımında gerçekleştirdiği dönüşüme uygun düştüğü rahatlıkla söylenebilir.

Dimitri Gutas’ın ise felsefe tarihi yaklaşımını aslında bu alanda çalışan araştırmacının bir vazifesi olarak gördüğü söylenebilir. Başta bahsi geçen makalede Gutas bunu şöyle ifade eder: “Arap dili uzmanı felsefe tarihçilerinin kendi işlerini hakkıyla yerine getirdiklerini söylemek zordur. Genellikle bu kimseler, araştırmalarından elde ettikleri sonuçları, öncelikle *genel*

64 Alper, “İsmail Hakkı İzmirli’nin İslam Felsefesini Yorumu”, 125–126.

65 Alper, “İsmail Hakkı İzmirli’nin İslam Felsefesini Yorumu”, 126.

ilişki noktalarını gösterecek sistematik ve makul bir tarzda felsefe tarihçilerine (...) sunma konusunda başarısız olmuşlardır.”⁶⁶

Son olarak 2015 yılında Rize’de gerçekleştirilen İslam felsefesi toplantısında yöntem sorunu gündeme geldiğinde Ömer Türker “bütünlüklü bir perspektifle okumanın” bir düşünürü anlamının en iyi yolu olduğunu dile getirmiştir. Ona göre asıl mesele “herhangi bir yazarın bilimsel tercihlerini tutarlılık sorunlarını da tartışabilecek şekilde bir bütün olarak ortaya koymak”tır.⁶⁷

Tüm bunlara binaen Türkiye’deki düşünür merkezli İslam felsefesi çalışmalarında felsefe tarihi yaklaşımının bilinçli bir şekilde sürdürülmesi, İslam felsefesi çalışmaları için eleştirel bir şekilde takip edilebilecek verimli sonuçlar doğurabilir. Bununla birlikte her bir yaklaşımın yerine göre daha yararlı yönleri bulunur. Bu yüzden de bu makalenin bir yöntem önerisinden ziyade, üzerinde durulan farklı düşünce tarihi yazımı yaklaşımlarına dair bir farkındalık sağlamayı amaçladığını bir kere daha belirtmek gerekir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Akbal, Halit Şamil. *Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ı: Yorum Yöntemi ve Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Alper, Ömer Mahir. “İsmail Hakkı İzmirli’nin İslam Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarihyazımına Bir Örnek”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 115–158.
- Alper, Ömer Mahir. “The Conceptions of Islamic Philosophy in Turkey”. *Change and Essence: Dialectical Relations Between Change and Continuity in the Turkish Intellectual Tradition*. ed. Şinasi Gündüz – Cafer Yaran. 123–144, 2005.
- Alper, Ömer Mahir. “Hilmi Ziya Ülken’in İslam Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarihyazımına Bir Örnek”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 123–146.

66 Gutas, “Yirminci Yüzyılda Arapça Felsefe Çalışmaları”, 470.

67 M. Nurullah Turan, “Giriş: İslam Felsefesi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye’de İslam Felsefesi Araştırmalarının Seyri: Kazanımlar, Öncelikler, Sorunlar*, ed. M. Nurullah Turan vd. (Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2015), 19. Ömer Türker’in Kindî, Fârâbî ve İbn Sinâ metafiziği ile alakalı çalışmalarının, burada dile getirdiği gibi bir yaklaşımın bazı örneklerini teşkil ettiği kolaylıkla fark edilir. Türker’in bu çalışmalarında metinlerde yer alan düşünceleri tutarlılıkları bakımından sorguladığı ve ele aldığı düşünürlerin fikirleri arasında tutarlılık ilişkileri doğrultusunda bütünlüklü bir düşünce ağı ortaya çıkaracak şekilde gezindiği söylenebilir. Bk. Ömer Türker, *İbn Sinâ’da Metafizik Bilginin İmkânı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019); Ömer Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019).

- Arıcı, Mustakim (ed.). *Felsefe Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Beşer, Ali Sertan. *Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- BİSAV TV. "Gazzâlî ve Felsefe: Yeni Yaklaşımlar | Abdullah Özkan". https://www.youtube.com/watch?v=5FJG_DtG_go
- Brucker, Johann Jacob. *The History of Philosophy: From the Earliest Times to the Beginning of the Present Century*. 2 Cilt. Londra, 1791.
- Catana, Leo. "The Concept "System of Philosophy": The Case of Jacob Brucker's Historiography of Philosophy". *History and Theory* 44/1 (2005), 72–90. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2005.00309.x>
- Catana, Leo. *The Historiographical Concept 'System of Philosophy': Its Origin, Nature, Influence, and Legitimacy*. Leiden: Brill, 2008.
- Catana, Leo. "Lovejoy's Readings of Bruno: Or How Nineteenth-Century History of Philosophy Was "Transformed" into the History of Ideas". *Journal of the History of Ideas* 71/1 (2010), 91–112. <http://www.jstor.org/stable/20621924>
- Catana, Leo. "Philosophical Problems in the History of Philosophy: What Are They?". *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*. ed. Mogens Lærke vd. 115–133. Oxford, New York: Oxford University Press, 2013.
- Catana, Leo. "Intellectual History and the History of Philosophy: Their Genesis and Current Relationship". *A Companion to Intellectual History*. ed. Richard Whatmore – B. W. Young. 127–140. Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell, 2016.
- Daiber, Hans. "İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi". çev. M. Cüneyt Kaya. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 355–377.
- Dallal, Ahmad. "Ghazâlî and the Perils of Interpretation". *Journal of the American Oriental Society* 122/4 (2002), 773–787. <https://doi.org/10.2307/3217616>
- Della Rocca, Michael. "Interpreting Spinoza: The Real is the Rational". *Journal of the History of Philosophy* 53/3 (2015), 523–535. <https://doi.org/10.1353/hph.2015.0049>
- Ficino, Marsilio. *Platonic Theology*. nşr. James Hankins – William Roy Bowen. çev. Michael J. B. Allen. 5 Cilt. Cambridge, Mass., Londra: Harvard University Press, 2005.
- Frank, Richard M. *Creation and the Cosmic System: al-Ghazâlî & Avicenna*. Heidelberg: Carl Winter, 1992.
- Frank, Richard M. *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*. Durham, Londra: Duke University Press, 1994.
- Garber, Daniel. "Some Additional (But Not Final) Words". *Journal of the History of Philosophy* 53/3 (2015), 537–539. <https://doi.org/10.1353/hph.2015.0053>
- Garber, Daniel. "Superheroes in the History of Philosophy: Spinoza, Super-Rationalist". *Journal of the History of Philosophy* 53/3 (2015), 507–521. <https://doi.org/10.1353/hph.2015.0045>
- Garden, Kenneth. *İslam'ın İlk Müceddidi: Gazâlî ve İhyâ ulûmid'd-dîn'i*. çev. Abdullah Özkan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gazzâlî. *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. nşr. Osman Demir. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî. *el-Kıstâsu'l-Müstakîm: Dosdoğru Ölçü*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu

- Başkanlığı, 2016.
- Gazzâlî. *Mîzânü'l-'amel*. Cidde: Daru'l-Minhâc, 2018.
- Gazzâlî. *Bâtınlığın İçyüzü: Fedâihu'l-Bâtıniyye / el-Mustazhiri*. çev. Avni İlhan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
- Gazzâlî. *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Gazzâlî. “Tevekkülün Aslı Durumundaki Tevhidin Hakikatinin Açıklanması”. çev. Mahmut Kaya. *Varlık Bilgi Hakikat: Mişkâtu'l-Envâr*. 86–117. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Girdner, Scott. *Reasoning with Revelation*. Boston: Boston University, Graduate School of Arts and Sciences, Doktora Tezi, 2010.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer – Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gutas, Dimitri. “Yirminci Yüzyılda Arapça Felsefe Çalışmaları: Arapça Felsefenin Tarih Yazımı Üzerine Bir Deneme”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İbn Sina'nın Mirası*. ed. M. Cüneyt Kaya. 469–500. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Kaya, M. Cüneyt. “Giriş: İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 15–36. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Kaya, M. Cüneyt. “Yaşayan Bir Gelenekten Akademik Bir Disipline İslam Felsefesi”. *İslam Felsefesi: Geçmiş ve Günümüze Dair Bazı Meseleler*. ed. Abdulkadir Filiz. 12–42. Köln: Plural, 2017.
- Kurun, İsmail. *İslam Felsefe Tarihinin Eleştirel Yeniden-İnşası*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 10. Basım, 2021.
- Leaman, Oliver. “Ghazali and the Ash'arites”. *Asian Philosophy* 6/1 (1996), 17–27.
- Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1936.
- Major, Rafael. “The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science”. *Political Research Quarterly* 58/3 (2005), 477–485. <https://doi.org/10.1177/106591290505800301>
- Mandelbaum, Maurice. “The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy”. *History and Theory* 5 (1965), 33-66. <https://doi.org/10.2307/2504118>
- Mann, Wolfgang-Rainer. “The Origins of the Modern Historiography of Ancient Philosophy”. *History and Theory* 35/2 (1996), 165-195. <https://doi.org/10.2307/2505360>
- Özkan, Abdullah. “Kenneth Garden. The First Islamic Reviver: Abū Hāmid al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 21/41 (2017). <https://doi.org/10.20519/divan.315105>
- Özkan, Abdullah. “Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yaklaşımı ve Gazali Literatürü Arasındaki Benzerlikler”. *ATEBE* 4 (2020), 5–30. <https://dergipark.org.tr/pub/atebe/issue/58240/840790>
- Rorty, Richard vd. “Introduction”. *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. ed. Richard Rorty vd. 1–14. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Rorty, Richard. “The Historiography of Philosophy: Four Genres”. *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. ed. Richard Rorty vd. 49–75. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

- Santinello, Giovanni – Piaia, Gregorio (ed.). *Models of the History of Philosophy: Volume II: From the Cartesian Age to Brucker*. Londra: Springer, 2011.
- Skinner, Quentin. “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. *Visions of Politics*. ed. Quentin Skinner. 57–89. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Treiger, Alexander. *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazali’s Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*. Londra: Routledge, 1. Basım, 2012.
- Turan, M. Nurullah. “Giriş: İslam Felsefesi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türkiye’de İslam Felsefesi Araştırmalarının Seyri: Kazanımlar, Öncelikler, Sorunlar*. ed. M. Nurullah Turan vd. 13–36. Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Türker, Ömer. *İslam’da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Utku, Ali – Kaya, M. Cüneyt. “Türkiye’de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Bir Literatür Değerlendirmesi”. *TALİD* 9/17 (2011), 11–48.
- Whatmore, Richard. *Entelektüel Tarih Nedir?* çev. Kahraman Şakul. İzmir: Işık Yayınları, 2017.
- Weiss, Bernard. “Knowledge of the Past: The Theory of “Tawâtur” According to Ghazâlî”. *Studia Islamica* 61 (1985), 81–105.
- Zeller, Eduard. “Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege”. *Eduard Zellers Kleine Schriften*. ed. Otto Leuze. 410–418. Berlin: De Gruyter, 1910.

نظرية الحدوث الدهري والانتقادات عليها: ملا محمود الجَوْنُيُورِي الفاروقي في كتابه "الشمس البازغة" نموذجًا*

Hudûs-i Dehrî Teorisi ve Eleştirileri: Canpûrî Fârûkî (ö. 1062/1652) ve eş-Şemsü'l-bâzığa Örneği**

The Theory of "Perpetual Creation" (Hudûth Dahrî) and the Critiques on it: The Book of Mulla Mahmûd Jawnpûrî Fârûqî (d. 1062/1652) "al-Shams al-bâzigha" as an Example

Münzir Şeyhhasan¹ 



*تم إعداد هذه المقالة اعتمادًا على أطروحتي للدكتوراه التي
أكملتها سنة 2022م بجامعة مرمرة، معهد العلوم الاجتماعية،
قسم العلوم الإسلامية الأساسية، علم الكلام، بعنوان: «إبراهيم
الحلي المداري وكتابه المعنة».

**Bu çalışma, 2022 yılında Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde
tamamladığım İbrahim el-Halebî el-Medârî ve
el-Lûm'â adlı eseri¹ başlıklı doktora tezinden
ürettilmiştir.

1 Sorumlu yazar/Corresponding author:
Münzir Şeyhhasan (Dr.),
TDV İslam Araştırmaları Merkezi (ISAM), İstanbul,
Türkiye
E-posta: munzirseyhhasan@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3557-1922

Başvuru/Submitted: 13.05.2022
Revizyon Talebi/Revision Requested:
25.07.2022
Son Revizyon/Last Revision Received:
02.08.2022
Kabul/Accepted: 26.08.2022

Atıf/Citation: Şeyhhasan, Münzir. Hudûs-i
Dehrî Teorisi ve Eleştirileri: Canpûrî Fârûkî (ö.
1062/1652) ve eş-Şemsü'l-bâzığa Örneği. *İslam
Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/2,
(Eylül 2022): 805-825.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1116520>

ملخص

يُعتبر مير باقر الداماد (ت. 1040هـ/1631م) مؤسس مدرسة إصفهان الفلسفية واحدًا من أكثر الشخصيات تأثيرًا في الساحة الفلسفية في كلِّ من إيران وشبه القارة الهندية على وجه الخصوص. كما تُعتبر نظرية الحدوث الدهري إحدى أهم أفكاره التي اشتهر وتمايز بها. بأسلوب إشرافي وأسس مشانية أقام عليها مير باقر الداماد نظريته، وتحاول نظرية الحدوث الدهري -والتي كان لها بالغ الأثر في عهد الداماد ومن بعده- تقديم تفسير جديد وأصيل للعلاقة بين الخالق والعالم. سنتعرض في هذه المقالة لبيان الدافع لمير باقر الداماد لإحداث نظريته هذه، مع محاولة تأصيل أدلته على الحدوث الدهري بشكل مفصل، ثم سنتناول انتقادات ملا محمود الجَوْنُيُورِي الفاروقي (ت. 1062هـ/1652م) لهذه النظرية في إطار كتابه الشمس البازغة شرح الحكمة البالغة أحد أهم المتون الفلسفية في شبه القارة الهندية.

على العكس من المتكلمين المؤيدين للحدوث الزماني للعالم، فإنَّ الفلاسفة يرفضون هذا الادعاء مبينين امتناعه ويقولون بالحدوث الذاتي للعالم. أما مير باقر الداماد فلم يرضَ رأي المتكلمين بالحدوث الزماني للعالم؛ لكنه في المقابل لم يكتب بقول المشائين بالحدوث الذاتي للعالم، وأصر على مسبوقية العالم بالعدم، وتفرده تعالى بالسرمدية؛ لذا طوَّر نظرية الحدوث الذاتي لدى الفلاسفة، ومزج بين قولهم بالصدور وفكرة الحدوث لدى المتكلمين، وحاول من خلال تفسيره لمصطلحات الزمان والدهر والسرمد إبداع نظريته في الحدوث الدهري. فهذه النظرية التي تدعي مسبوقية العالم بالعدم النسبي تُبين أنَّ انتقال العالم من القوة إلى الفعل هو بالحدوث الدهري؛ إذ الدهر الذي هو مكان المعقولات يعني نسبة الثابتات للمتغيرات. أما الجَوْنُيُورِي فقد اعترض على تصور المير داماد لمفهوم الدهر ووجَّه إليه انتقادات عديدة، مبيِّنًا امتناع تصور القبل والبعد دون زمان.

الكلمات المفتاحية: الحدوث الدهري، السرمد، الدهر، الزمان، التقدم والتأخر، مير باقر الداماد، الجَوْنُيُورِي الفاروقي

öz

İsfahan okulunun kurucusu olarak kabul edilen Mir Dâmâd (ö. 1040/1631), hem İran'da hem de Hint alt kıtasında felsefenin gelişiminde ciddi katkıda bulunmuştur. Mir Dâmâd'ın temayüz ettiği ana meselelerden biri "hudûs-i dehrî" meselesidir. İsrâkî bir üslûpla Meşşâî felsefesini esas alarak Tanrı-âlem ilişkisine dair Meşşâîlerin görüşlerini geliştirerek yeni ve özgün bir açıklama

modeli sunan hudûs-i dehrî teorisi, Mîr Dâmâd'ın yaşadığı dönemde ve sonrasında önemli bir etki yaratmıştır.

Bu inceleme, ilk olarak Mîr Dâmâd'ın mezkûr teoriiyi ortaya koyma nedenini ve sonrasında öne sürdüğü delilleri nasıl temellendirdiği çalışacaktır. Ondan sonra Hint alt kıtasının en önemli düşünürlerinden bir olarak kabul edilen Mollâ Mahmud Canpûrî'nin (ö. 1062/1652) hudûs-i dehrî teorisine yönelik eleştirileri, Hindistan'da felsefî eğitimini ana metinlerinden biri olan *eş-Şemsü'l-Bâziğâ* adlı eseri çerçevesinde ortaya konulacaktır.

Âlemin zamansal olarak hâdis olduğunu kabul eden kelâmcıların aksine filozoflar, âlemin zât bakımından hâdis olduğunu iddia etmektedir. Mîr Dâmâd, kelâmcıların iddialarını redederek Meşşâilerin görüşüne her ne kadar daha yakın olsa da "hudûs-i zâtî" teorilerini kabul etmemekle birlikte âlemin ademle öncelendiği ve sermediyetin Allah'a münhasır olduğu düşüncesinde ısrar etmiştir. Bu nedenle filozofların "hudûs-i zâtî" teorisini geliştirecek sudûr teorisi ile kelâmcıların hudûs teorileri zaman, dehr ve sermed kavramları etrafında alımlayarak yeni bir sentez oluşturmaktadır. Âlemin nisbî bir yoklukla öncelendiğini iddia eden bu tez, bilkuvveden bilfiile dehrî bir hudûs ile geçildiğini savunmaktadır. Zira ma'kulatın (akledilirler) yeri olan dehr, sabit olanın değişene nisbeti anlamına gelmektedir. Canpûrî, Mîr Dâmâd'ın dehr anlayışına itiraz ederek birçok yönden hudûs-i dehrinin kabul edilemeyeceğini ve öncelik ile sonralık mefhumlarının zaman olmaksızın tasavvur edilemeyeceğini ispatlamaya çalışmaktadır.

Nahtar Kelimeler: Hudûs-i dehrî, Sermed, Dehr, Zaman, Öncelik ve Sonralık, Mîr Dâmâd, Canpûrî Fârûqî

ABSTRACT

Mîr Dâmâd (d. 1631/1040) is the founder of Isfahan's philosophical school and is considered one of the most influential individuals in the philosophical domain in general, specifically in Iran and the Indian subcontinent. His theory of perpetual creation is considered one of his most important ideas, one for which he is famous and distinguished. This article will deal with the reasons that motivated Mîr Dâmâd to establish his theory and then will discuss Jawnpûrî's critiques of this theory within the framework of his book *Al-Shams al-Bâziğha*. Contrary to the Mutakallimin, who supported the idea of *hudûth zamânî* [temporal creation], the Peripatetic philosophers rejected this claim while clarifying its impossibility, instead supporting the *hudûth al-dhâtî* [essential creation]. As for Mîr Dâmâd, he did not accept the Mutakallimin's opinion, nor was he satisfied with the theory of *hudûth al-dhâtî*. He insisted that the world is preceded by nothingness and that only to Allah can eternity be ascribed. Therefore, he further developed the theory of *hudûth al-dhâtî* as stated by the Peripatetic philosophers, combining their opinion of emanations with the idea of *hudûth zamânî* as expressed by the Mutakallimin. He also tried this by interpreting terms such as *zamân* [time], *dahr* [perpetuity], and *sarmad* [eternity] to create his new theory of *hudûth dahrî* [perpetual creation]. As for Jawnpûrî, he criticized Dâmâd's conception of the *dahr* and addressed it with many critiques while stating the impossibility of the conception of the before and after without including the concept of time within that understanding.

Keywords: perpetual creation, *Hudûth dahrî*, eternity, *sarmad*, perpetuity, *dahr*, time, *zamân*, priority and posteriority, Mîr Dâmâd, Jawnpûrî Fârûqî

EXTENDED ABSTRACT

Mîr Baqîr Dâmâd (d. 1040/1631) was the founder of the Isfahan philosophical school and is considered one of the most influential personalities in the arena of philosophy in both Iran and the Indian Peninsula. In addition, the theory of *hudûth dahrî* [perpetual creation] is considered one of his most important of concepts for which he is famous and through which he is characterized.

Through this theory, he tried to introduce a new and genuine interpretation of the relationship between the Creator and the world. Because Dâmâd did not like the opinion of theologians regarding *hudûth zamânî* [temporal creation] of the world, he agreed with Avicenna (d.

428/1037) regarding the concept of the world's creation being impossible in *zamān* [time]. However, he was not content with the opinion of Peripatetic philosophers regarding the *hudūth dhātī* [essential creation] of the world, and due to priority in the world being essential and not dissociative regarding the exterior, Dāmād instead insisted that the world was preceded by sheer nonexistence and that God Almighty is exclusively preexistent and the only eternal being.

What inspired him to innovate this theory was his insistence that God be deemed highly exalted over all others and that no preexistent nor eternal exists but God Almighty. Therefore, he developed the Peripatetic philosophers' theory of *hudūth dhātī* [essential creation], combining their predicament of emanation with theologians' concept of creation. He also tried to interpret the terms *zamān* [time], *dahr* [perpetuity], and *sarmad* [eternity] in order to innovate his theory of *hudūth dahrī* [perpetual creation].

Perpetual creation means the priority of existence of quiddity with sheer nonexistence matching its existence in reality, and such priority is not essential, but rather a dissociative priority and non-temporal.

Dāmād founded his theory of perpetual creation over two basic elements. The first element involves the concepts of priority and posteriority. According to Peripatetic philosophers, priority has five parts: priority in time, grade, honor, nature, and nobility. However, Dāmād added perpetual eternal priority and the priority in quiddity to these. Perpetual priority means the priority according to dissociation and standing alone between prior and posterior in reality, with posteriority lingering behind in such a state according to the exterior and not to the peculiarity of the essence's mental degree of self per se. Meanwhile, priority in quiddity involves the priority of self of quiddity and its substantiation, not according to reality but rather to the mental degree. For example, the priority of four (cause) on duality (effect). Namely, whenever the quiddity of four is achieved, its inseparable effect is also achieved (the duality). However, Dāmād placed a restriction on this kind of priority, where the priority in quiddity is valid regarding the efficient cause, not other causes.

The second element is God's Quiddity is the Same as *Inniyah* [His Self]. This means the concept of the existence of God Almighty springs from Himself (i.e., the quiddity of the necessary existent is His existence per se). The genuine true existence in reality is the same as the degree of the self of the necessary existent Almighty, while the existence of contingent things is based on the action of its Creator. As such, the degree of existence of cause does not have the same degree of existence as the effect, as existence reaches the self of the effect from the cause. Meanwhile, according to Dāmād, the acknowledgment of the evidence of *hudūth dahrī* [perpetual creation] can be summarized as follows:

On basis of the foregoing two foundations and due to Dāmād standing up for the genuineness of quiddity where existence is extra/supra, the Creator Almighty and the creature can never

have the same degree of existence, because the Creator Almighty is the existent who lacks quiddity, namely His Self the Almighty is the absolute existence. Thus, the degree of His existence is different from all creatures. Hence, the degree of eternity is exclusive to His Self the Almighty. Likewise, creatures cannot be temporal, as time is related to variable things and this would lead to deeming the Creator to exist in the end of time. Therefore, Dāmād professed that all creatures were created in *dahr* [perpetuity], and God Almighty created all creatures all at once beyond time, or continuity in perpetuity. Because there is no continuity in perpetuity, and there is no prior or posterior in perpetuity.

The most important scholar to oppose the theory of *hudūth dahrī* [perpetual creation] was the Indian scholar Mulla Mahmūd Jawnpūrī in his book *Al Shams Al Baziqha*, one of the most important philosophical texts taught in the Indian Peninsula. His critiques are summarized by the fact that the absolute prior and posterior that prevent meeting cannot be perceived except when continuity exists, whether substantiated or illusioned, because when continuity does not exist in the first place, one can imagine nonexistence then existence. This is because the priority of nonexistence and the posteriority of existence can only be imagined if there is something that has priority in one of its two ends without any posteriority, while the other end has the existence of posteriority. Any variation of the two ends or distinguishing between one another requires continuity, as absolute priority in terms of dissociation is unimaginable except for a continuity where one of its two ends has nonexistence or a certain status and the other end has existence or another status.

As such, Jawnpūrī's core objection was the impossibility of imagining priority and posteriority without continuity (i.e., time). In spite of Dāmād acknowledging the impossibility of imagining priority and posteriority in *dahr* [perpetuity], he insisted on the existence of external dissociation between cause and effect as well as the intermediacy of nonexistence between them. He professed dissociative priority and posteriority to be unrelated to *zamān* [time] and dissociative progress to be possible without *zamān* [time].

1. مدخل

نظرية الحدوث الدهري لمير باقر الداماد محاولةً جديدةً وأصيليةً لتفسير العلاقة بين الخالق والمخلوق، فالداماد لم يرتض رأي المتكلمين بالحدوث الزماني للعالم، ووافق ابن سينا (ت. 428هـ/1037م) على أن خلق العالم ممتنع في الزمان؛¹ لكنه في المقابل لم يكتفِ بقول المشائين بالحدوث الذاتي للعالم، وكون السبق على العالم ذاتياً لا انفكاكياً في الخارج؛ بل بصراً الداماد على أن العالم مسبوقٌ بالعدم الصريح، وأنه سبحانه متفردٌ بالقدم مستأثرٌ بالسرمدية.² كما يختلف الداماد عن الفلاسفة؛ حيث يقول: إنَّ الباري تعالى فاعلٌ مختارٌ لا موجب،³ فمير باقر الداماد فيلسوفٌ يقبل الحدوث الذاتي الذي قالت به الفلاسفة؛ لكنه طورها بما سماه الحدوث الدهري. والذي دعاه لإبداع هذه النظرية التأكيدُ على تنزيه الله تعالى عن كل ما سواه، وأن لا قديم ولا سرمدى إلا الله تعالى، وهو جلٌّ في علاه متعالٍ عن الزمان والدمر والمكان والجهة، وذلك مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿بِمَا أَمَرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس 36/82] ولحديث النبي صلى الله عليه وسلم: «كان الله ولم يكن معه شيء».⁴ حتى إنه خصص القبس الرابع من كتابه القبسات للاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث الشريفة. ظهرت العديد من الدراسات والأبحاث حول مير باقر الداماد ونظرية الحدوث الدهري؛ إلا أنها خلت بمجملة عن التعرُّض لذكر الاعتراضات والانتقادات على هذه النظرية، ودونك عرضٌ لأبرز هذه الأعمال:

نجد مقالة لفضل الرحمن نشرها سنة 1980م،⁵ ثم ترجمها نسيم دورو إلى اللغة التركية ونشرها سنة 2012م.⁶ ولنسيم دورو مقالة أخرى في الحدوث الدهري وانتقادات مير داماد لابن سينا في مسألة الحدوث.⁷ وهناك أيضاً مقالة لسجاد رضوي،⁸ ترجمها للعربية محمود يونس ونشرها سنة 2010 بعنوان: «المير داماد والحدوث الدهري للعالم».⁹ ولرضوي بحث آخر بالإنكليزية في هذا الصدد طُبع ضمن كتاب *The oxford handbook of islamic philosophy*،¹⁰ وهناك أيضاً مقالة بالفارسية لروح الله شاكري زواردهي نشرت سنة 2008.¹¹ إلا أن جميع المقالات السابقة التي ذكرناها اقتصرت على شرح وتوضيح نظرية الحدوث الدهري لدى مير باقر الداماد، ولم تتعرض للانتقادات عليه بشكل موسع، سيما انتقادات ملا محمود الجَوْتِيوري¹² الفاروقي، سوى ما نراه في مقالة لسجاد رضوي؛ حيث تعرَّض باختصار لاعتراضات الجَوْتِيوري في كتابه *الشمس البازغة*؛ إذ بلغت صفحاتين ليس إلا.¹³ أما الكتب والأطروحات عن الحدوث الدهري ومير باقر الداماد، فهناك أطروحة للدكتورة بالإنكليزية أعدها Keven

1 انظر: القبسات لمير داماد، ص 31-32.

2 انظر: القبسات لمير داماد، ص 1.

3 انظر: التقديسات لمير داماد، ص 201-202.

4 انظر: القبسات لمير داماد، ص 124، 129-128.

5 المقالة بعنوان: Mir Dāmād's Concept of Hudūth Dahrī: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran

6 انظر: Fazlurrahman, "Mir Dāmād'in Hudūs-i Dehrī Kavramı: Safeviler Dönemi İnanç-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı", çev. M. Nesim Doru, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 231-246.7 M. Nesim Doru, "Mir Dāmād'in Hudūs Konusunda İbn Sînâ'ya Yöneltilmiş Eleştiriler ve Hudūs-u Dehrî Görüşü", *Felsefe Dünyası* 56 (Temmuz 2012), 249-273.

8 المقالة بعنوان: Time and Creation: The Contribution of some Safavid Philosophers

9 رضوي، «المير داماد والحدوث الدهري للعالم»، ص 49-65.

10 انظر: Sajjad Rizvi, "Mir Dāmād and al-Qabasāt: The Problem of the Eternity of the Cosmos", *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. Khaled el-Rouayheb - Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 438-464.

11 شاكري زواردهي، «تأملی در نظریه «حدوث دهري»»، ص 149-169.

12 اعتمدنا في ضبط كلمة «الجَوْتِيوري» على ما ذكره عبد الحي اللكنوي في ترجمته لملا محمود الجَوْتِيوري الفاروقي في *الشمس البازغة*. انظر: ص 224.13 انظر: Sajjad Rizvi, "Mir Dāmād in India: Islamic Philosophical Traditions and the Problem of Creation", *Journal of the American Oriental Society* 131/1 (2011) 18-20.

Alexander Brown في جامعة كاليفورنيا سنة 2006م، إلا أنني لم أجد فيها تعرضاً لانتقادات الجَوْتِيُّوري،¹⁴ وأطروحة أخرى باللغة التركية أعدها Nurettin Yakışan بجامعة أرزروم سنة 2020، اكتفى بالإشارة فقط إلى أن الجَوْتِيُّوري انتقد نظرية الحدوث الدهري لمير باقر الداماد.¹⁵ كما وقفت على دراسة ضافية شاملة لسعيد نظري توكلي بعنوان: **حكماء مدرسة إصفهان ودراسة خلق العالم من العدم**، وهي أوسع دراسة وقفت عليها بحثت بشكل مفصل ومقارن نظرية الحدوث الدهري لدى مير باقر الداماد، كما ناقشت مسألة خلق العالم بشكل دقيق؛¹⁶ إلا أن هذه الدراسة كذلك لم تتعرض لانتقادات الجَوْتِيُّوري الفاروقي.

من هنا جاءت فكرة هذه المقالة؛ لذا سنعرض فيما يلي لأدلة الداماد على نظريته في الحدوث الدهري، محاولين تأصيل هذه الأدلة وذكر الأسس التي أقام عليها مير باقر الداماد نظريته في الحدوث الدهري، ثم سنتناول أبرز الانتقادات على هذه النظرية سيما انتقادات الجَوْتِيُّوري في كتابه **الشمس اليازغة**.¹⁷

1.1. معنى الدهر والحدوث الدهري

قبل الخوض في أدلة مير باقر الداماد على الحدوث الدهري لا بدّ من بيان معنى الدهر والحدوث الدهري، لكن إتماماً للفائدة وتوضيحاً لمعاني هذه المصطلحات سنقدم تعريفاً لبعض المصطلحات الأخرى ذات الصلة.

الزمان: النسبة التي تكون لبعض المتغيرات إلى بعض في امتداد الوجود.

الدهر: النسبة التي تكون للمتغيرات إلى الأمور الثابتة.

السرمد: النسبة التي تكون للأمور الثابتة بعضها إلى بعض.¹⁸

الحدوث الذاتي: هو تأسيس الشيء بعد تأسيسه المطلقة¹⁹ ويسمى إبداعاً، وهو الخلق ابتداءً من غير مادة سابقة، وبمعنى صدور الشيء عن الفاعل الأول مباشرة دون علة متوسطة.

الحدوث الدهري: هو أن يكون وجوده بعد ليس غير مطلق، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة، ويسمى بالإحداث والصنع.

الحدوث الزماني: كون الشيء في الزمان مسبوقاً بعدمه الزماني المتقدر السبيل الواقع في الزمان القبل، وهذه القبليّة متكئة زمانية، ويسمى بالتكوين.²⁰

ونفصل هاهنا في معنى الدهر والحدوث الدهري فنقول:

14 Keven Alexander Brown, *Time, perpetuity and Eternity Mir Damad's Theory of Perpetual Creation and the Trifold Division of Existence: : An Analysis of Kitab Al-Qabasat: The Book of Blazing Brands*, (Los Angeles: University of California, Doktoral Thesis, 2006).

15 Nurettin Yakışan, *Mir Dâmâd ve Dehri hudûs teorisi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2020), 56.

16 انظر: **حكماء مدرسة إصفهان ودراسة خلق العالم من العدم لسعيد نظري توكلي**.

17 **الشمس اليازغة شرح الحكمة اليازغة** كلاهما لعلامة الهند الملا محمود الجَوْتِيُّوري الفاروقي (ت. 1062هـ/1652م). أعتد هذا الكتاب كأحد أهم المتون الفلسفية التدريسية في شبه القارة الهندية. طبع الكتاب في المكتبة الحاقانية سنة 1308هـ، مع عدة حواشٍ وتعليقات جمعها أبو الحسنات محمد عبد الحي الكنوي. وهذه الحواش هي: حاشية ملا نظام الدين الميهالي، وحمد الله السنديلي، وملا محمد حسن الكنوي، ومحمد عبد الحليم الأنصاري الفرنجي، ومحمد يوسف. (ص 187-188) وهو كتاب في الحكمة إلا أنه لا يحوي جميع مباحثه الرئيسة، فلا نجد فيه المباحث المنطقية ولا الإلهيات؛ بل الكتاب يبدأ مباشرة بالطبيعات، ويضم ثلاثة فصول فقط، وهي: السماع الطبيعي (ص 3)، والسماء والعالم (ص 160)، والكون والفساد (ص 180). هذه الطبعة تضم رسائل أخرى للجَوْتِيُّوري، هي: **الدوحة الميادية في حقيقة الصورة والمادة** (ص 189-212)، و**تحقيق الكلي الطبيعي** (ص 213-223)، و**تحقيق ارتفاع النقيضين** (ص 223-224). قام الكنوي في هذه الطبعة بكتابة ترجمة مختصرة للجَوْتِيُّوري (ص 224).

18 هذا التعريف لهذه المصطلحات نجده عن ابن سينا والطوسي، انظر: **التعليقات لابن سينا**، ص 141-142؛ **شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي**، 119/3.

19 لابن كمال باشا **رسالة في تحقيق الأيس والليس**، انظر: **"رسالة في تحقيق الأيس والليس"** لابن كمال باشا، 343/6-356.

20 انظر: **الشفاء (الإلهيات)** لابن سينا، 267-266/10؛ **النجاة لابن سينا**، ص 218-219، 223.

الدهر: هو كَوْنٌ مع الزمان؛ إذ العقل يدرك ثلاثة أكوآن: كون في الزمان، وكون مع الزمان، وهو الدهر، أي نسبة الثابتات إلى المتغيرات،²¹ فيكون الدهر وعاء الزمان و فوقه، والسرمد فوق الدهر ومحيط به؛ إذ السرمد هي نسبة الثابتات للثابتات.²² «فالدهر في أفق الزمان، والزمان كمعلول للدهر، والدهر كمعلول للسرمد، فإنه لولا دوام نسبة المجردات بالكيفية إلى مبدئها ما وجدت الأجسام، فضلاً عن حركاتها، ولولا دوام نسبة الزمان إلى مبدأ الزمان ما تحقق الزمان، فصَحَّ أَنْ السرمد علة للدهر والدهر علة للزمان».²³ وفي مستوى الدهر يتفاعل الثابت مع المتغير. ولا بد من انفكاك بين الذات الإلهية والكون؛ إذ السرمدية خاصة به سبحانه وهو المنفرد بها، والكون في تأخرٍ مطلق عن الذات.²⁴

أما **الحدوث الدهري:** فهو مسبوقة وجود الماهية بعدمها الصريح المحض المقابل لوجودها في متن الواقع، وهذه المسبوقية ليست ذاتية، بل مسبوقةً انسلاخية انفكاكية، غير زمانية ولا سيالية ولا متقدرة ولا متمكمة؛ إذ الحدوث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان على نوعين: وجود الشيء بعد صرف ليسيته المطلقة، وهو الحدوث الذاتي ويسمى إبداعاً. أو وجود الشيء بعد ليس غير مطلق؛ بل بعد عدمٍ مقابلٍ خاصٍ في مادة موجودة، ويسمى الإحداث والصنع. والمقصود بالليس غير المطلق كونه لا مع الوجود بالفعل، بل مقابلاً له غير مجامع إياه في نفس الأمر أصلاً.²⁵

أو بعبارة أخرى يمكننا القول: إن **الحدوث الدهري** هو مسبوقة وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرر في مرتبة هي فوقها في السلسلة الطولية، وهو عدمٌ غير مجامع، لكنه غير زمني، وذلك كمسبوقية عالم المادة بعدمه المتقرر في عالم المثال. فإذا كان الشيء مسبوفاً بعدمه في رتبة علتها يسمى حادثاً دهرياً، وإلا فهو قديم بالدهر. وهذا الحدوث الدهري ثابتٌ لكل عالم الإمكان.²⁶ وعليه فالقول بالحدوث الدهري يعني أن العالم مسبوقةً بالعدم الصريح والله خالقٌ له، لكن هذا العدم لا يقاس وليس له حدود؛ بل هو العدم المقابل للوجود.

نختم هذا المبحث بكلام الطباطبائي؛ إذ نجد عنده تفصيلاً حسناً في الفرق بين الحدوث الذاتي والدهري والزمني حيث يقول: إن الوجود حقيقة لها مراتب مختلفة طوياً، وكلُّ مرتبة من هذه المراتب هي علة لما تحتها ومعلولة لما فوقها، فإذا كان الأمر كذلك فإن كلَّ مرتبة من هذه المراتب معدومة في رتبة علتها، حيث إن علتها هي وجودها في رتبة سابقة على وجود المعلول، وهذا هو التقدم الرتبي؛ ولكن هذا العدم عدمٌ غير مجامع، لأنَّه عدمٌ مجامع. ومن هنا يختلف الحدوث الذاتي عن الحدوث الدهري، ففي الحدوث الذاتي: العدم يجامع الوجود، وفي الحدوث الدهري: العدم لا يجامع الوجود، بل العدم في مرتبة الوجود في مرتبة أخرى. فالحدوث الدهري يتفق من هذه الجهة مع الحدوث الزمني؛ لأنَّ العدم فيه غير مجامع. غاية الأمر أن الحدوث الزمني كان في الزمانيات، بينما الحدوث الدهري ليس في الزمانيات.²⁷

2.1. محلُّ النزاع في مسألة حدوث العالم

يؤكد مير باقر داماد أنَّ الخلاف والنزاع في مسألة حدوث العالم هو في الحدوث الدهري؛ إذ لا خلاف في الحدوث الذاتي لجميع الممكنات، والحدوث الزمني للزمانيات؛ حيث يرى أن بعض الفلاسفة يقولون بأنَّ الحدوث الدهري والحدوث الزمني وإن كانا متباينين في المفهوم إلا أنَّهما متلازمان في التحقق، ولا يوصف بالحدوث الدهري إلا الحادث الزمني. فالكانات مسبوقة الوجود بحسب الوقوع في وعاء الدهر بصرف العدم مسبوقة دهرية، وبحسب الوقوع في أفق التغير باستمراره وبالمدة والمادة مسبوقة زمانية. أما المبدعات فهي سرمدية الوجود في وعاء الدهر، وليست مسبوقة إلا بذات الجاعل فقط مسبوقة بالذات لا غير.²⁸

- 21 انظر: **المطارحات (الطبيعيات)** للسهروردي، ص 192.
- 22 انظر: **التعليقات** لابن سينا، ص 141-142؛ **القياسات** لمير داماد، ص 8-9.
- 23 **المطارحات (الطبيعيات)** للسهروردي، ص 193؛ **القياسات** لمير داماد، ص 11.
- 24 رضوي، «المير داماد والحدوث الدهري للعالم»، ص 62. المعنى الذي أورده الدهر نجد عند ابن سينا والطوسي والسهروردي، وقد استفاد منهم مير داماد في كتابه **القياسات** في تقرير معنى الدهر.
- 25 انظر: **الشفاء (الإلهيات)** لابن سينا، ص 266/10-267؛ **النجاة** لابن سينا، ص 218-219، 223؛ **القياسات** لمير داماد، ص 3-4.
- 26 انظر: شرح **بداية الحكمة** للطباطبائي، ص 140/2، 146/2.
- 27 شرح **بداية الحكمة** للطباطبائي، ص 149/2.
- 28 انظر: **القياسات** لمير داماد، ص 26؛ **الإيضاحات** لمير داماد، ص 3-4.

لكن مير باقر الداماد يخالف هذا التصور، ويرى أنَّ الحدوث الذاتى والدهرى مختلفان فى المفهوم متلازمان فى التحقق. وأما الحدوث الزمانى فمختصٌّ بمتعلقات الإمكانات الاستعدادية من الهيولانيات. وفيضُّ البارى الفعال جل سلطانه فى الدهريات الإبداع والصنع، وفى الحوادث الزمانية الإحداث والتكوين.

وبناءً على ذلك فالكانتات والمبدعات متضاهيان فى المسبوقية بوجود القديم الفرد وبصرف العدم الصريح فى وعاء الدهر، وإنما الاختلاف بحسب التعلُّق بالمادة بالطبع، وفى المسبوقية باستمرار العدم، وبالمدة والمادة فى أفق التقضى والتجدد. أما القدم الدهرى وهو السرمدية فى الوجود فقد استأثر به الجاعل المبدع الحق كما استأثر بالقدم الذاتى. فهو تعالى مستأثرٌ بالسرمدية ولا سرمديٌّ سواه. إذن فكلُّ حادثٍ ذاتى فهو حادثٌ دهريٌّ، وليس كلُّ حادثٍ دهريٌّ فهو حادثٌ زمانى.²⁹ بعد أن حرر مير باقر الداماد محلَّ النزاع ببيان نظريته وهى أنَّ حدوث العالم ليس زمانياً؛ بل هو حدوثٌ دهريٌّ، وأن العالم مسبوق بالعدم الصريح المحض المقابل للوجود فى الواقع، وهذه المسبوقية هى مسبوقيةٌ انسلخية انفكاكية، لا ذاتية ولا زمانية. والتقدم الانفكاكى لله تعالى على العالم ليست قبلية زمانية أو سيالية أو منكممة؛³⁰ بل التقدم هو فى كبد الواقع وحقاق نفس الأمر، ويقال له: السبق المطلق، والتقدم الصريح الغير المكتم، والانفكاك الغير السبيل، والقبلية السرمدية. ويقال للمتأخر: التأخر المطلق، والبعديّة الدهرية. وفى إزاء هذا النوع من القبلية والبعديّة هناك المعية الدهرية.³¹ فغاية القائلين بالحدوث الدهرى الرافضين الحدوث الزمانى للعالم إثباتٌ أنَّ العالم مفارقٌ لذات الله تعالى فى الوجود الخارجى، ومسبوق بالعدم الصريح.

2. تأصيلٌ لأدلة الحدوث الدهرى

قبل بيان أدلة القائلين بالحدوث الدهرى يحسنُ الوقوف على الأصل الذى قامت عليه هذه الأدلة، وقد تبين لنا أنَّ الأصل الذى بنى عليه مير باقر الداماد نظريته فى الحدوث الدهرى يقوم على ركنين اثنين، هما: مفهوم السبق، وكون ماهيته تعالى عين إنبيته، وستعرض فيما يلى لهاتين المسألتين:

2. 1. مفهوم التقدم والتأخر

يقرر مير باقر الداماد مفهوم السبق على الشكل الآتى، حيث يقول: «إن طباع مفهوم التقدم والتأخر الذى يجمع الأنواع بالاشتراك الحلقى لكن لا على التواطؤ؛ بل على سبيل التشكيك،³² هو أنَّ معنى من المعانى أو شأنًا من الشؤون لشئيين يجتمعان فيه لا يكون هو حاصلًا لأحدهما إلا وقد حصل للأخر، ويكون هو حاصلًا لذاك الأخر وليس هو بحاصل لذا». ³³ ونجد هذا التقرير عند الشيخ الرئيس حيث يقول: «الشيء الذى يكون لشيء ولم يكن لأخر، لا يكون للأخر إلا وقد كان له، فهو للشيء أولاً وقبل كونه للأخر».³⁴

2. 1. 1. أقسام التقدم والتأخر عند مير باقر الداماد

فالسبق عند مير باقر الداماد حسب مفهوم التقدم المقرر أعلاه سبعة أنواع على سبيل التشكيك، وهو بهذا يخالف التقسيم الخماسى المشهور،³⁵ ويبين أنَّ هذه الأقسام السبعة تنقسم لفتنين:

- 29 انظر: القيسات لمير داماد، ص 26-27؛ الإيماضات لمير داماد، ص 4.
- 30 يقصد الداماد بالتقدم الانفكاكى الردُّ على القائلين بالحدوث الذاتى للعالم، إذ القائلون بالحدوث الذاتى لا انفكاك فى الخارج عندهم بين الحادث الذاتى والقديم الذاتى. لكنَّ الداماد يصرُّ على سبق العالم بالعدم، لذا استعمل لفظ «انفكاكية». أما لفظ «التكتم» فيقصد به القابل للقياس. وبهذا يسعى لتنزيه الله تعالى عن جميع المخلوقات.
- 31 انظر: القيسات لمير داماد، ص 87-88.
- 32 بمعنى أن مقولية السبق على هذه الأقسام هى بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك.
- 33 القيسات لمير داماد، ص 61.
- 34 الشفاء (البرهان) لابن سينا، 135/3.
- 35 وهى: التقدم بالزمان، والرتبة، والشرف، والطبع، والعلية.

الفئة الأولى: ليست باعتبار العلاقة الذاتية الارتباطية بين السابق والمسبوق بالافتقار والاستناد، وهي أربعة أنواع:

1. **التقدم بالرتبة:** وهو ما سبق فيه بحسب اختلاف النسب الترتيبية إلى الأمر المفروض مبدأً محدوداً، ومن حيّزه التقدم بالمكان، وهو النسبة الترتيبية إلى مبدأ محدودٍ بالطبع، أو بالوضع، أو بالفرض بالقرب والبعد منه.
2. **التقدم بالشرف:** وهو ما سبق فيه بحسب اختلاف السابق والمسبوق في المعنى الذي فيه التقدم والتأخر بالزيادة والنقصان والراجحية والمرجوحية.
3. **التقدم الدهري السرمدي:**³⁶ هو كسبق القیوم الواجب بالذات على الحوادث الزمانية، وهو أن يوجد شيء في وعاء الدهر، وليس آخر فيه ليساً صرفاً لا مستمراً أو غير مستمر، فيبطل لبيسه من أصله ويقع الوجود في حيّزه.³⁷
4. **التقدم الزماني:** أن يتخلف شيء عن شيء في أفق الزمان، أي الامتداد الزماني.³⁸

الفئة الثانية: باعتبار العلاقة الذاتية الارتباطية بين السابق والمسبوق بالافتقار والاستناد. أي يكون التقدم والتأخر فيه

بالانفراد والتخلف في التقرر والوجود، ولكن لا في متن الواقع؛ بل في خصوص المرتبة العقلية. وهو **التقدم الذاتي**، وله ثلاثة أنواع:

1. **التقدم بالطبع:** وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول، كتقدم الواحد على الاثنين.
2. **التقدم بالعلية:** وهو تقدم العلة التامة على المعلول، كتقدم حركة اليد على المفتاح.
3. **التقدم بالماهية:** هو تقدم نفس الماهية وتقومها وتجوهرها وفعليتها، لا بحسب حاق الواقع؛ بل بحسب المرتبة العقلية كما بيّننا.³⁹

على الرغم من جعل مير باقر داماد أنواع التقدم سبعةً مخالفاً للتقسيم الخماسي المشهور؛ إلا أنه يؤكد أن هذا التقسيم له أصلٌ عند ابن سينا؛ وذلك لقول ابن سينا في **الشفاء** بعد تقرير مفهوم السابق: «الشيء الذي يكون لشيءٍ ولم يكن لآخر، لا يكون للآخر إلا وقد كان له، فهو للشيء أولاً وقبل كونه للآخر. فإذا تعقبت أصناف ما يقال أولاً وقبل، وجدتها تدخل في هذه الخاصية، كان بالطبع أو بالعلية أو بالمكان أو بالزمان أو بالشرف أو غير ذلك».⁴⁰ فمير داماد يعتبر قول ابن سينا «أو غير ذلك» تصريحاً بوجود أنواع أخرى للسبق غير الخمسة المشهورة، وبيّن أنّ ابن سينا يشير بذلك إلى التقدم السرمدي: وهو التقدم المطلق الغير المكتم، والتقدم بالماهية.⁴¹ كما يمكن اعتبار كلام ابن سينا في **التعليقات** أصلاً لتقسيم مير داماد وقوله بالتقدم بالماهية؛ إذ نجد في **التعليقات** أن التقدم بالطبع هو ما يكون علّةً للشيء في ماهيته دون وجوده، كالأحد علةً للاثنين، والتقدم بالعلية هو ما يكون علّةً لوجوده لا لماهيته.⁴² ودونك الآن تفصيل أنواع التقدم التي انفرد بها مير باقر داماد، وهي التقدم الدهري السرمدي، والتقدم بالماهية.

أولاً - التقدم الدهري السرمدي:

وهو ما التقدم فيه بحسب الانفكاك والانفراد بين القبل والبعد في حاق صراح الواقع، وتخلف البعد عن القبل في ذلك الظرف بحسب متن الخارج لا بحسب خصوص المرتبة العقلية لنفس الذات بما هي هي. كل ذلك بحسب إحاطة نفس الانفراد والتخلف لا باعتبار العلاقة الذاتية الارتباطية بين السابق والمسبوق بالافتقار والاستناد.⁴³

36 جعل مير باقر داماد التقدم السرمدي والتقدم الدهري قسماً واحداً؛ «لأن السابق السرمدي نسبة ثابت إلى ثابت، والسبق الدهري نسبة ثابت إلى متغير بالتقدم الانفكاكي الغير الزماني؛ بل بعدم الصريح العيني، ولما كان المنسوب إليه السابق هو الثابت الصريح جعلهما قسماً واحداً». شرح القيسيات للعولي العاملي، ص 221.

37 انظر: **الإيضاحات** لمير داماد، ص 9.

38 **الإيضاحات** لمير داماد، ص 9. | يبين مير باقر داماد أن القبلية السرمدية والزمانية كلاهما من قبيل القبلية الانفكاكية والانفراد بين القبل والبعد في ظرف الوجود ووعاء الحصول وتخلف البعد عن القبل في ذلك الظرف بحسب متن الواقع لا بحسب خصوص المرتبة العقلية، وهما من حيث استناد القبلية والبعدية إلى نفس ذات القبل والبعد على سبيل واحد. انظر: **القياسات** لمير داماد، ص 62، 115.

39 انظر: **القياسات** لمير داماد، ص 62-64؛ **الإيضاحات** لمير داماد، ص 20.

40 **الشفاء (المنطق: البرهان)** لابن سينا، 135/3.

41 انظر: **القياسات** لمير داماد، ص 100.

42 انظر: **التعليقات** لابن سينا، ص 143.

43 انظر: **القياسات** لمير داماد، ص 62، 88.

لم يصرح الفلاسفة بوجود هذا النوع من التقدم، لكنهم قالوا بالمعية الدهرية السرمدية،⁴⁴ وهاهنا اعترض الرازي مبيئاً أن الفلاسفة أثبتوا خمسة أنواع من التقدم والتأخر، فيجب أن تكون أقسام المعية أيضاً خمسة، لكنهم يثبتون المعية الدهرية والسرمدية وهذا يناقض ما قيل.⁴⁵ فيجيب مير باقر الداماد بأن الفلاسفة لم يكونوا في ذهولٍ عن السبق الدهري على أنه نوعٌ مباينٌ لأنواع السبق الخمسة، فالفلاسفة يؤكدون في مناسبات عديدة تقديسه تعالى عن شوائب الزمان، فلا يكون سبقه تعالى على الزمان إلا سبقاً بالدهر والسرمد، لكنهم حينما ذكروا أنواع السبق ذكروا السبق الزماني على وجهٍ يشمل النوعين الزماني والدهري.⁴⁶

على الرغم من كون التقدم بالعلية هي من قبيل العلاقة الذاتية بين السابق والمسبوق بالافتقار والاستناد، والتقدم الدهري السرمدي هي بملاحظة نفس الانفراد والتخلف لا باعتبار العلاقة الذاتية بين السابق والمسبوق بالافتقار والاستناد؛ إلا أن الطباطبائي يبين لنا أن بينهما شيئاً من حيث إن السابق بالدهر هو دائماً علّةٌ للاحق بالدهر، ومثاله الوحيد هو في تقدم العلة التامة على معلولها. ويختلفان من حيثية أخرى، وهو أن العلة إذا لوحظت من حيثية إيجابها للمعلول فهو التقدم بالعلية، وإذا لوحظت بما هي وجودٌ ولوحظ معلولها كذلك فإن المعلول في مرتبة علته مسبوqٌ بالعدم وهو الحدوث الدهري.⁴⁷ وبمعنى آخر يقول الطباطبائي: «السبق بالدهر هو تقدم العلة الموجبة على معلولها لكن لا من حيث إيجابها لوجود المعلول وإفاضتها له كما في التقدم بالعلية، بل من حيث انفكاك وجودها وانفصاله عن وجود المعلول وتقرر عدم المعلول في مرتبة وجودها، كتقدم نشأة التجرد العقلي على نشأة المادة».⁴⁸

ثانياً - التقدم بالماهية:

ذكرنا أن التقدم بالماهية هو تقدم نفس الماهية وتقومها وتجوهرها وفعاليتها لا بحسب حاق الواقع؛ بل بحسب المرتبة العقلية، أي تقدم الماهية المقررة بحسب قوام سنخ جوهر الماهية، وهو من حيز الجعل البسيط المستتب. فالمتأخر تأخرًا بالماهية يكون المتقدم مقوم الماهية وتجوهرها لا محالة في مرتبة ماهيته بالفعل، بخلاف المتقدم تقدمًا بالماهية، فإن ماهية المتأخر لا تكون متقومة متجوهره بالفعل في مرتبة ماهيته.⁴⁹

وبمعنى آخر يمكن القول: إن التقدم بالماهية قريبٌ من التقدم بالطبع، مع فارق أن التقدم بالطبع بالنظر للوجود، أما التقدم بالماهية فبالنظر للماهية وأجزاء العلة. فالسبق بالماهية ويسمى التقدم بالتجوهر أيضاً، هو تقدم علل القوام على معلولها، كتقدم أجزاء الماهية النوعية على النوع، وعُدُّ منه تقدم الماهية على لوازمها، كتقدم الأربعة على الزوجية. فماهية الأربعة أينما تحققت يتحقق لازمها الذي لا ينفك عنها وهو الزوجية، فالملزوم متقدمٌ على اللازم وهو التقدم بالماهية.⁵⁰ فسبق مرتبة التقرر، أي قوام جوهر الماهية على الوجود المنتزع سبقٌ بالماهية فقط. ولجوهريات الماهية عليها سبقان: بالماهية وبالطبع. ولجاعلها التام سبقٌ بالماهية وسبقٌ بالعلية والوجود.⁵¹

لكن يضع مير باقر الداماد لهذا النوع بالتقدم قيماً وهو: «التقدم بالماهية إنما يصح في العلة الفاعلة دون سائر العلل، فالمعلول إنما هو ظلُّ ما هو فاعلٌ ذاته وفاعلٌ ماهيته، وليس هو ظل الشرط والمعدات مثلاً».⁵²

44 انظر: الشفاء (الإلهيات) لابن سينا، 167/10، الشفاء (الطبيعيات-السماع الطبيعي) لابن سينا، 171/5-172.

45 انظر: المباحث المشرفية للرازي، 679/1.

46 انظر: القيسات لمير داماد، ص 110-111.

47 انظر: شرح بداية الحكمة للطباطبائي، 140/2.

48 شرح بداية الحكمة للطباطبائي، 134/2.

49 انظر: القيسات لمير داماد، ص 61-64؛ الإيضاض لمير داماد، ص 20؛ شرح القيسات للعولي العاملي، ص 221-225؛ شرح بداية الحكمة للطباطبائي، 137/2-138.

50 انظر: القيسات لمير داماد، ص 63، 66؛ الإيضاض لمير داماد، ص 21-22؛ شرح بداية الحكمة للطباطبائي، 133/2، 137/2-138.

51 الإيضاض لمير داماد، ص 21.

52 القيسات لمير داماد، ص 67.

2.2. ماهيته تعالى عين إنيته

قبل بيان هذه المسألة سنتعرض باختصار لأقوال الحكماء والمتكلمين في علاقة الوجود بالماهية، ودونك ذلك:

علاقة الوجود والماهية في الواجب والممكن عند المتكلمين والحكماء: وفيها ثلاثة أقوال رئيسية:

1. قول الأشعري وأبي الحسين من المعتزلة: وهو أن الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن.
2. قول الحكماء: الوجود نفس الماهية في الواجب غيرها في الممكن.
3. قول جمهور المتكلمين: الوجود زائدٌ على الماهية في الواجب والممكن على السواء.⁵³ وحاصل الخلاف في زيادة الوجود على الماهية في الممكنات راجع إلى الوجود الذهني، فمن أثبته قال بزيادة الوجود على الماهية، ومن نفاه كالأشعري- جعل الوجود الخارجي عين الماهية.⁵⁴

ومير باقر الداماد يتابع الحكماء في هذه المسألة؛ حيث يقولون: إن الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات هو عين الذات في الواجب، وهي زائدة على الماهية في الممكن. أو يمكن القول إن ماهية الواجب عين وجوده،⁵⁵ أما في الممكن فالوجود زائدٌ على الماهية. والموجود إما متقرر الذات بنفسه وهو الواجب تعالى، أو ليس متقرر الذات بنفسه؛ بل من جاعلٍ أبدعه وهو الممكن بالماهية. فمفهوم موجودية الله سبحانه منزهٌ عن ذاته، فالوجود الأصيل الحق في حاق الأعيان ومتن الواقع هو عين مرتبة ذات الواجب تعالى. أما موجودية الممكنات فهي بفعل المبدع لها. فمرتبة وجود العلة ليست هي نفس مرتبة وجود المعلول؛ إذ الوجود يصل إلى ذات المعلول من العلة.⁵⁶

3. أدلة الحدوث الدهري

بعد هذا التقرير نقول: لَمَّا كان تقدمُ العلة على المعلول تقدمًا بالذات بحسب المرتبة العقلية أمرًا بهديًا متفقًا عليه بين العقلاء، والمعلول لا يكون موجودًا في مرتبة ذات العلة الفاعلة الجاعلة؛ إذ الوجود يصل إلى ذات المعلول من ذات العلة، وإنما يكون بين العلة والمعلول معيةً في الوجود بحسب مرتبة ذات المعلول وبحسب متن الأعيان لا بحسب مرتبة ذات العلة، وكان العالم الأكبر بجميع أجزاء نظامه متأخرًا عن مرتبة ذات الباري الفعال جلَّ ذكره بته. وحيث بيننا أن واجب الوجود تعالى هو صرف الوجود، أي هو الوجود المتأصل المتحقق في الخارج، بمعنى أن الوجود الأصيل في متن الأعيان عينٌ نفس حقيقته تعالى: فالمرتبة العقلية وحاق الوجود العيني هناك واحدٌ، وموجوديته سبحانه في حاق كبد الأعيان ومتن خارج الأذهان، هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحققة من كل جهة.⁵⁷ فلَمَّا كانت ذاته تعالى هي الوجود الأصيل صار كلُّ موجودٍ سواه ليس في مرتبة وجوده تعالى بل متخلفًا عنه، فالله تعالى وحده مستأثرٌ بالقبليّة السرمديّة، ولا شيء من الممكنات موجود في السرمدي، بل جميع الممكنات من الثابتات والمتغيرات موجودةٌ بإبداعه تعالى في الدهر بعد السرمدي دهرية. لكن هذه البعدية ليس لها امتداد أو تكتم،⁵⁸ كما بينا سابقًا. فالجاعل الحق أخرج جملة المعلولات من متن اللبس الصريح وكنم العدم إلى التقرر والوجود في وعاء الدهر مرة واحدة دهرية، فبطل عقد العدم عليها بالإطلاق العام الدهري، والحادث الدهري يوجد في حيز عدمه الصريح السابق في الدهر؛ إذ لا امتداد في الدهر.⁵⁹ وعلى هذا ينص القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿مَّا خَلَقَكُمْ وَلَا يَبْعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَحِدَةً﴾ [لقمان/28].⁶⁰

فالعلاقة بين السبق السرمدي الخاص به تعالى والتأخر الدهري لجميع الممكنات هي بحسب الانفكاك بين القبل والبعث لا في أفق الزمان؛ بل في حاق الأعيان ومتن خارج الذهن. والمتأخر الدهري مسبوقٌ بالعدم الصريح البات مع تقرر ذات المتقدم بالفعل لا في زمان وأن ولا في جهة ومكان؛ بل في كبد الواقع وحاق نفس الأمر. فلا يتصحح توهم مرور امتداد

53 انظر المواقف للإيجي، ص 48-49؛ شرح المواقف للجرجاني، 127/2-141؛ مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف لأحمد الطيب، ص 72.

54 . انظر: شرح المواقف للجرجاني، 155/2-156.

55 هذا تعبيرٌ من باب المشاكلة، فالباري تعالى لا ماهية له. كما مر في متن اللمعة. انظر: اللمعة لإبراهيم الحلبي، 5ظ.

56 انظر: القيسيات لمير داماد، ص 72-73.

57 انظر: القيسيات لمير داماد، ص 75؛ اللمعة لإبراهيم الحلبي، 21 و22-و.

58 انظر: القيسيات لمير داماد، ص 90.

59 سيأتي اعتراض الجؤنثوري على هذه النقطة تحديداً.

60 انظر: الإيماضات لمير داماد، ص 14-15.

بهما أو طرف ممتد بينهما. وفي إزاء هذا النوع من القبلية السرمدية والبعدية الدهرية هناك المعية الدهرية، ويقال لها: المعية الغير المكتمة، والمعية المطلقة، والمعية القارة غير السبالة بحسب اجتماع المعين في كيد الواقع و متن الخارج ووعاء الوجود الذي هو الدهر. فالله سبحانه تعالى مستأثر بالسرمد، وجملة الممكنات من الثابتات والمتغيرات موجودة بإبداعه وصنعه تعالى في الدهر بعد السرمد بعديّة دهريّة، وإن لا امتداد في الدهر فالحدوث الدهري موجودٌ في حيزٍ عدمه الصريح السابق في الدهر.⁶¹

ويوضح لنا مير باقر الداماد كيفية السبق السرمدي، والتأخر الدهري دون امتداد وزمان بقوله:
إن نسبة الثابت إلى المتغير بالتأخر عنه في الدهر غير معقولة؛ بل إنما نسبتها إليه بالقبلية أو المعية، وكذلك نسبة بعض العقول إلى البعض بالقبلية أو البعديّة غير متصورة؛ بل إنما نسبة العقول بعضها إلى بعض بالمعية الغير المنتقدة لا غير، ونسبتها بأسرها جميعاً إلى بارئها الفعال بالبعديّة الدهرية بحسب سبق عدمها الصريح في الدهر، أو بالمعية الدهرية بحسب وجودها الواقع في الدهر. فمضاييف التقدم السرمدي هو التأخر الدهري لا التأخر السرمدي، كما أن مضاييف التقدم بالعلية هو التأخر بالمعلولية لا التأخر بالعلية.⁶²

ومن خلال ما سبق نخلص إلى النتيجة المطلوبة بتأخر وجود العالم عنه تعالى تأخرًا خارجيًا انفككيًا، ومسبوقية العالم بالعدم الصريح. وهنا أنقل عبارة القيسات بنصها:

فإن تأخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحقّة جلّ سلطانه تأخرًا بالمعلولية، هو بعينه التأخر الانفككي عنه سبحانه بحسب وجوده سبحانه في حاق الأعيان. وتقدّمه سبحانه على العالم تقدّمًا بالعلية بحسب مرتبة الذات، هو بعينه التقدم الانفرادي في متن الأعيان، وكذلك القول هنالك في التقدم بالماهية، بل التقدم بالذات مطلقًا.
فإنّ التأخر بالذات عن الباري الحقّ الأول سبحانه مطلقًا، سواءً عليه أكان تأخرًا بالمعلولية، أم تأخرًا بالماهية، يرجع إلى التأخر الانفككي الدهري. وتقدّمه جل ذكره بالذات مطلقًا، سواءً كان تقدّمًا بالعلية، أو تقدّمًا بالماهية، أو تقدّمًا بالطبع: يرجع إلى التقدم الانفرادي السرمدي.⁶³

ويؤيد تقريرنا السابق أيضًا، أنّ إذا فرضنا المصادر الأول سرمدي الوجود في متن الأعيان مع جاعله الواجب بالذات،⁶⁴ لزم منه أن يكون المجعول في مرتبة ذات الجاعل، ومعه في متن الأعيان معية ذاتية بحسب مرتبة ذاته وباعتبار نفس ماهيته، وبالتالي لا يُتصور لنفس ذات الجاعل بما هي هي مرتبة عقلية متقدمة تقدّمًا بالذات على ذات المجعول ووجوده أصلًا. وأيضًا يكون الممكن موجودًا ثابتًا في مرتبة ذات الواجب الحق من كل جهة. أي تصير العلة والمعلول في مرتبة واحدة، فيبطل حينئذ تقدم ذات الجاعل على ذات المجعول، كما يؤدي ذلك أن يكون وجود الممكن من ذاته لا من غيره.⁶⁵ وهو باطلٌ لا محالة.

3. 1. أدلة أخرى لمير باقر الداماد على الحدوث الدهري:

1. من المعلوم أن الوجود يقابل عدم، وبارتفاع عدم يكون الوجود، لكن هذه القضية المتفق عليها لا يمكن أن تكون في الزمان؛ لأنّ عدم الزماني يكون قبل الوجود الزماني لا مقابلًا له، فالعدم الزماني في الزمان القبل لا يقابل وجود الكائن الحادث في الزمان البعد؛ بل هي مميّزة له؛ لأنه حتى تكون المقابلة بين الوجود وعدم يجب أن يكونا في نفس الزمان. وأيضًا حدّ عدم القبل غير حدّ الوجود البعد، والحدّان غير مجتمعين في امتداد الزمان. فوجود رجل في البيت لا يقابل عدم وجوده في المسجد؛ لأنه حتى يكون وجود هذا الرجل مقابلًا لعدمه يجب أن يكونا في مكان واحد. ولما كان عدم مقابلًا للوجود لا محالة، وهذه المقابلة غير ممكنة في الزمان، فهي إذن في الدهر.
وكما أن مقابلة الوجود للعدم لا تكون في الحدوث الزماني فإنها لا تكون في الحدوث الذاتي أيضًا؛ لأنّ سبق عدم الذاتي على الوجود الذاتي هو في الدهر فقط ولا تقابل بينهما في الخارج، بل سبق عدم في الحدوث الذاتي لا يقابل الوجود الحاصل في الخارج؛ بل بجماعه. ففي الحدوث الذاتي والزماني لا تقابل بين القبل والبعد بنته، بل التقابل هو في الحدوث

61 انظر: القيسات لمير داماد، ص 88-90.

62 القيسات لمير داماد، ص 108.

63 انظر: القيسات لمير داماد، ص 76؛ للمعة لإبراهيم الحلبي، 21ظ-22و.

64 سيأتي التنويه على أن الحكماء لا يقولون بسرمدية المبدعات؛ لكن مير باقر الداماد ينسب إليهم هذا القول.

65 انظر: القيسات لمير داماد، ص 76، 77-79؛ للمعة لإبراهيم الحلبي، 21ظ-22ظ.

الدهرى. وفي هذا دليلٌ على الحدوث الدهرى للعالم.⁶⁶
 2. من المنصرح أنَّ لله تعالى تقدماً مطلقاً سرمدياً على الحادث اليومى، وهذا الحادث متأخراً عنه سبحانه تأخراً دهرياً، ولا يجوز أن يكون بين هذا الحادث وبين الحق سبحانه زماناً أو أنْ أو امتداداً موهوم؛ لأنه يلزم منه أن يكون تعالى زمانياً نكتفته علائق المادة. وبناءً على هذا يجب أن تكون جميع المبدعات والكائنات مثل هذا الحادث اليومى فى التأخر عنه تعالى تأخراً صريحاً، وأن يكون مسبوفاً بالعدم الصريح فى الدهر، وإلا لزم تصورُ الامتداد فى الدهر، فينقلب الدهرُ زماناً والثابت متغيراً.⁶⁷

3. لو كانت الموجودات بعضها سرمدياً وبعضها حادثاً حدوثاً دهرياً لزم منه عروضاٌ نسبةً متقدرة امتدادية عليه تعالى، كما يلزم منه تصور الامتداد فى الدهر وذلك محالٌ.

وتفصيل ذلك أنا لو فرضنا أن "المبدعات" سرمدية، و"التكوينيةات" حادثه حدوثاً دهرياً، لكان لله تعالى مع هذه المبدعات معية أزلية سرمدية، ومع التكوينيةات معية حادثه دهرية، وكان حدُ المعية الأزلية فى الدهر منمازاً عن حدِ المعية الدهرية الحادثه، فيكون هناك فى الدهر حدان بحسب أزلية المبدعات وحدوث التكوينيةات. فيلزم منه وجود الامتداد فى الدهر؛ لأنَّ حد سبق المعية الأزلية المستمرة بالوجود فى الدهر أو لا منمازاً لا محالة عن حدٍ لحوق المعية الثابته الحادثه بالوجود الحاصل أخيراً.⁶⁸ ويلزم منه كذلك أن تكون نسبة الله تعالى إلى ما عدا ذاته نسبةً متقدرة، وأن تكون إفاضة المبدعات وإفاضة الكائنات وصفين لذاته الحق من كل جهة على السبق وللحوق. فيلزم التدرج فى إفاضته وأن إفاضته تعالى بإضافة لكل شيء ليست أبدية، وهو باطلٌ لا محالة.

فإن يتعين القول إما أن كل ما فى عالم الإمكان سرمدىٌ وهو باطلٌ لا محالة؛ لأنه يساوى العلة بالمعلول، وإما أن يكون كل ما سواه تعالى متأخراً عنه تأخراً صريحاً بحسب سبق عدم الصريح فى الدهر، وهو الحكمة الحقه.⁶⁹

وهكذا نجد الفرق بين مير باقر الداماد وبين الحكماء؛ إذ يرفض الداماد القولُ بقدم العالم، ويرفض أن تكون الثابتات من المبدعات سرمدية مع الله تعالى؛ بل يصر على أنَّ السرمدية خاصة به تعالى، وما سواه من الممكنات موجودة بإبداهه تعالى فى الدهر.

ينسب مير باقر الداماد إلى الحكماء بأنهم يقولون إن المبدعات سرمدية، حيث يقول: «الفلاسفة المتهوسة بتسرد المبدعات تجعلها جميعاً مع مبدعها البارئ تعالى شأنه فى السبق السرمدى»،⁷⁰ ثم ينتقد هذا الرأي لأنه يؤدي إلى جعل المبدعات شريكه مع البارئ تعالى فى القبليه السرمدية وكون المبدعات مع البارئ فى مرتبه واحده، كما يؤدي إلى عروضاٌ نسبةً متقدرة امتدادية عليه تعالى، ويلزم منه تصور الامتداد فى الدهر على ما بيناه أنفاً. لكنَّ الحق أنَّ الحكماء لا يقولون بسرمدية المبدعات بهذا المفهوم؛ حيث إنهم يقولون إن ما سواه تعالى من الموجودات لها ماهيات ممكنة ووجودها زائدٌ على ماهياتها، وما كان شأنه كذلك فلا يتصور كونه مع البارئ تعالى فى مرتبه واحده، فمفهوم السرمدية بأنه الوجود المحض لا يتصور معه كون المبدعات سرمدية؛ لأنَّ ما سواه تعالى ماهية ممكنة ووجودها زائدٌ عليها؛ لذا لا يكون سرمدياً بهذا المعنى. وقد قرر الأشيتاني هذا المعنى فى المنتخبات.⁷¹

4. الانتقادات على نظرية الحدوث الدهرى

نظرية الحدوث الدهرى التى جاء بها مير باقر الداماد مثلها مثل العديد من النظريات لاقت قبولاً عند عددٍ من العلماء كما قولت بالرفض والنقض من بعضها الآخر؛ حيث تلقاها بالقبول كلُّ من سيد أحمد العلوي (ت. بين 1054-1060هـ/ 1644-1650م)، وملا شمس الجيلاني (ت. بعد 1060هـ/ 1650م)، ومن الفترة اللاحقه ملا إسماعيل المازندراني الخاجوي

66 انظر: القيسات لمير داماد، ص 17-18، 225؛ 36، "Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı"، Fazlurrahman.

67 انظر: القيسات لمير داماد، ص 111-112.

68 يعترض الجونپوري على هذا الاستدلال مبيناً أنَّ كلام الباقر واستدلاله هذا مبنئٌ على ثبوت قبليه دهرية له سبحانه على الحوات الزمانية تمنع عن الاجتماع وتوجب التخلف. فريد الجونپوري قائلًا: نحن لا نتصورها فضلاً عن أن نصدق بها. انظر: الشمس البازغة لمحمود الجونپوري، ص 140.

69 انظر: القيسات لمير داماد، ص 112؛ الإيضاضات لمير داماد، ص 14.

70 الإيضاضات لمير داماد، ص 10.

71 انظر: المنتخبات للأشيتاني، 1/ 31-33.

(ت. 1173هـ/1759م)، وإبراهيم الحلبي المداري (ت. 1190هـ/1776م).

أما أبرز الراضين لهذه النظرية فهم: ملا صدرا (ت. 1050هـ/1641م)، أكبر وأشهر تلامذة مير باقر الداماد.⁷² وملا محمود الجَوْنُيُورِي الفاروقي في كتابه **الشمس البازغة**.⁷³ وأغا جمال الدين الخوانساري (ت. 1125هـ/1713م)؛ حيث انتقد نظرية الحدوث الدهري في حاشيته على **تجريد الطوسي**.⁷⁴ وكذلك جلال الدين الأشتياني؛ إذ لا يصبو نظرية الحدوث الدهري ويقول إن كل ما حاول مير باقر الداماد إثباته من خلال نظرية الحدوث الدهري هو ليس إلا الحدوث الذاتي.⁷⁵ فالأشتياني لا يرتضي نظرية الحدوث الدهري ويبين أنه لتصور السبق والتأخر لا بدّ من امتداد الزمان، وحيث لا امتداد في الدهر فلا يتصور تأخر الممكنات عن البارئ تعالى، بمعنى تخلل العدم بين الخالق تعالى وبين الممكنات في الدهر. ويكمل مبيئاً أنه لأنّ المبدعات ماهيات ممكنة لها وجود زائدٌ عليها فهي ليست في مرتبة واحدة مع البارئ تعالى، وحيث يُمتنع تصور القبل والبعد في الدهر يمتنع تخلل العدم بين السابق بالسرمد والحادث بالدهر، ويكون الحدوث الدهري هو الحدوث الذاتي. ثم يسأل الأشتياني مستكراً: ينبغي سؤال هذا العلامة -أي مير باقر الداماد- أي متفلسف يعتقد أن العقول المجردة لما أنّ لها المعية مع البارئ موجودون/واقعون في مرتبة وجود الحق الذي هو صرف الوجود؟! فكلّ علة مفيض للمعلول فهو محيط بوجود المعلول، وأما المعلول فليس في مرتبة العلة أبداً، وكلّ المحققين صرحوا بهذا.⁷⁶ ومير باقر الداماد يقر بعدم تصور القبليّة والبعدية في الدهر؛⁷⁷ لكنه يصر على وجود الانفكاك الخارجي بين العلة والمعلول، وتخلل العدم بينهما كما قررناه في محله، أما المعارضون على نظريته فيمنعون تصور هذا الانفكاك وتخلل العدم، ويقولون هو وهمٌ فحسب من مير باقر الداماد.

وهناك من ذكر مسألة الحدوث الدهري دون التعرض للحكم عليها بقبول أو رفض، وإنما اكتفى بسردها فقط، كما نجد عند ملا هادي السبزواري (ت. 1289هـ/1873م) في **شرح غرر الفوائد**.⁷⁸

4. 1. انتقادات ملا محمود الجَوْنُيُورِي الفاروقي (ت. 1062هـ/1652م)

من أبرز الذين عارضوا نظرية مير باقر الداماد في الحدوث الدهري علامة الهند ملا محمود الجَوْنُيُورِي⁷⁹ في كتابه **الشمس البازغة** أحد أهم المتون الفلسفية التدريسية في شبه القارة الهندية. تتلخص انتقادات الجَوْنُيُورِي في أن القبليّة والبعدية المطلقة المانعيتين عن الاجتماع لا يمكن تعقلها إلا حيث يكون هناك امتدادٌ محقّقٌ أو موهوم؛ إذ ما لا يكون فيه امتداداً أصلاً لا يُتصور فيه عدمٌ ثم وجود، وبالجملة حالٌ ثم حال؛ لأن قبليّة العدم وبعدية الوجود إنما تُتصور إذا كان شيءٌ بأحد طرفيه القبليّ وعدمُ البعد، وفي الطرف الآخر منه وجودُ البعد. وتغايرُ الطرفين والامتناع بينهما يقتضي الامتداد، فمطلقُ القبليّة على وجه الانفكاك لا يُتصور إلا بامتدادٍ يكون بأحد طرفيه العدم

72 يمكن إرجاع رفضه للحدوث الدهري إلى أنه لا يقبل أصالة الماهية وأن الوجود زائد عليها؛ بل يقول بأصالة الوجود. انظر:

Fazlurrahman, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı", 238-240.

73 سنتعرض لانتقاداته بالتفصيل في المبحث التالي.

74 Bk. Rizvi, "Mîr Dâmâd in India: Islamic Philosophical Traditions and the Problem of Creation", 23; Yakişan,

Mîr Dâmâd ve Dehrî hudûs teorisi, 55.

75 انظر: Fazlurrahman, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı", 236. - في هذه المقالة يقتبس من **المنتخبات للأشتياني**،

16-11/1، 9-8/1.

76 **المنتخبات للأشتياني**، 33-32؛ Brown, *Time, perpetuity and Eternity Mir Damad's Theory of Perpetual Creation and*

the Trifold Division of Existence, 147-152.

77 **الإيماضات لمير داماد**، ص 10.

78 **شرح غرر الفوائد (أمور عامة وجوه وعرض)** للسبزواري، ص 112-114.

79 محمود بن محمد الجَوْنُيُورِي الفاروقي، من أكبر علماء الهند، ولد بجونپور سنة 993هـ. من أهم تصانيفه: **الحكمة البالغة**، و**شرحها الشمس**

البازغة، **الكتاب المعتمد** كمتن تدريسي في الهند، و**الدوحة الميادية في تحقيق الصورة والمادة**، و**الفراند شرح الفوائد الغيائية**، ورسالة في **إثبات**

الهيولي، ورسالة **الجبر والاختيار**. انظر: **الشمس البازغة** لمحمود الجونپوري، ص 224؛ **سبحة المرجان** لغلام آزاد، ص 117-119؛

A. S. Bazmee Ansari, "FÂRÛKÎ, Molla Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV

Yayınları, 1995), 12/182.

أو الحال، وبطرفٍ آخر منه الوجود أو حالٌ آخر. فإنَّ قولنا لم يكن فكان، كان الصادق سلباً ثم صدق الإيجاب، ونحو هذا لا يخلو عن ملاحظة حدين يكون في أحدهما السلبُ صادقاً، وفي الحد الآخر الإيجاب صادقاً.⁸⁰

يقول الجونِّيوري: «إذا رُفِعَ الزمانُ وامتداده من البين لم يبقَ في يد العقل ما يتأتى له الحكم فيه بالقبلية والبعديّة. بل إذا جُرِّدَ اللحظُ عن الزمان واستمراره لم يستطع العقل إلا الحكم بالوجود المحض أو عدم البحت، ولا يتمكن من الحكم بالوجود بعد عدم». ⁸¹ فنرى أن لُبَّ اعتراض الجونِّيوري هو امتناع تصور القبل والبعث دون امتداد، أي زمان. أما مير باقر الداماد فيرى أن التقدم والتأخر الانفككي ليس مداره على الزمان؛ بل يمكن التقدم الانفككي بلا زمان.

يمكن تلخيص رأي الجونِّيوري في مسألة الزمان والقبل والبعث كالآتي:

الزمان مبدعٌ، ويتقدم الباري عليه بالذات، فحدوث الزمان هو بالإبداع، وتقدم المبدع عليه هو بالذات، أي سبقاً بالعلية أو الطبع، وليس لوجود الزمان بداية يسبقها عدم، أو نهاية يلحقها عدم، وإلا لكان لعدمه قبليةً عليه إن كان له بداية، أو بعديّة إن كان له نهاية، والمعروف أنَّ معروض القبلية والبعديّة اللتين تمنعان عن الاجتماع لا يكون نفس عدم، ولا الزمان المتأخر عنه أو المتقدم عليه؛ بل يجب أن يكون المعروض لقبلية عدم السابق أو اللاحق زماناً يقارنه، فيلزم منه أن يقارن الزمانُ عدمه السابق أو اللاحق، وهذا خلف؛ إذ الشيء لا يقارن عدمه. وبهذا يثبت ما ذكرناه من أنَّ تقدم الباري تعالى على الزمان هو بالذات.⁸²

وبهذا فالجونِّيوري يتابع الفلاسفة بالقول بالحدوث الذاتي للعالم، ويؤول نصوص القرآن الصريحة بالخلق من قبيل تعالى: ﴿لَمَّا أَمَرَهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس 36/82]، وغيرها من الآيات والأحاديث الصريحة قائلاً: «الحدوث الذاتي بمعنى أن الممكنات في حد ذاتها من غير لحاظ إفاضة الموجد أنواع الوجود عليها لا يمكن للعقل إلا الحكم بسلب الوجود عنها، ولا ريب في أنَّ هذه المرتبة سابقةً على لحاظ نبليها الوجود من وجود الموجد لها؛ بل بمعنى أعمض من ذلك، وهو أنه لولا بسط القويم القديم بالذات النور ومد الظل لم يكن هناك سوى ذاته الحقّة ذات فضلاً عن أن يحكم عليها بالوجود أو عدم، فسبحان من استأثر بالقدم، وكلُّ شيءٍ ما خلا وجهه محفوف في حد ذاته بالهلاك والبطان، فكان الله ولم يكن معه شيء، وهو الآن كما كان». ⁸³

4.2. اعتراض على نظرية الحدوث الدهري

بيئاً في أدلة الحدوث الدهري أنَّ مير باقر الداماد استدلل على صحة نظريته بأنَّ القول بسرمدية المبدعات يؤدي إلى القول بوجود الامتداد في الدهر، ولَمَّا كان الامتداد في الدهر باطلاً⁸⁴ بطل القول بسرمدية المبدعات وثبت القول بالحدوث الدهري لكل الممكنات، لكن هاهنا اعتراض ذكره مير باقر الداماد في القيسات مفاده:

إنَّ الامتداد في الدهر لازمٌ على كلِّ حال؛ إذ كان الله تعالى موجوداً مع عدم العالم في الدهر، ثمَّ سبحانه موجودٌ مع العالم بعد حدوثه في الدهر، فيلزم توهم الامتداد في الدهر كما يلزم تجدد وصف الإفاضة على الله تعالى بعد الإفاضة.⁸⁵

ويمكن تصوير هذا الاعتراض بشكل آخر فقول: إذا فرض «أ» سابقاً على «ب» سبقاً بالدهر، وهو على «ج» كذلك، كانا معاً معدومين مع وجود «أ». ثمَّ إذا «ب» قد بطل عدمه، وعدم «ج» بعدُ محفوظٌ، فلا محالة يقع تقدُّر في عدم «ج»

80 انظر: الشمس البارزة لمحمود الجونِّيوري، ص 137.

81 الشمس البارزة لمحمود الجونِّيوري، ص 137-138.

82 انظر: الشمس البارزة لمحمود الجونِّيوري، ص 135.

83 الشمس البارزة لمحمود الجونِّيوري، ص 143.

84 لا امتداد في الدهر؛ لأنَّ الامتداد من خواص المتصلات، ولا يوصف به إلا الكميات القارة، فالأيس بما هو أيس والليس بما هو ليس خارجان عن جنس الامتداد واللا امتداد. وأيضاً فإنه من المنصرح أنَّ محلَّ الشيء وحامله وعلته ومبدعه يستحيل أن يكون فيه ومشمولاً له، فإذا كان الزمان نفسه موجوداً لا في زمان، فمحلّه وحامله يتمتع عليهما كذلك، والقوى العالية والأنوار العقلية أولى بهذا الامتناع، وفاطر الكل ومبدع الجميع مقدس عن ذلك جميعاً. كذلك لَمَّا كان محل المتغيرات الزمان، امتنع أن يكون الزمان محللاً للثابتات؛ لأنَّ الثابتات لا تقبل التغير والانتقال من حال إلى حال، فثبت أنها في وعاء الدهر حيث لا يتصور امتداد ولا انقطاع وإن كانت مسبقة بعدم الصريح. انظر: الإيضات لمير داماد، ص 6-7.

85 انظر: القيسات لمير داماد، ص 112-113.

وفي وجود «أ» جميعاً، فإنّ يكون سبق الأول «أ» على الثالث «ج» بحسب استمرار الوجود وتمادي العدم لا بحسب أصلهما. لهذا فبعض الفلاسفة القائلين بتسرد المبدعات يجعلون المبدعات مع الباري جل وعلا في السبق السرمدى، ويجعلون الكائنات في التأخر الدهري.⁸⁶

بعد أن قرر الداماد الاعتراض على هذا الوجه قام بالإجابة عنه من عدة وجوه، لكن الجَوْنِيُورِي تتبع تقريراته هذه محاولاً تنفيذها ليؤكد على صحة قوله بأنه لا يمكن تصور القبل والبعد دون امتداد، وبالتالي فلا يمكن تصور سبق العدم الصريح على الحادث الدهري.

4. 2. 1. أجوبة الداماد على هذا الاعتراض مع تفنيدات الجَوْنِيُورِي:

1. إن الامتداد يكون حاصلاً لو وقع وجود «أ» في حدّين، ووجود «ب» في الأخير منهما فقط، فتكون القبلية في الأول والمعية في الأخير، كما هو سة القبلية والمعية الزمانيّتين. لكن الأمر ليس كذلك؛ إذ المعية تقع في حيز القبلية.⁸⁷ فمير داماد يستشهد من خلال إثبات أنّ "المعية الدهرية هي في حيز القبلية، وأنّ الوجود الدهري واقع في حيز عدمه" إمكانية حصول الوجود في الدهر بعد العدم الصريح مع عدم الامتداد في الدهر.

يرد الجَوْنِيُورِي: بأن هذا مما لا نحصله؛ فإن الدهر إذا كان خارجاً عن الامتداد واللامتداد فكيف يمكن أن يتعاقب فيه أمران؟ لأنّ التعاقب إنما يمكن فيما فيه امتداد، ولا امتداد في الدهر.⁸⁸

2. العدم ليس شيئاً حتى يتصحح اعتبار المعية بالنسبة إليه، بأن يوجد القبل في حدّ وجزء من الزمان والبعد في حدّ وجزء آخر عنه؛ إذ حقيقته صرف الليس والانتفاء، لا أنه شيء يُعبر عنه بالليس والانتفاء. وهذا على خلاف الأمر في المبدعات الموجودة الثابتة.⁸⁹

ويعترض هاهنا الجَوْنِيُورِي وبعض من حشى على كتابه قائلين: «إنا لا نعتبر المعية بعدم المتأخر، بل نقول: إن وجود المتأخر مع شيء - أي بعض - من وجود المتقدم وليس مع شيء منه أيضاً يُثبت الامتداد في قبلية واحدة بدون أخذ المعية مع العدم. فلا ينفع نفى الشبينية عن العدم في الجواب عن لزوم الامتداد».⁹⁰ كما يعلق الجَوْنِيُورِي هاهنا مبيهاً أن كلام مير باقر الداماد في هذه النقطة من المواخذات اللفظية ثم يقول: «إن وجود المتأخر قد يكون مع شيء من وجود المتقدم دون شيء فيلزم الانقسام والامتداد في وجود المتقدم».⁹¹

3. إنه تعالى ليس موجوداً في الدهر، بل هو متعال الذات عن الدهر والزمان، على خلاف الأمر في المبدعات فهي موجودة في الدهر. فالمبدعات والكائنات موجودة جميعاً في الدهر، فلو كانا مختلفين بالحادث والقدم في الدهر لزم منه أن يتصحح مفهوم الامتداد في الدهر، أما إنها بأسرها موجودة في الدهر بعد العدم الصريح وغير موجودة في السرمد أن لا وأبداً فهي جميعاً بحسب تلك المعية على نسبة واحدة وفي درجة واحدة. والله سبحانه متقدم عليها بأسرها تقدماً سرمدياً غير حاصل الوجود في الدهر؛ بل محيط بالدهر والزمان متعالٍ عنهما.

4. إنه تعالى موجود بسرمدية لا غير، فلم تتحقق إضافته إلى شيء ولا سلب شيء عنه أصلاً، ثم إنه تعالى أبدع جملة الموجودات وأفاضها في وعاء الوجود والثبات وهو الدهر، مرةً واحدة دهرية. فلا يوجد لذاته الحقّة وصفان يحكم عليهما بالسبق واللاحق في الدهر، ولا تسابق ولا تلاحق ولا تغيير ولا تدريج.

5. إن وجود المجموعات قاطبة يقع في وعاء الثبات الذي هو الدهر بدلاً عن العدم الصريح وواقعاً في حيزه لا في حدّ متأخرٍ منمنازٍ منحاظٍ عن حده. لذا لا ينحاز حد الإفاضة عن اللافاضة، فلا يتصور تسابق وتلاحق بحسب حدّين في الدهر. بخلاف ما إذا كانت بعض المجموعات سرمدية دون بعض.⁹²

6. لا يوجد امتداداً في الدهر؛ إذ العدم في الدهر يكون بانتفاء الوجود عن الواقع مطلقاً فيناقض الوجود مطلقاً، فإذا وجد شيء في الدهر بطل العدم البتة ووقع الوجود موقعه بدلاً عنه، كوقوف جسم مكان جسم في مكان بعينه.⁹³ برّد الجَوْنِيُورِي هنا بأن هذا لا يتصور إلا باعتبار لحاظ امتداد الزمان، بكون الجسم الأول في ذلك المكان في جزءٍ أو

86 انظر: الإيضاض لمير داماد، ص 10. | ذكرنا سابقاً أنّ الحكماء لا يقولون بسرمدية المبدعات، لكنّ مير باقر الداماد ينسب هذا القول لهم.

87 انظر: الإيضاض لمير داماد، ص 10-11.

88 انظر: الشمس البارغة لمحمود الجونبوري، ص 138.

89 انظر: القيسات لمير داماد، ص 113.

90 من حواشي الشمس البارغة، ص 138.

91 انظر: الشمس البارغة لمحمود الجونبوري، ص 138.

92 انظر: القيسات لمير داماد، ص 113-115.

93 انظر: الإيضاض لمير داماد، ص 10.

حدّ من الزمان، وكون الجسم الآخر فيه بعينه بدلاً عنه في جزء أو حدّ آخر منه.⁹⁴

7. التقدم من صفات الحق تعالى، وليس للمعقول المفارقة سبيلًا إلى اكتناهاها⁹⁵ فضلًا عن الأذهان البشرية، لكن البرهان يوجب أنّ هناك تقدمًا سرمديًا مجهول الكنه مبين الحقيقة، وذلك لأنّ الحادث اليوميّ متخلف في الوجود عنه سبحانه، فيكون هناك قبليّة لا تجماع البعدية، وليست هذه القبليّة زمانية؛ لأنه تعالى متعالٍ عن ذلك، والأمر في هذه القبليّة هو على قياس ما عرفت في المعية، بأن يكون وجود الحادث اليومي في حيز عدمه السابق عليه. ولما تخلف وجود الحادث عن الله تعالى، كان له عليها قبليّة غير متقدّرة، وكلّ الممكنات في قبليّة الله تعالى عليها سواسية، فقبليّته تعالى على آدم كقبليّته على موسى، من غير تعاقب ولا ترتب. والفلاسفة لا ينكرون هذه القبليّة لكنهم يشركون المبدعات مع الله تعالى. لكن القول بسرمدية المبدعات يؤدي للقول بامتداد الدهر كما بينا سابقًا. إذن فكلّ الممكنات مسبوقة بالعدم حادثّة حدوثًا دهرّيًا⁹⁶

ثم يذكر الداماد سؤالًا أخيرًا ويجيب عليه، حيث يقول: «يبقى هاهنا سؤال واحد فقط وهو: لم يفرض المفيض الفعال مجموعاته ومعلولاته جميعًا على السرمدية؟ فيقال: إن ذلك ليس من تلقاء ضنائة من الجاعل، بل إنه من جهة نقصان ذوات المجموعات وقصور ماهياتها عن قوة قبول الفيض من حيث طباع الإمكان».⁹⁷

4. 3. اعتراضات أخرى:

1. بينا سابقًا أن مير باقر الداماد يقول بوجود قبليّة له تعالى على الحادث اليومي تمنع عن الاجتماع، والحادث اليومي متخلف في الوجود عنه سبحانه، فهناك قبليّة لا تجماع البعدية وليست زمانية؛ لأنه تعالى متعالٍ عن الزمان. يعترض الجوّثوري هاهنا مبنيًا أنه كما حكمت بوجود مثل هذه القبليّة لله تعالى كذلك نحكم بتلك القبليّة للمعلول الأول على الحادث اليومي بذلك التقدير. وهذه القبليّة هي قبليّة دهرية وليست زمانية؛ لأنّ المعلول الأول أيضًا متعالٍ عن الزمان. ولكن عند مير باقر الداماد هذه القبليّة خاصة به تعالى، وعنده القبليّة الدهرية لغير الله تعالى من اعتبارات الوهم قطعًا. فيأتي الاعتراض: الحكم بأن قبليّة الواجب تعالى عن الحادث اليومي قبليّة دهرية أيضًا من اعتبارات الوهم؛ بل الممكنات كلها لها معية دهرية بالواجب تعالى، ولها قدمٌ دهرّيٌّ كما قال الفلاسفة.⁹⁸
2. ذكرنا في معنى السبق الدهري السرمدية اعتراضًا للرازي على الفلاسفة بأنهم لا يثبتون السبق الدهري؛ بل يقولون بأنواع السبق الخمسة فقط، ولما كانت أنواع السبق خمسة فيجب أن تكون أنواع المعية خمسة كذلك، لكن الفلاسفة يقولون بوجود المعية الدهرية السرمدية، وهذا فيه تناقض. وأجاب الداماد بأنّ الفلاسفة وإن لم يصرحوا بهذا النوع من السبق إلا أنهم يثبتونه في كتبهم؛ إذ الفلاسفة يقدسون الباري جل وعلا عن شوائب الزمان، وإنما لم يقولوا بالسبق الدهري لأنهم أخذوا السبق الزماني على وجه يشمل السبقين.
- يقول الجوّثوري إن هذا الاعتراض من الرازي ساقط عنهم؛ لأنه لا يجب أن يتصور بزاء كلّ معية في ظرف قبليّة وبعدية في ذلك الظرف، بل قد لا يكون بيازائها إلا اللامعية، بمعنى السلب الساذج. فالمعية بين شينين في الدهر لا يتصور بيازائها قبليّة وبعدية في الدهر؛ لكونه خارجًا عن جنس الامتداد واللا امتداد، بل إنما يتصور بيازائها اللامعية البحتة، وذلك إما أن يكون وعاء الدهر فارغًا عن أحدهما، كما بين الباري جل وعلا وبين ما يتوهم له تعالى من شريك، أو عنهما جميعًا كما بين ما يتوهم من شريك الباري تعالى وبين الخلاء.
- ثم يكمل الجوّثوري قائلًا بأن ما تكبده مير باقر الداماد من عناء لإثبات أنهم ليسوا ذاهلين عن السبق الدهري جوابًا عن اعتراض الرازي عليهم هم منه براء. وما قاله الداماد بأن تعريف الفلاسفة للسبق الزماني: "بأنه مطلق السبق الذي يمنع عن الاجتماع مع البعد"، يشمل السبق الدهري أيضًا فهو حقٌّ؛ لكن هذا المعنى لا يتصور عند الفلاسفة دون زمان، ولذلك تراهم تارة يوضحون بمطلق هذه القبليّة والبعدية إنية الزمان أي وجوده، وتارة يستدلون به على عدم سبق العدم عليه.⁹⁹

94 انظر: الشمس البازغة لمحمود الجونبوري، ص 138.

95 يرد الجونبوري باننا لا نحتاج إلى اكتناه هذه القبليّة؛ لأنك إن قلت: إن القبليّة السرمدية لله تعالى على الحادث الدهري مانعة من الاجتماع بين القبيل والبعد فإنا نقول إنه لا يمكن عدم الاجتماع في وعاء الدهر؛ إذ لا تعاقب ولا تجدد في الدهر، فلا يتقدّم الجاعل على الحادث في الدهر. وإن قلت إن القبليّة السرمدية لله تعالى على الحادث الدهري غير مانعة من الاجتماع بين القبيل والبعد ارتفع النزاع مع الفلاسفة المانعين عن تقدم الجاعل على الحادث تقدمًا دهرّيًا؛ لكونهم قائلين باجتماع الجاعل مع الحادث في الدهر، ومعية الواجب مع الزمان والزمانيات في الدهر. انظر: حواشي الشمس البازغة، ص 138.

96 انظر: الإماضات لمير داماد، ص 10-11.

97 القيسات لمير داماد، ص 115.

98 انظر: حواشي الشمس البازغة لمحمود الجونبوري، ص 140.

99 انظر: الشمس البازغة لمحمود الجونبوري، ص 142.

خاتمة

في ختام هذه المقالة يمكن القول إن الدافع الرئيس لمير باقر داماد على إحداث نظرية الحدوث الدهري هي التأكيد على تنزيه الباري تعالى عن مشابهة الحوادث، وإفراجه تعالى بالقدم والسرمدية؛ لذا أصر على مسبوقية العالم بالعدم الصريح، وأن سبق الباري على العالم هو انفكاكي في الخارج، وأنه تعالى فاعلٌ مختارٌ لا موجب. وقد أسس نظريته هذه على ركنين اثنين: أنَّ ماهيته تعالى عين إنبيته، ومفهوم السبق والتقدم. إذ داماد يقول بأصالة الماهية وكون الوجود زائداً عليها، ولَمَّا كان الباري تعالى موجوداً لا ماهية له، أي أنَّ ذاته تعالى هي الوجود المحض وبالتالي فمرتبة وجوده مختلفة على سائر الموجودات، وبالتالي فلا يمكن أن يكون الخالق تعالى والمخلوق في مرتبة وجودية واحدة. ثم لإثبات سبق الباري على العالم سبقاً انفكاكياً خارجياً قال بوجود مرتبة وجودية بين الزمان التي هي للمتغيرات وبين مرتبة السرمد الخاصة به تعالى وهي الدهر، وقد أحدث الله تعالى كل الموجودات دفعة واحدة دون زمان أو امتداد في الدهر؛ إذ الدهر لا امتداد فيه، ولا توجد بعدية أو قبلية في الدهر.

والحق أنه لم يدع أحد من الحكماء بأن مرتبة وجود المخلوقات هي في مرتبة وجود الباري تعالى، وهم يقرون بتفردده تعالى في مرتبة وجودية لا يشاركها فيها أحد، غاية الأمر أنَّ الحكماء رفضوا القول بالانفكاك الخارجي بين العلة والمعلول بمعنى تخلل العدم بينهما؛ لأن هذا التصور لا يكون إلا بالامتداد الزمني، وحيث لا امتداد في الدهر لا يمكن قبول نظرية الحدوث الدهري. فخلاصة انتقاد الجَوْتُيُوري هو امتناع تصور القبل والبعد دون امتداد، أي زمان، بمعنى أنه لا يمكن تصور سبق انفكاكي في الخارج دون زمان، وحيث كان الأمر كذلك لم يبق إلا السبق الذاتي. أما مير باقر داماد فمع إقراره بعدم وجود القبلية والبعدية في الدهر؛ إلا أنه يصرُّ على الانفكاك الخارجي بين العلة والمعلول، وأن جميع الممكنات حادثة حدوثاً دهرياً أي مسبوقه بالعدم. ويقول في ذلك إنَّ المعية الدهرية هي في حيز القبلية، والوجود الدهري واقع في حيز عدمه. وأخيراً تبين لنا وجهة النقد الذي جاء به الجَوْتُيُوري، ووجهة الأذلة التي سردها في اعتراضه على مير باقر داماد، كما نودُّ لفت النظر إلى أهمية تكثيف الدراسات في علم الكلام والفلسفة في شبه القارة الهندية؛ سيما في القرن السادس عشر وما بعدها، أي فترة إعلان المذهب الشيعي مذهباً للدولة في إيران، وهجرة كثير من علمائها لشبه القارة الهندية.

فهرس المصادر والمراجع

الإيضاحات (ضمن مصنفات مير داماد "مشمتمل برده عنوان از كتاب ها ورساله ها واجازه ها ونامه ها")؛

مير باقر داماد، محمد بن محمد باقر داماد الحسيني الإسترابادي، (ت. 1041هـ/1631م).

به اهتمام: عبد الله نوراني، سلسلة انتشارات انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، تهران، 1381.

"تأملی در نظریه «حدوث دهری»؛"

روح الله شاکری زواردهی، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، 14 (2008)، ص 149-169.

التعليقات؛

ابن سینا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي (ت. 428هـ/1037م).

حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، الدار الإسلامية، بيروت، د.ت.

التقديسات (ضمن مصنفات مير داماد "مشمتمل برده عنوان از كتاب ها ورساله ها واجازه ها ونامه ها")؛

مير باقر داماد، محمد بن محمد باقر داماد الحسيني الإسترابادي، (ت. 1041هـ/1631م).

به اهتمام: عبد الله نوراني، سلسلة انتشارات انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، تهران، 1381.

حکماء مدرسة إصفهان ودراسة خلق العالم من العدم؛

- سعید نظری توکلی.
مجموعه الهدی للنشر والتوزيع الدولي، تهران، 2016م.
- سبحة المرجان في آثار هندستان؛**
غلام علي آزاد الحسيني الواسطي البكرامي (ت. 1220هـ/1785م).
تقديم وتحقيق: محمد سعید الطريحي، دار الرافدين، بيروت، بغداد، 2015م.
- شرح الإشارات والتنبيهات؛**
أبو جعفر نصير الدين محمد بن محمد الطوسي (ت. 672هـ/1274م).
مع **محاكمات قطب الدين محمد بن محمد الرازي التحتاني** (ت. 766هـ/1365م).
نشر البلاغة-قم-سوق القدس، 1393.
- شرح بداية الحكمة؛**
السيد محمد حسين الطباطبائي (ت. 1402هـ/1981م).
تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم خليل رزق.
مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، بغداد، 1436هـ/2015م.
- شرح غرر الفوائد معروف به شرح منظومه حكمت؛**
حاجي ملا هادي سبزواري (ت. 1289هـ/1873م).
تصحيح ومقدمه وتعليقات: مهدي محقق، توشي هيكايزوتسو، دانشگاه مك گيل، مونترال - كندا، مؤسسة مطالعات اسلامي شعبه تهران، تهران 1348.
- شرح القيسات؛**
سيد أحمد العلوي العاملي (ت. 1651م).
تحقيق: حامد ناجي إصفهاني، مؤسسة مطالعات اسلامي دانشگاه تهران، 1376.
- شرح المواقف مع حاشيتي السيوالكوتي والفناري؛**
السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. 816هـ/1413م).
عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مطبعة السعادة بمصر، 1325هـ/1907م.
- الشفاء؛**
ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي (ت. 428هـ/1037م).
تحقيق: الأب قناتي وسعيد زايد، راجعه وقدم له: إبراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1380هـ/1960م. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة 1405هـ.
- الشمس البازغة؛**
محمود الجونفوري (ت. 1062هـ/1652م).
المكتبة الحفانية. دن. دت.
- القيسات؛**
مير باقر داماد، محمد بن محمد باقر داماد الحسيني الإسترابادي، (ت. 1041هـ/1631م).
باهتمام مهدي محقق، جارلز آدامز، مؤسسة مطالعات اسلامي دانشگاه مك گيل.
- اللمعة في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وتحقيق التكليف؛**
إبراهيم بن مصطفى الحلبي المداري (ت. 1190هـ/1776م).
المكتبة السليمانية، راغب باشا، رقم: 2269.
- المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات؛**

فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت. 606هـ/1210م).

انتشارات بيدار. د. ت.

مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف عرض ودراسة؛

أحمد الطيب.

دار الطباعة المحمدية، 1402هـ/1982م.

مجموع رسائل العلامة ابن كمال باشا؛

ابن كمال باشا (ت. 940هـ/1534م)

حققها وعلق عليها وخرّج أحاديثها: حمزة البكري وآخرون، جمعها وأشرف على تحقيقها وقدم لها: محمد خلّوف العبد لله، دار اللباب، تركيا، إستانبول، 1439هـ/2018م.

المشارك والمطارات؛

أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي المقتول (ت. 587هـ/1191م).

تصحيح ومقدمه: نجفقل حبيبي، كتابخانه، وموزه ومركز اسناد كتابخانه مجلس شورای اسلامی، تهران، 1393.

منتخباتي از آثار حکمای الهی ایران (از عصر میر داماد ومیر فندرسکی تا زمان حاضر)؛

تهيئه وتحقیق ومقدمه وتعليق: سيد جلال الدين آشتيانی.

مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامی، قم، 1363.

المواقف في علم الكلام؛

عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. 756هـ/1355م).

عالم الكتب، بيروت. د. ت.

"الميرداماد والحدوث الدهري للعالم"؛

سجاد رضوي، (ترجمة محمود يونس)، مجلة المحجة، 20 (2010)، ص 49-65.

النجاة في الحكمة الإلهية؛

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي (ت. 428هـ/1037م).

عزيت بنشره: المكتبة المرتضوية، مطبعة السعادة، القاهرة، 1357هـ/1938م.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References/المصادر والمراجع غير العربية

Ansari, A. S. Bazmee, "FÂRÛKÎ, Molla Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/182. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Brown, Keven Alexander, *Time, perpetuity and Eternity Mir Damad's Theory of Perpetual Creation and the Trifold Division of Existence: An Analysis of Kitab Al-Qabasat: The Book of Blazing Brands*. University of California, Los Angeles, Doktorat Thesis, 2006.

https://www.academia.edu/1375048/Time_perpetuity_and_eternity_Mir_Damads_theory_of_perpetual_creation_and_the_trifold_division_of_existence_An_analysis_ofKitab_Al_Qabasat_The_Book_of_Blazing

Doru, M. Nesim, “Mîr Dâmâd’ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ’ya Yönelttiği Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü”. **Felsefe Dünyası** 56 (2012), 249-273.

<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1472158>

Fazlurrahman, “Mîr Dâmâd’ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran’da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı”. çev. M. Nesim Doru. **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 27 (2012), 231-246. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/10279>

Rizvi, Sajjad, “Mîr Dâmâd and al-Qabasât: The Problem of the Eternity of the Cosmos”. **The Oxford Handbook of Islamic Philosophy**. ed. Khaled el-Rouayheb - Sabine Schmidtke. 438-464. Oxford: Oxford university press, 2016.

Rizvi, Sajjad, “Mîr Dâmâd in India: Islamic Philosophical Traditions and the Problem of Creation”. **Journal of the American Oriental Society**, 131/1 (2011), 9-23. https://www.academia.edu/1270535/Mir_Damad_in_India

Yakışan, Nurettin, **Mîr Dâmâd ve Dehrî hudûs teorisi**. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2020. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Gettier Sorunu: Fârâbî'nin Epistemik Seviyeleri Ekseninde Bir İnceleme*

The Gettier Problem: An Analysis in the Context of al-Fârâbî's Epistemic Levels

Muhammed Abdullah Haksever¹ 



*Bu çalışma 30-31 Ekim 2021 tarihinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından çevrimiçi olarak gerçekleştirilen "İ. İslam Felsefesi Lisansüstü Çalışmalar" adlı sempozyumda sunulan ve herhangi bir yerde yayımlanmayan "Gettier Sorunu Gerçekten Bir Sorun Mu?: Fârâbî Bağlamında Bir İnceleme" başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Muhammed Abdullah Haksever (Arş. Gör.),
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Ankara,
Türkiye
E-posta: muhammedabdullah.haksever@asbu.
edu.tr
ORCID: 0000-0002-6624-5225

Başvuru/Submitted: 15.03.2022
Revizyon Talebi/Revision Requested:
26.07.2022
Son Revizyon/Last Revision Received:
30.08.2022
Kabul/Accepted: 31.08.2022

Atf/Citation: Haksever, Muhammed Abdullah.
Gettier Sorunu: Fârâbî'nin Epistemik Seviyeleri
Ekseninde Bir İnceleme. *İslam Tetkikleri Dergisi-
Journal of Islamic Review* 12/2, (Eylül 2022): 827-843.
<https://doi.org/10.26650/iiuitd.2022.1088288>

ÖZ

Bilgi, felsefe tarihi içerisinde Platon'dan bu yana geleneksel anlamda "gerçeklendirilmiş doğru inanç" olarak tanımlanagelmıştır. Epistemoloji içerisinde bu tanım her ne kadar hâkim olsa da geleneksel tanıma karşı çıkmış ve kesin bilgiyi oluşturan temel unsurların yeterliliği sorgulanmışlardır. Bu tanıma karşı çıkanlardan biri olan Edmund L. Gettier (ö. 2021) ve onun ortaya koyduğu *Gettier Sorunu* olarak bilinen mesele Platoncu bilgi tanımına karşı en ciddi itirazlardan biridir. Gettier, gerçeklendirilmiş doğru inancın gerçekten de insanda bir bilgi oluşturabileceğini düşünmediğini ve bu noktada birtakım şans unsurlarının devreye girebileceğini ispatlamaya çalışmıştır. Gettier, verdiği örnekler üzerinden birtakım yanlış gerçeklendirmelerin de bizi gerçekte doğru bir önermeye ulaştırabildiğini göstermektedir. Bu anlamda o, bilgiyi oluşturan gerçeklendirme, doğruluk ve inanç gibi bileşenlerin yetersiz kaldığını örnekler üzerinden dile getirmiştir. Fârâbî (ö. 339/950) ise *Şerâ'itü'l-yağîn* adlı eseri başta olmak üzere birçok eserinde kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu ve bunun aşamalarını göstermiştir. Nitekim Fârâbî'nin kesin bilgi için kullandığı kavram *yakin* olup bilgiyi oluşturan unsurlar yerine getirildiği ölçüde bilginin epistemik zemini oluşmakta ve kesinlik derecesi belirlenebilmektedir. Bu anlamda en üst epistemik seviyeyi de *yakini* bilgi oluşturmaktadır. Buradan hareketle, bu çalışmada Gettier'in temellendirmeye çalıştığı problemin Fârâbî açısından bir analizi yapılması hedeflenmiştir. Kesin bilginin unsurları içerisinde Gettier'in dikkat çektiği epistemik şans faktörünün, Fârâbî'de ne şekilde bir konuma sahip olduğu ve nasıl tanımın dışına çıkarıldığı incelenmiştir. Bu anlamda Gettier'in öne sürdüğü iddialar ve eleştiriler, Fârâbî'nin bilgi anlayışı içerisinde hangi noktalara denk geldiği belirlenmeye ve Gettier'in Platoncu bilgi tanımına yönelik itirazları, Fârâbî'nin *yakin* anlayışı üzerinden tutarlılığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Epistemoloji, Kesin bilgi, Epistemik seviye, Epistemik şans, Fârâbî, Gettier

ABSTRACT

In the history of philosophy, knowledge has been defined in the traditional sense since Plato as justified true belief. Despite the dominance of this definition in epistemology, the adequacy of the fundamental elements that

make up definitive knowledge has been opposed and questioned. One of those who oppose the definition is Edmund L. Gettier (d. 2021), and the issue he posed known as the Gettier Problem, which is one of the most serious objections to the Platonic definition of knowledge. Gettier attempted to prove his idea that justified true belief could not create knowledge in people, asserting that some elements of luck could also contribute. Gettier showed that some wrong justifications can lead to a proposition that is actually true. In this sense, he expressed through examples that the components that constitute knowledge such as justification, truth, and belief, are insufficient. Meanwhile, Fârâbî (d. 339/950) showed in his works that it is possible to reach precise knowledge, especially in his *Şerâ'îtu'l-yakîn*. As a matter of fact, the concept that Fârâbî used for certain knowledge is certitude (*yakîn*), and that the epistemic level of knowledge is formed and the degree of certainty can be determined to the extent that the elements constituting the knowledge are fulfilled. In this regard, *yakîn* in the context of justified true belief constitutes the highest epistemic level. This study aimed to analyze the problem that Gettier attempted to prove in terms of Fârâbî's perception. Among the elements of certain knowledge is the epistemic luck factor, which Gettier draws attention to, which was examined in what way it had a position in Fârâbî's philosophy and how it is taken out of the definition. Based on this, the claims and criticisms put forward by Gettier were examined to determine where Fârâbî falls within Gettier's understanding of knowledge. Also, Gettier's objections to the Platonic definition of knowledge were determined through Fârâbî's understanding of *yakîn*.

Keywords: Epistemology, Certainty, Epistemic level, Epistemic luck, al-Fârâbî, Gettier

EXTENDED ABSTRACT

Philosophy is basically divided into three main headings: existence, knowledge, and value. The problem is whether the information one considers relevant to a subject from these three areas is definable or not, and if so, how this definition will be made. Philosophers who believe knowledge to be definable carefully chose the elements they have included in their definitions. As a matter of fact, each element in the definition limits the field of knowledge and shows what can and cannot be knowledge in the eyes of the philosophers. In this sense, knowledge since the time of Plato has been defined as justified true belief in epistemology. Under this condition, some thinkers over time opposed this definition and questioned the basic elements that make up certain knowledge. One of those who oppose the definition is Edmund L. Gettier (d. 2021), and the issue he posed is known as the Gettier Problem. Gettier attempted to prove his idea that justified true belief could not create knowledge in people, asserting that some elements of luck could also contribute. Gettier showed that some wrong justifications can lead to a proposition that is actually true. In this sense, he expressed through examples that the components that constitute knowledge such as justification, truth, and belief, are insufficient. In this sense, he expressed through examples that the components that constitute knowledge, such as justification, truth, and belief are insufficient. In addition to these criticisms, Gettier did not reveal any way to reach information but was content with voicing the problem. After Gettier's article, his examples in the epistemology literature were expanded upon for a long time within the framework of new scenarios and emphasis was made regarding the need to update the definition of traditional knowledge since Plato. Therefore, attempts have been made to present various definitions of knowledge. Meanwhile, Fârâbî (d. 339/950) showed in his works that it is possible to reach precise knowledge, especially in his *Şerâ'îtu'l-yakîn*. In fact, the concept that Fârâbî used for certain knowledge is *certitude (yakîn)*. The epistemic level of

knowledge can be formed and the degree of certainty can be determined to the extent that the elements constituting the knowledge are fulfilled. In this sense, *yakîn* constitutes the highest epistemic level in the context of justified true belief. Belief is the first condition of *yakîn*, but it is also its genus; the basic conditions of knowledge are provided through the subsequent stages of truth and justification, and the last three conditions Fârâbî mentioned now made knowledge unchangeable and certain. As a matter of fact, the first five of the six conditions Fârâbî mentioned and that this article has included in detail are related to the content of *yakîn*, whereas the last condition is related to how knowledge is obtained. The last condition Fârâbî considered with regard to obtaining certain knowledge is that the knowledge must be obtained peculiarly, not accidentally, and thanks to this condition he aimed to completely disable the element of luck in the knowledge. Thus, Fârâbî revealed through the six conditions he had enumerated that knowledge will involve certain knowledge to the extent that it fulfills these conditions. However, each condition coincides with an epistemic level, and one can see the relationship of one's current knowledge through the highest level of certainty (i.e., *yakîn*). From this point of view, this study aimed to analyze the problem that Gettier attempted to prove in terms of Fârâbî's perception and the claims and criticisms Gettier put forth to determine where Fârâbî coincided within Gettier's understanding of knowledge and to determine the consistency of Gettier's proofs through Fârâbî's understanding of *yakîn*. At this point, the knowledge of the people in Gettier's example was examined in terms of Fârâbî's epistemic levels. In this way, the study will seek using Fârâbî's *yakîn* theory a solution to the issue of eliminating the chance factor with regard to obtaining precise information, which has become a topic of discussion in the epistemological literature since Gettier.

Giriş

Bilginin mahiyeti, kaynağı, tanımı, kesinliği ve unsurları; zihinleri çokça meşgul eden felsefî konulardandır. Bu sebeple bilgi teorileri ve buna bağlı olarak da bilgi tanımları çeşitlilik göstermektedir. İnsanın, “Bilgi nedir?” veya “Biliyorum derken neyi kastediyorsun?” soruları karşısında cevaplamakta zorluklar yaşamaması aslında bilginin tanımlanmasının görüldüğü kadar da basit bir mesele olmadığını ortaya koymaktadır. Bilginin tanımlanması konusu, epistemoloji ilmi içerisinde önemli bir eşiği oluşturmaktadır. Nitekim bilginin tanımlanması ve unsurlarının belirlenmesi insanın zihnindeki verileri bir sınıflandırmaya tabi tutmasını sağlamaktadır. Bu şekilde inançlar epistemik olarak birer seviye oluşturmakta ve birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

Felsefe ekollerine baktığımız zaman bilgi ve bilgiye dair meseleler her dönemde gündeme alınıp bunlara dair çeşitli görüşler ortaya konmuştur. Filozofların temelde yaptığı şey, bilginin tanımını yapmak suretiyle elde edilen kesin bilginin hangi süreçlerden geçtiğini dolayısıyla da hangi unsurlar üzerine kurulduğunu belirlemektir. Elde edilen sonucun, bilginin tanımındaki unsurları karşıladığı ölçüde epistemik seviyesi belirlenebilmektedir. Nitekim bir önermenin epistemik seviyesi, onun kesin bilgiye olan yakınlığını göstermektedir.

Aristoteles’in (M.Ö. 384-322) de belirttiği gibi, bütün insanlar tabii olarak bilmek isterler.¹ Bilginin unsurları belirlenerek tanımının yapılması, kişinin bildiği şeyler yani sahip olduğu tasavvurlar ve tasdikler konusunda bir sınıflandırma yapmasına imkân vermektedir. Bu nedenle filozoflar, bilgi teorilerini ele alırken en temelde bilginin ne olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu filozofların arasında geleneksel bilgi tanımını ortaya koyan Platon (M.Ö. 427-347) da yer almaktadır. Platon’un bilgi tanımı, üç temel unsurdan oluşan bir yapıya sahiptir: “Bilgi, gerekçelendirilmiş doğru inançtır.”² Söz konusu tanım; bir önermenin bilgi adını alabilmesi için (i) kişinin, o önermeye inanmasını, (ii) bildiği şeyin doğru yani dış dünyadaki karşılığına uygun olmasını ve (iii) önermeye inanmak için elinde yeterli sebeplerin yani delillerin olmasını gerekli kılmaktadır. Platon’un bu tanımı, bilgiyi algıdan ayırmak ve bununla beraber bilginin rasyonelliğini ortaya koyarak onun sadece akıl yoluyla bilenebileceğini göstermektedir.³ Platon’u bilgiyi bu şekilde tanımlamaya götüren başlıca sebep, geleneksel epistemoloji içerisinde bilginin tanımı için sadece *doğru inancın* yeterli görülmemesidir. Bu konuda Platon, *Theaitetos* diyalogunda şu örneği vermektedir: Bir hırsız, hitabet yeteneği güçlü bir avukat tarafından savunulsa ve hâkim de yalnızca bu sözler ışığında yargıya varıp kişinin beraatına hüküm verse bu durumda gerçekten de kişinin masum olduğu ortaya çıksa hâkimin bu doğru inancına bilgi dememiz mümkün değildir.⁴ Dolayısıyla burada hâkimin, kişinin masum olduğuna dair bir bilgisi olduğunu iddia etmesi mümkün değildir ve onun doğru bir inanca sahip olması şans eserdir. Platon, gerekçelendirme (justification) kavramı ile bir anlamda bilgi tanımını içerisinden şans unsurunu çıkarmayı hedeflemiştir. Öyle ki, Platon açısından verdiği

1 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 13.

2 Platon, “Theaitetos”, çev. Macit Gökberk, *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), [201d], 527.

3 A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012), 101.

4 Platon, “Theaitetos”, [201b, c], 526-527.

örnekte hâkimin gerçekten suçlunun masum olduğunu bildiğini söyleyebilmemiz için hâkimin, doğru olan inancını rasyonel kanıtlara dayandırması gerekmektedir.

Aristoteles'e (M.Ö. 384-322) baktığımız zaman bilgi, tümelin bilgisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim ona göre; "*Var olan şeylerin bir kısmı tümel, bir kısmı da tikeldir (doğası bakımından pek çok şeye yüklenene tümel, yüklenmeyene de tikel diyorum; örneğin, 'insan' bir tümel iken, Kallias bir tikeldir.*"⁵ Aristoteles'e göre bir şeyin bilinmesi onun özünün bilinmesiyledir; dolayısıyla da cins, tür ve fasıl sınıflandırmasına göre onun tanımını yapmaya dayanmaktadır. Bu sınıflamalar netice itibarıyla tam anlamıyla şeyin bilgisinin ancak dört nedeninin (madde, suret, fail ve gaye) bilinmesiyle elde edilebileceğini göstermektedir. Bu da kesin bilginin; tikellerden soyutlanarak erişilen, değişime konu olmayan, doğru (vakıya mutabık) ve tümele yönelik olduğunu gösterir.⁶

Aristoteles, bilginin tanımı tartışması içerisinde doğrudan yer almamakla birlikte bilginin insandaki oluşumunu rasyonel psikoloji çerçevesinde duyulardan akla giden bir serüven ile açıklamaya çalışmıştır. Bu durum Aristoteles'in tümeli, dış dünyada insanın duyu ya da akıl ile algılayabileceği bir durumdan ziyade var olan tikellerin içerisinde görmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu durum Aristoteles'i bilginin doğasını açıklarken iç duyular gibi yetilerin bilginin oluşumundaki yerini belirlemeye itmiştir.⁷ Aristoteles yaklaşımı kendisinden sonra epistemolojinin gidişatı ve özellikle İslam dünyasında onun çizgisini takip eden Fârâbî (ö. 339/950) açısından da önem arz etmektedir.

Bu çalışmada geleneksel bilgi tanımına yönelik yapılan eleştiriler arasında bulunan Gettier'in makalesi ve onun oluşturduğu *Gettier Sorunu* ele alınacaktır. Bunun yanı sıra İslam Felsefesinin önemli isimlerinden Fârâbî'nin bilgi anlayışına değinilecek ve Gettier örneğindeki kişi/kişilerin olası durumlardaki bilgilerinin epistemik seviyeleri, Fârâbî'nin *Şerâ'itü'l-yakîn*'de ortaya koyduğu kesin bilginin unsurları üzerinden değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. Gettier Sorunu

Platon, *Theaitetos* diyalogunda verdiği örnek ve yaptığı bilgi tanımıyla bilgiden *epistemik şans* unsurunu çıkarmak istemektedir. Bilgi tanımı içerisinde bulunan üç koşuldan ilk ikisi (inanç ve doğruluk), bir bilginin varlığından bahsettiğimizde olmazsa olmaz unsurlar olarak görülmüştür. Bir bakıma bu nedenle de Platon ilk başta sadece bu ikisini ele almıştır. Nitekim bir bilginin varlığı ilk etapta ona inanan birinin varlığına ve onun doğru⁸ yani dış dünyada bir karşılığının olmasına bağlıdır. Ancak Platon'un örneğinde de gördüğümüz gibi bazı durumlarda doğru olan inanç, bir bilgi değeri taşımamaktadır. Bu nedenle doğru inancın bilgi olabilmesi

5 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 1996), [17b], 4.

6 Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, 147-148.

7 James Richard Davis, *Aristotle on the Relationship Between Perception and Thought* (ProQuest Dissertations Publishing: Boston University, Doktora Tezi, 2000), 60.

8 İslam filozofları, bir bilginin doğru olma koşulunu vakıya mutabık olması ile ifade etmişlerdir. Böylece bir şeyin doğruluğunun ölçütü dış dünyada nesnesine uygunluğu olmaktadır.

için ek bir unsura yani bir kanıtı ihtiyacı vardır. Platon ise bunun gerekçelendirme olması gerektiğini ifade etmektedir. Böylece doğru inanç birtakım delillere sahip olarak bilgi yani *episteme* seviyesine ulaşmak için şansa ihtiyaç duymayacaktır.

Gerekçelendirmeye sahip olmayan bir doğru inanç ancak şans eseri bilgi ile benzer bir seviyeye gelebilir. Bununla beraber kişinin şans eseri olarak doğru inanca göre hareket etmesi, ona inancının bilgi olduğunu iddia etmesine hak tanımamaktadır. Platon'un örneği üzerinden gidecek olursak hâkim, yargılanan kişinin masum olduğuna inanmaktadır ve bu inancı dış dünyadaki hakikat ile örtüşmektedir. Buna rağmen hâkimin inancının yanlış önermelerle (avukatın güçlü hitabına) dayanması aslında onun bir bilgiye sahip olmadığını göstermekte böylece onun bilgi sahibi olduğuna dair bir iddiada⁹ bulunmasını engellemektedir.

Bilginin doğası içerisindeki şans unsurunu fark eden Platon, bilginin unsurlarını belirlemeye çalışmıştır ancak bu tartışmayı tetikleyen en kritik aşamalardan biri Gettier'in (ö. 2021) yazdığı makale ile gerçekleşmiştir. Bunun nedeni Gettier'in verdiği örneklerle kişinin *gerekçelendirilmiş doğru bir inanca* sahip olmasının onu her durumda şans eseri doğru bir bilgiye ulaştırmaktan kurtaramadığını ortaya koymasıdır. Nitekim onun örneklerindeki kişiler, yanlış bir gerekçelendirmeye rağmen tesadüf eseri doğru bir sonuca ulaşabilmektedirler.¹⁰

Gettier 1967 yılında yazdığı üç sayfalık metinle epistemoloji tarihinde yeni bir dönem açmıştır. Nitekim onun bu kısa yazısından itibaren bilginin unsurları içerisinde gerekçelendirme şartının bilginin kesinliği için gerçekten yeterli olup olmadığı, şayet yeterli ise bu şartın içeriğinin ne şekilde doldurulacağı Gettier öncesine nispetle büyük bir önem kazanmıştır. Bu anlamda Gettier, bilginin nasıl tanımlanması gerektiği tartışmasına *gerekçelendirme* kavramı üzerinden yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Bununla beraber kendisinin sorunu ortaya koymasının yanı sıra meselenin çözümüne dair bir öneride bulunmaması epistemoloji ile ilgilenenlerin bilgi tanımına *Gettier Sorunu* çerçevesinde yeni açılımlar getirmesine yol açmıştır.

Gettier'in makalesine baktığımız zaman, gerekçelendirilmiş doğru inancın bizlere sunduğunu kesin bir bilgi olarak adlandırmamız durumunda yaşanabilecek problemleri örnekler üzerinden ortaya koyduğunu görmekteyiz. Bu noktada Gettier, kendisine hedef olarak bilginin şartlarından biri olan gerekçelendirme kavramını belirlemiştir. Gerekçelendirmenin önemi kişinin doğru inancını bilgiye dönüştürmekle beraber onun inancına rasyonellik katmasıdır. Bu rasyonellik, inanç ile doğruluk arasındaki bağlantıyı -Platon'un verdiği hâkim örneğinde gördüğümüz üzere- tesadüfî bir yapı içerisinde olmaktan kurtulabilmesi için gerekli görülmüş ve tanıma eklenmiştir.¹¹ Öyleyse temel soru şudur: Gerekçelendirmeyle birlikte doğru inanç epistemik şans unsurundan tamamen kurtulabilmekte midir?

Böyle bir soru üzerinden hareket noktasını belirleyen Gettier, bilginin temel şartlarını sağlamakla şans unsurunun konumunu incelediği makalesini kaleme alır. Bu noktada bilginin tanımına olan eleştirisini iki örnek üzerinden verir. Gettier'e göre, bilginin dolayısıyla önermenin

9 Buradaki iddia, hâkimin yargılanan kişi hakkında onun masum olduğu bilgisine sahip olduğunu ifade etmesidir.

10 Edmund L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge", *Analysis* 23 (1963), 121-123.

11 Hasan Yücel Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu* (Ankara: Hitit Kitap, 2011), 132-133.

ancak doğru olması, doğru olduğuna inanılması ve gerekçelendirilmesi gerektiği fikrine sahip olan ve bunları bilmenin gerekli ve yeterli şartı olarak görenlere, bu unsurların şans faktörünü dışarda bırakmadığını göstermeye çalışmıştır. Gettier iki tip örnekle karşımıza çıkmaktadır. Burada Gettier'in düşüncesini anlamak için söz konusu örneklerden sadece ilkini ele almak yeterli olacaktır.¹² Gettier'e göre:

Ahmet ve Selim işe alınmak için bir şirketin mülakatına giderler. Selim'in şu önerme ile ilgili güçlü kanıtları vardır:

p: "İşe alınacak kişi Ahmet'tir ve Ahmet'in cebinde 10 lira vardır."

Mülakat öncesinde Selim işe Ahmet'in alınacağını ve onun cebinde 10 lira olduğunu öğrenir. Selim bu örnekte p'nin doğruluğuna inanır. Nitekim Gettier, Selim'in p önermesi için güçlü kanıtları olduğunu varsayar. Bu duruma Selim'in işyerinde çalışan, güvenilir birilerinden bilgi aldığını, Ahmet'i paralarını sayarken gördüğünü vs. örnekleri verilebilir. Dolayısıyla Selim buradan e önermesini çıkarır:

e: "İşe alınacak kişinin cebinde 10 lira vardır."

Örnekteki olayın devamında ise ilginç bir şekilde işe alınacak kişinin Ahmet değil de Selim olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Selim'in cebindeki paralar sayıldığında da 10 lirası olduğu fark edilir. Dolayısıyla Selim'in ne işe alınacağından ne de cebinde 10 lirası olduğundan haberi vardır. Ancak e önermesinin gerekçesi olan p önermesi yanlış olsa da e önermesi doğruluğunu korumaktadır. Yani e önermesi doğrudur, Selim onun doğru olduğuna dair bir inanç taşır ve Selim tarafından bu önerme p önermesiyle gerekçelendirilmiştir.

Sonuç olarak Gettier, kişinin doğru bir inancını yanlış bir gerekçelendirmeye dayandırabileceğini ve bunda şansın bir etkisi olduğunu düşünür. Nitekim e önermesini gerekçelendiren p önermesi (yani p, e'yi gerektiriyor) olduğunda kişi p'den e'yi çıkarsayabilir ve e önermesi bu durumda doğru olmayan bir p önermesine dayanmış olmaktadır. Örnekteki Selim, cebindeki para miktarını ve işe alınacak kişinin sonuçta kim olduğunu bilmemesine rağmen cebindeki paradan ötürü e önermesi doğru olmaktadır. Dolayısıyla Gettier bize göstermektedir ki gerekçelendirme, epistemik şans engellemenek için yeterli bir unsur olmamaktadır.¹³ Buradaki asıl soru ise şudur: Selim, e önermesini gerçekten bilmekte midir?

Gettier'in geleneksel bilgi tanımı içerisinde açtığı bu yol, epistemoloji ilmi içerisinde belki de üstü kapalı olan derin bir tartışmayı canlandırmıştır. *Gettier Sorununun* çözümüne odaklanan isimler temelde iki noktaya değinmişlerdir: (i) Bilginin tanımının artık güncellenmesi gerektiği ya da (ii) mevcut tanım içerisindeki unsurlardan gerekçelendirme kavramının içeriği şans unsuruna herhangi bir yer bırakmayacak şekilde doldurulması gerektiğidir.

Gerekçelendirmenin bilginin tanımı içerisinde yeterli olmasa da zorunlu olduğunu düşünenler (i) tanıma yeni bir unsurun eklenmesini gündeme getirmişlerdir. Bu noktada Gettier örnekleri üzerinden çözüm yolu arayışı içerisinde Selim -yani bilen kişi- ile inancı arasında sebebe dayalı

12 Gettier'in Platoncu bilgi tanımını eleştirdiği iki örneğinden diğeri için bkz: Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge", 122-123.

13 Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 118-119.

(casual) bir ilişkinin olması gerektiğini¹⁴ ya da gerekçelendirmenin tam bir şekilde sarsılmaz olmasını yani yanlış argümanlara dayanmamasını içeren bir şartın eklenmesi gerektiğini¹⁵ savunanları gösterebiliriz. Geleneksel tanım korumak isteyenler ise (ii) gerekçelendirme kavramını yeniden bir yapılandırma içerisine gitmişlerdir. Bu anlamda gerekçelendirme kavramı, her biri kanıtlanmış tam kanıtlardan oluşmalıdır.¹⁶ Bu şekilde bir yol izlenmesinin nedeni üç unsurdan inancın bilgide temel ve değişmez olması, doğruluğun kişiden ziyade dış dünya ile ilgili olması ancak gerekçelendirmenin bilen kişi tarafından şekillendirilebilir bir yapıya sahip olmasındandır. Dolayısıyla geleneksel tanım korunmak suretiyle Gettier'e bir cevap verilecekse bu gerekçelendirme kavramının yeniden kurgulanmasıyla mümkün hale gelebilmektedir. Ancak gerekçelendirme kavramı içerisindeki kanıtların bir başka kanıtlar topluluğuna dayanması bizi farklı bir çıkmazın içine sokmaktadır.¹⁷

Bilgi, gerekçelendirme ile birlikte mahza doğru inançtan daha güçlü olduğu kesindir. Ancak gerekçelendirmenin beraberinde getirdiği bu güç insanın elde ettiği şeyi - Gettier'in de gösterdiği üzere- her açıdan kusursuz kılmamaktadır. Doğru inanç her ne kadar gerekçelendirilmiş de olsa kişi tarafından her açıdan biliniyor değildir.¹⁸

2. Fârâbî'de Kesin Bilginin Unsurları

İslam dünyasında felsefenin kurucu isimlerinden biri olan Fârâbî, felsefenin temel meselelerini ele alarak nitelikli eserler ortaya koymuştur. Epistemolojiden ontolojiye, ahlaktan siyasete kadar birçok konuda özgün fikirleri olan Fârâbî'nin bilgi teorisini ele aldığı müstakil bir kitabı bulunmamaktadır. Bununla beraber onun bilgiye dair görüşlerini kitaplarındaki ilgili pasajlar üzerinden inceleme imkânı bulabilmekteyiz. Bu noktada Fârâbî'nin bilgi teorisini, rasyonel psikolojiden bahsettiği nefis teorisini anlattığı kısımlarda ve mantığa dair eserlerinde işlediğini görmekteyiz. Fârâbî, nefis teorisi kapsamında insan aklının süreçlerini ve bilginin duyularla başlayan süreç içerisinde akılda nasıl tümel bir akledilir haline geldiğini anlatırken mantık ile ilgili eserlerinde, bilginin daha çok tanım ve kesinliği ile ilgilenmiştir. Bu anlamda Fârâbî'de kesin bilginin unsurlarını ele alırken onun mantık ile ilgili eserlerinden faydalanmamız daha uygun olacaktır.

Fârâbî kesin bilgiyi “yâkin” olarak nitelemekte ve *Kitâbu'l-Burhân*'da tanımını şöyle vermektedir:

Yakîn, kendisine dair tasdikini meydana geldiği doğru hakkında şu şekilde inanmamızdır:
O şey hakkında inandığımız şeyin [dış dünyadaki] varlığının, [zihinde] inandığımız şeyden

14 Alvin I. Goldman, “A Casual Theory of Knowing”, *The Journal of Philosophy* 64/12 (1967), 358-359.

15 Keith Lehrer - Thomas Paxson, “Knowledge: Undefeated Justified True Belief”, *The Journal of Philosophy* 66/8 (1969), 225-226.

16 Roderick M. Chisholm, *Foundations of Knowing* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 47-48.

17 İnançların geriye doğru gerekçelendirilmesi (*Epistemik Gerileme Problemi*) hakkındaki tartışmalar ve farklı yaklaşımlar için bkz: Duncan Pritchard, *Bilgi Felsefesi Nedir?*, çev. Hasan Yücel Başdemir (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 55-61.

18 Pritchard, *Bilgi Felsefesi Nedir?*, 43.

farklı olması asla mümkün olamayacağı gibi, aynı zamanda bu inancın da başka türlü olması mümkün değildir.¹⁹

Fârâbî, kendi bilgi teorisi içerisinde kesin bilginin insan için unsurları belirlenerek tanımlanabilir olduğunu düşünmektedir. Onun bu tanımını yakından incelemek istersek öncelikle ona göre, bilgi tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Tasavvur, kavramın bilgisini verirken; tasdik ise önermenin bilgisini ifade etmektedir.²⁰ Fârâbî'nin de tanımda belirttiği üzere burada bahsi geçen mevzu önermenin bilgisidir. İlk olarak zihinde oluşan bu tasdike kişinin bir inancı olması ardından inancının hariçte bir karşılığı olması gerektiğini vurgular. Son olarak da bu inancın ikinci bir inanç ile desteklenmesi gerektiğini belirtir ki bunun detaylarını açıklayacağımız üzere *Şerâ'îtu'l-yakîn* adlı eserinde verir.

Fârâbî, *Şerâ'îtu'l-yakîn* adlı eserinde *yakîn* dediği kesin bilginin elde edilebilmesi için temelde altı şart ileri sürmektedir. Bunlar; itikat, doğruluk, şuur, aksinin hiçbir halde mümkün olmaması, herhangi bir zamanda karşıtı olmaması ve ârizî olarak değil zâtî olarak hâsıl olmasıdır.²¹

Fârâbî, *yakînî* bilgi için ilk şart olarak bir şeyin öyle olup-olmadığına ilişkin olan inancı ileri sürer. Fârâbî'ye göre *yakîn*'in ilk şartı olan inanç aynı zamanda *yakîn*'in cinsi konumundadır. Dolayısıyla Fârâbî'nin *yakîn* dediği kesin bilgi inancın alt türlerinden biridir. Geri kalan şartlar ise *yakîn*'in faslı konumunda olup onu zan ve şek gibi inancın diğer alt türlerinden ayırmaktadır.²² Bu anlamda sahip olduğumuz/olacağımız bir bilginin, epistemik seviyesine bakılmaksızın inancın altında yer alması gerekmektedir. Bu da göstermektedir ki inanç, bilgi için dolayısıyla da *yakîn* için mukavvim bir şart olup *yakîn* kavramının cinsini oluşturmaktadır. Dolayısıyla inanç olması bakımından *yakîn* diğer inanç türlerinden geriye kalan şartlar vasıtasıyla ayrılacaktır.²³

Doğruluk veya mutâbakat olarak söylenen ikinci şart ise “inancımızın dıştaki şeyin varlığına uygun/mutâbık olması”dır. Buradaki şartın mutâbakat olarak isimlendirilmesi, inancın doğru olmasının ölçütü olarak, inancın mevzusunun, nefsin dışındaki²⁴ şeye olan mutâbakatına göre alınmış olması sebebiyledir.²⁵ Şayet inancın kendisi dışında bulunan varlıklar anlamında konusu, dıştakine mutâbık ise doğru; mutâbık değilse yanlış yani vakıaya gayri mutâbık olmaktadır.²⁶

Fârâbî, üçüncü şart olarak “inancın vakıaya uygun olduğunu ve vakıaya karşı olmadığını bilmek” olduğunu böylece kişinin inancının vakıaya mutâbık olması ile beraber kendisinin de

19 Ebu Nasr Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 16-17.

20 Tasavvur, bir şeyin kendisine ait tanımının ifade ettiği kavram (örnek olarak tanımlı düşünen canlı olan insan kavramı) iken; tasdik ise bir hüküm vasıtasıyla en az iki kavramın bağlanmasıdır (mesela Sokrates ölümlüdür hükmü gibi). Bknz: Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 14-16.

21 Ebu Nasr Fârâbî, *Şerâ'îtu'l-yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990), 55.

22 Fârâbî, *Şerâ'îtu'l-yakîn*, 55.

23 Mehmet Özturan, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007), 119.

24 “Nefsin dışı” (min hârici'n-nefs) ile kastedilen hem dış dünyadaki varlıklar hem de zihni varlıklardır. bknz. Özturan, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*, 121.

25 Özturan, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*, 120.

26 Fârâbî, *Şerâ'îtu'l-yakîn*, 55.

bunun bilincinde olması gerektiğini söylemektedir.²⁷ Bu şart ile kişi artık salt bir inanç sahibi olmaktan ayrılmakta ve onda bir bilgidен bahsedilebilmektedir.²⁸ Bu şart olmasaydı kişide tesadüf eseri doğru olan bir inançtan bahsediyor olacaktık. Bu nedenle bu şarta bilme yahut şuur adı verilmektedir.²⁹ Nitekim altıncı şartta da bahsedeceğimiz üzere kişinin inancının vakiya mutâbık olduğunu *ârızî* olarak değil *zâtî* olarak bilmesi gerekmektedir.³⁰ Bu şart ile doğru da olsa yanlış da olsa zannî bilgi dışarda bırakılmış olur.

Bu kısma kadar ortaya konulan kesin bilginin oluşumundaki ilk üç şart, Fârâbî'nin geleneksel üç parçalı bilgi tanımını kabul edip sürdürdüğünü göstermektedir. Öyle ki, bilgiyi talep eden kimse tarafından doğru inancın, epistemik bir detaylandırmaya tabi tutulması ister gerekçelendirme adını alsın ister de bilincine yahut şuuruna varma adını alsın aynı durumu ifade eder.³¹ Böylece insan zihnindeki bir inanç, artık salt bir inanç olmaktan çıkmış ve böylece kişi tarafından dış dünyadaki varlığının doğruluğu bilinmiş hale gelmiştir. Fârâbî, “inancın vakiya uygun olduğunu ve vakiya karşı olmadığını bilmek” şartını söyledikten sonra bilginin mahiyetine yani bilmek kelimesi ile ne kastettiğine de değinmektedir. Ona göre bilmek, bilinen şeyin bilen kişinin aklında husulü yani aklında makul (akledilir) hale³² gelmesidir.³³

Şerâ'îtu 'l-yakîn'de bahsettiği şartlara geri dönecek olunursa dördüncü şartta Fârâbî, “vakiya mutâbık olduğu bilinen inancın” bir de “aksinin mümkün olmaması” gerektiğini belirtir. Bu şart ile var olan inanç, ikinci bir inanç ile kuvvetlendirilmiş olur. Fârâbî, inancın artık bu şart ile kesin bilginin içerisine girdiğini belirtir. Bu anlamda dördüncü şart bir eşik konumundadır. Nitekim bu aşamada inancın her durumda zorunlu olarak nefsin dışındaki şeylere uygun olup aksinin de mümkün olmaması gerekmektedir. Dolayısıyla kişide hem inancın vakiya mutâbık olduğu hem de bunun mukabilinin imkânsızlığı açık hale gelmiş ve böylece kişinin inancına dair kendisinde herhangi bir şüphe kalmaması nedeniyle *yakîn*in dışındaki zan, şek vb. inanç türleri tanımın dışına çıkarılmış olur. Buradaki pekiştirme ise inançtan gelmemektedir. Nitekim aksinin mümkün olmamasının getirdiği kesinlik ya doğal öncülden ya da kıyastan elde edilir.

27 Fârâbî, *Şerâ'îtu 'l-yakîn*, 56.

28 Özturan, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*, 124.

29 Hasan Yücel Başdemir, “Gerekçelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi: Farabi ve Chisholm Karşılaştırması”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (01 Haziran 2010), 48.

30 Fârâbî, *Şerâ'îtu 'l-yakîn*, 56.

31 Başdemir, “Gerekçelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi: Farabi ve Chisholm Karşılaştırması”, 47-48.

32 Fârâbî, *Şerâ'îtu 'l-yakîn*, 57; Özturan, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*, 127.

33 Bu noktada Fârâbî bilginin mahiyetini dair açıklamalarının devamını getirmese de aslında onun Aristocu gelenekten gelen anlayış doğrultusunda bilginin dıştaki nesneden soyutlama yoluyla önce duyular ardından mütehayyile ve son olarak akılda husulü ile elde edilmesine dair görüşüne atf yaptığını anlamaktayız. Dıştaki nesnelerin suretleri ile onların insan aklındaki temsilleri üzerinden bir bilgi anlayışına sahip olan Fârâbî, meselenin ay-üstü âlem ile olan ilişkisini de farklı eserlerinde açıklamaktadır ancak konu, makalenin sınırlarını aşması nedeniyle araştırmamızın içine dâhil edilmemiştir. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz: Ebu Nasr Fârâbî, *es-Siyâsetü 'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 26-29; Ebu Nasr Fârâbî, *Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli'l Medîneti 'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 175-183; Fârâbî'nin bilgi anlayışı içerisinde anlam teorisi için ayrıca bkz: Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindi ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 113-175; Hatice Bozkuş, *Fârâbî'nin Anlam Teorisi: Epistemolojik Bir İnceleme* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 32-52.

Şu durumda bu şart ile inancın nefsin dışındaki duruma aykırı olması imkânsız hale gelmekte ve inanç kesin bilginin tanımının içerisine dâhil olmuş olmaktadır.³⁴

Fârâbî, beşinci şart olarak inancın mevzusunun “herhangi bir zamanda vakıanın karşıtı olmaması” gerektiğini öne sürer.³⁵ Bu şartın Fârâbî tarafından tekit amaçlı ifade edildiği açıktır. Bu şart dördüncü şarttan farklı olarak ma‘kûlât için belirtilmiştir. Zira var olan bir inancın karşıtının hiçbir zaman olmama durumu sadece zarûrî ma‘kûlât için geçerli olup; mümkünler âlemi için yani mahsûsât için böyle bir şart söz konusu değildir.³⁶ Nitekim duyu bilgisinin vakıaya mutâbık ve aksinin mümkün olmadığı durumlar var olsa da bunların ya belirsiz bir zamanda zail olmaları mümkündür -ki nitekim Ali’nin oturmasına dair bilgimiz gibi- ya da belirli bir vakitte zail olmaları mümkündür -bütün insanlar beyazdır önermesi ile varlık bildiren bütün önermeler de olduğu gibi-.³⁷

Altıncı ve son şart ise “hâsıl olan şeyin *ârizî* olarak değil, *bizzât* hâsıl olmasıdır.”³⁸ Önceki sayılan beş şarta uygun olmasına rağmen bir inanç kişide tesadüf eseri oluşmuş olabilir. Bu durum insanlar arasındaki yaygın kanaatlerden veya bir haber verenin haber vermesiyle olmuş olabilir. Bu durumda inanç kişinin *bizzât* kendi gözüyle idrak ettiği ve o anda elde ettiği bilinç durumuna benzememektedir. Bu anlamda şayet kişi içeriği bakımından kesin olsa dahi bir bilgiyi bu şekilde *bizzât* elde etmiyorsa tesadüf eseri (*ârizî* olarak) elde etmiş demektir ve dolayısıyla bu bilgi *yakîn* olarak isimlendirilemez.³⁹

Bilginin sınırlarını belirleyen Fârâbî, özellikle ilk üç aşamadan da anlaşılacağı üzere bilginin tanımının üzerine kurulu olduğu unsurların seçiminde Platon’un çizgisini takip etmekte ve geleneksel bilgi tanımının kullanımını sürdürmektedir. Her ne kadar ilk üç şartı taşımasıyla bir şeyin bilgi olmasından bahsedebileceğimizi söyleyen Fârâbî, bir anlamda bu unsurların zorunlu olmakla beraber bilginin kesinliği için yeterli olmadıklarına kanaat getirmiş olacak ki geleneksel tanımın barındırdığı üç unsur üzerine farklı sınırlandırmalar getiren üç unsur daha eklemiştir. Ancak belirtmek gerekir ki, Fârâbî tarafından belirtilen bu altı şartın her biri yerine getirildiğinde ortaya zorunlu olarak kesin bilgi (*zarûrî yakîn*) ya da Fârâbî’nin ifadesiyle yakîni öncüller ile oluşmuş burhanî bir sonuç ortaya çıkar.⁴⁰

Fârâbî, *yakîni* zarûrî ve zarûrî olmayan şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Zarûrî olmayan *yakîn*, bir süreliğine *yakîn* ifade edip zaman içerisinde değişmesi mümkünken; zarûrî *yakîn* ise varlığı daimî olan şeylerde hiçbir zaman bulunduğu durumunun aksine olması mümkün olmayan şeydir.⁴¹ Bu durum Fârâbî’nin kesin bilgi için çizdiği sınırların oldukça katı olmasının kendisi tarafından da fark edilmesinin bir sonucu olması muhtemeldir. Durumu önermesel bilgi

34 Fârâbî, *Şerâ’îtu’l-yakîn*, 57.

35 Fârâbî, *Şerâ’îtu’l-yakîn*, 57.

36 Özturan, *Fârâbî’nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*, 141.

37 Fârâbî, *Şerâ’îtu’l-yakîn*, 58.

38 Fârâbî, *Şerâ’îtu’l-yakîn*, 58.

39 Özturan, *Fârâbî’nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*, 144.

40 Başdemir, “Gerekçeleştirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi: Farâbî ve Chisholm Karşılaştırması”, 49.

41 Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, 18-21.

türlerinden olan algı bilgisi üzerinden örneklendirecek olursak Ali karşısında Ayşe'nin ders çalıştığını gördüğünde zihninde “Ayşe ders çalışıyor” önermesini oluşturur ki bu önermeye Ali'nin inancı vardır, önermenin dış dünyada bir karşılığı olması bakımından doğrudur ve Ali bunu gözüyle görmesi ile gerekçelendirmiştir. Bütün bunların yanı sıra Ayşe'nin ders çalışmayı bırakmasıyla bu önerme artık doğruluğunu kaybetmiş olacaktır. Bu durum önermenin varlığının daimî olmamasından kaynaklıdır. Bu sebeple Fârâbî, kesin bilgiyi ikiye ayırma ihtiyacı hissetmiştir. Ancak Fârâbî şunu da belirtmektedir: *Bilgi ismi; kesin olmayan ya da kesin olmakla beraber zorunlu olmayandan ziyade zorunlu kesine söylenmektedir.*⁴²

3. Gettier Örneklerinin İhtimaller Çerçevesi

Fârâbî'nin *Şerâ'îtu'l-yakîn* adlı eserinde kesin bilginin unsurları olarak saydığı bu altı şartı birer epistemik seviye olarak görüp Gettier'in örneğinde bulunan kişiye (Selim'e) farklı ihtimaller içerisinde uygulayacak olursak:

İhtimal A: Selim'in mülakata girdiği ve orada p ve e önermesi çerçevesinde işe gerçekten de Ahmet'in alındığı ihtimaldir.

Seviye 1: Selim'in kendisinde mülakat öncesi, p önermesi çerçevesinde işe Ahmet'in alınacağına dair bir inanç oluşmuştur.

Seviye 2: Selim, p önermesine inanmakla beraber durum “ihtimal A” için vakıya mutâbıktır.

Seviye 3: Selim, e önermesini p önermesi ile gerekçelendirmiş olup p ve e önermelerinin bilincindedir.

Seviye 4: Selim, p önermesini gerekçelendirmesine rağmen p ve e önermelerinin aksinin mümkün olamayacağına dair kendisinde ikinci bir pekiştirici inanç bulunmamaktadır.

Seviye 5: p ve e önermeleri mahsûsâta dayanması sebebiyle bu şartı taşınması mümkün değildir. Nitekim mümkün durumları içerisinde barındırması hasebiyle herhangi bir zamanda inancın vakıanın karşıtı olmasının mümkün olmama durumu mahsûsâta dayalı bir bilgi için imkânsızdır.

Seviye 6: Selim, p önermesini *ârizî* olarak elde etmiştir çünkü bunu bir başkasından duyarak almıştır.

İhtimal B: Selim'in, mülakata gidip orada p önermesini elde ettiği ve örnekte olduğu üzere işe Ahmet'in değil, Selim'in işe alındığı ihtimaldir. Selim, e önermesini p önermesi ile gerekçelendirmesine rağmen p önermesi, şans unsurunun devre dışı bırakılmaması sonucu yanlış çıkar.

Seviye 1: Selim'in kendisinde mülakat öncesi p önermesi çerçevesinde işe Ahmet'in alınacağına dair bir inanç oluşmuştur.

Seviye 2: Selim, p önermesine inanmakla beraber önerme başlangıç aşamasında vakıaya mutâbık olup daha sonra işe alınacak kişinin değişmesi ile Selim'deki inanç, vakıaya gayrı mutâbık olur. Ancak e önermesi vakıaya mutâbıktır.

42 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 26-27.

Seviye 3: İşe alınacak kişinin değişmesi ile p önermesi vakiya mutâbık olmaktan çıkar ve Selim bunun farkında değildir. Ancak Selim'in e önermesinin farkında olduğu söylenebilir.

Seviye 4: Selim, e önermesini p önermesi ile gerekçelendirmesine rağmen onun aksinin mümkün olamayacağına dair kendisinde ikinci bir pekiştirici inanç oluşmamış ve nitekim p önermesinin aksi gerçekleşmiştir.

Seviye 5: p önermesinin mahsûsâta dayanması sebebiyle bu şartı taşıması mümkün değildir. Nitekim mümkün durumları içerisinde barındırması hasebiyle herhangi bir zamanda inancın, vakianın karşıtı olmasının mümkün olmama durumu mahsûsâta dayalı bilgi için imkânsızdır.

Seviye 6: Selim, p önermesini *ârizî* olarak elde etmiştir çünkü bir başkasından duyarak almıştır.

4. İhtimallerin Değerlendirilmesi

Gettier'in asıl örneği olan "İhtimal B" üzerinden değerlendirmeye başlayacak olursak Selim'in bir inancı olduğu açıktır. Bununla birlikte başlangıçta p inancı, her ne kadar vakiya mutâbık yani dış dünya ile uyumlu olarak doğru bir konumda iken onunla e önermesine ulaşmış olsa da p önermesinin doğru olma durumu işe alınacak kişinin değişmesiyle birlikte gayri mutâbık yani dış dünya ile uyumsuz dolayısıyla da doğru olmayan bir konuma dönüşmüştür. Nitekim böyle bir durumun yaşanması önermenin mahsûsâta dayanması nedeniyle tabî bir durum olarak karşılanabilir.

"İhtimal A" için ise Selim'in e önermesine dair gerekçesi olan p önermesinde işe alınacak kişinin değişmemesi ile p önermesine dair inancın vakiya mutâbıklığı konusunda bir değişiklik oluşmaz. Zira değişmeyle beraber örnekte işe alınan kişi olan Selim'inde cebinde 10 lira bulunmaktadır. Ancak e önermesi her ne kadar vakiya mutâbık ve dahi Selim inancının şuurunda olsa da onun bu inancı Fârâbî'nin dördüncü şartı çerçevesinde aksinin mümkün olmadığına dair ikinci bir inanç ile desteklenmemiştir. Ayrıca her iki önerme mahsûsâta dayanması sebebiyle beşinci şartı ve önermelerin *bizzât* bilinmemesinden kaynaklı altıncı şartı da karşılayamamaktadırlar. Dolayısıyla "İhtimal B" için e önermesi ve "İhtimal A" için hem p hem de e önermesi Fârâbî'nin ilk üç şartını karşılıyor olsalar da *yakîn* yani kesin bir bilgi olabilmeleri için en azından dördüncü şartı da karşılayabilir olmaları gerekmektedir.

Gettier Sorunu açısından belki de en önemli husus Fârâbî'nin öne sürdüğü "zâti olarak bilme – *ârizî* olarak bilme" meselesidir. Fârâbî, *ârizî* olarak bilmekten iki yerde bahsetmektedir. Bunlardan ilki *yakîn*'in elde edilmesinde öne sürdüğü şartlardan üçüncü şart olan inancın doğruluğunun bilincinde olma/şuur şartıdır.⁴³ Fârâbî'nin bu şartının modern epistemolojideki "gerekçelendirme" şartına denk geldiğini belirtmiştik.⁴⁴ Nitekim gerekçelendirme şartı ile bilgi, şans faktöründen kısmen ayrılmaktadır. Örnek verecek olursak: Ali bahçede çocukların top oynadığına inansa ve bahçede gerçekten de çocuklar top oynuyor olsa; bu durumda

43 Fârâbî, *Şerâ'îtu'l-yakîn*, 56-57.

44 Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, 133; Başdemir, "Gerekçelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi: Farabî ve Chisholm Karşılaştırması", 47-48.

Ali'nin kendisini çocukların bahçede ne yaptıklarını görmediği veya top oynadıklarına dair bir gerekçelendirmeye sahip olmadığı sürece, Ali için çocukların top oynadığına dair bir bilgi yani *epistemeye* sahip olduğunu söyleyemeyiz. Bu nedenle kişinin doğru inancını gerekçelendirmesi veya Fârâbî'nin ifadesiyle doğru inancının bilincinde/şuurunda olması gerekmektedir. Böylece inançta şans faktörü kısmen devre dışı bırakılmaya çalışılır.

İkincisi ise Fârâbî'nin “hâsıl olan şeyin *ârizî* olarak değil, *bizzât* olarak hâsıl olmasıdır” şartında *ârizî* olarak bilmekten bahsetmesidir ki Fârâbî, asıl burada şans faktörünü devre dışı bırakmayı hedeflemektedir.⁴⁵ Bu şart diğerlerinden farklı olarak bilgiye nasıl ulaşıldığı ile ilgilidir.⁴⁶ Fârâbî'ye göre, elde edilen bilgi önceki beş şartı taşıyor olsa dahi kişi tarafından tesadüf eseri edinilmiş olabilir. Fârâbî bu şartı; karşı tarafa güven, iyi niyet, alışkanlık vb. sebepler nedeniyle kişinin sahip olduğu inancın *yakînî* olduğunu zannetmesine yol açtığı için koyduğunu belirtir.⁴⁷ Nitekim insanın günlük hayatta elde ettiği bilgilerin birçoğu *bizzât* elde edilmemektedir. Bu anlamda vakıya mutâbık olduğunu ve gerekçelendirdiğimizi düşündüğümüz inançlarımızın çoğu başkaları tarafından bize aktarılmış malumatlar olmaktadır. Ancak *yakîn*in bu şekilde olmaması gerekir, bunun kişi tarafından *zâtî* olarak elde edilmesi gerekmektedir.

Fârâbî'ye göre bir şeyi *zâtî* olarak bilmek, bir kimsenin kendi gözüyle bir şeyi gördüğü ve gördüğünün bilincine vardığı andaki durumu gibidir.⁴⁸ Bir şeyi *ârizî* olarak bilmek ise bilgi ile bilen arasında farklı kişilerin, duygusal tesirlerin etkili olduğu durumların girdiği bir bilme yoludur. Hal böyle olunca kişi *ârizî* yolla bilgi elde edince *yakînî* olmayan bilgiyi *yakîn* zannetmektedir. Hâlbuki o, bu bilgiyi edinmemekte aksine bir vasıta aracılığıyla kabul etmektedir ki bu da bilginin epistemik seviyesinde düşüşe neden olmaktadır.⁴⁹

Fârâbî'nin şans unsurunu devre dışı bırakıcı şartları açısından Gettier örneğine bakacak olursak p önermesinin elde ediliş biçimi Selim açısından *zâtî* olarak değil *ârizî* olarak gerçekleşmektedir. Bununla beraber Gettier örneğinde problemlili görülen kısım olan “işe alınacak kişinin değişme durumu” devre dışı bırakılsa yani “ihtimal A” üzerinden gidilse dahi Selim'in bilgisine Fârâbî'nin *yakîn* teorisi açısından kesin bilgi dememiz mümkün değildir.

P önermesinin konusu mahsûsâta dayalı olduğu için *yakînî* bilgi olma ihtimali geçici sürelidir. Nitekim bir önermenin, her zaman *yakîn* olması ancak önermenin konusu makûlâta dayanırsa mümkün olmaktadır. Dolayısıyla Selim, p ve e önermelerini aksinin mümkün olmadığına dair ikinci bir inançla desteklemiş ve *zâtî* olarak bilmiş olsaydı yani Fârâbî'nin beşinci şartı hariç diğer şartların tamamını sağlanmış olsaydı bu durumda da onun bilgisi zorunlu olmayan *yakîn* (*geçici bir yakîn*) olacaktır. Öyle ki bu önermeler, herhangi bir zamanda aksinin varit olması -konu itibarıyla- mümkün olan önermelerdir. Nitekim zorunlu olmayan kesinlik sadece belirli

45 Fârâbî, *Şerâ'îtu'l-yakîn*, 58.

46 Özturan, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*, 143.

47 Fârâbî, *Şerâ'îtu'l-yakîn*, 59.

48 Fârâbî, *Şerâ'îtu'l-yakîn*, 58.

49 Özturan, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*, 145.

bir vakitte kesin olandır.⁵⁰ Dolayısıyla önermenin konusu ortadan kalkınca *yakînî* bilgi de yok olmaktadır. Fârâbî buna mutlak olmayan *yakînî* bir kısmı olarak “herhangi vakitte hâsıl olup sonradan zail olan kesin bilgi” demektedir.⁵¹ Mutlak olmayan *yakînî* ikinci kısmı ise *ârizî* olarak elde edilen bilgidir ki Fârâbî bunların *yakînî* bilgi zannedildiğini ancak zandan ibaret olup birtakım ayak direme (inâd) yoluyla ortadan kalkabileceğini söyler.⁵²

Gettier örneğindeki Selim’in bilgisini Fârâbî’nin *yakîn* teorisi içerisinde “kesine yakın bilgi” olarak değerlendirmemiz mümkündür. Fârâbî kesine yakın bilgiyi şöyle tanımlar:

Kesine yakın olana gelince, ya kendisine karşı bir ayak diremenin (muânidinin) farkına varılmaz ya da farkına varılır ve farkına varılan şey ya dile getirilemeyecek kadar gizlidir ya da ayak diremesi açıklanan bir şeydir... Kesine yakın tasdikle tasdik edilen şeyler ya meşhûrlar ve onlar gibi işlev görenler ya meşhûr öncüllerden oluşturulan kıyasların gereğidirler ya da araştırılan tikellerin bütününe içine aldığından emin olunmayan tümevarımın gereğidirler.⁵³

Burada p önermesini meşhûrattan ya da makbûlattan; e önermesini de bunlara dayalı öncüllerle oluşturulan kıyasların bir gereği olarak sayabiliriz. Nitekim e önermesindeki gizli kıyasa bakacak olursak öncülleri şu şekilde oluşturmamız mümkündür:

“İşe alınacak kişi Ahmet’tir.”

“Ahmet’in cebinde 10 lira vardır.”

“O halde işe alınacak kişinin cebinde 10 lira vardır.”

Gettier tarzı örneklerde yanlış çıkarımlar veya birtakım tutarsızlıklar bularak Gettier’i eleştirenler olmuştur. Bu doğrultuda Gettier’in tekil p önermesini belirsiz bir önermeye (yani e önermesine) dönüştürdüğü, ardından da bu belirsizliği kullanarak başkaları içinde geçerliliği sağlanabilecek tümel bir önermeye dönüştürdüğü şeklindeki eleştiri örnek olarak verilebilir.⁵⁴ Bu noktada şunu söylemek gerekir ki, Gettier önermelerinde tutarsızlık aramaktan ziyade esas olarak onun dikkat çektiği şans faktörüne yoğunlaşmak gerekmektedir. Nitekim Fârâbî’de de dikkat çektiğimiz üzere Gettier’in örnekleri her an değişebilir nitelikteki mümkün dünyaya ait örneklerdir.⁵⁵ Bu anlamda senaryolar, değişime; örnekler, içindeki boşluklar doldurularak yeni örnekler oluşturulmaya elverişlidir.

Son olarak belirtmek gerekir ki, bilginin kusursuz ve kapsayıcı bir tanımını vermek oldukça zordur. Bilginin tanımlanması ve kesin bilgiye giden yolların belirlenmesi meselesi epistemoloji içerisinde antik dönemden bugüne önemi yitirmemiştir. Her bir bilgi tanımı, beraberinde bir dizi eleştiri ve sorunları getirmiş olsa da bilginin mahiyetine ilişkin aydınlatmalar ve yeni açılımlar da getirmektedir.

50 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 18-19.

51 Fârâbî, *Şerâ'îtu'l-yakîn*, 62.

52 Fârâbî, *Şerâ'îtu'l-yakîn*, 62.

53 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 16.

54 Habip Türker, “Gettier Argümanının Bir Eleştirisi”, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, ed. Erhan Güngör, haz. Nebi Mehdiyev (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 119.

55 Hasan Yücel Başdemir, “Gettier ve Bilgide Şans Unsuru”, *Felsefe Dünyası* 50 (ts.), 136-137.

Sonuç

İnsanda oluşan bilginin kesinliğine Fârâbî'nin bilgi anlayışı ekseninde bakacak olursak açıktır ki Fârâbî, bilgi edinimi sırasında oluşabilecek şans unsurunu fark etmiş ve bundan dolayı bu unsuru devre dışı bırakmak amacıyla iki şart öne sürmüştür. Bunlardan ilki olan şuur veya gerekçelendirme şartı, şans unsurunu büyük oranda devre dışı bırakabilmektedir. Ancak bu durum Gettier tarzı senaryolarda görüldüğü üzere tam anlamıyla yeterli olamamaktadır. Nitekim Fârâbî de bu durumun farkındadır ki kendisi şans faktörünü dışarda bırakmak için geleneksel üç parçalı tanımı kabul etmekle beraber bu tanıma üç unsur daha ilave etmiştir.

Fârâbî'ye göre şans faktörü, sadece kesin olmayan bilginin kesin bilgi zannedildiği durumlarda değil aynı zamanda kesin bir bilginin *zâtî* olarak elde edilmemesinden kaynaklı olarak kesin bilgi olduğunun farkına varılamamasında da etkilidir. Bu nedenle Fârâbî'nin altıncı şartı, şans faktörünü tam anlamıyla kesin bilginin dışına itmektir. Fârâbî açısından *Şerâ'itu'l-yakîn*'de bahsettiği altı şartı içerisine alacak şekilde kesin bilginin bir tanımını şu şekilde ortaya koyabiliriz:

S, p'yi ancak ve ancak şu şekilde bilir = Tn^{56*} (i) S, p'ye inanır, (ii) p doğrudur, (iii) p, S tarafından gerekçelendirilmiş/bilincine varılmıştır, (iv) p'nin aksi mümkün değildir, (v) p'nin herhangi bir zamanda karşıtı bulunmaz, (vi) p, S tarafından *zâtî* olarak bilinir.

Olaya Gettier açısından bakacak olursak onun asıl hedefi, geleneksel tanımı eleştirmek olduğundan bir çözüm önerisinde bulunmaz. Bakıldığı zaman eleştirisi haklı olarak görülebilir. Nitekim Fârâbî'nin epistemik seviyelerini de içine alacak şekilde bir tanım yapmak istersek bunun Platon'dan bu yana gelen bilginin geleneksel üç parçalı tanımı olan *gerekçelendirilmiş doğru inanç* olamayacağı açıktır. Bir başka ifadeyle bu üç parçalı tanımın, Fârâbî'nin kesin bilgi için öne sürdüğü altı şartı içerisinden barındırdığını söylemek zordur. Bununla beraber Gettier örneğindeki kişinin sahip olduğu bilginin epistemik seviyesini, Fârâbî'nin *yakîn* teorisi açısından ölçmek istediğimizde onun *yakîn* seviyesine ulaşabilmiş bir bilgiye sahip olmadığı ve bu nedenle kesin bir bilgi elde edemediği söylenebilir. Dolayısıyla kesin bir bilgiye sahip olmayan birinin inancında *epistemik şans* bulunabilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Aristoteles. *Yorum Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 1996.

56 * Tanım (Df = Definition)

- Başdemir, Hasan Yücel. *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*. Ankara: Hitit Kitap, 1. Basım, 2011.
- Başdemir, Hasan Yücel. “Gerekçelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi: Farabî ve Chisholm Karşılaştırması”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (01 Haziran 2010), 39-65.
- Başdemir, Hasan Yücel. “Gettier ve Bilgide Şans Unsuru”. *Felsefe Dünyası* 50 (ts.), 121-140.
- Bozkuş, Hatice. *Fârâbî'nin Anlam Teorisi: Epistemolojik Bir İnceleme*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Chisholm, Roderick M. *Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Çiçen, A. Kadir. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012.
- Davis, James Richard. *Aristotle on the Relationship Between Perception and Thought*. ProQuest Dissertations Publishing: Boston University, Doktora Tezi, 2000.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli'l Medîneti'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitâbu'l-Burhân*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Şerâ'itu'l-yakîn*. çev. Mübahat Türker Küyel. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990.
- Gettier, Edmund L. “Is Justified True Belief Knowledge”. *Analysis* 23 (1963), 121-123.
- Goldman, Alvin I. “A Casual Theory of Knowing”. *The Journal of Philosophy* 64/12 (1967), 357-372.
- Lehrer, Keith - Paxson, Thomas. “Knowledge: Undefeated Justified True Belief”. *The Journal of Philosophy* 66/8 (1969), 225-237.
- Özturan, Mehmet. *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Platon. “Theaitetos”. çev. Macit Gökberk. *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Pritchard, Duncan. *Bilgi Felsefesi Nedir?* çev. Hasan Yücel Başdemir. İstanbul: Küre Yayınları, 2022.
- Türker, Habip. “Gettier Argümanının Bir Eleştirisi”. *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*. ed. Erhan Güngör. haz. Nebi Mehdiyev. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce Kindi ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler*

Islamic Studies in the Context of Digital Humanities

Tuba Nur Saraçoğlu¹ 



*Bu makale "İbn Sa'd'ın Siyer Rivâyet Ağları" başlıklı devam etmekte olan doktora tez çalışmamızda yer alan bir alt başlığın genişletilmiş halidir. Makaleyi okuyarak değerlendirmelerini paylaşılan kıymetli hocalarım Doç. Dr. Yunus Uğur (Marmara Üniversitesi, Tarih Bölümü, Yeniçağ) ve Prof. Dr. Hasan Güçlü'ye (Medeniyet Üniversitesi, Temel Tıp Bilimleri, Biyoistatistik ve Tıp) makale yayın sürecinde eleştirileri ve önerileriyle destek veren hakemlere teşekkürü borç bilirim.

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Tuba Nur Saraçoğlu (Arş. Gör.),
Mardin Artuklu Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi,
İslam Tarihi Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye
E-posta: tubanursaracoglu@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3805-4034

Başvuru/Submitted: 31.05.2022
Revizyon Talebi/Revision Requested:
15.08.2022
Son Revizyon/Last Revision Received:
24.08.2022
Kabul/Accepted: 05.09.2022

Atıf/Citation: Saraçoğlu, Tuba Nur. Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/2, (Eylül 2022): 845-891.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1123964>

ÖZ

Son yıllarda dijital beşerî bilimler alanında görülen gelişmeler İslamî ilimleri de kapsayan proje ve çalışmalarla akademinin gündemini meşgul etmektedir. Genel anlamda dijital beşerî bilimler alanının tarihçesi, literatürü ve bu alanlardaki çeşitli çalışmalar Türkçe literatürde yer almıştır. Ancak İslamî ilimlerle ilgili yapılan çalışmalar ve projeler hakkında henüz bir metin kaleme alınmamış, bu alanlara ilgi duyan akademisyen ve araştırmacıların ihtiyacı olan bir yol haritası da henüz oluşturulmamıştır. Bu makalenin hedefi ilahiyat alanında dijital beşerî bilimlerin yöntemlerine ilgi duyan araştırmacılar için bir çerçeve sunmak ve bu alanla ilgili projelerden örnekler sunmaktır. Bu bağlamda elinizdeki makalede günümüze kadar ilahiyat alanında kullanılan dijital imkânlarla, veri tabanları ve programlar çerçevesinde değinilecek ardından dijital beşerî bilimlerin çalışma süreçleri, İslamî ilimlerle irtibatlı olarak veri elde etme, veri temizleme, analiz ve görselleştirme kapsamında ele alınacaktır. Dijital beşerî bilimlerin bu alana getirdiği yeni araştırma yöntemleri ve alanla irtibatları ve İslamî ilimlerin geleceği açısından etkisi uzun süre devam edecek projeler de makale boyunca ilgili başlıklarda değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dijital Beşerî Bilimler, Coğrafi Bilgi Sistemleri, Sosyal Ağ Analizi, Metin Analizi, İlahiyat

ABSTRACT

Developments in the field of digital humanities in recent years have occupied the agenda of academia with projects and studies, including Islamic sciences. In general, the history and literature of the field of digital humanities and the various studies in these fields have taken place in the Turkish literature. However, no text has yet been written about studies and projects related to Islamic sciences, nor has a roadmap yet been created for academicians and researchers interested in these fields. The aims of this article are to provide a framework for researchers who are interested in the methods of digital humanities in the field of theology and to present examples from projects related to this field. In this context, this article will discuss the digital possibilities used in the field of theology within the framework of databases and softwares, and then address the working processes of digital humanities within the scope of data acquisition,

cleaning, analysis, and visualization. This article will also evaluate prominent studies based on the new research methods digital humanities have brought to this field and projects that will have a long-lasting impact on the future of Islamic sciences under the relevant headings.

Keywords: digital humanities, Geographic Information System, social network analysis, text analysis, Islamic studies

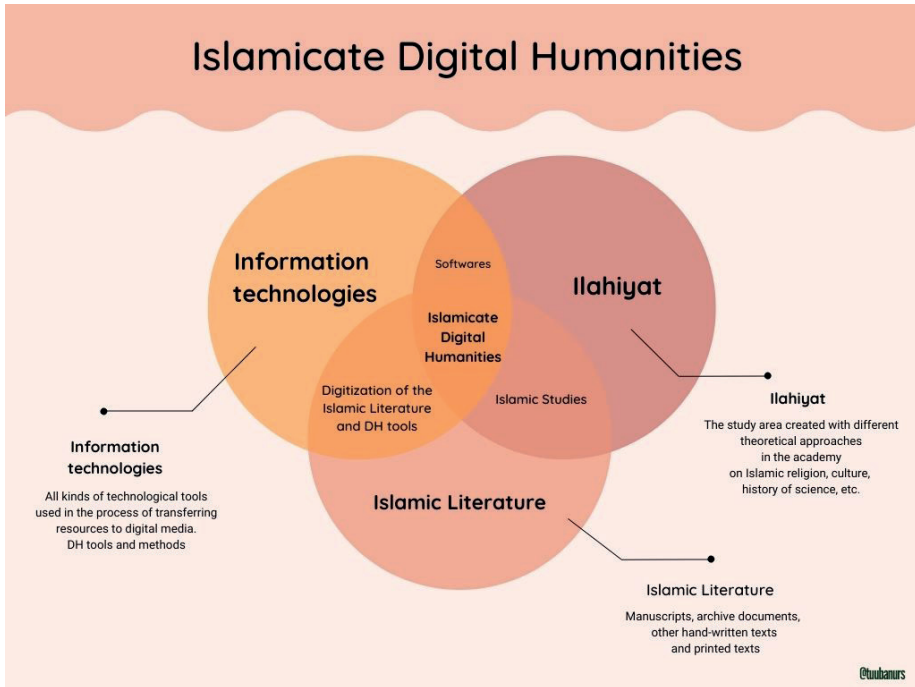
EXTENDED ABSTRACT

This article discusses the processes related to Islamic sciences with a focus on digital humanities, which has emerged as an area that goes beyond being a technical support for researchers, one that also aims to collect the mostly scattered data with its own methods in order to classify it systematically and to make comprehensive analyses and visualizations based on big data. In order to do this, the article first addresses the digital possibilities used in the literature of Islamic sciences up to the present based on Turkey, as well as the databases, digital libraries, and softwares used in the field. The article will then go on to present the definition and processes of digital humanities (DH) that are affiliated with Islamic sciences. The studies conducted in Islamic sciences in this context are seen to present a complex structure that involves the creation of large collections and large datasets based on these collections, as well as their analyses and visualizations, interdisciplinary collaborations, and backing from strong financial support.

The article discusses knowledge production in the field of Islamic sciences within the scope of this transformation in related literature and the effect the transition to the digital age has had on this knowledge production in terms of the nature of sources. Accordingly, this process started with manuscripts, continued with printed texts and editorial publications, and then expanded with research based on this literature. The use of digital tools in the field has led to various transformations, and these tools have been used extensively in the digitization of Islamic literature. Databases and digital libraries have become widespread that provide access to handwritten texts and documents belonging to pre-printing press and printed main sources and research in the field of theology (ilahiyat). After this source digitalization-based process, the processes of transforming sources into data and analyzing them are seen to have occurred with studies generally carried out in the context of DH in Western academia. This article has attempted to reveal the literature produced in this field within the context of DH analytical processes as much as space allows.

The evaluation section of the article involves the expansions that digital humanities have brought to the field of Islamic sciences as well as the possible problems that may be encountered in studies in this field. The article emphasizes how the opportunities and resources in the field will recirculate in a way that has never occurred before, with new questions and methods being included in the field, as well as a revision of methodology courses in education. The

evaluation section also investigates the conceptualization of the Islamicate Digital Humanities, with emphasis on being able to talk about the field of Islamicate Digital Humanities requiring a work process based on the following three pillars. Islamic literature, field of theology (ilahiyat) and information technologies. Combining the sources of Islamic sciences with information technologies has created the databases discussed under the first heading of the article as well as ways for obtaining new data based on these sources. The combination of Islamic literature with the field of theology reveals the current Islamic sciences literature and Orientalist literature to have been built on the main sources. The first section discusses how combining the research fields in the field of theology that are not based on main sources such as sociology of religion, psychology of religion, and method requirements (e.g., creating a citation system, organizing information sheets) with information technologies involves the programs used in the field of theology (i.e., Kuramer, Isnad citation system, SPSS). Producing something at the intersection of all three clusters seems to be essential for being able to talk about a field with the name of Islamicate Digital Humanities. In this context, DH methods and the field of theology should be considered as being complimentary elements, as seen regarding issues such as using the terminology of the field in the process of text coding main sources using the technological opportunities, the discussion of the problems that may arise in the standardization of information with respect to the field, the reliability of the sources used, and the application of theology/ Islamic sciences expertise when checking data sets.



“Diyorum hepimizin bir gizli adı olsa gerek...
Yoksa şimdiye kadar hesapların tutması lazımdı”
İsmet Özel/Sebeb-i Telif

Giriş

Dijital dönüşüm ile beraberinde getirdiği imkân ve problemler son yıllarda hem akademik hayatın hem de gündelik yaşantının seyrini değiştirmekte ve birçok araştırmaya konu olmaktadır. Akademik hayatta dijital uygulamalar bilgiye erişim imkânı, eğitim, kaynak kullanımını ve hatta iletişim açısından -pandemi süreciyle birlikte ivme kazanarak- son derece hızlı bir değişime neden olmuştur.¹ Bilginin kaynağının büyük veri olarak yeniden alımlandığı ve süreç yönetimlerinin dijital ortamlara entegre olmaya başladığı bir zeminde, bu verinin işlenmesi ve kullanıcıya sunulması açısından daha önceki alışkanlık ve beklentileri değiştirecek düzeyde gelişmeler gözlenmektedir. Bu bağlamda dijital beşerî bilimler (bundan sonra DBB)² yeni bir çalışma alanı olarak ortaya çıkmış, yeni çalışma süreçleri ve sorular üretme potansiyeli olan inter/multidisipliner bir alan olmuştur.³

DBB'nin tarihçesi 1950'lere kadar geri götürülmektedir.⁴ Aziz Thomas Aquinas'ın eserlerinin indekslenmesi için Peder Roberto Busa'nın bilgisayar teknolojilerinden faydalanmak üzere IBM ile iş birliği geliştirmesi DBB'nin tarihi kökenlerinden birini oluşturmaktadır.⁵ Hazırlanan bu indeks⁶ DBB'nin ortaya çıkışı bağlamında önemli olduğu kadar alanın en erken çalışmasının bir ilahiyat araştırması olması dolayısıyla da ayrıca zikre değerdir. Günümüzde özellikle Avrupa ve ABD akademisinde DBB kapsamında İslâmî ilimler/ilahiyat sahasında dikkat çekici çalışmalar yapılmaktadır. Aşağıda DBB süreçleri ele alınırken bu çalışmalar değerlendirilecektir.

Günümüze kadar sürdürülen dijital çalışmaların DBB bağlamında değerlendirilmesi ve bu alanın yenilikçi yönünün izah edilebilmesi için öncelikle “digitization” ve “digitalization” kelimeleri arasındaki ayrıma işaret etmek yerinde olacaktır. İş yaşamından eğitime kadar birçok alandaki dijital dönüşüme (digital transformation)⁷ bağlı olarak verinin işlenmesindeki

1 Şeyda Kır, “Dijital Dönüşüm Sürecinde Yükseköğretim Kurumları ve Öğretim Elemanlarının Gelişen Rollerini”, *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2020), 145-147. Ayrıca *YÖK 2019-2023 Stratejik Planı*'nda “dijital dönüşüm kapsamında kurumsal kapasitenin artırılması”nın hedeflendiği zikredilmektedir. Bkz.: *Yüksek Öğretim Kurumu 2019-2023 Stratejik Planı*, YÖK, 2019, 12.

2 “Dijital beşerî bilimler” ve “dijital insanî bilimler” (“Digital Humanities”/“الإنسانيات الرقمية”) kavramsallaştırması üzerine henüz bir çerçeve metin olmaması dolayısıyla bu makalede daha önce bir literatür çalışmasında tercih edildiği şekli ile “dijital beşerî bilimler” ifadesi kullanılacaktır. Bkz.: Fatma Aladağ, “Dijital Beşerî Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi”, *TALİD: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XVIII/36 (2020), 773-796.

3 Yunus Uğur, “Tarihçilik Sahasında Teknolojik İmkânlardan Yararlanma”, *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*, ed. Mehmet Yaşar Ertaş (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019), 378.

4 DBB alanının tarihçesi hakkında bilgi için bkz.: Sümeyye Akça, “Dijital İnsanî Bilimler: Yeni Bir Yaklaşım”, *Türk Kütüphaneciliği* 32/3 (2018), 193-207; Fatma Aladağ, “Dijital Beşerî Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi”, XVIII/36 (2020), 773-796.

5 Fatma Aladağ, “Dijital Beşerî Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi”, 774.

6 <https://www.corpusthomicum.org/it/index.age>

7 Nergis Özispa, Onur Akdaş, “Dijital Dönüşüm Konusunda Yapılmış Çalışmaların Lisanüstü Tezlere Dayalı

farklılıklara dikkat çekmek üzere digitization ve digitalization kelimeleri kullanılmaktadır.⁸ Bu kelimelerden ilki verinin (analog veya dijital döküman) olduğu hali ile sanal ortamda muhafaza edilmesine veya içeriğinin bilgisayar diline uygun olarak 0 ve 1'lerden oluşan bir yapıya dönüştürülmesine ve/veya analog dokümanın OCR işleminden geçirilerek okunabilir ve düzeltilebilir forma dönüştürülmesine karşılık gelirken⁹ ikincisi verinin içeriğinin yeniden veriye dönüştürülmesi ve buna dayalı olarak bütün süreçlerin dijital dil ve uygulamalara uygun haline gelmesini ifade etmektedir diyebiliriz.¹⁰ Kelimelerin Türkçe karşılıkları olarak digitization'a "sayısallaştırmak",¹¹ digitalization'a ise "dijitalleşme" denilmektedir.¹² Diğer taraftan dijitalleşme Türkçe'de digitization ve digitalization kelimelerinin ikisini de kapsayacak bir anlamda kullanılabilir. Örneğin arşiv belgelerinin pdf/jpg formatında bir veri tabanında depolanmasına da bunların çeşitli teknolojik alt yapılarla analiz edilmesine de dijitalleşme denilebilir. Bununla birlikte makale kapsamında sayısallaştırma, verinin çevrimiçi platformlarda üst verisi ve/veya içeriğine erişim sağlayan yazılımlarla yeniden depolanmasını ve erişime açılmasını, dijitalleşme ise sayısallaştırılmış verilerin mukayese imkânı tanıyacak şekilde kodlanmasını, ortaya çıkan yeni verinin içerdiği örüntülere dayalı olarak analiz edilmesini ifade edecek şekilde birbirini besleyen farklı süreçler olarak değerlendirilecektir.

Sayısallaştırma sürecinde sanal ortamda bulutlar, veri tabanları, kütüphane arşivleri vs. yoluyla erişilebilir kılınan fotoğraf, ses dosyası ve metinlerden oluşan veriler, iç unsurlarına ayrılmadan, bütünlüğü muhafaza edilerek bir üst veri (metadata) ile tanımlanıp belli standartlarda kataloglanarak saklanmaktadır.¹³ İslamî ilimlere dair aşağıda ele alınacak veri tabanları çoğunlukla bu şekilde bir hizmet sunmaktadır. Bunun yanı sıra İslam araştırmaları bağlamında şimdilik sınırlı sayıdaki program, proje ve kütüphane veri tabanlarında metin içeriklerinin bilgisayar diline uygun hale getirilmesiyle erişim imkanlarının genişletildiği görülmektedir.¹⁴ Dijitalleşme sürecinde ise sayısallaştırılmış verinin yeni araç ve yöntemlerle analizine dayalı süreçler söz konusudur.¹⁵ Beşerî bilimler alanında bu yöntemlerin kullanılması ise dijital beşerî

Biyometrik Analizi", *Mersin Üniversitesi Denizcilik ve Lojistik Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2019), 62.

- 8 Fahri Bilal Yankın, "Dijital Dönüşüm Sürecinde Çalışma Yaşamı", *Trakya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi E-Dergi*, c. 7, sy. 2 (2019), s. 9.
- 9 Selçuk Aydın, *Atatürk Kitaplığı Süreli Yayınları Sayısallaştırma Çalışmalarının Teknik ve Yönetimsel Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Bilgi ve Belge Anabilim Dalı, Yüksel Lisans, 2011), 3.
- 10 Fatma Aladağ, "Dijital Beşerî Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi", 782.
- 11 Fatma Aladağ, "Dijital Beşerî Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi", 781.
- 12 Fatma Aladağ, "Dijital Beşerî Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi", 782.
- 13 Selçuk Aydın, *Atatürk Kitaplığı Süreli Yayınları Sayısallaştırma Çalışmalarının Teknik ve Yönetimsel Analizi*, 14-16; L.W.C. van Lit, *Among Digitized Manuscripts Philology, Codicology, Paleography in a Digital World* (Leiden: Brill), 64-68.
- 14 Abdullah Topaloğlu, "Türkiye'de İlk Sayısal Kütüphane Yönetim Sistemi: IRCICA FARABI", *Türkiye Kütüphaneciliği* 25/2 (2011), 280-282. Genel olarak Türkiye'deki dijital kütüphane çalışmaları konusunda bkz.: Bülent Yılmaz, "Dijital Kütüphane Becerileri Konusunda Türkiye'de Durum: AccessIT Projesi Çerçevesinde Bir Değerlendirme", *Türk Kütüphaneciliği* 25/1 (2011), 117-123.
- 15 Kahraman Şakul, Yunus Uğur, Abdülhamit Kırmızı, "Türkiye'de Deneysel ve Dijital Tarihçiliğin Gelişimi İçin Bir Strateji Çerçevesi", *Hunlar'dan Günümüze Türk Askeri Kültürü*, İstanbul: Kronik Yay., 2019, s. 719.

bilimlerin doğmasını sağlamıştır. Bu yönüyle DBB süreçleri ve İslâmî ilimlere dair çalışmalar makalenin sonraki başlıklarında ele alınacaktır.

Makale kapsamında sayısallaştırma ve dijitalleşme bağlamında öncelikle İslâmî ilimler kapsamında bugüne kadar kullanılan dijital imkânlar zikredilecek ardından DBB alanının tanımı ve çalışma süreçleri bir sosyal bilimci perspektifinden ve İslâmî ilimlerle irtibatlı olarak ulusal ve uluslararası çalışmalardan örneklerle ele alınacaktır.

I. İSLAMÎ İLİMLERDE DİJİTAL İMKÂNLARIN KULLANIMI

Dijital beşerî bilimlerin yöntemleriyle yapılan çalışmalara geçmeden önce günümüze kadar bilgisayar teknolojilerinin alandaki yerini değerlendirmek ve ne tür imkânlar barındırdığını zikretmek anlamlı olacaktır. Dijital dönüşüm çağında İslâmî ilimlerin bilgi üretim süreçleri, kaynak erişimleri ve tartışma konularında¹⁶ da çeşitli değişimler gözlenmektedir. İlahiyat sahasında büyük oranda sayısallaştırılmış veriye erişim imkânı veren dijital uygulamalardan istifade edilmekte, diğer bütün akademik sahalarda olduğu gibi çevrimiçi veri tabanları ve dijital kütüphaneler kullanılmaktadır. Aynı şekilde nicel veri analizleri için kullanılan programlar, dijital ortamlardan indirilen belgelerin kaydedilmesi, sınıflandırılması ve referans gösterilmesi süreçlerinde kullanılan teknolojik imkânlar da mevcuttur.

İlahiyat alanındaki çalışmalarda kullanılan ulusal ve uluslararası veri tabanlarının hangileri olduğu ve teknik olarak nasıl kullanıldıkları hakkında Harun Bekiroğlu ve Talip Tuğrul'un hazırladığı "İlahiyat Araştırmalarında Veri Taraması" isimli eser¹⁷ alandaki önemli bir boşluğu dolduran bir kılavuz niteliğindedir. Muhittin Düzenli'nin "İslami İlimlerde Dijitalleşmenin Tarihi ve Dijital Kaynakların Akademik Okuma Üzerine Etkisi" başlıklı makalesi¹⁸ ise Şamile, Cevamiü'l-Kelim ve Kuramer'in ortaya çıkış süreçlerini ve bunun akademik çalışmalara etkisini ele almaktadır. Temel İslâmî ilimlerden olan tefsir alanıyla ilgili olarak Muhammed Abay'ın "Tefsir Tarihi İçin Bir Veritabanı Modeli",¹⁹ "Yeni Bir Tabakâtü'l-Müfessirîn Denemesi"²⁰ ve "Tefsir Tarihi Yazımı ve Bilişim Teknolojileri"²¹ başlıklı makaleleri bilgisayar teknolojileri ile

16 Bu bağlamda Doç. Dr. Ahmet Dağ'ın transhümanizm konulu felsefî çalışmaları (bkz.: *İnsansız Dünya Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe Yay. 2020) ve *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, (Ankara: Elis Yay., 2018) isimli eserleri), Dr. Tuba Nur Umut'un ahlak ve ontoloji merkezli teknolojiye dair çalışmaları (Bir örnek için bkz.: *Teknoloji Değer İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, SBE, Doktora tezi, 2018)) tebarüz eden örnekler arasındadır. Yapay zekâ algoritmalarının fikhî çalışmalara etkisi de birçok yönüyle ele alınmıştır (ileride değinilecek). Ancak genel olarak dijital dönüşümün ortaya çıkardığı ilahiyat sahasını ilgilendiren bu tür tartışmalar makale kapsamı dışında kalacağından burada DBB alanının veri toplama ve analiz yöntemleri bağlamında günümüze kadar ilahiyat sahasında sürdürülen çalışmalara odaklanılacaktır.

17 Harun Bekiroğlu, Talip Tuğrul, *İlahiyat Araştırmalarında Veri Taraması -Veri Tabanları, Kütüphaneler, Atf Dizinleri-* (Ankara: Oku-Okut Yayınları, 2021).

18 Muhittin Düzenli, "İslami İlimlerde Dijitalleşmenin Tarihi ve Dijital Kaynakların Akademik Okuma Üzerine Etkisi" (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 210-227.

19 Muhammed Abay, "Tefsir Tarihi İçin Bir Veritabanı Modeli", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 33-54.

20 Muhammed Abay, "Yeni Bir Tabakâtü'l-Müfessirîn Denemesi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009), 275-288.

21 Muhammed Abay, "Tefsir Tarihi Yazımı ve Bilişim Teknolojileri" (Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu Kayseri

tefsir tarihi çalışmalarının birleştirilmesine yönelik önemli teklifler sunmaktadır. Hadis alanıyla ilgili olarak hazırlanan sitelerle ilgili karşılaştırmalı bir çalışma olarak İsmail Kurt'un "Ricâl Tenkit Araştırmalarının Dijital Kaynakları: İnternet Siteleri" başlıklı makalesi²² de araştırmacılar için bir başvuru kaynağıdır. Hadis alanındaki bir başka çalışma ise veri madenciliği bağlamında hadis sahasındaki araştırma ve çalışmaları ele alan ve çeşitli teklifler içeren Sema Tombul'un "Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlimine Uygulanabilirliği" başlıklı makalesidir.²³ Elinizdeki makalede ise zikredilen çalışmalardan farklı olarak DBB araştırmalarına kaynak teşkil etmeleri yönüyle veriye erişim imkânları çerçevesinde veri tabanları ele alınarak ilahiyat alanında kullanılan ileri dijitalleşme ve analiz programları zikredilecektir.

A. Veri Tabanları

DBB analizlerine veri sağlamaları bakımından İslamî ilimlerin her alanından araştırmacıların başvurduğu veri tabanları İslamî ilimler, Osmanlı araştırmaları ve yazma eserlerle ilgili olanlar ve genel arama yapılan siteler olarak aşağıda -Türkiye merkezli- ele alınacaktır.²⁴

Doğrudan İslamî İlimlerle İlgili Olan Veri Tabanları: İlahiyat sahasında araştırma yapan akademisyen ve araştırmacıların başvuru kaynakları arasında yer alan Şâmîle, Cevamiü'l-Kelim ve Kuramer birbirlerinden farklı hususiyetlere sahip olsalar da anahtar kelimelere göre yapılan aramaların sonucunu, kelimenin geçtiği metni/metin parçalarını listeleterek sunan veri tabanlarıdır.²⁵ İlahiyat literatürünün Arapça birikimini ilim dallarına göre sınıflayan, çeşitli kategorilerde arama yapma imkânı sunan, sonuçları kaydetme, dosyalar oluşturma gibi çalışma sürecini rahatlatan kullanımlara sahip bu veri tabanları alanın dijital kütüphaneleri olarak da kabul edilmektedir. Zaman zaman hatalar verse de kullanıcıların dönüşleri doğrultusunda yazılım güncellemeleri yapılarak teknik aksaklıklar giderilmektedir.²⁶

İlahiyat çalışmaları açısından zikredilmesi gereken çevrimiçi kaynak erişimi sağlayan siteler arasında kaynak çeşitliliği bakımından ön plana çıkan site İSAM'ın çevrimiçi kütüphanesidir²⁷. Aynı kurum tarafından hazırlanan İslam Ansiklopedisi sitesinde²⁸ de İslam kültürü ve düşünce tarihini ilgilendiren oldukça geniş konu yelpazesindeki maddelere çevrimiçi okuma ve pdf

23-24 Ekim 2014, Ankara: Araştırma Yayınları, 2015).

22 İsmail Kurt, "Ricâl Tenkit Araştırmalarının Dijital Kaynakları: İnternet Siteleri", *Tevilat: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* II/1 (2021), 89-105.

23 Sema Tombul, "Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlimine Uygulanabilirliği", *Eskiyeni*, 44 (2021), 461-474.

24 Bu başlıkta sunduğu veri türüne göre Türkiye'deki veri tabanlarının değerlendirilmesi ile sınırlı kalmıştır. İlahiyat/İslamî ilimler ve ilgili alanlardaki araştırmalarında başvuru alan uluslararası veri tabanları ile ilgili bir liste için bkz.: <https://airtable.com/shr6UEa4wLpP1IWCl/tblgrSvCSvY2oF8j/viw2Xsw82EWF7ci8p>

25 Her ne kadar ilahiyat alanında "program" olarak adlandırılmış olsalar da bu veri tabanları içerdikleri verinin hacmi dolayısıyla çoğunlukla bilgisayar ortamına indirilerek kullanılan, temelde analiz imkânı sunan programlar olmaktan ziyade gelişmiş birer veri tabanı olma özelliği taşıyan dijital kütüphanelerdir. Kuramer bir tür analiz programı olarak diğerlerinden ayrılmaktadır, bu nedenle aşağıda tekrar ele alınacaktır.

26 Bir değerlendirme için bkz.: Muhittin Düzenli, "İslami İlimlerde Dijitalleşmenin Tarihi ve Dijital Kaynakların Akademik Okuma Üzerine Etkisi".

27 <http://www.isam.org.tr>

28 <https://islamansiklopedisi.org.tr>

olarak indirme yoluyla erişilebilmektedir. Ayrıca ansiklopedi dokümantasyon dosyaları da çevrimiçi olarak erişime açıktır.²⁹

İsam'ın kütüphane sitesinde ise kullanıcılar için metin erişimli ve künye erişimli veri tabanları hizmete sunulmuştur. Bu makale çerçevesinde verinin sayısallaştırılması açısından kayda değer bir husus ilahiyat makaleleri veri tabanında metin içeriğine göre de arama yapma ve erişim imkânının sunulmuş olmasıdır. Çevrimiçi hizmetler arasında yer alan arşiv veri tabanında ise birçok kişisel arşivde yer alan dokümanlar tasnif edilerek künyelenmiş ve özet bilgilerle içeriği hakkında bilgi sunularak tarama imkânı sunulmuştur. Ayrıca İsam'da bu veri tabanlarının kullanılması durumunda metin erişimi de mümkün olmaktadır.

İlahiyat çalışmaları açısından Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nin³⁰ çevrimiçi hizmetleri de önem arz etmektedir. Kütüphane sitesinde matbu, el yazması, taş baskısı eserler, başkanlık bünyesinde çıkarılan süreli yayınlar ve ilahiyat fakülteleri dergilerine erişim olanağı vardır. Ayrıca 7 ciltlik "Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu"³¹ isimli eser içerisinde arama yapma olanağının sunulması,³² Kur'ân-ı Kerim'in metni, okunuşu, tefsiri ve kavramlar sözlüğünün sitede yer alması hem araştırmacılar hem de ilgili diğer kullanıcılar için önemli bir hizmettir.³³

Hadisler ve hadis araştırmalarına uygun olarak tasarlanmış ve alanla ilgili önemli bir boşluğu dolduran Hadis Veritabanı³⁴ da ileride yapılacak DBB analizleri için temel bir veri seti oluşturması açısından dikkat çekmektedir.

Osmanlı Tarihi Araştırmaları ve Yazma Eserlerle İlgili Veri Tabanları: TC. Devlet Arşivleri Başkanlığı'nın belge tarama sistemi³⁵ sayesinde araştırmacılar Osmanlı dönemi belge özetlerine erişerek çevrimiçi olarak belgeleri okuyabilmekte ve indirebilmektedir. İsam metin erişimli veri tabanlarında Türk tarih, edebiyat, kültür ve sanat tarihi alanından makalelere, Osmanlıca makale, risale ve salnamelere pdf formatında erişmek mümkündür. İsam künye erişimli veri tabanında ise kadı sicilleri, ulema sicilleri, meşihat defterlerine erişim sağlanmaktadır. Ayrıca İsam'da yürütülen İstanbul Kadı Sicilleri projesi kapsamında 40 ciltlik sicillerin neşri tamamlanıp 2014 yılından itibaren içerik erişime açılmış, ardından İBB Kültür

29 İSAM'da Elektronik Yayın Projesi kapsamında yapılan bu çalışmalar yeni bir düzenleme ile Dijitalleşme Projesi adı altında yeniden yapılandırılmaktadır. Bu birim ile TDV İslam Ansiklopedisi'nin II. Edisyonu kapsamında yenilenecek web sitesinin dijital altyapısı başta olmak üzere İSAM'ın tüm verisinin DBB kapsamında bağlı ve ilişkili veri olarak dijitalleşmesi sürecine geçilmesi ve bu yolla İslam çalışmalarına katkıda bulunulması amaçlanmaktadır.

http://www.isam.org.tr/index.cfm?fuseaction=objects2.detail_content&cid=916&cat_id=33&chid=110 ve http://www.isam.org.tr/index.cfm?fuseaction=objects2.detail_content&cid=1711&cat_id=5;

30 <https://kutuphane.diyaret.gov.tr/default.aspx>

31 Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu, bilim kurulu Mehmet Görmez, Mehmet Emin Özafşar, İsmail Hakkı Ünal, Yavuz Ünal, Bünyamin Erul; Ed. Mehmet Emin Özafşar, İsmail Hakkı Ünal, Yavuz Ünal, Bünyamin Erul, Huriye Martı, Mahmut Demir, DİB Yay., Ankara: 2013 (2. Baskı).

32 <https://hadislerleislam.diyaret.gov.tr>

33 <https://kutuphane.diyaret.gov.tr/default.aspx>

34 <https://www.hadisveritabani.info/>

35 <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

A.Ş. ve Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Ortaklığıyla 2019 yılında yayımlanan külliyat veri tabanına eklenmiş, 60 ciltten oluşan bu külliyatla birlikte toplamda 100 cilt erişime açılmıştır.³⁶ Veri tabanında hüküm ve tanıtım kısımlarında arama yapma olanağı sunulmaktadır.

Türkiye’deki sayısal kütüphane uygulamasını ilk kullanan IRCICA’nın sayısallaştırılmış koleksiyonları³⁷ ve Osmanlıca OCR projesi Osmanlı tarihi araştırmaları açısından dikkate değerdir. Osmanlıca süreli yayınlar için geliştirilen Wikilala³⁸ ve Müteferriqa³⁹ sitelerinde ise metin içi tarama yapılabilmekte ve metinlere erişilebilmektedir. Ayrıca Ahmet Abdullah Saçmalı’nın hazırladığı OCR teknolojilerinin kullanıldığı bir araç olan LexiQamus da Osmanlı Türkçesi çalışmaları açısından zikre değerdir.⁴⁰

Yazma eserlerle ilgili olarak Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı’nca eserlerin çevrimiçi olarak erişime açılması,⁴¹ yine aynı kurum tarafından hazırlanan mühür veri tabanında⁴² bu eserlerde yer alan mühürlerin kataloglanarak açık erişimle paylaşılması dikkate değer çalışmalardır.⁴³ Osmanlı tarihi araştırmaları, yazma ve nadir eserler açısından önemli olan bir başka veri tabanı da İBB Atatürk Kitaplığı’dır. Kütüphanenin internet sayfasında⁴⁴ Arap harfli kitaplar, yazma eserler ve evrak koleksiyonu gibi kategorilerde sınıflanmış kaynaklara erişilmektedir.

Dikkat çekici bir çalışma olarak Hatice Aynur başkanlığında yürütülen Osmanlı Kitabeleri Projesi⁴⁵ ise Osmanlı hâkimiyetine girmiş bölgelerde yer alan Arapça, Farsça veya Türkçe kitabelerin fotoğraflanması, yazılarının transkripsiyonu ve kitabelerin tarihçesini veren bir kataloglama yapma hedefindedir.

Diğer Veri Tabanları: YÖK başkanlığı tarafından hazırlanan Ulusal Tez Merkezi⁴⁶ künye bilgilerine göre farklı kategorilerde arama yapmaya elverişli bir şekilde Türkiye’de yapılan lisansüstü tezlere yayın izni durumuna göre metin veya künye erişimi sağlamaktadır. Veri tabanları kapsamında değerlendirilebilecek Tübitak Ulakbim çatısı altındaki Dergipark’ta⁴⁷ da makale erişimi sağlanmakta ve makale özetlerinin de dahil edildiği bir arama hizmeti sunulmaktadır. Aynı kurum tarafından “Harman” olarak isimlendirilen Türkiye Akademik

36 <http://www.kadiscilleri.org>

37 <https://library.ircica.org/Pages/Collections>

38 <https://www.wikilala.com>

39 <https://mufteferriqa.com>

40 <https://www.lexiqamus.com/tr/lexicon-digitization-project>

41 <http://www.yazmalar.gov.tr>

42 <https://muhur.yek.gov.tr/tum-muhurler?main-search=v>

43 Genel olarak yazma eser araştırmalarında kataloglama sürecinden kaynaklanan çeşitli problemleri dikkate alan ve hem bir kataloglama örneği sunmayı hem de “kuyudat” olarak adlandırılan kitap kültürüne dair notların kataloglama sürecine dahil edilmesini hedefleyen önemli bir proje Sami Arslan ve Mevlüt Çam yürütücülüğünde hayata geçirilmiştir. Geniş bilgi için bkz.: <https://yazmakataloglama.fsm.edu.tr/>

44 <http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr/ataturkkitapligi/index.php?dil=tr>

45 <http://info.ottomaninscriptions.com>

46 <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>

47 <https://dergipark.org.tr/tr/>

Arşivi sitesi,⁴⁸ üye olan kurumların açık arşivlerinin üst verisine erişim sağlayan ve uluslararası standartları gözetilen bir arayüz hizmetidir. Millî Kütüphane⁴⁹ “Kâşif” olarak adlandırılan arama motoru ile metin ve künye erişimi hizmeti vermektedir. Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi⁵⁰ ise basılı ve özel koleksiyonlarının yanı sıra zengin veri tabanı hizmetine sahiptir. Basılı koleksiyonda bulunan nadir eserlerin sayısallaştırma faaliyetleri devam etmektedir. Ayrıca kütüphane koleksiyonunda bulunan kitap ve kitap dışı materyallerin sayısallaştırılmış formlarına erişim hizmeti vermeyi amaçlamaktadır.⁵¹

Cumhuriyet Türkiye İslamcı dergilere pdf formatında erişim olanağı sunan İDP⁵² ve bir veri tabanı olmaktan ziyade proje sitesinde düşünce tarihi ve sosyal tarih için zaman çizelgesi oluşturan ve bilginler arası bağlantıları gösteren bir hizmet sunan İDA⁵³ Türkiye merkezli veri tabanları ve projeler arasındadır.

B. Dijital Uygulama ve Programlar

Dijitalleşmeyle birlikte yalnızca kaynakların değil süreçlerin de dijital yöntemlerle sürdürüldüğü yukarıda zikredilmiştir. Bu bağlamda araştırmacının hazır olan veya kendi hazırladığı veriyi çeşitli yollarla inceleyebildiği dijital programlar önem arz etmektedir. Bunları istatistiksel analizler ve metin analizlerine dönük programlar ve çalışma sürecini kolaylaştıran yardımcı programlar olarak ele almak mümkündür.

İlahiyat alanında özellikle rivâyet formunda isnâdlı metinler olarak aktarılan bilginin analizi için kullanılan Mehmet Apaydın’ın kişisel çalışması olan Kuramer programı zikredilmelidir. Hadis alanında bir doktora tezi olarak teorik alt yapısı oluşturulduktan sonra program buna göre hazırlanmış, rivâyetlerin metin kodlamaları ve isnâd analizleri yapılarak bütünsel bir tarihî anlatımın inşasına ulaşmak hedeflenmiştir.⁵⁴ Programın veri elde etme, metin analizleri ve kısmen görselleştirme gibi DBB çalışma süreçlerini içeren bir yapıda olması konumuz açısından önemlidir.

İlahiyat alanı açısından dijital destekli çalışmalar kapsamında din psikolojisi, din sosyolojisi ve din eğitimi alanlarında nicel veriye dayalı istatistiksel analizler için kullanılan SPSS, AMOS,

48 <https://harman.ulakbim.gov.tr/index>

49 <http://www.millikutuphane.gov.tr>

50 <https://mk.gov.tr>

51 Online Arapça, Farsça, Türkçe (ve Osmanlıca) sözlükler, ayet ve hadis arama siteleri, Academia, ResearchGate gibi akademisyenlerin kişisel hesap oluşturarak paylaşım yapabildiği veri tabanları, üniversite kütüphaneleri ve üye oldukları veri tabanları, bu kütüphane sitelerinde yer alan, kişisel bağlantılarla oluşturulan kataloglar da kullanılan diğer dijital veri tabanları arasındadır. Ancak makalenin hacmi dolayısıyla bu tür kaynaklara yer verilememiştir. Bu konuda Bkz.: Sümeyye Akça, “Dijital İnsanî Bilimler: Yeni Bir Yaklaşım”, 200-202. Ayrıca şerhiye sicilleri, arşiv belgeleri ve modern dönem öncesi metinlerin transkripsiyonuna dayalı tez, makale, kitap ve diğer akademik yayınlar da önemli kaynaklar arasındadır. Ancak bu tür çalışmaların ilahiyat alanındaki her disiplin özelinde bibliyografik dökümünün yapılması gerekmektedir. DOS tarafından derlenen ve özellikle Osmanlı tarihçiliği alanıyla ilgili veri tabanları için bkz.: <https://www.digitalottomanstudies.com/databases?lang=tr>

52 <https://katalog.idp.org.tr>

53 <https://islamdusunceatlası.org/>

54 Programa dayalı olarak hazırlanan bir çalışma için bkz.: Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (Kuramer, 2018).

LISREL gibi programlar mevcuttur. Bu tür çalışmalarda belli bir problem etrafında örneklem grubuna uygulanan deney veya anketlerle toplanan verinin zikredilen programların yardımıyla istatistiksel analizleri yapılarak elde edilen sonuçlar yorumlanmaktadır.⁵⁵ Bu programlar, çalışma sürecinde dijital imkânların bilgiye erişimden ziyade yorum ve değerlendirmelerin dayandırıldığı bir zemin olarak kullanılması, bunlarla çalışmanın kendine has bir metoda sahip olması ve dolayısıyla kullanılan yöntemlerle ilgili bir eğitim sürecinin gerekmesi, ayrıca bunlarla yapılan analizlerin metin içerisinde kullanımının yazım tekniklerini etkilemesi bakımından⁵⁶ DBB yöntemleri ile oldukça benzer bir yapıdadır.

Atlas.ti⁵⁷, Maxqda⁵⁸ gibi nitel veri analizleri yapılan programlarda da metin kodlama işlemleri, kavram haritaları, kelime bulutları gibi görselleştirmeler, sosyal medya verilerinin analizleri gibi işlemler yapmak mümkün olmaktadır. Bu iki programın ilahiyat alanında yaygınlık kazandığını söylemek güçtür ancak bunlar aracılığıyla klasik metinler dahil olmak üzere basit kodlamalar geliştirerek analizler yapmak mümkündür.

Zikredilen programlar dışında araştırma ve yazma süreçlerini kolaylaştıran önceleri fişleme yoluyla kayda geçirilen bilgilerin dijital ortama kaydedilmesi, metin içerisinde atıf yapılmak istenen kaynakların otomatik olarak gösterimi ve otomatik kaynakça hazırlama gibi olanaklar sunan yardımcı programlar (araçlar) da mevcuttur. İlahiyat alanında Citavi, Mendeley, Endnote, Zotero gibi kaynakça gösterim sistemleri bu türden programlardır. İsnad Atıf Sistemi⁵⁹ de ilahiyat fakültelerinde metin üretimine bir atıf standardı getirmesi, Zotero, Citavi gibi kaynakça gösterim programlarında yer alması dolayısıyla pratik bir kullanımının olması ve proje kapsamında, zikredilen kaynakça gösterim programlarının kullanımına dair eğitim setlerinin⁶⁰ hazırlanmış olması bakımından önemlidir.

Yukarıdaki çerçeveye göre İslami ilimler alanında mevcut veri tabanlarının çoğunlukla kataloglama ve erişime açma hedefiyle hazırlandığı, sayısallaştırmaya dayalı veri tabanlarının gün geçtikçe arttığı görülmektedir. İslami ilimler alanındaki bu alt yapı Türkiye’de yürütülecek DBB analizlerine dayalı çalışmaların potansiyelini göstermesi bakımından önemlidir. Öte yandan ilahiyat alanının uzun tarihsel süreci ve birçok alt dala ayrılan disiplinleri düşünüldüğünde mevcut haliyle kaynak tasnifinin ve sayısallaştırma faaliyetlerinin sınırlı olduğunu söylemek mümkündür. Çoğunlukla hadis alanını ilgilendiren müstakil veri tabanları dışında ilahiyat alanının diğer ilim dallarına ait veri setlerine doğrudan erişim imkânı sunan platformlar henüz oluşmamıştır. Bu hususta ciddi bir ihtiyaç olsa dahi sınırlı sayıda çalışma yapıldığı

55 Ali Ayten, “Nicel Araştırmaların Teorik Temelleri ve Din Bilimleri Araştırmalarındaki Yeri”, *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem -Teorik Temel, Analiz, Yorumlama ve Raporlama-*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2022, s. 20-25.

56 Teorik çerçeve için bkz.: Ali Ayten, “Nicel Araştırmaların Teorik Temelleri ve Din Bilimleri Araştırmalarındaki Yeri”.

57 <https://atlasti.com>

58 <https://www.maxqda.com>

59 <https://www.isnadsistemi.org>

60 <https://www.youtube.com/c/%C4%B0SNADSistemi/playlists>

görülmektedir. Örneğin Abay'ın yukarıda zikredilen çalışmaları alandaki en erken metinlerden/tekliflerden biri olmasına rağmen hak ettiği ilgiyi gördüğünü söylemek güçtür. İlahiyat/İslâmî İlimler literatürünün en önemli birikimi olan yazma eserlerle ilgili veri tabanları da ihtiyacı karşılayacak düzeyde değildir. Oysa yazma eserlerin standart bir kataloğunun oluşturulması, OCR teknolojileriyle sayısallaştırılarak analiz yapmaya uygun hale getirilmesi elzemdir. Ancak Türkiye kütüphanelerindeki koleksiyonların zenginliğine rağmen bu tür bir dijital çalışmaya/projeye de henüz rastlanmamıştır.⁶¹ Nadir eserler ve arşiv vesikaları ile ilgili olarak da benzer bir durum söz konusudur.

Zikredilen bütün veri tabanları DBB analizleri için önemli bir veri kaynağı olmasına rağmen bu alandaki çalışmalar için ham veri niteliğindedir. Ancak, aşağıda ele alınacak yöntemlerle çeşitli formlarda işlenmeleri ve dijitalleşme süreçlerinin alana dâhil edilmesiyle İslâmî ilimlerin kaynakları veriye dönüştürülerek alanın bilgi üretimine önemli katkılar sağlamak mümkündür.

II. DİJİTAL BEŞERÎ BİLİMLER VE İSLAMÎ İLİMLER

Dijital beşerî bilimler araştırmacı için teknik bir destek olmanın ötesine geçen, çoğunlukla dağınık halde bulunan verinin kendine has yöntemlerle toplanmasını, sistematik bir şekilde tasnifini ve büyük veriye dayalı kapsamlı analizlerin, görselleştirmelerin yapılmasını hedefleyen bir alan olarak tanımlanmaktadır.⁶² Bu alanda araştırma süreçlerinde edilgen bir rolde kullanılan teknolojik imkânların ötesine geçilerek araştırmanın esas yöntemi olarak dijital imkânların kullanıldığı ifade edilmektedir.⁶³

DBB alanının bugüne kadar kullanılan teknik hizmetlerden farklılaştığı en önemli husus veriyi parçalı yapılar halinde yeniden kurgulayıp analiz imkânı doğurması ve bu analizlerin yapılacağı sistemleri inşa etmesidir. Büyük veri setlerinin oluşturulması daha önce kıyası mümkün olmayan meseleleri karşılaştırmaya, otomatik analizlerin yapılması araştırmacının iş yükünü hafifletmeye, açık erişimli veri setlerinin oluşturulması birbiriyile irtibatlı çalışmalardan oluşan bir ekosistemin ortaya çıkmasına, sayısallaştırılmış verilerin dijitalleştirilmesi ise içeriğinin daha dinamik olarak kullanılmasına önemli katkılar sunmaktadır.

DBB'deki gelişmelerin yirmi yıla yakın bir süredir ilahiyat çalışmalarında kullanılması, alana yukarıda ele alınan teknolojik imkânları aşan yeni bir boyut kazandırmış görünmektedir.⁶⁴

61 OCR/HTR çalışmalarının daha ziyade Osmanlı Türkçesine ait metinlere dönük olarak kullanıldığı birkaç proje aşağıda ele alınacaktır.

Türkiye'de yazma eser araştırmalarına yeni bir ivme kazandıran ve bu araştırma alanına yönelik akademik ilgileri yeni boyutlara taşıyan FSM Yazma Eserler Uygulama ve Araştırma Merkezinin faaliyetleri ise uzun vadede DBB çalışmaları açısından önemli bir birikimi ortaya koyacak potansiyele sahip olması bakımından zikre değerlidir. Bkz.: <https://yazmaeserler.fsm.edu.tr/>

62 Fatma Aladağ, "Dijital Beşerî Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi", 774.

63 Yunus Uğur, "Tarihçilik Sahasında Teknolojik İmkânlardan Yararlanma", *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*, ed. Mehmet Yaşar Ertaş, İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019, s. 377.

64 DBB ve İslâmî ilimlerle ilgili sınırlı sayıdaki yayınların ilki tespit edebildiğimiz kadarıyla 2016 yılında Elias Muhanna editörlüğünde basılmıştır. (bkz.: *The Digital Humanities and Islamic&Middle East Studies*, Ed. Elias Muhanna (Berlin: De Gruyter, 2016). Ancak çalışma 2013 yılında aynı isimle Brown Üniversitesi'nde yapılan

DBB alanındaki çalışmaların/projelerin birbiriyle irtibatlı -çoğu durumda eş zamanlı- süreçlerle üretildiğini söylemek mümkündür. Kabaca dört aşamalı bir tasnifle sayısallaştırma ve veri elde etme, veri düzenleme, analiz ve görselleştirme olarak adlandırılabilir bu süreçler İlahiyat/İslamî İlimler literatürüne dayalı çalışmalarla⁶⁵ irtibatlı olarak aşağıda ele alınacaktır.⁶⁶

A. Sayısallaştırma ve Veri Elde Etme

İlahiyat alanındaki araştırmalarda umumiyetle metne/kitaba dayalı bir kaynak kullanımı söz konusudur. Din sosyolojisi, din psikolojisi, din eğitimi gibi sosyolojik boyutları olan çalışmalar için saha araştırmalarından elde edilen verilere ihtiyaç duyulsa da klasik literatürle irtibatlı araştırmalarda kitabî bilgiye/kaynak eserlere müracaat edilmektedir. Yukarıdaki başlıkta da görüldüğü üzere dijital imkânların ilahiyat sahasına dâhil olmasıyla birlikte dijital kütüphaneler başta olmak üzere bu kaynaklar ve bunlara dayalı bilgi üretiminin ürünü olan çalışmalar çevrimiçi ortamlarda dolaşıma girmiştir. DBB araştırmalarının hızla yükselişe geçmesi ve İslamî ilimlerle ilgili çalışmaların ortaya çıkışıyla birlikte alandaki kaynak kullanımında da birtakım yenilikler ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda ilahiyat sahasının müracaat eserleri çeşitli yollarla veriye dönüştürülmekte ve oluşturulan veri setleri kaynak niteliği kazanmaktadır. Ancak bu, yeni bir kaynak oluşturmaktan ziyade öteden beri var olan kaynaklarda gömülü ve dağınık olan bilginin tasnifi ve incelenmesi anlamına gelmektedir. Bu çerçevede İslami İlimlere dair kaynaklarda bulunan veri türleri (kavramsal, biyografik, zamansal, mekânsal...) DBB ile ortaklık göstermekle birlikte DBB çalışmalarında İslami ilimleri ve İslam coğrafyasını kapsayan verilerin yeterli temsil edilmediği ortadadır. Dijital İslami İlimler çalışmalarında ortak alanlardaki bu temsilin artırılması gerekmekte ve aynı zamanda İslami ilimlere özgün ayet ve hadis temel verileri ile zaman içerisinde oluşmuş ilmi ve literatür birikimi için de özgün çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Günümüzde ilahiyat sahasındaki araştırmacılar, önceki bölümde ifade edildiği gibi mevcut veri tabanları ile ihtiyaç duydukları eser/eserlere ulaşma veya geniş bir külliyat içerisinde arama yaparak metin içeriklerine erişme imkânına sahiptirler. Ancak bu veri tabanları ve dijital kütüphanelerin kullanıcıya sunduğu olanaklar kaynağa “erişim” ile sınırlıdır. Örneğin

sempozyumun (içeriği hakkında bkz.: Conference 2013 | Digital Islamic Humanities Project (islamicdh.org)) sunumlarından oluşmaktadır. Sempozyum öncesi süreçlerin de gözetilmesi durumunda on yılı aşkın bir zamandır bu yöntemlerle yapılan İslamî ilimlere dair çalışmaların gündemde olduğunu söylemek mümkündür. Bu eserde de bir makalesi yer alan Maxim Romanov’un doktora tez tarihi de 2013’tür. Bu başlıkta yer verilecek olan NLP teknolojilerine dayalı isnâdlarla ilgili bir dizi çalışma 2010 yılında yayınlanmaya başlamıştır. Alanda ulema biyografilerine dayalı ilk proje ise aşağıda ele alınacağı üzere 1994 yılında başlatılmıştır.

65 Makale bu alanda üretilen tüm proje ve metinleri ele almak iddiasında değildir, ilgili yerlerde öne çıkan çalışmalar zikredilecektir. Gözden kaçırılmış veya bağlama oturtulamadığı için dışarıda bırakılmış çalışmalar olabileceğini okurun bilgisine sunmak isteriz.

66 Bu bölümdeki tasnifte Doç. Dr. Yunus Uğur’un Marmara Tarih Konuşmaları serisinde yaptığı “Dijital Şehir Tarihine Doğru: Yeni Teknolojiler, Alternatif Sosyo-Mekânsal Okumalar” başlıklı sunumunda işaret ettiği çerçeveye bir iki unsurla detaylandırılarak bağlı kalınacaktır. Konuşma için bkz.:

https://www.youtube.com/watch?v=kW5oqyt_wCE&t=1215s

anahtar kelimelerle Şamile programında yapılan bir taramanın çıktısı olarak bağlamı içerisinde kelimenin işaretlendiği (renklendirildiği veya bold olarak gösterildiği) metin parçaları ekrana gelmektedir. DBB yöntemleri ile yapılan çalışmalarda ise bir metnin her unsurunun dijital ortamda yeni bir yapı içerisinde bağlı veri şeklinde ifade edilmesi, veri setlerine dönüştürülmesi ve buna dayalı olarak analiz edilmesi söz konusudur.

Veri setlerinin oluşturulması için dağınık halde bulunan ve çoğunlukla araştırmacının çabalarıyla bir araya getirilen bilgilerin belli bir düzende toplanması gerekir. DBB’de ise teknolojik imkânlarla veriye erişim mümkün olduğu gibi yeni bir düzende mevcut veriyi farklı formlarda işlemek de mümkündür. DBB çalışma alanının ilk aşaması olan veri elde etmede teknik açıdan dört temel yöntemden bahsetmek mümkündür. Bunlar i) manuel veri girişi yapmak; ii) metin kodlama- etiketleme yoluyla sayısallaştırılmış kaynakları yeniden veriye dönüştürmek iii) yapay zekâ alt yapısına sahip OCR ve NLP teknolojileri ile yazılım desteği alarak analog dokümanları sayısallaştırmak ve iv) programlama dilleri ile çevrimiçi ortamlardan veri çekmek şeklinde tasnif edilebilir. Bu dört yöntem sayesinde bilgi veriye dönüştürülmekte ve bilgisayarda işlenecek formatta olacak şekilde yapılandırılmaktadır.⁶⁷

I) Manuel veri toplama işleminde veri bir program veya sisteme bilgi girişleri yaparak belli bir tasnif mantığı ile işlenmektedir. Elde edilen bilgiler hücrelere ayrılmış olan excel türü tablolara işlenebilir veya bazı haritalandırma uygulamalarında olduğu gibi metnin içeriği ilgili programa doğrudan işlenebilir. Excel türü hücreli yapılara bilgi kaydedilirken, her hücrenin yatay ve dikey düzlemde bir tasnife denk gelen müstakil bir bilgi içermesi veri analiz sürecini kolaylaştıran bir unsurdur. Bu tür bir veri seti oluşturulurken bilgi tasnifinin tekrar edilebilir, detaylı olmayan ve ana unsurları ihmal etmeyen bir formda yapılması ilgili alana akademik katkı sunmak açısından önem arz etmektedir. Excel’de toplanan veriler yine bu programda kullanılabilir çeşitli formüllerle istatistiksel olarak analiz edilebilir, grafik şablonları yoluyla görselleştirilebilir. Ancak DBB alanında yapılan daha kompleks çalışmalarda aşağıda ele alınacağı üzere analiz yöntemleri ve görselleştirmeler Excel’den farklılaşmaktadır.

Excel kullanılarak veri seti oluşturma yöntemine İSAM bünyesinde Kadir Turgut tarafından yürütülen “Nüshalar ve Soyları” isimli proje örnek olarak verilebilir. Geniş bir ekip tarafından proje kapsamındaki metinler Excel tablolarına işlenmekte ve kontrolleri sağlanmaktadır. Yazma eserlerle ilgili nüsha farklılıklarının öneminin vurgulandığı projede “bilgisayar destekli veri analizi yönteminin nüsha seçerisi tespiti ve metin tenkidi için kullanılması” hedeflenmektedir.⁶⁸ Bu çalışma ile metin tenkidi ve tahkiki konusunda önemli bir açılım sağlanması beklenmektedir.

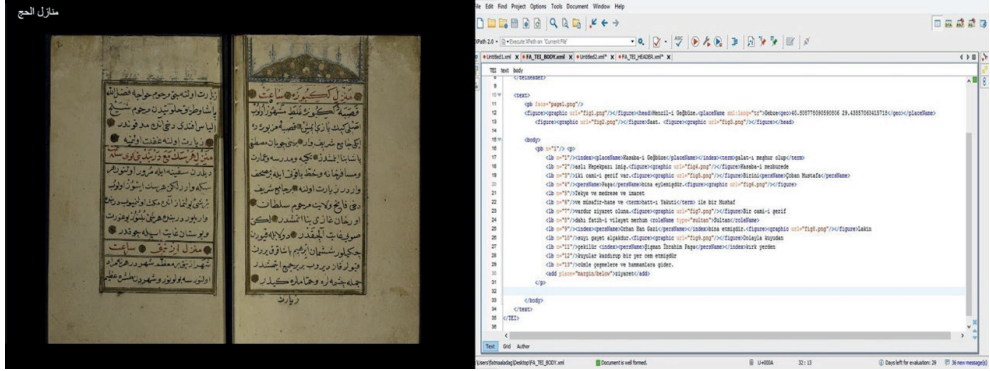
II) Metin kodlama ve etiketlemede ise XML -eXtensible Markup Languages (genişletilebilir işaretleme dili)- yani metinlerin hem insan tarafından hem de makinece okunur (machine-readable) formatta kaydı yapılır. Araştırmacılar bireysel çabalarıyla uzun zaman harcayarak elde edecekleri bilgiye, bu kodlamalarla metnin tasnif edilerek sunulması sayesinde kısa

67 Johanna Drucker, *The Digital Humanities Coursebook -An Introduction to Digital Methods for Research and Scholarship* (New York: Routledge, 2021), 20.

68 <https://sites.google.com/istanbul.edu.tr/nushalarvesoylari/proje-hakkında?authuser=0>

sürede erişilebilmektedir. Böylelikle anahtar kelimelerle metinlere erişimin ötesinde, birbirine ilişkilendirilmiş verilere daha detaylı sonuçlara ve daha kapsamlı taramalara imkân tanıyan bir sistem kurulabilmektedir.

TEI, Text Encoding Initiative (Metin Kodlama Girişimi),⁶⁹ sayısallaştırılmış metinlerin dijitalleştirilmesini, satır, kelime ve harf düzeyinde kodlanmasını sağlayan, uluslararası düzeyde en çok kullanılan hizmettir. Türkiye’de de Osmanlıca metinlerin önce esere dair üst veri girişinin (künye vb.) yapılması, ardından metin içeriğinin (yer adları, kişi adları, eser adları vs.) kodlanması yoluyla yeniden inşa edilmesi için aşağıdaki örnekte olduğu gibi kullanılmaktadır.



Görsel: Fatma Aladağ’ın hazırladığı, Menâzilü’l-Hac risâlesinin TEI’de kodlanışını gösteren bir örnek.⁷⁰

İlahiyat/İslâmî ilimler açısından metin kodlama girişimlerinin oldukça önemli bir işleve sahip olacağını ve uzun vadede alanı belirleyici bir unsura dönüşeceğini söylemek mümkündür. İslâmî litaretürün müracaat eserlerinin dijital ortama aktarılmasının ötesine geçerek içeriklerinin tasnifinde metin kodlamanın kullanıldığı dikkat çekici projeler mevcuttur. Bunlardan ilki olan ve Maxim Romanov tarafından yürütülen OpenITI (Open Islamicate Text Initiative) projesinin bir parçası olarak hazırlanan OpenITI mARkdown aşağıda detaylı olarak ele alınacaktır. Ömer Özsoy, Serdar Kurnaz ve Yaşar Sarıkaya tarafından yürütülen Linked Open Tafsir projesi de veri elde etme yöntemi itibariyle metin kodlamanın tercih edildiği dikkat çekici bir başka projedir.⁷¹

69 <https://tei-c.org>

70 <https://www.digitalottomanistudies.com/post/dijital-beşeri-bilimler-yol-haritası-1?lang=tr>

71 Aşağıda ele alınacak olan proje 1 Eylül 2022 itibariyle beta sürümüyle açık erişimli hale getirilmiştir. Henüz metin kodlama yöntemlerine erişilememektedir. Bu nedenle her iki metin kodlama girişiminin karşılaştırması yapılamamıştır (17.09.2022). Proje sitesi için bkz.: <https://linkedopentafsir.de/>

OpenITI 2016 yılında Maxim Romanov, Sarah Savant ve Matt Miller tarafından kurulan ve İslâmî literatürü dijital çalışmalar için kullanıma uygun hale getirmeyi ve makro metin analizleri yapmaya imkân veren bir koleksiyon oluşturmayı hedefleyen bir projedir.⁷² Koleksiyon İslâmî literatüre dijital ortamda bir standart getirmesi bakımından bir ilktir ve burada yer alan eserler Github ve Zenodo'da erişime açılmıştır. Proje kapsamında metinlerin dijitalleştirilmesi kadar önemli olan ve İslâmî ilimlerin geleceği açısından etkisi uzun süre devam edecek bir girişim ise Maxim Romanov tarafından geliştirilen metin kodlama yöntemidir. OpenITI koleksiyonundaki modern-öncesi literatürün yapısal ve anlamsal unsurlarını etiketlemek için kullanılan bir sistem olarak OpenITI mARkdown önerilmektedir. TEI XML dosyaların etiketlenmesi gibi bu sistemde de metinlerin kodlanmasına bir standart kazandırılmakta ve metinler aşağıdaki şekilde kodlanmaktadır.⁷³

OpenITI mARkdown yapısal olarak öncelikle metnin alındığı kaynağı bildiren bir üst veri (metadata) girişi ile başlar. Buna göre metinle ilgili ilk bilgi satırı #####OpenITI# olarak yazılır ve böylelikle metin, kodlama işlemi için aktif hale getirilir. Ardından metnin alındığı kaynakla ilgili bilgi satırları yazılır ve “üst başlık sonlandırıldı” (#meta#header#end) ifadesi ile üst veri girişi tamamlanır. Bu kısımda OpenITI’da kullanılan ana kaynağın (Şamile, Shia Online Library gibi) bilgi girişi tamamlanmış olur. Kodlamanın bu kısmı İslâmî ilimlerdeki araştırmalar açısından müellif, eser ve muhakkik ismi, yayın tarihi, eserin ilmî tasnifi/türü (biyografi, hadis, tefsir vs.) gibi bilgilerle mevcut literatürün dijitalleştirilmesi anlamına gelmektedir.

```
#####OpenITI#1
2
3 [ $ $ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ] #META#
4 المؤلف: فضال الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي. #META#
5 المحقق: الدكتور بشار عواد معروف. #META#
6 الناشر: دار الغرب الإسلامي. #META#
7 الطبعة: الأولى، 2003 م. #META#
8 عدد الأجزاء: 25. #META#
9 أبعاد الوثيقة/ مخطوطي التقديري. #META#
10 [ ترتيب الكتاب موافق للمخطوط، وهو مشكول الأحاديث، ومضاف لخدمة المترجم. ] #META#
11 تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام #META#
12 لمؤرخ الإسلام فضال الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. #META#
13 المخطوطي 748 هـ - 1374 م. #META#
14 النسخة الأولى #META#
15 العناوين والترجمة التليونية #META#
16 حققة، وضبطت نصح، وعلق عليه #META#
17 الدكتور بشار عواد معروف. #META#
18 دار الغرب الإسلامي. #META#
19
20 #META#Header#End#
21 [ المصنف ] ##g21
22 اسم الله الرحمن الرحيم.
23 الحمد لله الذي هدانا لهذا، الذي كنا في الضلال فيه، كما ينبغي
24 الذي ملكوت كل شيء بيديه، حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، كما ينبغي
25 بحلال وجهه وعظيم سلطانه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك
26 له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، أرسله رحمة للعالمين، وخاتما
27 للنبيين، وحرزا للأمة، وإماما للمعتقين بأوضح دليل، وأفتح تنزيل،
28 وأقبح سبيل، وأقبر نبيان، وأبهر برهان، اللهم آتة الوسيلة، وأبعثه
```

Görsel: Metinlerin üst verilerinin kodlanmasına bir örnek.

<https://maximromanov.github.io/mARkdown/>

72 <https://kitab-project.org/docs/openITI#1-what-is-openiti>

73 Bu kısımdaki açıklamaların referansı ve kodlama ile ilgili daha geniş bilgi için bkz.: <https://alraqmiyyat.github.io/mARkdown/>

Metnin kendisi yapısal unsurları bakımından temel şekilsel özellikleri (basic structural elements) ve parça bütün ilişkisi (logical unit patterns) olmak üzere iki şekilde kodlanmaktadır. Temel şekilsel özellikleri üç unsura göre tasnif edilmiştir. Buna göre metin içeriği paragraflar, sayfa numaraları, varsa şiirler ve 300 kelimedede bir konulan işaretlerle temel öğelere ayrılmıştır. Parça bütün ilişkisine göre ise metinler başlık ve alt başlıklar, editöryal işaretler şeklinde kodlanmıştır.

# 64	وَأَنَا أَرْغَبُ إِلَى اللَّهِ - تَعَالَى - وَأَبْتَهْلِ إِلَيْهِ أَنْ يَنْفَعَنِي بِهَذَا الْكِتَابِ، وَأَنْ لِيُغْفِرَ لِي جَمِيعَهُ وَسَامِعَهُ وَمُطَالَعَهُ وَلِلْمُسْلِمِينَ آمِينَ. PageV01P010
65	### (الطبقة الأولى) tab01
66	### (الحوادث)
67	### - السنة الأولى من الهجرة
68	### @ RAW
# 69	روى البخاري في صحيحه من حديث الزهري، عن عروة، عن عائشة أن المسلمين بالمدينة سمعوا مخرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فكأنوا يغدون إلى

Görsel: Metnin yapısal unsurlarına göre kodlanmasına bir örnek. Başlık ve alt başlıklar kırmızı, turuncu ve sarı renklerle birbirinden ayrılmıştır.
<https://maximromanov.github.io/mARkdown/>

Metnin içeriği ana bilgilerden oluşan ünitelere ayrılmış ve sözlük, biyografi, olay içeriği ve doksografik kısımlar olarak kurgulanmıştır.

Analiz imkânı tanıyan kodlama kalıpları ise semantik, morfolojik, özel analitik kalıplar olarak belirlenmiştir. Semantik kalıplar isimlerden (kişi adları, şeyh, salih bir kimse gibi biyografik karaktere işaret eden ifadeleri, biyografilerinde geçen tarihler, yer adları, ilişkili olduğu diğer kişileri ve biyografik bilginin kaynağı olan kişileri içerir) ve açık kodlama kalıplarından (metnin içeriğine has özelleştirilebilir kalıplar) oluşur. Morfolojik kalıplar tematik olarak kategorize edilen metin kalıpları için kullanılır. Özel analitik kalıplar ise coğrafi bilgileri ve kitaptaki rivayetlerin birbirinden ayrılması için kullanılan işaretlemeleri ifade eder.

# 337	\$BIO MANŞ ##
# 338	:onomastic:~#
# 339	أحمد بن علي بن سعيد، أبو العباس الخوزي،
# 340	~:الصوفي، [الوفاة: 597 هـ]، @YD597 نزيل @T01 واسط. شيخ معمر،
# 341	:birth:~#
# 342	ولد @YB500 سنة خمس مائة، @SRC12 وقال مرة: سنة تسع وتسعين وأربع مائة @YB499،
# 343	:teachers:~#
# 344	سمع من @P06 أبي علي الحسن بن إبراهيم الفارقي، @P04 وقاضي المرستان أبي بكر،
# 345	~:P13 وعبد الوهاب الأنماطي، وجماعة،
# 346	:undefined:~#
# 347	وكان @S01 شيخا @S01 صالحا،
# 348	:students:~#
# 349	روى عنه @P01 الديلمي،
# 350	:death:~#
# 351	وتوفي @T11 بواسط في جمادى الآخرة،
# 352	:undefined:~#
# 353	ولو سمع علي مقتضى سنة لكان أسند أهل العصر، وهو من @T01 خوزستان، ويقال بها،
# 354	@T02 بلاد الخوز، وهي بين @T01 فارس @T11 والبصرة. PageV12P1093

Görsel: Maxim Romanov'un hazırladığı bir biyografik bilginin semantik ve morfolojik kodlaması örneği. <https://maximromanov.github.io/mARkdown/>

OpenITI mARkdown İslâmî literatürle ilgili olarak hazırlanan ilk işaretleme yöntemidir. İçeriğindeki açık kodlama kalıpları ve özel analitik kalıplar sayesinde farklı ilim dallarına ait metinlerin kodlanmasında işlevsel olması hedeflenmiş görünmektedir. Bu kodlamalar sayesinde daha önce uzun uğraşlarla elde edilebilecek birçok bilgi oldukça kısa sürede elde edilebilir. Örneğin bir biyografi eserindeki kişilerin ve onların ilişkili olduğu mekanlar ve diğer alimlerin, vefat ve doğum tarihlerinin listesi kodlar yardımıyla oluşturulabilir. Bu sayede metinlerin daha önce gündeme gelmemiş sorularla analizi mümkün olacaktır. OpenITI mARkdown'u hazırlayan Maxim Romanov, bu veri setine dayalı olarak doktora tezinde uyguladığı kendine has bir yöntemle biyografik metinlere odaklanmış ve İslam tarihi sahasında ilk dijital çalışmaları ortaya koymuştur. OpenITI mARkdown kodlama yönteminin İslâmî ilimlere ait literatürün analiz imkanlarını genişleteceğini ve uzun soluklu bir etki bırakacağını söylemek mümkündür.⁷⁴

Araştırma sırasında İlahiyat/İslâmî ilimlerle ilgili olarak zikredilen iki çalışma dışında metin kodlama işlemine tesadüf edilmemiştir. Ancak bu alanın alt disiplinleri ve geniş literatürü göze alınacak olursa her metin türünün ilgili disipline has terminolojiyle kodlama dilinin geliştirilmesi önemli bir ihtiyaca dönüşmüş gözükmektedir. Hâlihazırda bir metin üzerinde çalışma yaparken araştırmacının alanının tanımlarına göre yaptığı tasnifin uluslararası standartta bir metin kodlama işlemine dönüştürülmesi, kaynakların daha sistemli olarak incelenmesine olanak sağlayacak ve akademiye önemli bir hizmet sunacaktır.

III) Fotoğraf veya pdf şeklinde arşivlenen dokümanların içeriği (örneğin bir arşiv belgesi fotoğrafındaki metin) doğrudan üzerinde işlem yapılacak (içerisinde kelime arama, içeriği kodlama, içeriği yazılım programlarına aktarıp analiz etme gibi) formatta değildir ve yapılandırılarak bu formata dönüştürülmeleri gerekir.⁷⁵ Bu nedenle bu tür dokümanlar yukarıda örneği verilen TEI standartları ile metin girişi ve kodlama yapılması yoluyla veya AI, Artificial Intelligence (Yapay Zeka) alt yapısına sahip OCR, NLP gibi teknolojilerle işlem den geçirilip transkribe edilmesi yoluyla yapılandırılmış veriye dönüştürülür.

OCR yani Optical Character Recognition (optik karakter tanıma) veya daha spesifik kullanımıyla HTR (Handwritten Text Recognition/ El-yazısı Metin Tanıma) yöntemi ile yazma veya matbu eserlerin, kütüphanelerdeki pdf/jpg/tiff uzantılı dosyalardan bilgisayar tarafından üzerinde işlem yapılabilecek formata (machine-readable text/computer-readable

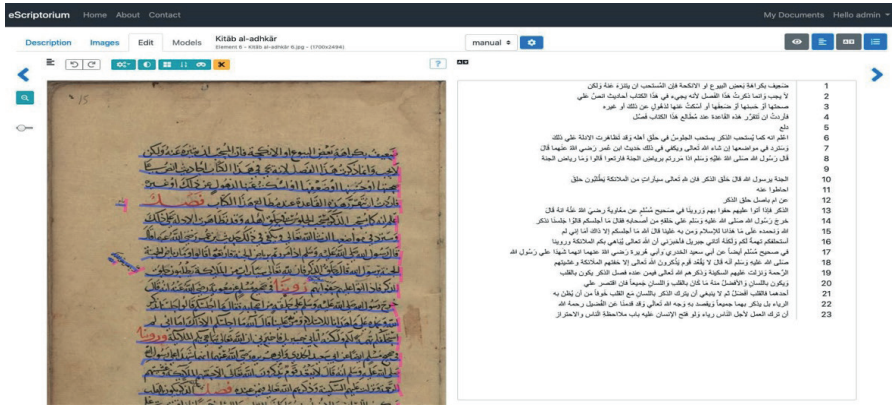
74 Yönteminin detayları konusunda bkz.: Maxim G. Romanov, *Computational Reading of Arabic Biographical Collections with Special Reference to Preaching (661-1300)*, (University of Michigan, Doktora Tezi, 2013); Maxim Romanov, "Toward the Digital History of the Pre-Modern Muslim World: Developing Text-Mining Techniques for the Study of Arabic Biographical Collections", *Analysis of Ancient and Medieval Text and Manuscripts: Digital Approaches*, (Brepols Publishers, 2014), 229-244. Maxim Romanov, "Toward Abstract Models for Islamic History", *The Digital Humanities and Islamic&Middle East Studies*, Ed. Elias Muhanna, (Berlin: De Gruyter, 2016), 117-149. Romanov tarafından yürütülen bir başka projede de aynı kodlama yöntemi ve OpenITI koleksiyonu kullanılmaktadır. "The Evolution of Islamic Society (c. 600-1600 CE) [İslam Toplumlarının Gelişimi (miladi 600'lerin ortasından 1600'e)]", isimli proje uzun dönemi kapsayan tarihi akımları metin analizlerine dayalı bir dizi hesaplama yöntemi ile ele almayı hedeflemektedir. 2021 yılında başlanan proje 2027 yılına kadar sürdürülecektir. Proje detayları için bkz.:

<https://www.csmc.uni-hamburg.de/research/current-projects/evolution-of-islamic-societies.html>

75 Johanna Drucker, *The Digital Humanities Coursebook*, 20.

text) dönüştürülmesi hedeflenmektedir. Osmanlıca metinler için bu teknolojinin kullanıldığı en erken projeler OTAP⁷⁶ ve IRCICA tarafından yürütülen Osmanlıca OCR projesidir.⁷⁷ Türkiye’de Osmanlıca metinlerde arama yapmak üzere birçok araştırmacının müracaat ettiği Wikilala ve Müteferriqa projelerinin alt yapısı da OCR teknolojilerine dayanmaktadır. Bu çalışmalarda Osmanlıca metinlere yalnızca fotoğraf veya pdf formatında ulaşmanın ötesinde metin içeriklerine ulaşmak ve kelime aramaları yapmak mümkün olmaktadır.

OCR kullanarak metinlerin otomatik transkripsiyonunu yapan programların hazırlanmasında da son yıllarda önemli gelişmeler sağlanmıştır. KITAB, OpenITI, Bibliotheca Arabica⁷⁸ gibi ilahiyat alanını ilgilendiren büyük çaplı projelerde bu teknolojiler kullanılarak metin transkripsiyonu yapılmaktadır. Bunun için kullanılan platformlara Transkribus⁷⁹ ve eScriptorium⁸⁰ örnek olarak verilebilir. Sabancı Üniversitesi DHLab⁸¹ tarafından geliştirilen devam etmekte olan Tübitak destekli Akis projesi de benzer bir içeriğe sahiptir.⁸² Kamuya açık bir bilim projesi olarak hizmet vermeyi amaçlayan OTurC projesi ise Osmanlı Türkçesi’yle yazılmış metinlerin DBB alanında temsil edilmesini hedeflemektedir.⁸³ Dijital tahkik olarak adlandırılacak bu işlemlerde makineye girilen belge sayısı ters orantılı olarak hata payı azalmaktadır. Örneğin eScriptorium’la makinenin Osmanlıca belge okuma başarısı %90’ın üzerindedir.⁸⁴



Görsel: OpenITI projesi kapsamında kullanılan eScriptorium’la hazırlanmış bir OCR çalışması örneği.⁸⁵

76 <http://otap.bilkent.edu.tr>

77 <https://library.ircica.org/Projects/OttomanOCR>

78 <https://www.saw-leipzig.de/de/projekte/bibliotheca-arabica/intro>

79 Suphan Kirmizialtin, David Wrisley, “Automated Transcription of Non-Latin Script Periodicals: A Case Study in the Ottoman Turkish Print Archive”, (2020), 1-24.

80 eScriptorium’un OpenITI projesi kapsamında kullanımı hakkında bkz.:

<https://www.youtube.com/watch?v=Cb5FI9NUJXY&t=1592s>

81 <https://dhlab.sabanciuniv.edu.tr/hakkimizda>

82 <https://dhlab.sabanciuniv.edu.tr/akis-osmanlica-transkripsiyon-araci>

83 <https://www.zooniverse.org/projects/skirmizi/ottoman-turkish-crowdsourcing>

84 Proje tanıtım toplantısında verilen bilgi için bkz.:

<https://www.youtube.com/watch?v=Cb5FI9NUJXY&t=1592s>

85 <https://kitab-project.org/OpenITI,-OCR,-and-Textual-Criticism/>

Günümüze kadar sürdürülen çalışmalar dikkate alındığında İslamî literatürün önemli bir kaynağı olan yazma eserlerle ilgili olarak DBB alanında yapılan çalışmaların henüz başlangıç aşamasında olduğu yukarıda zikredilmiştir. OCR/HTR teknolojileriyle yazma eserlerin otomatik olarak dijital ortama aktarılmasına/sayısallaştırılmasına yönelik çalışmalar devam etse de DBB alanı açısından bilginin en ham halde olduğu bu metin türlerinin veriye dönüştürülmesi ve dolaşıma girmesi uzun zaman alacaktır. Bu teknolojilerin kullanımıyla ortaya çıkacak problemlerin en aza indirildiği düşünülecek olsa dahi nihaî olarak elde edilen metin ham haliyle bütün bir metindir ve işlenmesi, tasnif edilmesi, kodlanması yoluyla veriye dönüştürülmesi gerekmektedir.

Analog veya sayısallaştırılmış metinlerin dijitalleştirilmesinde İlahiyat/İslâmî İlimler literatürü söz konusu olduğunda oldukça temel bir problem olarak Arapça alfabenin programlama dillerine entegrasyonu gündeme gelmektedir. Bu alandaki çalışmalarda kullanılan NLP Natural Language Processing (Doğal Dil İşleme) teknolojileri ile Arapça karakterler ve Arapça bir dil olarak makineye öğretilmektedir.⁸⁶ İnternette ve bilgisayarda Arapça ve Arap alfabesiyle yapılan birçok işlemin temelini teşkil eden bu teknolojiler bu makale kapsamında OCR teknolojilerinin alt yapısı olarak hizmet vermeleri bakımından kayda değerdir. Arapça metinlere dayalı bu tür bir program geliştirilmek istendiğinde Arapça alfabenin programlama dillerinde kullanımı için geliştirilen “araçlar”a ihtiyaç vardır. Bunlardan biri olarak CAMEL-Lab⁸⁷ dikkat çekmektedir. Nizar Habash başkanlığında sürdürülen CAMEL-Lab projesi⁸⁸ körfez ülkelerinde konuşulan Arapça lehçelerle ilgili koleksiyonlar (corpus) ve sözlükler oluşturmanın yanı sıra bilgisayar destekli çalışmalar için araçlar da ortaya koymaktadır.⁸⁹ Arapça ifadelerin transkripsiyonu için kullanılan Arabic Romanization bu araçlardan biridir.⁹⁰

İslami ilimler açısından NLP teknolojilerinin kullanılmasında dikkat çekici bir başka husus da fetva uygulamalarıdır. Bu uygulamaların dayandığı algoritmalar ve bunun fıkıh usulüne uygunluğu bağlamında literatürde sınırlı sayıda tartışma vardır.⁹¹ Günlük hayatla ilişkili

86 Nizar Y. Habash, *Introduction to Arabic Natural Language Processing*, thk. Graeme Hirst (Morgan & Claypool, 2010); İmed Zitouni (ed.), *Natural Language Processing of Semitic Languages*, thk. Graeme Hirst vd. (Berlin: Springer, 2014).

87 <https://nyuad.nyu.edu/en/research/faculty-labs-and-projects/computational-approaches-to-modeling-language-lab.html> Ayrıca bkz.: <https://aclanthology.org/2020.lrec-1.868v2.pdf>

88 Arapça NLP çalışmalarının mahiyeti ve CAMEL-Lab projesi hakkında detaylı bilgi için bkz.: Nizar Habash, “A Short Introduction to Arabic Natural Language Processing”, *Machine Learning- Arabic NLP Webinar, 25 Kasım 2020-Online-*. (<https://wti.kaust.edu.sa/upcoming-events/Machine-Learning-Arabic-NLP-Webinar>). Sunuma erişim için bkz.: <https://www.youtube.com/watch?v=HXMKhPoLXqo>

89 <https://camel-guidelines.readthedocs.io/en/latest/>

90 <http://romanize-arabic.camel-lab.com>

91 16-17 Nisan 2022 tarihleri arasında Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen “İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Açısından ‘Yapay Zeka’- ‘Yapay Zeka’ Konulu Disiplinlerarası Teorik Ve Pratik Çalışmalar” başlıklı bir sempozyum düzenlenmiştir. Sempozyumda sunulan tebliğler arasında fetva uygulamalarından iki örnek Dr. Muhammed Yurtseven tarafından sunulan “İslamî Finans Alanında Yapay Zekâ ile Tasarlanmış Fetva Uygulamaları: ‘Robo Shariah Advisor ve Smart Mufti Örneği’” başlıklı tebliğde çeşitli eleştirilerle ele alınmıştır. Hâlihazırda Diyanet İşleri Başkanlığı’nca hazırlanan “Diyanet Fetva” ve Nurettin Yıldız tarafından hazırlanan “Fetva Meclisi” isimli uygulamalar da erişime açıktır. Bu uygulamalar yalnızca

olmaları ve telefon uygulaması olarak kolay erişilebilir olması teknolojik gelişmelerle ilahiyat çalışmalarının irtibatının boyutlarını göstermesi açısından da dikkate değerdir.

NLP teknolojileri hadis alanında özellikle isnâdlara dayalı analizler için kullanılmış, alandaki ilk çalışmalar Muhammed Mustafa el-A‘zamî tarafından yapılmıştır. Bunlarda isnâdların yapısından kaynaklanan bazı problemlerin çözümü için râvi adlarının tespiti, otomatik olarak isnâd zincirlerinin görselleştirilmesi, bilginin dayandığı kaynağın doğruluk değerine dair hüküm belirtilebilmesi gibi konularda çeşitli algoritmalar geliştirilerek örnek uygulamalarla isnâd analizlerinde karşılaşılan problemlerin giderilmesine dönük bazı teklifler sunulmakta ve hadis araştırmaları için hazırlanan uygulamalar tanıtılmaktadır.⁹² Yakın tarihli bir örnek olarak Mohamed Alkaoud ve Mairaj Syed tarafından hazırlanmış olan ve “ukhBERT” adı verilen NLP modeli zikredilebilir. ukhBERT rivâyet aktarımında kullanılan isnâdlarda yer alan râvî adlarının tespitine dönük bir çalışmadır. Buna göre râvi adlarının Arapça isimlerin yapısından kaynaklanan bir problemle isnâdlarda birden farklı şekilde yazılması, bilgi aktarımında müphem ifadelerle isnâdlarda yer verilmesi gibi durumlardan kaynaklanan problemlerin çözülmesi hedeflenmektedir.⁹³

IV) Programlama dilleri kullanarak internet ortamındaki bilgileri veya dosyaları çalışma ortamına indirerek veri setleri oluşturmak en yaygın veri elde etme yöntemlerindedir. Bu aşamada verinin açık erişimde olması, kullanılması hususunda yasal olarak bir problem olmaması gerekmektedir. Kaggle⁹⁴ ve Github⁹⁵ gibi açık erişimli internet sağlayıcıları, açık erişimli kütüphane katalogları ve veri tabanları, sosyal medya platformları ve internet ortamında bulunan her tür bilgi veri olarak üzerinde işlem yapılabilecek formata çevrilebilir. Sosyal bilimcilerin yazılımcı desteğine veya programlama dillerinin eğitime ihtiyaç duyduğu bu yöntemle, çevrimiçi ortamdaki verileri belli bir alanda depolamak mümkündür. İslamî ilimlerle ilgili olarak ilk bölümde zikredilen veri tabanları bu anlamda oldukça önemli bir potansiyele sahiptir. DBB alanında yapılan çalışmalarda ise özellikle Şâmîle dijital kütüphanesi içerdiği geniş koleksiyon sayesinde en yaygın kullanılan veri tabanıdır.

Zikredilen dört yeni veri elde etme yöntemi ile İslamî ilimler alanında bugüne kadar kullanılan kaynakların farklı bir formatta yeniden inşası mümkün görünmektedir. Birinci bölümde kaynakların dijital ortama taşınmasının/sayısallaştırma bir erişim kolaylığı sağladığı

teknolojik açıdan bir yenilik olmaları yönüyle değil, aynı zamanda güncel sosyolojik ve dini meselelerin takibi açısından oldukça dikkat çekici veriler sunması yönüyle de incelenmesi gereken uygulamalardır.

92 Aqil M. Azmi ve Nawaf bin Bedia, “e-Narrator-An Application for Creating an Ontology of Hadiths Narration Tree Semantically and Graphically”, *The Arabian Journal for Science and Engineering*, 35/2C (2010), 51-68; Aqil M. Azmi ve Amjad M. AlOfaidly, “A Novel Method to Automatically Pass Hukm on Hadith”, *5th International Conference on Arabic Language Processing (CITALA '14), Fas 2014*. Konuyla ilgili diğer çalışmalar için bkz.: Tombul, “Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlimine Uygulanabilirliği” ve Rahile Kızılkaya Yılmaz - Elif Haksever, “Dijitalleşmenin Hadis Çalışmalarına Katkısı”, *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*, Ed. İbrahim Özcoşar, (İstanbul: Divan, 2022), 352-353.

93 Mohamed Alkaoud- Mairaj Syed, “Learning to Identify Narrators in Classical Arabic Texts”, *Procedia Computer Science*, 189 (2021), 335-342.

94 <https://www.kaggle.com/>

95 <https://github.com/>

zikredilmiştir. DBB'nin sunduğu bu yöntemler yardımıyla kaynaklar veriye dönüştürülmektedir. Kaynağın veri formuna dönüşmesi aşamasında ilahiyat/İslâmî ilimler sahasındaki çalışmalar açısından göz önünde bulundurulmasını gerekli gördüğümüz birkaç hususu da zikretmek yerinde olacaktır.

Ele alınan veri elde etme yöntemlerinde bilginin belli bir standartta tasnif edildiği veya ham haldeki verinin bu tür bir tasnife imkân verecek dijital forma dönüştürüldüğü görülmektedir. Excel tabloları veya kodlama yöntemleriyle yapılan tasnifler, metin içeriklerine farklı kategorilerle erişimi sağlayabilmektedir. Örneğin bir grup râvi biyografisinin isim, künye, şehir, güvenilirlik durumu gibi kategorilerle excelle işlenmesi farklı analizlere imkân tanımaktadır. Benzer şekilde OpenITI mARkdown ile kodlanmış bir grup biyografik metinde belli bir şehir adı ve belli bir nisbe veya mesleğe göre bilginin tasnifi mümkündür. Kaynağın, bu şekilde standardize edilmesi birçok yeni soruya cevap arama imkânı vermekle birlikte bu standardın dışında kalan bilginin kategorik olarak ikinci plana düşmesi gibi bir problemin doğması kaçınılmazdır. Her ne kadar OpenITI mARkdown'da olduğu gibi açık kodlama kalıpları ile bu problem kısmen çözülmeye çalışılmış olsa da metinlerin yapısal özellikleri, kodlama işlemleri geliştikçe yeni yöntemler bulmayı gerektirecektir. Araştırmacının alanına dair sorularının ve metinlere hakimiyetinin bu standardize edilemeyen bilgi kümelerini kullanmada oldukça önemli bir fonksiyona sahip olduğunu söylemek gerekir. Bu noktada DBB yöntemleri ile yapılan çalışmalar ve İslâmî ilimler alanında halihazırda sürdürülen araştırma yöntemlerinin birbirini tamamlayıcı olduğunu da zikretmek yerinde olacaktır.

İkinci bir problem ise tasnif problemi olarak adlandırabileceğimiz kodlama ve sınıflama işlemlerinde araştırmacının neyi esas alacağına dönük problemidir. Örneğin bir fıkıh eserinin veriye dönüştürülmesi sürecinde excelde tablolar oluşturulurken yatay ve dikey düzlemde hangi ifadeler yer verilmelidir? Metin kodlaması yapılırken eserin hangi özelliklerine göre kodlar geliştirilmelidir? Bilginin tasnifinde gözetilen standardın alana uygunluğu, başka araştırmacıların da istifadesine imkân tanıyacak bir yapıda olması, subjektif ve spesifik unsurları içermemesi gibi birtakım hassasiyetlerin gözetilmesi gerektiği açıktır. Bu noktada metnin ilgili olduğu alan/alanların terminolojisi ve araştırma konularıyla irtibatlı olarak içerik tasnifinin yapılması bir başlangıç noktası olabilir.

Kaynakların veri olarak işlenmesi aşamasında karşılaşılabilecek bir başka problem ise bağlamdan uzaklaşma riskidir. Veri elde etme yollarıyla müracaat eserlerinin içeriklerinin yeni bir yapıda belli kategorik ayrımlarla tasnifi, bu bilgilerin eserde yer aldığı bağlamdan uzaklaştırılması riskini barındırmaktadır. Eş zamanlı olarak paradoksal biçimde yeni veri elde etme yöntemleri daha önce hiç görülmemiş şekliyle yeni bir bağlamda bilgiye erişimi mümkün kılmaktadır. Örneğin bir grup fıkıh eserinde yer alan hadislerin programlama dilleri yardımıyla eserin içeriğinden bağımsız olarak işaretlenmesi ilk bakışta bağlam problemi oluşturması muhtemel bir çalışmadır. Ancak bu aynı zamanda fıkıh metinlerinin hadis muhtevasını, hangi hadislerin ne oranda bu eserlerde yer aldığını gösteren yeni bir bağlam ve yeni sorular sunacak

bir çalışma olmaya adaydır. Bu noktada kullanıcının kodlanan ifadelerin yer aldığı kaynağa doğrudan erişebilmesinin sağlanması çalışmanın güvenli bir zemine oturması açısından önem arz etmektedir. Bunun iyi bir örneği olarak aşağıda ele alınacak olan Footprinter (Qur'an in Fiqh) projesine bakılabilir.⁹⁶

Veri elde etme sürecinde dikkat edilmesi gereken bir başka hususun da şeffaflık olduğunu zikretmek gerekmektedir. Umumiyetle uzun zaman dilimlerini, geniş bir literatürü kapsayan çalışmaların yapıldığı DBB alanında verinin elde edildiği kaynağın beyanı ve elde edilmiş şeklinin paylaşılması önem arz etmektedir. İlahiyat/İslamî ilimlerin uzun yıllardır sürdürülen çalışma yöntemlerinde kaynakların künye bilgilerine referans verilmesi, eleştiriye açık olma imkânı tanımaktadır. DBB analizlerinde İslamî ilimlerle irtibatlı uluslararası projelerde veri elde etme ve çalışma süreçlerinin ele alındığı akademik metinlerin ortaya çıkması bu açıdan önemlidir.⁹⁷ Kaynak gösterme problemi bağlamında daha önce zikredilen din psikolojisi, din sosyolojisi gibi kısmen veri analizlerine dayalı çalışma alanlarında kullanılan yöntemlerin örnek alınması mümkündür.

B. Veri Düzenleme/ Temizleme

Sayısallaştırma ve veri elde etme sürecinden sonra ikinci aşama veri düzenleme ya da veri temizlemedir. Büyük veri setleri alanda belirleyici ve müracaat kaynağıdır. Ancak araştırmalarda verinin büyüklüğü kadar diğer nitelikleri de çalışma süreçlerini etkilemesi bakımından önemlidir. Elde edilen verinin herhangi bir ortamda yayınlanabilmesi ve kullanılabilmesi için öncelikle elde edilme yolu itibarıyla güvenilir ve yasal olması gerekir. Proje düzeyindeki çalışmalarda büyük veri setlerinin güvenilirlik konusunda uluslararası düzeyde Avrupa Birliği tarafından getirilen çeşitli kriterlerin sağlanması gerekmektedir.⁹⁸

Üst veri girişi ve iç özellikleri itibarıyla veri setinde yer alacak unsurların kodlanması, farklı kullanımlara açık hale getirilmesi mümkün olabilmektedir. Bu nedenle veri ilgili mecralardan elde edildikten sonra temizlenmeli ve analiz edilmeye uygun bir yapıya dönüştürülmelidir. Veri temizleme aşamasında öncelikle verinin, bilgisayarın 0 ve 1'lere indirgenen diline uygun olarak hazırlanmış olmasına dikkat edilmelidir.⁹⁹ Örneğin bir yerde sadece hicri bir başka yerde sadece miladi tarih verilmesi kronolojik bir şekilde verileri sıralamada sorunlar ortaya çıkaracaktır. Aynı şekilde imlâ hatalarının olması bilgisayarın aynı kelimeyi imlâ farklılığından dolayı farklı kelimeler olarak okumasına sebep olacaktır. Bu nedenle hususen manuel olarak yapılan işlemlerde hata yapma ihtimalinden dolayı veri temizleme aşamasında teknik destek kadar editör desteği, dil hakimiyeti, yabancı dil becerileri ve alan uzmanlığı da önem arz etmektedir.

96 Bu konuda ayrıca bkz.: Tombul, “Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlmine Uygulanabilirliği”, 466-467.

97 Bir örnek için bkz.: Christian Lange vd., “Text Mining Islamic Law”, *Islamic Law and Society*, 28 (2021), 234-281.

98 Johanna Drucker, *The Digital Humanities Coursebook*, 26.

99 Johanna Drucker, *The Digital Humanities Coursebook*, 28.

Verinin çeşitliliğe sahip olması, çok katmanlı ve sistematik bir tasnifle hazırlanması tekrar edilebilirlik açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle veri tasnifinde kayıp veri (missing values/null, na) ve gürültülü verinin (noisy data) bulunup temizlenmesinde ve veri setinin düzenlenmesinde veri mühendisleri tarafından çeşitli filtreler ve hesaplamalar kullanılmaktadır.¹⁰⁰ Ayrıca farklı kaynaklardan elde edilen verilerin bir standarda kavuşturulması da analiz sürecini kolaylaştıran bir husus olarak önem arz edecektir.

Analiz aşamasına geçmeden önce verinin kullanılacak programa uygun bir formata dönüştürülmesi de veri düzenleme aşaması olarak düşünülebilir. Örneğin metinlerin haritalandırılması için kullanılan Recogito’da¹⁰¹ “txt” uzantılı dosyalar kullanılmaktadır ve elde edilmiş olan veri bu formatta değilse dönüştürücü programlar yardımıyla uygun formata çevrilmelidir.

İlahiyat alanında veri setlerinin hazırlanması aşamasının ardından alan uzmanı akademisyenlerin sunacağı editöryal katkılar temiz veri setlerinin elde edilmesi açısından önem arz etmektedir. İmla bütünlüğünün sağlanması, doğru ifade tercihleri, kaynağın güvenilirliğinin denetimi gibi birçok husus gözetilerek uluslararası standartta veri setleri üretebilmek için bu tür bir katkı elzemdir.

C. Analiz

Elde edilen sistemli ve yapılandırılmış veriden sonraki aşama verinin analizidir. Avrupa ülkeleri ve Amerika’da son on yılda hızla artış gösteren ve umumiyetle bir proje kapsamında sürdürülen İslâmî ilimlerin fıkıh, hadis, Kur’ân, İslam tarihi ve dil bilim araştırmaları başta olmak üzere birçok alanda DBB analiz yöntemlerinin uygulandığı çeşitli çalışmalar vardır.¹⁰² Bu başlıkta DBB analiz yöntemleri, İslâmî ilimlerle irtibatlı çalışmalardan örneklerle ele alınacaktır.

DBB analiz yöntemleri metin analizleri (text analysis), coğrafi bilgi sistemleri (geographic information sytem) ve sosyal ağ analizleri (social network analysis) olmak üzere üçe ayrılır. Bu analizlerde kullanılmak üzere çeşitli programlar geliştirilmiştir. Bu hazır programlar dışında araştırmacıların soruları doğrultusunda özellikle metin analizlerine dayalı çalışmalar için yazılım programları kullanılarak projelendirme yapılabilir.

Programlama/projelendirme aşamasında her iki disiplinden araştırmacının karşılıklı olarak birbirlerinin alan bilgisine belli bir düzeyde sahip olması çalışma sürecini kolaylaştıran bir unsurdur. Kaynağın ne tür bir analize imkân verdiği, ne kadarının sayısal olarak ifade edilebileceği ve nasıl sayısallaştırılabileceği, kaynağın hangi unsurlarının araştırma sürecinde önem arz edeceği gibi hususlarda iş birliğinin sağlanması ve ortak bir dilin geliştirilmesi

100 Volkan Çetin, Oktay Yıldız, “A Comprehensive Review on Data Preprocessing Techniques in Data Analysis”, *Pamukkale Üniversitesi Mühendislik Bilimleri Dergisi* 28/2 (2022), 299-312.

101 <https://recogito.pelagios.org>

102 Makale kapsamında yeri geldikçe işaret edilen çalışmalar dışında İslâmî ilimler alanındaki dijital çalışmalara ilgili gündemi takip etme olanağı sunan ve bu alanda çalışan akademisyenler arasında bir network oluşturan IDHN Islamicate Digital Humanities Network platformunun 2019 yılından bu yana yılda iki kez düzenlediği konferanslarla da alandaki çalışmaları takip etmek mümkündür. Bu yönüyle IDHN önemli bir açığı kapatmaktadır. <https://idhn.org>

gerekmektedir. İlahiyat alanından bir araştırmacının Python/R programlama dillerine, GPS sistemlerinin, sosyal ağ analizlerinin ve TEI gibi metin kodlama standartları yöntemlerinin nasıl kullanıldığına dönük eğitim alması,¹⁰³ üzerine çalışılan materyalin analizinin hangi istikamette yapılacağına dair net sorularının olması analiz sürecinde önem arz edecektir. Benzer şekilde ilahiyat alanının yöntem ve kavramlarına yabancı bir yazılımcının bu süreçte hataya düşmemesi için uzman desteğine ihtiyacı vardır. Bu durum DBB'nin interdisipliner çalışma ortamında her iki sahaya da katkı sunması bakımından önem arz etmektedir.

DBB analizleri yukarıda da ifade edildiği üzere metin analizleri (MA), coğrafi bilgi sistemlerine dayalı analizler (CBS), ve sosyal ağ analizlerine (SNA) dayanmaktadır. Büyük veriye dayalı kapsamlı projelerde çoğunlukla her üç alana da müracaat edildiği görülmektedir. İslamî ilimler sahasında bu tür projelere bir örnek olarak Courts & Canons (CnC) örnek verilebilir. Harvard Hukuk Okulu, İslam Hukuku Programı'nda hazırlanan bir proje olan CnC yalnızca biyografik bir veri tabanı hazırlamakla sınırlı kalmayan aynı zamanda bu bilgilerin organizasyonu, depolanmasını sağlayan, bu grupların İslam toplumundaki fonksiyonlarını sosyal ağ analizi haritalarıyla ortaya koymayı, İslam tarihindeki akımların coğrafi olarak zaman çizelgelerini ortaya çıkarmayı ve araştırmacılar ve genel kitle için veri görselleştirmelerini hedefleyen çok yönlü bir çalışmadır.¹⁰⁴

Araştırmanın hedefleri ve hacmi gereği zikredilen analizlerden yalnızca birine odaklanıldığı durumlar da söz konusudur. Bu analiz yöntemlerinin müstakil birer çalışma alanı olmaları dolayısıyla burada yalnızca ana hatlarıyla kullanım alanlarına işaret edilecektir.

Metin analizleri: Metin analizleri temelde kelime ve harf sayımına, kelimeler arası ilişkilere ve farklı unsurlarıyla kodlanan metinlerin analizine dayalı bir inceleme yöntemidir. İlahiyat alanında modern dönem öncesine ait kaynaklar büyük oranda metinlere dayalı olduğu için bunların sayısallaştırılması, içeriklerinin çalışmanın amacına uygun olarak kodlanması ve tasnifi alan açısından daha önce elde edilememiş bir veri setine ulaşma, onu analiz etme ve yeni sorular üretebilme fırsatı sunmaktadır. Bununla birlikte yalnızca sistematize edilmiş, büyük ve oldukça detaylı bir veri seti oluşturmakla sınırlı kalınmayarak metnin iç unsurlarının ilişkilerine dair analizler yapan yazılımlar da hazırlanmaktadır. Aşağıda ele alınacak ilahiyat alanını doğrudan ilgilendiren OpenTI projesi metin analizlerinin veri oluşturmada kullanımına; KİTAB, Linked Open Tafsir, Footprinter (Qur'an in Fiqh) projeleri ise metin analizlerinin spesifik sorulara odaklanılarak kullanımına örnek verilebilir. Bu analiz yöntemlerine dayalı çalışmalarda proje hedefleri doğrultusunda yazılımlar hazırlanmıştır. Ancak genel olarak metinlerdeki kelimelerin sayımı ve kelimeler arası ilişkileri analiz eden ve görselleştiren Latin

103 Türkiye'de bu eğitim ihtiyacına cevap vermek üzere Digital Ottoman Studies çalışma grubunun 2021 yılında başlattığı DBB Atölyeleri bu noktadaki temel ihtiyaçlara cevap üretme gayretinde olan önemli bir eğitim faaliyetidir. <https://www.digitalottomanstudies.com/academy?lang=tr>

Ayrıca İSAR bünyesinde verilen "Uygulamalı Veri Analizi Serisi" başlığı altındaki eğitimler de alandaki önemli bir açığı kapatmak niyetindedir. <https://arastirma.isar.org.tr/tr/detay/uygulamali-veri-analizi-dersleri-basliyor>

104 Bkz.: <https://pil.law.harvard.edu/cnc/>

harfleri dışındaki alfabeler için de kullanılabilen Voyant¹⁰⁵ gibi araçlar, yukarıda ele alınan TEI-XML, Transkribus, eScriptorium ve Recogito da metin analizlerinde kullanılmaktadır.¹⁰⁶

Metin analizlerine dayalı İslâmî ilimler sahasında yapılan en eski ve en kapsamlı çalışma OpenITI projesidir.¹⁰⁷ Ağa Han Üniversitesinin Londra'daki Müslüman Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, Maryland Üniversitesi'ndeki Roshan Farsça Çalışmaları Enstitüsü, College Park ve Universität Hamburg'taki akademisyenlerden oluşan bir çalışma grubu tarafından İslam kültürü incelemeleri için dijital bir alt yapı oluşturma hedefiyle yürütülmektedir. Proje kapsamında oluşturulan OpenITI koleksiyonu birçok farklı araştırma için müracaat mercii haline gelmiştir. Bu koleksiyonda Arapça ve Farsça modern dönem öncesi metinlerin açık erişimli ve makinece işlenebilir formatta bir araya getirilmesi ve İslâmî literatürün DBB çalışmalarında kullanılmak üzere bir standarda kavuşturulması hedeflenmiştir. OpenITI ekibi birçok farklı kurumla iş birliği halinde ortak projelerle çalışma alanlarını genişletmektedir.¹⁰⁸ Proje kapsamında oluşturulan İslam kültürü içinde doğan metinlerden oluşan koleksiyon ve yukarıda ele alınan metin işaretleme yöntemi sayesinde DBB alanında İslâmî ilimlerin temel araçlarını oluşturmada önemli adımlar atılmıştır.

Sarah B. Savant tarafından yürütülen KİTAB (Knowledge, Information Technology, & the Arabic Book) projesi,¹⁰⁹ metin analizlerine dayalı ve spesifik bir problem ile yola çıkan bir projedir. Proje kapsamında OpenITI veri tabanındaki metin çözümlenmeleri, proje çalışanları tarafından geliştirilen metin analizi algoritmaları ile modern-öncesi dönem metinler arası ilişkilere odaklanılmıştır. İsnâdlar başta olmak üzere müelliflerin kendilerinden önceki metinlerinden yaptıkları alıntılarla İslam entelektüel tarihinde bilginin akışını takip etmek hedeflenmiştir. Bu kapsamda eser içi metin incelemelerinin yanı sıra, eserin tamamının bir başka esere ne kadar aktarıldığını tespit eden algoritmalar geliştirilerek sonuçlar görselleştirilmektedir.

تصانيف منها نقش التصفيح لابي الحسن
البصري الفصول في الاصول على مذهب ال
الرسول جوابات على بن القاسم الاستر
ابادي المعروف بلتقيران جوابات شيخ
مسعود الصوابي المعجز مساله في مساله
في الامامه مساله في المعدوم في الاعتقاد
ومساله مساله في نفي الرويه شاهده
وقرات بعضها عليه الشيخ العالم ابو
سعيد عبد الجليل بن عيسى بن عبد الوهاب
الرازي متكلم فقيه متبحر استاذ الامه
في عصره وله مقامات ومناظرات

تصانيفه نقش التصفيح لابي الحسن البصري
وهو هذا الكتاب الفصول في الاصول على
مذهب ال الرسول و جوابات على ابن ابي
القاسم و جوابات مسعود الصوابي في
الاعتقاد ومساله لالامامه المعجز المعدوم
نفي الرويه ثم قال شاهده وقرات
بعضها عليه ثم ان منتجب بن بابويه ذكر
بعد ترجمه استاده هذا ترجمه اخرى
يشابهه من جهات فقال الشيخ العالم ابي
سعيد عبد الجليل بن عيسى بن عبد الوهاب
الرازي المتكلم الفقيه المتبحر استاذ
الامه العصر صاحب المناظرات

Kaynak: <https://kitab-project.org/New-KITAB-visualizations/>

105 <https://voyant-tools.org/>

106 Silke Schwandt, "Digital Humanities in Practice", *Digital Methods in the Humanities -Challenges, Ideas, Perspectives*, ed. Silke Schwandt (Bielefeld: Bielefeld University Press, 2021), 13.

107 <https://openiti.org/>

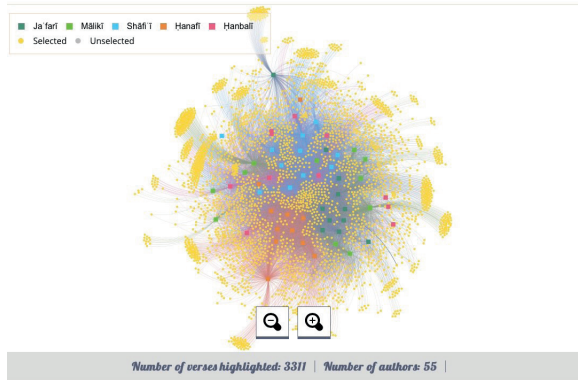
108 İlişkili olduğu diğer kurumlar ve projeler için bkz.: <https://openiti.org/projects/>

109 <https://kitab-project.org>

İslamî ilimlerin hemen her alanını ilgilendirecek bu proje henüz sınırlı sayıda metne uygulanmıştır. Proje yürütücüsü Sarah Savant ve proje ekibinden Masoumeh Seydi tarafından Taberî'nin (ö. 310/923) *Târihu'r-rusul ve'l-mülük* ve *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an* isimli eserlerinin kaynaklarını tespite yönelik ve İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir* isimli eserin nakil sürecine ilişkin isnâdlara dayalı araştırma yöntemleri teklif edilmekte ve ulaşılan sonuçlar proje sitesinde yayınlanmaktadır.¹¹⁰ Projeye araştırmacı olarak katılan Sohaib Saeed'in Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *et-Tefsîrü'l-kebir* eseri üzerine yaptığı metin analizi de kayda değer bir araştırmadır. Bu çalışmada Râzî'nin bu eserin kaynakları “Passim” olarak adlandırılan algoritmik analiz yöntemiyle sorgulanmış, eserin derleme sürecinde ortaya çıkan problemler ele alınmıştır.¹¹¹ Kitap kültürü ve bilginin dolaşımı açısından oldukça dikkate değer bu çalışma yöntemlerinin ilerleyen süreçlerde farklı dallardaki metinler için de uygulanması İslamî literatürün anlaşılmasına dönük farklı perspektifler geliştirilmesine olanak sağlayacaktır.

Yusuf Çelik ve Christian Lange tarafından yürütülen Footprinter (Qur'an in Fıqh)¹¹² ise ilahiyat sahasındaki metin analizine dayalı çalışmalar arasında kullanım kolaylığı, grafik okuma kolaylığı, görselleştirme tercihleri ve veriye doğrudan erişim imkânı sunması yönüyle oldukça dikkat çekici bir projedir. Metin analizleri yardımıyla fıkıh metinlerindeki ayetlerin ve ayetlerden bölümlerin kodlandığı projede, farklı mezheplere mensup âlimlere ait metinlerde geçen ayetler ve aralarındaki ilişkiler görselleştirilmiştir. Araştırmacının bağlamı içerisinde ayeti okuyabilmesi için ana metin/ler de mezheplere göre tasnif edilerek sunulmuştur. Böylelikle bir tefsir araştırmacısının uzun zamanını alacak bir verinin tespiti kısa bir zamanda mümkün olmaktadır. Sitede ayet numarası, müellif adı, metin adı ve tarihi ve mezheplere göre sorgulamalar yapmak mümkündür.¹¹³

Sayfada ayetler ve içerisinde zikredildiği fıkıh metinleri gösterilmektedir. Sarı renkli yuvarlak şekiller ayetleri, 5 farklı renkteki kare şekiller ise mezhep isimlerini temsil etmektedir.



Kaynak: <https://quran-in-fiqh.hum.uu.nl>

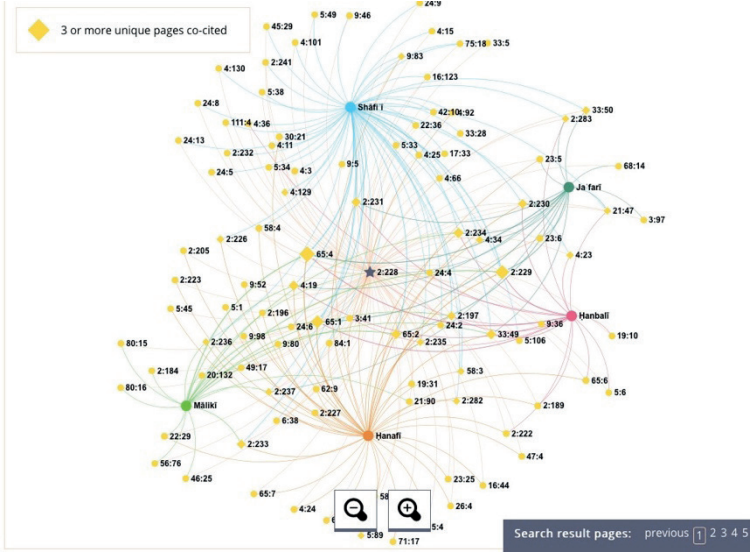
110 Bir örnek için bkz.: <https://kitab-project.org/Dispatches-from-al-Tabari-7-Text-Reuse/>

111 Sohaib Saeed, “Al-Râzî’s Great Exegesis: Can Text Reuse Detection Solve a Longstanding Debate Over His Sole Authorship?”, *6th IDHN Online Conference*, Online, 17 Kasım 2021.

112 <https://quran-in-fiqh.hum.uu.nl>

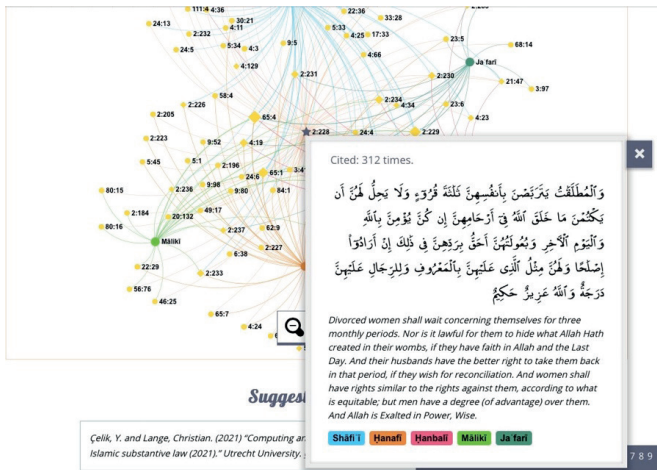
113 Christian Lange vd., “Text Mining Islamic Law”, *Islamic Law and Society*, 28 (2021), 234-281.

Bu görseldeki bir ayete tıklanarak (örneğin 2:228) yeni bir görsele erişilmekte ve burada seçilen ayetin (yıldız şeklinde) hangi mezheb/lerin metinlerinde geçtiği ve bu metinlerde başka hangi ayetlerle irtibatlı olarak zikredildiği görülmektedir. Sadece görselleştirmenin ayetin kullanımı ve yaygınlığı ile ilgili bir fikir vermesi bu tür görselleştirme çalışmalarının araştırmacılara sağladığı faydaları gözler önüne sermektedir.



Kaynak: <https://quran-in-fiqh.hum.uu.nl>

Yıldız şekline tıkladığında ise ayet metni, İngilizce tercümesi, hangi mezhep metinlerinde yer aldığı ve bütün literatürde toplamda kaç defa zikredildiğini gösteren bir bilgi fişi ile karşılaşılmaktadır. Sayfa aşağıya doğru kaydırıldığında ise ilgili metinlere erişilebilmektedir.



Kaynak: <https://quran-in-fiqh.hum.uu.nl>

2000'lerin başından beri, Kur'ân yazmalarını kataloglayan,¹¹⁴ Kur'ân'ın intikal sürecini diğer kutsal metinlerle karşılaştırmalı olarak ele alan,¹¹⁵ dijital ortamda standart bir Kur'ân metni oluşturan,¹¹⁶ Orta Çağ ve erken modern dönem Avrupa kültürüne Kur'ân'ın etkisini inceleyen¹¹⁷ ve tematik olarak ayetlerin tefsirine odaklanan¹¹⁸ dijital destekli çalışmalar sürdürülmektedir. Linked Open Tafsir¹¹⁹ ise yalnızca Kur'ân ilimlerinden biri olan tefsir sahası açısından değil dijital beşerî bilimler alanı açısından da oldukça dikkat çekici bir projedir. Goethe Üniversite'ne bağlı Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG) merkez olmak üzere, Frankfurt'taki Goethe Üniversitesi'nden Ömer Özsoy, Berlin'deki Humboldt Üniversitesi'nden Serdar Kurnaz ve Giessen'daki Justus Liebig Üniversitesi'nden Yaşar Sarıkaya'nın yürütücülüğünde ve bu üç üniversitenin iş birliği ile 2018-2022 yılları arasında hazırlanan projenin¹²⁰ web sitesi 1 Eylül 2022'de beta sürümüyle erişime açılmıştır.¹²¹

Projede İbn Cerir et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* eserinin rivayet ve isnadları onlarca farklı kategoride kodlanarak tasnif edilmiştir (aşağıda bu konuların eser içindeki dağılımını gösteren iki grafik yer almaktadır). Metin analiz yöntemlerinin kullanıldığı bu aşamanın ardından elde edilen veriler yapay zekâ algoritmalarıyla belli sorular çerçevesinde yeniden işlenip araştırmacıya sunulmaktadır. Bu yönüyle yalnızca veri toplama aşamasında yapay zekâ algoritmalarını bir alt yapı olarak kullanan (OCR teknolojilerinin kullanıldığı) diğer projelerden farklılık arz eden bir yapıdadır.¹²² Projenin çıktılarını alana yeni araştırma sahaları kazandıracak ve ilahiyat bilimlerinin yalnızca kaynaklarının değil yöntemlerinin de dijitalleşmesinin imkanlarını sorgulama zemini oluşturacaktır. Bu yönüyle diğer bütün projelerden farklılaşarak öne çıkmakta ve uzun vadede bu çalışma alanının belirleyici projelerinden biri olmaya aday görünmektedir.

114 <https://corpuscoranicum.de/en/about>

115 <https://www.intersame.uni-hamburg.de/project.html>

116 <https://tanzil.net/#1:1>

117 <https://euqu.eu>

118 Kur'ân araştırmaları açısından tartışma yaratacak bir proje COBHUNI projesidir. Projede Kur'ân'da yer alan anne karnındaki ceninle ilgili ayetler merkeze alınmakta ve (proje tanıtımındaki ifade ile) Arapça sünni İslam mirasının tefsir ve hadis literatürü başta olmak üzere nesiller arasındaki aktarımı incelenmektedir. Doğumdan önceki süreçle ilgili İslam kültüründe yer eden inançların günümüze kadarki etkilerini ölçmeye çalışılan proje Batı'da yaşayan Müslüman toplulukların bu konuda sahip oldukları inançları da içinde buldukları yeni topluma adaptasyonları bağlamında incelemektedir. Bio-etik tartışmaları itibarıyla dikkat çekici bir proje olmasının yanı sıra geniş bir literatürü konu alan çalışmanın çıktıları tefsir, hadis ve İslam toplumları üzerine çalışma yapan araştırmacılar için önemli bir tartışma alanı açacak gibi görünmektedir. Proje hakkında bilgi ve bazı proje çıktıları için bkz.:

<https://www.cobhuni.uni-hamburg.de/project.html>

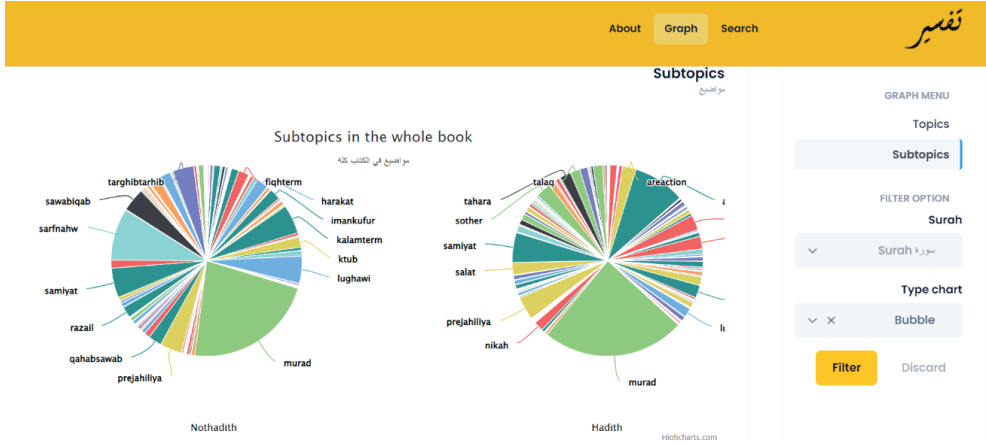
119 Projenin tanıtımı için bkz.:

https://www.youtube.com/watch?v=LJODcc_Gz50&t=159s

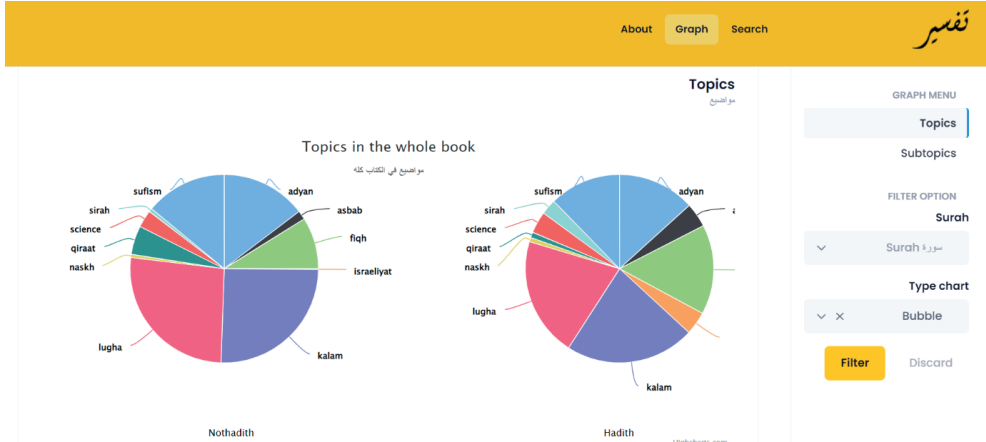
120 https://aiwg.de/kurzbeschreibung_linked-open-tafsir/

121 <https://tafsirtabari.com/>

122 Proje hakkında teknik bilgi için bkz.: <https://www.youtube.com/watch?v=YHTpyxRkK0&t=629s>



Kaynak: <https://linkedopentafsir.de/>



Kaynak: <https://linkedopentafsir.de/>

Yukarıda zikredilen Avrupa akademisindeki kapsamlı projeler dışında Türkiye’de de metin analizlerine dayalı tematik çalışmalar yapılmaktadır. İslâmî ilimler alanında hadis sahasındaki akademisyenler tarafından hazırlanan çalışmalar alanın en erken tarihli çalışmalarıdır. Halis Aydemir’in *Rivayetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi’ Mevlâ İbn Ömer* başlıklı çalışması (2008),¹²³ Mehmet Apaydın’ın “Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım” isimli doktora tezi (2017)¹²⁴ teorik arka planında hadis araştırmalarını dijital yöntemlerle birleştiren çalışmalarıdır.¹²⁵

123 Halis Aydemir, *Rivayetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi’ Mevlâ İbn Ömer* (Bursa: Emin Yayınları, 2008).

124 Ayrıca kitap olarak basılmıştır: Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* (İstanbul: Kuramer, 2018).

125 Hadisler başta olmak üzere bilgi aktarımının referansı olarak kullanılan isnâdlar entelektüel tarih araştırmaları için de dikkat çekici olmuş bu bağlamda isnâdı bir veri olarak değerlendiren çalışmalar ortaya çıkmıştır. Mehmet Akif Koç’un, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hatim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Kitabiyat, 2003) ve Muhammed Enes Topgül’ün, *İsnâdı Okumak-*

Boğaç Ergene ve Atabey Kaygun tarafından yayınlanan “The Textual Evolution of the Ottoman Şeyhülislams’ Fetvas: A Cross-Corpora Computational Analysis” başlıklı makale¹²⁶ de İslam hukuk tarihiyle irtibatlı olarak düşünülebilecek metin analizlerine dayalı sonuçların ele alındığı bir başka müstakil çalışmadır.

Türkiye’de yürütülen çalışmalar görüldüğü kadarıyla daha ziyade kişisel çabaların ürünüdür. Bununla birlikte son yıllarda proje düzeyinde çalışmalar da yapılmaktadır.¹²⁷ Yusuf Akbulut tarafından İSAR bünyesinde sürdürülen Keşfüzzunûn Veri Tabanı Projesi, Kâtib Çelebi’nin (ö. 1067/1657) *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn* isimli bibliyografik eseri hakkındadır. Eseri modern veri yöntemleri ile analiz etmeyi ve kullanıcıya âlim, eser, alan ve dönemlere göre inceleme olanağı sunmayı hedefleyen, Haziran 2021’de çalışmaları başlatılmış önemli bir projedir.¹²⁸

Ahmet Faruk Çelik’in yürütücülüğünü üstlendiği “Osmanlı Dönemi Fetva Mecmualarının Karşılaştırılmasında Yapay Zekâ Yöntemlerinin Kullanılması” başlıklı proje Haziran 2022 tarihi itibarıyla kabul almış Tübitak destekli metin analizlerine dayalı bir projedir. Projede 17. yy. şeyhülislamlarından Minkârizâde Yahya Efendi’nin fetvalarını diğer şeyhülislam fetvaları ile mukayese etme imkânı sunan bir yapay zekâ programının geliştirilmesi ve bu kıyaslamalar neticesinde ilk bakışta yapısal unsurları dolayısıyla aralarında ortaklıklar görünen fetvâ mecmualarının benzerlik oranlarının sorgulanması hedeflemektedir.¹²⁹

Mekânsal Analizler ya da Coğrafi Bilgi Sistemleri: Mekanla irtibatlandırılabilir metinsel, görsel ve işitsel bilgi ve materyalin haritalandırmasını yapmak ve coğrafi bilgiyi tarihsel süreçleri ve materyalleri ile analiz etmek ve görselleştirmek için kullanılan yöntemlerdir.¹³⁰ Türkiye’de tarih çalışmaları alanında öne çıkan projelerde de CBS’nin kullanıldığı görülmektedir. İslamî ilimler açısından CBS’nin önemi kaynaklarda dağınık halde bulunan bilginin coğrafi olarak işlenmesine, tarihi süreç içerisinde yorumlanmasına, bölgesel olarak farklılaşmaların tespitine, yazılı materyalin görselleştirilmesine olanak sunmasından gelmektedir. Bu sayede örneğin ulema hareketliliklerinin haritalandırılması, metinlerin/kitapların mekânsal dolaşımı, kurumlar tarihini ilgilendiren yapıların kültür envanterinin dökümü, bölgesel tarihçilik ve bölgesel hadisçilik gibi konularda yapılacak araştırmaları besleyecek bir alt yapı oluşturulması imkân dahilindedir. CBS analizleri için kullanılan ArcGIS, QGIS gibi yazılımlar çok katmanlı

Hadis Tarihinin Anlaşılmasında İsnâdın Rolü (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2022) gibi eserler isnâd verileri ve râvi biyografilerine dayalı istatistiksel analizler yaparak DBB alanına katkı sunan öne çıkan çalışmalardır. Konuyla alakalı literatür için bkz.: Topgül, *İsnâd Okumak*, 26-28.

126 Boğaç Ergene - Atabey Kaygun, “The Textual Evolution of the Ottoman Şeyhülislams’ Fetvas: A Cross-Corpora Computational Analysis”, *De Gruyter* 98/2 (2021), 516-545.

127 Projelerin hazırlık süreçleri, kamuya duyurulma süreçlerini geciktirebilmektedir. Burada zikredilecek projeler dışında hazırlık aşamasında olan çalışmalar olduğu da dikkate alınmalıdır.

128 <https://arastirma.isar.org.tr/tr/detay/kesfuzzunun-veri-tabani-projesi-yusuf-akbulut-2021>

129 Proje ile irtibatlı bir tebliğ için bkz.: Ahmet Faruk Çelik- Taha Emre, “Şeyhülislam Fetva Mecmualarındaki Benzerlik Oranlarının Tespitinde Yeni Bir Yöntem Arayışı Olarak Yapay Zekâ’nın Kullanılması”, (15 Nisan 2022).

130 Yunus Uğur, “Tarihçilik Sahasında Teknolojik İmkânlardan Yararlanma”, 380.

analiz imkânı sunmaktadır. R ve Python gibi programlama dillerinde de verinin haritalandırılması mümkündür.

CBS alanında en erken tarihli çalışma tespit edebildiğimiz kadarıyla John Nawas yürütücülüğünde 1994-2000 yılları arasında hazırlanan “NUP/Netherlands Ulema Project” başlıklı projeye dayanan çalışmasıdır.¹³¹ Projede hicri ilk 4 yüzyıldaki binden fazla ulemanın biyografileri bir araya getirilmiş ve mevâlinin bilgi üretim süreçlerine adaptasyonunu ve katkısını ele almak hedeflenmiştir. 2003 yılında Monique Bernards ve John Nawas tarafından kaleme alınan “The Geographic Distribution of Muslim Jurists During the First Four Centuries AH” başlıklı çalışmada ise ilk dört asırda yaşamış fukahânın mezheplerine ve coğrafi bölgelere göre dağılımı ele alınmıştır.¹³²

İslam dünyasının tamamını kapsayan bir gazetteer oluşturmak hedefiyle Masoumeh Seydi ve Maxim Romanov tarafından hazırlanan “Althurayya” isimli web sitesi,¹³³ Körfez bölgesi ile ilgili olarak Nora Barakat ve David Joseph Wrisley başkanlığında yürütülen OpenGulf projesi¹³⁴ kaynaklardaki coğrafi bilgi içeriğinin veriye dönüştürülüp haritalandırılması yönüyle önemli örneklerdir. Althurayya aynı zamanda klasik literatürdeki yer adlarının haritalandırılmasında ihtiyaç duyulan coğrafi koordinatlardan oluşan bir veri setini içermesi bakımından alandaki önemli bir ihtiyaca cevap oluşturacak niteliktedir. Okabe Atsuyuki editörlüğünde hazırlanan, *Islamic Area Studies with Geographical Information Systems* isimli eser de İslam dünyasının farklı bölgeleri hakkında CBS analizlerine dayalı çalışmaları içeren ilk yayın olması itibariyle zikre değerdir.¹³⁵

Her ne kadar doğrudan ilahiyat/İslâmî ilimler sahasıyla ilgili olmasa da Türkiye’de DBB alanıyla ilgili bir farkındalık uyandırması açısından daha ziyade Osmanlı tarihi alanında sürdürülen CBS’ye dayalı birkaç önemli çalışma ve projeyi zikretmek gerekir. Marmara Üniversitesi’nden Doç. Dr. Yunus Uğur başkanlığında yürütülen “Osmanlı Şehir Tipolojileri ve Atlası (1450-1700)” isimli Tübitak destekli projede Osmanlı şehirleri hakkında karşılaştırmalı tarih çalışmaları için bir zemin oluşturmak, farklı dönemlerde farklı coğrafyalarda yer alan şehirlerin tipolojilerini keşfetmek ve bunları mukayese imkânı sunmak hedeflenmiştir. Bunun için ele alınan dönemdeki şehirlerle ilgili envanter toplamanın yanı sıra, nüfus, iktisadi hacim, etnik ve dini dağılım, mahalle ve yerleşim özellikleri gibi kriterlerle bilgilerin tasnif, analiz ve görselleştirme süreçlerini kapsayan bir yöntem kullanılmaktadır.¹³⁶ Yine Yunus Uğur

131 Proje hakkında bir rapor için bkz.: Monique Bernards- John Nawas, “A Preliminary Report of the Netherlands Ulama Project (NUP): The Evolution of the Class of Ulema in Islam with Special Emphasis on the non-Arab Converts (Mewali) from the First through Fourth Century”, *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society*, Ed. U. Vermenueel, J. M. F. Van Reeth, (Leuven: 1996), 97-107.

132 Monique Bernards, John Nawas, “The Geographic Distribution of Muslim Jurists during the First Four Centuries AH”, *Islamic Law and Society* 10/2 (2003), 168-181.

133 <https://althurayya.github.io>

134 <https://opengulf.github.io/project/>

135 Okabe Atsuyuki (ed.), *Islamic Area Studies with Geographical Information Systems* (London: Routledge, 2004).

136 Proje raporu metni için bkz.:

https://www.academia.edu/11548688/Osmanlı_Şehir_Tipolojileri_ve_Atlası_1450_1700_Typologies_and_Atlas_of_the_Ottoman_Cities_1450_1700_TÜBİTAK_destekli

tarafından sürdürülen “Osmanlı Şehirlerini Haritalamak: Sosyo-Mekansal Benzerlikler ve Özgünlükler (1520-1540)” başlıklı Tübitak destekli diğer bir projede 1520-1540 arası Osmanlı coğrafyasındaki şehir ve yerlerin haritalandırması amaçlanmaktadır.¹³⁷

Koç Üniversitesi’nden Erdem Kabadayı başkanlığında yürütülen Urban Occupations OETR projesinde Osmanlı/Türk tarihi araştırmalarının interdisipliner bir araştırma zeminine çekilmesi ve bu araştırma alanı için dijital bir araştırma alt yapısı oluşturulması hedeflenmektedir. “Industrialisation and Urban Growth from the mid-nineteenth century Ottoman Empire to Contemporary Turkey in a Comparative Perspective, 1850-2000” alt başlığına sahip on dokuzuncu yüzyılın ortalarından 2000’lere kadarki dönemi kapsayan projede sanayileşme ve şehirleşme sürecinin Osmanlı ve Türkiye sosyo-ekonomik hayatına etkilerine odaklanılmaktadır.¹³⁸

Fatma Aladağ tarafından hazırlanan “Cities and Administrative Divisions of the Ottoman Empire in the Early 16th Century: A Case Study for the Application of the Digital History to Ottoman Studies” başlıklı yüksek lisans tezi¹³⁹ de dijital tarihçilik ve şehir tarihçiliği ve Osmanlı araştırmalarını bir araya getiren ve yeni bir metodoloji teklif eden dikkat çekici bir çalışmadır. Bu tezde vilayet, sancak ve kazalardan oluşan 16. yy. Osmanlı idari teşkilatının tespiti ve CBS yöntemleriyle haritalanmasının yanı sıra zaman içindeki dönüşümleri ele alınmaktadır.¹⁴⁰ Ayrıca ilahiyat alt disiplinlerinden olan tasavvuf sahası için dikkat çekici bir çalışma olarak Serpil Özcan’ın “XIX. Yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekansal Konumlanışları” başlıklı yüksek lisans tezini¹⁴¹ de zikretmek gerekir. XIX. Yüzyıl’da İstanbul’da bulunan tekkelere dair bir envanter çalışmasına dayalı olan tezde, ele alınan tekkelerin haritalandırılması, şehrin yapısına katkıları, birbirleriyle ilişkileri, tekke faaliyetlerinin dağılımı gibi konular tarihi bağlamı içerisinde ele alınmıştır.¹⁴²

Türkiye’de İlahiyat fakülteleri bünyesinde yürütülen projelerde de son yıllarda kayda değer gelişmeler gözlenmektedir. Muhammed Enes Topgül’ün yürütücülüğünü üstlendiği “2./8. Asır Hadis Halkalarının İnşası” başlıklı proje, Ekim 2021 tarihinde çalışmalarını başlatılan ilahiyat

137 Proje çıktıları arasında yer alan bir makale için bkz. Yunus Uğur, Tarihsel Kaynaklar, Temsil ve Osmanlı Şehirleri: 937/1530 Tarihli Muhasebe-i Vilayet Defterleri’ni Dönemin Benzeri Kaynakları Arasında Konumlandırmak”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 48 (2020): 37-69.

138 <https://urbanoccupations.ku.edu.tr>

139 Fatma Aladağ, *Cities and Administrative Divisions of the Ottoman Empire in the Early 16th Century: A Case Study for the Application of the Digital History to Ottoman Studies*, (İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, SBE, 2020).

140 19. yüzyılda İstanbul’daki mahalleler bazında yapılan diğer örnek çalışmalar için bkz.: Büşranur Bekman, *XIX. Yüzyılın Dönüşen İstanbul’unda Mahalleler, Kollar ve Belediyeler: Bir Envanter ve Haritalama Çalışması*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, 2020); Özge Eda Kaya, *XIX. Yüzyılda Bir İstanbul Mahallesinin Sosyol-Mekânsal Analizi: Molla Aşki Mahallesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, 2020).

141 Serpil Özcan, *XIX. Yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*, (İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, SBE, 2020).

Ayrıca bkz.: <https://www.digitalottomanstudies.com/post/dijital-be-%C5%9Fer%C3%AE-bilimler-ve-tekke-tarihi-%C3%A7a1%C4%B1%C5%9Fmalar%C4%B1?lang=tr>

142 Osmanlı tarihçiliği hakkında dikkat çekici bir başka proje de Ali Yayıoğlu yöneticiliğinde Stanford üniversitesi bünyesinde sürdürülen *Mapping Ottoman Epirus* projesidir.

Bilgi için bkz.: [Mapping Ottoman Epirus | \(stanford.edu\)](https://stanford.edu)

alanında DBB analizlerine dayalı Tübitak destekli ilk projedir. Projede, kaynaklarda dağınık ve kapalı halde sunulan bilgiler veri setlerine dönüştürülerek 2./8. asırdaki ilim halkalarının tespitine¹⁴³ odaklanılmakta ve ilim merkezlerine göre Ehl-i hadis'in dönemsel farklılıklarının ortaya çıkarılması hedeflemektedir. Projede her şehrin kendi özel bağlamında hadis tarihi açısından önemini ve şehirlerin birbiriyle ilişkileri bağlamında kapsamlı bir hadis tarihi inşa etmeyi mümkün kılacak kapsamlı analizler yapılacaktır.¹⁴⁴

CBS bağlamında dikkate değer bir başka çalışma ise Harun Yılmaz yürütücülüğündeki “Selçuklular’dan Osmanlılar’a Dımaşk’ta Eğitim Kurumları Tipolojileri: Nuaymi’nin Medrese Tarihi (1079-1516)” başlıklı projedir. Haziran 2022 tarihi itibarıyla kabul almış Tübitak destekli bir projedir. Nuaymi’nin (ö. 927/1521) *ed-Dâris fî târihi ’l-medâris* adlı eserini merkeze alarak, 11.-16. yüzyıllarda Dımaşk’ta kurulmuş vakıf temelli eğitim kurumlarını mekansallaştırmayı, yapısal özellikleri, işleyişleri ve etki alanlarını tespit etmeyi ve kuruluş ve yayılış süreçlerini etkileyen faktörleri incelemeyi hedefleyen bir projedir. Projede vakıf temelli eğitim kurumları hakkında envanter oluşturmanın yanı sıra bu bilgilerin sentezlenmesi yoluyla modern öncesi dönem Dımaşk eğitim kurumlarının zaman içindeki dönüşümlerini anlamaya yarayacak tipolojiler oluşturulmaktadır.¹⁴⁵ Bu proje bilgi üretimini kurumsal yapılarla sınırlı tikel bir inceleme konusu olmanın ötesine geçiren ve bilginin dolaşımını ilişkisel olarak ele alan bir çalışma olması bakımından İslam tarihçiliğine önemli katkılar sunacaktır. Ayrıca İslam tarihi alanında CBS analizlerine dayalı ilk proje olması yönüyle de sonraki projeler için öncü olma niteliğindedir.

Sosyal Ağ Analizleri: Sosyal ağ analizleri birbiriyle ilişkili karmaşık yapıların modellenmesi ve matematiksel bir teori olan çizge teorisine dayalı olarak analiz edilmesidir. Bu analiz yöntemi sayesinde birbiriyle ilişkili olan yapıların ana aktörleri, bir aktörün diğerleri üzerindeki etkisi birkaç farklı kategoride ölçülebilmektedir.¹⁴⁶ Çizge teorisinde kullanılan merkezilik ölçüleri sosyal alandaki hareketliliğin matematiksel olarak analiz edilmesini ve düğümler ve kenarlara indirgenerek modellenmesini sağlamaktadır.¹⁴⁷ DBB ve ilahiyat çalışmaları açısından ağ analizlerinin önemi ise metinlere gömülü olan ilişki ağlarını ortaya çıkarma ve entelektüel tarihi yeniden okuma (örneğin ilim halkalarının tespiti yoluyla ulema arasındaki bilgi akışını tespit etme) ve çok katmanlı yapısal analizler ortaya koyma (alimler, eserler, kurumlar vs.) imkânı tanınmasıdır. Sosyal ağ analizlerinin matematiksel arka planını da içeren Pajek, Gephi, NodeXL’in yanı sıra Python, R gibi programlama dillerinde yer alan sosyal ağ analizleriyle

143 Hadis halkalarının tespitine dair bir metot teklifi için bkz.: Muhammed Enes Topgül - Ömer Faruk Maden, “Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi: II.(VIII.) Asrın İlk Yarısı Basra Örneği”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 45 (2021), 37-68.

144 Proje hakkındaki bilgi paylaşımı için Doç. Dr. Muhammed Enes Topgül Hocama (Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi) teşekkürü borç bilirim.

145 Proje hakkındaki bilgi paylaşımı için Doç. Dr. Harun Yılmaz Hocama (Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi) teşekkürü borç bilirim.

146 Volkan Tunali, *Sosyal Ağ Analizine Giriş* (Nobel Yay., 2016), 21-44.

147 John Scott, *Social Network Analysis* (Sage, 2017), 17.

İlgili paketlerle de işlem yapılabilir. Ayrıca Palladio¹⁴⁸ gibi haritalar üzerinde basit network modellerinin görselleştirilebileceği araçlar da kullanılmaktadır.

İslamî ilimler alanıyla irtibatlı olarak sosyal ağ analizlerini odağına alan ilk çalışma tespit edebildiğimiz kadarıyla Recep Şentürk tarafından 1998’de Columbia University’de hazırlanan hadis rivâyet ağlarını sosyolojik paradigmalarda bağlamında inceleyen “Narrative Social Structure: Anatomy of the Hadith Transmission Network, CE 610-1505” başlıklı doktora tezidir.¹⁴⁹

Hadisleri merkeze alarak bilgi aktarım süreçlerinin sosyal ağ analizlerinin temelini oluşturan çizge teorisi bağlamında ele alındığı çeşitli çalışmalar vardır. Bu teoriye dayalı analizlerin isnâdlara uygulandığı ilk çalışmalardan biri Hasan Güçlü’nün Carnegie Mellon Üniversitesi’nde Mayıs 2013 tarihinde verdiği seminerde sunulmuştur. Bu çalışmada çizge teorisinin isnâdlara uygulanışına bir örnek olarak Buhârî’nin (ö. 256/870) *Sahih*’inin rivâyet ağları incelenmiştir. Sosyal ağlar ve ilmin aktarımının tespitine yönelik önemli bir yöntem teklifi içeren sunumda hadis tarihi açısından dikkat çekici sonuçlar paylaşılmıştır.¹⁵⁰ Aynı tarihte Muhammad Aurangzeb Ahmad tarafından hazırlanan bir teknik raporda sosyal ağ analizleri yöntemi Buhârî’nin *Sahih*’inin beş farklı konudaki rivâyet kaynaklarını incelemek üzere kullanılmıştır. Raporda klasik bir eserin/eserin bölümünün kaynaklarının incelenmesi hususunda sosyal ağ analizlerinin uygulanışına yönelik bir çerçeve çizilmiştir.¹⁵¹

Avrupa’da sürdürülen projeler arasında Endülüs uleması hakkında 2016 yılından beri sürdürülen bir dizi proje mevcuttur.¹⁵² Bunlar arasında “Prosopografía de los ulemas de al-Andalus [Endülüs Ulamasının Prosopografisi]” projesinde 11.000’den fazla Endülüslü alimin biyografik bilgilerinden oluşan veri tabanı oluşturulmuş ve veri analizleri için gerekli teknolojik araçlar geliştirilmiştir. Buna bağlı bir başka proje olan “Redes de ulemas andalusies: Estructuras de transmisión del saber y relaciones interpersonales [Endülüs Ulema Ağları: Bilgi Aktarım Yapıları ve Kişiler Arası İlişkiler]”de ise bilgi aktarım süreçlerinin ağ analizleri yardımı ile ortaya koyulması hedeflenmektedir. Her iki proje de gelişim aşamasındadır.¹⁵³

Avrupa ve ABD akademisinde sosyal ağ analizleri ve isnâd analizlerini birleştiren çalışmaların bir diğer önemli örneği Mairaj Syed başkanlığında sürdürülen “Hadith Network Project” isimli projedir.¹⁵⁴ Proje kapsamında 50.000 civarındaki râvinin ilişkileri sosyal ağ analizleri yöntemiyle incelenerek önde gelen isimler tespit edilmiş ve bunların büyük ağ etkileri ölçülmeye çalışılmıştır. Cevâmiü’l-Kelim programının veri setlerinin kullanıldığı projede coğrafi olarak hadislerin yayılışı da istatistiksel analizlerle ele alınmıştır. Hadis başta olmak üzere isnâdla aktarılan bütün metin türlerinin dolaşımını tespit edebilmek açısından

148 <https://hdlab.stanford.edu/palladio/>

149 Araştırma 2004’te Türkçeye çevrilmiştir. Bkz.: Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağları, 610-1505*, çev. Mehmet Fatih Serenli (İstanbul: Gelenek Yay., 2004).

150 Sunuma ulaşmak için bkz.: <https://www.youtube.com/watch?v=e7BNTvNO00M>

151 Çalışma için bkz.: <https://conservancy.umn.edu/handle/11299/215920>

152 Proyectos cofinanciados con fondos FEDER - EEA (csic.es)

153 Ulemas v1.7 - Inicio (csic.es) (Proje isimlerinin yazımında sitelerinde kullanılan imla tercih edilmiştir.)

154 <https://mairajsyed.faculty.ucdavis.edu/hadith-network-project-description/>

sosyal ağ analizlerinin kullanılması oldukça ciddi açılımlar sağlamaktadır.¹⁵⁵ Proje bu yönüyle önemli bir girişimdir. Ancak oldukça büyük bir veri setini analiz etme durumundan kaynaklanan birtakım problemleri de içermektedir.¹⁵⁶

Proje çıktıları arasında “isnalyser”¹⁵⁷ adı ile sunulan bir isnâd görselleştirme kodu yazılmıştır ve kullanıcının kendi verisini görselleştirmesine imkân tanıyan bir hizmet sunulmaktadır. Hadis, siyer, tefsir gibi klasik ilimlerin ana metinlerinde kullanılan isnâdların görselleştirilmesi özellikle büyük veriler söz konusu olduğunca ciddi bir probleme dönüşmektedir. Bu açıdan isnalyser oldukça önemli bir açığı kapatma potansiyeline sahiptir. Ancak bu kodun kullanılabilmesi için az da olsa yazılımcı desteğine başvurmak veya temel düzeyde programlama dili eğitimi almak gerekmektedir.

Jeremy Farrell’in “Early ‘Traditionist Sufis’: A Network Analysis” başlıklı makalesi ise hierî üçüncü ve dördüncü yüzyıldaki hadis aktarımında etkili olan sûfî ve hafız muhaddisler arasındaki ilişkileri, etkileşimleri ve dengeleri çizge teorisine dayalı hesaplamalarla ele alan ilgi çekici bir sosyal ağ analizi çalışmasıdır.¹⁵⁸ Türkiye’de hadis alanıyla irtibatlı olarak yukarıda zikredilen Muhammed Enes Topgöl tarafından yürütülen “2./8. Asır Hadis Halkalarının İnşası” başlıklı projede de râviler arası sosyal ağların oluşturulması zikredilen hedefler arasındadır.

İlahiyat fakültesi bünyesinde yapılmayan ancak konusu itibarıyla İslam tarihçiliğini yakından ilgilendiren birkaç çalışmayı da zikretmek yerinde olacaktır. Abdullah Karaarslan tarafından hazırlanan “Diverging Career Paths and Social Networks: A Cohort of the Students with Literary Talent in the Sahn Madrasas in the Sixteenth Century” başlıklı yüksek lisans tezinde¹⁵⁹ 1553-1555 yılları arasında Sahn-Seman mezunu bir grup öğrencinin şuara ve ulema biyografilerine dayalı olarak tespit edilen ilişkileri sosyal ağ analizlerine dayalı olarak ele alınmış ve bu kişilerin kariyer dönüşümleri geliştirdikleri ilişkiler üzerinden incelenmiştir.

Sosyal ağ analizlerinin kullanıldığı dikkat çekici iki proje ise Abdurrahman Atçıl¹⁶⁰ başkanlığında Sabancı Üniversitesi’nde yürütülen “Yüksek Osmanlı Ulemasının Mesleki ve Entelektüel İlişki Ağları ve Gruplaşmaları (1470-1650)” ve “OTTOLEGAL: The Making of Ottoman Law: The Agency and Interaction of Diverse Groups in Lawmaking, 1450-1650” başlıklı projeleridir. TÜBİTAK destekli “Yüksek Osmanlı Ulemasının Mesleki ve Entelektüel İlişki Ağları ve Gruplaşmaları (1470-1650)” başlıklı projede Sahn-ı Seman medreseleri ve daha yüksek pozisyonlardaki alimlerin kendi aralarındaki (626 kişi) ve diğer elit gruplardan kişilerle (399 kişi) olan ilişkileri sosyal ağ analizlerinin çizge teorisine dayalı olarak incelenmektedir.

155 Proje tanıtımı için bkz.: <https://www.youtube.com/watch?v=vxVJHi3Ckm8&t=1765s>

156 Proje hakkında bir tanıtım yazısı için bkz.: Rahile Kızılkaya Yılmaz ve Elif Koç, “Islamicate Digital Humanities Network, Online Conference, Digital Hadith Studies’ 27 Ocak 2021, Washington, DC,USA”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 19/1 (2021), 165-170.

157 <https://pypi.org/project/isnalyser/>

158 Jeremy Farrell, “Early ‘Traditionist Sufis’: A Network Analysis”, *Modern Hadith Studies: Continued Debates and New Approaches*, Ed., Belal Abu-Alabbas vd., (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 70-96.

159 Abdullah Karaarslan, *Diverging Career Paths and Social Networks: A Cohort of the Students with Literary Talent in the Sahn Madrasas in the Sixteenth Century*, (İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, SBE, 2019).

160 Burada zikredilecek projeler hakkında bilgi ve makale paylaşımından ötürü Doç. Dr. Abdurrahman Atçıl Hocama (Sabancı Üniversitesi,Tarih) teşekkürü borç bilirim.

Zikredilen kişilerin lokal ve global düzeyde ağdaki etkileri, himaye ilişkileri, hoca-talebe ilişkileri, akrabalık ilişkileri gibi verilere dayalı olarak incelenmiş ve coğrafi dağılımlarının bilgi aktarımına etkisi merkezi bölgelerde doğmuş ulemanın etkileri üzerinden ele alınmıştır.¹⁶¹ Proje çıktılarından olan “Studying Professional Careers as Hierarchical Networks: A Case Study on the Careers of Chief Judges in the Ottoman Empire (1516-1622)” başlıklı makalede ise 1516-1622 tarihleri arasında kazaskerlik makamına yükselmiş 56 ulemanın kariyerleri, bireysel tercihleri ve içinde oldukları aile, himaye, evlilik gibi ilişkilere göre analiz edilmiş ve ağ görselleştirmeleri yapılmıştır.¹⁶² Makale çizge teorisine dayalı sayısal analizlerin tarihî bir araştırma bağlamında karşılıklarının tespit edilmiş olması yönüyle de SNA yöntemiyle yapılacak çalışmalar için öncü bir metindir.

European Research Council ve Consolidator Grant tarafından desteklenen Ottolegal projesinde Osmanlı döneminde hukukun işleyişindeki çok katmanlı yapının ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. Proje ekibi, fetvalar ve kanunnamelerin oluşturduğu bu melez yapı içerisindeki etkileşimleri, temel aktörlerinin kimler olduğuna odaklanarak sultanlar ve temsilcilerinin yasa koyuculuğu ile sınırlandırılmış tartışmalara yeni araştırma alanları açmak niyetindedir.¹⁶³ Yine Abdurrahman Atçıl’ın yöneticisi olduğu bir proje ekibi tarafından oluşturulan “İSAM Ulema Veri Tabanı/DTUD (Digital Tabaqat: Ulema Database)” ise Osmanlı dönemi araştırmaları için şair, sufi ve devlet adamlarından oluşan 8000 biyografiyi içeren temel bir veri setini hizmete sunacaktır. Bu veri seti yalnızca biyografik bilgiye sistematik bir şekilde erişim imkanıyla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda kişiler, mekanlar ve kurumlar hakkında uzun dönemi kapsayan incelemeler yapma, kişi ve kitapların dağılımından hareketle bilginin dolaşımını, nerelerde kümелendiğini ele alma gibi yeni çalışma alanlarının ve soruların ortaya çıkmasına da olanak tanımaktadır.¹⁶⁴

Zikredilen projeler dışında Türkiye’de yürütülen Osmanlı tarihi ile ilgili çalışmalar arasında Betül Argıt tarafından yürütülen “Saray Mensuplarının Sosyo-Ekonomik Profilleri: Prosopografik bir Çalışma (1590-1809)” başlıklı ve saray mensuplarının yaşamlarını muhtelif cephelerden ele alan Tübitak destekli projeyi de zikretmek gerekmektedir. Proje kapsamında incelenen birçok konunun yanı sıra 1650-1700 yılları arasında saray teşkilatı içerisinde belli pozisyonlarda bulunan saraylıların borç ilişkilerinin SNA yöntemine dayalı analizlerle tespit edilmesi konumuz açısından zikre değerdir. Bu şekilde incelenen saray mensuplarının kimlerle, ne boyutta ilişki içinde olduklarına dair veriler Gephi programı ile görselleştirilmekte ve analiz edilmektedir.¹⁶⁵

161 Proje hakkında bkz.: <https://search.trdizin.gov.tr/yayin/detay/621526/yuksek-osmanli-ulemasinin-mesleki-ve-entelektuel-iliski-aglari-ve-gruplasmalari-1470-1650>

162 Abdurrahman Atçıl-Gürzat Kami, “Studying Professional Careers as Hierarchical Networks: A Case Study on the Careers of Chief Judges in the Ottoman Empire (1516-1622)”, *Journal of Historical Network Research*, 7 (2022), 1-32.

163 <https://www.ottolegal.net/>

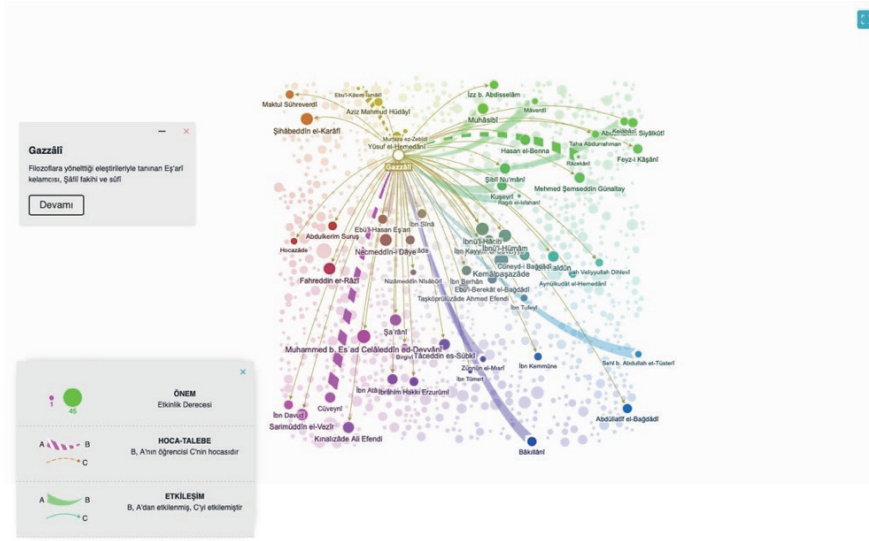
164 Farklı biyografik metinlerin veriye dönüştürülmesi açısından da dikkate değer veri seti oluşturma aşaması ile ilgili teknik detaylar için bkz.: <https://www.youtube.com/watch?v=294siKjAC6A&t=8s>

165 Proje hakkındaki bilgi paylaşımından ötürü Prof. Dr. Betül İpşirli Argıt Hocama (Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi) teşekkürü borç bilirim.

D. Görselleştirme

Dijital beşerî bilimlerin alan dışından ilk görülen unsuru olan görselleştirme aşaması arkasındaki yoğun çalışma sürecinin ürünü olarak büyük oranda en son aşamada hazırlanmaktadır. Görselleştirme DBB çalışmalarında nihai amaç olarak görülme de anlama kolaylığı ve veriye erişme kolaylığı sunması bakımından oldukça önemlidir.¹⁶⁶

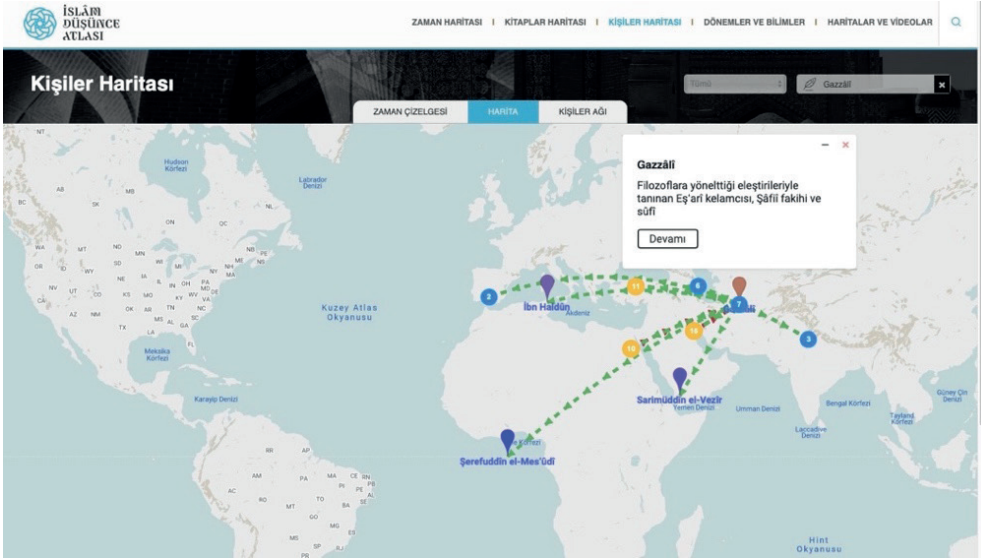
Görselleştirme yukarıda ele alınan çok katmanlı analiz aşamalarının bir çıktısı olarak ortaya çıkabileceği gibi metin içi unsurları ilişkili veriler olarak görselleştiren çalışmalar da mevcuttur. Örneğin İslam Düşünce Atlası'nda¹⁶⁷ ilişkili verilere dayalı görselleştirmelerle ulema bağlantılarını ve haritadaki konumlarını görüntülemek mümkün olmaktadır.



Kaynak: <https://islamdusunceatlası.org/peoplemaps/ag> (Gazzâlî'nin ilişkili olduğu ulema)

166 Doğrudan ilahiyat sahası ile ilgili olmasa da görselleştirmenin arkasındaki çalışma süreçlerini görebilmek açısından iki projeyi zikretmek gerekir. Bunlar COINS ve Visualizing SEP'dir. Coins, tarihte kullanılan metal paraların bölge, ülke, dönem, ağırlık, materyal ve basıldığı yere göre görselleştirmesinin yapıldığı bir çalışmadır ve Digital Humanities Awards kapsamında 2018 yılında veri görselleştirme kategorisinde ödül almıştır. Çalışma Münzkabinnet Berlin'de bulunan yarım milyon civarındaki metal para koleksiyonuna dayanmaktadır ve görselleştirmenin yapıldığı sitedeki her bir metalde kayıtlı olan bir kod sayesinde online olarak müzedeki kayıtlara ulaşmak ve madeni parayı yakından incelemek mümkün olmaktadır. Müzenin sitesinde yer alan katalogta paraların her iki yüzünün görselinin yanı sıra içerik ve teknik bilgiler de yer almaktadır. Bkz.: <https://ikmk.smb.museum/object?id=18227410> Visualizing SEP ise dijital ortama taşınan *Stanford Encyclopedia of Philosophy*'nin (<https://plato.stanford.edu>) içeriğinin bağlantılı verilerine dayalı bir ansiklopedi görselleştirmesidir. İsimlerin birbirleriyle ilişkilerini ortaya koyan ve araştırmacıların uzun zaman harcayarak ulaşabilecekleri bilgileri hızlı bir şekilde sunan pratik bir görselleştirme hedeflenmiştir. Görseldeki düğümlere/noktalara tıklanarak ilgili ansiklopedi maddelerine erişmek de mümkündür. İslam filozoflarıyla ilgili bir görselleştirme için bkz.: <https://www.visualizingsep.com/#/domain/arabic-and-islamic-philosophy>

167 <https://islamdusunceatlası.org>

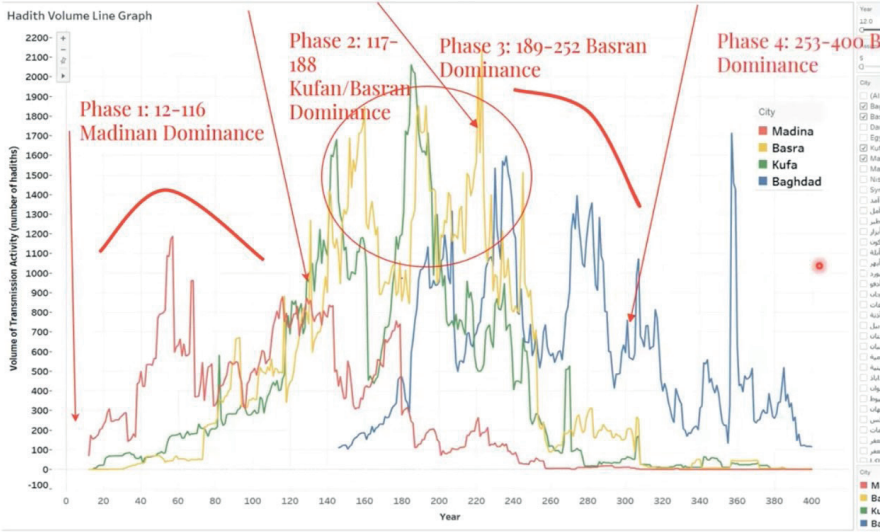


Gazzâlî'nin ilişkili olduğu ulemanın coğrafî dağılımı, Kaynak: <https://islamdusunecatlası.org/peoplemaps/map>

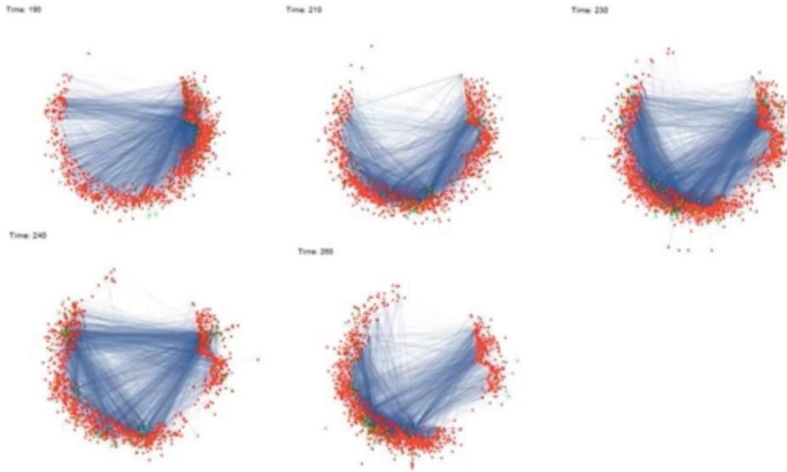
Veri görselleştirmede sosyal bilimci açısından hazırlanan görselin metin desteği olmaksızın bir yorum imkânı sunması da zikredilmesi gereken önemli konulardandır. Aşağıdaki iki görselin arka planında güçlü bir mühendislik alt yapısı olsa da beşerî/sosyal bilimler açısından bir “anlam” ifade etmesi bakımından durumları farklıdır. Birinci görselde hicrî ilk dört yüz yılda hadis râvilerinin mekânsal hareketliliği rahat okunabilir bir grafikte gösterilmektedir.¹⁶⁸ İkinci görsel ise Kûfe’de hicrî 190-250 yılları arasındaki râvî hareketliliğini göstermektedir.¹⁶⁹ Ancak ikinci görsel, ortaya çıkışını sağlayan yazılım aşamasında oldukça ciddi bir emek harcanmış olmasına rağmen ilahiyat alanındaki bir araştırmacı için okuması, referans olarak kullanılması ve tekrar edilmesi mümkün görünmeyen bir yapıdadır.

168 Mairaj U. Syed, “Calculating the Volume of Hadith Transmission in the Hadith Network”, *IDHN Online Conference*, (2021). Bkz.: <https://www.youtube.com/watch?v=vxVJHi3Ckm8&t=1765s>

169 Nazmus Saquib, “Embedding the Temporal Hadith Network Reveals Three Distinct Phases of Transmission”, *IDHN Online Conference*, (2021). Bkz.: <https://www.youtube.com/watch?v=vxVJHi3Ckm8&t=1765s>



Kaynak: <https://www.youtube.com/watch?v=vxVJHi3Ckm8&t=1765s>



Kaynak: <https://www.youtube.com/watch?v=vxVJHi3Ckm8&t=1765s>

Yukarıda ele alınan örnekler bağlamında İslâmî ilimlerle alakalı çalışmaların dijital metotlarla işlenen verilerin görselleştirilmesiyle sınırlı olduğu görülmektedir. Her ne kadar erken tarihî dönemlerden itibaren İslâmî literatürde metne eşlik eden minyatürler gibi görsel anlatımlar kullanılmış olsa da bu tür bir görsel materyale dayalı dijital çalışmalara henüz tesadüf edilmemiştir. Ayrıca DBB alanında üç boyutlu görselleştirmeler, artırılmış gerçeklik, sanal

gerçeklik uygulamaları ile yapılan projeler akademik çalışmaların bir parçası haline gelmiş olsa da¹⁷⁰ İslamî ilimlerle ilgili akademik çalışmalarda bu tür bir örneğe henüz rastlanmamıştır.

Dijitalleşme kapsamında zikre değer bir diğer husus ise bu süreçlerin çıktılarının açık erişimle paylaşılmasıdır. GitHub, Kaggle gibi veri paylaşımı yapılan siteler bu yeni araştırma yöntemlerinin bir parçası haline gelmiştir. Aynı zamanda proje ekibi ve proje süreçleri, finansörler, projenin teorik alt yapısını ele alan yayınlar, yapılan analizlerin görsel çıktıları ve ilgili çeşitli konularda blog yazılarından oluşan internet siteleri de hazırlanmaktadır. Bu bağlamda yalnızca araştırma değil yayın süreçlerinin de önemli bir kısmının dijitalleştiğini söylememiz mümkündür.

Değerlendirme: İslamî İlimler Sahasında Dijital Beşerî Bilimlerin İmkân

İnterdisipliner bir alan olarak DBB, alanda çalışan hemen her akademisyenin ifade ettiği gibi şimdiye kadar masa başında bireysel olarak sürdürülen araştırma zemini genişletip ortak çalışma mekânlarına dönüştürerek ortak bir dil geliştirme tecrübesine kaynaklık edecektir. Bu bağlamda İslamî ilimler sahasındaki çalışmalar bu yeni çalışma yöntemlerine dayalı geniş koleksiyonların ve bunlara dayalı olarak hazırlanan büyük veri setlerinin oluşturulması, bunların analizi ve görselleştirilmesi, arkasında interdisipliner bir iş birliğini ve güçlü finansal destekleri barındıran karmaşık bir yapı arz etmektedir. Yukarıda ele alınan çalışma süreçleri ve örnek projeler çerçevesinde İslamî ilimler alanında DBB yöntemleriyle yapılan çalışmaların doğuracağı imkân ve problemlere de kısaca değinmek gerekmektedir.

Makale kapsamında kaynakların niteliği itibarıyla İslamî ilimler alanında bilgi üretimi ve dijital çağa geçişin bu bilgi üretimine etkisi teknik açıdan ele alınmaya çalışılmıştır. Buna göre bu süreç el yazması metinlerle başlamış, matbu metinler ve tahkikli neşirlerle devam etmiş, ardından bu literatüre dayalı araştırmalarla genişleyerek ilerlemiştir. Dijital araçların alanda kullanılması ise çeşitli dönüşümlere sebep olmuş ve bu araçlar İslamî literatürün sayısallaştırılması sürecinde oldukça yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Matbaa öncesine ait el yazısıyla üretilen metin ve dokümanlara, matbu ana kaynaklara ve ilahiyat sahasındaki araştırmalara erişimi sağlayan veri tabanları ve dijital kütüphaneler yaygınlaşmıştır. İslam kültüründe bilgi üretiminin takibi açısından günümüzde en önemli kaynak olan el yazması metinlerle ilgili matbuat, sayısallaştırma ve dijitalleştirme süreçlerinde ortaya koyulan çabalar önemli olmakla birlikte bu husustaki boşluğu dolduracak düzeye henüz erişmemiştir. Dolayısıyla sayısallaştırma süreci bilgisayar tarafından işlenebilecek formata geçiş açısından umumiyetle matbu kaynaklara dayalı olarak ilerlemiştir. Bu sürecin ardından öncelikle Avrupa ve ABD akademisinde DBB bağlamında yapılan çalışmalarla kaynağın veriye dönüştürülme ve analiz edilme süreçlerine geçildiği görülmüştür. Bu alanda üretilen literatür makale hacmi el verdiği ölçüde DBB analiz süreçleri bağlamında ortaya koyulmaya çalışılmıştır. İslamî literatürün bu dönüşümünü aşağıdaki görselle ifade etmek mümkündür.¹⁷¹

170 <http://www.niltuzcu.net/#/vr-documentary/>

171 Bu bölümdeki grafikler oluşturulurken Canva'daki hazır şablonlardan istifade edilmiştir. Bkz.: https://www.canva.com/tr_tr/

İslamî Literatürün Serüveni



Dijital imkânların kullanıldığı sayısallaştırma sürecinde anahtar kelimelere dayalı aramalar sonucunda elde edilen bilgilerin tasnifi ve karşılaştırılması, toplu olarak bir araya getirilip analiz edilmesi araştırmacının yüklenmesi gereken bir sorumluluk iken DBB yöntemleri ile bu iş yükünün araştırmacıdan alınması ciddi bir kolaylık sağlayacaktır. Aynı zamanda bir anda erişilmesi güç olan veriyi çok katmanlı ve tasnif edilmiş olarak elde etmek, yeni soru ve bulgularla mevcut ikincil literatürün test edilmesine de olanak sağlamaktadır. Öte yandan geniş bir veri setine dayalı bir çalışmada doğru sorularla çalışmanın bir istikamet kazanması, yapay ve genellemelere dayalı yorumlardan uzak durulabilmesi için ilahiyat alan uzmanlığının öneminin artacağını ifade etmek gerekir.

İslamî ilimler alanında DBB yöntemlerine dayalı çalışmaların doğuracağı imkânlar araştırmacılar için heyecan uyandırıcıdır. Bununla birlikte bu alanlarla irtibatlı bir çalışma yapmak isteyen bir araştırmacının belli bir süre alan dışı eğitim alması gerekli görünmektedir. Ayrıca bu eğitim süreçleri sonucunda yapacağı araştırmacının yazma sürecinde metin inşası, analizlerin araştırmacının çalıştığı sahanın usul ve kavramlarıyla uyumlu olarak ortaya koyulabilmesi gibi hususlar dolayısıyla lisansüstü eğitimde araştırma yöntem ve tekniklerinde bir açılıma ihtiyaç duyulacağı anlaşılmaktadır.

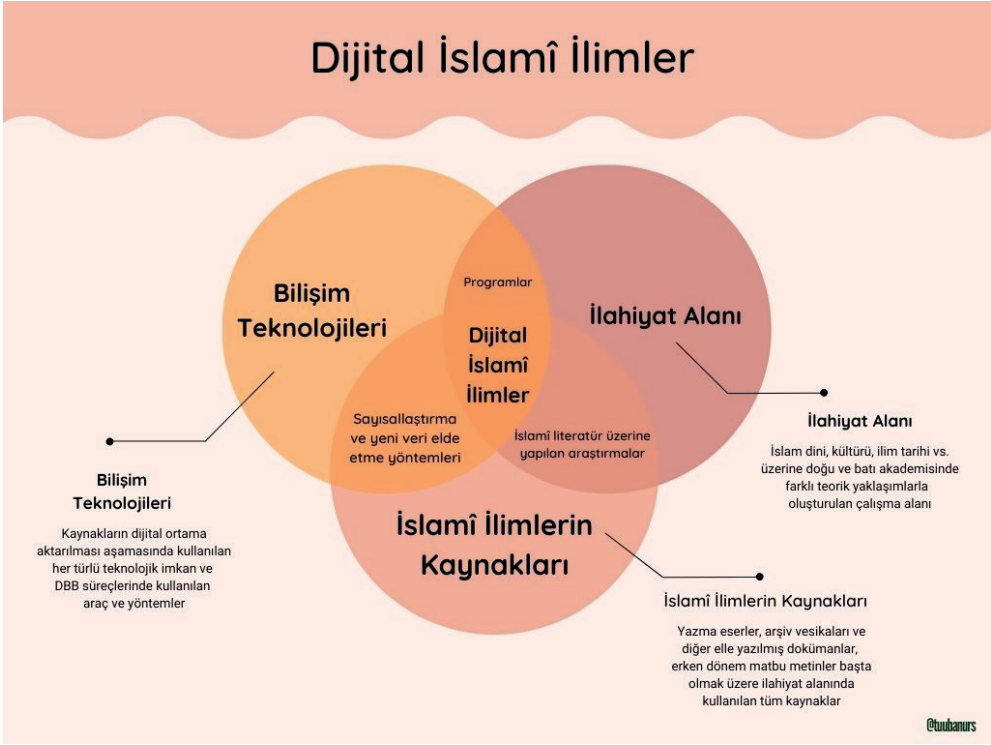
İlahiyat/İslamî ilimler disiplini açısından zikredilmesi gereken bir diğer konu da çalışmaların bilimselliği meselesidir. Her ne kadar DBB alanında matematiksel hesaplamalarla, dolayısıyla belli bir kesinlik iddiası olan bir yapı içerisinde çalışılıyor olsa da çalışmanın bilimselliğinin her iki alanın etik ilkeleri bağlamında değerlendirilmesi gerekli görünmektedir. Bir diğer

ifadeyle bir çalışmanın sayısal analizlere dayalı olmasının onu İslamî ilimler açısından daha bilimsel kıldığını söylemek mümkün görünmemektedir.

Tartışma açmaya değer bir başka husus ise “Dijital İslamî İlimler”in alan tanımıdır. Yukarıda zikredildiği üzere DBB müstakil bir alan olarak tezahür etmiş, İslamî ilimlere dair şimdilik bazı araç ve yöntemlerden müteşekkil belli bir birikim ortaya çıkmış ve “Islamicate Digital Humanities” ifadesi Avrupa ve ABD akademisinde kullanılmaya başlanmıştır.¹⁷² Ancak İslamî ilimler alanının kendine has usul ve meselelerinden hareketle ortaya koyulan çalışmalar (Linked Open Tafsir, Qur’an in Fiqh gibi) sınırlı olduğundan müstakil olarak Dijital İslamî İlimler sahasının henüz oluşum aşamasında olduğunu söylemek gerekir. Bu bağlamda kavramsal çerçevesi ve yöntemleri yeni oturan bu alanda, şeffaf, erişime açık, güvenilir, doğru verilere dayalı çok katmanlı analizler yapmak mümkündür. Makale boyunca zikredilen çalışmalardan anlaşıldığı kadarıyla dijitalin usulünü öğrenmek ve uygulamak noktasında bu açıdan ciddi bir mesafe katıldığı görülmektedir. Ancak kanaatimizce şimdiden gündeme alınması gereken asıl konu “usulün dijitalizasyonu” diye formüle edebileceğimiz İslami ilimler alanının usul ve ilkelerinin ne ölçüde dijitalleşebileceği (digitalization) meselesidir. Bu manada teorik tartışmalara duyulan ihtiyaç, çalışmaların güvenli bir zemine oturtulabilmesi için elzemdir.

Kanaatimizce “Dijital İslamî İlimler” sahası üç sacayağına dayalı bir sürecin takip edildiği yeni bir çalışma alanıdır. Bunlar İslamî literatür, ilahiyat alanı ve bilişim teknolojileridir. Bu üç unsurun aynı anda güçlü bir şekilde çalışma süreçlerine dâhil edilmesi ve dengeli bir yapının oluşturulması elzem görünmektedir. Bu alanların kesişim noktalarında ortaya çıkan çalışmalar aşağıda bir grafik şeklinde gösterilmektedir. Bu kesişimleri şu şekilde ifade etmek mümkündür: İslamî ilimlerin kaynaklarının bilişim teknolojileri ile bir araya getirilmesi makalede ilk başlıkta ele alınan veri tabanlarını ve bu kaynaklara dayalı yeni veri elde etme yollarını doğurmuştur. Klasik İslamî literatürün, ilahiyat disiplini ile birleşimi ise doğu ve batıdaki ilim çevrelerince ana kaynaklar üzerine inşa edilen İslamî ilimlerle irtibatlı literatürü ortaya çıkarmaktadır. İlahiyat alanının ana kaynaklara dayalı olmayan araştırma sahalarının (din sosyolojisi, din psikolojisi gibi sahalarda atf sistemi oluşturmak, bilgi fişleri düzenlemek gibi yöntem ihtiyaçları) bilişim teknolojileri ile birleştirilmesi ise birinci bölümde ele alınan ilahiyat sahasında kullanılan programları kapsamaktadır (SPSS tarzı analiz programları ve İsnad atf sistemi gibi atf ve referans yönetimi programları gibi). “Dijital İslamî İlimler” diye bir sahadan bahsedebilmek için ise her üç kümenin kesişiminde bir üretim yapmak elzem görünmektedir. Bu bağlamda ana kaynakların teknolojik imkânlarla metin kodlamalarının yapılması sürecinde alanın terminolojisinin kullanılması, bilginin standardize edilmesinde ortaya çıkan problemlerin tartışmaya açılması, kullanılan kaynakların güvenilirliği ve veri setlerinin denetiminde ilahiyat/İslamî ilimler uzmanlığına müracaat edilmesi gibi meselelerde görüldüğü üzere DBB yöntemleri ve ilahiyat disiplini birbirini tamamlayan unsurlar olarak değerlendirmelidir.

172 Lange vd., “Text Mining Islamic Law”, 236. Ayrıca bkz.: <https://islamicdh.org/>, <http://islamicate-dh.github.io/> ve <https://idhn.org/> web siteleri ve yayın hayatına hazırlanan *Journal of Digital Islamicate Research* <https://brill.com/view/journals/jdir/jdir-overview.xml>



Dijital değişime/dönüşüme adaptasyon sürecinde ilk bakışta karmaşık görünen birtakım yöntem, süreç ve araçların alanda tanınırlığının artması önümüzdeki birkaç sene içerisinde mümkün görünmektedir. Alanın usul ve ilkelerinin dijital ortamda yeniden inşası, buna dönük tartışma zemininin oluşması ise geleneksel çalışma yöntemlerine bağlılığın getirdiği bir dirençle bir süre daha gecikebilir. Ancak son söz olarak bu direncin en başta şair sözünde “gizli adlar” ifadesiyle imlenen ve hesaba vurulamayan insanî unsurları canlı tutması açısından anlamlı olduğunu, alanın geleceği açısından bir güvensizlik değil bir emniyet temini olduğunu da ifade etmek gerekir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

Abay, Muhammet, “Tefsir Tarihi İçin Bir Veritabanı Modeli”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15 (2007), 33-54.

- Abay, Muhammet, “Yeni Bir Tabakâtü'l-Müfessirîn Denemesi”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 275-288. Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009.
- Abay, Muhammet, “Tefsir Tarihi Yazımı ve Bilişim Teknolojileri”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu Kayseri 23-24 Ekim 2014*, 357-378. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Akça, Sümeyye. “Dijital İnsani Bilimler: Yeni Bir Yaklaşım”. *Türk Kütüphaneciliği* 32/3 (2018), 193-207.
- Aladağ, Fatma. “Dijital Beşeri Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi”. *TALİD: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XVIII/36 (2020), 773-796.
- Aladağ, Fatma. *Cities and Administrative Divisions of the Ottoman Empire in the Early 16th Century: A Case Study for the Application of the Digital History to Ottoman Studies*. İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, SBE, 2020.
- Alkaoud, Mohamed - Syed, Mairaj. “Learning to Identify Narrators in Classical Arabic Texts”, *Procedia Computer Science*, 189 (2021), 335-342.
- Apaydın, Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. Kuramer, 2018.
- Aqil M. Azmi ve Nawaf bin Bedia. “e-Narrator-An Application for Creating an Ontology of Hadiths Narration Tree Semantically and Graphically”, *The Arabian Journal for Science and Engineering*, 35/2C (2010), 51-68.
- Aqil M. Azmi ve Amjad M. AlOfaidly, “A Novel Method to Automatically Pass Hukm on Hadith”, *5th International Conference on Arabic Language Processing (CITALA '14), Fas 2014*.
- Atçıl, Abdurrahman - Kami, Gürzat. “Studying Professional Careers as Hierarchical Networks: A Case Study on the Careers of Chief Judges in the Ottoman Empire (1516-1622)”, *Journal of Historical Network Research*, 7 (2022), 1-32.
- Atsuyuki, Okabe (ed.). *Islamic Area Studies with Geographical Information Systems*. London: Routledge, 2004.
- Aydemir, Halis. *Rivayetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Aydın, Selçuk. *Atatürk Kitaplığı Süreli Yayınları Sayısallaştırma Çalışmalarının Teknik ve Yönetimsel Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Bilgi ve Belge Anabilim Dalı, Yüksel Lisans, 2011.
- Ayten, Ali. “Nicel Araştırmaların Teorik Temelleri ve Din Bilimleri Araştırmalarındaki Yeri”. *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem -Teorik Temel, Analiz, Yorumlama ve Raporlama-*, 15-43. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2022.
- Bekiroğlu, Harun - Tuğrul Talip. *İlahiyat Araştırmalarında Veri Taraması -Veri Tabanları, Kütüphaneler, Atf Dizinleri-*. Ankara: Oku-Okut Yayınları, 2021.
- Bekman, Büşranur. *XIX. Yüzyılın Dönüşen İstanbul'unda Mahalleler, Kollar ve Belediyeler: Bir Envanter ve Haritalama Çalışması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, 2020.
- Bernards, Monique- Nawas, John. “The Geographic Distribution of Muslim Jurists during the First Four Centuries AH”. *Islamic Law and Society* 10/2 (2003), 168-181.
- Çelik, Ahmet Faruk - Emre, Taha. “Şeyhülislam Fetva Mecmualarındaki Benzerlik Oranlarının Tespitinde Yeni Bir Yöntem Arayışı Olarak Yapay Zekâ'nın Kullanılması”. *İslam Hukuku Araştırmalarına Zemin Oluşturması Açısından “Yapay Zekâ”*, 15 Nisan 2022.
- Çetin Volkan - Yıldız, Oktay. “A Comprehensive Review on Data Preprocessing Techniques in Data Analysis”. *Pamukkale Üniversitesi Mühendislik Bilimleri Dergisi* 28/2 (2022), 299-312.


- Drucker, Johanna. *The Digital Humanities Coursebook -An Introduction to Digital Methods for Research and Scholarship*. New York: Routledge, 2021.
- Düzenli, Muhittin. “İslami İlimlerde Dijitalleşmenin Tarihi ve Dijital Kaynakların Akademik Okuma Üzerine Etkisi”. *VIII. Dini Yayınlar Kongresi-Dijital Yayıncılık- 28-30 Mayıs 2021*, 210-227. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Ergene, Boğaç - Kaygun, Atabey. “The Textual Evolution of the Ottoman Şeyhülislams’ Fetvas: A Cross-Corpora Computational Analysis”. *De Gruyter* 98/2 (2021), 516-545.
- Farrell, Jeremy. “Early ‘Traditionist Sufis’: A Network Analysis”, *Modern Hadith Studies: Continued Debates and New Approaches*, 70-96. Ed., Belal Abu-Alabbas, Michael Dann, Christopher Melchert. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Habash, Nizar Y. *Introduction to Arabic Natural Language Processing*. Seri Ed.. Graeme Hirst. Morgan & Claypool, 2010.
- Habash, Nizar. “A Short Introduction to Arabic Natural Language Processing”. *Machine Learning- Arabic NLP Webinar, 25 Kasım 2020-Online-*.
- Karaarslan, Abdullah. *Diverging Career Paths and Social Networks: A Cohort of the Students with Literary Talent in the Sahn Madrasas in the Sixteenth Century*, (İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, SBE, 2019).
- Kaya, Özge Eda. *XIX. Yüzyılda Bir İstanbul Mahallesinin Sosyal-Mekânsal Analizi: Molla Aşkî Mahallesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, 2020.
- Kır, Şeyda. “Dijital Dönüşüm Sürecinde Yükseköğretim Kurumları ve Öğretim Elemanlarının Gelişen Rollerini”. *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2020), 143-163.
- Kirmizialtin, Suphan - Wrisley, David. “Automated Transcription of Non-Latin Script Periodicals: A Case Study in the Ottoman Turkish Print Archive”, 1-24. <https://arxiv.org/abs/2011.01139>
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hatim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara : Kitabiyat, 2003.
- Kurt, İsmail. “Ricâl Tenkit Araştırmalarının Dijital Kaynakları: İnternet Siteleri”. *Tevilat: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* II/1 (2021), 89-105.
- Lange, Christian, Maksim Abdul Latif, Çelik, Yusuk, Lyklema, A. Melle, Kuppevelt, Dafne E. van, Zwann, Janneke van der, “Text Mining Islamic Law”, *Islamic Law and Society*, 28 (2021), 234-281.
- Lit, L.W.C. van. *Among Digitized Manuscripts Philology, Codicology, Paleography in a Digital World*. Leiden: Brill, 2020.
- Nawas,John - Bernards, Monique. “A Preliminary Report of the Netherlands Ulama Project (NUP): The Evolution of the Class of Ulema in Islam with Special Emphasis on the non-Arab Converts (Mewali) from the First through Fourth Century”, *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society*, 97-107. Ed. U. Vermenuel, J. M. F. Van Reeth, Leuven: 1996.
- Muhanna, Elias (ed.). *The Digital Humanities and Islamic&Middle East Studies*, Berlin: De Gruyter, 2016.
- Özafşar, Mehmet Emin- Ünal, İsmail Hakkı- Ünal, Yavuz- Erul, Bünyamin- Martı, Huriye- Demir, Mahmut Ed. *Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu*, DİB Yay., Ankara: 2013 (2. Baskı).
- Özcan, Serpil. *XIX. Yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*. İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, SBE, 2020.
- Özispas, Nergis - Akdaş, Onur. “Dijital Dönüşüm Konusunda Yapılmış Çalışmaların Lisansüstü Tezlerle Dayalı Biyometrik Analizi”. *Mersin Üniversitesi Denizcilik ve Lojistik Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2019), 60-75.

- Romanov, Maxim G., Computational Reading of Arabic Biographical Collections with Special Reference to Preaching (661-1300), (University of Michigan, Doktora Tezi, 2013).
- Romanov, Maxim. "Toward the Digital History of the Pre-Modern Muslim World: Developing Text-Mining Techniques for the Study of Arabic Biographical Collections", *Analysis of Ancient and Medieval Text and Manuscripts: Digital Approaches*, (Brepols Publishers, 2014), 229-244.
- Romanov, Maxim. "Toward Abstract Models for Islamic History", *The Digital Humanities and Islamic&Middle East Studies*, 117-149. Ed. Elias Muhanna. Berlin: De Gruyter, 2016.
- Saeed, Sohaib. "Al-Rāzī's Great Exegesis: Can Text Reuse Detection Solve a Longstanding Debate Over His Sole Authorship?", *6th IDHN Online Conference, Online, 17 Kasım 2021*.
- Schwandt, Silke. "Digital Humanities in Practice". *Digital Methods in the Humanities -Challenges, Ideas, Perspectives*. ed. Silke Schwandt. 7-22. Bielefeld: Bielefeld University Press, 2021.
- Scott, John. *Social Network Analysis*. Londra: Sage, 4. Baskı., 2017.
- Şakul, Kahraman vd. "Türkiye'de Deneysel ve Dijital Tarihçiliğin Gelişimi İçin Bir Strateji Çerçevesi". *Hunlar'dan Günümüze Türk Askeri Kültürü*. 718-728. İstanbul: Kronik Yay., 2019.
- Şentürk, Recep. *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı, 610-1505*. çev. Mehmet Fatih Serenli. İstanbul: Gelenek Yay., 2004.
- Tombul, Sema. "Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlimine Uygulanabilirliği", *Eskiyeni*, 44 (2021), 461-474.
- Topaloğlu, Abdullah. "Türkiye'de İlk Sayısal Kütüphane Yönetim Sistemi: IRCICA FARABİ". *Türkiye Kütüphaneciliği* 25/2 (2011), 277-286.
- Topgül, Muhammed Enes. *İsnâd Okumak - Hadis Tarihinin Anlaşılmasında İsnâdın Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2022.
- Topgül, Muhammed Enes - Maden, Ömer Faruk. "Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi: II.(VIII.) Asrın İlk Yarısı Basra Örneği". *İslam Araştırmaları Dergisi* 45 (2021), 37-68.
- Tunalı, Volkan. *Sosyal Ağ Analizine Giriş*. Nobel Yay., 2016.
- Uğur, Yunus. "Tarihçilik Sahasında Teknolojik İmkanlardan Yararlanma". *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*. ed. Mehmet Yaşar Ertaş. 377-381. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019.
- Uğur, Yunus. "Tarihsel Kaynaklar, Temsil ve Osmanlı Şehirleri:937/1530 Tarihli Muhasebe-i Vilayet Defterleri'ni Dönemin Benzeri Kaynakları Arasında Konumlandırmak", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 48 (2020): 37-69.
- Yankın, Fahri Bilal. "Dijital Dönüşüm Sürecinde Çalışma Yaşamı". *Trakya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi e-Dergi* 7/2 (2019), 1-38.
- Yılmaz, Bülent. "Dijital Kütüphane Becerileri Konusunda Türkiye'de Durum: AccessIT Projesi Çerçevesinde Bir Değerlendirme". *Türk Kütüphaneciliği* 25/1 (2011), 117-123.
- Yılmaz, Rahile Kızılkaya - Koç, Elif. "Islamicate Digital Humanities Network, Online Conference, Digital Hadith Studies' 27 Ocak 2021, Washington, DC, USA", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 19/1 (2021), 165-170.
- Yılmaz, Rahile Kızılkaya - Haksever Elif. "Dijitalleşmenin Hadis Çalışmalarına Katkısı". *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Na'im*. Ed. İbrahim Özcoşar, Ali Karakaş, Fikret Özçelik, Üsâme Bozkurt. 349-364. İstanbul: Divan, 2022.
- Zitouni, Imed (ed.). *Natural Language Processing of Semitic Languages*. Berlin: Springer, 2014.

Memlük Dönemi Siyaset Düşüncesi: Siyasi Temalar için Yeni Bir Tasnif Teklifi

Political Thought in the Mamluk Period: A New Classification for Political Themes

Mohamad El-Merheb, *Political Thought in the Mamluk Period: The Unnecessary Caliphate*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1. Baskı, 2022, 224 s. ISBN: 978-147-447-964-6

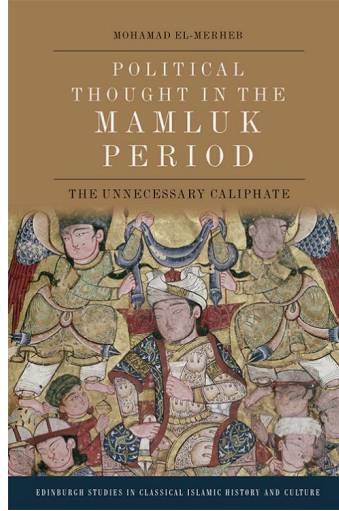
Mustafa Taş¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Mustafa Taş (Araştırma Görevlisi),
Sakarya Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Sakarya,
Türkiye
E-posta: mustafatas@sakarya.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8556-9479

Makale Geliş: 08.09.2022
Kabul/Accepted: 13.09.2022

Atıf/Citation: Taş, Mustafa. Memlük Dönemi Siyaset Düşüncesi: Siyasi Temalar için Yeni Bir Tasnif Teklifi. [Mohamad El-Merheb'in "Political Thought in the Mamluk Period: the Unnecessary Caliphate" adlı eserinin değerlendirmesi]. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/2, (Eylül 2022): 893-897
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1172869>



Anahtar Kelimeler: Memlükler, siyaset düşüncesi, hilâfet, hukukun üstünlüğü, yetki devri, sınırlandırılmış hükümet

Keywords: Mamluks, political thought, caliphate, rule of law, delegation of power, limited government

Günümüz İslâm siyaset düşüncesi literatüründe devlet idaresinin despotik olduğu yaklaşımı yaygındır. Bu yaklaşıma göre İslâm siyaset geleneğinde devlet başkanları meşruiyetini güçten alan mutlak bir otoriteye ve bu otoritede keyfi tasarrufta bulunma salâhiyetine sahip olmuşlardır. Buna mukabil reayanın devlet başkanı her kim olursa olsun kayıtsız şartsız itaat ile mükellef

olduğu, böylece kötü yönetime rıza gösterilerek mutlakiyetçilik teorisinin kabul edildiği varsayılmıştır. Mohamad El-Merheb'in yakın bir tarihte yayımlanan *Political Thought in the Mamluk Period: The Unnecessary Caliphate* başlıklı eseri geç Eyyübî-erken Memlûk dönemi bağlamında bu yaklaşımı tartışma konusu etmektedir.

Groningen Üniversitesi Tarih Araştırmaları Merkezinde (Research Centre for Historical Studies) öğretim üyesi olan El-Merheb İslâm siyaset düşüncesi, hususen de Eyyübî-Memlûk dönemi üzerine çalışmalar yapmaktadır. El-Merheb'in değerlendirme konusu olan eseri, Konrad Hirschler danışmanlığında 2019 yılında SOAS'ta tamamladığı *Islamic Political Thought: Competing Conceptions of the Rule of Law in the Middle Period* başlıklı doktora tezinin bazı ekleme ve çıkarmalar yapılarak yayına hazırlanmış halidir. Geç Eyyübî-erken Memlûk dönemi siyaset düşüncesini incelediği bu eserinde El-Merheb, temelde dönemin âlimleri tarafından ideal devlet idaresinin nasıl olacağı sorusuna ilişkin geliştirilen cevapları irdelemektedir.

Eser giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde yazar eserin amaçlarını sunmakta ve kaynaklarına yer vermektedir. Yazara göre bu eserin başlıca iki amacı bulunmaktadır. İlk olarak yazar hilâfet kurumunun korunup sürdürülmesi, devletin şeriatı uygulama görevi ve iktidarın kahr ve galebe ile ele geçirilmesinin meşrulaştırılması gibi güncel literatürde yaygın olan kabulleri reddetmekte; bunların aksine bu dönemin siyaset düşüncesi temaları için *hukukun üstünlüğü (rule of law)*, *sınırlandırılmış hükümet (limited government)* ve *meşru yetki devri (legitimate delegation of power)* şeklinde yeni bir tasnif sunmaktadır (s. 1). Bunlardan hukukun üstünlüğü, *denge ve denetleme (checks and balances)* sistemlerine dayalı olarak, sınırlandırılmış hükümet ise siyasi, idari ve adli görev dağılımı ile iktidarın keyfi güç kullanımını engelleme çabası anlamına gelmektedir. Meşru yetki devri ise hilâfet bünyesinde bulunan görev ve işlevlerin meşru ve kalıcı bir şekilde saltanat kurumuna ve diğer adli-idari birimlere aktarılmasını ifade etmektedir (s. 8).

İkinci olarak El-Merheb, İslâm siyaset düşüncesine dair metinleri sosyal, entelektüel ve siyasi bağlamlarına dayanarak değerlendirebilmek için elverişli bir yaklaşım olarak *bağlamsalcılığı (contextualism)* önermektedir. Yazara göre bağlamsalcılık yöntemi ile yapılacak İslâm siyaset düşüncesi okumasında dönemin temel kaygılarının yukarıda zikredilen yaygın kabuller değil, teklif edilen tasnifteki ilkeler olduğu açığa çıkacaktır (s.6).

Bu iki temel amaçla birlikte eserin üç alt argümanı daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki geç Eyyübî-erken Memlûk döneminde hilâfet kurumuna artık ihtiyaç duyulmadığıdır. Yazar hilâfetin bu dönemin siyasi temalar/kaygıları içinde yer almadığı, çoktan unutulmuş bir ideal olduğu düşüncesindedir (s. 10) İkincisi güncel literatürdeki telakkinin aksine Cüveynî'nin (ö. 478/1085) Eş'arî-Şâfîî siyaset geleneği üzerinde önemli etkilerinin bulunduğuudur. Sonuncu argüman ise İslâm siyaset düşüncesinde sabit cevapların olmadığı, düşünürlerin içinde buldukları ortamda karşılaştıkları sorunları ele aldıklarıdır. Buna göre örneğin kimin meşru yönetici olarak kabul edileceği ya da toplumun en iyi nasıl yönetilebileceği gibi sabit sorular bulunmakla birlikte bunlara verilen cevaplar sabit olmayıp yalnızca kendi tarihsel bağlamlarında anlamlıdır (s. 33).

Yazar bu amaçlara ulaşmak için ilgili dönemden hepsi de Eş'arî ve -biri hariç- Şâfiî beş âlim ve eserlerini incelemektedir. Çalışmada ele alınan beş isim ve eserleri; Şâfiî fakihî Bedreddin İbn Cemâa (ö. 733/1333) ve *Tahrîrû'l-ahkâm*, müellifi meçhul bir risale olan *Misbâhü'l-hidâye fî tarîki'l-imâme*, Şâfiî fakihî Ebû Sâlim İbn Talha en-Nasîbî (ö. 652/1254) ve *el-İkdü'l-ferîd li'l-Meliki's-Sa'îd*, Mâlikî fakihî Şehâbeddin Karâfi (ö. 684/1285) ve *el-İhkâm fî temyizi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*, Şâfiî fakihî Tâceddin Sübkî (ö. 771/1370) ve *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ* ile *Mu'îdü'n-ni'am ve mübîdü'n-nikam'* dir. El-Merheb bu eserleri seçerken kronolojik ve bölgesel faktörlere ilaveten âlimlerin mesleki arka planlarını, bağlı oldukları mezhep ve ilmî gelenekleri, siyasi kaygılarını; eserlerin telif sebeplerini, hedef kitlelerini, ithaf edildikleri kişileri ve edebî üsluplarını dikkate aldığı belirtilmektedir (s. 15).

Birinci bölümde yazar çalışmanın metodolojisini özetlemekte ve İslâm siyaset düşüncesinin doğru bir şekilde anlaşılmasının önündeki engellere dair genel bir değerlendirme yapmaktadır. Bu engellerden ilki pek çok siyaset düşüncesi tarihçisi tarafından da uygulanan *the longue durée* tarih yazımı metodudur. Yazara göre perspektifindeki yetersizlikleri, siyasi gelişmelerin tarihsel bağlamlarını göz ardı etme gibi eksiklikleri nedeniyle bu metot siyaset düşüncesi yazımı için uygun değildir. Bir diğer engel, hilâfet teorisi ve Bağdat'ın istilasına dair güncel literatürde alternatif yaklaşımlara imkân vermeyen *dayatılmış paradigmalardır (imposed paradigms)*. Yazar bu paradigmalara, hususen de hilâfet kurumunun İslâm siyaset düşüncesinde merkezi bir yeri olduğu kabulüne itiraz etmektedir (s. 22). Üçüncü engel kaynak literatürlere dair hatalı ön kabullerdir (*the mythology of genre*). Yazar, fıkıh eserlerinin normatif meseleleri, âdâb literatürü eserlerinin ise daha ziyade saltanat motifleri, yönetim sanatı ve adalet kavramları gibi normatif olmayan meseleleri incelediği şeklindeki bu ön kabulleri reddetmektedir. Son engel ise metinlerin erişilebilirliğidir. Zira İslâm siyaset düşüncesi metinlerinin önemli kısmı henüz tahkik dahi edilmemiştir.

Eserin ikinci bölümü İbn Cemâa'ya tahsis edilmiştir. Yazar ilk olarak İbn Cemâa'nın biyografisi ve *Tahrîr'* den önce kaleme aldığı iki eserini inceleyerek siyaset düşüncesinin gelişim sürecini takip etmektedir. Bu bölümde yazar asıl olarak İbn Cemâa'nın bazı araştırmacıların iddialarının aksine kahr ve galebe ile iktidarı ele geçirmeyi meşrulaştırma ya da hilâfet teorisini yeniden tanımlama ve saltanat ile uzlaştırma gibi bir gayeye sahip olmadığını iddia etmektedir. Zira hilâfet kurumu İbn Cemâa'dan çok uzun zaman önce unutulmuş bir idealdir. Yazara göre İbn Cemâa ağırlıklı olarak hukukun üstünlüğü, sınırlandırılmış hükümet ve meşru yetki devri gibi üç soyut ve iç içe geçmiş kavramla ilgilenmiştir (s. 48-49).

Eserin üçüncü bölümü, müellifi meçhul *Misbâh* isimli risale bağlamında 13. yüzyıl Mısır-Suriye sûfi siyaset düşüncesine dairdir. Yazar öncelikle sûfi düşüncenin ortaya çıktığı entelektüel ve sosyo-politik ortamları ele almaktadır. Böylece sûfilerin Memlûk siyaset çevrelerine aktif katılımlarını inceleyerek Memlûk siyaseti ve hukuku üzerinde kayda değer bir etkiye sahip olduklarını göstermeye çalışmaktadır. Bölümün iki odak noktası bulunmaktadır. İlki dönemin sûfilerinin kahr ve galebeyle dayanan iktidarın meşrulaştırılması için geliştirdikleri teorilerdir.

İkincisi ise sûfilerin İslâm ahlak esaslarına dayanarak oluşturdukları siyasi dili kullanarak hukukun üstünlüğü ve sınırlandırılmış hükümet ilkelerini savunma yöntemleridir. Yazar *Misbâh*'ı bu iki hususu ortaya koymaya yönelik telif edilmiş bir Memlûk sûfi girişimi olarak sunmaktadır. Yazara göre *Misbâh*, saltanatı nübüvvetin meşru varisi olarak tanımlayarak kahr ve galebe ile otoriteyi ele geçirmeyi meşrulaştırırken hilâfeti ve Kureyş'e mensubiyeti bütünüyle reddetmektedir. Aynı zamanda risale, ahlaki normlara dayalı bir denge denetleme sistemi ile iktidarın keyfi tasarruflarının engellenmesi gayesini de taşımaktadır (s. 120).

Dördüncü bölümde dönemin hâkim kaygısı olarak sunulan iktidarın sınırlandırılması hususu İbn Talha'nın *el-İkdü'l-ferid* ve Karâfi'nin *el-İhkâm* eserleri üzerinden ele alınmaktadır. Bu bölümde öncelikle her iki âlimin de mesleki ve ilmî geçmişlerinin siyasete dair düşüncelerini şekillendirmedeki rolleri gösterilmekte ve içinde buldukları dönemin siyaset düşüncesine katkıları sunulmaktadır. Yazar bu katkılar bağlamında yukarıda zikredilen İslâm siyaset düşüncesinde sabit cevaplar olmadığı, âlimlerin kendi empirik dünyalarında karşılaştıkları sorunlara yönelik cevaplar geliştirdikleri argümanını kanıtlamaya çalışmaktadır. Ayrıca bölüm boyunca İbn Talha ve Karâfi'nin hilâfet kurumuna karşı herhangi bir ilgi veya özlem duymadıkları, hilâfete eski gücünü kazandırma gibi bir gayeye sahip olmadıkları, daha ziyade devlet idaresinin düzgün işleyişi, istikrar, görev dağılımı ve sultanın keyfi tasarruflarının engellenmesi ile ilgilendikleri iddia edilmektedir.

Eserin beşinci ve son bölümünün konusu Sübkî'nin *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* isimli eseridir. Yazar bu eserdeki İzzeddin b. Abdüsselâm'ın (ö. 660/1262) biyografisi bağlamında Memlûk tarih yazıcılığını siyaset düşüncesi literatürünün bir türü olarak incelemektedir. Yazara göre Sübkî'nin, eserinde muhalif profili ile ön plana çıkan İbn Abdüsselâm'ın hususen sultanlar ve devlet adamları ile olan ilişkilerini vurgulayan, detaylı bir biyografisine yer vermesinde bazı siyasi saikler etkili olmuştur. Bunlardan ilki Sübkî'nin Şâfiî ulemanın sultanlara meşruiyet kazandırma konusunda diğer mezheplere nazaran imtiyaza sahip olduklarını vurgulama ile sultan ve ümeranın tasarruflarını denge denetlemeye tabi tutarak halkı iktidarın keyfi kullanımından koruma, bir diğer ifadeyle Şâfiî siyaset düşüncesindeki hukukun üstünlüğü ve sınırlandırılmış hükümet idealini savunma kaygısıdır (s. 156). Bir diğeri ise yaşadığı dönemde mezhebinin siyasi açıdan zayıfladığını gören Sübkî'nin İbn Abdüsselâm'ın biyografisi üzerinden bir Şâfiî hatırası inşa ederek Şâfiîliğin siyasetteki öncü ve üstün rolünü hatırlatma ve ihya etme arzusudur (s. 162-165). Zira diğer mezheplerin siyasetteki artan etkisi Şâfiîlerin bu rolünü tehdit etmekteydi.

Political Thought in the Mamluk Period ile güncel literatürde yaygın olan kabullere meydan okuyan Mohamad El-Merheb İslâm siyaset düşüncesine farklı bir veçheden yaklaşma teklifinde bulunarak alana önemli bir katkı sunmaktadır. Kitabın temel argümanını oluşturan dönemin siyasi temalarının; hukukun üstünlüğü, sınırlandırılmış hükümet ve meşru yetki devri oluşunu incelediği beş âlim ve eserleri üzerinden başarılı bir şekilde gösteren El-Merheb bunu yaparken siyaset düşüncesi okumalarında elverişli bir yöntem olarak öne sürdüğü bağlamsalcılığı etkin bir şekilde kullanmaktadır. Yazar sadece ilgili esere odaklanmamakta, aynı zamanda ve daha

öncelikli bir şekilde müellif ve eseri içinde bulunduğu entelektüel, sosyal ve siyasi şartlara göre değerlendirmekte, teori-pratik ilişkisini göz ardı etmemektedir. Böylece İslâm siyaset düşüncesinde sabit cevaplar olmadığı, her âlimin içinde bulunduğu şartlara çözümler ürettiği şeklindeki iddiasını da yetkinlikle göstermektedir.

Bununla birlikte eserin alt başlığında da yer alan ve bir diğer iddiayı oluşturan hilâfet kurumunun bu dönemde çoktan unutulmuş bir ideal olduğu, korunup sürdürülmesinin dönemin siyasi kaygıları içinde yer almadığı, yani artık gereksiz görüldüğü hususunu tüm Memlûk dönemine teşmil etmek -ki eser Karâfi hariç yalnızca Eş'arî-Şâfiî geleneği incelemektedir- güç görünmektedir. Zira dönemin gerek Kalkaşendî (ö. 821/1418) gibi eserde ele alınan âlimlerle aynı mezhebe mensup gerekse de İbnü'l-Burhân (ö. 808/1405) ve İbnü'l-Mibred (ö. 909/1503) gibi farklı mezheplerden kimi âlimlerinin hilâfetin halen tartışma konusu olduğuna, ulema tarafından bütünüyle unutulmadığına, daha da önemlisi saltanata takdim edilmesi gerektiğine yönelik görüşleri bulunmaktadır. Eserde Cüveynî'nin geç dönem Eyyûbî-erken dönem Memlûk siyaset düşüncesine etkisi gösterilirken nispeten isabetsiz bazı atıflar da bulunmaktadır. Örneğin ilgili eserlerdeki devlet başkanında aranan vasıflar (s. 60, 65) ve mâsiyet halinde devlet başkanına itaat olmayacağı söylemi (s. 105) gibi. Çünkü bu hususlar İslâm siyaset düşüncesinde genel olarak kabul edilmektedir. Yukarıda zikredildiği üzere yazarın Sübkî'nin İbn Abdüsselâm biyografisi üzerinden bir hatıra inşa ederek siyasi açıdan zayıflamış mezhebinin önceliğini vurgulamaya çalıştığı iddiasında mezhebin zayıfladığı kısmı dikkat çekmektedir. Yazar bunu Sübkî'nin bir davadan ötürü kısa bir süre hapse düşmesi ve bazı Şâfiî âlimlerin farklı mezheplere intisap etmesi ile açıklamaya çalışmaktadır. Ancak yazara göre Memlûk siyasetine teorik ve pratik olarak yön veren İbn Cemâa'dan hemen sonra mezhebin siyasi olarak zayıflaması daha fazla izah gerektirmektedir.

Eserde dikkat çeken bir diğer husus farklı dönem ve disiplinlere ait zengin kaynakçadır. Yazar inceleme konusu olan eserler dışında ilgili dönem ve öncesinde telif edilmiş fıkıh, tarih ve tabakat gibi pek çok türe ait eserlere başvurmakta, bu eserlerin inceleme konusu eserlerle olan etkileşimlerini de göstermektedir. Yazar eserde ikincil literatürü de kapsamlı bir şekilde kuşatmakta ve literatüre eleştirel yaklaşmaktadır. Bunlara ilaveten nadiren de olsa bazı yerlerde ikincil kaynak kullanımı (örn. s. 51, 52, 90, 160) ve ismi geçen şahısların vefat tarihlerinin verilmemesi (örn. s. 52, 54, 55, 97) gibi küçük eksiklikler de göze çarpmaktadır.

Ayrıca eserde dilin sadeliği ve üslubun akıcılığı ile beraber her bölüm başında amaçların sunulması ve bölüm sonunda varılan sonuçların aktarılması, okuyucunun zihnini diri tutarak eserin problemlerine nüfuz etmesini kolaylaştırmaktadır. Sonuç olarak mevcut çalışmaların sınırlı ve belirli yaklaşımları tekrar etmekle malul olduğu İslâm siyaset düşüncesi sahasına yeni bir perspektif kazandıran bu eser araştırmacılar tarafından dikkate alınmalıdır.

Oryantalist, Modernist ve Köktenci Yaklaşımların Tasavvuf Anlayışlarına Dair Bir Değerlendirme

An Assesment of Orientalist, Modernist And Fundamentalist Approaches on Sufism

Carl W. Ernst. *Sufizm İslam'ın Mistik Geleneğine Giriş*. Çeviri: Gülçin Tunah. İstanbul: Sufi Kitap, 1. Baskı, Mayıs 2022, 304 s. ISBN: 978-625-7949-60-6

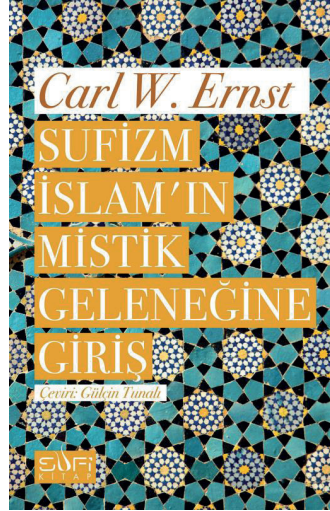
Ahmet Ömer Yavuz¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Ahmet Ömer Yavuz (Yüksek Lisans Öğrencisi),
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sosyal
Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf
Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: ahmetomeryvuz@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3779-6271

Makale Geliş: 11.08.2022
Kabul/Accepted: 22.08.2022

Atf/Citation: Yavuz, Ahmet Ömer. Oryantalist,
Modernist ve Köktenci Yaklaşımların Tasavvuf
Anlayışlarına Dair Bir Değerlendirme. [Carl W.
Ernst'in "Sufizm İslam'ın Mistik Geleneğine Giriş" adlı
eserinin değerlendirilmesi]. *İslam Tetkikleri Dergisi-
Journal of Islamic Review* 12/2, (Eylül 2022): 899-904
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1160942>



Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İslam, Gelenek, Mistisizm, Carl W. Ernst
Keywords: Sufism, Islam, Tradition, Mysticism, Carl W. Ernst

Çalışma konuları genellikle İslamofobi ve Batı ile Güney Asya'daki tasavvuf hareketleri üzerinde yoğunlaşan araştırmacı Prof. Dr. Carl W. Ernst, Chapel Hill North Carolina Üniversitesi Din Araştırmaları Bölümü öğretim üyesidir. Annemarie Schimmel'in (ö. 2003) öğrencisi olan Carl W. Ernst, çalışmalarında Arapça, Farsça ve Urduca kaynaklardan yararlanmaktadır. Hallâc-ı Mansur gibi erken dönem müelliflerin eserlerinden İngilizceye çevirilerde bulunmuştur. Ernst'in 2011 yılında yayınlanan *Sufism An Introduction to Mystical Tradition of Islam* kitabı

Gülçin Tunalı tarafından Mayıs 2022’de *Sufizm İslam’ın Mistik Geleneğine Giriş* ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir.

Sekiz bölümden müteşekkil eserin ikinci baskısının önsözünde kitabın müellifi Ernst, İslamofobinin yaygın olduğu bir zaman diliminde özellikle Amerika’da tasavvufa¹ ilginin arttığını ifade ettikten sonra kitabını eleştirel bir perspektifle fakat akademik dil kullanmadan yazdığını söyler. Eserlerini daha çok Avrupalı ve Amerikalı okurların istifadesine sunmak üzere kaleme alan Carl Ernst, bu eserinin farklı dillere çevrilmesiyle birlikte özellikle İspanyol, Yunan, İtalyan ve Rus okuyuculardan kitapla ilgili olumlu dönüşler aldığını ve bazı üniversitelerde ders kitabı olarak okutulduğunu belirtmektedir.

Kitabın ilk baskısının önsözüne İslam dünyasındaki tasavvuf anlayışlarının birbirlerinden tamamen farklı ve taban tabana zıt bir görünüm arz ettiğini belirterek başlayan yazar, önce XIX. yüzyılda ortaya çıkan köktendinciliğin tasavvufa karşı haksız tavrını ve özellikle Vehhâbî hareketi eleştirmekte; tasavvufun bu hareketçe reddedildiği, dışlandığı ve hatta saldırılara maruz kaldığını ifade etmektedir.

Ebü Hâmid el-Gazzâlî’nin eserlerinde “İslam” yerine “iman” kavramını vurgulamasından ve Kur’ân ayetlerinde “İslam”ın “iman”a göre ikincil önemi haiz olduğu düşüncesinden yola çıkan yazar; siyasi faydasını gözetenlerce “İslam”ın “Allah’a teslim olanlar” anlamında sınırlandırıldığını, bu sebeple siyasi bir hüviyet kazandığını belirtir. “İslam” kavramının XIX. yüzyılda modern Hıristiyan “din” kavramına benzetilerek oryantalistler tarafından Hinduizm ve Budizm kavramları gibi sonradan türetildiğini, oysa daha önce Batıda “Muhammedîlik” kavramının kullanıldığını öne sürmektedir. İslamofobi’yi sebep göstererek “İslam” kavramını bir din olarak değil, bir yönelime atıfta bulunmak üzere andığını söyleyen Ernst, onun yerine temel kaynaklardan türetilmeyen ve gelenekle ilişkilendirilen uygulamaları tanımlamak için Marshall G. S. Hodgson’ı (ö. 1968) takip ederek “İslâmîleştirilmiş” kavramını tercih etmiştir. Fakat ayetlerde² açıkça bir din olarak ismi geçen “İslam” kavramını “iman” mefhumundan ayırarak diğer dinlerde benzeri yaşanan yeni bir kavramlaştırma olduğunu iddia etmek gerçeği yansıtmamaktadır. Üstelik Batı “İslam” dinine karşı ayrımcı ve düşmanca yaklaşıyor diye bu kavramı geçersiz saymak Müslüman dünyası tarafından kabul edilebilir bir görüş olmaktan çok uzaktır.

Sufizm kavramını en geniş anlamıyla kullandığını belirten yazar, bir rehber niteliği taşıdığını iddia ettiği kitabının, metafizikten ziyade uygulamalara odaklandığını, tasavvufu yoruma dayalı betimleyen ve tartışmalarıyla birlikte inceleyen bir deneme olduğunu ifade etmekte; özellikle günümüzdeki tasavvufi öğretilerin zıt görüşlerini belirtmekle yetinip okuyucuya yol gösterme amacının olmadığını söylemektedir.

“Sufizm Nedir?” başlıklı birinci bölümde oryantalizmin son iki asırda sömürgecilikten doğduğunu söyleyen Ernst, oryantalistlerin süfleri siyasi yaklaşımlarla, diğer din ve geleneklerle

1 Yazar kitap boyunca eserin isminde olduğu gibi “sufizm” kelimesini kullanmış olsa da -Batılı okuyucuyu muhatap aldığından kaynaklanıyor olsa gerek- biz değerlendirme yazımızda “tasavvuf” tabirini kullanacağız.

2 Bk. Mâide, 5/3, Âl-i İmrân, 3/19, 85

karşılaştırmalı olarak ele aldığını ortaya koymakta; Batılı seyyahların muğlak ve tutarsız raporlarının yanlış algılara sebebiyet verdiğini ve “Sufizm” kavramının ilk olarak iki asır önce Avrupa’da kullanıldığını tespit etmektedir.

William Jones, John Malcolm, James William Graham ve August Tholuck gibi oryantalistlerin, İslâmî kaynaklarını yok sayıp dîni bakımdan tehlikeli gördükleri tasavvufu ve mistisizmi Hint veya Yunan kökenine dayandırdıklarını ve tasavvufu nihâi olarak Hıristiyanlığa yaklaştırdıklarını öne sürer. Bu iddiaların misyoner bir tavrın ürünü olduğu İbn Haldun’dan nakillerle reddedilmektedir. Yazar ayrıca tasavvuf metinlerinden özellikle Arapça el yazmalarının baskı azlığından ve Thomas Patrick Hughes’in *A Dictionary of Islam* kitabı gibi sömürge zihniyetiyle kaleme alınan oryantalist yazıların yeniden basılmasından şikâyetçidir. Zira ona göre sömürge zihniyetiyle kaleme alınan bu yazılar XIX. yüzyıl oryantalist teorileri ve önyargıları yeniden üretmektedir (s. 45).

Sûfi kelimesinin kökeni hakkında oryantalistlerin özellikle kelimenin Yunan felsefesindeki *sophos*’tan geldiğine dair Birûnî’ye ait görüşü tercih ettiklerini aktaran Ernst, X. yüzyılda yazılan tasavvuf eserlerinin vurgulu bir biçimde tasavvufu Kur’ân ve Sünnet ile ilişkilendirerek onun diğer ilimler arasındaki konumunu ortaya koyduklarını hatırlatır (s. 53).

“Sufizmin Kutsal Kaynakları” başlıklı ikinci bölümde Ernst, kaynaklığı bakımından vahyin mahiyeti meselesini ve miraç olgusu merkezinde Kur’ân-ı Kerîm’i ele almakta, Kur’ân ile diğer kutsal kitaplar arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. Yazarın sûrelerin büyüklük sırasına göre düzenlendiğine dair tespiti sûrelerin tertibinin tevkîfi olduğuna dair yaygın görüşle uyuşmamaktadır. Tasavvufî öğretilerde buna karşılık gelecek birçok mefhum varken tefekkürü ifade etmek üzere Hindu öğretiye ait meditasyon kavramını kullanmayı tercihinin sebebi ise cevabını bekleyen bir sorudur.

Sûfîlerin Hz. Peygamber ile Cenâb-ı Allah’ın birliğini ve bunun neticesinde velîlerin miracı ile Hz. Peygamber’in miracı arasındaki paralellığı ifade etmeleri sûfi öğretinin temel kavramlarıyla açıklanabilirken yazarın bunu bir sapkınlık olarak nitelendirmesi tasavvufî öğretinin temel meseleleriyle örtüşmez. Modern dönemde Hz. Peygamber’in anlaşılmasındaki değişimi vurgulayan Ernst, bu dönemde Hz. Peygamber’in mucizevi niteliklerinden ziyade sosyal ve politik bir yenilikçi olarak tasvir edildiğini ifade etmektedir. Fakat ona göre Hz. Peygamber’i dini reformcu konumuna indirgemek basiretsizliktir (s. 77).

Üçüncü bölümde “Evliyalar ve Velîlik” başlığında Protestanların Katolikliğe; köktendincilerin de putperestliğe benzeterek velîliğe cephe aldığını aktaran Ernst, bir azizin Katolik kilisesince tanındığı gibi Müslüman velîlerin resmi olarak tanınmadığına dikkat çeker. Şîilikteki imâmet görüşü ile tasavvuftaki velâyet anlayışının farkını Şîilerin kelime-i şehadete ekledikleri “Ali Allah’ın velisidir” ibaresi örneğiyle izah eden yazar, Şîilikteki imâmet görüşü ile tasavvuftaki velâyet anlayışının benzerliğini ise sûfi velîleri tavsif etmek için kullanılan ifadelerin Şîi imamlar için de kullanıldığını belirterek delillendirmeye çalışır.

Yazarın nübüvvet ile velâyet arasında bir gerilim olduğunu tekrar etmesi ulemâ ile sûfiler arasındaki ihtilafı ortaya koyması bakımından gerçekçi olmakla birlikte tasavvufî öğretilerde

nübüvvet ve velâyet arasındaki uyumun temellendirilmesine hayli önem verilmişken bu konuyu üstü kapalı bir biçimde geçmesi sorunludur. Buna paralel olarak İbnü'l Arabî'nin "hâtemü'l-velî" olarak tanımlanmasını konum olarak Hz. Peygamber'e yakınlığı sebebiyle de tehlikeli görmüştür.

Tasavvufi uygulamalar üzerine yoğunlaşılana "Esmâü'l-Hüsna, Tefekkür ve Mistik Deneyim" başlıklı dördüncü bölümde Hindistanlı bir Çiştî mürşidi olan Burhâneddîn-i Garîb'den nakillerde bulunan yazarın nafîle ibadetlerin kuru ve angarya görüldüğünü ifade etmesi, tasavvufî öğreti bakımından sorunludur. Ayrıca Ernst, zikri bir meditasyon türü olarak görmektedir. Oysa her dini geleneğin kendine has mefhumlarının korunması, nüansların ortaya çıkarılması beklenir. Nitekim İbn Atâullah el-İskenderî'den nakiller yaptığı bir pasajda müellif, kelime-i tevhid ve lafza-i Celâl gibi zikir ifadelerinin mahiyeti ve uygulamaları hususunda birtakım malumatlar vererek bunun örneğini göstermiştir.

Haller ve makamlar konusunda Hâce Abdullah-ı Herevî ve Abdülkerîm el Kuşeyrî'ye göre makamları tablo halinde yansıtan yazar, Sûfî öğretideki "letâif" kavramını, Kübrevî ve Nakşibendî tarikatları bağlamında ele almakta; letâif merkezlerinin omurga ile ilgisinin olmadığından yola çıkarak tasavvuf ile yoga arasında bağlantı kurup tasavvufu Hint kökenine indirgeyenlere karşı çıkmaktadır.

Ernst, "Tarikatlar: Mürşitlik, Müritlik ve İntisap" başlığını taşıyan kitabın beşinci bölümünde oryantalistlerin tarikatlara sosyolojik, ideolojik ve politik yaklaştığını ifade etmektedir. Yazar öte yandan John Spencer Trimmingham'ı da tasavvuf tarihi dönemlendirmesi ve kişisel dini savunan Protestan yaklaşımı gibi yönlerden eleştirir. İsmi vermediği Hintli bir sûfiden silsile ezberlemenin meditasyon sürecinin bir parçası olduğunu aktaran müellifin zikir ve rabîta hali için "meditasyon süreci" ifadesini kullanması konuyu muğlaklaştırmaktadır.

Tasavvuf ile Şîa arasındaki ilişkiyi değerlendiren yazar, her ikisinin de katı ve kesin sınırlara sahip olmadığını söyler ve Nakşibendîlik dışındaki sûfî silsilelerinde Hz. Ali ile ilk altı imamın da zikredilmesi geleneğinden hareket ederek aralarındaki benzerlikler üzerinde yoğunlaşır. Tasavvufun ve İsmâiliyye'nin bâtinî karakterlerinden ötürü yakınlaştırılmaya çalışılması, tasavvuf tarihi araştırmalarında sıklıkla karşılaşılan bir yaklaşımdır. Oysa iki ayrı gelenekten bahsediliyorsa buradaki farklılığın da aynı oranda ortaya çıkarılması beklenir.

Sûfîlerin misyoner olduğu görüşüne karşı çıkan Ernst, misyonerlik faaliyetlerine dair herhangi bir bilginin olmadığını ve bu iddiaların bir varsayım olmaktan öteye geçmeyeceğini belirtir. Ona göre sûfîler gittikleri bölgelerin İslamlaşmasında etkili olmuşlardır. Fakat bu etki onların misyoner olduklarını göstermez (s. 181).

Altıncı bölümde sûfî şiirinin, geleneğin en çok bilinen ve takdir edilen ürünü olduğunu ve etkisinin bilimsel olarak kanıtlandığını ifade eden yazar; Avrupalı okurlara anlayabilmeleri için kendi edebiyatlarından örnekler vermekte, Arap şiiriyle Batı klasiklerinin benzerliğini vurguladıktan sonra Batılıların önyargıları sebebiyle Fars şiirine nazaran Arap şiirine uzunca bir zaman ilgi göstermediklerini belirtmektedir. Yazar, lâdinî şiirdeki şarap yorumunun aşkın

sûfi şiirdeki kullanımından tamamen farklı olduğunu Hallâc-ı Mansûr, İbnü'l Arabî ve İbnü'l-Fârız'ın tutkulu şiirleri ile örneklendirmektedir.

Farsça sûfi şiirini imgeler, sembollerin izahları ve övgü geleneğinin saraydaki karşılığı konuları bağlamında ele alan yazar, şiirin gelenekle bağlantısında ısrarcıdır. Hâfız-ı Şîrâzî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin şiirlerinin insanlarca kutsallaştırıldığını belirten yazar, şiirlerin çevirileri ve bunların farklı versiyonlarını bireysel bakış açısı ile kültürel mesafe yönlerinden incelemekte ve bazı noktalarda eleştirilerini dile getirmektedir. Ona göre sadece Farsçayı ana dili gibi bilmek -yine Batı edebiyatındaki örneklerinde olduğu gibi- metni anlamak için yeterli değildir. Yani bir kişinin bir dili bilmesi, o dilin edebiyatını en iyi şekilde anlayacağını garanti etmez.

Türkçe sûfi şiirini Yunus Emre ve Şeyh Galib ile örneklendiren yazar, diğer İslâmîleştirilmiş dillerdeki sûfi şiirlerine de örnekler verip değerlendirmektedir. Daha sonra “Sûfi Mûsikîsi ve Zikir” başlıklı yedinci bölümde mûsikî ve zikir âyinlerinin tasavvufun en dikkat çekici ve tartışmalı yönü olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Kadîrî ve Nakşî tarikatlar nezdinde mûsikînin pek kabul görmediğine dikkat çekmektedir. Kıssalardan, menkıbelerden ve sûfi sözlerinden nakillerde bulunarak mûsikî, semâ ve vecd halini tartışan Ernst, bölgesel/yöresel mûsikî ve zikir usullerini özellikle Çiştîyye tarikatıyla örneklendirmektedir. Mûsikî ve zikir koreografilerinin popüler kültürdeki yerine örnekler üzerinden eğilen ve âyinlerin gösteri yönünü eleştiren Ernst; Kavvâlî müziğini uzun uzadıya incelemekte, semâ âyini ve klasik sonrası Osmanlı dönemindeki Mevlevîlik hakkında malumatlar vermektedir.

Ayrı başlıklar açtığı edebiyat ve mûsikîye derinlemesine ilgi gösteren Ernst'in Türk sûfilerin şiir ve mûsikî çalışmalarına ayırdığı alt başlıklar ilgi çekicidir. Diğer ülkelerdeki örnekleri kısaca zikreden yazar, mûsikî ve âyinlerin günümüzde sanatsal bir olguya evrildiğini tespit etmektedir. Mûsikînin gayrimüslimlerin ihtidasında bir araç olduğunu düşünüp sûfilerin misyoner olduklarını savunanlardan bahseden yazar; tasavvufun misyonerlik olmadığı görüşünü bu bölümde de yinelemekte, böyle bir etkiyi kanıtlayacak delilin olmadığını belirtmektedir.

Kitabının özeti mahiyetindeki sekizinci bölüm için “Çağdaş Dünyada Sufizm” üst başlığını atan Ernst, “Sufizm ve Modernizm” alt başlığında Muhammed İkbâl'in Hâfız-ı Şîrâzî'yi sarhoşluk ve küfür ile itham ettiği şiirini aktararak İkbâl'i eleştirmekte, oryantalist ve modernistlerin farklı argümanlarla tasavvufa saldırdıklarına tekrar dikkat çekmektedir. Ayrıca Çiştîlerin modernizme cevaplarından örnekler vermekte ve Reynold A. Nicholson gibi oryantalistlerin tasavvufun genel bir mistisizm olduğu iddialarına karşılık tasavvufun İslâmî dayanağını ortaya koyanların görüşlerini nakletmektedir. Bu bakımdan yazarın kitabı boyunca hemen hemen ele aldığı bütün konularda temel yaklaşımının oryantalist tezlere karşı çıkmak olduğu söylenebilir.

“Sufizm ve Fundamentalist İslam” alt başlığında yazar, köktencilik kavramının sorunlarını Vehhâbî hareketi üzerinden örneklendirmektedir. “Sırrın Neşriyatı” alt başlığında tarikatların, geniş takipçi kitlelerinin etkisiyle XIX. yüzyılda yayıncılık piyasasındaki etkinliklerini incelemektedir. Yayıncılığın tasavvuf üzerindeki tesirinin araştırılmadığını söyleyerek

araştırmacıları bu konuyu çalışmaya teşvik eden yazar; gazete, dergi, roman, hikâye, görsel ve elektronik medya, film ve internetin etkilerine dikkat çekmektedir.

“Sûfi Liderliğin Yeni Tarzları” alt başlığında Çiştî tarikatına göre ideal velîlerin özelliklerini sekiz maddede özetleyen Ernst, “On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardan önce, sûfi için kendisini Kur’ân’da ve Hz. Peygamber örneğinde ispatlamaya çalışmasına pek gerek yoktu” demektedir (s. 281). Fakat tasavvufî eserler incelendiğinde bunun çok da gerçekçi olmadığı görülmektedir. Tarih boyunca sûfiler kitap ve sünnetle uyumlarını her vesile ile ortaya koymaya özen göstermişlerdir.

Sonuç olarak tasavvufu daha çok uygulamalardan ve bilhassa Hintli sûfilerin uygulamalarından hareketle inceleyen Carl W. Ernst’in metafizik kavrayışa mesafeli olduğu söylenebilir. Tasavvufun oryantalist, modernist ve köktencilerle mücadelesini ele alan kitabın ana meselesinin özellikle oryantalist eleştirileri cevaplandırmak olduğu görülmektedir. *Tasavvuf Öğretileri* kitabının aksine kitapta kaynakçaya yer verilmiştir. Yazarın tasavvuf tabiri yerine sufizm tabirini kullanması ise sorunludur.

Çevirmenin dipnotları alana hakimiyetini yansıtmakta ve nadiren de olsa yazarı eleştirdiği bazı notları yer almaktadır. Çeviride yer yer anlatım bozukluklarının olması, kitabın bir sonraki baskısında titiz bir tashih sürecinden geçmesini gerekli kılmaktadır. Ciddi bir akademik birikimin mahsulü olduğunu düşündüğümüz bu giriş kitabı, tasavvuf araştırmacılarına ve alana ilgi duyanlara yeni bilgiler kazandıracak ve muhtemelen yeni bakış açıları sunacaktır.

Uluslararası Memlûkler Dönemi İlim Geleneği -I (XIII. ve XIV. Yüzyıllar) 28-29 Eylül 2021/İstanbul

Tradition of Knowledge in the Mamluk Period-I (13th and 14th Centuries) 28-29 September 2021/Istanbul

Muhammed Enes Buluş¹ 



Memlûkler dönemi ile ilgili yapılan çalışmalar gerek sayı gerekse mahiyet bakımından İslâm medeniyeti tarihinde bu dönemin dikkat çekici özellikler taşıdığını ortaya koymaktadır. Türkçe literatürdeki çalışmalara rağmen Memlûkler döneminin özellikle ilimler tarihindeki yeri enine-boyuna araştırılmış ve incelenmiş değildir. Akademik anlamda bu konudaki boşluğa dikkat çekmek ve bu sayede araştırmacıların ilgisini Memlûkler dönemine yönelterek mezkûr boşluğun doldurulmasına katkı sağlamak amacıyla yakın zamanda İstanbul'da uluslararası bir sempozyum gerçekleştirildi.

Esasında Memlûkler dönemine dair daha önce bazı çalışmalar yapılmıştı. Söz gelimi, 19-20 Eylül 2019 tarihinde İstanbul Üniversitesi İslâm Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi (İSAMER) tarafından *Memlûkler Döneminde İslâmî İlimler* isimli bir çalıştay bu döneme dair yapılan çalışmalarını değerlendirmek ve gerek duyulan konu ve alanlarda yeni araştırmalar ve incelemeler yapmak için önerilerde bulunmak amaçlarına binaen düzenlenmişti. Beş oturumundan müteşekkil bu çalıştayda Memlûkler döneminin üç dönem olarak ele alınması kararlaştırılmıştı. Bu dönemler; “13. ve 14. yüzyıllar”, “15. Yüzyıl” ve “Osmanlıya Geçiş Dönemi” şeklindeydi. Tanıtımı yapılacak olan sempozyum, üç dönem olarak ele alınması planlanan serinin 13. ve 14. yüzyıllara dair olan ilk dönemine yöneliktir.

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Muhammed Enes Buluş (Arş. Gör.),
Gaziosmanpaşa Üniversitesi Hukuk Fakültesi,
Tokat, Türkiye
E-posta: muhammedenesbulus@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3682-5034

Başvuru/Submitted: 09.09.2022
Kabul/Accepted: 13.09.2022

Atıf/Citation: Buluş, Muhammed Enes.
Uluslararası Memlûkler Dönemi İlim Geleneği -I
(XIII. ve XIV. Yüzyıllar) 28-29 Eylül 2021/İstanbul.
İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review
12/2, (Eylül 2022): 905-911
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1172847>

Memlûklere dair bir başka çalışma da İlmî Etüdler Derneği (İLEM) tarafından 20 Mart 2021 tarihinde gerçekleştirildi. Söz konusu çalışma olan *Memlûk Entelektüel Tarih Çalıştayı* bu dönem özelinde gerçekleştirilecek entelektüel tarih çalışmalarına zemin oluşturmayı, böylece tartışma alanlarını ve meselelerini takip edilebilir hale getirmeyi amaçlamaktaydı. Bunlara ek olarak Memlûkler dönemine olan ilgiyi zinde tutması ve genç araştırmacıları Memlûkler dönemine yöneltmeyi başarması bakımından İlimler ve Sanatlar Merkezi (İSM) tarafından *Memlûkler Döneminde İlim ve Kültür* başlıklı seminer dizisini de zikretmek gereklidir. 2021 Aralık ayında başlayan bu seminer dizisi alanında uzman araştırmacılar tarafından verilmekte ve hâlâ devam etmektedir.

Memlûkler Dönemi İlim Geleneği-I isimli sempozyumun bilimsel ve akademik organizasyonunu İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Ahmet Hamdi Furat'ın başkanlığında bir ekip üstlendi ve bu sempozyum İSAMER ve İSAV'ın katkılarıyla gerçekleştirildi.

Sempozyuma Türkiye'deki çeşitli üniversitelerden seçkin ilim adamları ile ABD, Hollanda, İngiltere ve İsrail gibi ülkelerden değerli bilim insanları katkıda bulundu. 9 oturumdan oluşan sempozyumda toplamda 31 bildiri sunuldu. Bu bağlamda tefsir, tefsir usulü, fıkıh, fıkıh usulü, tarih yazıcılığı, felsefe, kelâm, tasavvuf, hadis ve ulema, ilim müesseseleri ve ulema, kültür, tarih ve edebiyat gibi pek çok alanda dikkat çekici ve özgün konular üzerinde duruldu.

Açılış konuşmasında Leeds Üniversitesi'nden Fozia Bora, İbnü'l-Furat'ın (ö. 807/1405) *Târîhu 'd-düvel ve 'l-mülûk* adlı eseri bağlamında Orta Çağ tarih yazıcılığında arşivleri ve arşivle ilgili hassasiyetleri belli başlı sorulara aradığı cevaplar ile ele aldı.

“Tefsir ve Tefsir Usulü” başlıklı ilk oturumun birinci tebliğinde bu dönemin Hanefî âlimlerinden olan İbn Ebü'l-İz'in (ö. 792/1390) tefsir anlayışı Esat Özcan'ın sunumuyla incelendi. Müstakil tefsir eseri bulunmayan İbn Ebü'l-İz'e dair bu araştırmanın, Şâyi' b. Abdûh el-Esmerî tarafından İbn Ebü'l-İz'in farklı eserlerinden toplanarak oluşturulan ve *Mecelletü 'l-Câmi 'ati 'l-İslâmiyye* dergisinin 120. ve 121. sayılarında yayımlanan *Tefsîrî 'l-İmâm İbn Ebi 'l-İz cem'an ve dirâseten* isimli eserden istifade ile yapıldığı ifade edildi. Oturumun ikinci tebliğinde Şâfiî âlim İbnü'l-Bârîzî'nin (ö. 738/1338) nesh anlayışı önceki ve sonraki âlimlerin görüşleri ile mukayese edilerek incelendi. Tebliğ, İbnü'l-Bârîzî'nin neshe dair müstakil çalışması olan *Nâsihu 'l-Kur'âni 'l-azîz ve mensûhuh* adlı eseri bağlamında Ömer Dinç tarafından sunuldu. İbnü'l-Bârîzî'nin sonraki değişim ve gelişimden farklı olarak klasik öğretilerdeki nesh anlayışını savunduğu ve bunda İbn Teymiyye'nin etkisinin olabileceği iddia edildi. Üçüncü tebliğde ise Mesut Kaya tarafından Alemüddîn el-İrâkî'nin (ö. 704/1304) muhâkemât türünün ilk örneklerinden olan *el-İnsâf* adlı eseri ve bu eserin müellifi bahse konu edildi. *el-İnsâf*, Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) mu'tezîlî görüşlerini eleştiren İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *el-İntisâf* adlı eserine yönelik muhakemelerin yapıldığı eserdir. Tefsir, fıkıh, kelâm ve dil gibi konularda İrâkî'nin muhakemelerini inceleyen Kaya, müellifin çoğu yerde İbnü'l-Müneyyir'i eleştirdiğini, bazı yerlerde ise salt ihtisar ile yetindiğini belirtti. Ayrıca İrâkî'nin sessiz kaldığı

yerlerde İbnü'l-Müneyyir'in eleştirilerini kabul ettiğinin düşünölebileceğini ifade etti.

“Hadis ve Hadis Usulü” başlıklı ikinci oturumun birinci tebliğinde Hanefî âlim Kutbüddin el-Halebî (ö.735/1335) tarafından kaleme alınan ancak tamamlanamayan *Bedrü'l-münîri's-sârî fi'l-keîâmî ale'l-Buhârî* isimli eser ve müellif el-Halebî, Muhammed Yakup Kepenek'in sunumuyla tanıtıldı. Aynı oturumun ikinci konuşmacısı Fatih Çimen XIII. ve XIV. yüzyıllarda Dımaşk, Kahire, Kudüs, Halep ve Hicaz bölgesinde kurulmuş olan dârülhadisleri ve buralarda görev yapan hadisçileri inceledi. Münevver Tiyek tarafından kaleme alınan bir sonraki tebliğde İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) yazılan *en-Nasihatü'z-zehebîyye li-İbn Teymiyye* isimli mektubun kime ait olduğu ve Zehebî (ö. 748/1348) ile İbn Teymiyye arasındaki ilişki irdelendi. İbn Teymiyye'nin eleştirildiği bu mektubun, talebesi Zehebî tarafından hocasına yazıldığı iddiaları ve değerlendirmeleri tahlil edildi. Bunun yanı sıra mektubun İbnü's-Serrâc'a (ö. 747/1347) ait olabileceği ihtimali de sorgulandı. Son kertede mektubun Zehebî'ye ya da İbnü's-Serrâc'a ait olamayacağı gerekçeleri ile ortaya kondu. Tebliğde dikkat çekilen bir diğer nokta da bu mektupta göröldüğü üzere kesin olmayan verilere dayanılarak nasıl çıkarımlar yapıldığının ve tarih yazıldığının gösterilmesiydi. Oturumun son tebliğinde Memlûkler dönemi Hanefî fıkıh metinlerinde önceki dönemlere nazaran farklı bir yönelimin göröldüğü ve buna göre eserlerde temel hadis kaynaklarına da yer verildiği tespit edildi. Devamla bu yönelimin sebepleri irdelenerek Hanefî fıkıh düşüncesine etkisi incelendi. Bekir Karadağ tarafından sunulan bu tebliğde hadis eserlerinin otorite haline gelmesi ve diğer mezhep müntesiplerinin etkisi ile Mısır Hanefîlerinin fıkıh eserlerinde temel hadis kaynaklarına yer verdikleri iddia edildi. Bu değişimin Hanefî fıkıh metinlerinin muhteva ve düşüncesini hadis temelli şekillendirdiği sonucuna ulaşıldı.

“Fıkıh ve Fıkıh Usulü” başlıklı üçüncü oturumda Tuncay Başoğlu Memlûk dönemi Hanefî usul literatürünü Hanefî usul yazımı içerisindeki konumu bakımından ele aldı. Bu dönemde kaleme alınmış fıkıh usulü eserlerinin özelliklerini, meselelerini ve tartışmalarını önceki ve sonraki dönem ve sair mezheplerle mukayese içerisinde inceledi. Özgür Kavak, “terğib, terhib, kebâir ve bidatlere dair eserler siyasi muhalefet, tenkit, siyaseti tevhîh ve siyasilerin fiillerinin şeriata uygun olmasını sağlama amaçlı metinler olarak okunabilir mi?” sorusunu İdris b. Beydekin'in (ö. 710/1310) *el-Lüma' fi'l-havadis ve'l-bida'* adlı eseri bağlamında irdeledi. Beydekin'in, yaşadığı dönemdeki siyasilere sahih dinî yaşamın tesis edilmesi amacıyla tenkitlerini ve muhalefetini yazdığı metin üzerinden dile getirdiği sonucuna ulaştı. Bunun yanı sıra bu tür eserlerin siyasilerin nasıl davranmaması gerektiğine dair bilgi vermesi açısından siyasi metinler olarak okunabileceğini belirtti. Hanefîlik tarihinin Irak, Maveraünnehir, Memlûk ve Osmanlı olmak üzere dört safhada dönemlendirilmesini tercih eden Yasir Beyatlı, bu tebliğde Memlûk Hanefîliğini ele aldı ve bu dönemin Hanefî telifatına ve müelliflerine odaklandı. Hanefî mezhebinin bu dönemdeki fûru metinler ve şerhlerini, fetâvâ, vâkıât ve risale türü eserlerini inceledi. Beyatlı, bu dönemde oldukça yaygın olan risale türü eserlerin ilk defa bu dönemde telif edilmeye başladığını iddia etti.

“Tarih Yazıcılığı” başlıklı dördüncü oturumda Muhammed Emin Ünal, tarih usulü ve tarihçilik konusunu Tâceddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) özelinde, *Tabakâtü'l-Kübrâ, Kâide fi'l-Cerh ve't-Ta'dil, Kâide fi'l-müverrihîn* adlı eserleri bağlamında inceledi. Ünal, Sübkî'ye göre tarihçinin sahip olması gereken vasıfları, konuları ele alırken dikkat etmesi gereken hususları ve tarihçilik için gerekli olan şartları gösterdi. Mehmet Sever, Memlûkler döneminin İslâm ansiklopedilerinin telifi bakımından en verimli asırları olduğunu belirtti. Bu eserlerden biri olan, İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349) tarafından kaleme alınan ve hal tercümeleleri, İslâm ülkeleri tarihi ve coğrafyaları, iktisadi ve kültürel tarih gibi içeriğe sahip *el-Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr* adlı eseri “mîlel ve nihâl” gözlüğü ile inceledi. Eserin, mezheplerin isimlendirilme problemini; ilk temsilcileri, kurucuları ve temel görüşleri ekseninde ortaya koyduğu, ayrıca mezheplerin tarihi süreç içindeki gelişmelerini alt fırkalar üzerinden resmettiği tespiti yapıldı. Bunlara ek olarak eserin mezhepler tarihi için önemli bir kaynak niteliğinde olduğuna dikkat çekildi.

Beşinci oturum “Felsefe, Kelâm, Tasavvuf” başlığıyla gerçekleştirildi. İlk tebliğde Abdullah Özkan, felsefi roman türü olan İbnü'n-Nefis'in (ö. 687/1288) *Fâzıl b. Nâtuk* diğer ismiyle *er-Risâletü'l-Kâmilîyye fi's-sîreti'n-Nebevîyye* adlı eserini İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) *Hayy b. Yakzan* adlı eseri ile mukayese ederek tanıttı. Bu eserinde İbnü'n-Nefis'in İbn Tufeyl'den, Farabî'den, İbn Sina'dan etkilendiğine dair izlerin bulunduğunu belirtti. Bir diğer tebliğde dini, akli olarak temellendirmeyi hedefleyen kelâm ilmi ile Hz. Peygamberin hadisleri ve sünneti ile temellendirmeyi hedefleyen hadis ilminin yöntem bakımından zaman zaman ayrıştığının görülmesine rağmen temelde böyle bir çatışmanın var olup olmadığını Bilal Taşkın hem hadisçi hem de kelâmcı olan Şemseddîn el-Kirmânî (ö. 786/1384) örneğinde, bilgi ve nazar teorisi bağlamında sorguladı. Sorgulamayı Kirmânî'nin *Sahîh-i Buhârî* şerhi olan *el-Kevâkibü'd-derârî* ve *el-Mevâkıf* şerhi olan *el-Kevâşif* eserleri üzerinden gerçekleştirdi. Kendi bağlamında değerlendirildiğinde her iki disiplin arasında bir çatışmanın zorunlu olmadığını dahası birbirini tamamlayan yöntemler olarak anlaşılabilirliğini belirtti. Mehdi Cengiz, kelâmın ve fıkıh usulünün meselesi olan kelimelerin dilsel delâletinin zannî mi kat'î mi olduğu tartışmasını 14. yüzyıl Memlûk âlimleri özelinde inceledi. Cengiz, kelimelerin mecaz ve müşterek gibi sebeplerle farklı anlamlara gelebileceği ihtimalinden ötürü dilsel delâletinin zannî olduğu iddiasına sahip olan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210), 14. yüzyılda Tâceddîn es-Sübkî ve Cürçânî (ö. 816/1413) gibi âlimlerce taraf bulduğunu ifade etti. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) ise lafzî delillerin karine olmadan da katiyet ifade ettiği görüşünde görüşüne sahip olduklarını belirtti. Ayrıca bu iki âlimin dilsel delâletinin zannî olduğunu savunanları da sert bir dille eleştirdiklerini gösterdi. Râmî el-Bennâ, Takiyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) ile İbn Teymiyye arasında tartışılan bazı meseleleri inceledi ve tartışmanın arka planına ışık tuttu.

“Hadis ve Ulema” konulu altıncı oturumda Nagihan Emiroğlu, Zâhiriyye Kütüphanesinde bulunan Ebü'l-Kâsım Hamza b. Muhammed b. Ali el-Kinânî'nin (ö. 358/968) imla ettiği *Meclisü'l-bitâka* adlı hadis cüzünün semâ kayıtlarından hareketle belirli sorulara yanıt aradı.

Semâ kayıtlarından yola çıkarak söz konusu hadis cüzünün kime ait olduğu, cüzün mütedavil olup olmadığı, cüzü okuyan ve kaydı tutanların kim olduğu, mesleği, ayrıca cüzün hangi hocaların nezaretinde, hangi zamanlarda ve hangi mekânlarda okutulduğu gibi pek çok soruya cevap verdi. Bununla bir cüzün semâ kayıtlarının hadis meclislerine ve hadis ilmine dair veriler sunabileceğini gösterdiği gibi kitap ve kütüphane tarihi ile ilgili araştırmalara da nasıl katkılar sağlayacağını ortaya koydu. Ayrıca semâ kayıtlarının bir biyografi kitabında yer almayan detaylara dair veriler sunan bir kaynak olabileceğini ifade etti. Yusuf Acar, Memlûkler döneminde Hanefîlerin hadis ilmi ile olan ilişkisini inceledi. Bu bağlamda İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349) ve iki talebesi Zeylaî (ö. 762/1361) ile Kureşî'nin (ö. 775/1373) çabalarını ele aldı. Mezkûr fakihlerin Hanefîlere yöneltilen “Hanefî mezhebinin zayıf hadisle amel eden, re'yi hadise tercih eden dahası sünnete muhalefet eden bir mezhep olduğu” ithamına verdikleri cevapları ortaya koydu. Fıkıh metinlerinde yer alan rivayetlerin hadis kaynaklarında var olduğunu ve sıhhat durumlarını gösteren tahrîc çalışmaları yaptıklarını tespit etti. Ayrıca Tahavî'nin (ö. 321/933) *Şerhu Meâni'l-âsâr* adlı eserinin rivayet bakımından Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-Kübrâ* adlı eserine benzediğini göstermeye çalıştıklarını belirtti. Diğer yandan Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361) ve İbn Balabân (ö. 739/1339) gibi birçok fakih-muhaddisin bazı hadis usulü konularını içeren eserler kaleme aldıkları ve bu eserlerin sonraları muhaddislerce kaynak olarak kullanıldığı ifade edildi. Tüm bu çabaları Acar, *Hanefîlik adına bir ihya hareketi* olarak değerlendirdi ve bu hareketin Mısırlı âlimlerce gerçekleştirildiğinden “Mısır Hanefîliği”¹ olarak isimlendirilmesi görüşüne katıldığını belirtti. Ayrıca bu hareketle “mezhep fikhının rivayet ile ilişkisini güçlendirme olgusunun” Şâfiî ve Mâlikîlerden üç asır sonra da olsa Hanefî mezhebinde de yerine getirildiğini savundu. Muhammed Emin Eren, tebliğinde Moğultay b. Kılıç'ın İbn Salah'ı (ö. 643/1245) eleştirmiş olduğu *İslâhu Kitâbi İbn Salah* adlı eserini inceledi ve bazı sorulara cevaplar aradı. Esasında Moğultay'ın İbn Salah ile bir derdi olmadığını, muhaddis-Hanefî olarak temel eleştirisini İbn Salah üzerinden Şâfiî-Ehl-i hadis çizgisince kabul edilen zemin üzerinden gerçekleştirdiğini tespit etti. Esasında bunu yalnızca Moğultay'ın yapmadığını muhaddis-fakih birçok Hanefî âlimin de aynı tutum içinde olduğunu belirtti. Moğultay'ın hadis usulü meseleleri ve tartışmalarında Hanefî-muhaddis kimliği ile değil de daha çok muhaddis-Hanefî kimliğini öne çıkardığını ifade etti.

“Ulema ve İlim Müesseseleri” konulu yedinci oturumda Muhammed Enes Midilli, önce zâviyenin ne olduğunu inceledi akabinde de Mısır ve Dimaşk'taki zâviyeleri kuş bakışıyla, Kahire'deki Amr b. As camisinde bulunan sekiz zâviyeyi ise daha yakından ele aldı. Bunlardan biri olan İmam Şâfiî zâviyesini müderrisleri, öğrencileri, konumu, vâkıfı ve Kahire ilim kurumları arasındaki yeri ve önemi bakımından inceledi. Zâviyenin bilinen anlamına ek olarak, Memlûkler döneminde camilerde yer alan çeşitli ilimlere dair düzenli derslerin yapıldığı eğitim kurumları olarak görülebileceğini belirtti. Zâviyelerin “hukuk okulu” olarak değerlendirilmesinin

1 “Mısır Hanefîliği” kavramı hakkında detaylı bilgi için bkz. Bekir Karadağ, *Mısır Hanefîliği Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi*, ed. Rıfat Yıldız (Ankara: Astana Yayınları, 2020).

önemli derecede doğru olduğu fakat bu kavramın yalnızca fıkıh derslerine has kılındığı anlamına gelmemesi gerektiğini, zâviyelerde farklı derslerin de yapıldığını ve zâviyelerin farklı derslere de hasredildiğini göstererek ortaya koydu. Zâviye müderrisliğine atamaların sultan tarafından yapıldığını ve İmam Şâfiî zâviyesine ulema ailelerinden müderrisler ile seçkin pek çok müderrisin atandığını tespit etti. Güllü Yıldız, Sâfedi'nin (ö. 764/1363), çağdaşı olan âlim, kâtip ve ediplerle mektuplaşmalarını bir araya getirdiği İhvâniyyat türünün ilk örneği olan *Elhânü's-sevâci' beyne'l-bâdi ve'l-mürâci'* adlı eserini onun ilmi çevresi ve bu çevreyle olan irtibatı bağlamında inceledi. Tarihsel kaynaklığına temerküz ederek bu türün ilmî hayat hakkında ne tür veriler sunduğunu, Sâfedi'nin, çevresi ile ilişkilerini örnekleriyle ortaya koydu. Yıldız, ayrıca Sâfedi'nin diğer eserlerinde de mektup ve biyografilerin yer almasına rağmen *Elhânü's-sevâci'* adlı eserini kaleme alma gerekçesini sorguladı. Fatma Akkuş Yiğit, Beni Cemâa, Beni Kudâme, Beni Gavânime, Beni Keykeldî, Beni el-Kalkaşendî ve Beni ed-Dîri gibi Kudüs ulema ailelerini ve mensuplarını merkeze alarak Memlûkler döneminde Kudüs'ün ilmî hayatını ele aldı. Hediye Sümevra Korkmaz sunmuş olduğu tebliğde hankâh kurumu ile neyin kastedildiğine, hankâhın zâviye ve ribât ile olan farkına değindi. Akabinde Memlûkler dönemindeki hankâhlara ve hankâhlardaki ilmî gelişime dair değerlendirmelerde bulundu. Daha sonra Saîdü's-Süedâ hankâhını ve ilmî yapısını yakından inceledi ve bu hankâhın Memlûk dönemi ilmî hayatına katkısını tespit etmeye çalıştı.

Sevizinci oturum “Kültür, Tarih ve Edebiyat” başlığı ile icra edildi. İlk tebliğde Taha Yasin Arslan, Memlûk astronomisini ele aldı. XIII.-XV. yüzyıllar arasında Memlûk havzasında astronominin neredeyse bütün alanlarının çalışıldığını ve geliştirildiğini belirtti. Astronomi ilimleri arasından en çok çalışma konusu yapılmış ve üzerine yoğunlaşmış alanın ise mîkat ilmi olduğuna dikkat çekti. Memlûk döneminde mîkat ilmine dair yapılan çalışmaları ve aletleri inceledi. Arslan, genelde astronominin özelde de mîkat ilminin Müslümanların hizmetinde kullanıldığını ve bu sayede fevkalade geliştiğini, mîkat ilminin de astronomi ilminin gelişimine çok büyük ivme kazandırdığını belirtti. Ayrıca mîkat ilminin olmadığı durumda astronominin bu denli derin ve geniş ölçüde gelişmeyeceğini ifade etti. Bu bağlamda Memlûk astronomlarının çalışmalarının astronomi ilmine ve sonraki dönemde astronominin gelişimine katkısını ortaya koydu. Büşra Sıdika Kaya, Kalavun, Sargatmışiyye, Taybarsiyye ve Hicâziyye isimli dört medrese üzerinden Memlûk medreselerini prosopografik veriler ile vakfiye kayıtlarını karşılaştırarak ele aldı ve değerlendirmelerde bulundu. Olcay Kocatürk, Sa'dî-i Şîrâzî'nin (ö. 691/1292) *Gülistan* adlı eserinin Memlûk sahasında Seyf-i Sarâyî (ö. 796/1394 yılından sonra) tarafından Memlûk-Kıpçak Türkçesiyle yapılmış tercümesi ile Sarâyî'den yaklaşık kırk yıl sonra Anadolu'da Manyasoğlu Mahmud tarafından yapılmış tercümesini tercüme nitelikleri ve üslup özellikleri açısından karşılaştırdı. Bir diğer tebliğde *Kasidetü'l-Bürde* müellifi el-Busîri'nin (ö.695/1296) manzum-nesir tarzında kaleme aldığı ve Yahudi ve Hristiyanların inançlarını eleştirdiği *el-Mahrec ve'l-merdûd 'ale'n-nasârâ ve'l-yeहुd* isimli kitabı Abdullah Rıdvan Gökbel tarafından incelenerek eserin Memlûkler'de Hristiyan ve Yahudilik karşıtı polemik literatüründeki yeri tespit edilmeye çalışıldı.

Dokuzuncu oturumda Jon Hoover, İbn Teymiyye'nin Allah'ın sıfatlarına ilişkin Râzî'ye yönelik eleştirisini inceledi. İncelemede İbn Rüşd'ün Aristotelesçi mekân kavramını dayanak alarak İbn Teymiyye'nin Allah'ın dünya ile olan uzamsal ilişkisini nasıl kavramsallaştırdığını *Beyânü telbîsi 'l-Cehmiyye* adlı eseri bağlamında ortaya koydu. Sonuç olarak İbn Teymiyye'nin Allah'ı evreni kuşatan, çok büyük, parçalanmaz ve olabildiğine uzayan bir varlık olarak tasavvur ettiğini tespit etti. Mehdi Berriah, İbn Teymiyye'nin Memlûk yönetimi ile olan ilişkisini çağdaşlarının eserlerinden hareketle ortaya koymaya çalıştı. Richard J. McGregor, tebliğinde Memlûk dönemi menkıbeleri, biyografik literatür ve vakayinamelerden yararlanarak, Şâzeliyye tarikatı ve alt kollarına özel atıfta bulunarak, Memlûk dönemindeki sufi mensubiyet bağlarını inceledi. Bir diğer tebliğde Mirriam Ovadia, İbnü'l-Kayyim'in *es-Savâ'iku 'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla* adlı eserindeki kimi tartışmalardan yola çıkarak onun kelâmî söylemi ne şekilde kullandığını göstermeye çalıştı.

İSAMER tarafından düzenlenmiş olan önceki sempozyumlarda olduğu gibi bu sempozyumun da kitaplaştırılacak olması ilim dünyası adına sevindirici bir durumdur. Eserin Memlûk çalışmalarına önemli bir katkı sağlaması beklenmektedir. Ayrıca Memlûkler dönemine dair ikinci uluslararası sempozyumun Abdurrahman Atçıl başkanlığında bir ekip tarafından 1-2 Haziran 2023 tarihinde gerçekleştirilmesi planlanmaktadır.

Sempozyumun gerçekleştirilmesinde emeği geçen ve katkı sunan herkese teşekkürü borç biliriz.

Tanım

İslam Tetkikleri Dergisi, İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi'nin yayınıdır. Açık erişimli, hakemli, yılda iki kere Mart ve Eylöl aylarında yayınlanan bilimsel bir dergidir. 1953 yılında kurulmuştur. Dergiye yayınlanması için gönderilen bilimsel makaleler Türkçe, İngilizce ya da Arapça olmalıdır.

Amaç ve Kapsam

İslam Tetkikleri Dergisi, İslami ilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak İslami ilimler alanındaki bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İslam Tetkikleri Dergisi, Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları gibi İslami ilimler alanındaki disiplinler, interdisipliner ve multidisipliner metotları benimseyen ulusal ve uluslararası bilimsel çalışmalarına yer veren kör-hakemli bir dergidir.

İslam Tetkikleri Dergisi, Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yazılmış araştırma makalesi, araştırma notu, kitap değerlendirmesi, sempozyum tanıtımı, yazma eser tanıtımı türünde yapılan çalışmalarını yayımlamaktadır.

Tarihçe

1933 yılında İstanbul Dârülfünun'ı İlahiyat Fakóltesi'nin kapatılmasıyla Edebiyat Fakóltesi bünyesinde kurulan İslam Tetkikleri Enstitüsü 1941 yılında kapatılmış ve 1953 yılında Müdürü Zeki Velidi Togan ve Müdür Yardımcısı Fuat Sezgin olmak üzere tekrardan faaliyete geçmiştir. 1982 yılında ismi Araştırma Merkezi olarak değiştirilen Enstitü 2018 yılında İstanbul Üniversitesi Rektörlüęü'ne bağlanmıştır. Tüm faaliyetlerinin yanında gerek Enstitü gerekse Merkez olarak kurum, bünyesinde hakemli bilimsel bir dergi faaliyetini de sürdürmüştür.

1953-1982 yılları arasında İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, 1982-1995 yılları arasında ise İslam Tetkikleri Dergisi ismiyle dokuz cilt ve on dört farklı sayı yayınlanmıştır. 2020 Mart ayı itibarıyla yeniden yayını hayatına başlamıştır.

Editorial Politikalar ve Hakem Süreci**Yayın Politikası**

Dergi yayını etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

İntihal

Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Makalenin türüne bağlı olarak, bunun oranın %15 veya %20'den az olması beklenir.

Çift Kör Hakemlik

İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Genel İlkeler

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildiriler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler

gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Makale yayınlanmak üzere dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez. Yayınlanan yazı ve resimlerin tüm hakları dergiye aittir.

Telif Hakkında

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr> olarak lisanslıdır. CC BY-NC 4.0 lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

Açık Erişim İlkesi

İslam Tetkikleri Dergi'si açık erişimlidir ve derginin tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir. Bu BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

Derginin açık erişimli makaleleri Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

İşleme Ücreti

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem

değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

Yayın Etiği ve İlkeler

İslam Tetkikleri Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirilmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

İslam Tetkikleri Dergisi araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanan kaynaklar uygun biçimde

kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Editör ve Hakem Sorumlulukları

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

Yazıların Hazırlanması

Dil

Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır.

Yazıların Hazırlanması ve Yazım Kuralları

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi online olarak <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd> adresinden erişilen <https://dergipark.org.tr/tr/login> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili detayları içeren (bkz: Son Kontrol Listesi) Kapak Sayfası; editöre mektup, yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı Telif Hakkı Anlaşması Formu eklenerek gönderilmelidir.

1. Yazılar Makale Şablonu kullanılarak hazırlanmalıdır. Makale ana metninde, çift taraflı kör hakemlik süreci gereği, yazarın / yazarların kimlik bilgileri yer almamalıdır.
2. Türkçe ve İngilizce olarak 150-250 kelime arasında öz olmalıdır. Öz anlaşılır ve de dilbilgisi açısından doğru olmalıdır.
3. Türkçe özün altında çalışmanın içeriğini temsil eden 5 Türkçe anahtar kelime olmalıdır. İngilizce özün altında içeriği temsil eden 5 İngilizce anahtar kelime olmalıdır.
4. Çalışmaların başlıca şu unsurları içermesi gerekmektedir: Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık, öz ve anahtar kelimeler; ana metin bölümleri, kaynaklar, tablolar ve şekiller.

Makale Türleri

Araştırma Makaleleri: Orijinal araştırma makaleleri derginin kapsamına uygun konularda önemli, özgün bilimsel sonuçlar sunan araştırmaları raporlayan yazılardır. Orijinal araştırma makaleleri, Öz, Anahtar Kelimeler, Giriş, Yöntem, Bulgular, Tartışma, Sonuçlar, Kaynaklar bölümlerinden ve Tablo, Grafik ve Şekillerden oluşur. Öz aşağıda belirtildiği gibi yapılandırılmış olmalıdır. Özden sonra Giriş, Yöntem, Bulgular, Tartışma ve Sonuç bölümleri yer almalıdır.

Öz: Türkçe yazıların İngilizce özetlerinde mutlaka İngilizce başlık da yer almalıdır. Araştırma yazılarında Türkçe ve İngilizce özetler 150-250 kelime arasında olmalı ve

aşağıdaki şekilde yapılandırılmalıdır:

Amaç/Aim: Yazının birincil ve asıl amacı;

Yöntem(ler)/Method(s): Veri kaynakları, çalışmanın iskeleti, çalışmaya katılanlar, görüşme/değerlendirmeler ve temel ölçümler;

Bulgular/Results: Ana bulgular;

Sonuç(lar)/Conclusion(s): Çıkarılacak sonuçlar belirtilmelidir.

Anahtar Kelimeler

Giriş: Giriş bölümünde konunun önemi, tarihçe ve bugüne kadar yapılmış çalışmalar, hipotez ve çalışmanın amacından söz edilmelidir. Hem ana hem de ikincil amaçlar açıkça belirtilmelidir. Sadece gerçekten ilişkili kaynaklar gösterilmeli ve çalışmaya ait veri ya da sonuçlardan söz edilmemelidir. Giriş bölümünün sonunda çalışmanın amacı, araştırma soruları veya hipotezler yazılmalıdır.

Yöntem: Yöntem bölümünde, veri kaynakları, hastalar ya da çalışmaya katılanlar, ölçekler, görüşme/değerlendirmeler ve temel ölçümler, yapılan işlemler ve istatistiksel yöntemler yer almalıdır. Yöntem bölümü, sadece çalışmanın planı ya da protokolü yazılırken bilinen bilgileri içermelidir; çalışma sırasında elde edilen tüm bilgiler bulgular kısmında verilmelidir.

Bulgular: Ana bulgular istatistiksel verilerle desteklenmiş olarak eksiksiz verilmeli ve bu bulgular uygun tablo, grafik ve şekillerle görsel olarak da belirtilmelidir. Bulgular yazıda, tablolarda ve şekillerde mantıklı bir sırayla önce en önemli sonuçlar olacak şekilde verilmelidir. Tablo ve şekillerdeki tüm veriyi yazıda vermemeli, sadece önemli noktaları vurgulanmalıdır.

Tartışma: Tartışma bölümünde o çalışmadan elde edilen veriler, kurulan hipotez doğrultusunda hipotezi destekleyen ve desteklemeyen bulgular ve sonuçlar irdelenmeli ve bu bulgu ve sonuçlar literatürde bulunan benzeri çalışmalarla kıyaslanmalı, farklılıklar varsa açıklanmalıdır. Çalışmanın yeni ve önemli yanları ve bunlardan çıkan sonuçları vurgulanmalıdır. Giriş ya da sonuçlar kısmında verilen bilgi ve veriler tekrarlanmamalıdır.

Sonuçlar: Çalışmadan elde edilen sonuçlar belirtilmelidir. Deneysel çalışmalar için ana bulguları kısaca özetleyerek tartışmaya başlamak, daha sonra bu bulgular için olası mekanizmaları veya açıklamaları ortaya koymak, sonuçları diğer ilgili çalışmalarla karşılaştırmak, çalışmanın sınırlarını belirtmek, gelecekteki araştırmalar ve uygulamalar için bulguların işaret ettiği olası çıkarımlara değinmek yararlı olacaktır. Sonuçlar, çalışmanın amaçları ile bağlantılı olmalıdır, ancak veriler tarafından yeterince desteklenmeyen niteliksiz ifadeler ve sonuçlardan kaçınılmalıdır. Yeni hipotezler gerektiğinde belirtilmeli, ancak açıkça tanımlanmalıdır.

Şekil, Resim, Tablo ve Grafikler: Yazı içindeki şekil, resim, tablo ve grafikler Arap sayıları ile numaralandırılmalıdır. Şekillerin metin içindeki yerleri belirtilmelidir.

Derleme: Yazının konusunda birikimi olan ve bu birikimleri uluslararası literatüre yayın ve atıf sayısı olarak yansımış uzmanlar tarafından hazırlanmış yazılar değerlendirmeye alınır. Yazarları dergi tarafından da davet edilebilir. Bir bilgi ya da konunun vardığı son düzeyi anlatan, tartışan, değerlendiren ve gelecekte yapılacak olan çalışmalara yön veren bir formatta hazırlanmalıdır. Derleme yazısı, başlık, öz ve anahtar kelimeler, ana metin bölümleri ve kaynaklardan oluşmalıdır.

5. Yayınlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılabilecek adresler, cep, iş ve faks numaraları, ORCID ve e-posta adresleri yer almalıdır (bkz. Son Kontrol Listesi).
6. Referanslar İSNAD 2 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır.

Kaynaklar

Referans Stili ve Formatı

İslam Tetkikleri Dergisi, metin içi alıntılama ve kaynak gösterme için İSNAD atıf sistemini 2. edisyonunu benimser. İSNAD 2. Edisyon hakkında bilgi için: <https://www.isnadsistemi.org/>

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

Son Kontrol Listesi

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Editöre mektup
 - ✓ Makalenin türü
 - ✓ Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu bilgisi
 - ✓ Sponsor veya ticari bir firma ile ilişkisi (varsa belirtiniz)
 - ✓ Kaynakların İSNAD2'ye göre belirtildiği
 - ✓ İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
 - ✓ Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Telif Hakkı Anlaşması Formu
- Daha önce basılmış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası
 - ✓ Makalenin kategorisi

- ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
 - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi), e-posta adresleri
 - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks nosu
 - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
 - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
 - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
 - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
 - Makale ana metni
- Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almamış olması gerekir.
- ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
 - ✓ Özetler: 150-250 kelime Türkçe ve 150-250 kelime İngilizce
 - ✓ Anahtar Kelimeler: 5 adet Türkçe ve 5 adet İngilizce
 - ✓ Makale ana metin bölümleri
 - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
 - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
 - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
 - ✓ Son notlar (varsa belirtiniz)
 - ✓ Kaynaklar
 - ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, tanım ve alt yazılarıyla)

Description

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi is the publication of Research and Application Center of Islamic Studies of Istanbul University. It is an open access, scholarly, peer-reviewed journal published biannually in March and September. The journal was founded in 1953. Manuscripts submitted for publication should be in Turkish, English or Arabic.

Aim and Scope

The Journal of Islamic Review, is a double-blinded peer-reviewed journal that includes national and international scientific studies that apply disciplinary, interdisciplinary and multidisciplinary methods in the field of Islamic sciences such as Major Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, and Islamic History and Arts.

The Journal of Islamic Review is a double-blinded peer-reviewed journal that includes disciplinary, interdisciplinary and multidisciplinary national and international scientific studies in the field of Islamic sciences such as Major Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, and Islamic History and Arts.

The journal publishes research papers, research notes, book reviews, symposium promotions and manuscripts. Articles submitted to the Journal of Islamic Studies are evaluated according to the double blind review system.

Brief History

With the closure of İstanbul Dârülfünun (University) Faculty of Theology in 1933, the Institute of Islamic Studies, established within the Faculty of Literature, was closed down in 1941, and it was reopened again in 1953 with its Director Zeki Velidi Togan and Deputy Director Fuat Sezgin. The Institute, whose name was changed to Research Center in 1982, became affiliated to the rectorate of Istanbul University in 2018. In addition to all its activities both as an Institute and as a Center, the institution continued to publish a peer-reviewed scientific journal within its body.

Nine volumes and fourteen issues were published with the name of “Journal of the Institute of Islamic Studies” between 1953 and 1982 and the “Journal of Islamic Studies” between 1982 and 1995. The Journal of Islamic Studies, which will be published again as of March 2020, aims to publish studies in the field of Islamic Sciences and to present them to researchers.

Editorial Policies and Peer Review Process**Publication Policy**

The journal is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access

Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the Journal. Only those manuscripts approved by every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors.

Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors. All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication.

Plagiarism

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. If plagiarism/self-plagiarism will be found authors will be informed. Editors may resubmit manuscript for similarity check at any peer-review or production stage if required. High similarity scores may lead to rejection of a manuscript before and even after acceptance. Depending on the type of article and the percentage of similarity score taken from each article, the overall similarity score is generally expected to be less than 15 or 20%.

Double Blind Peer-Review

After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the editors-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. The editor provides a fair double-blind peer review of the submitted articles and hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

Short presentations that took place in scientific meetings can be referred if indicated in the article. The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims. Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author.

Copyright Notice

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) and grant the Publisher non-exclusive commercial right to publish the work. CC BY-NC 4.0 license permits unrestricted, non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Open Access Statement

The journal is an open access journal and all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author. This is in accordance with the BOAI definition of open access.

The open access articles in the journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license. (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>)

Article Processing Charge

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

Peer Review Process

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of

the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by Editor-in-Chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

Publication Ethics and Publication Malpractice Statement

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), to access the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All parties involved in the publishing process (Editors, Reviewers, Authors and Publishers)

are expected to agree on the following ethical principles.

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Each manuscript is reviewed by one of the editors and at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Research Ethics

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be

obtained from this institution or organization.

- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

Author Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Agreement Form. The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment.

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

Responsibility for the Editor and Reviewers

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as

confidential before publishing.

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication. He/She must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers. Only he has the full authority to assign a reviewer and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

Manuscript Organization

Language

The language of the journal is both Turkish, English and Arabic.

Manuscript Organization and Submission

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <https://dergipark.gov.tr/login> that can be accessed at <https://dergipark.org.tr/en/pub/iuislamtd> and it must be accompanied by a Title Page specifying the article category (i.e. research article, review etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist) and cover letter to the editor. Manuscripts should be prepared in Microsoft Word 2003 and upper versions. In addition, Copyright Agreement Form that has to be signed by all authors must be submitted.

1. Manuscripts should be prepared using the Article Template. Due to double blind peer review, manuscript file must not include any information about the author.
2. The abstract must be between 150–250 words and written as one paragraph. Please

ensure that abstract reads well and is grammatically correct.

3. Underneath the abstract, 5 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified.
4. The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords; sections, references, tables and figures.

Article Types

Research Article: Original research articles report substantial and original scientific results within the journal scope. Original research articles are comprised of Abstract, Key Words, Introduction, Methods, Results, Discussion, Conclusion, References and Figures, Tables and Graphics. The abstract must be structured as in below. The abstract must be followed by Introduction, Method, Results, Discussion and Conclusions.

Abstract: The abstracts in the language of the article and in English must be between 150-250 words and structured as follows: aim, method, results, and conclusions.

Aim; the primary purpose of the article;

Method; data sources, design of the study, participants, interventions, and main outcome measures;

Results; key findings;

Conclusions; Conclusions derived from the study should be stated.

Keywords

Introduction: This section must contain a clear statement of the general and specific objectives as well as the hypotheses which the work is designed to test. It should also give a brief account of the reported literature. The last sentence should clearly state the primary and secondary purposes of the article. Only, the actual references related with the issues have to be indicated and data or findings related with the current study must not be included in this section.

Methods: This section must contain explicit, concise descriptions of all procedures, materials and methods (i.e. data sources, participants, scales, interviews/reviews, basic measurements, applications, statistical methods) used in the investigation to enable the reader to judge their accuracy, reproducibility, etc. This section should include the known findings at the beginning of the study and the findings during the study must be reported in results section.

Results: The results should be presented in logical sequence in the text, tables, and figures, giving the main or most important findings first. The all the data in the tables or figures should not be repeated in the text; only the most important observations must be emphasized or summarized.

Discussion: The findings of the study, the findings and results which support or do not support the hypothesis of the study should be discussed, results should be compared and contrasted with findings of other studies in the literature and the different findings from other studies should be explained. The new and important aspects of the study and the conclusions that follow from them should be emphasized. The data or other information given in the Introduction or the Results section should not be repeated in detail.

Conclusions: Conclusions derived from the study should be stated. For experimental studies, it is useful to begin the discussion by summarizing briefly the main findings, then explore possible mechanisms or explanations for these findings, compare and contrast the results with other relevant studies, state the limitations of the study, and explore the implications of the findings for future research and practice. The conclusions should be linked with the goals of the study but unqualified statements and conclusions not adequately supported by the data should be avoided. New hypotheses should be stated when warranted, but should be labeled clearly as such.

Figures, Tables and Graphics: Figures, Tables and Graphics should be numbered in Arabic numerals in the text. The places of the figures, tables and graphics should be signed in the text.

Review Article: Reviews prepared by authors who have extensive knowledge on a particular field and whose scientific background has been translated into a high volume of publications with a high citation potential are welcomed. These authors may even be invited by the journal. Reviews should describe, discuss, and evaluate the current level of knowledge of practice and should guide future studies. Review article should contain title, abstract and keywords; body text with sections, and references.

5. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, ORCID, postal address, phone, mobile phone and fax number of the author(s) (see The Submission Checklist).

6. References should be prepared as ISNAD 2th edition.

References

Reference Style and Format

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi complies with ISNAD style 2th Edition for referencing and quoting. For more information: <https://www.isnadsistemi.org/en/>

Accuracy of citation is the author's responsibility. All references should be cited in text. Reference list must be in alphabetical order. Type references in the style shown below.

Submission Checklist

Ensure that the following items are present:

- Cover letter to the editor
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ Confirming that “the paper is not under consideration for publication in another journal”.
 - ✓ Including disclosure of any commercial or financial involvement.
 - ✓ Confirming that last control for fluent English was done.
 - ✓ Confirming that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
 - ✓ Confirming that the references cited in the text and listed in the references section are in line with ISNAD 2.
 - Copyright Form
 - Permission of previous published material if used in the present manuscript
 - Title page
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ The title of the manuscript
 - ✓ All authors’ names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
 - ✓ Corresponding author’s email address, full postal address, telephone and fax number
 - ORCID^s of all authors.
 - ✓ Grant support (if exists)
 - ✓ Conflict of interest (if exists)
 - ✓ Acknowledgement (if exists)
 - Main Manuscript Document
- Important: Please avoid mentioning the author(s) names in the manuscript
- ✓ The title of the manuscript
 - ✓ Abstract (150-250 words)
 - ✓ Key words: 5 words
 - ✓ Body text sections
 - ✓ Grant support (if exists)
 - ✓ Conflict of interest (if exists)
 - ✓ Acknowledgement (if exists)
 - ✓ References
 - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title, explanation, captions)

COPYRIGHT AGREEMENT FORM / TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU



Istanbul University
İstanbul Üniversitesi

Dergi Adı: İslam Tetkikleri Dergisi
Journal name: Journal of Islamic Review

Copyright Agreement Form
Telif Hakkı Anlaşması Formu

Sorumlu Yazar <i>Responsible/Corresponding Author</i>	
Makalenin Başlığı <i>Title of Manuscript</i>	
Kabul Tarihi <i>Acceptance Date</i>	
Yazarların Listesi <i>List of Authors</i>	

Sıra No	Adı-Soyadı <i>Name - Surname</i>	E-Posta <i>E-Mail</i>	İmza <i>Signature</i>	Tarih <i>Date</i>
1				
2				
3				
4				
5				

Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, v.b.) <i>Manuscript Type (Research Article, Review, etc.)</i>	
--	--

Sorumlu Yazar:
Responsible/Corresponding Author:

Çalıştığı kurum	<i>University/company/institution</i>
Posta adresi	<i>Address</i>
E-posta	<i>E-mail</i>
Telefon no; GSM no	<i>Phone; mobile phone</i>

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,
Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,
Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler.
Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.
Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, fikri mülkiyet hakları saklıdır.
Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.
Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılrken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.
Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

The author(s) agrees that:
The manuscript submitted is his/her/their own original work and has not been plagiarized from any prior work,
all authors participated in the work in a substantive way and are prepared to take public responsibility for the work,
all authors have seen and approved the manuscript as submitted,
the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere,
the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone.
ISTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights.
I/We indemnify ISTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements and does not contain material or instructions that might cause harm or injury.
This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

Responsible/Corresponding Author; <i>Sorumlu Yazar;</i>	Signature / İmza	Date / Tarih
	/...../.....

COPYRIGHT AGREEMENT FORM / TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU



Istanbul University
İstanbul Üniversitesi

Journal name: Journal of Islamic Review
Dergi Adı: İslam Tetkikleri Dergisi

Copyright Agreement Form
Telif Hakkı Anlaşması Formu

Responsible/Corresponding Author <i>Sorumlu Yazar</i>	
Title of Manuscript <i>Makalenin Başlığı</i>	
Acceptance date <i>Kabul Tarihi</i>	
List of authors <i>Yazarların Listesi</i>	

Sıra No	Name - Surname <i>Adı-Soyadı</i>	E-mail <i>E-Posta</i>	Signature <i>İmza</i>	Date <i>Tarih</i>
1				
2				
3				
4				
5				

Manuscript Type (Research Article, Review, etc.) <i>Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, v.b.)</i>	
--	--

Responsible/Corresponding Author:
Sorumlu Yazar:

University/company/institution	<i>Çalıştığı kurum</i>	
Address	<i>Posta adresi</i>	
E-mail	<i>E-posta</i>	
Phone; mobile phone	<i>Telefon no; GSM no</i>	

The author(s) agrees that:
The manuscript submitted is his/her/their own original work, and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way, and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. İSTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights. I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements, and does not contain material or instructions that might cause harm or injury. This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,
Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,
Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler. Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfla bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.
Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, fikri mülkiyet hakları saklıdır.
Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslara vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.
Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.
Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından aynı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

Responsible/Corresponding Author; <i>Sorumlu Yazar;</i>	Signature / İmza	Date / Tarih
	/...../.....