

Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN : 2564 - 7903 • Yıl / Year : 2024 • İlkbahar / Spring • Sayı / Issue : 13



TRAKYA
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ
İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Journal of Islamic Studies

Yıl / Year: 2024 – İlkbahar / Spring – Sayı / Issue: 13



ISSN: 2564-7903

Dergimizin Tarandığı Veritabanı ve İndeksler:



RUMELİ İslâm Araştırmaları Dergisi | Journal of Islamic Studies

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

Kapsam | Scope: Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları, Balkan Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies, Balkan Studies

Periyot | Period: Yılda 2 Sayı (30 Nisan & 31 Ekim) / Biannual (30 April & 31 October)

Yayın Dili | Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça & Arnavutça & Boşnakça / Turkish & English & Arabic & Albanian & Bosnian

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi Uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Rumeli Journal of Islamic Studies is a international peer-reviewed academic journal.

Yayıncı / Publisher

Trakya Üniversitesi Matbaası
Edirne Teknik Bilimler MYO Sarayıçı Yerleşkesi Edirne, TÜRKİYE

Amblem ve Kapak Tasarımı | Emblem and Cover Design

Dr. Ömer Kasım Kahya

Grafik Tasarım ve Mizanpaj | Graphic Design and Layout

Arş. Gör. Muhammet Küçükbaltaoğlu

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Creative Commons Atıf 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Rumeli Journal of Islamic Studies is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY NC). Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

All the responsibility for the content of the papers published in Rumeli Journal of Islamic Studies belongs to the authors.

İletişim | Communication

Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balkan Yerleşkesi 22030 Edirne- TÜRKİYE

Tel: 0 284 235 68 99 Fax: 0 284 235 08 87

rumelislam@trakya.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/rumeli>

<https://rumeli.trakya.edu.tr/>

RUMELİ
İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Islamic Studies
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية

ISSN: 2564-7903

SAHİBİ | OWNER

Trakya Üniversiteler Birliği İlahiyat Fakülteleri Adına

Prof. Dr. Ali Öztürk

Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF

Dr. Mustafa Barış

mustafabaris@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

YARDIMCI EDİTÖRLER | CO-EDITORS

Dr. Halil İbrahim Kaygısız

hibrahimkaygisiz@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Zehra Gözütok Tamdoğan

ztamdogan@nku.edu.tr / Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Sıddık Ağçoban

s.agcoban@klu.edu.tr / Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Nurullah Koltas

nurullahkoltas@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

REDAKSİYON / REDACTION

Dr. Uğur Boran

ugurboran@trakya.edu.tr / Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Sıddık Ağçoban

s.agcoban@klu.edu.tr / Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Zehra Gözütok Tamdoğan

ztamdogan@klu.edu.tr / Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi



Basım Tarihi / Printing Date

Nisan / April - 2024



<https://rumeli.trakya.edu.tr/> <https://dergipark.org.tr/rumeli>



rumelislam@trakya.edu.tr



[@rumeliislam](https://twitter.com/rumeliislam)

YABANCI DİL EDİTÖRLERİ | LINGUISTIC EDITORS

Arnavutça | Albania

Dr. Feim Gashi
feimgashi@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Dr. İtir Rruqa
rrugailir@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi

Boşnakça | Bosnian

Dr. Emina Sadikovic
eminasadikovic@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Seyfettin Haruni
seyfettinharuni@sakarya.edu.tr
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Arapça | Arabic

Dr. Nefise Zehra Kalkancı
nzehrakalkanci@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi

Arş. Gör. Yusuf Buhan
ybuhan@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Öğr. Gör. Mahmoud Saad Eddin
Shaban
msshaban@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

İngilizce | English

Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu
aemredagtasoglu@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Enes Eryılmaz
enes.eryilmaz@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS

Temel İslam Bilimleri | Basic Islamic Studies

Dr. Enes Temel
enestemel@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi

Dr. Vezir Harman
vharman@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Mehmet Gürbüz
mgurbuz@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Arş. Gör. Muhammed Yakup
Kepenek
myakupkepenek@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Arş. Gör. Ömer Faruk Kahve
omerfarukkahve@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Studies

Dr. Alim Emin Yusufoglu
aeminyusufoglu@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi

Dr. Enes Eryılmaz
enes.eryilmaz@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Muzaffer Üzümcü
muzumcu@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts

Dr. Bilal Raşidoğlu
bilalrasidoglu@trakya.edu.tr
Trakya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Uğur Alkan
ugur.alkan@klu.edu.tr
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi

Dr. Fatih Köse
fkose@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

Dr. Yasemin Sarı Cevelek
ysari@nku.edu.tr
Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi

**Uluslararası Danışma Kurulu /
International Advisory Board**

- Dr. Adem Apak (Uludağ Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Çapku (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Ahmet Faruk Güney (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Ali Öztürk (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Bekir Zakir Çoban (Ege Üniversitesi)
- Dr. Fatih Yakar (Uludağ Üniversitesi)
- Dr. Fareddin Ebibi (Üsküp Üniversitesi)
- Dr. Feim Gashi (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Habibe Kazancıoğlu (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Hasan Coşkun (Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi)
- Dr. Hasan Maçın (Adıyaman Üniversitesi)
- Dr. İlyas Çelebi (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Dr. İrfan Morina (Priştine Üniversitesi)
- Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Dalkılıç (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Kenan Şahin (Ordu Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Talha Boyalık (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
- Dr. Mehmet Ümit (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Muhammed Coşkun (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Murat Sula (Trabzon Üniversitesi)
- Dr. Mustafa Necip Yılmaz (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Mustafa Şentürk (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Muzaffer Özli (Fırat Üniversitesi)
- Dr. Nazar Omran (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Nevzat Aydın (Amasya Üniversitesi)
- Dr. Nurullah Altaş (Marmara Üniversitesi)
- Dr. Ömer Soner Huncan (Trakya Üniversitesi)

- Dr. Özkan Öztürk (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Seyfullah Efe (Ege Üniversitesi)
- Dr. Siham Mevid (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Süheyl Ünal (Ege Üniversitesi)
- Dr. Tuba Yıldız (İstanbul Üniversitesi)
- Dr. Yakup Bıyıkoğlu (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Yasemin Sarı (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Vezir Harman (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)

**Uluslararası Yayın Kurulu /
International Editorial Board**

- Dr. Abbas Jahjai (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Almir Fatić (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Behlül Kanaçi (Karadağ İslam Birliği)
- Dr. Enver Gicic (Uluslararası Novi Pazar Üniversitesi)
- Dr. Muzaffer Üzümcü (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Nevzat Erkan (Kırklareli Üniversitesi)
- Dr. Fatih Köse (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
- Dr. Mensur Nuredin (Uluslararası Vizyon Üniversitesi)
- Dr. Mesut İdriz (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Muhammet Altaytaş (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Nurullah Koltaş (Trakya Üniversitesi)
- Dr. Safvet Halilović (Zenica Üniversitesi)
- Dr. Sefer Hasanov (Sofya Yüksek İslam Ens.)
- Dr. Selami Şimşek (Gümüşhane Üniversitesi)
- Dr. Sulejman Topoljak (Bihac Üniversitesi)
- Dr. Şukriya Ramiç (Zenica Üniversitesi)
- Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevo Üniversitesi)
- Dr. Üzeyir Durmuş (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Rumeli Journal of Islamic Studies uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. The names of the reviewers have been hidden and not published.

AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI | OPEN ACCESS POLICY

Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Rumeli Journal of Islamic Studies provides immediate open access to its content

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAşTIRMA MAKALELERİ / ARTICLES

- Balkanlarda Bir Osmanlı Şehri: İşkodra (İskenderiye)..... 9**
An Ottoman City In The Balkans: Iskodra (Alexandria)
Habibe KAZANCIOĞLU
- Hz. İbrahim (As) ve Nemrud Kıssası Bağlamında Tevhidin Hukuk ve İktisat ile İlişkisi..... 31
The Relationship Of Tawhıd With Law And Economics In The Context Of The Story Of Abraham And Nemrut
Abdurrahim BİLİK
- The Position Of Revelation In The Clamp Of Deism And Shirk 43**
Deizm ve Şirk Kıskacında Vahyin Konumu
Mikail İPEK
- Ayasofya'nın Son Dersiâmlarından Ali Tefvik Çelepöven'in Hayatı, Eserleri Ve Şahsî Evrakı..... 57**
Life, Works And Personal Documents Of Ali Tefvik Çelepöven, One Of The Last Dersiâm Of Hagia Sofia
Nihal Çağman TÜRKMEN
- Kayyımzâde Abdullah el-Kângırî'nin Hayatı ve Eserleri 81**
Kâyıymzâde 'Abdullah Al-Kânğırî's Life And Works
Sezgin ELMALI
- Ebû Hanıfe'nin Meclisinde Bir Muhaddis: İbn Ebî Zâide..... 98**
A Muhaddith In The Assembly Of Abu Hanifa: Ibn Abi Zaidah
Adem ÖZSOY
- Cessâs'ın Kıraatlere Yaklaşımı: Taharet Bahsi 117**
Al-Jassas' Approach To The Qur'anic Recitations: The Case Of Tahārah
Ayşenur Koçak

Araştırma Makaleleri / Articles

BALKANLARDA BİR OSMANLI ŐEHİRİ: İŞKODRA (İŐKENDERİYE)

Geliş Tarihi: 2 Nisan 2024

Kabul Tarihi: 18 Nisan 2024

Habibe KAZANCIOĞLU*

Özet

Günümüzde Arnavutluk sınırları içinde yer alan İşkodra coğrafi konumundan dolayı tarih boyunca idarî, askerî, ekonomik ve kültürel bir merkez olma özelliğini korumuştur. MÖ 4. yüzyılda kurulan Şehir, başta İliıya Krallığı olmak üzere Roma, Bizans ve Venediklilerin idaresinde kalmış 1479 yılında Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Osmanlılar döneminde İskenderiye, İskenderiye-i Arnavud veya İşkodra olarak anılan Şehir, fethedildikten sonra Rumeli Eyaletine bağlı bir sancak haline getirilmiştir. İşkodra, Osmanlı Devleti'nin Rumeli'deki Orta Kol güzergâhı üzerinde bulunması sebebiyle hem kara yolu ticareti hem de askerî bakımdan oldukça önemli bir merkezdir. Diğer Balkan Şehirlerinde de olduğu gibi İşkodra'da da fetihden hemen sonra câmi, mescit, zâviye gibi çok sayıda dinî kurum; mektep, medrese, kütüphane gibi eğitim kurumu ile köprü, hamam, kervansaray gibi sosyal ve ekonomik işlevi olan kurumlar inşa edilerek Şehre İslam kimliği kazandırılmıştır. Bu alışmada İşkodra'nın Osmanlı idaresi boyunca sahip olduğu idarî, siyasî, sosyal ve kültürel özellikleri arşiv kaynakları, salnameler ve diğer kaynaklardan yararlanılmak suretiyle değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arnavutluk, İşkodra, İskenderiye, Rumeli Eyaleti, Osmanlı Kurumları.

AN OTTOMAN CITY IN THE BALKANS: ISKODRA (ALEXANDRIA)

Abstract

Due to its geographical location within the borders of Albania today, Iskodra has maintained its characteristic of being an administrative, military, economic and cultural center throughout history. Founded in the 4th century BC, the city was under the rule of the Illyrian Kingdom, Rome, Byzantium and the Venetians before falling under Ottoman rule in 1479. The city, which was known as Alexandria, Alexandria-i Arnavud or Iskodra during the Ottoman period, was turned into a sanjak under the Rumelia Province after it was conquered. Since it was located on the *Sağ Kol* (Middle Column) route of the Ottoman Empire in Rumelia, Iskodra was a very important center in terms of both land trade and military. As in other Balkan cities, many religious institutions such as mosques, maşjids, and lodges; educational institutions such as schools, madrasahs, and libraries; and institutions with social and economic functions such as bridges, baths, and caravanserais were built in Iskodra immediately after the conquest to give the city an Islamic identity. In this study, the administrative, political, social and cultural characteristics of Iskodra during the Ottoman rule are evaluated by utilizing archival sources, salnames and other sources.

Keywords: Albania, Iskodra, Alexandria, Rumelia Province, Ottoman Institutions.

Giriş

Günümüzde Arnavutluk sınırları içinde yer alan ve 11 yerel idareden oluşan İşkodra ülkenin kuzey kesimindeki en önemli sanayi ve kültür merkezidir. İşkodra bölgesinin toplam yüzölçümü 3.562 km² Şehir merkezinin yüzölçümü ise 873 km² olup denizden yüksekliği

* Doç. Dr. Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, habibekazanci@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4145-3607,

DOI:10.53336/rumeli.1463962.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Kazancıoğlu, Habibe. "Balkanlarda Bir Osmanlı Şehri: İşkodra (İskenderiye)". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2024), 9-36. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1463962>.

Copyright © CC BY-NC 4.0

13m'dir. İşkodra, doğuda Bajram Curri ili, batıda Adriyatik Denizi, kuzeyde Karadağ, güneyde Lezha ili ile komşudur. İşkodra'nın toplam nüfusu 2018 yılı verilerine göre 204.954 olup şehir merkezinin nüfusu 114.954'tür. Yerleşim için elverişli bir coğrafyaya sahip olan İşkodra'da yine kendi adıyla anılan İşkodra Gölü'nün yanı sıra su kaynakları olarak Drin, Buna, Kiri, Shala Nehirleri yer almaktadır. İşkodra Ovası, Arnavutluk'un en önemli ovalarından olup tarımda önemli bir yer tutmaktadır. İşkodra hem Adriyatik Denizi'nin hem de İşkodra Gölü'nün etkisiyle Akdeniz iklimine sahiptir. Buna bağlı olarak orman bakımından da zengindir. Florası zengin olan İşkodra'da büyükbaş ve küçükbaş hayvancılığının yanı sıra -gerek Adriyatik sahillerinde gerekse İşkodra Gölü'nde yapılan- balıkçılık önemli gelir kaynaklarıdır.¹ İşkodra'da ekonomik kalkınmaya katkıda bulunan başlıca işletmeler; ağırlıklı olarak hafif imalat sanayi, tekstil malzemelerinin işlenmesi ve üretimi ile ticaret ve hizmet işletmeleridir.²



Resim 1: İşkodra'nın şehir merkezinden genel bir görünüm³

1. Ana Hatlarıyla İşkodra'nın Tarihçesi

1.1. Osmanlı Dönemi Öncesi İşkodra

Shkodër, *Skutari* ve *Skader* olarak da adlandırılan⁴ İşkodra isminin kökeni hakkında çeşitli rivayetler vardır. Şemseddin Sami, İşkodra isminin Arnavutça "tepe" demek olan "kodra" kelimesinden türetildiğini aktarmaktadır. İşkodra şehir merkezi ilk önce Kiri Nehri'nin iki tarafında ve düz ovada kurulmuştur ancak buraya dışarıdan yapılan saldırılar sonrasında ahali tepedeki kaleye iltica edip etrafı surlarla çevrili yeni bir şehir kurmuş ve burayı *İşkodra* olarak isimlendirmiştir. Ancak burası da zamanla harabeye dönüşmüş, daha sonra şehir Boyana (Buna) Gölü'ne doğru uzanmıştır.⁵

¹ Ervis Molla, *İşkodra Kültür Coğrafyası* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 28-40.

² İşkodra Belediyesi'nin resmi sitesinden alınmıştır. https://www.bashkiashkoder.gov.al/web/Karakteristikat_gjeografike_887_1.php

³ Fotoğraf İşkodra Belediyesi'nin resmi sitesinden alınmıştır. https://www.bashkiashkoder.gov.al/web/Karakteristikat_gjeografike_887_1.php

⁴ Machiel Kiel, "İşkodra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/433.

⁵ Şemseddin Sami, *Kâmûsü'l-A'lâm*, (İstanbul: Mihran Matbaası, 1316/ 1899), 2/978.

MÖ 1500-1200'lü yıllara ait bulgular şehrin çok eski dönemlerden itibaren önemli bir yerleşim bölgesi olduğunu göstermektedir. MÖ 4. yüzyılda kurulan şehir, MÖ 181-168 yılları arasında İliya Krallığının merkezi olmuştur. Bu krallığın sınırları kuzeyde Narenta Nehri'ne, güneyde Mat Nehri'ne, doğuda Dardanya ve Makedonya'ya kadar ulaşmaktaydı. MÖ 168 yılında Romalılar tarafından işgal edilen şehir bu dönemde de daha önce sahip olduğu idarî, askerî, ekonomik ve kültürel merkez olma özelliğini korumuştur. İşkodra MÖ 168'den MS 395 yılına kadar Romalıların hâkimiyetinde, Roma Devleti'nin ikiye ayrılmasından sonra da Bizans sınırları içerisinde kalmıştır. Bu dönemde piskoposluk merkezi olması sebebiyle de önemini koruyan şehir, 9. yüzyılda Sırp'lar tarafından işgal edilmiş ve *Skadar* olarak adlandırılmıştır. İşkodra 12-14. yüzyıllarda özellikle deniz yolu ticaretinin de etkisiyle ekonomik ve kültürel anlamda önemli bir gelişim göstermiş ve bölgenin cazibe merkezi haline gelmiştir. 1396 yılında Venediklilerin idaresine giren İşkodra bu dönemde Batı ve Balkanlar ile Adriyatik'in diğer yakasındaki ülkeler arasında ekonomik ve kültürel anlamda önemli bir bağlantı noktası olmuştur.⁶

1.2. Osmanlı Döneminde İşkodra

1.2.1. İşkodra'nın Osmanlılar Tarafından Fethi ve İskânı

Türklerin İşkodra'nın da içinde bulunduğu Arnavut topraklarına gelişi 1337 yılında Bizans İmparatoru III. Andronikos'un Arnavutluk'taki dağlıların isyanını bastırmak üzere Aydınolu Umur Bey'den yardım istemesi ve onun sayesinde bölgede yeniden hâkimiyetini sağlamasıyla başlamıştır. Venediklilerin idaresine girdikten sonra Arnavut beylerinin I. Murad'dan yardım istemeleri üzerine bu topraklarda Osmanlı-Venedik rekabeti başlamıştır. Ancak Ankara Savaşı'ndaki (1402) yenilgiden sonra, daha öncesinde Osmanlılar tarafından olan Arnavut beyleri Venedikliler tarafına geçmiştir. Osmanlı taraftarı olan İşkodra Beyi Georgj 1403'te öldüğü zaman Venedik; Ülgün, Bar, Budua'yla birlikte İşkodra'yı da ele geçirmiştir. Bunun neticesinde Osmanlılarla Venedikliler arasında çıkan savaşta Osmanlılar galip gelmiş ve bu bölgede 1415-1417 tarihleri arasında ilk defa *Arnavid-ili* (*Arnavut-ili*) adıyla bilinen sancak kurulmuştur.⁷ Bu tarihten sonra da Osmanlılar Arnavutluk üzerine pek çok akın yapmışlardır. Bölgede Venedik nüfuzunun etkili olması Osmanlılar ile Venediklileri sık sık karşı karşıya getirmiştir. Ayrıca bu bölgedeki yerel hanedanların iktidar mücadeleleri de bölgenin siyasî istikrarsızlığında önemli rol oynamıştır. Bir devşirme olan İskender Bey (Georges Kastriote) Venediklilerin himayesine girip diğer Arnavut beyleriyle de ittifak kurarak 1 Mart 1444'te Leş'te düzenlenen bir toplantıda irtidat ederek Osmanlı Devleti'ne isyan etmiş ve öldüğü tarihe kadar (1468) Osmanlı Devleti aleyhine faaliyetler sürdürmüştür.⁸ Osmanlı Devleti ile Venedikliler arasında 1463 yılından itibaren devam eden savaşlarda kaybedilen birçok şehir geri alınmıştır. 1478 yılında Akçahisar, Drivasto ile Jabyak; 1479 yılında İşkodra; 1501 yılında ise Draç fethedilmiş, Osmanlı Devleti'nin Arnavutluk'taki tam hâkimiyeti ise 1571'de Bar ve Ülgüm'ün alınmasıyla gerçekleşmiştir.⁹

⁶ Molla, *İşkodra Kültür Coğrafyası*, 15-19.

⁷ Mustafa L. Bilge. "Arnavutluk" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/385.

⁸ Halil İnalıcık, "İskender Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/561.

⁹ Bilge, "Arnavutluk", 3/386.

1478 yılının bahar aylarında Fatih Sultan Mehmet, İşkodra'nın fethine Veziriazam Gedik Ahmed Paşa'yı memur etmek istemiş ancak Paşa özür dileyerek bu vazifeden affını dilemiş bunun neticesinde Gedik Ahmed Paşa görevinden azledilerek hapsedilmiştir. İşkodra'nın fethi için bizzat Fatih Sultan Mehmet kendisi sefere çıkmaya karar vermiştir. Sultan, İşkodra'ya girmeden önce Büyük İskender'in başşehri olan Kroya'yı almak istemiştir. Yaklaşık bir yıldan beri Türklerin muhasarası altında olan Kroyalılar Sultan'ın geldiğini duyunca 1478 yılının haziran ayında teslim olmuşlardır. Kroya alındıktan sonra Boyana Nehri üzerine inşa edilen köprüden geçilerek İşkodra Kalesi kuşatılmıştır. Kale, sarp bir dağ üzerinde olup bir tarafı nehirle diğer tarafı Leş kasabası ve hisarlarla sınırlanmış olduğundan zaptı oldukça güçtür. İşkodra Kalesi'nin fethi için önce etrafındaki kaleler alınarak karadan gelecek zahire ve diğer eşyaların girişi engellenmiştir. Boyana Nehri üzerine yapılan köprü'nün iki yanına kuleler inşa edilerek askerler yerleştirilmiştir. Böylece Boyana Nehri'nden gelecek gemilerin girişi engellenmiştir. Alınan bu tedbirlerden sonra gerek kış mevsiminin gelmesi gerekse Fatih Sultan Mehmed'in ayaklarındaki rahatsızlıktan dolayı Padişah, İşkodra'nın muhasarasına Evrenuz oğlu Ahmed Bey'i memur ederek kendisi İstanbul'a dönmüştür. Padişah'ın İstanbul'a dönmesinden altı ay sonra 1479 yılında İşkodra halkı muhasaraya daha fazla dayanamayarak teslim olmuştur.¹⁰ Neşri'nin aktardıklarına göre kendi iradeleriyle teslim olan İşkodra halkının bir kısmı burada kalmaya devam ederken bir kısmı ise buradan göç etmiştir. Şehirde kalmaya devam edenlerin hiçbirinin canına dokunulmamıştır.¹¹ 1485 tarihli tahrir defterindeki kayıtlardan kalede birkaç yüz kişilik askerî birlik ile şehirde 27'si Müslüman 97 hanelik sivil nüfus bulunduğu anlaşılmaktadır.¹²

İşkodra'nın fethinden hemen sonra buraya Türk nüfusunun iskânına dair elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Sultan II. Murad döneminde, 1431-1432 yıllarında yapılan bir tahrirde Arnavutluk'taki 335 parça has ve timar sahiplerinin üçte birine yakınının Anadolu'dan sürgün olarak getirilmiş sipahiler olduğu kayıtlıdır. Bunlardan 26'sının Saruhanlu'dan sürüldükleri kaydı yer almaktadır. İskân sadece Anadolu'dan Arnavutluk'a değil tam tersi olarak Arnavutluk'tan Anadolu'ya da yapılmıştır. Bunun bir örneği 25 Arnavut sipahinin Trabzon'a sürülerek iskân edilmesidir.¹³ Osmanlı Devleti'nin İşkodra'daki iskân faaliyetlerinden biri de Tekelü Türkmenlerinden olup öncesinde Osmanlı Devleti'ne isyan edip Safevîlerle hareket eden, Safevîlerin Azerbaycan valiliğinde bulunan daha sonra onlarla anlaşmazlığa düşerek Kanuni Sultan Süleyman'dan af dileyip itaatini bildiren Ulama Han / Bey'in İşkodra'ya gönderilmesidir. Ulama Bey, İşkodra'da H. 946 (M.1539) yılında câmi, medrese ve hamamdan müteşekkil bir külliye inşa ettirmiştir.¹⁴

2. Osmanlı Devleti İdari Teşkilatında İşkodra'nın Konumu ve Önemi

Osmanlılar döneminde *İskenderiye*, *İskenderiye-i Arnavud* veya *İşkodra*¹⁵ olarak anılan şehir, fethedildikten sonra Rumeli Eyaletine bağlı bir sancak haline getirilmiştir. 1485 yılı tahrir

¹⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983), 2/72-73.

¹¹ Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ*, haz. F. R.Unat, M. A. Köymen, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1995), 837.

¹² Kiel, "İşkodra", 23/433.

¹³ Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XV/1-4, (1953), 214-222.

¹⁴ Kiel, "İşkodra", 23/434.

¹⁵ İşkodra ismi genellikle 19. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır.

kayıtlarında İskenderiye sancağı; İpek, Podgoriçe, Drivasto, Zabljak ve Medun'dan oluşmaktaydı.¹⁶ Kanuni Sultan Süleyman'ın ilk zamanlarında 512.000 hassı olan¹⁷ İskenderiye sancağı yine bu dönemde İskenderiye (merkez), İpek, Podgoriçe olmak üzere üç kazadan oluşmaktaydı.¹⁸ 1530 tarihli Rumeli Eyaletine ait muhasebe ve tahrir kayıtlarında İskenderiye sancağı; İskenderiye, Podgoriçe, İpek, Bihor ve Karadağ kazasından oluşmakta olup o tarihte sancakbeyi olan Ahmet Bey, İpek kazasının merkezinde oturmaktaydı.¹⁹ 1602 tarihli Kânunnâme-i Âli Osman'da Rumeli Eyaletinin 24 sancağından birisi olan İşkodra, 17. yüzyılın ortalarında da Rumeli Eyaletine bağlı bir sancaktır.²⁰

1072 Cemâziyelâhir (Ocak-Şubat 1662) tarihinde İskenderiye'yi ziyaret eden Evliya Çelebi, fetihten sonra sancak merkezi haline gelen İskenderiye'nin ilk sancak beyinin Yusuf Bey olduğunu, ziyareti sırasında İskenderiye'nin Yusuf Bey'in oğulları tarafından idare edildiğini, 40 kese geliri olan İskenderiye sancak beyinin, emrindeki 1000 adet askeri ile sancağı koruduğunu belirtmektedir. Evliya Çelebi, Sancak'ta; şeyhülislâm, nakîbüleşrâf, 150 akçe pâyeli kadı, sipah kethüdâyeri, yeniçeri serdârı, kale dizdârı, kale erleri, muhtesib, voyvoda, bacdâr, mimar, şehir kethüdâsı ve haraç emîninin görev yaptığını da ilave etmektedir.²¹

İskenderiye, 1700-1718 yılları arasında paşa sancağı Manastır olan ve 18 sancaktan oluşan Rumeli Eyaleti'ne bağlı bir sancaktır.²² 18. yüzyılda İskenderiye; İskenderiye (merkez) Altunabad, Burguriçe, -Bila ile beraber- Budimli, -Kumerati ile beraber- Akve, Gusne ve Ülkünbar olmak üzere 7 kazadan oluşmaktadır. İskenderiye (merkez) kazası ise 25 mahalleyle ayrılmış olup bunun 20'si Tophâne ve Terzihâne diğer 5'i ise Tabak semtindedir.²³

İşkodra, 18. yüzyıldan itibaren mahalli hanedanların iktidar mücadelelerine sahne olmuştur. Bu yüzyılda İşkodra'da Çavuşoğulları, Buşatlı ve Beyoğlu aileleri arasındaki mücadelenin olduğu görülmektedir. Buşatlıların toplu olarak Müslüman olması, Arnavutlar arasında İslam'ın yayılmasında önemli bir rol oynamış bu durum Buşatlıların Osmanlılar nezdinde itibarlarını yükseltmiştir. Bu yerel yönetimler, zamanla merkezi idareye karşı koyabilecek kadar güçlenmeye başlamıştır. II. Mahmud merkezi idareyi güçlendirmek adına yaptığı girişimlerle -Rumeli'deki diğer paşalıklarda olduğu gibi- Buşatlıların İşkodra'daki hükümranlılığına son vermiştir.²⁴

¹⁶ Kiel, "İşkodra", 23/434.

¹⁷ Halil İnalçık, "Rumeli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/234.

¹⁸ M. Tayyib Gökbilgin, "Kanuni Sultan Süleyman Devri Başlarında Rumeli Eyaleti, Livaları, Şehir ve Kasabaları", *Belleten* 20 / 78 (1956), 251,257.

¹⁹ 367 Numaralı İle 94 ve 1078 Numaralı Avlonya Livâsı Tahrîr Defterleri (926-1520 / 937-1530) III, 2.

²⁰ Jülide Akyüz, *İşkodra (İskenderiye) Sancağı (1485-1570)*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 17.

²¹ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Seyit Ali Kahraman, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 6. Kitap 1/121.

²² Orhan Kılıç, *18.Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdari Taksimatı*, (Elazığ: 1997), 45.

²³ P. L. İnciciyan,- H.D. Andreyan. "Osmanlı Rumelisi Coğrafyası" *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 2-3 (1973-1974), 71-72.

²⁴ Mustafa Gençoğlu, "İşkodra Vilayeti'nin İdari Taksimatı ve Yapısı (1867/1868-1908)", *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 13 /3 (2015), 260-261.

Osmanlı Devleti'nin idarî taksimatına ait 1831 yılı kayıtlarına göre İşkodra; paşa sancağı Sofya ve Manastır olan Rumeli Eyaletinin 15 sancağından biridir.²⁵ 1316 (1898) tarihli vilâyet salnâmesinde İşkodra vilayet olarak görölmekte olup İşkodra (merkez) ve Dıraç olmak üzere iki sancaktan, 10 kaza ve 4 nahiyeden oluşmaktaydı. Merkez sancak olan İşkodra; Tuz, Leş, Akçahisar, Puka, Meridita kazalarına, şengin (şingin) nahiyesine sahip olup İşkodra vilayetinin kuzeyini kapsamaktaydı.²⁶

19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başlarında, Rumeli Eyaletinin en küçük vilayeti olan İşkodra; kuzeyinde Karadağ'la, doğusunda Kosova ve Manastır vilayetleriyle, güneyinde yine Manastır ve Yanya vilayetleriyle batısında ise Adriyatik Denizi'yle komşudur.

İşkodra vilayeti bu yüzyıllarda; İşkodra (merkez) ve Dıraç olmak üzere 2 sancak 10 kaza ve 6 nahiyeden oluşmaktadır.

İşkodra (merkez) sancağı; İşkodra (merkez), Leş, Akçe Hisar, Miridite, Puka ve Tuz olmak üzere 6 kazadan oluşmaktadır. İşkodra (merkez) kazasının; Karaniye, Dağ Kenarı, Buyana Kenarı, Drin Kenarı olmak üzere 4 nahiyesi vardır.

İşkodra vilayetinin diğer sancağı olan Dıraç sancağı ise Dıraç (merkez) şiyak, Tirane, Kavaye olmak üzere 4 kazadan oluşmaktadır.²⁷ İşkodra vilayetinin idarî yapısı bazı ufak değişiklikler hariç 1911 yılına kadar bu şekilde devam etmiştir.²⁸

Adriyatik Denizi sahilinin 28 km batısında, kendi adıyla anılan İşkodra Gölü'nün de güneyinde yer alan İşkodra şehir merkezi, gerek ticaret gerek askerî bakımdan oldukça önemli bir mevkidedir. İşkodra Gölü'nün ayağı konumunda olan Boyana Irmağı; şehrin kuzey batısında oldukça geniş bir alanı kaplayarak bir liman oluşturmaktadır. Kiri Nehri ile Drin Nehri şehrin hemen yakınlarında birleşerek Boyana Nehri'ne, Boyana Nehri ise Adriyatik Denizi'ne dökölmekte Adriyatik sahilleri ile İşkodra Gölü arasında gemilerle ticaret yapılmaktaydı.²⁹ Boyana Nehri vasıtasıyla İşkodra'nın pazarına kadar getirilen mallar Manastır ve Kosova vilayetlerine sevk edilmekteydi.³⁰

²⁵ Fazıla Akbal, "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğunda İdarî Taksimat ve Nüfus", *Belleten* 15/60, (1951), 617.

²⁶ *İşkodra Vilâyet Salnâmesi*, (Vilâyet Matbaası, H.1316 /M. 1898), 139-140.

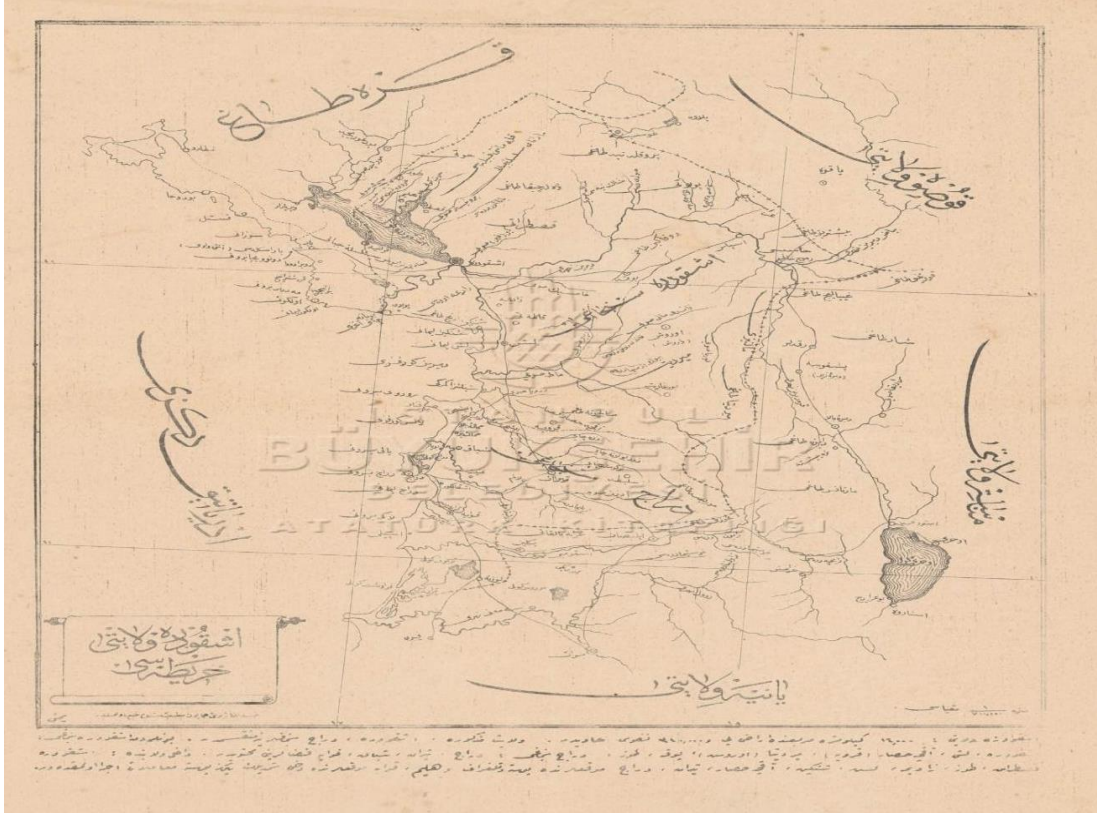
²⁷ Sami, *Kâmûsü'l-A'lâm*, 2/978-980.

²⁸ İlkay, Erken. *İşkodra Vilayetinin İdari ve Sosyal Yapısı*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 31.

²⁹ şemseddin Sami, *Kâmûsü'l-A'lâm*, 2/977.

³⁰ İlhan Ekinci, "İşkodra Gölü ve Boyana Nehrinde Uluslararası Nehir Hukuku Tartışmalar", (*Uluslararası Osmanlı Devleti'nde Nehirler ve Göller Sempozyumu*, Kayseri 2013), 3.

Resim 2: İşkodra vilayeti haritası (19. yüzyıl)³¹



İşkodra, Osmanlı Devleti'nin Rumeli'deki *Orta Kol*³² güzergâhı üzerinde bulunması sebebiyle hem kara yolu ticareti hem de askerî bakımdan oldukça önem arz etmektedir. Nitekim İstanbul'dan başlayan bu yol Filibe, Pazarcık, Köstence, Samakov, Dobnice, Ilıca, Eğridere, Komonova, Serfice, Pirlepe, Manastır, Kesriye, İlbasan, Prizren üzerinden İşkodra'ya ulaşmaktaydı. Bu yol sayesinde Orta ve Doğu Avrupa ile İstanbul arasında ticari bağlantı kurulmaktaydı. Ayrıca Osmanlı Devleti Avrupa'ya yaptığı seferlerde bu yolu kullanmaktaydı.³³ İşkodra'nın üzerinde bulunduğu önemli bir yol da İşkodra'dan başlayıp yüksek dağlardan ilerleyerek Drin vadisinden Kosova'ya ulaşan "Venedikliler yolu" olarak da adlandırılan *Via Dizenta* olup ticari ve askerî amaçlarla kullanılmaktaydı.³⁴

1877-1878 yılları arasında meydana gelen Osmanlı-Rus Savaşı sonunda imzalanan Berlin Antlaşması ile Sırbistan, Romanya, Karadağ; 5 Ekim 1908'de de Bulgaristan Osmanlı Devleti'ne karşı bağımsızlığını kazandı. 13 Mart 1912'de bu devletler Balkanlarda Osmanlı Devleti'ne karşı bir birlik oluşturdular. Savaşın başlamasıyla Karadağ ordusu birincisi Akova ve Gosina, ikincisi Tuz, üçüncüsü de İşkodra Gölü ile deniz arasındaki dar ve dağlık araziden ilerleyerek doğrudan İşkodra'yı düşürmek gayesiyle üç koldan saldırıya geçti. Karadağ için

³¹ https://katalog.ibb.gov.tr/kutuphane3/haritalar/Hrt_001290.pdf

³² Bu yol Romalılar döneminde *Via Militaris*, *Via Publica* *Agger Publicus*, *Strata* olarak adlandırılmaktaydı. Konstantin Yosif İreçek. *Belgrad-İstanbul-Roma Askeri Yolu*, çev. Ali Kemal Balkanlı, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 6.

³³ Habibe Kazancıoğlu, *Osmanlı Dönemi Kervansaraylarının Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Fonksiyonları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 31.

³⁴ Aysu Ateş, *19. Yüzyılda Batılı Seyyahların Gözüyle Arnavutluk'taki Osmanlı Dönemi Yerleşim Merkezleri*, (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 57.

İşkodra'yı almak hem politik hem de ticari açıdan çok önemliydi. Karadağlılar saldırıya geçtiklerinde, İşkodra'daki Osmanlı birliklerinin başında Albay Hasan Rıza Paşa bulunuyordu. Hasan Rıza Paşa iāşe sıkıntıları ve ordunun merkezle irtibatını kaybetmesine rağmen altı buçuk ay şehri mdafaā etmiştir. Hasan Rıza Paşa'nın bir suikast sonucu şehit edilmesinin ardından, yerine tayin edilen Esat Paşa, 22-23 Nisan 1913 günü Karadağlılarla yapılan görüşmeler sonunda İşkodra'nın Karadağ'a teslimini kabul etmiştir.³⁵ İşkodra, Karadağlıların elinde çok uzun süre kalmamış 14 Mayıs 1913'te yeni kurulan Arnavutluk'a teslim edilmiştir.³⁶ İşkodra 27 Haziran 1915 tarihinde Avusturya-Macaristan, II. Dünya Savaşı'nda da İtalya tarafından işgal edilerek bu devletlerin idaresinde kalmış, 1944-1991 yılları arasında sosyalist idare ile yönetilmiştir. 1992 yılından itibaren ise üniter parlamenter sistemle idare edilmektedir.



Resim 3: İşkodra'da günlük hayat (19.yy)³⁷
(19. yy)³⁸

Resim 4: İşkodra Kurşunlu Cāmii

³⁵ Eminaİp Malkoç, "Avrupa Dengelerinin Gölgesinde İşkodra Kuşatması", *Türkoloji Kltri Dergisi*, 1/1 Kış (2008), 67-68,71;Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Gizem Kaytan, "Balkan Savaşları'nda Kuşatılmış Bir şehir ve Kahraman Bir Kumandan: İşkodra Müdafaası ve Hasan Rıza Paşa", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2019), 159-200; Hamdi Ertuna, *İşkodra Savunması ve Hasan Rıza Paşa*, haz. Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı (Ankara: Genelkurmay Basımevi,1986).

³⁶ Ertuna, *İşkodra Savunması ve Hasan Rıza Paşa*, 136.

³⁷ https://katalog.ibb.gov.tr/kutuphane3/Kartpostal/Krt_027046.pdf

³⁸ https://katalog.ibb.gov.tr/kutuphane3/Kartpostal/Krt_027049.pdf



Resim 5: İşkodra şehir merkezinden genel bir görünüm (19. yy)³⁹

3. İşkodra (Merkez) Kazasında Sosyal ve İktisadî Hayat

İşkodra sancağının merkez kazası olan İşkodra kazası; doğusunda Puka kazası, batısında Karadağ ve Adriyatik Denizi, kuzeyinde ise İşkodra Gölü ve Tuz, güneyinde Mirdita kazaları ile komşudur.⁴⁰ 1662 yılında İskenderiye (İşkodra)'yi ziyaret eden Evliya Çelebi, İşkodra'nın şehir merkezini Kale içi ve Kale dışı olmak üzere iki kısımda değerlendirmektedir. Boyana Gölü kuyusunda sarp kayalıklar üzerine kurulu İskenderiye (İşkodra) kalesinin biri doğuya diğeri Küçük Ova'ya bakan iki kapısı vardır. Kale içinde hane sayısı çok az olup 100 adet asker haneleri ile cebehâne bulunmaktadır. Normal halka ait hane sayısı ise oldukça az olup kale içinde dükkân yoktur. Kalenin dışında ise 1800 adet Müslüman hanesi var olup 15 mahallesi vardır. Bunlardan bazılarının isimleri *Bayezid Han Mahallesi, Ali Bey Mahallesi, Hüseyin Bey Mahallesi, İskelebaşı Mahallesi, Müfti Mahallesi, Kara Hasan Mahallesi, Mahkeme Mahallesi*'dir.⁴¹ 18. yüzyılda İskenderiye (İşkodra)'nin şehir merkezi 8.000 hane Müslüman, 600 hane de Katolik mezhebine mensup Hristiyan halktan oluşmaktadır. Hristiyan halk, piskoposlarının da hanelerinin bulunduğu Perasip, Perasiposter ve Marma mahallelerinde oturmaktadır.⁴²

İşkodra fethedildiğinde şehir merkezi; *Hacı Resul (Kafe), Ali Bey, Bağcelik, teyaka, Ayazma, Tepe* olmak üzere 6 mahalleden oluşurken, fetihten sonra şehir merkezi ormanlık ve çalılık alana doğru uzayarak bu mahallelere *Tophâne, Rs-ı kebîr, Praşzir, Nevay, Parue, Rs-ı sağîr, Praşbaâla ve Dudas Mahalleleri* ilave olmuştur. 19.yüzyılın sonu 20. yüzyılın başlarında şehir merkezinin nüfusu 41.000 olup bunun üçte ikisi Müslüman üçte biri ise Hristiyan'dır. şehirde 600 kadar da Rum yaşamaktadır. Müslüman ahali Tophâne, Rs-ı Kebîr, Praşzir Nevay, Parue, Rs-ı Sağîr, Praşbâla, Dudas, Debbağhâne, Ayazma, Bağcelik, Hacı Resul, K, Tepe, Birdie mahallelerinde yaşamaktadır.⁴³ şehrin nüfus yoğunluğu İşkodra Gölü civarında olup bu tarafa *Terzihâne* adı verilirdi. Drin nehri civarında Bağa, Ayazma, Debbağhane ve Tepe mahallelerinin bulunduğu tarafa da *Debbağhâne* denirdi.⁴⁴ şehrin bir mil

³⁹ https://katalog.ibb.gov.tr/kutuphane3/Kartpostal/Krt_027048.pdf

⁴⁰ *İşkodra Vilâyet Salnâmesi*, (Vilâyet Matbaası, H.1316 /M.1898), 139-140.

⁴¹ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 122.

⁴² P. L İnciciyan,- H.D Andreasyan. "Osmanlı Rumelisi Coğrafyası", 71-72.

⁴³ *İşkodra Vilâyet Salnâmesi*, (Vilâyet Matbaası, H.1313 / M. 1895), 64-66.

⁴⁴ Erken, *İşkodra Vilayetinin İdari ve Sosyal Yapısı*, 76.

kadar uzağında bir pazar bulunmaktaydı. Bu pazar Boyana Nehri kenarında yer almakta olup diğer yanında İşkodra Kalesi yer almaktaydı. 1500 dükkânı içeren pazar 1870’li yıllarda 2500 dükkâna ulaşarak Balkanlardaki önemli ticaret merkezlerinden biri haline gelmiştir. Pazarda Avrupa’dan ithal edilen çeşitli eşyalar bulunmaktaydı. Gün batımından bir saat önce kapatılan pazarda her cins para kullanılmaktaydı ve pazar, ücretleri pazar esnafı tarafından karşılanan 4 kolluk kuvveti tarafından korunmaktaydı. Pazarın tam ortasında Vezir Buşatlı İbrahim Paşa tarafından yaptırılan 64 dükkânı içine alan bir bedesten bulunmaktaydı.⁴⁵

İskenderiye’nin kale dibindeki Boyana Gölü’nde 10 adet balık dalyanı olup tamamı mîrîdir. Bu dalyanlarda avlanan balıkların tamamı *Emîn* tarafından zapt olunur, selâtin câmilerin çalışanlarının maaşları bu dalyanların mahsulünden ödenmektedir. Bu gölden pisi, sazan, levrek, kefal başta olmak üzere çeşitli balıklar avlanmaktadır. Ayrıca bu gölden çıkan yılan balığı başta sıtma olmak üzere pek çok hastalığa iyi gelmektedir. Bu gölün suyu oldukça leziz olup şifa kaynağıdır. Evliya Çelebi, “İskenderiye halkının geçim kaynakları hakkında: “Bir sınıfı balık avcısıdır, bir sınıfı kara-deniz tüccarıdır, bir kısmı bağcıdır ki burada 23.000 adet bağ vardır. Ziraatla uğraşan halk iyi çiftçidirler” demektedir.⁴⁶

Genellikle toprağı tarıma elverişli olmakla birlikte sahil kısımlarındaki toprakları sel baskınlarından dolayı tarıma elverişli değildir. İşkodra’da buğday, arpa, pirinç, tütün, keten oldukça bol miktarda yetiştirilmektedir. Kiraz, zerdali başta olmak üzere çok çeşitli meyvelerin yetiştirildiği İşkodra’da zeytin yetiştiriciliği önemli bir yer tutmaktadır.⁴⁷

Küçükbaş hayvan yetiştiriciliği dağlık yerlerde yapılır, büyükbaş hayvan yetiştiriciliği ise ovalarda az oranda yapılmaktadır. İşkodra Gölü, Drin Gölü ve bölgedeki nehirlerde balıkçılık yapılmaktadır. Buralardan avlanan balıkların bir miktarı kurutulmuş Dalmaçya’ya ihraç edilmektedir. Arıcılık ve ipekböcekçiliği de şehrin önemli gelir kaynaklarıdır. Mahalli sanayi; sahtiyân ile yerli bez ve bir çeşit *alacadan* ibarettir.⁴⁸

İşkodra’nın biri Adriyatik sahilinde *Şingin* diğeri Boyana Nehri’nde *Obut* adlı iki iskelesi vardır. Nakliyat *Şingin* iskelesinden bargîr ve öküz arabalarıyla yapılırken *Obut* iskelesinde kayıklarla yapılmaktaydı. Boyana Nehri vasıtasıyla küçük gemiler pazarların önüne kadar gelebilmekteydi. *Şingin* iskelesine haftada iki, *Obut* Nehri’ne ise haftada bir defa gemi uğramaktaydı. İhracatı başlıca deri, balık, bal mumu, boya, yünlü ve ipekli dokumalar ve çeşitli toprak ürünlerinden ibaret olup ithalat ürünleri ise kahve, şeker, sabun, ham ipek, tıbbî ilaçlar vesâiredir. İthalatı, İşkodra vilayeti ile Kosova ve Manastır vilayetlerinin bazı cihetlerine sevk olunan Avrupa ve Amerika emtiasıyla mahsulatından ibarettir. Selanik’ten Metroviçiye’ye uzanan demiryolu hattı İşkodra’nın ticari önemini hayli sekteye uğratmıştır.⁴⁹ Sahil kısmında çok sayıda *memleha* (tuzla) lar vardır. Bazı madenlerin çıkarıldığı rivayet edilse de güherçileden başka ihraç edilen madeni yoktur.⁵⁰

⁴⁵ Erken, *İşkodra Vilayetinin İdari ve Sosyal Yapısı*, 79.

⁴⁶ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 126.

⁴⁷ Sami, *Kâmûsü’l-A’lâm*, 2/980.

⁴⁸ Sami, *Kâmûsü’l-A’lâm*, 2/978-980.

⁴⁹ *İşkodra Vilâyet Salnâmesi*, (Vilâyet Matbaası, H.1313 / M. 1895), 69-70; Sami, *Kâmûsü’l-A’lâm*, 2/977.

⁵⁰ Sami, *Kâmûsü’l-A’lâm*, 2/980.

4. İşkodra (Merkez) Kazasında Şehir Mimarisi

İşkodra şehir merkezine şehrin güneyinde yer alan Leş kazası yönünden girildiğinde şehrin sağ tarafında zeminden 100 metre yükseklikte bir dağın üzerinde kurulu bulunan İşkodra ya da Rozafe Kalesi görülür. Özellikle askerî ve idarî merkez olma özelliği şehrin mimarisini etkilemiş sağlam savunma duvarları ve kale yapımına önem verilmiştir. Çevresinde bulunan surların uzunluğu toplamda 880 metre olup kale içi 35 dönümlük alanı kapsamaktadır. Sağındaki tepede İşkodra Kalesi, solunda Boyana Nehri yer alan şehrin solunda ise şehirden yaklaşık bir mil mesafede taştan yapılmış ve yaklaşık 1500 dükkânı içeren pazar olduğu görülür.⁵¹ Klasik Osmanlı şehirlerinde yerleşim yeri olan mahalleler ile çarşı, pazar, arasta gibi ticarî faaliyetlerin olduğu yerler birbirinden ayrı konumlanmıştır. Nitekim İşkodra’da çarşı Taraboş Dağı’nın eteklerinde yer alırken mahalleler kalenin doğusundaki tepelerin yamaçlarında bulunmaktadır.⁵² Şemseddin Sami, İşkodra’nın şehir merkezi ve mimarisi ile ilgili olarak “Şehir 10 kısma ayrılmış olup bunların bazıları birbirlerinden tepelerle ve nehirlerin mecralarıyla ayrılmışlardır. Nehirlerin sularının çok olduğu zamanlarda alçak yerleri, sokakları çarşıları su basmaktadır. Mahalleler arasında geniş meydanlar ve mezarlıklar bulunduğu gibi evlerin de geniş bahçeleri ve sur gibi yüksek duvarları vardır. Sokakları geniş ise de kaldırımları fena olduğu için kışın çamuru yazın tozu çoktur” demektedir.⁵³

İşkodra’nın merkezinde bulunan çok sayıdaki bahçeli evler sebebiyle burası “İşkodra’nın bahçe kısmı” olarak da anılmıştır. Osmanlıların fethinden sonra İşkodra kalesinin eteğinde olup bir kısmı İşkodra Gölü’ne ve pazarına bakan yeni şehirde halk, çatıları alçak yayvan evlerinin etrafını mahremiyeti esas alarak yüksek duvarlarla çevrelemiştir.⁵⁴

5. İşkodra (Merkez) Kazasındaki Osmanlı Dönemi Kurumları

İşkodra şehir merkezinde 1 hükümet konağı, 3 kışla, 1 hastane, 1 vergi dairesi, 2 *debboy* (depo), 7 karakol, 1 topçu, 1 belediye dairesi, 1 rüşdiye, 1 hamam, 1 anbar, 1 cebehane vardır. 8500 hane, 3600 dükkân, 2 otel, 35 han, 51 fırın, 6 eczahane, 100 gazino, 12 değirmen, 20 zeytin masurası, 15 *şibâk* (ağ) dokumahanesi, 1 debbağhane vardır. Şehir merkezinde 26 câmi, 2 medrese, 1 kütüphane, 17 İslam, 1 Rum, 5 Katolik mektebi ve 2 Rum ve 1 Katolik kilisesi vardır. İşkodra kazasının nahiyeleri olan Boyana Kenarı’nda 6 câmi, 2 İslam mektebi, 7 kilise; Dağ Kenarı’nda 18 câmi, 4 İslam mektebi, 6 kilise; Karaniye’de ise 5 câmi, 4 mektep mevcuttur.⁵⁵

Şehir merkezi, komünist idare döneminde yeniden yapılanmış, Eski Pazar bölgesi yıkılmıştır. Kurşunlu Câmiî etrafındaki yerleşim alanı 1865’teki büyük sel baskını sırasında harap olmuştur. 1967’de komünist idarenin gerçekleştirdiği devrimle Kurşunlu Câmiî dışındaki bütün câmiler yıkılmıştır. Komünist idarenin yıkılışından sonra ayakta kalan tek câmi olan Kurşunlu Câmiî 1991’de yeniden ibadete açılmıştır. Ayakta kalan tarihi eserler kültür varlıkları

⁵¹ Erken, *İşkodra Vilayetinin İdari ve Sosyal Yapısı*, 73-78.

⁵² Ateş, *19. Yüzyılda Batılı Seyyahların Gözüyle Arnavutluk’taki Osmanlı Dönemi Yerleşim Merkezleri*, 52.

⁵³ Sami, *Kâmûsü’l-A’lâm*, 2/977.

⁵⁴ Erken, *İşkodra Vilayetinin İdari ve Sosyal Yapısı*, 80-81.

⁵⁵ *İşkodra Vilâyet Salnâmesi*, (Vilâyet Matbaası, H. 1316 / M.1898), 143. Ayrıca İşkodra Sancağının, İşkodra (Merkez) kazası dışındaki Tuz, Leş, Akçahisar, Puka, Miriditina kazaları hakkında bilgi için bkz.143-148.

olarak koruma altına alınmıştır. Kalede bulunan II. Mehmed Câmii'nin kalıntıları ile minaresi de aynı şekilde tarihi eser ilan edilmiştir.⁵⁶

5.1. Dinî Kurumlar

5.1.1. Câmi ve Mescitler

Evliya Çelebi İškodra'nın merkezinde 11 câmi ile 70 mescidin varlığından haber vermektedir. Evliya Çelebi câmilerden sadece Sultan Bayezid-i Velî Câmii, Hüseyin Bey Câmii, Müftî Câmii ve Kara Hasan Câmii'nin adını zikrederken, mescitlerin hiçbirinin adını vermemektedir.⁵⁷ Ayverdi ise Evliya Çelebi'nin eserinde geçen câmilerle birlikte 32 câminin adını aktarmaktadır.⁵⁸ Kâmûsü'l-A'lâm'da İškodra'nın merkezinde 40, H. 1316 (M. 1898) tarihli İškodra Vilâyet Salnâmesi'nde ise 26 câminin var olduğu kayıtlıdır.⁵⁹ İškodra'nın merkez kazasında -nahiyeler hariç- Osmanlı dönemine ait câmilerden haklarında bilgilere ulaşabildiklerimiz şunlardır:

5.1.1.1. Fatih Sultan Mehmed Han Câmii

İškodra'nın fethinden sonra İškodra kalesi içindeki *St. Stephan* adlı Venedik katedralinden dönüştürülmüştür.⁶⁰ Câmi harabe olarak günümüze kadar gelebilmiştir. Osmanlı arşiv belgelerinden ulaştığımız bilgilere göre Evâsıt-ı Muharrem 1075 (3-13 Ağustos 1665)'te câminin imam ve hatibi olan Hüseyin Efendi günlük 10 akçe⁶¹ Evâhir-i Zilhicce 1074 (14-24 Temmuz 1664) tarihli belgeye göre ise bu câmide *fetihhân* olarak görev yapan Mehmed Mustafa iki akçe maaş almaktadır.⁶²

5.1.1.2. Hacı Halil Câmii

3 Zilhicce 1260 (18 Aralık 1844) tarihli arşiv belgesinden Kiraz Mahallesi'nde Hacı Halil isimli bir hayır sahibi tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır.⁶³

5.1.1.3. Kırmızı Câmii

Ayverdi kendisine ulaşan bir fotoğraftan hareketle câmi ile ilgili olarak, çatılı, iki sıra pencereci oldukça büyük harimli ve şerefesi dişli uzun minareli olduğunu aktarmaktadır.⁶⁴

5.1.1.4. Kurşunlu Câmii

Kalenin güneydoğusunda, Drin Nehri'ne yakın düzlük bir arazide Tabaki semtinde⁶⁵ Buşatlı Mehmed Paşa tarafından H.1182 (M. 1768) yılında yaptırılmıştır. Câmi harimi oldukça büyük ve tek kubbelidir. Câmi tamamen kesme taştan yapılmıştır. Son cemaat yeri, duvar içleri moloz taşlardan yapılmıştır. Direkler yekpare mermer, başlıklar rokokodur.⁶⁶ Câmînin kubbesindeki kurşunlar Balkan Savaşı sonrasında sökülmüş, Avusturya'nın bölgeyi işgali sırasında da câminin tahribatı sürmüştür.⁶⁷ Arnavutluk'un komünist idaresi zamanında minaresi

⁵⁶ Kiel, "İşkodra", 434.

⁵⁷ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 122-123.

⁵⁸ Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2000), 4/417-418.

⁵⁹ *İşkodra Vilâyet Salnâmesi*, (Vilâyet Matbaası, H.1316 / M.1898), 143.

⁶⁰ Ateş, *19. Yüzyılda Batılı Seyyahların Gözüyle Arnavutluk'taki Osmanlı Dönemi Yerleşim Merkezleri*, 57,65.

⁶¹ Osmanlı Arşivi (BOA). *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi [TSMA]*. No.642-16.

⁶² Osmanlı Arşivi (BOA). *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi [TSMA]*. No.642-15.

⁶³ Osmanlı Arşivi (BOA). *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No.183-9141

⁶⁴ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, 418.

⁶⁵ Molla, *İşkodra Kültür Coğrafyası*, 93.

⁶⁶ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, 418.

⁶⁷ Molla, *İşkodra Kültür Coğrafyası*, 94.

yıkılan ve ibadete kapatılan câmi, Komünizm'in yıkılmasıyla 16 Kasım 1990 tarihinde Arnavutluk'ta ibadete açılan ilk câmi olmuş, buradaki ilk namazı da Arnavutluk'taki İslami faaliyetlerinden dolayı 1966-1986 yılları arasında tutuklu bulunan Hafız Sabri Koçi kıldırıştır.⁶⁸

5.1.1.5. Sultan Bayezid Câmii (Hünkâr Câmii)

Evliya Çelebi bu câmiyle ilgili olarak İşkodra'nın en meşhur câmii olduğunu, çarşı başında cemaati bol olan bu câminin çatısının kiremitli, aydınlık ve önünde güzel içme suyu olan bir kuyusunun bulunduğunu bildirmektedir.⁶⁹ 19 Cemâziyelevvel 1116 (19 Eylül 1704) tarihli arzda câmiye kandilci olarak tayin olunan Murtaza'nın günlük 6 akçe olan maaşı İskenderiye (İşkodra) cizyesi malından ödenmektedir.⁷⁰ 19 Cemâziyelevvel 1153 (30 Kasım 1730) tarihli belgeden câminin kalenin dışında olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu belgeden günlük beş akçe maaş alan *sermahfil* Murtaza Halife'nin vefat etmesi üzerine bu görevin kardeşinin oğlu Bektaş Halife'ye verildiği⁷¹ 2 Safer 1106 (22 Eylül 1694) tarihli belgeden ise bu câmide *ammehân* olarak görev yapan Mevlana Ali, Dıraç mukataasından ödenmek üzere günlük beş akçe maaş aldığı anlaşılmaktadır.⁷² İnciciyan ve Andreasyan, pazarın içinde yer aldığı belirttiği bu câminin Santa Maria adlı kiliseden çevrilmiş olduğunu aktarmaktadır.⁷³ Evliya Çelebi ve Ayverdi'ye göre İşkodra'nın şehir merkezinde yer alan câmiler tablo halinde aşağıda gösterilmiştir.

Câmi Adı	Bulunduğu Mevki	Kaynak
Ayazma Mahallesi Câmii	Ayazma Mahallesi	Ayverdi, 417
Bağçe-i Enar (Nar) Mahallesi Câmii	Bağçe-i Nâr Mahallesi	Ayverdi, 417
Bektaş b. Bahri Ağa Câmii	Kebîr Rus Mahallesi	Ayverdi, 417
Beytullah Câmii	Pıraş-ı Zîr Mahallesi	Ayverdi, 417
Cedîd Mahallesi Câmii	Cedîd Mahallesi	Ayverdi, 417
Debbağhane Mahallesi Câmii	Debbağhane Mahallesi	Ayverdi, 417
Dudak Mahallesi Câmii	Dudak Mahallesi	Ayverdi, 417
Eski Müftü Câmii	Tepe Mahallesi	Ayverdi, 417
Fatih Sultan Mehmed Han Câmii	İşkodra Kalesi içinde	Evliya Çelebi, 122; Ayverdi, 417
Hacı Halil Ağa Câmii	Kiraz Mahallesi	Ayverdi, 417
Hacı Hasan Ağa Câmii	Tophane Mahallesi	Ayverdi, 417
Hacı Mehmed Ağa Câmii	Çeşme Çukuru Mahallesi	Ayverdi, 417
Hacı Mustafa Ağa Câmii	Tophane Mahallesi	Ayverdi, 417
Hacı Süleyman b. Hacı Mehmed Ağa Câmii	Bucak Mahallesi	Ayverdi, 417-418
Hatice Hanım Câmii	Duriçin Mahallesi	Ayverdi, 418
Hüseyin Bey Câmii	Ali Bey Mahallesi	Evliya Çelebi, 122; Ayverdi, 418
Kara Hasan Câmii	İskelebaşı'nda	Evliya Çelebi, 122 Ayverdi, 418
Kırmızı Câmii	Yer belirtilmemiş	Ayverdi, 418
Kurşunlu Câmii (Buşatlı Mehmed Paşa Câmii)		Ayverdi, 418
Mahmud Paşa Câmii	Medrese-i Zîr'de	Ayverdi, 418

⁶⁸ Arsida Velija, *Dini Bir Lider Olarak Hafız Sabri Koçi'nin Arnavutluk'un Dini ve Sosyal Yapısına Etkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 63-65.

⁶⁹ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 122.

⁷⁰ Osmanlı Arşivi (BOA). *İrade Evkaf [İE. EV.]*, No. 47-5267.

⁷¹ Osmanlı Arşivi (BOA). *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No. 160-7965.

⁷² Osmanlı Arşivi (BOA). *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No. 238-11900.

⁷³ P. L. İnciciyan - H.D. Andreasyan. "Osmanlı Rumelisi Coğrafyası", 72

Mehmed Paşa Câmii	Hacı Resul Mahallesi	Ayverdi, 418
Mehmed Paşa Câmii	Parada Mahallesi	Ayverdi, 418
Mustafa Ağa Câmii	Tophane Mahallesi	Ayverdi, 418
Müfti Mustafa Efendi Câmii	Debbağhane Mahallesi	Ayverdi, 418
Müfti Câmii	İskelebaşı'nda	Evliya Çelebi, 122 Ayverdi, 418
Rus-1 Bâlâ Câmii	Rûs-1 Bâlâ Mahallesi	Ayverdi, 418
Sinan Bey Câmii	Sinan Bey Mahallesi	Ayverdi, 418
Sultan Bayezid Câmii (Hünkâr Câmii)	Sûk-1 Sultânî'de	Evliya Çelebi, 122; Ayverdi, 418
Sultan Selim Câmii	Yer Belirtilmemiş	Ayverdi, 418
Süleyman Efendi Câmii	İskele Çarşısı'nda	Ayverdi, 418
Süleyman Paşa Câmii	Sûk-1 Sultânî'de	Ayverdi, 418
Şaban Ağa Câmii	Yer Belirtilmemiş	Ayverdi, 418
Yusuf Baroca Câmii	Yer Belirtilmemiş	Ayverdi, 418

Tablo 1: Evliya Çelebi ve Ayverdi'ye göre İškodra'nın şehir merkezinde yer alan câmilere

5.1.2. Tekke, Zâviye ve Türbeler

Evliya Çelebi İškodra'da 6 adet tekke olduğunu haber vermekte ancak adlarını zikretmemektedir.⁷⁴ Ayverdi ise eserinde Ulu Câmii Mahallesi'nde bulunan Derviş Bey Tekkesi ile Ulama Bey Zâviyesi'nin sadece adlarını vermektedir.⁷⁵

5.1.2.1. Ulama Bey Zâviyesi

Zâviye hakkındaki bilgiler arşiv belgeleriyle sınırlıdır. 18 Zilhicce 1134 (29 Eylül 1722) tarihli belgeden vakfın gelirleri arasında bulunan bir dalyanın gelirlerinden senede 25 kuruşun bu zâviyeye vakfedildiği;⁷⁶ 29 Zilkâde 1145 (13 Mayıs 1733) tarihli belgeden ise bu tarihte zâviyenin mütevellisi Hüseyin b. Abdullah'ın vazifesini bırakması üzerine yerine Süleyman Halife b. Hüseyin'in bu göreve atıldığı anlaşılmaktadır.⁷⁷

5.1.2.2. Muyo Baba Türbesi

Evliya Çelebi, İškodra Kalesi'nin Küçük Ova'ya bakan kapısının hemen içinde Muyo Baba Türbesi'nin olduğunu haber vermektedir.⁷⁸ İškodra'yla ilgili çalışmalarda hakkında bilgiye ulaşılamayan türbeyle ilgili 11 Safer 1253 (17 Mayıs 1837) tarihli bir belgeden türbenin İškodra yakınlarında olduğu ve türbedârı olan Ali'nin vefatı üzerine bu görevin oğlu Davut'a verildiği anlaşılmaktadır.⁷⁹

Evliya Çelebi'nin İškodra'daki türbelere ait aktardığı bilgilere ilave olarak Ayverdi, Ali Bey Mahallesi'nde Kasım Bâli Sultan Türbesi'nin varlığını haber vermektedir.⁸⁰

5.2. Eğitim Öğretim Kurumları

Evliya Çelebi İškodra'nın merkezinde isimlerini vermeden 7 medresenin olduğunu ve Dârü'l-kurrâ ile Dârü'l-hadîs'in olmadığını belirtmektedir.⁸¹ 1316 (1898) tarihli İškodra Vilâyet Salnâmesi'nde geçen bilgilere göre şehir merkezinde 2 medrese, 1 kütüphane, 17 İslam

⁷⁴ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 122-123.

⁷⁵ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, 419.

⁷⁶ Osmanlı Arşivi (BOA). *Cevdet Saray [C.SM.]*, No. 22-1101.

⁷⁷ Osmanlı Arşivi (BOA). *Ali Emiri Mahmud I [AE. SMHD. I.]*, No. 118-8573.

⁷⁸ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 122.

⁷⁹ T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Arnavutluk*, haz. H. Yıldırım Ağanoğlu- Selahattin Bayram- Mümin Yıldıztaş, (İstanbul: Düzey Matbaacılık, 2008), 373-374.

⁸⁰ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, 419.

⁸¹ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 123.

mektebi vardır.⁸² Maârif Nezâreti Salnâmelerinde geçen bilgilere göre İşkodra'nın merkezinde Medrese-i Bâlâ ve Medrese-i Zîr olmak üzere 2 adet medrese vardır. Şemseddin Sami, Kâmûsü'l-A'lâm'da İşkodra'nın merkezinde 2 medrese, 1 rüşdiye ile çok sayıda ibtidâiye ve 1 adet kütüphanenin olduğunu aktarmaktadır.⁸³ 24 Temmuz 1906 tarihli İşkodra vilayet idare meclisinin mazbatasına göre, İşkodra'nın merkezinde 1 rüşdiye ile 18 ibtidâiye mevcuttur.⁸⁴

5.2.1. Medreseler

5.2.1.1. Medrese-i Bâlâ

Kâfe Mahallesi'nde bulunan medrese Koca Mustafa Paşa tarafından yaptırılmıştır. H. 1316 (1898) yılında 30, H. 1317 (1899) yılında 32, H. 1321 (1903) yılında 70 öğrencisi vardır. Bu medresenin müderrisi 1316 (1898) ve 1317 (1899) yıllarında Âdem Efendi'dir. 1321 (1903)'de 6 müderrisin görev yaptığı medresenin müderrislerinin adları verilmemiştir.⁸⁵

5.2.1.2. Medrese-i Zîr

Çarşı-yı Kebîr Mahallesi'nde yer alan bu medrese Mustafa Paşa tarafından yaptırılmıştır. H. 1316 (1898) yılında 50, H. 1317 (1899) yılında 55, H. 1321 (1903) yılında 74 öğrencisi vardır. Bu medresenin müderrisi 1316 (1898) ve 1317 (1899) yıllarında Yusuf Efendi'dir. 1321 (1903)'de 6 müderrisin görev yaptığı medresenin müderrislerinin adları verilmemiştir.⁸⁶

5.2.2. Rüşdiyeler

Başlangıçta sibyan mekteplerinin daha iyi eğitim veren üst sınıfları gibi düşünülerek kurulan rüşdiyeler, Tanzimat döneminde orta öğretimin en alt basamağını oluşturan okullar olmuşlardır. Askerî olanların dışındakilere mülkiye rüşdiyeleri de denmektedir. Mülkiye rüşdiyeleri daha ziyade kalemlere memur yetiştirirken, askerî rüşdiyeler askerî yüksek okullara öğrenci yetiştirmek için açılmıştır.⁸⁷ İşkodra'da 1 normal rüşdiye, 1 askerî rüşdiye olmak üzere 2 rüşdiye vardır.

5.2.2.1. Rüşdiye Mektebi

İşkodra Gölü kıyısında ve Kale altındaki Eski Pazar civarında Ocak 1856 tarihinde açılmıştır. İşkodra rüşdiyesinin 1858-1871 yıllarında muallim-i evveli Davut Efendi'dir. Onun ardından 1876'ya kadar bu görevde müderris Arif Efendi bulunmuştur.⁸⁸ H.1316 (M.1898) yılında 135 talebesi ve 1 hademesi olan rüşdiyenin eğitim öğretim kadrosu ve rüşdiyede okutulan dersler şu şekildedir:⁸⁹

Muallim-i Evvel: İbrahim Efendi

Muallim-i Sâni: Hâfız Hâlid Efendi

⁸² *İşkodra Vilâyet Salnâmesi*. (Vilâyet Matbaası, H.1316 / M.1898), 142-143.

⁸³ Sami, *Kâmûsü'l-A'lâm*, 2/977.

⁸⁴ Ahmet Atilla Can Akarcalı, *II. Abdülhamid Döneminde İşkodra Vilayeti'nde Eğitim ve Eğitim Kurumları (1876-1909)*, (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 55.

⁸⁵ *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*, (Dârü'l-Hilâfe: Matbaa-i Âmire, 1316), 826; *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*, (Dârü'l-Hilâfe: Matbaa-i Âmire, 1317), 922-923; *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*, (Dârü'l-Hilâfe: Asır Matbaası, 1321), 319.

⁸⁶ *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*, (1316), 826; *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*, (1317), 922-923; *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*, (1321), 319.

⁸⁷ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*. (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 1997), 143.

⁸⁸ Erken, "II. Abdülhamid Devri'nde İşkodra Vilayetinde Rüşdiyeler" *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* 10/2 (Aralık 2021), 472.

⁸⁹ *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*, (1316), 824.

Târih ve Coğrafya Muallimi: Yusuf Efendi

Riyâziye Muallimi: Süleyman Efendi

Hüsn-i Hat Muallimi: Selim Efendi

H.1317 (M. 1899) yılında 106 talebesi ve 1 hademesi olan rüşdiyenin eğitim öğretim kadrosu ve rüşdiyede okutulan dersler şu şekildedir:⁹⁰

Muallim-i Evvel: Hacı Hâfız Süleyman Efendi

Muallim-i Sâni: Hâfız Hâlid Efendi

Hüsn-i Hat Muallimi: Selim Efendi

Riyâziye Muallimi: Süleyman Efendi

Târih ve Coğrafya Muallimi: Yusuf Efendi

H. 1318 (M. 1900) yılında 127 talebesi ve 1 hademesi olan rüşdiyenin eğitim öğretim kadrosu ve rüşdiyede okutulan dersler şu şekildedir:⁹¹

Muallim-i Evvel: Hacı Hâfız Süleyman Efendi

Muallim-i Sâni: Hâfız Halid Efendi

Hüsn-i Hat Muallimi: Feyzi Efendi

Riyâziye Muallimi: Süleyman Efendi

Târih ve Coğrafya Muallimi: Yusuf Efendi

H.1321 (M.1903) yılında 112 talebesi ve 1 hademesi olan rüşdiyenin eğitim öğretim kadrosu ve rüşdiyede okutulan dersler şu şekildedir:⁹²

Muallim-i Evvel: Hacı Hafız Süleyman Efendi

Muallim-i Sâni: Hafız Halid Efendi

Riyâziye Muallimi: Süleyman Efendi

Târih ve Coğrafya Muallimi: Yusuf Efendi

5.2.2.2. Askerî Rüşdiye Mektebi

Askerî rüşdiyenin tahsil süresi 3 yılı ibtidâ ve 3 yılı da rüşdiye olmak üzere 6 yıldır. 1903 yılı içinde eğitime başlayan rüşdiyenin açılması; İşkodra'da görev yapan askerlerin çocuklarının babalarının yolundan giderek vatana hizmet etmeleri düşüncesiyle İşkodra valisi tarafından talep edilmiştir.⁹³

H. 1321 (M.1903) yılında Askerî Rüşdiye'nin birinci sınıfında 38, ikinci sınıfında 13, üçüncü sınıfında ise 5 öğrenci vardır. Askerî Rüşdiye'nin ibtidâ kısmında ise birinci sınıfta 39, ikinci sınıfta 42 öğrenci eğitim görmekte olup Askerî Rüşdiye ve ibtidâiyede okuyan öğrenci mevcudu 137'dir. Askerî Rüşdiye'nin bu tarihte eğitim öğretim kadrosu ve rüşdiyede okutulan dersler şu şekildedir:⁹⁴

Müdür: Tâlib Efendi

Arabî Muallimi: Halil Hulusi Efendi

Hesab Muallimi: Tahsin Efendi

Nahv-i Arabî ve Fârisî Muallimi: İbrahim Efendi

Kur'ân-ı Kerîm ve Hikâye-i Müntahabe Muallimi: Hacı Hasan Efendi

⁹⁰ *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*, (1317), 920.

⁹¹ *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*, (1318), 1020.

⁹² *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*, (1321), 317.

⁹³ Erken, "II. Abdülhamid Devri'nde İşkodra Vilayetinde Rüşdiyeler", 477-478.

⁹⁴ *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*, (1321), 318.

Fransızca Muallimi: Mustafa Muammer Bey

Hüsn-i Hatt-ı Türkî Muallimi: Mustafa Efendi

Kavâid-i Türkî ve Fransızca Muallimi: Ali Efendi

Kur'ân-ı Kerîm Muallimi: Hâfız Said

Esmâ-i Türkiye Muallimi: Tevfik Efendi

Târih-i Osmânî Muallimi ve Dâhiliye Zâbiti: Fuad Efendi

Coğrafya-yı Umûmî, Resim, Hüsn-i Hatt-ı Fransevî Muallimi: Banuş Hamdi Efendi

Hesab Hendese ve Usûl-i Defteri Muallimi: Hayati Efendi

Sarf-ı Türkî ve İmlâ Muallimi: Mustafa Efendi

Nahv-i Türkî ve Kırâat-i Türkî Muallimi: Talat Efendi

Coğrafya ve Hesab Muallimi: Servet Efendi

İmlâ-yı Türkî Muallimi ve Dâhiliye Zâbiti: Ömer Feyzi Efendi

5.2.3. İbtidâîler

İşkodra'nın merkezindeki mekteplerle ilgili olarak Ayverdi'nin eserinde *Şehre Küstü Hanife Hatun Mektebi, Hocazâde Fatma Hanım Mektebi, Keyvan Kethüdâ Mektebi*'nin sadece adları geçmekte olup haklarında bilgi bulunmamaktadır.⁹⁵ İşkodra Vilâyet Salnâmelerinde İşkodra'nın merkezinde Fuşcele İbtidâisi ve Rûs-ı Kebîr İbtidâisi olmak üzere iki adet ibtidâiye kayıtlıdır.

5.2.3.1. Fuşcele İbtidâisi

Fuşcele Mahallesi'nde bulunan bu mektep İşkodra Rüşdiyesi'nin alt katında olup müstakil bir binası yoktur.⁹⁶ H. 1310 (M. 1892) yılında 79, H. 1312 (M. 1894) yılında 120, H. 1313 (M. 1895) yılında 130 öğrencisi olup H. 1316 (M. 1898) yılına ait salnâmede öğrenci sayısı verilmemiştir. H. 1310 yılında mektebin muallimi Hacı Hüseyin Efendi, H. 1312 ve 1313 yıllarında mektebin muallimi Hâfız Hâlid Bey iken 1316'da mektebin muallimi Hâfız Yusuf Efendi'dir.⁹⁷

5.2.3.2. Rûs-ı Kebîr İbtidâisi

H. 1310 (M. 1892) yılında 360 öğrencisi; H. 1312 (M.1894) yılında 177 erkek, 75 kız öğrencisi; M. 1313 (M. 1895) yılında 200 erkek, 100 kız öğrencisi olan mektebin H. 1316 (M. 1898) yılındaki öğrenci sayısı verilmemiştir. H. 1310, 1312, 1313 yıllarında mektebin muallimi Mehmed Efendi, muavini ise Salih Efendi'dir. H. 1316 yılında muallim yine Mehmed Efendi iken muavinin adı verilmemiştir.⁹⁸

İşkodra'nın merkezindeki sıbyan mektepleri ve ibtidâiyeler ile ilgili bilgiler sınırlı olmakla birlikte H. 1321 (M. 1903) yılına ait Maârif Nezâreti Salnâmesi'nde İşkodra'nın merkezindeki ibtidâiyeleri de içine alan ibtidaiyelerin listesi bulunmaktadır.⁹⁹ Bu listeye göre mektep adları ve inşa tarihleri şu şekildedir:

⁹⁵ Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, 418.

⁹⁶ Erken, "İşkodra Vilayeti İlköğretim Okullarının Sayı ve İsimlerinin Tespiti", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 44 (2018), 54.

⁹⁷ *İşkodra Vilâyet Salnâmesi*, (İşkodra Vilâyet Matbaası, 1310, 26; *İşkodra Vilâyet Salnâmesi*, İşkodra Vilâyet Matbaası, 1312, 26; *İşkodra Vilâyet Salnâmesi*, İşkodra Vilâyet Matbaası, 1313, 57; *İşkodra Vilâyet Salnâmesi*, İşkodra Vilâyet Matbaası, 1316), 63.

⁹⁸ *İşkodra Vilâyet Salnâmesi*, (İşkodra Vilâyet Matbaası, 1310, 26; *İşkodra Vilâyet Salnâmesi*, İşkodra Vilâyet Matbaası, 1312, 26; *İşkodra Vilâyet Salnâmesi*, İşkodra Vilâyet Matbaası, 1313, 57; *İşkodra Vilâyet Salnâmesi*, İşkodra Vilâyet Matbaası, 1316), 63.

⁹⁹ *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*, (1321), 321.

Bulunduğu Mevki	Açılış Tarihi
Hamidiye Köyü	1310/1894
Fuşçele Mahallesi	1300 /1884
Kiras Mahallesi	1312/1896
Kıbtı Mahallesi	1300/1884
Çukur Çeşme Mahallesi	1318/1902
Karavar Köyü	1304/1888
Leskofçe	1310/1894
Vorka	1305/1889
Some	1310/1894
Usteros-ı Sağır	1312/1896
Erbeniş	1301/1885
İskaiye	1308/1892
Mataguş	1311/1895
Viranye	1310/1894
Viladina	1311/1895

Tablo 2: İşkodra'daki ibtidaiyelerin listesi

5.3. Sosyal ve Beledî Kurumlar

5.3.1. Kütüphaneler

H. 1277 (M. 1860) yılında Çarşı-yı Kebîr Mahallesi'nde Mustafa Paşa tarafından yaptırılan bir kütüphane bulunmaktadır. Kütüphanede H. 1317 (M.1899) yılında 953 kitap varken bu sayı H. 1321 (M. 1903)'de 958'dir.¹⁰⁰

5.3.2. Hamamlar

Evliya Çelebi eserinde İşkodra'da, suyu Boyana Nehri'nden getirilen mükellef bir hamamın olduğundan söz etmekte olup bu hamamın gayet geniş, hoş havalı, aydınlık ve güzel bir yapıda olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹

5.3.3. Köprüler

Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Drin Nehri üzerinde *Hüseyin Bey Köprüsü* ve *Ali Poltina Köprüsü* olmak üzere iki köprünün olduğunu haber vermektedir.¹⁰² Ayrıca kaynaklardan İşkodra'nın şehir merkezinde Bağçelik isimli bir köprü hakkında bilgilere ulaşılmaktadır.

5.3.3.1. Bağçelik Köprüsü

Bağçelik Köprüsü, 1768 yılında Buşatlı Ahmed Paşa tarafından inşa ettirilmiştir.¹⁰³ İşkodra'yı 1854 yılında ziyaret eden Johann Georg Von Hahn Bağçelik Köprüsü ile ilgili olarak; "Kir Nehri, kalenin batısından Buna Nehri'ne katılır. Üzerinde Türk Taş Köprüsü bulunur, köprünün diğer ayağı Bahçelik denen yeşillik dış mahallededir. Sütunları öyle orta derecede kemerlerle bölünmüş ki kendi başına ayakta kalabildiğine inanması çok zordur. Diğer hassas kemerler tabii ki ağırlıkları taşıyamaz ve bundan dolayı aralarında küçük boşluklar vardır. Köprüden çok bir bayırın çentikli tepesine benziyor." demektedir.¹⁰⁴ İşkodra

¹⁰⁰ *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*, (1317), 965; *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*, (1321), 330.

¹⁰¹ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 123.

¹⁰² Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 127.

¹⁰³ Erken. *İşkodra Vilayetinin İdari ve Sosyal Yapısı*, 79.

¹⁰⁴ Ateş, 19. *Yüzyılda Batılı Seyyahların Gözüyle Arnavutluk'taki Osmanlı Dönemi Yerleşim Merkezleri*, 67.

Salnâmesine göre Bahçelik veya Drin Köprüsü'nün müceddeden inşasına H. 1310 (M. 1892) yılında Bahri Paşa zamanında başlanmış, Abdülkerim Paşa zamanında tamamlanmıştır.¹⁰⁵

5.3.4. Kervansaray ve Hanlar

Evliya Çelebi, İškodra'nın merkezinde hanların olduğunu söylemekle birlikte sadece Ulama Paşa Hanı'nın adını vermektedir. Evliya Çelebi Ulama Paşa Hanı hakkında "sağlam ve dayanıklı handır ki tüm kıymetli eşyalar bu handa bulunur" demektedir.¹⁰⁶

Sonuç

Günümüzde Arnavutluk sınırları içinde yer alan ve 11 yerel idareden oluşan İškodra ülkenin kuzey kesimindeki en önemli sanayi ve kültür merkezidir. MÖ 1500-1200'lü yıllara ait bulgular şehrin çok eski dönemlerden itibaren önemli bir yerleşim bölgesi olduğunu göstermektedir. MÖ 4. yüzyılda kurulan şehir, MÖ 181-168 yılları arasında İliya Krallığının merkezi olmuştur. Roma, Bizans, Sırp ve Venedikliler hâkimiyetinde kalan İškodra daha önce sahip olduğu idarî, askerî, ekonomik ve kültürel merkez olma özelliğini korumuştur.

1485 tarihli ilk tahrir kayıtlarında şehirde 27'si Müslüman 97 hanelik sivil nüfus bulunduğu anlaşılmaktadır. Fetihden sonra. Arnavutluk'a Anadolu'dan çift yönlü iskân faaliyeti gerçekleştirilmekle birlikte İškodra'ya yapılan iskânlar hakkında detaylı bilgiler bulunmamaktadır.

Osmanlılar döneminde İskenderiye, İskenderiye-i Arnavud veya İškodra olarak anılan şehir, fethedildikten sonra Rumeli Eyaletine bağlı bir sancak haline getirilmiştir. 1485 yılı tahrir kayıtlarında İskenderiye sancağı; İpek, Podgoriçe, Drivasto, Zabljak ve Medun'dan oluşmaktaydı.

1602 tarihli Kânunnâme-i Âli Osman'da Rumeli Eyaletinin 24 sancağından birisi olan İškodra, 17. yüzyılın ortalarında da Rumeli Eyaletine bağlı bir sancaktır.

İskenderiye, 1700-1718 yılları arasında paşa sancağı Manastır olan ve 18 sancaktan oluşan Rumeli Eyaleti'ne bağlı bir sancaktır. 18. yüzyılda İskenderiye; İskenderiye (merkez) Altunabad, Burguriçe, -Bila ile beraber- Budimli, -Kumerati ile beraber- Akve, Gusne ve Ülkünbar olmak üzere 7 kazadan oluşmaktadır.

İškodra, 18. yüzyıldan itibaren mahalli hanedanların iktidar mücadelelerine sahne olmuştur. Bu yüzyılda İškodra'da Çavuşoğulları, Buşatlı ve Beyoğlu aileleri arasındaki mücadelenin olduğu görülmektedir. Buşatlıların toplu olarak Müslüman olması, Arnavutlar arasında İslam'ın yayılmasında önemli bir rol oynamış bu durum Buşatlıların Osmanlılar nezdinde itibarlarını yükseltmiştir.

Evliya Çelebi İškodra'nın merkezinde 11 câmi ile 70 mescidin varlığından haber vermektedir. Ayverdi ise Evliya Çelebi'nin eserinde geçen câmilerle birlikte 32 câminin adını aktarmaktadır. Kâmûsü'l-A'lâm'da İškodra'nın merkezinde 40, H. 1316 (M. 1898) tarihli İškodra Vilâyet Salnâmesi'nde ise 26 câminin var olduğu kayıtlıdır.

Evliya Çelebi İškodra'da 6 adet tekke olduğunu haber vermekte ancak adlarını zikretmemektedir. Ayverdi ise eserinde Ulu Câmi Mahallesi'nde bulunan Derviş Bey Tekkesi ile Ulama Bey Zâviyesi'nin sadece adlarını vermektedir.

¹⁰⁵ *İškodra Vilâyet Salnâmesi*. (Vilâyet Matbaası, H. 1310 /M.1889), 77.

¹⁰⁶ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 123.

Evliya Çelebi İşkodra'nın merkezinde isimlerini vermeden 7 medresenin olduğunu ve Dârü'l-kurrâ ile Dârü'l-hadîs'in olmadığını belirtmektedir. 1316 (1898) tarihli İşkodra Vilâyet Salnâmesi'nde geçen bilgilere göre Şehir merkezinde 2 medrese, 1 kütüphane, 17 İslam mektebi vardır. Maârif Nezâreti Salnâmelerinde geçen bilgilere göre İşkodra'nın merkezinde Medrese-i Bâlâ ve Medrese-i Zîr olmak üzere 2 adet medrese vardır. Şemseddin Sami, Kâmûsü'l-A'lâm'da İşkodra'nın merkezinde 2 medrese, 1 rüşdiye ile çok sayıda ibtidâiye ve 1 adet kütüphanenin olduğunu aktarmaktadır. 24 Temmuz 1906 tarihli İşkodra vilayet idare meclisinin mazbatasına göre, İşkodra'nın merkezinde 1 rüşdiye ile 18 ibtidâiye mevcuttur.

Kaynakça

1. Arşiv Kaynakları

- BOA. Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi [TSMA]*. No. 642-16.
BOA. Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi [TSMA]*. No. 642-15.
BOA. Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No.183-9141.
BOA. Osmanlı Arşivi. *İrade Evkaf [İE. EV.]*, No.47-5267.
BOA. Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No. 160-7965.
BOA. Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, No. 238-11900.
BOA. Osmanlı Arşivi. *Cevdet Saray [C.SM.]*, No. 22-1101
BOA. Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Mahmud I [AE. SMHD. I.]*, No 118-8573.

2. Diğer Kaynaklar

- Akbal, Fazıla. "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğunda İdarî Taksimat ve Nüfus". *Bulleten* (15/60, 1951), 617-628.
Akyüz, Jülide. *İşkodra (İskenderiye) Sancağı (1485-1570)*. Erzurum: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2000, C. 4.
Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İşkân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XV/1-4 (1953), 209-237.
Bilge, Mustafa L. "Arnavutluk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/383-385.
Ekinci, İlhan. "İşkodra Gölü ve Boyana Nehrinde Uluslararası Nehir Hukuku Tartışmaları". *Uluslararası Osmanlı Devleti'nde Nehirler ve Göller Sempozyumu*, Kayseri 2013, s. 1-23.

- Erken, İlkey. *İşkodra Vilayetinin İdari ve Sosyal Yapısı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Ertuna, Hamdi. *İşkodra Savunması ve Hasan Rıza Paşa*. haz. Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı). Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1986.
- Çelebi, Evliya. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. haz. Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, 6. Kitap 1. Cilt.
- Gençoğlu, Mustafa. “İşkodra Vilayeti’nin İdari Taksimatı ve Yapısı (1867/1868-1908)”, *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 13 /3 (2015), 259-290.
- Gökbilgin, M. Tayyib. “Kanuni Sultan Süleyman Devri Başlarında Rumeli Eyaleti, Livaları, Şehir ve Kasabaları”. *Belleten* 20 / 78 (1956), 247-294.
- İlkey Erken, “II. Abdülhamid Devri’nde İşkodra Vilayetinde Rüşdiyeler”. *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* 10/2 (Aralık 2021), 463-507.
- İlkey Erken, “İşkodra Vilayeti İlköğretim Okullarının Sayı ve İsimlerinin Tespiti”. *Türklük Bilimi Araştırmaları* 44 (2018), 45-77.
- İnalcık, Halil. “İskender Bey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/561-563. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İnalcık, Halil. “Rumeli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/232-235. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- İnciciyan, P.L.-Andreasyan H.D. “Osmanlı Rumelisi Coğrafyası”. *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 2-3 (1973-1974).
- İreçek, Konstantin Yosif. *Belgrad-İstanbul-Roma Askeri Yolu* çev. Ali Kemal Balkanlı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Kaytan, Gizem. “Balkan Savaşları’nda Kuşatılmış Bir Şehir ve Kahraman Bir Kumandan: İşkodra Müdafaası ve Hasan Rıza Paşa”. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2019), 159-200.
- Kazancıoğlu, Habibe. *Osmanlı Dönemi Kervansaraylarının Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Fonksiyonları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kılıç, Orhan. *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti’nin İdari Taksimatı*. Elazığ, 1997.
- Kiel, Machiel (2001). “İşkodra”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/433-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Malkoç, Eminalp. “Avrupa Dengelerinin Gölgesinde İşkodra Kuşatması”. *Türkoloji Kültürü Dergisi* (1/1 Kış 2008), 65-80.

Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ*. haz. F.R. Unat, M.A.Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.

Molla, Ervis. *İşkodra Kültür Coğrafyası*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye, Dârü'l-Hilâfe: Matbaa-i Âmire, H.1316 /M. 1898.

Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye, Dârü'l-Hilâfe: Matbaa-i Âmire, H.1317 / M.1899.

Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye, Dârü'l-Hilâfe: Matbaa-i Âmire, H.1318 / M. 1899.

Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye, Darü'l-Hilâfetü'l-Aliyye: Asır Matbaası, H.1321/ M.1903.

Salnâme-i Vilayet-i İşkodra, Vilayet Matbaası, H.1310 / M.1892.

Salnâme-i Vilayet-i İşkodra, Vilayet Matbaası, H.1312 / M.1894.

Salnâme-i Vilayet-i İşkodra, Vilayet Matbaası, H.1313 / M.1895.

Salnâme-i Vilayet-i İşkodra, Vilayet Matbaası, H.1316 /1898.

Şemseddin Sami. *Kâmûsü'l-A'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, C. 2, 1899/1316.

T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Arnavutluk*. haz. H. Yıldırım Ağanoğlu- Selahattin Bayram- Mümin Yıldıztaş. İstanbul: Düzey Matbaacılık, 2008.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983, C. II. *367 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Rûm-ili Deşteri ile 94 ve 1078 Numaralı Avlonya Livâsı Tahrîr Deşterleri (926-1520 / 937-1530)* İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008.

https://katalog.ibb.gov.tr/kutuphane3/Kartpostal/Krt_027046.pdf (Erişim tarihi: 01.20.2023)

https://katalog.ibb.gov.tr/kutuphane3/Kartpostal/Krt_027049.pdf (Erişim tarihi: 01.20.2023)

https://katalog.ibb.gov.tr/kutuphane3/Kartpostal/Krt_027048.pdf (Erişim tarihi: 01.20.2023)

https://www.bashkiashkoder.gov.al/web/Karakteristikat_gjeografike_887_1.php (Erişim tarihi: 01.01.2023)

https://katalog.ibb.gov.tr/kutuphane3/haritalar/Hrt_001290.pdf (Erişim tarihi: 01.20.2023)

Araştırma Makaleleri / Articles

HZ. İBRAHİM (AS) VE NEMRUD KISSASI BAĞLAMINDA TEVHİDİN HUKUK VE İKTİSAT İLE İLİŞKİSİ

Geliş Tarihi: 8 Şubat 2024

Kabul Tarihi: 25 Nisan 2024

Abdurrahim BİLİK*

Özet

İslam dininin temel çağırısı hiç Şüphesiz ki tevhid inancıdır ve bu inancın Müslümanların hayatının her aşamasında kendisini göstermesi beklenmektedir. Tevhid inancının hayatın farklı boyutlarıyla ne şekilde bir etkileşim içerisinde olacağı, öncelikli olarak Kur'an-ı Kerim'in açık ifadeleri ile Peygamber Efendimizin (sav) açıklama ve uygulamalarından öğrenilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan eski ümmetlerin hikâyeleri, tevhid inancının hayatın farklı alanlarıyla ne şekilde bir etkileşim içerisinde olduğuna dair Müslümanlar için bilgiler sunmakta ve insanlık tarihinin bu kadim tecrübeleri üzerinden Müslümanların ders çıkarmaları ve aynı hatalara düşmemeleri istenilmektedir. Bu bakımdan tevhid inancının diğer birçok alanla olduğu gibi iktisat ve hukuk alanlarıyla da ilgisi ve etkileşimi bulunmaktadır. Bu çalışmada klasik tefsirlerde yer alan ilgili rivayetlerden hareketle Hz. İbrahim (as) ile Nemrud kıssası özelinde bu ilgi ve etkileşime odaklanılmaktadır. Makalenin temel iddiası; tevhid inancının hukuk ve iktisat alanlarındaki temel ilkeleri belirlemiş olduğu ve bu alanlarda yapılan ve devam ettirilen bazı hataların zamanla tevhid inancını olumsuz etkilediği şeklindedir.

Anahtar Kelimeler: Tevhid, Hukuk, İktisat, Hz. İbrahim, Nemrud.

THE RELATIONSHIP OF TAWHID WITH LAW AND ECONOMICS IN THE CONTEXT OF THE STORY OF ABRAHAM AND NEMRUT

Abstract

The main invitation of Islam is undoubtedly the belief in the oneness of God (tawhid), and this belief is expected to reflect itself in every aspect of the lives of Muslims. The interaction of the belief in Tawheed with different dimensions of life is primarily learned from explicit declaration of the Qur'an and statements and practices of the Prophet (pbuh). The stories of the ancient nations in the Qur'an inform Muslims about how the belief in tawhid interacts with different dimensions of life, and Muslims are desired to learn from the experiences of human history and not to fall into the same mistakes. In this respect, the belief in tawhid has a relationship and interaction with the economics and law as well as with many other fields. This study focuses on this relationship and interaction in the specific parable of Abraham and Nemrut based on the relevant narrations in classical exegesis. The main claim of the article is that the belief in tawhid determines the basic principles in the fields of law and economics, and that some mistakes made and maintained in these fields negatively affect the belief in tawhid over time.

Keywords: Tawhid, Law, Economy, Abraham, Nemrut

Giriş

İslam dininin çağırısındaki temel noktalardan biri hiç Şüphesiz tevhid inancıdır. Tevhid inancı, İslam dininin ortaya koyduğu itikadı şekillendirdiği gibi kendisine tabi olanların

* Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı, abdurrahimbilik@hotmail.com

ORCID ID: ORCID: 0000-0001-5442-0455,

DOI: 10.53336/rumeli.1434110.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Bilik, Abdurrahim. "Hz. İbrahim (a.s) ve Nemrud Kıssası Bağlamında Tevhidin Hukuk ve İktisat ile İlişkisi". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2024), 36-53. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1434110> .

Copyright © CC BY-NC 4.0

kendilerine, diğer insanlara ve çevrelerine bakışını da şekillendirmekte ve yaşam pratikleri üzerinde belirleyici olmaktadır. Bu belirleyici rolün, Müslümanların vücuda getirdikleri yargı ve iktisat sistemi gibi kurum ve organizasyonlarda da kendisini göstermesi beklenmektedir. Dolayısıyla tevhid inancının mahiyetini, farklı alanlar ve yaşam pratiği ile olan ilişkisini aydınlatılabilmek, Müslümanlara vaat edilen dünya ve ahiret saadetine erişmekte temel bir basamak konumundadır. Bu yönüyle farklı dönem ve coğrafyalarda tevhid inancının yaşam pratiğine nasıl yansıtılacağını belirlemek, Müslümanların temel sorumluluklarından birini oluşturmaktadır. Bu çalışmada Hz. İbrahim ile Nemrud kıssası özelinde tevhid inancının Müslümanlar açısından iktisat ve hukuk sistemlerinde belirleyici olması beklenen temel ilkelerinden bazıları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Lügat olarak tek, yegâne ve bir olmak anlamına gelen “vahd/vahdet (v-h-d)” kökünden türeyen tevhid “bir şeyin bir, yegâne ve tek olduğunu kabul etmek” demektir. İslam dininde tevhid inancı özetle, “Allah’ın ilah olması ve belirli özellikler bakımından bir, yegâne ve tek olduğunu kabul etmek/buna inanmak” anlamına gelmektedir. Bunun karşıtı yani “ilah olması ve belirli özellikler bakımından Allah’a ortak isnad etmek” ise şirk olarak isimlendirilmektedir. Tevhid inancını; Ulûhiyette tevhid ve Rubûbiyette tevhid şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. 1. Ulûhiyette tevhid: Allah’ın zât, sıfat ve fiillerinde tek, yegâne, eşsiz ve emsalsiz olduğunu kabul etmektir. Ulûhiyette tevhid zihni bir faaliyettir ve imanın nazari tarafını oluşturur.

2. Rubûbiyette tevhid: Kulluğu Allah’a has kılmak demektir; yani Allah’tan başkasına kulluk etmeyi reddetmektir. Bu aslında bir nevi amelî tevhidir ve bu itibarla tevhidin bu yönüne ibadette tevhid de denir. Yani rubûbiyette tevhid, imanın amelî/uygulama tarafını oluşturur.¹

Bilindiği üzere tevhid çağrısının yanında bu çağrının ayrılmaz bir parçası olarak İslam dini, toplumda adaletin tesis edilmesini emretmektedir. Söz konusu adaletin tesis edilmesi sürecinde İslam’ın temel vurgularından biri, hiç şüphesiz kişinin sosyal statüsünden hareketle adalet mekanizmaları karşısında kendine çıkar sağlayan bir ayrıcalığa sahip olmamasının gerektiğidir. Zira tevhid inancının pratik hayata yansıtılması ve gereği olarak tüm insanlar eşit olarak görülmekte, bu eşitlikten hareketle hukuk önünde ayrıcalıklı bir sınıfın oluşmasına teorik olarak karşı çıkmaktadır. Nitekim Peygamber Efendimiz (sav), nüfuzlu biri için hukuk önünde ayrıcalık istenildiğinde, o kişiyle aynı isme sahip olan kendi kızının dahi ayrıcalıklı bir konuma sahip olamayacağını ve hukuk kurallarının kişi fark etmeksizin tavizsiz uygulanacağını ifade etmektedir. Bu konuşmanın devamında Peygamber Efendimiz (sav), hukuk karşısındaki eşitsizliğin, yani hukuk kurallarının soylulara ve makam-mevki sahibi kişilere uygulanmaksızın sadece fakirlere ve güçsüzlere uygulanmasının toplumları yıktığını belirterek bu konuda taviz verilmemesi gerektiği hususunda Müslümanlara uyarıda bulunmaktadır.²

Tevhid inancından hareketle belirli özelliklerde Allah’a ortak koşulmaması ve herhangi bir kişi veya topluluğun söz konusu özelliklerde Allah’a denk görülmemesi inancının iktisatla ilgili temel konulara yaklaşımlara da etkisi bulunmaktadır. Bu yaklaşımlardan biri; farklı araçlar/vesileler olsa da rızık verenin (er-Rezzak) temelde Allah olduğu inancıdır. Tevhid inancının iktisat alanında vaz ettiği bir diğer yaklaşım ise Allah’ın yarattığı tüm insanların belli

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Mevlüt Özler, “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/18-20.

² Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Hudûd”, 9.

başlı temel haklara sahip olması gerektiğidir ki temel iktisadi ihtiyaçlarını karşılayabilme hakkı da bu temel haklardandır. Ayrıca ihtiyaç sahibi insanların mali sıkıntılarını zekât ve sadaka vererek giderenlerin bundan dolayı söz konusu kişilerden bir karşılık beklememeleri gerektiğini bildiren birçok emir ve açıklama mevcuttur.³

Bu çalışmada klasik tefsirlerden hareketle Hz. İbrahim ile Nemrud arasında geçen tartışma özelinde tevhid inancının hukuk ve iktisat ile olan ilişkisi ele alınmaya çalışılacaktır. Bunun için önce Hz. İbrahim'in tevhid mücadelesine kısaca değinilecek, sonrasında Nemrud'un temel iddiaları ve bu iddiaların tevhid, hukuk ve iktisat ile ilişkisine yer verilecektir.

1. Hz. İbrahim ve Tevhid Mücadelesi

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin tevhid çağrısı ve bu uğurda verdikleri mücadele anlatılırken Hz. İbrahim'in başından geçen birçok olay da örnek olarak gösterilmekte ve bu yolla ibret alınması istenilmekte, geçmiş ümmetlerin düştükleri hatalara düşülmemesi çağrısı yapılmaktadır.⁴ Hz. İbrahim'in gök cisimlerine, putlara ve krallarına tapan insanlara yönelik davet ve mücadelesi çeşitli vesilelerle ayetlerde anlatılmaktadır. Fahrettin er-Razî'nin (606/1210) ifade ettiğine göre Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrahim'in tevhid mücadelesi kronolojik olarak; kendisiyle, babasıyla, kavmiyle ve zamanının yöneticisi ile yaptığı konuşmalar şeklinde dört ayrı sahnede anlatılmaktadır.⁵ Bu sahnelerin ilkinde Hz. İbrahim'in gök cisimlerinin tanrı edilmesine dair kendisiyle/nefsiyle yaptığı konuşma şöyle aktarılmaktadır:

“Gecenin karanlığı bastırıldığı zaman bir yıldız gördü. “Rabbim budur (هذا رَبِّي)” dedi. Yıldız batınca ise “Batanları sevmem (لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ)” dedi. Ayı parlak bir şekilde doğarken görünce, “Rabbim budur” dedi. O da batınca, “Rabbim bana doğru yolu göstermezse/hidayete erdirmezse elbette ben de dalâlete düşen topluluktan olurum (لئن لم يهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ)” dedi. Güneşi (etrafı aydınlatarak) doğarken görünce, “Rabbim budur; zira bu daha büyük (هذا أَكْبَرُ)” dedi. O da batınca dedi ki: “Ey kavmim! Ben, sizin (ilahlığında, otoritesinde ve tasarruflarında Allah'a) ortak/şirk koştuğunuz şeylerden uzağım (يَا قَوْمِ أَنِّي بِرِيءٍ مِمَّا تُشْرِكُونَ). Ben, O'nun birliğine inanarak (tevhid inancını kabul ederek/muvahhid olarak) yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratana çevirdim ve ben müşriklerden değilim”⁶

³ Örnek olarak bkz. Bakara, 2/262-264.

⁴ Hz. İbrahim'in tevhid mücadelesi hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şöyledir: Muammer Esen, “Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 52:2/111-128; M. Sait Şimşek, “Hz. İbrahim'in Tevhid Mücadelesi”, Editör: Ali Bakkal, Hz. İbrahim [I. Hz. İbrahim Sempozyumu Bildirileri], 17-18 Ekim 1997, Şanlıurfa, 2007, 79-88; Mahmut Öztürk, “Hz. İbrâhim'in Tevhid Mücadelesinde Merhaleler”, *Hz. İbrâhim ve Tevhid Mücadelesi*, Editör: Atilla Yargıcı, Mahmut Öztürk, (İstanbul: 2021) 141-158. Hz. İbrahim'in tevhid mücadelesini genel hatlarıyla ele alan söz konusu bu çalışmalardan farklı olarak burada, Hz. İbrahim'in Nemrud ile olan konuşmasına odaklanılmakta ve söz konusu konuşma özelinde tevhid inancının hukuk ve iktisat ile ilişkisi değerlendirilmektedir.

⁵ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî, *Mefatihü'l-Gayb: Tefsiru'l-Kebir*, (Beyrut: Dâru İhya-u'l-Turasü'l-Arabî, h. 1420), II, 325; Şimşek, kendi makalesinde Razî'den bu dört sahneyi daha farklı bir sunumla aktarmaktadır. Buna göre birinci sahne babasıyla, ikinci sahne kavmiyle yumuşak bir dille, üçüncü sahne babası ve kavmine karşı bu sefer daha sert bir dille ve dördüncü sahne kavmiyle ve sonrasında dönemin yöneticisi ile tartışması aktarılmaktadır. Bk. Şimşek, “Hz. İbrahim'in Tevhid Mücadelesi”, 81-85. Fakat bizim alıntıladığımız yerde söz konusu sahneler metinde aktarıldığı sıra ve şekilde verilmektedir.

⁶ En'âm, 6/76-79.

İkinci sahnede Hz. İbrahim, babası ile konuşmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu konuşma örnek olarak şöyle aktarılmaktadır:

“Bir vakit (İbrahim) babasına şöyle demişti: Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan şeylere neden tapıyorsun? Babacığım! Sana gelmeyen bir bilgi hakikaten bana geldi, bu sebeple bana uy ki seni düzgün bir yola (صراطاً سوياً) ulaştırayım. Babacığım! Şeytana kulluk etme! Çünkü şeytan, rahmânın buyruğuna uymamıştır. Babacığım! Allah'ın azabına uğramandan ve böylece şeytanın yoldaşı olmandan korkuyorum. (Babası:) “Ey İbrahim! Sen benim tanrılarımdan yüz mü çeviriyorsun? Eğer vazgeçmezsen, andolsun seni taşlatırım; şimdi uzun bir süre gözüme görünme!” dedi. İbrahim şöyle dedi: “Selam sana/esen kal! Rabbimden senin için mağfiret dileyeceğim. Çünkü O, bana karşı çok lutufkârdır. Sizden de Allah'ın dışında taptığınız şeylerden de uzaklaşıyor ve rabbime dua (ve kulluk) ediyorum. Umudum odur ki rabbime yaptığım dua (ve kulluk) Rabbim tarafından karşılıksız bırakılmayacaktır.”⁷

Üçüncü sahnede Hz. İbrahim'in kavmiyle olan mücadelesi aktarılmaktadır ki bu mücadele bazen söz ile bazen de davranışlar ile olmaktadır. Hz. İbrahim'in kavmiyle sözlü olarak mücadelesi Kur'ân-ı Kerîmde şöyle anlatılmaktadır:

“O, babasına ve kavmine, “Şu kendilerine tapmakta olduğunuz (انتم لها عاكفون) temsili heykeller de ne oluyor?” diye sormuştu. Onlar da “Atalarımızı bunlara tapar bulduk” diye cevap vermişlerdi. İbrahim, “Doğrusu siz de atalarınız da açık bir sapkınlık içindedesiniz (في ضلال مبين)” dedi.”⁸

Hz. İbrahim'in -kavminin yanlış inanç ve tutumlarına karşı- davranışlarıyla mücadelesi ise şöyle aktarılmaktadır:

(Onlar gidince) İbrahim putları paramparça etti, belki (bu olup bitenler için) ona başvururlar diye büyük putu bıraktı.⁹

Dördüncü sahne olarak Hz. İbrahim'in devrinin yöneticisiyle yaptığı mücadele anlatılmaktadır ki bu makalede de Hz. İbrahim'in Nemrud ile yaptığı bu konuşmaya odaklanılacaktır.

Hz. İbrahim'in Nemrud ile olan konuşmasının ne zaman gerçekleştiği hakkında farklı rivayetler söz konusudur. Bu farklı rivayetleri şu şekilde üçe ayırmak mümkündür:

1. Hz. İbrahim, putları kırınca Nemrud onu hapsedirmiş, sonrasında ateşe atmak için çıkarttığına “Bizi davet ettiğin Rabbin kim?” diye sorması üzerine bu konuşma gerçekleşmiştir.

2. Ateşte yanmaması üzerine bu konuşma gerçekleşmiştir.

3. Yeryüzünde zorbalık yapan ve üretim ve dağıtım kaynaklarını elinde tutan Nemrud, insanlar kendisine yiyecek istemek üzerine gelince onlardan kendisinin rubûbiyetini kabul etmelerini istemiştir. İnsanlarla birlikte Nemrud'a giden Hz. İbrahim Nemrud'un bu iddiasını kabul

⁷ Meryem, 19/42-48.

⁸ Enbiyâ, 21/52-54.

⁹ Enbiyâ, 21/58.

etmeyince aralarında söz konusu konuşma gerçekleşmiştir.¹⁰ Nemrud, insanlara fayda ve zarar vermeye muktedir olduğu için Hz. İbrahim'i de kendisine tabi olmaya çağırmıştır.¹¹ Nitekim bu makalede de söz konusu son (3.) rivayet üzerine odaklanılacak ve bundan hareketle değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Burada Kur'ân-ı Kerîm'de üsve-i hasene olarak gösterilen (Mümtehine, 60/4) Hz. İbrahim'in rubûbiyet konusunda Nemrud ile mücadelesi, Bakara 2/258. Ayete müfessirlerin yaptığı açıklamalar bağlamında ele alınacaktır. İlgili ayet hakkında müfessirlerin yaptığı açıklamalardan hareketle Nemrud'un kendisini hangi gerekçelerle rab ilan ettiği ve bu iddiasını hangi temeller üzerinden sürdürmeye çalıştığı izah edilmeye çalışılacaktır. Tefsirlerde bu bağlamda yer alan açıklamalar, Müslümanların tevhid inancını doğru biçimde anlamaları ve bu inancın bozulmasına sebep olabilecek yolları daha en başından fark edip önlem alabilmeleri için açıklayıcı, yol gösterici ve uyarıcı bilgiler sunmaktadır.

Hemen belirtmek gerekir ki Nemrud'un kim olduğuna ve Hz. İbrahim'in Nemrud ile konuşmasının arka planına dair farklı rivayetler mevcuttur. Bu çalışmada ilgili farklı rivayetlerden biri esas alınacak ve konu bu rivayet üzerinden değerlendirilecektir. Bu rivayetin olayın gerçek yüzünü ne denli yansıttığından çok, klasik tefsirlerde söz konusu rivayetin yer alması bizatihi kıymetli görüldüğü için bu yönüne başvurulmuştur. Şöyle ki, klasik kaynaklarda ilgili rivayete yer verilmesi, Müslümanların burada da ulaşılan sonuçları çıkarmasına imkân sağlamakta ve bu yönüyle çalışma boyunca işlenmeye çalışılacak olan tevhidin iktisat ve hukuk ile olan bağlantısı söz konusu eserlerin muhataplarının zihnine işlenmektedir. Bu durum, söz konusu rivayeti –rivayetin tarihi vakıayı ne denli yansıttığından bağımsız olarak- kendi başına değerli kılan bir unsur olarak karşımızda durmaktadır.

2. Klasik Tefsir Kaynaklarında Hz. İbrahim ve Nemrud kıssasının ele alınışı

Hz. İbrahim'in Nemrud ile olan konuşması Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle aktarılmaktadır:

“Allah, kendisine hükümdarlık (zenginlik ve saltanat) verdi diye (şımararak, haddi aşıp böbürlenerek) İbrahim ile Rabbi hakkında tartışmaya gireni (yani Nemrud'u) görmedin mi? Hani İbrahim, “Benim Rabbim diriltir (hayat bahşeder) ve öldürür (hayatına son verir).” demiş; o da, “Ben de diriltirim, öldürürüm” demişti. (Buna karşılık) İbrahim, “Şüphesiz Allah güneşi doğudan doğdurur, sen de onu batıdan doğdur” deyince o kâfir şaşırıp kaldı.

Zaten Allah, zalimler topluluğunu hidayete/doğru yola erdirmez.”¹²

Tefsirler bu ayetin açıklaması bağlamında birçok farklı konuya açıklık getirmeye çalışmışlardır. Bu çalışmada tefsirlerde yer alan bu çeşitli açıklamalardan sadece Nemrud'un kendi rubûbiyet iddiasını tesis süreci ve Hz. İbrahim ile tartışmasında bu rubûbiyet iddiasını nasıl temellendirmeye çalıştığı hakkındaki açıklamalara yer verilecektir. İlgili kaynaklarda bu ayetten hareketle yer verilen “Allah'ın kâfirlere hükümdarlık/mülk vermesinin caiz olup

¹⁰ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbüri, *el-Keşf ve'l-beyan*, thk. İmam Ebi Muhammed b. Aşur, (Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002), II, 239.

¹¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1985) II, 170; Cessas, ayrıca o kavmin gök cisimlerine taptığını Hz. İbrahim'in de buna atıfla gök cisimlerinden örnek verdiğini söyler. Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 171.

¹² Bakara, 2/258.

olmadığı”, “olayın geçtiği mekân”, “cedel yöntemleri”, “Nemrud’un akıbeti” gibi konumuzla doğrudan alakalı olmayan çeşitli açıklamalara değinilmeyecektir.

2.1. Nemrud’un Kendisini Rab İlan Etmesinin Mahiyeti

Nemrud’un rubûbiyet iddiasını nasıl tesis ettiğinin ve bunu nasıl temellendirmeye çalıştığının anlaşılabilmesi için öncesinde onun rubûbiyet iddiasının mahiyetinin ele alınması gerekmektedir. Nemrud’un kendisine hangi özellikleri atfederek rubûbiyet iddiasında bulunduğu konusunda farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Nemrud’un kendisini yaratıcı olarak görmesi ihtimalinin uzak olduğunu belirten Râğıb el-İsfahânî (V/XI yüzyılın ilk çeyreği), bu konuda şu şekilde iki yaklaşım olduğunu ifade etmektedir:

1. O zamanlarda insanlar hükümdarlarına tanrısal güçler atfeder ve hükümdarlarını rab ve ilah olarak isimlendirirlerdi. Nemrud tuğyan edince kendisini; idarecileri, hükümdarları ve aynı zamanda zaten ilah ve rableri olarak gören insanların Allah’a ibadet etmelerini engelledi.
2. Hulûla, yani Allah-û Teâlâ’nın bazı önderlere hulûl edeceğine inanan Nemrud, ilahın kendisine hulûl ettiği inancıyla ilahlık iddiasında bulundu.¹³

Daha sonra Nemrud’un güneşi batıdan doğurma argümanına neden karşılık vermediğini açıklayan İsfahânî özetle şöyle demektedir: “Nemrud, yer ve göklerin yaratıcısı olduğunu iddia etmiyordu. O, Allah’ın kudretinde olan şeylerin benzerine kendisinin de güç yetirebileceğini iddia ediyordu.”¹⁴

İsfahânî’nin bu açıklamaları yanında, ileride görüleceği üzere klasik tefsir kaynaklarının çoğunluğu Nemrud’un yiyecek kaynaklarının üretim ve dağıtımını kontrol altına aldığı, kendisinden yiyecek istemek için gelen insanlardan zamanla kendisini rab olarak kabul etmelerini istediği rivayetine de yer vermektedirler. Bu rivayetten hareketle Nemrud’un rubûbiyet iddiasını, sadece Allah’ın kudretinde olan bazı özellikleri kendisine atfetmesi olarak okumanın mümkün olduğu söylenebilir. Bu noktada Nemrud’un insanların kendisinde görmelerini istediği ilk ilahî/tanrısal özelliğin; rızkın, dünyevî geçim kaynağının, rütbe ve makam elde etmenin sadece kendisinin elinde olduğuna dair bir kanının yerleşmesi olduğu söylenebilir ki aşağıda bu süreç daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

2.2. Nemrud’un Kendi Rubûbiyet İddiasını Tesis Süreci

Nemrud, klasik İslamî kaynaklarda yeryüzünün büyük bölümüne hâkim olan en büyük dört kraldan biri olarak kabul edilmektedir. Bu dört kraldan mümin olan ikisi Hz. Süleyman (as) ile Zülkarneyn, kâfir olan ikisi ise Nemrud ve Buhtunnasr’dır.¹⁵ Nemrud’un kim olduğu hakkında çeşitli yaklaşımların ortaya konulmasından hareketle bu konuda ortak bir fikre ulaştırarak derecede kuvvetli bir bilginin olmadığı anlaşılmaktadır. Nemrud’un Dahhâk, Hammurabi, I. Sargon, Keykâvus, Ninurta, Izdubar, Gilgamiş veya Marduk olabileceği ortaya atılan bazı iddialardandır.¹⁶

¹³ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *Tefsiru’r-Râğıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulaziz Besûnî, (Camiatu Tanta: 1999) I, 537.

¹⁴ İsfahânî, *Tefsiru’r-Râğıb el-İsfahânî*, I, 538.

¹⁵ Ebü’l-Leys İmâmü’l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsiru’s-Semerkindî*, (y.y.: t.y.) II, 360.

¹⁶ Cengiz Batuk, “Nemrud”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/554-555.

Bazı tefsirlerde Nemrud'un yeryüzünde taç giyen, zulmeden ve rubûbiyet iddiasında bulunan ilk kral olduğu (هو أول ملك تجبر في الأرض)¹⁷ yeryüzünde dört yüz sene zulüm ile hükmettiği (وكان قد تجبر أربعمئة سنة)¹⁸ ve dünyanın tümüne hükmeden ilk kişi olduğu (وهو أول من ملك الدنيا كلها) belirtilmektedir.¹⁹

Nemrud'un böylesine büyük bir iktidara nasıl sahip olduğu hakkında tefsirlerde çeşitli açıklamalar yer almaktadır ki bu açıklamalar Nemrud'un kendisini rab ilan etme sürecinin de ipuçlarını barındırmaktadır. Genellikle Zeyd b. Eslem'den (136/754)²⁰ hareketle yapılan bu açıklamalara göre Nemrud, bu devasa iktidar ve güce ekonomik alanda elde ettiği güç sayesinde ulaşabilmiştir. Fakat o, ekonomik olarak kendi gücünü arttırmayı diğer insanları güçsüz bırakmak ve kendine bağımlı hale getirerek sağlama yolunu seçmiştir.

Bazı tefsirlerde Nemrud'un ihtikâr (stokçuluk) yaparak insanları kendine muhtaç hale getirdiği bilgisi yer almaktadır.²¹ Sözlük itibariyle *hakr* (h-k-r) kökünden türeyen *ihdikâr*, malı biriktirip toplamak (ضم الطعام وجمعه) anlamına gelmektedir. Kavramsal olarak bakıldığında ihtikâr, beklemek anlamına gelen "terabbus (التربص)" ile birlikte kullanılmaktadır. Burada söz konusu beklemek, piyasadan çekilip biriktirilen malın fiyatının yükselmesini beklemektir (انتظار الغلاء به). Sözlük anlamıyla mal biriktirmek ve pahalılaşması için beklemek ayrı ayrı ele alındığında fikhî olarak farklı hükümlerden söz etmek mümkün olmaktadır. Kavramsal anlamı açısından bakıldığında söz konusu iki tutumun bir arada ele alınması gerekmektedir. Dolayısıyla kavramsal anlamıyla ihtikâr, pahalılaşması amacıyla ticaret mallarını piyasaya sürmeyerek veya piyasadan ilgili malları toplayarak fiyatların pahalılaşmasını beklemek ve buna sebep olmak (الإلتخار للمبيع وطلب الرّبح بتقلّب الأسواق) anlamına gelmektedir.²²

¹⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, II, 239; Ebu Muhammed b. Ebi Talib Mekkî, *el-Hidâye ila Buluği'n-Nihâye, Mecmûatu Buhûsi'l-Kitâbi ve's-Sünne*, 2008, I, 857; Ali b. Muhammed el-Maverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn* thk. Abdumaksûd b. Abdurrahîm, (Beirut: Dâr-u Kütübî'l-İlmiyye, trs.) I, 329; Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdu'l-Cebbar es-Semânî, *Tefsîru'l-Kur'an* thk. Yasir b. İbrahim - Ğuneym b. Abbas b. Ğuneym. (Riyad: Daru'l-Vatan, 1998), I, 261.

¹⁸ Mekkî, *el-Hidâye ila Buluği'n-Nihâye*, I, 861.

¹⁹ Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, I, 170; Metinde de belirtildiği üzere bazı kaynaklarda ikisi Müslüman ikisi kâfir olmak üzere dünyanın tümüne dört kişinin hükmettiği belirtilmektedir. Bunlar: Süleyman (as), Zülkarneyn, Nemrud ve Buhtunnasr'dır. Bk. Mekkî, *el-Hidâye ila Buluği'n-Nihâye*, I, 857; Klasik tefsirlerde Nemrud'un kim olduğu ile ilgili açıklamalar genellikle bu minvalde olmakla beraber Ahmet Aslan bu konuda nispeten farklı bir görüşü dile getirmektedir. Onun belirttiğine göre M.Ö. 13. asırda bugün Ortadoğu olarak anılan coğrafyada üç büyük devlet vardı: Kaşşiler/Hiksoslar, Hititler ve Mısırlılar. Burada ifade edildiğine göre Nemrud, Kaşşî İmparatorluğunun kuzey bölgesi askeri valiliğini yürüten kudretli bir idarecidir. Bkz. Ahmet Aslan, "Hz. İbrahim'in Ur-Kaşdim'de (Şanlıurfa) Doğumu ve Harran'daki Tevhid Mücadelesi", *I. Uluslararası İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu (25-27 Mart 2016) Tebliğler*, 2016, 1/246.

²⁰ Tabiîn âlimlerinden olan Zeyd b. Eslem'in Mescid-i Nebevî'de yaklaşık kırk öğrencinin devamlı surette katıldığı hadis ve fikhî dersleri verdiği ders halkaları vardı. Ayetlerin tefsirinde rivayetlerin yanında re'ye de sıklıkla başvuran Zeyd b. Eslem, hadis âlimleri tarafından sika kabul edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Fatih Kesler, "Zeyd b. Eslem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/318-319.

²¹ Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, I, 170; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfeş, (Kahire: Dâr-u'l-Kütübî'l-Mısıryye, 1964), III, 285.

²² Ebû Bekr, İbnü'l-'Arabî, *Kabs fi şerh-i Muvattâ'*, nşr. Muhammed Abdullâh Veled Kerîm, (Beirut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 837; Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücibî el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvattâ'* (Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1332), 1/62; Cengiz Kallek "İhtikâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/560-565.

Fakat Nemrud'un elde ettiği devasa güce ve bu gücünü devam ettirdiği sürenin uzunluğuna bakıldığında bu ihtikâr işleminin sadece birkaç çeşit malla, küçük bir bölgeyle ve belirli bir dönemle sınırlı olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü tefsirlerdeki anlatıya göre Nemrud'un hükümrânlığı yaklaşık dört yüz sene sürmüştür (إِنَّهُ مَكَّتٌ أَرْبَعَمِائَةَ سَنَةً فِي مُلْكِهِ)²³ ve ilgili rivayete göre onun rubûbiyet iddiasını insanlara kabul ettirmesi ilk olarak ihtikâr aracılığıyla insanları kendine muhtaç bırakması üzerinden gerçekleşmiştir. Bunlardan hareketle Nemrud'un ihtikâr yapmasından; “belirli bir dönemde bazı ürünleri stoklamış olduğunun” anlaşılması yerine üretim ve dağıtım mekanizmalarında tekelleşmeye gidip, özellikle piyasadaki temel ihtiyaç maddelerinin üretim ve dağıtımını tek başına kontrol ederek insanları kendine muhtaç bıraktığının anlaşılmasının daha uygun olduğunu söylemek mümkündür.²⁴

Öte yandan Nemrud'un kendisinden önce görülmemiş bir hükümrânlığa sahip olduğu ve kendi döneminde bilinen dünyanın büyük kısmına hükmettiği dikkate alındığında, bu idare sistemi içerisinde yer almak veya yükselmek isteyenlerin de Nemrud'a muhtaç olduğu pekâlâ söylenebilir. Dolayısıyla Nemrud'un, hem üretim ve dağıtım kanallarında tekelleşmesi hem de idari kademelerde, günümüz tabiriyle atama ve yükseltmelerde yegâne söz sahibi olmasıyla zamanla insanları her yönden kendisine muhtaç hale getirdiği anlaşılmaktadır.

Bundan hareketle tefsirlerde “insanlar kendisinden yiyecek istemek/satın almak için geldiğinde onlardan kendisine secde etmelerini istiyor, secde ederlerse yemek veriyor etmezlerse vermiyordu.”²⁵ ifadesini şöyle anlamak uygun olacaktır: Geçim kaynaklarına tümüyle hükmeden ve bu vesileyle hem ekonomik hem de siyasi kudretini iyice pekiştiren Nemrud²⁶, dünyalık geçimleri için kendisine muhtaç hale gelen insanlar yiyecek veya makam/rütbe istemek için kendisine geldiklerinde belirli bir süreden sonra onlardan kendisine sembolik olarak secde etmelerini ve rubûbiyet iddiasını kabul ve ikrar etmelerini istiyordu. Süreç içerisinde insanlar arasında Nemrud'un bu tayin edici gücünün zamanla sarsılması güç bir inanç haline dönüştüğü/dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır.

Söz konusu rivayete göre Nemrud'tan rızık istemek için huzuruna çıkan insanlara bir seferinde Hz. İbrahim de eşlik etmiş, Nemrud bu insanlardan kendi ilahlığını ikrar etmelerini/secde etmelerini istediğinde Hz. İbrahim secde etmemiştir. Bunun üzerine Hz. İbrahim ve Nemrud arasında aşağıda yer verilecek olan diyalog gerçekleşmiştir.

²³ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, h. 1419), I, 525.

²⁴ “İhtikâr da malı batıl yollarla yemenin başlıca yollarından birisidir.” diyen Çayiroğlu “Zira ihtikâr sayesinde, zengin ve kuvvetli olan ve aynı zamanda piyasayı ele geçiren güç sahipleri, fakir ve zayıf kimseleri ezmekte ve zor durumda bırakmaktadırlar.” diyerek ihtikârın bir sömürü aracı olduğuna dikkat çekmektedir. Çayiroğlu ihtikâr yapan kişilerin kendi çıkarlarını toplumun menfaatinden üstte tuttuklarını, bu amaç doğrultusunda arz ve talep dengesi ile oynayarak piyasayı kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirdiklerini, bu amaç için ekonomik kriz ve sosyal bunalımlar çıkarmaktan çekinmediklerini ifade etmektedir. Nitekim toplumun her bir ferdine zarar vermekten çekinmeyen muhtekirler, bu zalimlikleri sebebiyle naslarda faizli muamele yapanlardan sonra en ağır ifadelerin muhatabı olmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yüksel Çayiroğlu, “İslâm Hukukuna Göre İhtikâr Yasağı”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, 12:2/315-370.

²⁵ Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, I, 170; Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2001), I, 345.

²⁶ Servetin tekelleşmesi ve bunun siyasi iktidar ile ilişkisi hakkında bk. Bedrettin Kesgin, “İktidarın ve Servetin Tekelleşmesine Karşı İslâm'ın Yaklaşımı: Siyasetin ve Mülkün Paylaşımı”, *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)*, 2019, 2/417-428.

2.3. Nemrud'un "Ben de hayat verir ve öldürürüm" sözünün içeriği/rubûbiyet iddiasını temellendirmeye çalışması

Nemrud'un rubûbiyet iddiasını nasıl tesis etmeye çalıştığı kadar, Hz. İbrahim ile olan tartışmasında bu iddiasını nasıl temellendirmeye kalkıştığı da tevhid inancının pratik hayatta nasıl tezahür etmesi gerektiğinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. İlgili ayette aktarıldığı üzere Nemrud'un "Senin Rabbin kimdir?" sorusu üzerine Hz. İbrahim (a.s.) "Benim Rabbin hayat bahşeden/veren ve öldürendir" şeklinde karşılık vermektedir. Buna karşılık Nemrud, kendisinin de aynı şekilde hayat vermeye ve öldürmeye muktedir olduğunu iddia eder.

Nemrud'un bu sözü üzerine tefsirlerde farklı açıklamalar yapılmıştır. Bu farklı açıklamaları şöyle özetlemek mümkündür:

1. İki kişiyi huzuruna getirip birini öldürüp, diğerini sağ bırakmıştır.²⁷ İbn Abbas'tan yapılan bir rivayete göre "Ben istediğimi öldürüp istediğimi sağ bırakabilirim" demiştir.²⁸
2. Dört kişiyi bir yere hapsedip aç susuz bırakmış. Tam hepsi helak olacakken içlerinden ikisine yiyecek-içecek vermiş ve böylelikle onlar ölmemiş, fakat diğerleri açlık ve susuzluktan ölmüşlerdir.²⁹
3. Hapisten iki kişiyi çıkarıp birini öldürmüş, diğerini serbest bırakmıştır.³⁰
4. Allah sebeplerle hayat verip öldürdüğü gibi ben de sebepler aracılığıyla hayat verip (cima' ile) öldürebilirim (zehir ile vs.).³¹

Bu açıklamalarda dikkat çeken hususlardan biri, Nemrud'un insanların hayatları hakkında karar verirken bu haksız tutumu karşısında herhangi bir hukuk kuralı ile kendisini sınırlı görmemesidir. Nitekim kıssanın bu bölümünün hukuk ile ilişkisine Razî şöyle değinmektedir:

Ayette belirtilen "kendisine hükümdarlık verilen kişinin" Hz. İbrahim değil de Nemrud olduğunun delillerinden biri de Nemrud'un iki kişiyi çağırıp birini Hz. İbrahim'in huzurunda öldürebilmesidir. Zira Hz. İbrahim hükümdar olmuş olsaydı, Nemrud'un bu hareketine izin vermezdi.³²

Razî'nin bu açıklamasından da anlaşıldığı üzere Nemrud, bu davranışıyla açık bir haksızlık yapmış ve o zamanın örfünde/kurallarında/kanunlarında hukuki olarak ölüm cezası almamış birini, kendi gücüne dayanarak sebepsiz yere öldürmüş; hapis (muhtemelen ölüm) cezasına çarptırılmış birini ise hiçbir hesap verme gereği hissetmeden serbest bırakabilmiştir. Bununla beraber klasik tefsirlerde Nemrud'un bu davranışının açıklamasında, genellikle soru ile cevap arasındaki uyumsuzluğa dikkat çekilmektedir ki bunlara burada yer verilmeyecektir. Klasik tefsirlerde yer verilen söz konusu açıklamalar dışında Nemrud'un bu cevabını ve davranışını, yaşama hakkı/insan hayatı gibi temel bir hak konusunda dahi kendisini hiçbir kurala tabi görmemesi ve insanların yaşam hakları üzerinde mutlak yetkisi olduğunu göstermesi

²⁷ Ebu Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, Nşr. Mecdî Bâsellûm, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2005), II, 245.

²⁸ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, Thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-Arabî, h. 1422), I, 233.

²⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, II, 241.

³⁰ İsfahânî, *Tefsiru'r-Rağîb el-İsfahânî*, I, 538.

³¹ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî, *Mefatihü'l-Gayb: Tefsiru'l-Kebir*, (Beyrut: Dâru İhya-u'-Turasü'l-Arabî, h. 1420), VII, 23.

³² Razî, *Mefatihü'l-Gayb*, VII, 21.

üzerinden de okumak mümkündür. Buna göre Nemrud'un, bu davranışıyla diğer amaçlarının yanında rubûbiyet iddiasını; diğer insanların aksine kendisinin herhangi bir hukuk kuralına tabi olmaması, herhangi bir mercie karşı kendisini hesap vermek zorunda hissetmemesi üzerinden de temellendirmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Nitekim İslam dinine göre yaptıkları sebebiyle hesap vermemek sadece Allah'a özgü bir durumdur.³³

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'de yer verilen kıssaların amaçlarından biri de öncekilerin yanlışlarına benzer hatalara düşmemeleri konusunda Müslümanları uyarmaktır. Bu bakımdan Hz. İbrahim ile ilgili anlatılan diğer olayların yanında onun Nemrud ile konuşması da birçok hikmeti ve uyarıyı ihtiva etmekte, ilgili konularda farkındalık oluşturmaktadır.

Hz. İbrahim ile Nemrud'un konuşması, tevhid karşısında rubûbiyet iddiasının temelsiz biçimde birdenbire ortaya atılmadığını, hitap ettiği insanları ikna edebilmek için öncesinde belirli adımların atıldığını ve bunun üzerinden insanların ikna edilmeye çalışıldığını göstermektedir. Buna göre ilgili kıssada Nemrud, kendi rubûbiyet iddiasını insanları ekonomik yönden bütünüyle kendisine bağlı kılmak, insanlarda böyle bir inanç oluşturmak suretiyle tesis etmiştir. Bu durum, iktisadi hayatın içerisindeki dengelerin adaletsiz ve tek kaynağa/kişiye/kuruma/ülkeye bağlı olarak kurulmasının zamanla tevhid inancından sapmalar meydana gelmesine sebep olabileceğini göstermektedir. Zira dünyalığın/temel geçim kaynaklarının sadece tek bir mercie bağlı olması, hem o merciin kendini üstün bir konuma yerleştirmesine hem de bazı insanların zamanla o merciyi olağanüstü bir konumda görmesine sebep olabilmektedir.

Bundan hareketle Müslüman toplumların hem kendi içlerinde hem de dünya genelinde özellikle temel ihtiyaçların karşılanmasında üretim ve dağıtım mekanizmalarını çeşitlendirmeleri ve alternatifli bir düzen oluşturmaları gerektiğini söylemek mümkündür. Bunun yanında devlet mekanizmalarında belirli konumlarda yer alabilmenin ve yükseltilmenin de objektif ve adil şartlara bağlanması, belirli kişilerin keyfi karar ve belirlemelerine bırakılmaması gerekmektedir. Bu bağlamda söz konusu temel ihtiyaç maddelerinde tekel oluşmasına ve ihtikâr yapılmasına, devlet mekanizmalarında atama ve yükseltmede bazı kişi veya grupların adaletsiz şekilde tayin edici konuma gelmelerine engel olabilmek için hem iktisadi hem hukuki önlemlerin alınmasının, hukuk ve iktisat alanlarının yanı sıra aynı zamanda tevhid inancının da bir zorunluluğu olduğunu söylemek mümkündür.

Hz. İbrahim'in Nemrud ile konuşmasında Nemrud'un kendi ilahlık iddiasını ispat etmek için masum bir insanı öldürmesi ve masum bir insanın hayatta kalmasını kendisinin bir lütfu/hayat vermesi olarak görmesi veya hapis/ölüm cezası almış birini hesap vermeden serbest bırakabilmesi, ekonomide olduğu gibi hukuk sistemindeki adalet veya adaletsizliğin de tevhid inancı ile bağlantısı olduğunu ortaya koymaktadır. Tevhid inancına göre insanları ve tüm mevcudatı aynı ilah yaratmıştır, ikinci bir ilah yoktur. Dolayısıyla yaratıcının bahşettiği hayatı, onun emri veya izni olmadan hiç kimse keyfi olarak sonlandırma hakkına sahip olmamalıdır. Bu bakımdan peygamberlerin ortak vurgularından biri de insanların yaşam hakkı gibi temel haklara sahip olması ve bu hakların belirli hukuki durumlar dışında dokunulmaz olması

³³ Enbiyâ, 21/23; Bürûc, 85/16.

gerektiğidir. Bunun yanında İslam, Peygamber Efendimizin hırsızlık yapan soylu bir kadın hakkında söylediklerinden de anlaşıldığı üzere, hukuk önünde tüm insanların eşit olması gerektiğini vurgulamaktadır. Buna göre diğer insanlardan farklı olarak bazı kişi veya grupların hukuk önünde ayrıcalıklı konuma sahip olması, hem onları zulme sevk edebilmekte hem de onların ve başkalarının kendilerini/ilgili kişileri beşer üstü bir konumda görmelerine sebep olabilmekte ve böylece süreç içerisinde tevhid inancı zarar görebilmektedir. Dolayısıyla iktisadi hayat ve devlet mekanizmalarında olduğu gibi hukuk sisteminde de adil bir yapının kurulmasının ve herhangi bir kişi veya grubun hukukun üstünde tayin edici veya ayrıcalıklı bir konuma yükseltilmemesinin tevhid inancının Müslümanlara yüklediği bir zorunluluk olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Aslan, Ahmet. “Hz. İbrahim’in Ur-Kaşdim’de (Şanlıurfa) Doğumu ve Harran’daki Tevhid Mücadelesi”. *I. Uluslararası İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu (25-27 Mart 2016) Tebliğler*. 2016, 1/244-261.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa‘d et-Tücîbî. *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta’*. Kâhire: Matbaatü’s-Saâde, 1332.
- Batuk, Cengiz. “Nemrud”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/554-555. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur’ân*. thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1985.
- Çayıroğlu, Yüksel. “İslâm Hukukuna Göre İhtikâr Yasağı”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, 12:2/315-370.
- Esen, Muammer. “Hz. İbrahim’in İmanı ve Tevhid Mücadelesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2011, 52:2/111-128.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, h. 1419.
- İbnü'l-‘Arabî, Ebû Bekr. *Kabs fi şerh-i Muvattâ’*. nşr. Muhammed Abdullâh Veled Kerîm. Beyrût: Dârü'l-Gârbi'l-İslâmî, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdü'l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*. Thk. Abdürrezzak el-Mehdî Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-Arabî, h. 1422.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğb. *Tefsîru'r-Râğb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdulaziz Besûnî. Camiatu Tanta: 1999.
- Kallek, Cengiz. “İhtikâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/560-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kesgin, Bedrettin. “İktidarın ve Servetin Tekelleşmesine Karşı İslam’ın Yaklaşımı: Siyasetin ve Mülkün Paylaşımı”. *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)*. 2019, 2/417-428.
- Kesler, Muhammed Fatih. “Zeyd b. Eslem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/318-319.

- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfeş, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıryye, 1964.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2005.
- Maverdi, Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. Abdulkaksûd b. Abdurrahîm. Beyrut: Dâr-u Kütübi'l- İlmîyye, trs.
- Mekkî, Ebu Muhammed b. Ebi Talib. *el-Hidâye ila Buluği'n-Nihâye*. Mecmûatu Buhûsi'l-Kitâbi ve's-Sünne, 2008.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mahmut. "Hz. İbrâhim'in Tevhid Mücadelesinde Merhaleler". *Hz. İbrâhim ve Tevhid Mücadelesi*. Editör: Atilla Yargıcı, Mahmut Öztürk, 141-158. İstanbul. 2021.
- Razî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefatihü'l-Gayb: Tefsiru'l-Kebir*. Beyrut: Dâru İhya-u'-Turasü'l-Arabî, h. 1420.
- Sa'lebî, Ebû İşhâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbûrî. *el-Keşf ve'l-beyan*. thk. İmam Ebi Muhammed b. Aşur. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.
- Semânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdu'l-Cebbar. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Yasir b. İbrahim - Ğuneym b. Abbas b. Ğuneym. Riyad: Daru'l-Vatan, 1998.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkandî*. y.y.: t.y.
- şimşek, M. Sait. "Hz. İbrahim'in Tevhid Mücadelesi". Editör: Ali Bakkal, Hz. İbrahim [1. Hz. İbrahim Sempozyumu Bildirileri], 17-18 Ekim 1997. şanlıurfa: 2007, 79-88.

THE POSITION OF REVELATION IN THE CLAMP OF DEISM AND SHIRK

Geliş Tarihi : 11 Mart 2024

Kabul Tarihi : 4 Nisan 2024

Mikail İPEK*

Abstract

Deists do not accept the idea of God's intervention in the world, but they argue that reason has infinite authority. Those who adopt the idea of deism adopt the idea that God did not intervene in the world after the first creation. Since revelation, religion, and prophethood are regarded as God's intervention in the world, prophethood in particular is considered impossible in terms of its possibility and necessity. It is known that there is an Indian belief group called Berāhime, which adopts ideas in the same vein as the idea of deism. The followers of this belief objected to the idea of prophethood from a rational point of view. According to them, if there was such a thing as prophethood, God would have created this idea in the minds. In addition, according to the Berāhime, reason and revelation are in contradiction, and worship is absurd and meaningless. On the other hand, there is no aspect of the concept of the miracle that looks at the truth. When we look at the specific characteristics of these two schools, it is understood that both of them are fed from the same source. The human model that these and similar schools of thought want to build desires a lifestyle that has nothing to do with worship and in which God does not control and question them. This lifestyle undoubtedly brings to mind the pre-Islamic "Jahiliyya Period" understanding of shirk. Because the polytheists also believed in the existence of Allah and recognized Him as a holy and supreme Creator. The fact that a community that believes in Allah rejects or objects to institutions such as prophets and revelation is important in terms of the subject under consideration. The polytheists, while believing in God, wished that God would not interfere with them, especially in matters such as worship. This shows that the polytheists adopted a deistic lifestyle whether they realized it or not. In our opinion, there is a parallelism between the idea of Deism and the idea of shirk. The dangers of the idea of Deism, which attracts the attention of some people today, reveal the importance of the subject. The aim of this study is to show that Deism and Berāhimah serve similar purposes and ultimately encourage people to live a largely worldly life of shirk.

Keywords: Kalām, Revelation, Deism, Shirk, Berāhimah.

DEİZM VE ŞİRK KISKACINDA VAHYİN KONUMU

Özet

Deistler, Tanrı'nın âleme müdâhil olması fikrini kabul etmemenin yanında aklın sonsuz bir yetkiye sahip olduğunu savunmaktadır. Deizm düşüncesini benimseyenler, Tanrı'nın ilk yaratmadan sonra bir daha âleme müdâhil olmadığı fikrini benimser. Vahiy, din ve peygamberlik, Tanrı'nın âleme müdahalesi şeklinde telakki edildiği için bilhassa nübüvvet, imkânı ve gerekliliği açısından imkânsız kabul edilmektedir. Deizm düşüncesiyle aynı minvalde fikirleri benimseyen Hint çıkışlı Berāhime isimli bir inanç grubunun mevcudiyeti bilinmektedir. Bu inancı benimseyenler, nübüvvet fikrine aklî açıdan itirazlarda bulunmuştur. Onlara göre şayet nübüvvet diye bir şey olsaydı, Allah bu düşüncüyü mutlaka akıllarda yaratırdı. Bununla birlikte Berāhime'ye göre akıl ve vahiy tenakuz halindedir, ibadetler saçma ve anlamsızdır. Öte yandan mucizenin hakikate bakan yönü söz konusu değildir. Bu iki ekolün kendilerine özgü özelliklerine bakıldığında her ikisinin de aynı kaynaktan beslendiği anlaşılmaktadır. Bu ve benzeri fikir akımlarının inşa etmek istediği insan modeli, ibadetle ilgisi olmayan, Tanrı'nın, kendilerini kontrol altına alıp sorgulamadığı bir hayat tarzını arzulamaktadır. Bu hayat tarzı, şüphe yok ki İslâm öncesi "Cahiliyye Dönemi" şirk anlayışını akıllara getirmektedir. Çünkü Müşrikler de Allah'ın var olduğuna inanıyor ve O'nun kutsal ve yüce bir yaratıcı olduğunu kabul ediyordu. Allah'a iman eden bir topluluğun

* Dr. Öğr. Üyesi. Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, mikailipek@klu.edu.tr,

ORCID ID: 0000-0001-7594-0230,

DOI:10.53336/rumeli.1450919.

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: İpek, Mikail. "The Position Of Revelation In The Clamp Of Deism And Shirk". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2024), 54-72. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1450919> .

Copyright © CC BY-NC 4.0

peygamber ve vahiy gibi kurumları reddetmesi veya itirazda bulunması, ele alınan konu açısından önem arz etmektedir. Müşrikler, Allah'a iman etmekle birlikte Allah'ın özellikle ibadet gibi konularda kendilerine müdahale etmemesini arzuluyordu. Bu durum müşriklerin, farkında olsunlar veya olmasınlar deistik bir hayat tarzını benimsediklerini göstermektedir. Kanaatimizce Deizm düşüncesiyle şirk düşüncesi arasında, hafife alınmayacak bir paralellik vardır. Günümüzde bazı insanların ilgisini çeken Deizm düşüncesinin doğuracağı tehlikeler konunun önemini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada amaç, Deizm ve Berâhime'nin benzer amaçlara hizmet ettiğini ve neticede insanları büyük ölçüde dünyaya dönük bir şirk yaşayışına özendirdiğini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Vahiy, Deizm, Şirk, Berâhime.

Introduction

Throughout history, besides accepting the existence of God, there have been those who claim that He does not intervene in the world in any way and that there is no messenger or messenger that provides communication between God and man. This way of thinking is called "Deism". One of the primary objections raised by the concept of Deism is to challenge the role of prophethood in divine religions. Deists generally view prophethood as unnecessary and impossible.

In the course of history the school of thought known as Berâhimea opposed prophethood for various reasons. Deism, which emerged in Europe in the recent age, also made similar claims. When the objections of Deism and Berahime are taken into consideration, it is seen that the philosophy of life they want to create has important similarities with the belief of shirk. Similarly, according to the beliefs of the polytheists of the Jahiliyyah period, Allah is the Creator of the heavens and the earth, omnipotent, all-seeing, all-knowing. However, they did not favor the idea of Allah sending a messenger or a message to them, moreover, they strongly opposed it. Because if the idea of a messenger were to be accepted, it would also be necessary to accept that God could send them certain commands and prohibitions through messengers, and thus "God would have intervened in the world". However, the polytheists themselves made the idols they worshipped and shaped them as they wished. Thus, in a sense, they were creating their own Gods In this context, it can be argued that the belief in shirk constructs an anthropocentric conception of God. This an external message from God, while believing in Him, would have disturbed the comfort of the polytheists, so to speak, and upset the system they had established, from which they had acquired material income.

Deism and polytheism do not have the same character. The dynamics and the main backbone of both are built on different grounds. When the lifestyles of deists and polytheists are analyzed, it is seen that these two phenomena are not very far from each other. One accepts the existence of God but renders Him dysfunctional, while the other accepts the existence of God but places the task of determining the nature of the God-human relationship on man. Therefore, both the deist and the polytheist have no place for God, or more accurately, for God's intervention in their daily lives. As a result, both understandings open the door to a secular life and show a tendency to remove the phenomenon of revelation and prophethood from human life.

There have been no works directly related to the similarity between Shirk and Deism and the attitude of these two systems towards the phenomenon of revelation, but there have been studies that indirectly raise the issue. Fatih Çelikel's article titled "The Relationship between Divine Justice and the Cancellation of the Actions of Unbelievers in the Context of the Reasons Leading to Deism", Mustafa Bozkurt and Mehmet Kuyucu's study titled "Criticism of the Basic

Claims of Deism in the Context of God-Human Relationship" and Hakan Peker's article titled "A Critical View of the Concept of Deism in Terms of the Problem of Definition" are examples of these studies. On the other hand, Yaşar Nuri Öztürk's book "Religion Masked God Enmity Shirk and Deism" and Hüseyin Kemal Gürger's "Claims and Explanations Against the Questions of Atheism and Deism" are examples of books written in this field. It can also be said that there are many encyclopedia articles and theses written in this sense. However, no study with the similarities between Deism and polytheism together. In this study, the similarity of Deism and polytheism in practical life and their attitude towards the phenomenon of revelation will be discussed. Revelation is a concept that expresses the relationship between God and man. On the other hand, it is known that the institution of prophethood has an important place in the occurrence of this phenomenon. Therefore, the meanings of the words nebi and prophethood are important for our study.

1. Prophet and Prophethood Concepts

The words "nebi" and "prophethood" are concepts derived from the root "n-b-e" and contain the same meanings. Therefore, it can be said that these two words derive from the same root.¹ The concept of "n-b-e" contains the meanings of "giving news, going from one place to another" in the dictionary, but according to some rhetoricians, it also includes the meaning of "high and honorable place".² The reason for the existing difference of opinion is that the concept of nabi is derived from the root "نبا" according to some linguists and from the root "نبوة" or "نباوة" according to others. If it is assumed that this concept comes from the root "نبا", it is said to have the meaning of "giving news, going from one place to another place", and if it is derived from the root "نبوة", it is said to have the meaning of "high and honourable place".³

A Prophet is "a person whom Allah has chosen from among mankind and sent to a community or to all mankind by revelation of commandments and prohibitions, without giving a new book and Shari'ah."⁴ In this sense, it would be appropriate to explain the word prophethood as "the messenger duty fulfilled by the prophet".⁵ In this sense, it would be appropriate to explain the word prophethood as "the messenger duty fulfilled by the prophet". Rāğib al-İsfahānī explains the word prophethood as "the task of ambassadorship between Allah and the intellectuals".⁶ In the Qur'an, this concept is used only to refer to prophets, but it is

¹ Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 10; Orhan Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi* (Erzincan: Doğu Kitabevi, 2000), 24.

² Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.), 4315-4316; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Kahire, ts.), 15/14; Mehmet Baktır, "Câhız'ın Nübüvvet Anlayışı" 10/2 (ts.), 257-268; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 455.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4315; Rāğib İsfahânî (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), "el-Müfredât el-Fâzi'l-Kur'an", 481.

⁴ Nüreddin Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn (Mâtüridiyye Akâidi)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 200; Yavuz, *Nübüvvet*, 2012, 14; Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/279-285.

⁵ Topaloğlu ve Çelebi Bekir ve İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 251.

⁶ İsfahânî, "el-Müfredât el-Fâzi'l-Kur'an", 482; Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed Neseî, *Tabıratü'l-Edille Fî Usûli-Dîn* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 2/1; Orhan Aktepe, *Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin Nübüvvet Anlayışı* (Erzincan: Doğu Kitabevi, 2012), 46.

also possible to come across those who state that it is used in the sense of "high authority".⁷ To cite a verse on the subject;

"And certainly We gave the Children of Israel the Book, sovereignty and prophethood, and We provided them with good and clean food, and We made them superior to the worlds (in their times)" (Câsiye, 45/16)

The verse in question declares that prophethood is a high rank. However, it is understood from the verse that the institution of prophethood has received special attention in the Qur'an. In addition, prophethood has an important position among the principles of faith in Islam and has been assimilated as one of the three main principles called "Usûl al-Salâse".⁸

2.Movements Denying Prophethood: Berâhime and Deism

2.1. Berâhime

Berâhime, which in Sanskrit means "to be strong, to grow, to roar, to call loudly, to say, to speak", has been transferred to Arabic from this language. The Arabic equivalent of the concept of "b-r-h" is "evidence, proof,⁹ explaining the evidence, whitening, a period of time".¹⁰ The word "Brahma" from the root "b-r-h" means "supreme truth and holy power". In classical theological sources, however, this concept is mostly expressed as an Indian movement that denies prophethood. However, when the subject is further analysed, it is seen that the issue contains some ambiguities. In particular, there are numerous works that give various information about the origin of the Berâhimah. The reason this system of thought found a place in Islamic sources is that it rejects prophethood from different points.¹¹

2.1.2. Objections to Prophethood

Berâhimah has been the subject of some of the Islamic sources in terms of its rejection of the institution of prophethood. Many works have been written on this issue. It is possible to list some of these works as follows: Qāḍī 'Abd al-Jabbār's *al-Mughnī fī wawāb al-tawhīd-i wa'l-adl*, Baqillānī's *Kitāb al-tamhīd*, Shahrastānī's *al-Milal wa'n-nihāl*, Māturīdī's *Kitāb al-tawhīd*, and 'Abd al-Rahman al-Badawī's *Min Tarihi al-ilhad*. In these books, the explanations of the Berâhimah and similar movements regarding prophethood are given in detail. It would be appropriate to mention some of these objections.

2.1.2.1.Sufficiency of Reason

The most important talent that Allah has bestowed upon His servants is reason. Through the intellect, man can know Allah, His messages, His blessings, good and evil. If the prophet came with messages and knowledge known through the intellect, it is illogical to accept his invitation.¹² Indeed, reason considers it unnecessary to respond to this invitation. However, if his messages contradict the intellect, then it is irrational to rely on these judgments. Because

⁷ Yavuz, *Nübüvvet*, 2012, 14; Yavuz, "Nübüvvet", 2007, 33/279-285; Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi*, 23.

⁸ Bekir ve İlyas, *Sözlük*, 330.

⁹ Cürçânî Seyyid Şerif, *Mu'cemü't-Ta'rifât* (Kahire: Dâru'l-Fazile, ty.), 40.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 270; İsfahânî, "el-Müfredât el-Fâzi'l-Kur'an", 45.

¹¹ Mikail İpek, *Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, 2020), 73-78.

¹² Abdülkerim b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-İlmiyye, 1992), 706-707.

the information he brings is irrational.¹³ Apart from the Berāhimah, the Ibāhiyya, the Sumāniyya,¹⁴ Abū Bakr al-Rāzī (d. 313/925)¹⁵, Ibn al-Rāwandī (d. 301/913)¹⁶, and Abū 'Isā al-Warrāq (d. 247/861)¹⁷ made this objection to the intellect.

2.1.2.2. Mode of Worship

Another aspect of the Berāhimah's rejection of prophethood is related to the way religious practices are performed. The members of the Berāhimah stated that prophethood is similar to accepting two actions as if there is a difference between them when there is no difference between them in terms of their execution. The Prophet introduced some commands and prohibitions that were logically considered bad. For example, "praying, performing ghusl ablution, stoning the devil, circling around a house (Ka'ba) that cannot hear or see, and traveling back and forth between the hills of Safa and Marwa, which have no benefit or harm". All of the aforementioned acts of worship are illogical. "There is no difference between going round the Ka'bah and going round any house or place. Likewise, there is no difference between the hills of Safa and Marwa and Hira and Abu Kubays."¹⁸ On the other hand, kissing Hajar al-Aswad (the black stone)¹⁹, performing waqf in Arafat²⁰, stoning the devil, wearing ihram, and saying the telbiya prayer²¹ are actions that reason considers rābiq. Reason indicates that there is a creator of the universe who has everything under his sovereignty. The Creator, who is righteous, certainly does not command people to do unlawful acts.²² Ibn al-Rāwandī also made similar objections, except for the Berāhime.²³

2.1.2.3. Miracle

Deists also objected to the institution of prophethood through the miracle channel and thus rejected the possibility of prophethood. The Berāhimah claimed that a miracle was intellectually impossible. The people who came to the fore with the claim of prophethood put forward proofs such as the scepter becoming a snake, the sea splitting in two using the scepter and the female camel coming out of the rock. Such acts and deeds are contrary to the rules of reason.²⁴

¹³ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/109-110; Muhammed b. Tayyib Bâkillânî, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve't-Telhîsi'd-Delâil* (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1957), 121; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 3/706-707.

¹⁴ Hasan Onat, "İbâhiyye" (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/252-254; Bekir ve İlyas, *Sözlük*, 141; Nûreddîn Sâbûnî, *el-Bidâye Fî Usûli'd-Diyâne (Mâtüridiyye Akâidi)*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 190; Ebu'l-Berekât Nesefî, *el-İ'timâd, fi'l-i'tikâd* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2011), 241-242; Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2013), 138.

¹⁵ Ebû Bekir Râzî, *Tıbbü'r-Rûhânî* (Kahire: Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye, 1978), 31-32; Abdurrahman Bedevî, *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm* (Beyrut: Dirâsetü'l-İslâmiyye, 1980), 165-170.

¹⁶ Bedevî, *Târîh*, 88.

¹⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhid* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 289.

¹⁸ Bâkillânî, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve't-Telhîsi'd-Delâil*, 120.

¹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 3/709.

²⁰ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/117-124.

²¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 3/709.

²² Bâkillânî, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve't-Telhîsi'd-Delâil*, 120.

²³ Bedevî, *Târîh*, 89.

²⁴ Bâkillânî, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve't-Telhîsi'd-Delâil*, 112.

As can be seen, the Berāhima put forward ideas of denial about both worship and miracles and argued that the phenomenon of prophethood and revelation was impossible and unnecessary. According to them, for an action to be recognized as worship, it must be compatible with the principles of reason. Therefore, actions that displease people, bore them, and cause them hardship cannot be worships. If revelation has brought such a message, this message cannot have come from Allah. For Allah does not command absurd things. As a result, when the nature of revelation was doubtful, the existence of a prophet was not welcomed by the Berāhimeen, but rejected. According to them, there is no need for a prophet. The intellect and morality, which take their source from the intellect, are sufficient for human beings to exhibit correct behavior. On the other hand, they seem to have rejected the miracles that the prophets possessed and thus proved their bi'set. Since the most important quality of the prophets was miracles, they tried to refute miracles and argued that such acts were contrary to the Sunnah and therefore irrational.

2.2. Deism

Deism is referred to as "deisme" in French, "deismus" in German, "deism" in English, and "rubūbiyye"²⁵ in Arabic.²⁶ Deism asserts that the world continues to exist in a God-centred manner.²⁷ Deism, which is referred to in the literature as "creationism"²⁸, accepts the existence of God, unlike Atheism, which does not accept the existence of God. However, it rejects the saints and the dominance of religions. With this approach, it is a theologically textured approach that can be conceived separately from Theism.²⁹

Deism is a concept of Latin origin and is formed from the word "Deus" meaning "God". The Latin meaning of the word is "belief in the existence of God".³⁰ On the other hand, it has been stated that Theism, which is accepted as a Greek word, is derived from the Greek word "theos" meaning "God". When the word in question was used in Western languages to reflect the meaning of divinity, Deism was given a different meaning from Theism with some changes to acquire a unique philosophical stance.³¹ In other words, Deism, which was used in the same sense as Theism in the early periods, appears as a theological perspective that is used in differently from Theism, especially in the late 17th century and the entire 18th century, is evaluated differently from traditional perceptions of religion, and adopts a rational idea of God.³² It can be said that this distinction is deliberately made by deists. Many researchers have argued that defining Deism is a very difficult task. However, if we make an inclusive definition: "Deism can be defined as a theological understanding that started in the late 17th and 18th centuries in France and England with the effort to keep Christianity, which was widely accepted in France and England and especially in Europe of that period, in the balance of reason and revelation, and later made intellectual attacks on the traditional understanding of religion and

²⁵ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 304.

²⁶ Muhammed Altaytaş, *Çağdaş İnkârcılık* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2007), 209.

²⁷ İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Cem Yayınları, 1991), 100.

²⁸ Altaytaş, *İnkâr*, 32.

²⁹ Yaşar Nuri Öztürk, *Deizm* (İstanbul: Yeni Boyut Yay, 2018), 13; Altaytaş, *İnkâr*, 32-33.

³⁰ Erol Çetin, *İnancın İman Hayatına Yansıması Anlamında Deizm Eleştirisi* (İstanbul: Hiper Yayınları, 2018), 17-18.

³¹ Çetin, *Deizm Eleştirisi*, 17.

³² M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2009), 1.

Christianity, defending the nonnecessity of revelation and religion, and seeing reason as the only authority in religion."³³

Deism has two basic principles. The first of these is the acceptance that God does not intervene in the world, and the second is the excessive interest in science and reason. There are thinkers who trace the origin of Deism back to Aristotle. One of the most important reasons for this is undoubtedly Aristotle's idea of the "first mover".³⁴ Aristotle stated that God is not the creator of the universe, but only its first author. In this respect, according to Deists, since there is no creation, prophecy, revelation should not be accepted either.³⁵

Deists argue that the source of morality is nature and reason. Therefore, divine religions are unnecessary. From this point of view, the view of "natural religion",³⁶ which is considered valid by Deism, has been dominant. When man is viewed a part of the universe, the aspects of God's intervention in the universe that concern man are revelations sent by him to human beings. For example, God intervenes in man, who is regarded as a part of the universe, by sending messengers to him. Thus, man must be careful to obey the judgments brought by the Prophet from God. In conclusion, it can be said that the objections of deists are directed against prophethood and revelation on the axis of religions. Considering the general principles adopted by Deism, it can be easily said that it has almost the same character as Berāhimah. In both systems of thought, the phenomena of prophethood and revelation adopted by divine religions are rejected rationally.

3. The Position of Revelation in the Perspective of Berāhime, Deism and Shirk

3.1. Prophethood, Revelation and Religion

Deism, which is based on the assumption that the God does not intervene in the functioning of the universe, has accepted sacraments such as prophethood and religion as null and void. Emerging in 17th century Europe, the doctrine of Deism criticized Christian beliefs such as the Trinity, original sin and the incarnation as dogmatic.³⁷ He also ignored the "New Testament"³⁸, the "Old Testament"³⁹ and the concept of miracle⁴⁰, which occupies an important position in these sacred texts.

The followers of deism have stated that there are contradictory statements in the Qur'an that are contrary to rational principles. The reason for this statement, in our opinion, is that deists have not sufficiently comprehended the Islamic faith and the Qur'an.⁴¹ When the general content of Islamic sources is from a general perspective, it is observed that such criticisms have been made before, and Islamic scholars have skilfully responded to such criticisms. For

³³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 173-189; Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, 1.

³⁴ Çetin, *Deizm Eleştirisi*, 18; Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, 26.

³⁵ Osman Karağaç, "İyi ve Kötünün Akılla Bilinmesi", *Akıl Kitabı* 7, ed. Turgut Akyüz (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021), 85.

³⁶ Aliye Çınar, *Deizm ve Ateizm Üzerine* (İstanbul: Köprü Yayınları, 2018), 133-144.

³⁷ Çetin, *Deizm Eleştirisi*, 37-38.

³⁸ Thomas Paine, *Akıl Çağı (The Age of Reason)*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 34-42.

³⁹ Paine, *Akıl Çağı*, 26-34.

⁴⁰ Paine, *Akıl Çağı*, 82-90; Çetin, *Deizm Eleştirisi*, 38.

⁴¹ Çetin, *Deizm Eleştirisi*, 50.

example, the "Berāhime"⁴², which is generally accepted to be of Indian origin despite the debates about its origin⁴³, and the "Sumeniyya"⁴⁴ groups, which are also fed by "Buddhism" and "Shamanism", accept prophethood and revelation.

In addition, it can be said that people such as Abū Isā al-Warrāq (d. 247/861)⁴⁵, Ibn al-Rāwandī (d. 301/913)⁴⁶, and Abū Bakr al-Rāzī (d. 313/925)⁴⁷, who came to the fore with their ideas containing ilhād⁴⁸, served the same purpose. At this point, it is useful to open a special parenthesis for Ibn al-Rāwandī. Because the works he wrote and the ideas he put forward prove that he was a deist in the full sense of the period he lived in. In his "*Kitāb al-'imāma*", he directed some refutations to the Companions, to prophethood in his "*Kitāb al-zumurrud*" and to the Qur'ān in his "*Kitāb al-damīq*". Qāḍī 'Abd al-Jabbār of the Mu'tazila skillfully responded to the objections by stating that he was a heretic who rejected prophethood and revelation.⁴⁹

3.2. Miracle

When we look at the doctrine of deism in general, it is seen that the idea that God created the world perfectly and then did not intervene in it again is dominant. The reason why God does not intervene in the universe a second time is that He created it perfectly. Deism states that God determined some rules during the creation of the universe and that these rules operate according to the cause and effect relationship. For instance, all events and phenomena occurring in the universe are under the control of "determinism".⁵⁰

Determinism is expressed as "the idea that nature is subject to causal laws and that nothing in the universe is uncaused".⁵¹ This view does not accept any void in the universe. In other words, there is nothing without a cause.⁵² At this point, the doctrine of "miracle", especially in divine religions, comes to mind. The most important characteristic of a miracle is not that it is ordinary, but that it is contrary to nature. For this reason, Deists reject miracles as incompatible with determinism and God's intervention in the world.⁵³ Matthew Tindal, considering the Greek proverb "Miracles are for fools and wisdom is for the wise", stated that religion does not need miracles. According to his system of thought, there are no miracles in Christianity, and even if there are miracles, they are probably created by being influenced by pagan culture or some mythological approaches.⁵⁴ As can be seen, the doctrine of Deism

⁴² Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/21; Neseфі, *Tabsıra*, 2/5; Ebū Hāmid Gazzālī, Kemal Işık, *İtikad'da Orta Yol (el-İktidād fi'l-İ'tikād)* (Ankara: AÜİFD, 1971), 143-188.

⁴³ Orhan Şener Koloğlu, "Kelām ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berāhime" 13/1 (2004), 161-175.

⁴⁴ Neseфі, *el-İ'timād*, 241-242; Sābūnī, *el-Bidāye*, 2014, 99; Pezdevī, *Usūlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akāidi)*, 138.

⁴⁵ Mâtüridî, *Tevhîd*, 273; İbrahim Arslan, "İmam Mâtüridî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu", *Kelām Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 36.

⁴⁶ Bedevî, *Târîh*, 88.

⁴⁷ Râzî, *Tıbbü'r-Rûhânî*, 31-32; Ebū Hâtım Ahmed b. Hamdân b. Ahmed Râzî, *A'lâmü'n-Nübüvve* (Lübnan: Dârü's-Sâkî, 2003), 15-20; Mahmud Kaya, "Ebū Bekir er-Râzî ile Ebū Hâtım er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), 53-55.

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisānü'l-Arab*, 4005-4006; Bekir ve İlyas, *Sözlük*, 149.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Kahire, ts.), 16/387-393.

⁵⁰ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, 257.

⁵¹ Çetin, *Deizm Eleştirisi*, 69.

⁵² Caner Taslaman, *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2008), 73.

⁵³ Paine, *Akil Çağı*, 82-90; Thomas Woolston, *A Discourse on the Miracles of Our Saviour: In View of the Present Controversy Between Infidels and Apostates* (London, 1927), 4-6.

⁵⁴ Matthew Tindal, *Christianity As Old As Creation* (London, 1731), 172.

completely rejects the notion of miracle. Since a miracle is an event contrary to the Sunnah, it cannot be explained by cause and effect. For this reason, the acceptance of the belief in miracle is contrary to the order that God created in the first place, and in a sense, it opens the door to God's intervention in the world. Deists, by rejecting miracles and God's intervention in the world, basically ignore God's attributes such as knowledge, will and power.

3.3. Secularism and Positivism

When the basic principles of Positivism and Secularism are carefully analysed, it can be said that they are heavily influenced by Deism. In the simplest terms, Positivism can be defined as "a philosophical movement that considers valid knowledge to consist of the knowledge of facts and considers metaphysics and religious knowledge invalid".⁵⁵ In a different definition, Positivism is movement that claims that the only source of true knowledge is the natural sciences (empirical sciences) and does not accept the value of philosophical judgment in knowing⁵⁶. The idea of positivism states that what is accepted as true and valid can only be acquired through science and scientific methods. The only way to do this is through observations, experience, and experiments.⁵⁷

As can be seen, just like Deism, Positivism also emphasized reason and science. By adopting such an attitude, they, in a sense like Deism, denied the possibility of knowledge about religion and metaphysics. Comte does not accept the knowledge containing religion and metaphysics as reliable since its truth is not certain and its causes are not clearly known.⁵⁸ When the historical process is taken into account, it is understood that Positivism's assumptions about science and reason are heavily influenced by Deism.

Secularism is defined as "the monopolization of education and similar mechanisms by science rather than religion". In a different explanation, Secularism is defined as "keeping world affairs away from the influence of the church".⁵⁹ When these definitions are reviewed, it can be easily seen that secularism does not include metaphysical knowledge in its world. Secularism is at peace with the world or worldliness is at the forefront. All religions require their members to believe in certain principles and to fulfill certain rituals and practices. However, since secularism is about worldliness, such obligations are not accepted and a life without any responsibility towards God is desired. If it is considered around the idea that the God never intervenes in the functioning of the world, it can be stated that the idea of Secularism is in a sense "Practical Deism". As a matter of fact, both doctrines and systems want God not to intervene in human life in any way. For this reason, phenomenon such as revelation, religion, and prophecy, which guide human behavior and beliefs, are not accepted. This situation reveals the predominance of secular thought in Deism.

3.4. Similar Aspects of Shirk and Deism

There is a great deal of similarity between the understanding of life that the idea of deism wants to impose on human beings and the life of the Arabs during the jahiliyya period. The

⁵⁵ İlhan Kutluer, "Pozitivizm", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/335.

⁵⁶ Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, 389.

⁵⁷ I. S. Narski, "Pozitivizm'in Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", çev. Olcay Geridönmez, *Evrensel Basım Yayın, Bilim ve Düşünce Kitap Serisi 3; Pozitivizm* (İstanbul: Doğu Basın Yayıncılık, 2013), 64-65.

⁵⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 467-468.

⁵⁹ Jonathan Crowther (Editör), *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 1062.

polytheist Arabs accepted the concept of a God who created everything and was holy. However, they did not pay attention to any of the news transmitted from God and desired a lifestyle centered on denial. In the Qur'an, people are commanded to contemplate God by using their intellect. (Bakara 2/13, 171.; Âl-i İmrân 3/7) The polytheists ignored these divine commands and adopted a lifestyle that aimed for the benefits of the worldly life.

In terms of Deism's relation to the idea of Secularism, it can be said that there are many common points between the lifestyle adopted by the Arab polytheists and the idea of Deism. As a matter of fact, Secularism aspires to an entirely worldly life. However, Secularism accepts the miracles created by Allah as ordinary events. As a matter of fact, the life philosophy of the polytheists and the lifestyle that emerged from the relationship between Deism and Secularism and the way people living today perceive life are similar in many ways.⁶⁰

The way of life of the Jahiliyya Arabs and Deism are not only similar in terms of secularism. It is seen that the Arabs of this period also adopted the idea of Deism in the theological sense in some respects. As in past societies, the Arabs also had a known and existing perception of God. In the belief of the polytheists, God is the one who created the heavens, the moon, the sun and the earth, made them subservient to human beings, sent down the rain from the sky and made the earth green. The fact that the polytheists agreed on the existence and creativeness of God is expressed in different verses of the Qur'an. The main issue they rejected was the Prophethood of the Prophet Muhammad.⁶¹

"O Muhammad! We know that what they say upsets you. In fact, they do not believe you. But they (those wrongdoers) stubbornly deny the signs of Allah." (En'âm 6/33) The verse clearly states that there is no accusation or denial against the Prophet. This is because the Meccan Arabs had always emphasized that the Prophet had a character that embodied the qualities of truthfulness and trustworthiness. The polytheists, in fact, did not want to accept the fact that the Prophet Muhammad was a prophet of God by receiving news from God.⁶²

One of the most important assumptions that makes deistic thought unique is that God does not intervene in the world. Because the deist individual does not want God to intervene in himself. Of course, this idea has a theoretical dimension based on Aristotelian philosophy. However, this does not change the result. After all, God does not intervene in the world and this principle is determined by man. A similar tendency can be seen in the idea of shirk. Although the polytheists believe in the existence of God, they accept human beings as subjects as the determining factor regarding the nature of the God-human relationship. As a matter of fact, the idols they made with their own hands and worshipped were Gods and sometimes the means to the God. In the end, there was an anthropocentric orientation in the God-human relationship. This reveals the practical similarity between the idea of Deism and the belief in shirk. In order not to be misunderstood, we should make it clear that we are not claiming that Deism and shirk are the same thing. What is meant is that there are some similarities between these systems of thought, especially in the practical dimension. In other words, the bond that deists and polytheists establish with God is the product of anthropocentric thinking. In other words, it is

⁶⁰ Altaytaş, *İnkâr*, 33-39.

⁶¹ Halil İbrahim Erdoğan, "Deizm ve Tabîî Din Bağlamında Bir Analiz", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (2018), 789-804.

⁶² Erdoğan, "Deizm ve Tabîî Din Bağlamında Bir Analiz", 789-804.

the human being who sets the rules in this relationship. As such, man has developed rules to protect his freedom and interests. God does not intervene in the world, and even if He does, it is within the framework of the rules determined by man.

In conclusion, it can be said that in both Deism, Berāhimah, and Shirk, human beings desire to be in a position of freedom and non-interference in their own actions. The most important pillar of the God-human relationship is the institution of revelation and prophethood. Because God communicates with human beings through prophets. In this way, God sends certain messages to human beings and commands them to fulfill the requirements of these messages. In the understanding of shirk, the subject of communication in the God-human relationship is man. This is because idols are made by humans and God's commands are determined not by God, but in a sense, by humans. Because idols are accepted as intermediaries between God and humans. Therefore, there is no need for a revelation and a prophet in this system. Moreover, if the idea of a prophet is accepted, the subject in the God-human relationship will be God, not man. This is far from being an option preferred by polytheists who have adopted a secular understanding of life and meet their religious and economic needs in this way.

The movements of Deism and Berāhimah, although not built on the same ground, reveal similar characteristics with the belief in shirk. In the same way, they deem it unnecessary to include the concepts of revelation and prophethood in the relationship between God and man and even between the God and the universe in the context of miracles. They argue that there is no need for messages that are to come from God, that God has already given man reason, and that this reason is sufficient for man to choose the right and be moral.

Systems of thought, movements, and schools of thought are constructed to guide people's lives. In other words, the purpose of the establishment of thought systems is to exist in the practical life of people. When the projection of deism and shirk beliefs in the practical life of human beings is imagined, it will be seen that two very similar human types or lifestyles come to the fore. In both of them, God's being a subject in the God-human relationship or God's intervention in human beings is rejected.

In deism, reason is placed in the place vacated by prophethood, whereas in shirk, the human being himself is present instead. Here, there is a view in which man is the subject but idols are accepted as intermediaries. Therefore, in both systems, a lifestyle in which man adopts an understanding of freedom independent of God and does not desire God to intervene in man comes to the fore. In our opinion, this phenomenon is not only between Deism and shirk, but also a common feature of other denialist movements. For example, Atheism exhibits the same attitude by not accepting the idea of God, Deism by retiring God and rejecting the second intervention after the first creation, and Agnosticism by asserting the unknowability of God. Although each of these systems adopts different views and is founded on different grounds, the lifestyles of atheists, deists, agnostics, and polytheists in practical life and their approaches to the phenomenon of revelation are similar.

Conclusion

Deism is a system of thought that sees God's intervention in the world as unnecessary and values science, reason, and morality. Deists reject the existence of institutions such as religion, revelation, and prophethood due to God's non-intervention in the world. According to them, miracles that are contrary to God's laws are not accepted because of the cause and effect relationship that exists in the universe. Deists accept God as a supreme, transcendent creator. He is a good being who created all the worlds. -But He cannot intervene in the universe or in human beings in any way.

Islamic sources state that the Berāhime and Sumeniyya, who are considered to be of Indian origin, rejected prophethood, glorified reason, and exhibited attitudes characterized by deism. However, it is seen that individuals such as Abū Bakr al-Rāzī, Ibn al-Rāwandī and Abū Isā al-Warrāq, who are considered to be mulhid, also exhibited such an attitude. The aforementioned schools and individuals came to the fore in different periods but all of them served a common purpose and led the same way of life. Their sole aim was to keep God in a position of non-intervention in the world, thus disregarding religion, revelation, and ultimately; prophethood.

Deism, which is quite different from the phenomenon of shirk in the theoretical sense, reveals the same result as the idea of shirk in practice. Because in the belief system of shirk, the existence of God is accepted, prophethood and religious institutions are absolutely rejected, and a comfortable life philosophy that does not accept responsibility is adopted. Especially the ignorant Arabs did not want to receive any news, orders, and prohibitions from God besides believing in Him. In our opinion, the doctrine of shirk and the understanding of deism, especially in the context of revelation and religion, are the travelers of the same destination in practical terms, if not in theoretical terms.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Kahire, ts.
- Aktepe, Orhan. *Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin Nübüvvet Anlayışı*. Erzincan: Doğu Kitabevi, 2012.
- Aktepe, Orhan. *Peygamberliğin Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi*. Erzincan: Doğu Kitabevi, 2000.
- Altaytaş, Muhammed. *Çağdaş İnkârcılık*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 1. Basım, 2007.
- Arslan, İbrahim. "İmam Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014).
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 5. Basım, 1996.
- Bâkillânî, Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve't-Telhîsi'd-Delâil*. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1957.
- Baktır, Mehmet. "Câhız'ın Nübüvvet Anlayışı" 10/2 (ts.).
- Bedevî, Abdurrahman. *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*. Beyrut: Dirâsetü'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1980.
- Bekir ve İlyas, Topaloğlu ve Çelebi. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Çetin, Erol. *İnancın İman Hayatına Yansımaları Anlamında Deizm Eleştirisi*. İstanbul: Hiper Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Çınar, Aliye. *Deizm ve Ateizm Üzerine*. İstanbul: Köprü Yayınları, 2018.
- Dorman, M. Emre. *Deizm ve Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2009.
- Erdoğan, Halil İbrahim. "Deizm ve Tabii Din Bağlamında Bir Analiz". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (2018), 789-804.
- Frolov, İvan. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, Kemal Işık. *İtikad'da Orta Yol (el-İktidâd fî'l-İ'tikâd)*. Ankara: AÜİFD, 1971.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.
- İpek, Mikail. *Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, 2020.
- İsfahânî, Râğib. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Jonathan Crowther (Editör),. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Kahire, ts.
- Karağaç, Osman. "İyi ve Kötünün Akılla Bilinmesi". *Akıl Kitabı* 7. ed. Turgut Akyüz. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.
- Kaya, Mahmud. "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (1995).
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime" 13/1 (2004), 161-175.
- Kutluer, İlhan. "Pozitivizm". *İslâm Ansiklopedisi*. 34/335-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2018.

- Mualı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Narski, I. S. “Pozitivizm’in Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”. çev. Olcay Geridönmez. *Evrensel Basım Yayın, Bilim ve Düşünce Kitap Serisi 3; Pozitivizm*. 25-119. İstanbul: Doğu Basın Yayıncılık, 2. Basım, 2013.
- Nesefî, Ebu’l-Berekât. *el-İ’timâd, fi’l-i’tikâd*. Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye, 2011.
- Nesefî, Ebu’l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsıratü’l-Edille Fî Usûli-Dîn*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Onat, Hasan. “İbâhiyye”. 19/252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Deizm*. İstanbul: Yeni Boyut Yay, 8. Basım, 2018.
- Paine, Thomas. *Akıl Çağı (The Age of Reason)*. çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Pezdevî, Ebu’l-Yusr. *Usûlü’-d-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013.
- Râzî, Ebû Bekir. *Tıbbü’-r-Rûhânî*. Kahire: Mektebetü’n-Nahzati’l-Mısriyye, 1978.
- Râzî, Ebû Hâtım Ahmed b. Hamdân b. Ahmed. *A’lâmü’n-Nübüvve*. Lübnan: Dârü’s-Sâkî, 1. Basım, 2003.
- Sâbûnî, Nüreddin. *el-Bidâye fî Usûli’-d-Dîn (Mâtürîdiyye Akâidi)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 10. Basım, 2014.
- Sâbûnî, Nüreddin. *el-Bidâye Fî Usûli’-d-Diyâne (Mâtürîdiyye Akâidi)*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 12. Basım, 2014.
- Seyyid Şerif, Cürçânî. *Mu’cemü’t-Ta’rifât*. Kahire: Dârü’l-Fazile, ty.
- Şehristânî, Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve’n-Nihâl*. Beyrut: Dârü’l-Kitâbü’l-İlmiyye, 2. Basım, 1992.
- Taslaman, Caner. *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınları, 2008.
- Tindal, Matthew. *Christianity As Old As Creation*. London, 1731.
- Woolston, Thomas. *A Discourse on the Miracles of Our Saviour: In View of the Present Controversy Between Infidels and Apostates*. London, 1927.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Nübüvvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/279-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Araştırma Makaleleri / Articles

AYASOFYA’NIN SON DERSİÂMLARINDAN ALİ TEVFİK ÇELEPÖVEN’İN HAYATI, ESERLERİ VE ŞAHSİ EVRAKI*

Geliş Tarihi : 2 Şubat 2024

Kabul Tarihi : 21 Mart 2024

Nihal ÇAĞMAN TÜRKMEN**

Özet

Ali Tevfik Çelepöven 1874’de Hacıoğlu Pazarcığı’nda (Bulgaristan) doğmuştur. İlk tahsilini memleketinde tamamlayan Çelepöven 1888 senesinde eğitim için İstanbul’a gelmiş ve 1897 senesinde Ayasofya Medresesi’nden icazetini almıştır. 1908’de Ayasofya Dersiâmlığına tayin edilen Ali Tevfik Çelepöven dersiâmlığı sırasında Medresetü’l-Kudât’a devam etmiş ve 1914 senesinde de buradan icazet almıştır. 1914 senesinde kadılık vazifesiyle Yenbuulbahr’e (Hicaz) gönderilmiş, 1916’da İngilizler’e esir oluncaya kadar bu görevde kalmıştır. 1916-1919 seneleri arasında Mısır’daki farklı esir kamplarında tutulmuştur. Memlekete döndüğünde tekrar bazı kadılık görevlerine tayin edilen Çelepöven, buna ilaveten Ayasofya Dersiâmlığı, İstiftâ Muharrirliği ve Sultanahmet ile Ayasofya Camilerinde vaizlik yapmıştır. Peygamber sevgisiyle şiirler yazmış olan Ali Tevfik Çelepöven dini eğitim alanında da eserler vermiş ve 30 Ağustos 1938’de vefat etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ali Tevfik Çelepöven, Dersiâm, Manzum Kur’ân Tercümesi, Mevlid

LIFE, WORKS AND PERSONAL DOCUMENTS OF ALI TEVFİK ÇELEPÖVEN, ONE OF THE LAST DERSİÂM OF HAGIA SOFIA

Abstract

Ali Tevfik Çelepöven was born in 1874 in Hacıoğlu Pazarcığı/Bulgaria. He completed his primary and secondary education in his hometown. Çelepöven arrived in Istanbul in the year 1888 and obtained his letter of approbation from Hagia Sophia Madrasa in 1897. He served as the Dersiâm of the Hagia Sophia between 1908 and 1914. Also in this year, after receiving his letter of approbation from Medresetü’l-Kudât (School of Judges), he was sent to Yenbuulbahr/Hijaz as a judge. He remained in this position until he was captured by the British army in 1916. He was kept in different prison camps in Egypt between 1916 and 1919. When Çelepöven returned to his country, he was appointed to some positions as a judge. In addition, he held the following positions: The Dersiâm of Hagia Sophia, Istifta Writer, preacher in Sultanahmet and Hagia Sophia Mosques. Ali Tevfik Çelepöven, who wrote poems about the love of the Prophet, also wrote works in the field of religious education. He passed away on August 30, 1938.

Keywords: Ali Tevfik Çelepöven, Dersiâm, Poetic Translation of the Quran, Mevlid

* Bu makale hazırlanmakta olan *Ayasofya’nın Son Dersiâmlarından Ali Tevfik Çelepöven’in Hayatı ve Eserleri* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğrencisi Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, nihalcagman@gmail.com,

ORCID ID: 0000-0002-5226-9736 ,

DOI: 10.53336/rumeli.1430455 .

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Çağman Türkmen, Nihal. “Ayasofya’nın Son Dersiâmlarından Ali Tevfik Çelepöven’in Hayatı, Eserleri Ve Şahsî Evrakı”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2024), 73-98. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1430455> .

Copyright © CC BY-NC 4.0

Giriş

İslâm tarihinde camilerin ibadetle birlikte eğitim de mekânı olması Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'yi inşası ile başlamıştır. Burada Hz. Peygamber'in tedrisinden geçen ashâb-ı suffe, İslâm'ın ilk eğitimcileri olarak farklı beldelere dağılmışlar ve İslâm'ı tebliğ etmişlerdir. Takip eden Hulefâ-yı Râşidîn, Emevîler, Abbasîler dönemlerinde de camiler bu konumunu muhafaza etmiş, bir eğitim kurumu olan medreselerin açılışından sonra dahi İslâm toplumunun ve eğitiminin merkezinde olmuştur.

Osmanlı Devleti'nde de bu gelenek devam etmiştir. Özellikle büyük ve eski camiler, eğitimde medreseyi destekleyici-tamamlayıcı unsur olarak yer almıştır.¹ Medreselerdeki öğrenci fazlalığı dersleri camilere taşımış, özellikle dinî ilimleri herkesin öğrenmesi gerektiği düşüncesi, camilerdeki bu dersleri halkın istifadesine açmıştır. Bu kapsamda dersiâm kavramının halka açık ders anlamında ilk defa ne zaman kullanıldığı belli olmamakla birlikte 16. asır kaynaklarında bu kavrama rastlanıldığı bildirilmekte ve tabirin "umuma açık ders veren müderris" anlamını ise 17. asır itibariyle kazandığı tahmin edilmektedir.²

19. asırda medrese derslerinin çoğunun camilerde yapılmaya başlanmasıyla dersiâmlığın önemi ve buna bağlı olarak da dersiâmların sayısı artmıştır. 20. asrın başlarından itibaren medreseler yeniden yapılandırılmış, dersiâmların görev alanı genişletilmif, dersiâmlar müdürlük ve müfettişlik gibi sorumluluklar da yüklenmişlerdir. Cumhuriyetin ilk yıllarında da dersiâmlık müessesesi devam etmiş, dersiâmlar özellikle taşra müftülüklerinde görevlendirilmiflerdir. Dersiâm unvanına sahip olanlar, unvanlarını kaydıhayat şartıyla kullanabilmişler, maaşlarını devlet bütçesinden, müftülükler kanalıyla "dersiâm cedveli"nden almışlardır.³

Medrese kültür ve eğitiminin halkın hizmetine verilmesinde bir aracı olan dersiâmların kim olduklarına dair salnâmelerde ve bazı defterlerde kayıtlar bulunmasına rağmen hayatlarını konu alan çalışmalar pek azdır. Bu alanda bir boşluğu doldurması arzu edilen bu makale ile bir dersiâmın ilmî donanımına ışık tutulacak, Osmanlı Devleti'nin son dönemi ile cumhuriyetin ilk yıllarını idrak etmiş olan Dersiâm Ali Tefvik elepöven'in hayatı ve eserleri tanıtılmaya çalışılacaktır.

Ayasofya'nın Son Dersiâmlarından Ali Tefvik elepöven

1. Hayatı

Hafız Abdülkerim Efendi ile Ferah Hanım'ın çocuğu olan Ali Tefvik elepöven 1289 Rûmî (1873-1874) senesinde bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan Hacıoğlu Pazarcığı Kasabası'nda doğmuştur.⁴ Ali Tefvik Efendi terceme-i hâlinde ailenin geçimini bezzazlıkla [manifaturacı] sağladığını ve kökeninin Kırım'ın Or Kasabası olduğunu belirtmiştir.⁵

¹ Murat Akgündüz, *Osmanlı Dersiamları*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2010), 16.

² Mehmet İpşirli, "Dersiam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 9/185-86.

³ Mehmet İpşirli, "Dersiâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 9/185-86.

⁴ Ali Tefvik elepöven *Tâlim-i Diyânet-i İslâmiye ve Eser-i Tefvik* adlı eserlerinin mukaddimesinde Varna'da doğmuş olduğunu belirtse de kendi el yazısıyla yazdığı sicill-i ahvâl varakalarında doğum yerini Hacıoğlu Pazarcığı olarak belirtmiş ve doğum yeri resmî kayıtlara bu şekilde geçmiştir. Dolayısıyla biz de doğum yeri için resmî kayıtlardaki bu veriyi esas aldık.

⁵ Ali Tefvik elepöven'in hayatına dair bütün bilgiler Diyanet İşleri Başkanlığı İnsan Kaynakları Sicil Arşivi'nden alınmıştır. Başka kaynaklardan edinilmif bilgiler dipnotlarda belirtilecek ve hayatı

Ali Tevfik Efendi ilk eğitimini vatanı kabul ettiği Hacıoğlu Pazarcığı'nda almıştır. Bunu kaleme aldığı 4 Nisan 1910'a tesadüf eden 22 Mart 1326 Rûmî tarihli terceme-i hâl varakasında şu şekilde ifade eder:

*Mukaddimân-ı ulûmu kazâ-yı mezkûr sıbyan mektebinde ve ba'de rüşdiyesinde, tahsîli meşrût olan fûnûnu itmâm etdikden sonra üç yüz beş târîhinde aliyyü'l-âlâ derecede şehâdetnâme ahzına muvaffak oldum.*⁶

İlk tahsilini memleketinde tamamlayan Ali Tevfik Efendi, medrese eğitimi için 1306 [1888] senesinde İstanbul'a gelmiştir. Ayasofya Medresesi'nde alet ilimleri tabir edilen dil ve edebiyat derslerini okumuş, âli ilimler olarak isimlendirilen dinî ilimleri de yine Ayasofya'da dersiâm olan Meşihat Müsteşarı Abdülkadir Raşid Efendi'den⁷ tahsil etmiş ve 15 Cemaziyelahir 1315 [11 Kasım 1897] tarihinde icazet almıştır. 1309 [1893/1894] senesinde Bayezid Dersiâmı Ali Nakib Efendi'den *Kasîde-i Bür'e*, Nûr-ı Osmâniye Camii ferâiz⁸ müderrisi Ahmed Efendi'den ferâiz icazeti almıştır. 1320 Hicrî [1902/1903] senesinde açılan mezuniyet imtihanlarında başarılı olarak 11 Mayıs 1318 [24 Mayıs 1902] tarihli ders vekâleti ilm ü haberi gereğince müderrisliğe hak kazanmıştır.

Ali Tevfik Çelepöven'in memuriyet hayatı 4 Nisan 1321 [17 Nisan 1905]'de Ayasofya dersiâmı olarak atanmasıyla başlamıştır. Dersiâmlığı esnasında Medresetü'l-Kudât'a⁹ da devam eden Ali Tevfik Efendi 2 Eylül 1914 tarihinde buradan mezun olmuştur. İstanbul'a geldikten sonraki eğitimi ile ilgili bilgiler terceme-i hâl varakasında şu şekilde geçmektedir:

*... ulûm-ı aliyye ve âleti Ayasofyâ-i Kebîr Câmî-i Şerîfi dersiâmlarından müsteşâr-ı meşihat-ı ulyâ Abdülkâdir Râşid Efendi'den bi'l-itmâm 15 Cemâziyelâhir sene 315 [11 Kasım 1897] icâzetnâme ahz eylemiş ve bi'l-imtihân isbât-ı ehliyet etmesine mebnî ders vekâletininin 16 Safer Sene 326 [20 Mart 1908] târîhli tederîs ruhsatnâmesini hâiz olup müdâvim bulunduğu Medresetü'l-Kudât'ı 11 Şaban Sene 332 [2 Eylül 1914] tarihli âlâ derece ile mezûniyet ruûsu almıştır.*¹⁰

Ali Tevfik Efendi 27 Ağustos 1324 [9 Eylül 1908] tarihinde Dobruca Müftülüğünden verilen izin ve 1501 kuruş müeccel 2501 kuruş muaccel mehir mukabilinde 28 Ağustos 1324

hakkında verilecek diğer bilgilerde DİB Sicil Arşivi için ekstra dipnot girilmeyecektir. Başkanlığın arşivi tasnif edilmediğinden evrakların bir numarası yoktur, dosyalar kişi adıyla tanımlanmaktadır.

⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı, (19230460 numaralı) Ali Tevfik Çelepöven Sicil [Özlük] Dosyası.

⁷ Abdülkadir Raşid Efendi (1845-1912) İstanbul'da doğmuştur. Raşid Efendi, Anadolu Kazaskerliği derecesine kadar yükselmiş, uzun yıllar Ayasofya Medresesi'nde tederîs ile uğraşmış ve verdiği eserlerden anlaşıldığı üzere ilim ile tasavvufu mezcetmiş bir âlimdi. Kendisini Kadîrî lakabıyla anmakta ve çeşitli vesilelerle Rifaî olduğuna işaret etmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996), 1/136.; Ali Benli, "Meşihat Müsteşarı Abdülkadir Raşid Efendi'nin Vesîletü'r-Rahme fi-Tahmîsi Kasîdeti'l-Bür'e Adlı Eseri" *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, cilt: XIV, sayı: 31, s. 129-161; Ebu'l-Ûlâ Mardin 1298-1311 tarihlerinde muhatap, 1312-1318 seneleri arasında mukarrir olarak huzur derslerine iştirak ettiğini yazmaktadır. Ebu'l-Ûlâ Mardin, *Huzur Dersleri II-III*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1966), 179-180.

⁸ Ferâiz: İslâm miras hukukunu inceleyen ilim dalı. Ali Bardakoğlu, "Ferâiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/362-363.

⁹ Medresetü'l-Kudât: Osmanlı'da mahkemelere kadı yetiştirilmesi için kurulan Şeyhülislamlığa bağlı hukuk medresesi. Okulun mahiyeti ve tarihçesi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmet İpşirli, *Osmanlı İlmîyesi*, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2021), 361-363.

¹⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı, Ali Tevfik Çelepöven Sicil Dosyası.

[10 Eylül 1908] tarihinde Raşid kızı Nefise Hanım'la evlenmiştir. Ali Tevfik Efendi'nin bu evlilikten 3 çocuğu dünyaya gelmiştir. İlk çocuğu Fethiye, 7 Ramazan 1327 [22 Eylül 1909]'da ikinci çocuğu Ahmed Hamdi 29 Zilkade 1330 [9 Kasım 1912]'de İstanbul'da, üçüncü çocuğu Zeliha Zehra 9 Safer 1335 [5 Aralık 1916]'da esir olarak buldukları Kahire'de doğmuştur.

Ali Tevfik Çelepöven 25 Teşrinisani 1330 [8 Aralık 1914]'de Yenbuulbahr Kazası Kadılığı'na tayin edilmiş ve 13 Aralık 1914'de Yenbuulbahr Kadılığına başlamıştır. Kadılığa tayini ile birlikte dersiâmlık vazifesi sona ermiştir.

Yenbuulbahr'de kadılık vazifesi sırasında hac farızasını da ailesiyle birlikte yerine getiren Ali Tevfik Efendi bu tarihten itibaren "Hacı/el-Hâc" ünvanını da imzasında kullanmıştır. Bir müddet sonra Yenbuulbahr'in havasının sağlığına iyi gelmemesi sebebiyle 20 Nisan 1332 [3 Mayıs 1916] tarihli dilekçeyle başka bir yere tayinini isteyen Ali Tevfik Efendi 21 Haziran 1332 [4 Temmuz 1916]'da 1500 kuruş maaşla Busra/Eski Şam Kadılığına atanmıştır. Ancak 1. Dünya Savaşının devam etmesi ve isyancıların yolları kapatması sebebiyle görev yerine ulaşamamış ve Hicaz Bölgesi'nin İngilizlerin eline geçmesiyle 25 Temmuz 1332 [7 Ağustos 1916] tarihinde ailesiyle birlikte esir edilmiştir.

Esaretten 4 Eylül 1335 [4 Eylül 1919]'da kurtulup bir İngiliz gemisiyle İstanbul'a gelen Ali Tevfik Efendi'ye 1 Nisan 1335 [1 Nisan 1919] tarihinden itibaren yarım maaş verilmiş ve Şûrâ-yı Devletin 29 Teşrinisani 1335 [29 Kasım 1919] tarihli kararı ile Dersaadet'e gelişine kadar olan maaşının yarısı ödenmiştir. Ancak bu yarım maaş da 22 Ağustos 1336 [22 Ağustos 1920] tarihli kararname gereğince 1 Ağustos 1336 [1 Ağustos 1920]'dan itibaren görev mahallinin artık memleket sınırları dışında kalması yüzünden kesilmiştir. Esaretten kurtulup İstanbul'a ulaştığında yaşadığı zorluklardan ve çektiği meşakkatten ötürü dinlenme ihtiyacında olduğunu bildiren bir dilekçe vermiş ve 8 ay süreyle izin istemiştir.

2 Eylül 1336 [2 Eylül 1920]'de Beykoz Kadılığına tayin edilen Ali Tevfik Efendi selefinin iade-i memuriyeti dolayısıyla vazifesinden azledilerek kendisine 14 Kanunusani 1336 [14 Ocak 1920]'den itibaren 375 kuruş mâzûliyet¹¹ maaşı tahsis edilmiştir.

Ali Tevfik Efendi 3 Mart 1337 [3 Mart 1921]'de Fetvahâne-i Âli İstiftâ Muharrirliğine¹² tayin olunmuştur.

Şûrâ-yı Devlet kararıyla 7 Haziran 1338 [7 Haziran 1922] tarihinden itibaren 600 kuruştan ibaret dersiâmlık maaşı iadeten tahsis olunmuştur.

Ali Tevfik Efendi 1 Teşrinisani 1338 [1 Kasım 1922]'de saltanatın kaldırılmasıyla açıkta kalmış ve memuriyeti düşmüştür. 2 Teşrinisani 1338 [2 Kasım 1922] itibariyle uhdesinde yalnızca dersiâmlık kalmıştır. 6 Kanunusani 1339 [6 Ocak 1923]'de İnöz Kazası Kadılığına tayin edilmişse de gitmemiş ve müstafî sayılmıştır.

Ali Tevfik Çelepöven 14 Nisan 1925'de İstanbul Müftülüğünden yapılan görevlendirme yazısıyla "Buhari Dersleri" yapması için vazifelendirilmiştir. Bir süre Ayasofya

¹¹ Mâzûliyet maaşı: Tanzimat'tan sonra, işten çıkarılan veya memuriyeti lağvedildiği için açıkta kalan memurlara açıkta kaldıkları sürece devlet tarafından ödenen maaş. <https://www.lugatim.com/s/mazuliyet> Erişim tarihi: 31.01.2024

¹² İstiftâ muharrirleri fetvahâne'de vazifeli memurlardır. Fetva için müracaat eden kişilerin sorularını, isim ve semtini belirterek bir pusulaya yazar ve ilgili birime iletirlerdi. Talip Ayar, *Osmanlı Devleti'nde Fetvâ Eminliği*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 91-92.

ve Sultanahmet camilerinde salı, cuma ve pazar günleri vaaz da vermiş olan Ali Tefvik Efendi'nin bu vazifeleri ne kadar süre devam ettirebildiği belli değildir.

Eserlerinden anladığımız kadarıyla 1924 yılı itibariyle ayak ağrılarından muzdarip olan Ali Tefvik Efendi, hastalığının zamanla ilerlemesi sebebiyle hayatının son zamanlarında yatağa bağımlı hâle gelmiştir. Resmî görevlerini ne zamana kadar yerine getirebildiği konusunda resmî kayıtlarda ve eserlerinde bir bilgiye rastlanmamıştır. *Öztürkçe Mevlid, Çelepövenlik Mesnevîleri, Kur'ân Tercümesi* gibi manzum eserlerinin çoğunu hastalığı sırasında kaleme almıştır.

Eğitim hayatına başladığı andan itibaren şiir ile meşgul olan Ali Tefvik Çelepöven hem eğitim alanında eserler vermiş hem de Arapça ve Türkçe şiirlerle peygamber sevgisini dile getirmiştir. *Kasîde-i Bür'e* teslis, tahmis ve şerhleri, Öztürkçe kaleme aldığı mevlid manzumesi, *Çelepövenlik Mesnevîleri* adını verdiği na'atları ve münâcâtları peygambere olan düşkünlüğünün ve sevgisinin tezahürleridir. Ali Tefvik Efendi soyadı kanunu çıktığında da bu sevgisine binaen Çelepöven soyadını almayı tercih etmiştir. Ailesinden birçok kişi de kendisini örnek almış ve aynı soyadını kabul etmişlerdir.

30 Ağustos 1938'de İstanbul'da vefat eden Çelepöven, 31 Ağustos 1938'de Bayezid Camiinde kılınan namaz sonrası Edirnekapı Şehitliği'nde toprağa verilmiştir.

2. Eserleri

Âlim ve şair bir şahsiyet olan Ali Tefvik Çelepöven'in eserleri elimize terekeyi kâğıt satıcısından alan bir sahaf vesilesiyle ulaşmıştır. Evrakın incelenmesiyle eserlerin mahiyeti ve kıymeti anlaşılmış ve yapılan araştırmalar sonucunda kendisiyle aynı adı taşıyan torununa ulaşmıştır. Dersiâm Ali Tefvik Çelepöven'in torunu olan iş adamı Sayın Ali Tefvik Çelepöven metrukâtı satın alarak İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'na bağışlamıştır. Müellifin eserleri aşağıdaki şekildedir.

2.1. Müzîletü'z-Zahme fî Tercemeti Vesîleti'r-Rahme ve fî Tahmisi Tercemeti'l-Kasîdeti'l-Bür'e

Eser Ayasofya dersiâmlarından Meşihat Müsteşarı Abdülkadir Raşid Efendi'nin *Vesîletü'r-Rahme*¹³ adlı eserinin nazmen tercümesidir. *Vesîletü'r-Rahme* ise Ali Tefvik Çelepöven'in eserin başında bahsettiği üzere Hulvânî'nin *Kasîde-i Bürde* tercümesinin tahmis edilerek Arapçaya tercümesinden müteşekkildir.

2.2. Tenfîsü'l-Kürbe fî Tahmisi'l-Bür'e

Ali Tefvik Efendi'nin *Kasîde-i Bür'e*'yi tahmis, tercüme ve şerh ettiği eserdir. Müellifin bu eseri yazmak arzu ve gayretinin sebebi tamamen edebîdir. Müellif bu eseri üdebâ ve ulemânın yaptığı gibi kelimelerle oynamak, böylece yeni manalar ortaya çıkararak eşsiz bir varlık ortaya koymak ve bunu yaparken de dareyn saadetine bir vesile oluşturmak istemiştir.

Eser 162 beyitten oluşmaktadır. Müellif her beyit için bir sayfa ayırarak *Kasîde-i Bür'e*'yi tahmis etmiş, sonra tahmisini manzum olarak tercüme etmiş, tercümeyi takiben

¹³ Ali Benli bir makale ile eseri yayınlamıştır ancak Ali Tefvik Çelepöven'in esere dair burada zikrettiği bilgi makalede yer almamaktadır. Ali Benli, Meşihat Müsteşarı Abdülkadir Râşid Efendi'nin *Vesîletü'r-Rahme fî-Tahmisi Kasîdeti'l-Bür'e* Adlı Eseri, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, cilt: XIV, sayı: 31, s. 129-161. Esere dair bu bilgi Ebu'l-Ûlâ Mardin'in eserinde de bulunmamaktadır.

“mahsûlü tahmisi bür’e” adıyla tahmisini şerh etmiş ve en son olarak da “mahsûlâtü beyti bür’e” başlığıyla *Kasîde-i Bür’e*’yi şerh ederek sayfayı tamamlamıştır.

2.3. *Ta’lîm-i Diyânet-i İslâmiye*

Müellifin esir olarak bulunduğu Mısır Seydi Beşir Esir Kampında, kamptaki Müslüman memurların çocuklarına İslâm Dinini öğretmek için yazdığı mensur bir eserdir. Eser 61 ve 34 varaklı iki ayrı defterden oluşmaktadır. Müellif feyz-i ilâhîye nail olmak için -bir süredir aklında olan- bu eseri kaleme aldığını eserin başında zikretmektedir. Eseri “mesâil-i itikâdiyye ve mesâil-i ‘ameliyye” adıyla iki ana başlık altında tanzim eden müellif, dersleri kısa tuttuğunu, fazla ayrıntıya girmediğini dolayısıyla kolay ezberleyip öğrenmenin mümkün olacağını belirtmiştir. 61 varak olan ilk defterde akaid ve ibadetlere dair 49 ders ve her ders başlığı altında da pek çok soru ve cevap bulunmaktadır. 34 varak olan ikinci defter ise eserin amelîyyat bölümünün devamıdır ve içinde 50-71. dersler bulunmaktadır.

2.4. *Eserü’t- Tevfik: Kırk Hadîs-i Şerîf Şerhi ve Tercümesi*

Bu eser uzun hadislerden seçilmiş bir kırk hadis derlemesi olarak planlanmıştır ve elimizde 99 ve 13 varaklı iki ayrı defter bulunmaktadır. 99 varak olan ilk defterde 9 hadis-i şerifin tercümesi ve şerhi bulunmaktadır. 13 varaktan müteşekkil olan ikinci defterde de 9 hadisin tercüme ve şerhine yer verilmiştir. Mensur olarak hazırlanmış olan ve mevcut hâliyle toplam 18 hadisten oluşan bu eserin tamamlanıp tamamlanmadığı konusunda bir bilgiye rastlanmamıştır.

2.5. *Mecma’u’t-Tezâkîri’l-Vâfiye ve’l-Vesâilü’l-Kâfiye fî Tercemeti Enfai’t-Tefsîri’s-Sâkiye ve’l-Mesâili’s-Şâfiye*

Bu eser, müellifin Mısır’da İskenderiye Seydi Beşir’de Sivil Üsera-yı Harb-i Osmaniye Karargâhında yazmış olduğu mensur bir eserdir. Müellif bu eseri elinde bulunan *Nimetullah Efendi Tefsîri*’nden aynen ve harfiyyen tercüme ederek, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl* adlı kitaplar ile *Celâleyn Tefsîri*’nden de faydalanarak hazırladığını belirtmiştir. Esir olduğu üç sene bir buçuk aylık zamanı dinî ilimleri öğretmek, tefsir ve hadis dersleri yaparak geçiren müellifin 25 varaktan oluşan bu eserinde bazı ahkâm ayetlerinin tefsiri bulunmaktadır.

2.6. *Dîvânü’l- İrfân*

Ali Tevfik Çelepöven’in farklı zamanlarında yazdığı na’t ağırlıklı, çoğunlukla Türkçe şiirlerden oluşmaktadır. Toplam dört defter oluşturan şiirlerde kaside, terci-i bend, terki-i bend gibi nazım şekilleri kullanılmıştır. Eserde günlük hayatın ve bazı hatıraların işlendiği şiirler olmakla beraber Kur’an kıssalarının konu alındığı terci-i bend ve terki-i bend nazım şekliyle yazılmış eserler, bazı *Mevlid* bahirlerini Öztürkçe söyleyiş, *Kasîde-i Bür’e* teslis ve tercümesi, Arapça manzumeler ve en önemlisi “Elif” harfinden “Ya” harfine kadar mürettep olarak nazmedilmiş na’tlar vardır. 1. defter 699, 2. defter 268, 3. defter 1879, 4. defter 2688 beyit olmak üzere toplam 5534 beyittir.

2.7. *Manzum Kur’ân-ı Kerim Tercümesi*

Telif tarihi bulunmayan eser iki defter hâlinde düzenlenmiştir. İlk cildinde Fatıha Suresi, Bakara, Yusuf, Kehf sureleri yer almaktadır. Bakara Suresinin son 19 ayetinin tercümesi yapılmamış ve yeri boş bırakılmıştır. 1. defter toplam 1571 beyitten oluşmaktadır.

İkinci defterde Yasin, Rahman, Vakıa, Mülk Sureleri ile birlikte Kur’ân’ın son iki cüzü ve tercümeleri bulunmaktadır. Bu cilt toplam 1172 beyit ve tercümenin tamamı 2743 beyittir.

2.8. Kasîde-i Nûniyye Tercümesi

Kasîde-i Nûniyye, Ebü'l-Feth el-Büstî'nin hikmetli söz ve özdeyişlerle ahlâkî öğütler içeren meşhur ve 63 beyitten oluşan şiiridir. Şiirlerin içeriginden ötürü eser *Unvânü'l-Hikem* diye de anılır. Divanında dağınık vaziyette bulunan ahlâkî öğüt ve özdeyişler bu kasidede toplanmıştır. Birçok şerhi ve tercümesi yapılmıştır.¹⁴

Müellif eserine özel bir isim vermemiştir. 1325 Hicrî [1907-1908] senesinde telif ettiği eserinde her beyti bir beyt ile tercüme etmiş ve tercümesinde eserin orijinal kafiyesini tercih etmiştir. Eserin başında “ifâde-i merâm” kısmında izah ettiği üzere vezin ve kafiye konusunda kasidenin aslına sadık kalmıştır. Tercümenin altına beyitlerden çıkarılması gereken öğütleri de “mahsul-i beyt” başlığı ile mensur olarak not almıştır. Müellif ilk beytin irabını da yapmış ancak daha sonra bundan vazgeçmiştir. Eser tam olmasına rağmen temize çekilmemiştir.

3. Şahsî Evrak ve Defterleri

Ali Tevfik Çelepöven'in defterleri ve şahsî evrakından bazıları torunu Ali Tevfik Çelepöven tarafından İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesi (Atatürk Kitaplığı)'ne bağışlanmıştır. Eserleri yukarıda ayrıntılı olarak tanıtılmış Çelepöven'in -resmî protokol henüz gerçekleştirilemediği için- kütüphane envanterine geçmemiş evrakının ve eserlerinin ön hazırlığı olarak değerlendirdiğimiz müsvedde defterlerinin de ilim dünyasına tanıtılması amaçlanmıştır. Özellikle evrakının bir makale içinde listelenmesiyle dağınık hâlde bulunan bu evrakın kayıt altına alınması ve dönem araştırmaları için bir kaynak oluşturması gayesiyle hareket edilmiştir. Evrakın ve müsvedde defterlerinin listesi aşağıdaki şekildedir.

3.1. Şahsî Evrakları

Evrak No	Evrakın Muhteviyatı	Fiziksel Tavsifi	Yayın Tarihi
1	Ali Tevfik Efendi'nin 44 lira maaşla İstanbul Müftülüğünde dersiâm-vaiz olarak görevli olduğunu gösterir adına düzenlenmiş maaşa mahsus cüzdan	Fotoğraflı; mühürlü, imzalı, 95x136 mm. 1 varak yazılı.	1930 [?]
2	Ali Tevfik Efendi'nin 44 lira maaşla İstanbul Müftülüğünde Ayasofya Camiinde “Buhârî-hân” olarak görevli olduğunu gösterir adına düzenlenmiş 29 numaralı, maaşa mahsus cüzdan	Fotoğraflı; (çıkartılmış) imzalı, mühürlü, 1 varak, 81x140 mm.	28 Eylül 1927 25 Mart 1929
3	Hacı Ali Tevfik'in esareti esnasında zayi olan Medresetü'l-Kudât mezuniyet belgesinin kendisine tekrardan verilmesini talep ettiği dilekçe ve cevabı	1 varak; pullu, mühürlü, imzalı, 371x234 mm.	3 Mayıs 1336 [3 Mayıs 1920]
4	Ali Tevfik Efendi'nin verdiği dilekçeye Türkiye Cumhuriyeti İstanbul Müftülüğünün cevabı	1 varak; antetli, filigranlı,	24 Şubat 1341 [24 Şubat 1925]

¹⁴ Daha geniş bilgi için bkz: Hüseyin Elmalı, “Büstî, Ebü'l-Feth” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek 1/226-228.

		mühürlü, imzalı, 182x95 mm.	
5	Hacı Tevfik Efendi'nin Fatih Dersiâmi Vezirköprülü İbrahim Zühdi Efendi'den münhal olan Buhârî-i Şerif cihetine tayin edildiğini bildiren İstanbul Müftülüğünün yazısı	1 varak; antetli, imzalı kâğıtta 973 sayılı resmî yazı, 203x153 mm.	14 Nisan 1341 [14 Nisan 1925]
6	Ali Tevfik Efendi'nin üç ay izinle Hacıoğlu Pazarcığı'na gitmesine olur veren İstanbul Müftülüğünün yazısı	1 varak; antetli, filigranlı, imzalı, mühürlü, 182x113 mm.	23 Şubat 1926
7	Ali Tevfik Efendi'ye Akbıyk Camiinde vaaz izni veren İstanbul Müftülüğünün yazısı	1 varak; mühürlü, imzalı, 182x112 mm.	21 Mart 1926
8	Ali Tevfik Efendi'ye camide ve namaz esnasında şapka giyilmesinin mahzurunun olmadığı ile ilgili vaaz edilmesini ve cami içinde de şapka giyilmesine dikkat edilmesini bildiren İstanbul Müftülüğü yazısı	1 varak; antetli, imzalı, 182x112 mm.	3 Kânunusâni 1926 [3 Ocak 1926]
9	Ali Tevfik Efendi'ye yaklaşan Ramazan ayında Ayasofya'da cuma ve salı günleri ikindiden sonra ve Sultan Ahmed'de pazar ve cuma günleri ikindiden sonra vaaz etmesini bildiren İstanbul Müftülüğünün yazısı	1 varak; antetli, imzalı, mühürlü; 160x105 mm.	13 Şubat 1928
10	Ali Tevfik Efendi'ye Kurban Bayramı'nda Sultanahmet Camiinde vaaz etmesini bildiren İstanbul Müftülüğünün yazısı	1 varak; antetli, imzalı; mühürlü, 167x67 mm.	26 Mayıs 1928
11	Ali Tevfik Çelepöven'in belediye doktorundan sıhhat raporu getirmesinin istenmesine izahat istediği yazısı	1 varak; 138x97 mm.	08 Ağustos 1938
12	Ali Tevfik Çelepöven'in belediye doktorundan sıhhat raporu getirmesinin istenmesine izahat istediği yazısı ve ona verilen izahî cevap	2 varak; filigranlı, imzalı, 138x97 mm.	08 Ağustos 1938
13	Ali Tevfik Çelepöven'in İstanbul Müftülüğüne ay içinde yapacağı vaazların konularını ve günlerini belirten yazısı	1 varak; 199x129 mm.	Tarihsiz
14	Ali Tevfik Çelepöven'in İstanbul Müftülüğüne ay içinde yapacağı vaazların konularını ve günlerini bildiren yazısı	2 varak; 200x125 mm.	30 Ağustos 1928

15	İstanbul Müftüsü M. Fehmi'nin Ali Tevfik Çelepöven'den yeni yazı ve harflerin şekillerini deftere yazarak göndermesini talep ettiği mektup	1 varak; filigranlı, 210x140 mm.	6 Kanunusani 1392 [doğrusu 1932 olmalı {?]
16	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin ailesi ile [Hacıoğlu] Pazarcığı'na gidip gelebilmesi için ihtiyaç duyduğu pasaportta kullanılmak üzere düzenlenmiş ilmühaber ve zarfı	2 varak; imzalı, mühürlü, pullu, 419x245 mm.	17.07.1929
17	Ali Tevfik'in isminin yeniden kaydedilip altı yüz kuruş dersîâm maaşının iadeten tahsis edildiğini bildiren yazı ve zarfı	2 varak; antetli, mühürlü, imzalı, 538 numaralı resmî yazı, 266x164 mm.	08 Haziran 1338 [8 Haziran 1922]
18	Ali Tevfik Çelepöven'in İstanbul Müftülüğüne bu ay yaptığı vaazların konularını ve günlerini belirten yazısı	Müsvedde hâlinedir	Tarihsiz
19	Ali Tevfik Efendi'nin aile fertlerinin isimlerinin ve kişisel bilgilerinin olduğu çizelge [Vukuatlı nüfus cüzdanı örneği]	1 varak; 352x231 mm.	Tarihsiz
20	Muhammed oğlu Hafız Kerim'in [babası] Ali Tevfik Efendi'ye elli adet Napolyon altını borçlu olduğunu bildiren ilmühaber	1 varak; 204x135 mm.	27 Eylül 1326 [10 Ekim 1910]
21	Demirci Halil İzzeddin'in Hacı Ali Tevfik'in Hanımı Nefise Hanım'da olan emanetleri (beş tane beşbirlik, dört yüzlük) tamam olarak teslim aldığını bildiren yazı	1 varak; 95x111 mm.	29 Teşrinievvel 1929
22	Ürgüp'de mukim Fatih dersîâmlarından Mehmed Efendi'nin ev kiralamaıyla ilgili senedin kendisine gönderilmesini talep eden Ali Tevfik Efendi'ye gönderdiği mektup	1 varak; 258x200 mm.	17 Mayıs 1928
23	Ali Tevfik Efendi'nin kardeşi Rasim'in gönderdiği, kardeşleri İbrahim'in vefat haberini bildiren mektubu	2 varak; 210x135 mm.	5 Nisan 1937
24	Hasan Fehmi Efendi'nin gönderdiği, Hacı Ali Tevfik'in babasından miras olan Paşa Mahallesi'ndeki hisselerinin durumunu bildiren mektup (arka sayfada da Nefise Hanım ağzından Müftü Halil Fehim Efendi'ye yazılmış miras içerikli bir mektubun müsveddesi)	1 varak; 211x172 mm.	23 Mayıs 1926

25	T.C. Maarif Vekâleti Hususî Kalem antetli kâğıda Osman adlı şahsın Ali Tevfik Efendi'nin kızı Fethiye Hanım'ın tayini hakkında yazdığı kısa mektup	1 varak; antetli, filigranlı; 127x170 mm.	20.08.1934
26	A yüzü: Ali Tevfik Çelepöven'in kardeşleri Hacı Rasim ve İsmail Kerim'e yazdığı, Romanya'da kalan emlakın durumu ile ilgili mektup B yüzü: Kızı Zehra'yı Köstence'den alıp annesinin yanına götürdükleri için yeğenlerine yazdığı teşekkür notu.	1 varak; 176x136 mm.	06 Temmuz 1938
27	Abdülkelam Raşid'in Ali Tevfik Efendi'ye gönderdiği mektup	1 varak; 275x210 mm.	20 Teşrin-i Evvel 1921
28	Hafız Osman'ın Ali Tevfik Efendi'ye yazdığı hâl-hatır soran mektup	2 varak; 197x146 mm.	28 Temmuz 1938
29	Hacıoğlu Pazarcıklı Merhum Hacı Hilmi Ağa'nın torunlarına intikal eden mirasıyla ilgili vekâlet beyanını gösterir mektup	2 varak; 202x148 mm.	Tarihsiz
30	Emniyet şifre memuru M. Halid'in gönderdiği, Halime Kerim Hanım'ın ikametiyile ilgili malumat veren mektup [arkasında şiir çalışmaları vardır]	1 varak; 277x176 mm.	Tarihsiz
31	Hacı Ali Tevfik Efendi'ye gönderilen dersiâm maaşları ile ilgili bilgi soran sonu eksik mektup	1 varak; 105x130 mm.	Tarihsiz
32	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin İstanbul Deniz Ticareti Mektebi Müdüriyetine verilmek üzere düzenlenecek kefaletnamede [oğlu] Ahmed Hamdi Bey'e kefil olduğunu gösteren senedin müsvedde sureti	2 varak; 203x146 mm.	13.10.1930
33	Ali Tevfik Efendi'nin damatları [kardeşi Rebia Hanım'ın eşi] Abdülkelam Efendi'ye gönderdiği cevabî mektup. Akbıyık Camiinde cuma günleri öğlen, Ayasofya Camiinde cuma ve salı günlerinde ikindiden sonra, Sultan Ahmed Camiinde pazar günleri öğle namazı sonrasında vaaz ettiğiinden de bahsedilmiş. Not hanesinde ise kışın çok şiddetli geçtiğinden ve soğuklarda mangal ile ısındıklarını yazılmış.	2 varak; 172x105 mm.	22 Ramazan 1346 [14 Mart 1928]
34	Ali Tevfik Efendi'nin damatları Abdülkelam Efendi'ye gönderdiği cevabî mektup. Mektupta kız kardeşi Aliye Hanım'ın vefat haberini aldığıından teessür ve taziyelerini bildiriyor. Akrabadan Doktor Nuri'nin oğlu Erdoğan'la kendisini ziyaret ettiğini ve	1 varak; 200x125 mm.	Tarihsiz

	onun da taziyelerini bildirdiğini iletiyor. Mektubun sonunda [oğlu] Hamdi'nin Eskişehir'de zabıtlık stajı yaptığı ve iki ay sonra döneceği de yazılmış.		
35	A yüzü: Hacı Tefvik Efendi'nin kaside (?) mezunlarından Rüstem ve Abdullah'ın Tefvik Efendi'ye gönderdikleri geçmiş olsun mektubu. B yüzü: Alaaddin'in [Kız kardeşinin torunu] doğumu için tarih düşürme çalışmaları ve yapılmış çeşitli hesaplamalar. Şiirin tebyiz edilmiş hâli <i>Divân-ı İrfân</i> 'da bulunmaktadır.	1 varak; 209x170 mm.	Tarihsiz
36	A yüzü: Mehmed adlı kişinin Hacı Ali Tefvik Efendi'ye esareti esnasında gönderdiği mektup. Yine Mısır'da esir olan Hacıoğlu Pazarcıklı Abdulgaffar oğlu Murad'a beş kayme para iletilmesi ricası ile yazılmış. B yüzü: Bazı şiir çalışmaları mevcuttur.	2 varak; 405x133 mm.	25 Eylül 1334 [25 Eylül 1334]
37	Ali Tefvik Efendi'nin bizzat kendisinin yaptığı Babası merhum Hafız Abdülkerim Efendi'nin miras taksimatı. Taksimat eşi Fatıma, çocuklar Ali Tefvik, Halime, Nefise, Hafize (ölmüş), Rebia, Aliye arasında yapılmış.	1 varak; 150x206 mm.	Tarihsiz
38	A yüzü: Mehmed adlı şahsın gönderdiği günlük ahvalden bahseden mektup B yüzü: Bazı tarih düşürme çalışmaları ve hesaplamalar.	1 varak; 202x132 mm.	31 Kânunuevvel 1928
39	Ali Tefvik Efendi adına İstanbul Müftülüğünün düzenlemiş olduğu fotoğraflı dersiâm-vaiz vesikası	1 varak; imzalı, mühürlü, fotoğraflı, 140x77 mm.	13 Eylül 1341 [13 Eylül 1925]
40	Merhume Berire Hanım'ın Fatıma Hanım, Mukaddes Hanım ve Merhume Penbe Hanım'daki eşyalarının listesi ve bunların Frank olarak değeri	3 varak; 201x131 mm.	Tarihsiz
41	Kuran-ı Kerim'deki vakıf (durak)'ları anlatan yazı	1 varak; 172x108 mm.	07 Ekim 1982
42	Romanya'daki emlak üzerinde işlem yapabilmek için dikkat edilmesi gerekenler ve bu konuda İstanbul Umûr-ı Hukukiye Müdüriyeti Tabiiyyet Kalemine müracaat etmek lüzumuna dair yazı	1 varak; 170x110 mm.	Tarihsiz

43	Hacı Ali Tevfik Efendi'ye Hususî Aile Hekimi Doktor Hafız Cemil'in yazdığı reçete	1 varak; antetli, filigranlı, 195x124 mm.	07.03.1934
44	Hacı Ali Tevfik Efendi'ye yeğeni Doktor Nuri'nin gönderdiği hâl-hatır mektubu.	1 varak; antetli, filigranlı, 158x106 mm.	21.08.1934
45	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin İyodopepton Kâzım "Jodopeptone Kiazim" adlı ilacı kullanmasını tavsiye eden yazı	1 varak; 160x106 mm.	Tarihsiz
46	Öğretmen Rıza Ünlüsan'ın Hamdi Bey'e [Ali Tevfik Efendi'nin oğlu] gönderdiği 1936 yılı bayram tebriği ve zarfı	2 varak; mühürlü, pullu; 48x96 mm.	12.12.1936
47	Mehmet Cemal Paşa'nın Ali Tevfik Efendi'ye gönderdiği Ramazan ayı ve bayramını kutladığı mektup ve zarfı. Cemal Paşa annesinin fitresini onlara vermek istediğini ve kabul buyrulmasını rica ediyor.	2 varak; 117x145 mm.	7 Şubat 1932
48	Meşihat'ın, yazılması düşünülen <i>Kitabu'n-Nafakât</i> adlı fıkıh ve fetva kitabı için, Ali Tevfik Efendi'den henüz Yenbuulbahr'de vazifeliyken esere katkıda bulunmasını istemesi üzerine Ali Tevfik Efendi'nin almış olduğu notlar. Notların başında kitaba verilmesi düşünülen isim ve kitap için yazılmış Arapça takdim ve takriz manzumesi (metin 1334 [1918]'de esaret altında yazılmış).	1 varak; filigranlı, 377x240 mm.	1334 [1918]
49	Ayet ve hadislerin delâletinde bazı fikhî meselenin kritiğinin yapıldığı notlar ve <i>Buhârî</i> gibi bazı eserlerden tercümeleler	5 varak; 339x210 mm.	Tarihsiz
50	<i>Tahmis-i Kaside-i Seydi Abdurrahim</i> (el-Bur'î'nin kasidesinin tahmisinin kopyası.)	1 varak; 211x173 mm.	Tarihsiz
51	Kelâm notları	1 varak; 200x130 mm.	Tarihsiz
52	<i>Tekâbü'l-'adem ve'l-meleke</i> ile <i>men'u'l-cem'</i> ve <i>men'u'l-hulv</i> tabirlerini izah eden bir makale Bazı Arapça şiir denemeleri	6 varak; 340x211 mm.	Tarihsiz
53	Bir hatim duası örneği	1 varak; 215x135 mm.	Tarihsiz

54	“Ensâb ve ensâl-i Resulullah Muhammedü'l-Mustafa sallallahü aleyhi vesellem” (Hz. Muhammed’in şeceresi)	1 varak; 340x210 mm.	Tarihsiz
55	Arapça cümle tahlilleri	2 varak; 200x130 mm.	Tarihsiz
56	Örtünmeye mahsus bazı giysi isimlerinin izahı ile beraber özellikle cilbab ve hımar (başörtüsü) üzerine mütalaa	1 varak; 263x202 mm.	Tarihsiz
57	Arapça sarf notları	1 varak; 210x170 mm.	Tarihsiz
58	Ali Tevfik Efendi'nin yazdığı <i>Mevlid</i> kasidesi. Kaside <i>Divân-ı İrfân</i> 'da var.	3 varak; 211x152 mm.	Tarihsiz
59	Bazı ayetlerin tefsirine, özellikle bazı kelimelerin manaları üzerine soru cevap şeklinde yazılmış notlar	3 varak; 175x132 mm.	Tarihsiz
60	İlmihale dair bazı başlıklar	2 varak; 170x143 mm.	Tarihsiz
61	Fatiha'dan başlayarak Nas Suresi'ne kadar surelerin ilk ayetlerini ya da ilk kelimelerini muhtevî başı Arapça, sonu Türkçe dua örneği	4 varak; 230x150 mm.	Tarihsiz
62	Bazı ayetler için tefsir çalışmaları. Ali Tevfik Efendi görüşlerini Hz. Ali, İmam-ı Azam, Aliyyü'l-Kârî gibi İslâm büyüklerinin fikirleri ya da bazı hadislerle delillendirilmiştir.	2 varak; 340x210 mm.	Tarihsiz
63	Satış pusulası Arka yüzünde 3 Arapça mısra	1 varak; 100x135 mm.	Tarihsiz
64	Bir hadis-i şerif ve kısa açıklaması	1 varak; 238x110 mm.	Tarihsiz
65	<i>Câmiu's-Sağîr</i> 'den namazla ilgili kısa bir alıntı	1 varak; 103x133 mm.	Tarihsiz
66	İstanbul- Fatih'te bulunan Akbıyık Mescidi hakkında kısa bilgi	1 varak; 165x85 mm.	Tarihsiz
67	Oruç tutmaya güç yetiremeyen hasta ve yaşlıların mezheblere göre durumunun Abdülvehhab Şârânî'den tercümesi	1 varak; 200x130 mm.	Tarihsiz
68	“Eyyâmen ma‘düdat” ayetinin farklı kaynaklardan tercüme yoluyla tefsiri	4 varak; 200x130 mm.	Tarihsiz
69	Bir dua örneği	1 varak; 203x132 mm.	Tarihsiz

70	Hacı Ali Tefvik Efendi'nin yazdığı Arapça na't	1 varak; 355x268 mm.	Tarihsiz
71	Niyet hadis-i şerifinin açıklaması	1 varak; 209x135 mm.	Tarihsiz
72	İfade-i mahsusa başlığı ile hadis-i şerif ışığında şiire dair birkaç cümle ve <i>Kasîde-i Bür'e</i> 'den iki beytin açıklaması	2 varak; 201x131 mm.	Tarihsiz
73	Hacı Ali Tefvik Efendi'nin Nasuhî Dergâhı için yazdığı tarih düşürme şiiri	1 varak; 211x170 mm.	1342
74	Soru ve cevap şeklinde hazırlanmış Kur'ân'a göre Hz. Peygamber konulu çalışma	1 varak; 200x130 mm.	Tarihsiz
75	Dua	1 varak; 200x130 mm.	Tarihsiz
76	Hukuka dair bazı başlıklar	1 varak; 198x130 mm.	Tarihsiz
77	Buhari'nin mukaddimesinden kısa bir bölüm	1 varak; 133x131 mm.	Tarihsiz
78	Hacı Ali Tefvik'in yazdığı <i>Mevlid</i> kasidesinden bölümlerin olduğu yazı notları	15 varak; 205x130 mm.	Tarihsiz
79	Yuşa Peygamber hakkında kısa bilgi içeren not	1 varak; filigranlı, 295x107 mm.	Tarihsiz
80	Akbıyık lakaplı kişi hakkında <i>Kâmûsü'l-A'lâm</i> 'da verilen kısa bilgi	1 varak; 90x159 mm.	Tarihsiz
81	İstanbul- Fatih'te bulunan Akbıyık Mescidi hakkında kısa bilgi	2 varak; 290x139 mm.	Tarihsiz
82	Muhtelif gün ve aylarda yapılacak dua ve viridlerin bulunduğu notlar	15 varak; 170x135 mm.	Tarihsiz
83	Hazreti Muhammed (s.a.s)'in nesebi	1 varak; 135x105 mm.	Tarihsiz
84	Hacı Ali Tefvik'in Mukaddes, Fatıma ve Penbe Hanım arasında yaptığı miras taksimi listesi	2 varak; 340x211 mm.	Tarihsiz
85	Hacı Ali Tefvik Efendi'nin yazdığı Arapça bir şiir (<i>Dîvân-ı İrfân</i> 'da var)	1 varak; 210x270 mm.	Tarihsiz
86	Hacı Ali Tefvik Efendi'nin Hacı Osman'ın yaptırdığı cami için Arapça ve Türkçe düşürdüğü tarih (<i>Dîvân-ı İrfân</i> 'da var)	1 varak; 320x210 mm.	1350
87	Hacı Ali Tefvik Efendi'nin bazı şiir çalışmaları (<i>Dîvân-ı İrfân</i> 'da var)	5 varak; 335x209 mm.	Tarihsiz

88	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin <i>Öztürkçe Mevlid</i> kasidesinden bir bölüm (<i>Dîvân-ı İrfân</i> 'da var)	4 varak; 204x131 mm.	Tarihsiz
89	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin <i>Nûrû'l-Beyân</i> neşrine düşürdüğü tarih (<i>Dîvân-ı İrfân</i> 'da var)	1 varak; 205x132 mm.	Tarihsiz
90	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin bazı şiir çalışmaları (<i>Dîvân-ı İrfân</i> 'da var)	4 varak; 320x210 mm.	Tarihsiz
91	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin İbrahim Çelepöven'in vefatı dolayısıyla düştüğü tarih (<i>Dîvân-ı İrfân</i> 'da var)	1 varak; 198x130 mm.	1306
92	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin yazdığı <i>Kasîde-i Bostâniyye</i> adlı şiiri (<i>Dîvân-ı İrfân</i> 'da var)	1 varak; 205x258 mm.	Tarihsiz
93	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin bazı muamma çalışmaları ve ilk yazdığı şiirler	4 varak; 225x143 mm.	Tarihsiz
94	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin bazı şiir çalışmaları (<i>Dîvân-ı İrfân</i> 'da var)	2 varak; 225x142 mm.	Tarihsiz
95	Abdülkelam Raşid'in Hacı Ali Tevfik'e gönderdiği, akrabalarından Neşet Efendi'nin hastalığından ve genel ahvalden bahseden mektup (arkasında şiir müsveddeleri var)	1 varak; 270x210 mm.	24 Mart 1941
96	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin Kazvî'nin <i>er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-Kavâ'idî'l-Mantıkıyye</i> adlı eserinden tercüme ettiği bazı pasajlar	2 varak; 340x208 mm.	Tarihsiz
97	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin Arapça bir şiiri	1 varak; 135x104 mm.	Tarihsiz
98	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin Boğazlarla ilgili yazdığı bir şiir	1 varak; 310x113 mm.	Tarihsiz
99	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin Ramazan ayı temalı şiirleri.	10 varak; 174x235 mm.	Tarihsiz
100	Bir dua örneği	1 varak; 195x150 mm.	Tarihsiz
101	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin yazdığı bir şiir (<i>Dîvân-ı İrfân</i> 'da var)	2 varak; 199x130 mm.	Tarihsiz
102	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin yazdığı <i>Mevlid-i Hazret-i Risâlet-penâhî</i> adlı şiirden notlar	14 varak; 205x135 mm.	Tarihsiz
103	Hacı Ali Tevfik Efendi'nin yazdığı Hazreti Muhammed (s.a.s.)'e yazdığı şiir notları	8 varak; 251x173 mm.	Tarihsiz

3.2. Şahsî Müsvedde Defterleri

Defter No	Defterin Muhteviyatı	Fiziksel Tavsifi	Yayın Tarihi
1	<p>Defter “Bâb-ı sâni mesâli-i fikhiyye ve ona müteallik tefâsir-i şerîfelerin tercümeleri beyanındadır” başlığıyla 2a’dan başlıyor. Bu başlık altında;</p> <p>a) Maide Suresi 6. ayet (abdest ayeti) <i>Medârikü’t-Tenzil</i> ve <i>Hakâyıku’t-Te’vil</i>’den aynen ve harfiyen tercüme edilmiş.</p> <p>Meselenin bitiminde imzasında Yenbuulbahr Kadısı olduğunu belirtmiş: Yenbuulbahr Kadısı el-Hâc Ali Tevfik [el-Hâc dediğine göre 19 Ekim 1915-28 Temmuz 1916 arasında yazılmış olmalıdır]</p> <p>b) Mesele-i Fikhiyye başlığıyla içki meselesine değinmiş. Tahtâvî’den aktarım: “Elhamru necâsetün...” ibaresi tercüme edilmiş.</p> <p>c) Avret meselesi ele alınmış. (Herhangi bir eserden tercüme değil, Ali Tevfik Efendi’nin kendi görüş ve değerlendirmeleri)</p> <p>Defterin devamında bazı Arapça kelimelerin açıklaması yapılmış. Bu kelimeler Arabistan coğrafyasında karşılaştığı bitki ve hayvan isimleri. Bu kelimelerin geçtiği, Hz. Peygamber’in kendisine balı haram kıldığı olayın hikâyesi anlatılıyor. 3 varak</p> <p>Defterin devamında sekizinci hadisten başlayarak on sekizinci hadise kadar <i>Eser-i Tevfik</i> adlı hadis kitabının notları mevcut. On dokuzuncu hadis başlığı atılmış ancak notları yok. Bu hadis eserde yer almıyor. Eser 18. hadiste kalmış.</p>	<p>Siyah kaplı, 30 varaklı, çizgili defter. 16x21 ebatlarında. Satır sayısı 17-19 arasında değişken. Son 5 varak boş. Kurşun kalem, siyah mürekkep ve mor mürekkepli kalemler kullanılmış.</p>	<p>19 Ekim 1915 – 28 Temmuz 1916</p>
2	<p>Tamamı <i>Dîvân-ı İrfân</i>’da bulunan şiirlerin ön çalışmaları, müsvedde defteri, kurşun kalem kullanılmış.</p>	<p>96 varaklı, 14x19 ebatlarında çizgili defter. 45 varak yazılı, ilk 2 varak boş. Satır sayısı 10-15 arasında değişmektedir.</p>	<p>Tarihsiz</p>
3	<p>İlk 2 varaktaki yazılar tamamen karalanmış, bazı satırlar üstü çizilerek iptal edilmiş, dolayısıyla yazılar okunamıyor.</p>	<p>92 varaklı, 14x19 ebatlarında çizgili defter. Satır sayısı farklılık gösteriyor.</p>	<p>Tarihsiz</p>

Defter No	Defterin Muhteviyatı	Fiziksel Tavsifi	Yayın Tarihi
	<p>3a'dan başlayarak Ömer Hayyam'ın <i>Risâle fi'l-Vücûd</i> adlı eseri istinsah edilmiş. Sayfaların sadece a yüzü kullanılmış. Eser 15 varak.</p> <p>Defterin devamında Ramazan hediyesi, bazı Kur'ân kıssaların manzum tercümesi gibi, <i>Dîvân-ı İrfân</i>'da bulunan bazı şiirlerin, Mülk Suresi'nin manzum mealı gibi bazı tercümelemlerin hazırlık çalışmaları. Bu çalışmalar siyah mürekkeple yazılmış, satır sayısı farklı.</p> <p>Defterin devamında kurşun kalemle yazılmış ve üstü çizilerek iptal edilmiş bazı satırlar ve sayfalar mevcut.</p> <p>Defterin <i>Risâle fi'l-Vücûd</i>'dan itibaren müsvedde niyetiyle kullanıldığı anlaşılıyor. En sondaki 5 varakta ev için yapılmış bazı alışveriş ve tamiratların masraflarının hesapları, ustalara ödenmiş gündelik ücretlerin dökümü mevcut. Sondaki bir iki sayfada Latin harfli yazı denemeleri yapılmış. Bu denemelerden birinde Ayasofya dersiâmlığı vazifesinin başlangıç tarihi mevcut: Ayasofya Cami-i Şerifi dersiâmlığı 4 Nisan 1321 [17 Nisan 1905]</p>		
4	<p>1a'dan başlayarak 34a'ya kadar <i>Kaside-i Bür'e</i> tahmis ve tercümesi yazılmıştır. 34b-35b arasında <i>Kaside-i Afiyet</i> ön çalışmaları, 36a-39b arasında <i>Kaside-i Bür'e</i>'ye dair bilgiler mevcuttur. 40a-b'de bazı şiir çalışmaları vardır.</p> <p>41b'de <i>Hidâyetü't-Tâlib</i> adlı eserin sebeb-i telifi ve giriş sayfası yazılmıştır. Ancak eserin kendisi bu defterde yer almamaktadır. Çelepöven'in tasarlayıp yazamadığı veya temiz ya da müsvedde nüshasının bize ulaşmadığı bir eser olabilir. Buradaki girişten anlaşılan eserin Arapçanın kolay öğrenilebilmesi için hususen hazırlanmak istenmiş sarf-nahiv kitabı olmasıdır.</p> <p>Devamında yine <i>Dîvân-ı İrfân</i>'da yer alan bazı manzumelerin çalışmaları, onun devamında <i>Tâlim-i Diyânet-i İslâmiye</i> adlı eserin giriş sayfası müsvedde çalışmaları, devamında bazı kasidelerin ön çalışmaları yer almaktadır. Devamında yine <i>Tâlim-i Diyanet</i>'in</p>	74 varak, 15x23 ebatlarında çizgisiz defter.	Tarihsiz

Defter No	Defterin Muhteviyatı	Fiziksel Tavsifi	Yayın Tarihi
	taslak çalışmaları yer almaktadır. Yer yer sayfaların üstü çizilmiş ve defter epeyce karışık kullanılmıştır.		
5	1a'dan başlayarak ilk 8 varakta dersiâmlık maaşını geri kazanmak için Şeyhülislamlık makamına yazdığı dilekçe yer alıyor. Satır sayısı 10-13 arasında değişken. 10a'dan başlayarak defterin sonuna kadar (35b'de bitiyor) toplam 25 varakta <i>Mecmaü't-Tezâkîri'l-Vâfiye ve'l-Vesâilü'l-Kâfiye fî Tercemeti Enfa'i't-tefâsîri's-Sâfiye ve'l-mesâili's-Şâfiye</i> adlı eser yer alıyor. Eser <i>Nimetullah Efendi Tefsiri</i> 'nden aynen ve harfiyen tercüme şeklinde nitelendirilmiş. (Eserden bir bölüm)	36 varak; 15x20 ebatlarında çizgili defter.	Tarihsiz
6	İlk 5 varak boş. 6a'dan başlayarak 22b'ye kadar <i>Tahtâvî, Halebî-i Sagîr, Şerh-i Kebîr, Halebî-i Kebîr, Tatarhâniyye, Fetâvâ-yı Hulâsa, Dürrü'l-Muhtâr ve hâşiyesi Reddü'l-Muhtâr, İhtiyâr ve Tenvîrü'l-Mikyâs min Tefsîri İbn-i Abbâs</i> 'dan farklı meselelerin tercümeleri	28 varak; 15x20 ebatlarında çizgili defter	Tarihsiz
7	Kurşun kalem ve ara ara siyah mürekkeple yazılmış, bazı satırların üstü çizilmiş ya da karalanmış, tamamı <i>Dîvân-ı İrfân</i> 'da bulunan şiirlerin ön çalışmaları	52 varak; 10x15 ebatlarında not defteri	Tarihsiz
8	Defter boyuna, cönk gibi kullanılmış. Sayfada 26-27 satır mevcut. İlk 15 varakta Arapça nahiv kitabı yazılmış. Eserin başı yok. Sonunda belirtildiğine göre bu defter bir serinin ikinci kitabı olarak yazılmış. Planlanan 3. ciltte hurûf-ı meânî, zarflar ve emsali kelimelerin işleneceği ve hurûf-ı hece tertibine riayet edileceği de beyan edilmiş	30 varak; 17x22,5 ebatlarında çizgili defter	Tarihsiz
9	İçinde "Sâhibu'l-Kâmûs, Şâfi'îyyü'l-Mezheb Fîrûzâbâdî Ebî Tâhir Muhammed bin Ya'kûb Hazretleri tarafından cem ve te'lif buyrulan ve <i>Tenvîrü'l-Mikyâs min Tefsîri ibni 'Abbâs</i> ismiyle tesmiye kılınan 'Abdullah bin 'Abbas Efendi Hazretlerinin tefsîri şerîflerinden te'minen ve tebrîken Sûre-i Bakara'nın evveli mehmâ emken ber vech-i zîr aynen tercüme kılınmıştır" başlığıyla Bakara Suresi'nin ilk beş ayeti, İhlas, Felak, Nas surelerinin mensur tercümesi var.	8x14 ebatlarında çizgisiz bloknot	Tarihsiz

Defter No	Defterin Muhteviyatı	Fiziksel Tavsifi	Yayın Tarihi
	Defterin devamında Çelepöven'in kendi mülâhazatı yer alıyor. Sayfalarda 8-10 satır var. Dış sayfada Defter-i Sagır yazısı ve son sayfada hayatındaki önemli bazı tarihlerin notları vardır.		
10	İçinde toplu iğneyle tutturulmuş 23 varaklı bir tomarda "Belkıs hikâyesi"nin ve bazı surelerin manzum müsvedde çalışması mevcut. Sure-i Yusuf'un, Mürselat, Nebe, Abese, Tekvir, İnfitar, Buruc, Tarık, Âlâ, Gâşiye, Fecr, Beled, Şems, Leyl, Duha, son sureye kadar nazmen meal bulunuyor. Müsvedde defter	94 varaklı, 9x14 ebatlarında çizgili cep defteri	Tarihsiz
11	<i>Dîvân-ı İrfân</i> 'da bulunan na'tların müsvedde çalışmaları. Çoğunlukla kurşun kalem, bazen siyah mürekkep kullanılmış. Bazı satırların üstü çizilmiş ve karalanmış. Satır sayısı muhtelif	50 + 50 varaklık, iki formadan oluşan, 10x15 ebatlarında çizgili cep defteri.	Tarihsiz
12	<i>Çelepövenlik Mesnevileri</i> var. Müsvedde hâlinde. Çoğunlukla siyah mürekkep bazen kurşunkalem kullanılmış. Neredeyse bütün satırların üstü çizilmiş.	Cildi dağılmış, 9x14 ebatlarında, iki forma hâlinde 100 varaklı, çizgili cep defteri	Tarihsiz
13	İçinde Rûhi-i Bağdâdi'nin terkiib-i bendi örnek alınarak yazılmış Zülkarneyn Kıssası, Âlâ Suresi manzum mealleri var. Bazı satırların üstü çizilmiş, karalanmış. Bazı sayfalarda hesaplar yapılmış ve karalanmış. Satır sayısı muhtelif. Ağırıklı kurşun kalem kullanılmış.	Yeşil ciltli, 80 varaklı, 10x15 ebatlarında, kareli defter	Tarihsiz
14	1b ve 2a'da Arapça notlar yazılmış. 3b'den 8b'ye kadar Farsça manzum Kur'ân falı mevcut. Takiben Arapça notlar bulunuyor. 11a'da "Mukaddime li'l-Buhârî" başlığıyla Arapça bir giriş notu yazılmış ancak devamı getirilmemiş. Daha sonra uyku hâllerine dair fikhî açıklamalar yapılmış. Defterin en sonunda Ders Vekâlet-i Aliyyesine yazılmış dilekçe mevcut. Satır sayısı muhtelif.	Açık mavi kaplı, 38 varaklı, 9x15 ebatlarında çizgili cep defteri.	Tarihsiz
15	<i>'Ulûm-ı Dîniyye ve 'Akâid-i İslâmiyye (Ta'lim-i Diyânet)</i> 'in ilk cildinin müsveddesi. Eserin sonunda 3 varakta ilmin, talim ve teallümün fezaili hakkında	32 + 32 iki forma hâlinde, 64 varaklı,	Tarihsiz

Defter No	Defterin Muhteviyatı	Fiziksel Tavsifi	Yayın Tarihi
	hatime yazılmış. En son varakta Arapça bazı hayvan isimleri ve onların Türkçesi yazılmış.	23x17 ebatlarında çizgili defter.	
16	İçinde Tebareke cüzünden bazı surelerin bulunduğu manzum Kur'ân tercümesi mevcut. Müsvedde defteri.	50 varaklı, 13x18 ebatlarında, çizgisiz bloknot	17.07.1929

Sonuç

Ayasofya Medresesi'nin son dersiâmlarından olan Ali Tevfik Çelepöven 1874 tarihinde Hacıoğlu Pazarcığı Kasabası'nda doğmuş, Osmanlı Devleti'nin son 5 padişah dönemini idrak etmiş, savaş görmüş, esir düşmüş, yeni bir devletin ve devrin doğuşuna şahit olmuştur. Refah içinde geçen bir çocukluk dönemi, kısmen sıkıntılı bir eğitim sürecinden sonra itibarlı bir vazife ile ömür süreceken patlayan 1. Dünya Savaşı, kaybedilen vatan toprakları, esaret hayatı ve devletin çöküşüyle oluşan kaos ortamı hassas bir bünyeye sahip olan Ali Tevfik Çelepöven için hayatı zorlaştırmıştır. Uzun süren ve gittikçe ağırlaşan bir hastalık döneminden sonra 1938 yılında bu dünyadan ayrılan Ali Tevfik Efendi hayatının müreffeh ya da sıkıntılı her döneminde eserler vermiştir.

Ali Tevfik Çelepöven elimize ulaşan defterlerinden anlaşıldığı kadarıyla eserlerini içinde yaşadığı toplumun ihtiyacına binaen ve anlayacağı dilde yazmıştır. Vazifesinin ilk yıllarında edebî yeteneğini ortaya koyan Arapça eserler verirken cumhuriyetten sonra dilini sadeleştirmiş hatta çağının anlayışına uyarak Öztürkçe yazmak konusunda çaba göstermiştir. Üç yıllık esaret hayatında da eğitimci kimliğinden taviz vermemiş olan müellif, esir askerlerin ve çocukların ihtiyacı olan konularda ve anlayacağı şekilde eserler hazırlamıştır. Hayatının her döneminde verdiği eserlerdeki ortak nokta ise dinî gayreti ve peygamber sevgisidir.

Bu makale ile tek bir kitapta bir paragraflık bilgi ile varlığı bildirilmiş olan bir ilim adamının hayatının mümkün olan her kısmına ulaşılacak ve bugüne kadar mevcudiyeti bilinmeyen kıymetli eserleri ilim âlemine tanıtılmak istenmiştir. Elimize ulaşmış olan resmî görevlendirme yazılarından aile içi mektuplara ve problem çözümlerine kadar çeşitlenen evrakı da yaşadığı dönemlere ışık olması, araştırmacılara kaynaklık edebilmesi ve en önemlisi kaybolmaması için bu makaleye dahil edilip kayıt altına alınmıştır.


Kaynakça

- Akgündüz, Murat. *Osmanlı Dersiâmları*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2010.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Ali Tefvik Çelepöven Sicil Dosyası, Diyanet İşleri Başkanlığı İnsan Kaynakları Sicil Arşivi Ayar, Talip. *Osmanlı Devleti'nde Fetvâ Eminliği*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Bardakoğlu Ali, "Ferâiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.12/362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Benli, Ali. "Meşihat Müsteşarı Abdülkadir Raşid Efendi'nin *Vesiletü'r-Rahme fî Tahmisi Kasîdeti'l-Bür'e* Adlı Eseri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/31 (2013), 129-161.
- Ebu'l-Ûlâ Mardin. *Huzur Dersleri II-III*. hazırlayan İsmet Sungurbey. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1966.
- Elmalı, Hüseyin. "Büstî, Ebü'l-Feth". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 1/226-228. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- İpşirli, Mehmet. *Osmanlı İlmîyesi*. İstanbul: Kronik Yayınları, 2021.
- İpşirli, Mehmet. "Dersiâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/185-186. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Ekler

Şube ve cüzdan №	150	Teşrinisani 193	Teşrinievel 193	Eylül 193			
Sahibi maaşın ismi	ali tevfik	Lira	K.	Lira	K.	Lira	K.
Vazife ve memuriyeti	Persian						
Tatbik maddesi							
Miktarı maaşı	12						
Tahsisatı fevkalâde	24						
Yekân	36						
		Pul		Pul		Pul	

Ali Tevfik Çelepöven



Ali Tevfik Çelepöven'e ait maaş cüzdanı

در مقام تقدیر و تعجب ما را صفتی فدیه

شرفی بود که در مقام تقدیر و تعجب ما را صفتی فدیه و غنای نصیب برکت در به
مادر بود که ذات بیاضه ذات فاضله را در دیده بر سر جبهه شریفه
مادر ایستاد و بیخنده در خنده محروم و بیخنده سابقه در به غنای نصیب
بولو خاری در کار بود که غایت دیدار و تقدیر در مقام

ایمان بود

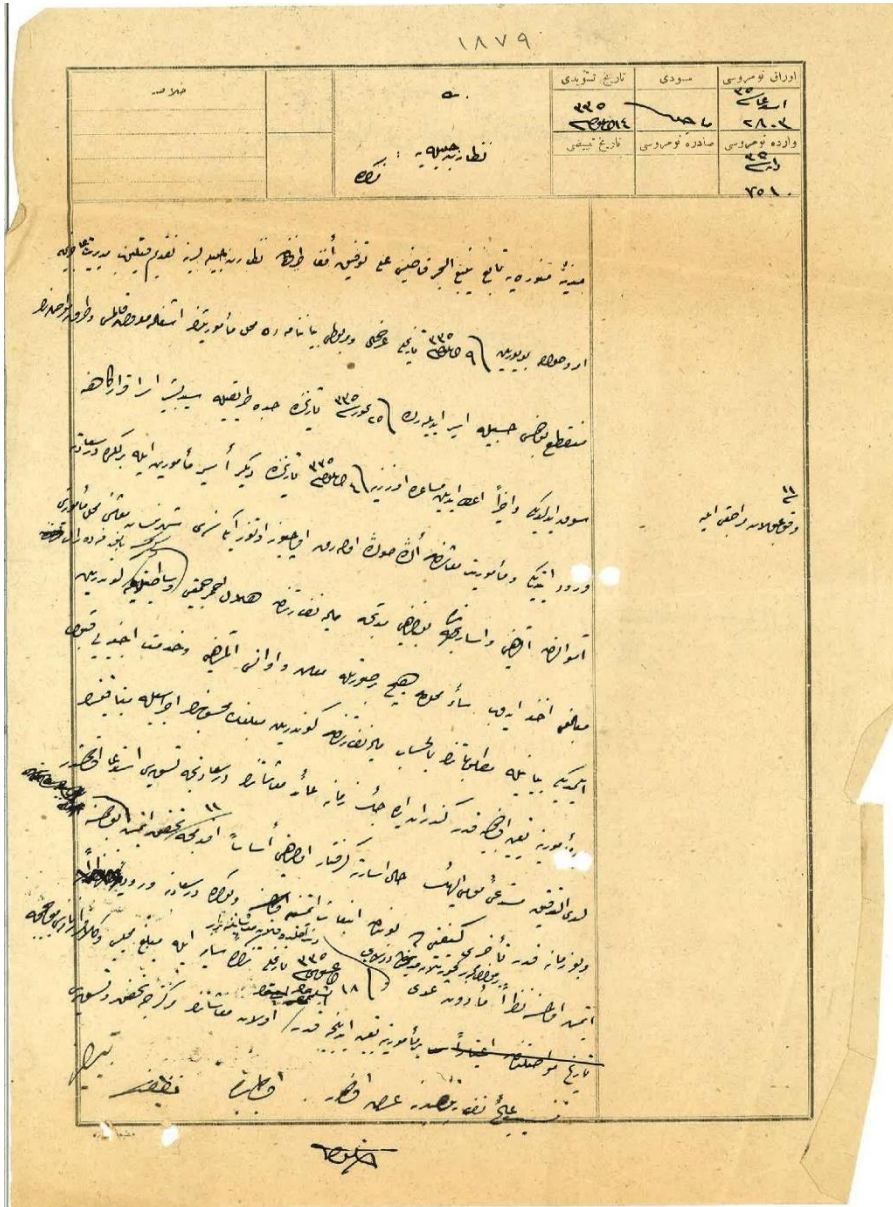
جمع رساله بعد الله
تاریخ جمع بعد الله

آیا صوفیه :
محمد احمد :

Ali Tevfik Çelepöven'e İstanbul Müftülüğünden gönderilmiş olan Ayasofya ve Sultanahmet camilerinde vaaz etmesi ricasını bildirir pusula.

حضرت اقدس
بسم الله الرحمن الرحيم
بانه يازينك مطبعه لحنه حرفه بنه بر ديب هيك بوسه ده ال يازيري لوكه
باشقه باشقه يازيق اولاننده ناسي خاتير برهنگ اولدنيه كي حبه خط
نقطه بنده ده بر طراز اول مشهور اوليق وار يازيرده لهنه يازينك
اساسي قاندا ايدير هيك تر دد اولوق در
نه هيك يازينك درس موضوعلنده كي يازيرينك بر اساس اولوق يازينك
اولدنيه بجه قشك بير حركت لهنه ملود دختد بولديغ كوردونده
اولدنيده محروس بجه شوقه تقديم ايديريم آسوده بولديغ
آنك بجه بنه يازينك ساره سكرول ديگره نينبول حركتي
دگر بجه بنه براي ملوده بر عباره بجه بنه حركت اسكالا
شوقه بنه ديگره ايتو اتصال در ساهنگ حركتي كرهتر سكراتي ، بر
صيفه بنه ده توقيه بنه بر صلاه ارفاهه فصيحه كره اتصال
تخير دتيني در جوتله كوزل يازي لهنه كرك ابراز و زنه لهنه بولديغ
رعا ايدم اقدس ا ۱۳۰۰ هـ ق
استانبول
A. Fehmi

İstanbul Müftüsü Mehmet Fehmi Efendi'den Ali Tefvik Çelepöven'e gönderilmiş yeni harflerin yazımı konusunda yardımını talep ettiği mektup.



Ali Tefik Çelepöven'in esir edilişi dolayısıyla maaşının yarım verilmesi kararını gösterir belge.

KAYYIMZÂDE ABDULLAH EL-KÂNGİRÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ*

Geliş Tarihi : 1 Ocak 2024
Kabul Tarihi : 24 Nisan 2024

Sezgin Elmalı**

Özet

Kayyımzâde Abdullah el-Kângirî milâdî 1772'de doğmuş 1824 senesinde vefat etmiş bir Osmanlı âlimidir. Çankırı'da doğmuş ve eğitimini tamamlamıştır. Tasavvufî yönü de bulunan Kayyımzâde, aynı zamanda 1805 sensinde inşa edilen Üsküdar Selimiye Tekkesi'nin ilk postnişinidir. Mantık ve kelâm gibi aklî ilimlere dair hâşiyeye türünden eserler kaleme alan Kângirî'nin söz konusu alanlarla daha çok meşgul olduğu izlenimi uyanmaktadır. Telif ettiği kelâm eserlerinden onun Mâtürîdî ekole mensup bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmada onun hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Âlimleri, Kayyımzâde Abdullah, el-Kângirî, Kelâm, Hâşiyeye

Ķāyīmzāde ‘Abdullah al-KānĶirī’s Life and Works

Abstract

Ķāyīmzāde ‘Abdullah al-KānĶirī was an Ottoman scholar who was born in 1772 and died in 1824. He completed his education in Çankırı, the city where he was born. Abdullah Efendi was the first sheikh of Üsküdar Selimiye Tekke, which was built in 1805. It is understood that Kāngirī, who wrote works in the style of hāshīya, was engaged in rational sciences such as logic and theology (kalām). Content of his theological works show clearly that he was a scholar belonging to the Mātūrīdī school. The purpose of this study is to give detailed information about his life and works.

Keywords: Ottoman Scholars, Ķāyīmzāde ‘Abdullah al- KānĶirī, Kalām, Glosses (Hāshīya).

Giriş

Osmanlı dönemi âlimlerinin hayatları ve eserleri hakkında bilgiler veren çalışmaların son dönemde arttığı görülmektedir. Bu çalışmalar vesilesiyle hayatı ve eserleri hakkında daha önce bilgi sahibi olmadığımız birçok âlim gün yüzüne çıkmaktadır. Ancak söz konusu âlimlere ait bir kısım eserlerin ne yazık ki hala ilmî neşirlerinin yapılmadığı görülmektedir. Bu eserlerin tespitinin yapılması ve tanıtılması önem arz etmektedir. Nitekim ilmî sürekliliğin sağlanabilmesi, dönemseller fikrî değişimlerin farkına varılabilmesi ve doğru bir tarih yazımının gerçekleştirilebilmesi gibi hususların tümü, sözü edilen âlimlerin ve eserlerinin tespitini zorunlu kılmaktadır.

Kayyımzâde Abdullah Efendi de şimdiye kadar ihmal edilmiş, eserleriyle birlikte gün yüzüne çıkmayı bekleyen âlimlerdendir. Abdullah Efendi, XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın ilk çeyreği gibi nispeten yakın bir tarihte yaşamış bir âlim olmasına rağmen hakkında

* Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam etmekte olan “Şerhu'l-‘Akâid Literatürü ve Kulların Fiilleri Bağlamında Kângirî Hâşiyesi” başlıklı doktora tez çalışmamda elde ettiğim verilerin geliştirilmesi ile kaleme alınmıştır. Makaleye katkıda bulunan Halil İbrahim Kaygısız'a ve makalenin hakemlerine teşekkür ederim.

** Dr. Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, , sezginelmali@gmail.com.

ORCID ID: 0000-0002-4796-2704,

DOI: 10.53336/rumeli.1413287 .

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Elmalı, Sezgin. “Kayyımzâde Abdullah el-Kângirî'nin Hayatı ve Eserleri”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2024), 99-120. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1413287>.

Copyright © CC BY-NC 4.0

çok fazla bilginin bulunmadığı ve eserlerinin günümüz çalışmalarında kaynak olarak kullanılmadığı görülmektedir.

Kayyımzâde Abdullah Efendi, tesbit edebildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar müstakil bir şekilde başlığa çekilerek çalışılmamıştır. Kayyımzâde ailesi hakkında çalışmaları olan Ali Benli, söz konusu çalışmalarında alt başlık olarak Abdullah Efendi'ye de yer vermiştir.

¹ Benli, söz konusu ulemâ ailesi hakkında araştırma yaparken ailenin günümüz temsilcileri ile de görüşmüş, görsel ve yazılı birçok belgeye ulaşmıştır. Bu açıdan onun hem Kayyımzâde ailesi hem de Abdullah Efendi hakkında verdiği bilgilerden çalışmamızda çokça istifade edilmiştir.

Khaled el-Rouayheb *İslam Mantığının Gelişimi* adıyla tercüme edilen kitabında XIX. yy. Osmanlı coğrafyasında yetişen mantıkçıları tanıttığı bölümde çok kısa bir şekilde Abdullah Efendi'nin hayatına ve mantık eserlerine yer vermiştir.²

M. Ali Koca, Neseî ve Adûdiyye akâidleri üzerine gelişen literatürü konu edindiği makalesinde Abdullah Efendi'nin *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l- Hayâlî* eserine de yer vermiş ve eseri tanıtmıştır.³

Söz konusu çalışmalarda Abdullah Efendi'nin eserlerinin isimlerine ve bazı katalog bilgilerine yer verilse de eserlerinin tamamı detaylı bir şekilde tanıtılmamıştır. Bu çalışmada ise başta kelâm eserleri olmak üzere bütün eserleri tanıtılacaktır. Ayrıca daha önceki çalışmalarda Abdullah Efendi hakkında verilen bilgilerin bazıları yeniden yorumlanarak düzeltilecek, kimi hususlarda da müellifin eserlerinden yararlanılarak yeni bir takım ilavelerde bulunulacaktır.

1. Kayyımzâde Abdullah el-Kângırî'nin Hayatı

1.1. Yaşadığı Dönem

Kayyımzâde Abdullah Efendi'nin yaşadığı ve eserlerini yazdığı zaman aralığı Osmanlı Devleti'nde III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1807-1808) ve II. Mahmud'un (1808-1839) hüküm sürdüğü döneme denk gelmektedir. Zikredilen dönem III. Selim'in Nizam-ı Cedîd (yeni düzen) reformlarını başlattığı ve uyguladığı bir dönemi de kapsamaktadır. Bu uygulamalar sonucunda isyanlar patlak vermiş, siyasî ve toplumsal kargaşalar çıkmıştır. Kângırî eserlerinde söz konusu sultanların isimlerini anmıştır.⁴ O, III. Selim'e eserlerinden birinin başında övgü dolu bir kaside ile yer vermiştir.⁵ Çok kısa bir süre tahtta kalmasına rağmen Kângırî'nin eser yazdığı bir döneme denk gelmesi hasebiyle IV. Mustafa'yı da eserinde zikretmiştir. IV. Mustafa'dan sonra müellifin vefatına kadarki dönemde Osmanlı Devleti'nin başında II.

¹ Ali Benli, "Abdulkadir Sadreddin Efendi ve Miftâhu Kunûzi'l-İslâm Adlı Fehrese Türü Eserinin Tefsir Literatürüne Katkısı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, ed. Bilal Gökkır vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2013), s. 483-492; Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırılı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", *Çankırı'nın Manevi Mimarları Sempozyum Bildirileri*, (Çankırı: Yeniğün Basın, 2017), 409-421.

² Khaled el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, (Basel: Schwabe Verlag, 2019); Khaled el-Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi (1200-1800)*, çev. Yusuf Daşdemir (Klasik Yayınları, 2022).

³ Muhammet Ali Koca, "el-Akâ'idü'n-Neseîyye ve el-Akâ'idü'l-Adudîyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (27 Ekim 2018), 41-97.

⁴ Sultan II. Mahmud'un ismine ise eserlerinde henüz rastlanılmadı.

⁵ Kayyımzâde Abdullah Efendi el-Kângırî, *Hâşiyeti'l-Kângırî*, Bulak Matbaası, Mısır: 1254, Birinci kısım, 5-6.

Mahmud kalmıştır. III. Selim'in iktidarı döneminde başarıya ulaşamayan yeniliklerin II. Mahmud'un tahta geçmesiyle birlikte başarıyla icrâ edildiği bilinmektedir.

1.2. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Abdullah Efendi, Kayyımzâde Abdullah Efendi adı ve Kângırî⁶ (Kankırî/Çankırî) nisbesiyle bilinmektedir. Eserlerinde geçen tam adı Ebû Muhammed Abdullah b. Hasan el-Kângırî el-Üsküdârî el-Ensârî'dir.⁷ Kângırî, Koçhisarlı⁸ Hasan Efendi'nin oğludur. Babası Şeyh Hasan Efendi, "Uzun Hasan" namıyla bilinmektedir. Ancak yapılan araştırmaya rağmen kaynaklarda hayatı hakkında herhangi bir veriye ya da belgeye ulaşılamamıştır. Aile şeceresinde Hasan Efendi ile ilgili kısımda onun doğum ve ölüm tarihinin bilinmediği ifade edilmektedir. Abdullah Efendi eserlerinde babası için "Şeyh Hasan" ifadesini kullanmaktadır.⁹ "Şeyh" ifadesi babasının ulemâ zümresinden olduğuna işaret etmektedir. Abdullah Efendi'nin "Kayyımzâde" lakabıyla şöhret bulmuş olmasına dayanarak babası Hasan Efendi'nin veya atalarından birisinin kayyımlik yapmış olabileceği yorumu yapılmıştır.¹⁰ Günümüzde Çankırî'nin İmaret Mahallesi'nde yer alan İsfendiyarzâde Medresesi ve Külliyesi'ne ait vakfiyede "Bedrû'l-ulemâi'l-kirâm" olarak vafedilen Kayyımzâde Abdullah Efendi, söz konusu vakfın mütevellisi olarak kaydedilmiştir.¹¹ Babası da medresenin bağlı olduğu vakıf işlerini yönetmesi sebebiyle kayyım lakabıyla anılıyor olabilir. Zira vakıf işlerini yöneten kişiye de kayyım denilmektedir. Lakaplarını nasıl kazandıkları net olmasa da şu bir gerçek ki Kayyımzâdeler Osmanlı'dan günümüze kadar uzanan ilim ehli bir ailedir.¹²

Hediyyetü'l-ârifîn eserine göre Kayyımzâde Abdullah Efendi 1186'da (1772) doğmuştur.¹³ Bu bilgiye ilave olarak aile şeceresinde doğum tarihinin 1154 (1741) olarak kaydedildiği söylenmektedir.¹⁴ Eldeki bu muhtemel bilgilerden *Hediyyetü'l-ârifîn*'de verilen tarihin (1186/1772) doğru olduğu söylenebilir. Zira Abdullah Efendi *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî* eserinin dîbâcesinde ömrünün yarısına geldiğinde mezkur eseri yazma vaktinin geldiğini düşünmeye başladığını söylemektedir. Eserini 1221'de (1806) tamamladığı kesin olarak bilindiğine göre müellifin eseri yazmaya başladığı tarih onun yaklaşık olarak otuzlu yaşlarına denk gelmektedir. Buna göre eseri yazdığı tarih ile *Hediyyetü'l-ârifîn*'de verilen doğum tarihi bilgisi birbiriyle örtüşmektedir. Aile şeceresindeki doğum tarihine göre ise Kângırî'nin mezkur eseri yazdığı tarihlerde altmışlı yaşlarda olması gerekir ki bir insanın bu yaşlara "ömrümün yarısı" demesi mümkün görünmemektedir.

Çankırî'nin Ilgaz (Koçhisar) ilçesinde doğan Abdullah Efendi, ilk eğitimini memleketinde tamamlamıştır.¹⁵ Abdullah Efendi'nin talebesi Ahmed el-Kütâhî'ye verdiği

⁶ كانقري

⁷ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, II/ 235.

⁸ Günümüzde Çankırî'nin Ilgaz ilçesidir.

⁹ Kayyımzâde Abdullah b. Hasan, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Fenâri*, Matbaa-i Hacı İbrahim Saib, İstanbul 1826, s. 4.

¹⁰ Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırılı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", 409.

¹¹ Murat Tarhan, *Osmanlı Medrese Sistemi İçerisinde Çankırî Medreseleri ve Müderrisler* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 64.

¹² Aile şeceresindeki isimler hakkında bilgi için bkz. Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırılı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", 409-420.

¹³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, İstanbul 1951, I/490; Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırılı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", 410.

¹⁴ Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırılı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", 410.

¹⁵ Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırılı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", 410.

icâzetnâme incelendiğinde onun Osmanlı âlimlerinin önde gelen isimlerinden biri olan Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) meşhur öğrencilerinden Akşehirli Osman Efendi (ö. ?) ile Ürgüplü Ahmed Efendi'den (ö. ?) ve Ebû Saîd el-Hâdimî'nin oğlu Mehmed Emin el-Hâdimî'den (ö. 1223/1807) birtakım ilimleri okuduğu anlaşılmaktadır.¹⁶ Bu bilgiye dayanarak -ne zaman gittiği belli olmamakla birlikte- Abdullah Efendi'nin Hâdim Medresesi'nde ilim tahsil etmiş olabileceği yorumu yapılmaktadır.¹⁷ Abdullah Efendi'nin icâzetnâmede zikrettiği bir diğer isim Şeyh Sâlih b. Muhammed el-Ömerî el-Füllânî'dir (ö. 1218/1803). Abdullah Efendi, Füllânî' den Kütüb-i Sitte ve diğer hadis kitaplarının icâzetini aldığını söylemektedir.¹⁸ Ali Benli, Abdullah Efendi'nin mühründeki "hacı" kaydının yanı sıra Şeyh Sâlih Ömerî'nin Hicaz'a gittiği (ö. 1187/1773) ve Medine'ye yerleşip, vefat edinceye dek yani 1218/1803 senesine kadar burada tedrisat faaliyetleriyle meşgul olduğuna dair bilgiyi göz önüne alarak "Abdullah Efendi'nin -Hicaz'a ne zaman gittiği tam olarak bilinmiyor olsa da- Şeyh Sâlih Ömerî'den orada icâzet almış olması muhtemeldir" şeklinde bir yorum yapmıştır.¹⁹

Üsküdar'da birbirini dik kesen ızgara planıyla Batı kökenli yeni düzenin (nizâm-ı cedîd) şehircilik anlayışını yansıtan Selimiye Mahallesi, III. Selim tarafından kurulmuştur. Bu mahallede günümüzde Küçük Selimiye Camii, Çiçekçi Camii ve Çiçekçi Camii Tekkesi olarak bilinen Selimiye Tekkesi 5 Muharrem 1220 (5 Nisan 1805) tarihinde inşa edilmiştir. Bu tekkenin ilk şeyhi Kayyımzâde Abdullah Efendi'dir.²⁰

İçerisinde hem cami hem de dergâh bulunan Selimiye Külliyesi'nin vakfiyesinde şeyh olacak kişide bulunması gereken özellikler belirtilmiştir. Buna göre bu kişinin "vera' ve takvâsıyla bilinen, âlim, faziletli, faydalı ilimleri Nakşibendiyye yoluna müntesip olmakla birleştiren, tüm bunların yanı sıra hadis ilminde liyakatlı" bir kimse olması gibi hususlar şart koşulmaktadır. Abdullah Efendi'ye bu vazifenin verilmesi onun bahse konu tüm bu şartları sağlayıp taşıdığı anlamına gelmektedir.²¹ Abdullah Efendi, 1222 (1807) senesinde Kabakçı Mustafa İsyani sonrasında III. Selim tahttan indirilince tekkeden ayrılarak müderrisliğe başlamış ve söz konusu vazifesini Nimetullah Efendi'ye (ö. 1232/1816-7) bırakmıştır.²² 1223'te (1808) Ahmed Paşa Medresesi'nde, 3 Muharrem 1227'de (1812) ise Galata'da müderrislik görevine atanan Abdullah Efendi'nin, Enderun'da vazife yaptığı da nakledilmektedir.²³ 1224

¹⁶ İcâzetnâme, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Böl., No: 2444, 5a-5b.

¹⁷ Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırlı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", 410.

¹⁸ İcâzetnâme, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Böl., No: 2444, 8a; Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırlı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", 411. Şeyh Salih el-Ömerî, günümüz Gine Cumhuriyeti'nin sınırları içinde bulunan Futa Calon bölgesinde doğmuş, Moritanya, Timbuktu, Merâkeş, Tunus ve Mısır'da ilim tahsil etmiş, 1187 (1773) yılında Hicaz'a gidip Medine'ye yerleşmiş ve 1218 (1803)'te vefatına kadar burada ders vermiş bir âlimdir. Detaylı bilgi için bkz. Salim Öğüt, "Füllânî", *DİA*, c. 13, 248-249.

¹⁹ Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırlı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", 411.

²⁰ Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadikatu'l-cevâmi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281, 2/190; M. Baha Tanman, "Selimiye Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/438; M. Gözde Ramazanoğlu, "Selimiye Camii ve Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/435.

²¹ Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırlı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", 411.

²² Mehmed Akif Köseoğlu, *İstanbul'un 100 Tekkesi*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017), 246; Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırlı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", 411.

²³ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308, 3/395; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, 1/377; Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırlı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", 411.

(1809) senesinden 1227 (1812) senesine kadar muhatap, 1228 (1813) senesinden 1237 (1822) senesine kadar mukarrir olarak padişahın huzurunda ramazan ayında yapılan “huzur dersleri”nde bulunmuştur.²⁴ Muhatap ve mukarrir olarak katıldığı derslerde hangi yıl hangi derecede müderris olarak görev yaptığı kaydedilmiştir.²⁵ Buna göre Abdullah Efendi'nin muhatap olarak derslere katıldığı tarihlerde Osmanlı eğitim sistemine göre sahip olduğu dereceler/rütbelere; 1224'te ibtidâ-i hâriç, 1225'te hareket-i hâriç, 1226'da hareket-i hâriç, 1227'de hareket-i hâriç şeklinde sıralanmaktadır. Mukarrir olarak katıldığı derslerdeki dereceleri ise; 1228'de iptidâi dahil, 1235'de hareket-i altmışlı, 1236'da mûsile-i Süleymâniye, 1237'de hâmise-i Süleymâniye olarak kaydedilmiştir.²⁶ Bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere Abdullah Efendi Osmanlı medrese eğitim sistemi içerisinde giderek yükselen muhtelif rütbelere/derecelere görev yapmıştır. Bugünün diliyle ifade etmek gerekirse akademik kariyerin farklı kademelerinde bulunmuştur.

Hızır İlyas Ağa (ö. 1281/1864) *Vekâyi-i Letâif-i Enderûniyye* isimli eserinde Abdullah Efendi'nin muhatap olarak katıldığı 1227/1812 senesinin huzur dersinde meydana gelen bir tartışmayı kayıt altına almıştır. Bu kayda göre Bolulu Hacı Mustafa Efendi'nin (ö. ?) dersi takrir etmesinden sonra derse muhatap olarak katılanlardan Musannif Efendi (ö. ?) kendisine bazı sorular sorar. Bolulu Mustafa Efendi hem ders takririnden yorulduğu hem de oruçlu olduğu için cevap vermekte isteksiz görününce Padişah II. Mahmud onu daha fazla yormamak için sözü soru soran Musannif Efendi'ye verir. Musannif Efendi'nin izahlarına Kângırılı Abdullah Efendi itiraz edince tartışma çıkar. Musannif Efendi hiddetli bir kimse olduğu için Abdullah Efendi'ye kızarak “Senin gibi odun kılıklılıların böyle ince işleri birbirinden ayırma yetenekleri olmadığını yaradılışları söyler ve giyimlerinden de anlaşılır. Boşuna zaman kaybetmeyelim” der. Bunun üzerine Kângırılı Abdullah Efendi “Derse bakmışsınız. Kitaptan cevap verin! Böyle sudan cevapları kabul etmiyorum” der. Musannif Efendi'nin meşhur talebelerinden İmamzâde Esad Efendi (ö. 1268/1851) hocasının izahlarını savunmaya çalışır ve tartışma saatler boyunca sürer. Sonunda II. Mahmud tartışmanın bitirilmesini söyler. Hızır İlyas Ağa eserinde Abdullah Efendi'nin tartışma esnasındaki üslubunu “Kângırılı cerbeze-i ârâ ve hususiyetle talâkât-ı lisân ve uzûbet-i beyanı â'lâdan â'lâ gösterdiğinden...” (Kângırılı görüşlerini ikna edici bir şekilde sunmayı, güzel konuşmayı ve meseleyi tatlı dille izah etmeyi üst düzeyde becerdiğinden...) şeklinde övgü dolu ifadelerle nakletmektedir.²⁷ Söz konusu rivayet Abdullah Efendi'nin kendisine sarf edilen sert ifadelerle rağmen üslubunu bozmayacak kadar edepli aynı zamanda akıcı ve anlaşılır bir konuşma tarzına sahip olduğuna işaret etmektedir.

²⁴ Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 114, 126; Ali Benli, “Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırılı Bir İlim Ailesi Kayıymzâdeler”, 411.

²⁵ Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, 178, 181, 184, 188, 189, 195, 200, 203, 206.

²⁶ Osmanlı döneminde 18. asırdan itibaren medreselerde giderek artan bir şekilde muhtelif dereceler, rütbelere teşkil edildi. Örneğin iki hâriç ve iki dâhil (yani ibtidâ-i hâriç ve hareket-i hâriç ile ibtidâ-i dâhil ve hareket-i dâhil dereceleri gibi) veyahut da iki Sahn (mûsile-i Sahn ve Sahn-ı Semân) ve iki altmışlı (ibtidâ-i altmışlı ve hareket-i altmışlı) gibi dereceler; hatta üç Süleymaniye (yani mûsile-i Süleymaniye, hâmise-i Süleymaniye, Süleymaniye dereceleri) ve bir dârülhadis yani dârülhadis-i Süleymaniye olmak üzere muhtelif dereceler, rütbelere teşkil edilmişti. Bu eğitim tertibi Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar da varlığını sürdürmüştür. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet İpşirli, “Medrese (Osmanlı Dönemi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/327-333.

²⁷ Hâfiz Hızır İlyas Ağa, *Osmanlı Sarayında Gündelik Hayat (Letâif-i Vekâyi'-i Enderûniyye)*, haz. Ali Şükrü Çoruk, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 69-70.

Abdullah Efendi Kudüs kadılığına (ö. 1237/1821-2) tayin edilmiş, iki yıl süren vazifesini bitirdikten sonra 1239 (1824) senesinde İstanbul'a dönerken Şâ'ûr²⁸ denilen yerde vefat etmiştir.²⁹

Kayyımzâde Abdullah el-Kângırî'nin talebeleri arasında Ahmed el-Kütâhî (ö. 1305-1888)³⁰, Amasyalı Âkifzâde Abdürrahim (ö.1230/1815)³¹, Şeyhülislam Meşrepzâde Ârif Efendi (ö. 1275/1858), Seyyid Muhammed Saîd b. İsmail el-Antâkî (ö.?)³², Muhammed b. Muhammed el-Çerkeşi (ö. ?)³³ ve Muhammed Emin el-İstanbulî (ö. ?)³⁴ gibi isimler bulunmaktadır.³⁵ Bu isimlere ilave olarak *Nesefti 'Akâidi* üzerine şerhi olan Mustafa b. Mustafa Ankaravî'nin (ö. 1236/1821'den sonra) de Kângırî'nin talebesi olduğuna dair yazılı ifadelere rastlanmıştır.³⁶

Abdullah Efendi'nin tam anlamıyla talebesi olmayan fakat onun ilminden istifade ettiğini kendi eserinde ifade eden Halîl Sıdkî Efendi de (ö. 1263/1847-8) zikredilmelidir. Halîl

²⁸ Bursalı Mehmed Tahir yer adını Şa'ûr (شعور) olarak vermiştir. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, 1/377. Tahir Sezen'in *Osmanlı Yer Adları* eserinde Akka'da bir nâhiye olarak Şâ'ûr (شاعور) isimli bir yer kaydedilmiştir. Mehmed Tahir'in kastettiği yerin burası olması güçlü bir ihtimal olarak görünmektedir. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2017), 717. *Kâmûsü'l-a'lâm*'da o dönemde kullanılan yer isimlerinden Şa'ûr (شعور) yer almamakta ama Şuğûr (شوغور) isimli bir yer adı bulunmaktadır. Günümüzde İdlib'de bulunan Şuğûr isimli yerin kastedilen yer olması zayıf bir ihtimal de olsa zikredilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bkz. Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, Mihran matbaası İstanbul 1306, 4/2862.

²⁹ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308, 3/395; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, 1/377.

³⁰ Kayyımzâde Abdullah Efendi'nin Kütahyalı Ahmed Efendi'ye verdiği icâzet için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, No: 02444.

³¹ Amasyalı Âkifzâde Abdürrahim, *Kitâbu'l-mecmû fi'l-meşhûdi ve'l-mesmû'*, (hz. Hikmet Özdemir), İstanbul, 1998, s. 74-75.

³² İbrahim Nuri Orduvî kendisinden Mutavvel'in yarısını okuduğu hocası Seyyid Muhammed Saîd b. İsmail el-Antakî'nin hocalarından birinin Hacı Abdullah b. Şeyh Hasan el-Kângırî olduğunu ifade etmektedir. Bu ifadeden Seyyid Muhammed Saîd b. İsmail el-Antakî'nin Abdullah Efendi'nin talebelerinden olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. *İcâzetnâme*, İBB Atatürk Kitaplığı, Bel_Yz_K.001352/01, vr. 11a. (Ali Niyazi b. Veliyüddin el-Kangırî (Çankırılı) "Kara Ali Efendi"nin talebesi İbrahim Nuri Orduvî'nin, talebesi Süleyman Tefvik Efendi b. Abdullah es-Serkisi'ye verdiği icâzetnâme). *Hâşiyetü 'alâ Hâşiyeti'l-Lârî alâ Şerhi'l-Kâdi Mir 'alâ Hidâyeti'l-Hikme* adlı eserinin Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu, Koleksiyon No. 1274'de kayıtlı nüshasının sonundaki kıraat kaydında Saîd b. İsmail ismi bulunmaktadır. Bu kişinin Seyyid Muhammed Saîd b. İsmail el-Antakî ile aynı kişi olma ihtimali yüksek görünmektedir.

³³ Bıyıkzâde Muhammed Sâdik b. Râşid el-Kastamûnî'nin talebelerine verdiği icâzetnâmede Abdullah Efendi'nin talebesi olarak geçiyor. Bkz. İBB Atatürk Kitaplığı, Bel_Yz_K1071, vr. 8a.

³⁴ Ahmed Hulûsi b. Mustafa el-Hâdimî'nin (ö. ?) talebesi Mustafa Necâti b. Mustafa el-Hâdimî'ye (ö. ?) verdiği icâzetnâmede Muhammed el-Çerkeşi'nin hocası Muhammed Amâsî onun hocası Muhammed Emin el-İstanbulî onun hocası da Abdullah b. Hasan el-Kângırî olarak kaydedilmiştir. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, No: 02771, vr. 5b. Bu bilgi bize Muhammed Çerkeşi ile Kângırî arasındaki isimlerin yukarıdaki dipnotta verilen icâzetnâmede zikredilmediği (bir çeşit tedlîs yapıldığı) kanısını uyandırmaktadır. Bu sebeple Muhammed el-Çerkeşi'nin değil de Muhammed Emin el-İstanbulî'nin Kângırî'nin talebesi olduğunu söylemek daha doğru görünmektedir. Buna rağmen kronolojik verilere ulaşamadığımız için her iki isme de yer vermeyi uygun gördük.

³⁵ Buraya kadar sıralanan isimlere yer veren çalışma için bkz. Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırılı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", 412.

³⁶ Mustafa b. Mustafa el-Ankaravî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefti* eserinin bir nüshasında vr. 138a'da "ilmi kendisinden aldığım Abdullah b. Hasan el-Kângırî" demektedir. vr. 143a'da da Ankaravî'nin Kângırî'nin talebesi olduğu kaydı yer almaktadır. Bkz. Mustafa b. Mustafa el-Ankaravî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefti*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, Koleksiyon No. V2076.

Sıdkî, *Mir'âtü's-Sâlikîn* isimli risalesini yazarken Abdullah Efendi'den istifade ettiğini şu şekilde dile getirmektedir: "...âriflerin sözlerindeki ve ibârelerindeki kapalı manaları üstâd, muhakkık, faziletli, Kayyımzâde olarak bilinen Kângırî'nin işâretiyle açarak onların farklı farklı muratlarını açıkça yazdım. Çünkü Kayyımzâde güvenilirlerdendir (sika). Dahası onun kelâmı zamanımızda delildir (hüccet)."³⁷

2. Kângırî'nin Eserleri

Kayyımzâde Abdullah el-Kângırî'nin ulaşılabilen eserleri aşağıda ismi sayılanlardır.³⁸ Bu eserlerin ikisi matbu sekiz tanesi ise yazma halindedir.

2.1. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Fenârî*

Bu eser *Hâşiye 'ale'l-Fevâ'idi'l-Fenâriyye*, *Hâşiye 'ale'l-Fevâ'idi'l-Fenâriyye 'alâ İşâgûcî* ve *Nefâ'isü Arâ'isi'l-Enzâr* ve *Letâ'ifü Fevâ'idü'l-Efkâr* gibi isimlerle de anılmaktadır.³⁹ Bu kitap, Ebherî'nin (ö. 663/1265 [?]) *İşâgûcî* isimli eseri üzerine Molla Fenârî (ö. 834/1431) tarafından yazılan şerhin bir hâşiyesidir.

Telif tarihi müellif tarafından hicrî 1215⁴⁰ (1800) olarak kaydedilen eser sırasıyla 1242, 1279 ve 1313 tarihlerinde İstanbul'da üç defa basılmıştır.⁴¹ Yazma Eserler Kurumu'nun sisteminde yapılan araştırmada eserin matbu nüshalarının yaygın olduğu ve yazma nüshalarının ise birkaç tane olduğu görülmektedir.⁴² Bu durum eserin kabul gördüğünün bir göstergesidir. Hacimli olduğu görülen eserin 1242 ve 1279'daki baskıları 271; 1313'deki baskısı 307 sayfadır. Eserde önerme ve kıyaslardan daha çok giriş konuları ve kavramlar ele alınmıştır.⁴³

Kendi hâşiyesinden önce yazılan hâşiye ve ta'liklerin pek makbul olmadığını iddia eden Kângırî söz konusu eserleri kaleme alma işi için "ateş olmayan yeri üfleme" tabirini

³⁷ Ümmühan Kevser Kıpramaz, *Halîl Sidkî'nin Mir'âtü's-Sâlikîn'i (İnceleme-Metin-Sadeleştirme)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 124.

³⁸ Bu eserlerin sadece isimleri ve bazı nüsha kayıtları için bkz. Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırılı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", 412; Ali Benli, "Abdulkadir Sadreddin Efendi ve Miftâhu Kunûzi'l-İslâm Adlı Fehrese Türü Eserinin Tefsir Literatürüne Katkısı", 485; Ali Benli, "Üsküdar Kadısı Ali Nureddin Yüce ve Kasîde fi Esmâ's-Süver Tercümesi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 (2013/1), 69.

³⁹ 1313 baskısında eser *Nefâ'isü Arâ'isi'l-Enzâr* ve *Letâ'if Fevâ'idü'l-Efkâr* olarak isimlendirilse de baskının serlevhasında *Fenârî Hâşiyesi Kângırî* ismi yer almaktadır. Kângırî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Fenârî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul: 1313, 1.

⁴⁰ Eserin bitiş tarihi ferağ kaydında *kesirlerle tarih düşürme* denilen yöntemle verilmiştir:

ونفخات الاقلام يوم السبت وقت الطلوع من الربيع الاول مع كونه ربيع الايام وهو العشر الأول من الثلث الثاني من الجزء الثالث من العشر الخامس من الثلث الثالث من العقد الثالث من الالف الثاني من النصف الثاني من الهجرة

Kayyımzâde Abdullah el-Kângırî, *Fenârî Hâşiyesi Kângırî*, İstanbul: 1313, 306.

Bu tarz tarih vermenin ortaya çıkışı ve bu verileri okuma yöntemi ile ilgili çaişmalar için bkz. Arif Yıldırım, "Kesirlerle Bilmececi Tarih Usûlü ve Çözümü", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 / 4 (Aralık 2016): 75-95; Sedat AKAY, "Yazma Eserlerin Ferağ ve İstinsah Kayıtlarında Görülen Bir Garip Bilmece: Kesirlerle Tarih", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2023): 712-729.

⁴¹ Kângırî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Fenârî*, Hacı İbrahim Saib Matbaası, İstanbul: 1242; Kângırî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Fenârî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul: 1279; Kângırî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Fenârî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul: 1313.

⁴² Ulaştığımız 36 nüshanın 34'ü matbu ikisi yazma halindedir. Yazma nüshaların künye bilgileri şu şekildedir: *Hâşiye ale'l-Fevâ'idi'l-Fenâriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Kol., Kol. No. 02076; *Hâşiye ale'l-Fevâ'idi'l-Fenâriyye alâ İşâgûcî*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Kol., Kol. No. V2217.

⁴³ Khaled el-Rouayheb eserin yüzde 72'sinin yukarıda zikrettiğimiz konulara ayrıldığını söylemektedir. Bkz. Khaled el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, (Basel: Schwabe Verlag, 2019), 233. Krş. Khaled el-Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi (1200-1800)*, çev. Yusuf Daşdemir (Klasik Yayınları, 2022), 244.

kullanmaktadır. Ona göre kendi eserinden önce kaleme alınan hâşiyeler ilmî anlamda yeterli hâşiyeler üzerine yazılmamıştır. Kendisi ise eserini *Fenâri Şerhi* ve *Ahmediyye Hâşiyesi* (Kul Ahmed) üzerine kaleme aldığını söylemektedir.⁴⁴ Bu ifadelerden kendisinin *Fenâri Şerhi* ve *Kul Ahmed Hâşiyesi*'ni ilmî anlamda yeterli gördüğü diğer şerh ve hâşiyelere nazaran bu iki esere daha fazla önem verdiği anlaşılmaktadır. .

2.2. Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'- Hayâlî

Kângırî, *Hâşiyeye 'ale'l-Hayâlî ve Şerhi's-Sa'd* olarak da isimlendirilen⁴⁵ bu eserini iki aşamada tamamlamıştır. Eserin birinci kısmı ilâhiyyât ve sem'ıyyât konularını içermektedir. İkinci kısım ise nübüvvet konusu ile başlamaktadır. Kângırî, eserin birinci kısmını 1219'da (1804)⁴⁶ ikinci kısmını ise 1221'de (1806) bitirmiştir.⁴⁷ Eser toplamda 815 sayfa olacak şekilde (birinci kısım 724+ikinci kısım 91) basılmıştır.⁴⁸ Eserin yazma nüshalarına rastlanmaktadır.⁴⁹ Müellif eserin hemen başında yazdığı şiirde hâşiyesini Üsküdar'da yazmaya başlayıp yine orada bitirdiğini ifade etmektedir.⁵⁰

Kângırî, hâşiyesini yazarken tartışılan konularda karşı tarafın hatalarına yer veren Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) ve Kul Ahmed'den (ö. 950/1543) çokça istifade ettiğini söylemektedir. İnsanın hataya düşmekten ve unutmaktan berî olamayacağını, her zaman ve her an meseleleri tahkik etmenin mümkün olmadığını ifade eden müellif, buna rağmen yine de tamamına ulaşamayan şeyin büsbütün terkedilmemesi gerektiğini hatırlatarak tahkik peşinde olmanın önemini vurgulamaktadır.⁵¹

Kângırî, eserinde kendisinden önceki muhaşşîlere atıf yaparken muhaşşî, müdakkık, fâzıl muhaşşî gibi ifadeler kullanmaktadır. Bu ifadelerle kastedilenin kim olduğu her zaman anlaşılammaktadır. Kimi kastettiğini anlamak diğer hâşiyelerin kontrolü ile mümkün olmaktadır. Ancak çoğu zaman Hayâlî (ö. 875/1470 [?]) ve Siyâlkûtî'yi bazen de Kul Ahmed'i⁵² kastettiği görülmektedir.

⁴⁴ Kayıymzâde Abdullah el-Kângırî, *Fenâri Hâşiyesi Kângırî*, İstanbul: 1313, 2.

⁴⁵ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/490.

⁴⁶ Abdullah b. Hasan el-Kankırî, *Hâşiyetü'l-Kângırî*, Mısır: Bulak Matbaası, 1254, birinci kısım, 724

⁴⁷ Abdullah b. Hasan el-Kankırî, *Hâşiyetü'l-Kankırî*, Mısır: Bulak Matbaası, 1254, ikinci kısım, 91. *Hediyyetü'l-arifîn*'de 1225 olarak geçmektedir. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. 1, s. 490. Bu bilgi eserin ferağ kaydındaki bilgi ile uyumsuzdur. *Hediyyetü'l-arifîn*'e dayanarak verilen bilgi yanlıştır. Bkz. M. A. Koca, "el-Akâ'idü'n-Nesefiyye ve el-Akâ'idü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlıda Akâid Risaleleri Problemler, Özellikler ve Literatür", *TALİD*, 67.

⁴⁸ Abdullah b. Hasan el-Kankırî, *Hâşiyetü'l-Kankırî*, Mısır: Bulak Matbaası, 1254 (724+91 sayfa). Eserin sonunda nâşirin tarih düşürmek için kaleme aldığı bir şiir bulunmaktadır. Mâtürîdilik vurgusu yapılan şiirde Kângırî'den ve eserinden övgüyle bahsedilmektedir.

نصرت ابا منصورها * ودعته ان قد ابشر / انا ما تريد محاسنا * لا ما يريد الاشعري

⁴⁹ Bu nüshaların bazılarında nispet yanlışları vardır: 1-Süleymaniye Kütüphanesi, Servili Koleksiyonu, No. 156-163 arasında sekiz parça olacak şekilde bir nüsha vardır. 155 no'ya kayıtlı eserin başlangıç kısmının olduğu parça kayıptır. Bu sebeple nüshanın hem zahriyesindeki notta hem de katalog bilgilerinde Kângırî'nin Devvânî üzerine hâşiyesi olduğu yazmaktadır. Oysa bu eksik nüsha Kângırî'nin Hayâlî hâşiyesi üzerine hâşiyesidir. 2- Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, No. V2038'de Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye ismiyle kaydedilmiş nüsha aslında Hayâlî hâşiyesi üzerine hâşiyedir. Bununla birlikte Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, No. V2037'de Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye olarak kaydedilmiş nüsha da aslında Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye'dir.

⁵⁰ Abdullah b. Hasan el-Kankırî, *Hâşiyetü'l-Kankırî*, birinci kısım, 4.

⁵¹ Abdullah b. Hasan el-Kankırî, *Hâşiyetü'l-Kankırî*, birinci kısım, 4.

⁵² Abdullah b. Hasan el-Kankırî, *Hâşiyetü'l-Kankırî*, birinci kısım, 555.

Kankırî, hâşiyesinin mukaddimesinde insan türünün kemale ermesinin ancak ilim ve irfanla gerçekleşeceğini söylemektedir. O, kemale ulaşmanın yolunun kelâm ilmiyle mümkün olduğunu şöyle açıklamaktadır:

“İnsan nevinin kemalini ilimlerin en üstünü/değerlisi ve en faydalısı olduğu için ilm-i tevhid sağlayacaktır. Bu ilmin, ilimlerin en üstünü/değerlisi (eşrefü’l-ulûm) ve faydalısı olmasının esas gerekçesi, Hâlik Teâlâ’nın varlığının ve tek oluşunun ispatını, O’nu cisimlere benzemekten tenzih etmeyi, O’nu zâtî ve sübûtî sıfatlarla nitelemeyi, İslâm’ın asıllarından nübüvvetin temellendirilmesini konu ediniyor olmasıdır. Bu ilim sayesinde kişi âhirete iman konusunda taklit derecesinden tahkik derecesine (yakîn) yükselir. Pek çok âlim bu ilim dalında geniş/tafsilatlı veya kısa/özlü kabule sayan kitaplar kaleme almıştır. Âlimler bu eserler vasıtasıyla İslâm akaidinin hakikatini ortaya koymuş ve bu akaide ters düşen bid‘atçıların reddine ve tenkidine çalışmıştır.”⁵³

Kângırî’ye göre Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) *Şerhu’l- ‘Akâid*’i de veciz yapısı itibarıyla yukarıda nitelenen eserler arasında yerini almaktadır. Teftâzânî bu eserinde dinin asıllarını delillerle sağlamlaştırmakla kalmamış birçok hakikati de ortaya çıkarmıştır (tahkik). Yanlış anlaşılmağa müsait ifadelerden kaçınmakla birlikte herkesin anlayamayacağı manaları da izhâr etmiştir (tedkîk). Meseleleri beyan/arz etmekle (takrir) yetinmemiş onların anlaşılması için öncesinde konuya dair ön bilgiler vermiştir (temhîd).⁵⁴ Bu sebeple birçok âlim, kelâm araştırmaları için onun eserini merkeze almış ve bu eser üzerine yeni çalışmalar yapmışlardır. Ona göre “bunlar arasında özellikle Hayâlî’nin hâşiyesi önemlidir çünkü bu eserde insanlar için doğru ve faydalı bilgiler (hidâyet ve şifâ) vardır. Dahası Hayâlî’nin hâşiyesi gayet kısa (muhtasar) olmakla birlikte, veciz yani anlamca zengin (mûcezz) ibareler, çok değerli tahkikler ve derinlikli tedkîkler ihtiva etmektedir.” Kângırî’ye göre *Hayâlî Hâşiyesi* bu özellikleri sayesinde oldukça meşhur olmuştur.⁵⁵

Kângırî, en güzel gençlik yıllarını *Hayâlî Hâşiyesi* üzerinde çalışarak, tefekkür ve müzakere ile geçirdiğini belirtir. Bu nedenle *Hayâlî*’nin müşkil ibarelerini kolaylaştıran, ele alınıp incelenmemiş kısımlarındaki kapalılığı kaldıran, fikrî neticeleri değerlendiren ve hazine değerinde sırları ortaya çıkaran bir hâşiyeye telif etmenin aklına geldiğini, ancak ömrünün yarısına gelinceye kadar bu niyetini icraata geçiremediğini söylemektedir. Ömrünün yarısına ulaştığında ise ilgili hâşiyeyi yazma zamanının artık gelmiş olduğunu düşünerek bu eserini telif etmeye başladığını belirtmektedir.⁵⁶

Kângırî’nin ilgi çeken bir tespiti de şerh ve hâşiyeye yazımına dairdir. Onun “şerh ve hâşiyeye (literatüründe) söylenecek söz kalmadığını zannediyorlar...” ifadesinden bu eser üzerine

⁵³ Abdullah b. Hasan el-Kankırî, *Hâşiyetü’l-Kankırî*, birinci kısım, 2-3.

⁵⁴ Teftâzânî *Şerhu’l- ‘Akâid*’de nasıl bir yöntem izlediğini beyan etmek için tahkik, takrir, tedkik, temhid vb. ifadeler kullanmıştır. Daha sonra yazılan şerh ve hâşiyelerde sıklıkla atıflar yapılan söz konusu ifadelerin anlamlarına dair izahlar için bkz. Sa’duddin et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, trc. Talha Hakan Alp (İstanbul: Rihle Kitap, 2011), 53-33.

⁵⁵ Abdullah b. Hasan el-Kankırî, *Hâşiyetü’l-Kankırî*, birinci kısım, 3.

⁵⁶ Abdullah b. Hasan el-Kankırî, *Hâşiyetü’l-Kankırî*, birinci kısım, 3-4.

şerh ve hâşiyeye yazımını gereksiz görenlerin olduğu ve onun da bu kişilere cevap verdiği anlaşılmaktadır. O ayrıca böyle düşünenleri sert bir şekilde eleştirmektedir.⁵⁷

Kângırî, hâşiyesinde birçok esere atıf yapmaktadır. İsimlerini verdiği eserler kendi eserleri,⁵⁸ Teftâzânî'nin eserleri⁵⁹ ve diğer eserler⁶⁰ olmak üzere taksim edilebilir. Bunların dışında isim vermeden de alıntı yaptığı bazı kaynaklar bulunmaktadır. Bunlardan yaptığı atıfları tespit etmek ise ancak önceki şerh ve hâşiyeleri takip etmekle mümkün olmaktadır. Bunun dışında tespit ettiğimiz ve isim vermeden blok halde yaptığı alıntılar da vardır. İsim vermeden yaptığı alıntıları “gîle” vb. bir ifadeyle başlatıp “intehâ” ifadesi ile bitirmektedir. Ancak bahse konu blok alıntılarının bazılarında zikredilen kalıbı kullanmaz. Okuyucunun adı geçen alıntılarının farkına varması ancak diğer şerh ve hâşiyelerle otorite metinleri takip etmesi sayesinde mümkün hale gelebilmektedir. Aksi takdirde bu alıntılar, Kângırî'nin kendi ifadeleri zannedilebilmektedir.

2.3. *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye li'd-Devvânî*

Eser Adûdiddîn el-İcî'nin (ö. 756/1355) '*Akâidi'l-'Adudiyye* eserine Devvânî'nin (ö. 908/1502) yazdığı şerh üzerine Kângırî'nin kaleme aldığı hâşiyedir. Ulaşılan nüshaların dibâce kısımlarında müellifin adı yer almaktadır. Hâşiyenin yazım tarihine herhangi bir nüshanın ferağ kaydında ulaşılamamıştır. Ancak bir nüshanın istinsah kaydında 1222 (1807) senesi verilmektedir.⁶¹ Eserin telif tarihinin bu istinsah tarihinden daha geç olmadığı kabul edilebilir. Aynı zamanda müellif eserini *Hayâlî Hâşiyesi* üzerine kaleme aldığı hâşiyesinden sonra yazmaya başladığını söylemekte ve eserinin mukaddimesinde dönemin padişahı Sultan IV. Mustafa'ya (hükümdarlık dönemi 1222-1223/1807-1808) övgüde bulunmaktadır.⁶² Bu bilgiler ışığında eserin 1222 (1807) senesinde yazıldığını söyleyebiliriz. Eser matbu değildir. Yazma eser kütüphanelerinde birçok nüshası bulunmaktadır.⁶³

Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, No. V2038'de *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye* isimyle kaydedilmiş nüsha aslında Hayâlî hâşiyesi üzerine hâşiyedir. Bununla birlikte Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, No. V2037'de *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye* olarak kaydedilmiş nüsha da aslında *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*'dir.

Kângırî akıl sahibi insanların yapması gereken en önemli şeyin Allah'ı bilmesi (marifet) olduğunu bunun da kelâm ilmiyle yapılabileceğini söylemektedir. Sonrasında kelâm ilminin meseleleri ve bu ilmin işlevi hakkında bilgiler vermektedir. Kelâm ilmiyle meşgul olan

⁵⁷ يزعمون ان لا كلام على الشرح والحواشي * بعد ما اما طواعنهما الغواشي * فذلك منهم جهل وعناد وخروج عن سبيل السداد والرشاد الا تراهم يقولون ان العلوم تتزايد بتلاحق الافكار * فلم لا يعترفون بحقيقة هذه الابتكار والانتظار

Bkz. Abdullah b. Hasan el-Kankırî, *Hâşiyetü'l-Kankırî*, birinci kısım, 4.

⁵⁸ Kendisinin *Hâşiyeye 'alâ Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm* eserine atıf yapıyor. Bkz. Abdullah b. Hasan el-Kankırî, *Hâşiyetü'l-Kankırî*, birinci kısım, 31.

⁵⁹ Teftâzânî'nin *Telviḥ* (s. 60), *Şerhu'l-Makâşid* (s.62), *Şerhu'l-Makâşid*'da terkettiği görüşler'e (s. 55-56) atıflar yapmıştır.

⁶⁰ Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ına (s. 60), Sehâvî'nin *Şerhi Elfiyyeti'l-Ḥadîş li'l-'Irâkî*'sine (s.63) atıflar yapmıştır.

⁶¹ Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, No. 1144, vr. 385b.

⁶² Abdullah b. Hasan el-Kângırî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye li'd-Devvânî*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, No. V2037, vr. 2a-3b.

⁶³ Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı Koleksiyonu, No. 01056; Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, No. 1144; Çorum Hasanpaşa Kütüphanesi, No. 914; Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, No. V2037.

âlimlerin bir çok eser kaleme aldığını belirten Kângırî, bu eserlerin en önemlilerinden birinin Devvânî'nin *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*'si olduğunu dile getirmektedir. Bu eserde, dinin asıllarının kendisine dayandığı kaidelerin delillerle sağlam bir şekilde inşa edildiğini ifade eden Kângırî, eserin boş sözlerle gereksiz bir şekilde uzatılmadığına da dikkat çekmektedir. O, Devvânî'nin zikredilen eserde kelâm ilminin maksatlarını tahkik ettiğini, eserin ibarelerindeki şaşırtıcı güzellik sebebiyle tasavvufî yöntemi kullanan (min erbâbi'l-şühûd ve'l-yakîn) akıl sahibi kimseleri de aydınlattığını belirtmektedir.

Müellif, *Hayâlî Hâşiyesi* üzerine olan hâşiyesini yazmayı bitirdikten sonra Devvânî'nin şerhini talebelerine okutmayı istediğini haber vermektedir. O, şerh üzerine yazılan ta'likleri topladığını ancak bunların çoğunun yeterli olmadığını ileri sürmekte bu sebeple yeni bir hâşiyeye yazmaya karar verdiğini söylemektedir.⁶⁴

Kângırî eserini Atâullah b. Esad'a ithaf etmektedir.⁶⁵ Tespitimize göre kendisinden övgüyle bahsettiği Atâullah Efendi, hem babası hem de dedesi şeyhülislâm olan Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi'dir (ö. 1811).⁶⁶ Hem Atâullah Efendi hem de Sultan IV. Mustafa adına yazdığı kasîdeleri metnine ekleyen Kângırî, bu kasidelere Kasîde-i Atâiyye ve Kasîde-i Mustafaviyye isimlerini vermiştir.⁶⁷

2.4. Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti's-Siyâlkûtî 'ale'l-Mutavvel / Ta'lika 'alâ Hâşiyeye Şerhi Telhîsi'l-Miftâh

Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) Arap grameri ve belâgatına dair eseri olan *Miftâhu'l-'ulûm* üzerine Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) *Telhîşü'l-Miftâh*'ı yazmıştır. Teftâzânî de (ö. 792/1390) *Telhîşü'l-Miftâh* üzerine *Mutavvel* isimli bir şerh kaleme almıştır. Bu şerh üzerine Siyâlkûtî *Hâşiyeye 'ale'l-Mutavvel* isimli bir eser yazmıştır. Kângırî'nin hâşiyesi Siyâlkûtî'nin mezkur hâşiyesi üzerine bir hâşiyedir.

Eser matbu değildir. İki yazma nüshasına ulaşılmıştır.⁶⁸ Eserin dîbâcesinde müellifin ismi yer almaktadır. Eser hakkında müellif "bu ta'likler dahası tahkikler..." ifadesini kullanmaktadır. Bu sebeple eserin *Ta'lika 'alâ Hâşiyeye Şerhi Telhîsi'l-Miftâh* adıyla bir ta'likât olarak kaydedildiği de görülmektedir.⁶⁹ Eserin telif tarihi tespit edilememiştir.

2.5. Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti Mîr Ebi'l-Feth 'alâ Şerhi'r-Risâleti'l-Adudiyeye / Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Hanefiyye ve Hâşiyeti Mîr Ebu'l-Feth

Eserin iki nüshasına ulaşılmıştır.⁷⁰ Eserin dîbâcesinde ve hâtimesinde müellifin ismi geçmektedir. Eserin telif tarihi müellif tarafından 1211 (1796) olarak verilmiştir.⁷¹ Temel metin,

⁶⁴ Kângırî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye li'd-Devvânî*, vr. 2a.

⁶⁵ Kângırî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye li'd-Devvânî*, vr. 3a.

⁶⁶ Mehmet İpşirli, "Atâullah Mehmed Efendi, Topal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/47.

⁶⁷ Kângırî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye li'd-Devvânî*, vr. 3a-3b.

⁶⁸ Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, No. 2366; Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, No. V2796 (Bu nüshanın görüntü kaydı yoktur. Eserin birkaç sayfasını talep edip nüshanın doğruluğunu teyit ettik).

⁶⁹ Kayyımzâde Abdullah b. Hasan el-Kângırî, *Ta'lika 'alâ Hâşiyeye Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, No. 2366, vr. 1b.

⁷⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat Koleksiyonu, No. 814; Beyazıt Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, No. V2866 (Bu nüshanın görüntü kaydı yoktur. Eserin birkaç sayfasını talep edip nüshanın doğruluğunu teyit ettik).

⁷¹ Bu tarih de müellif tarafından *kesirli tarih* olarak verilmiştir. Telif tarihinin bu şekilde olduğu bizim okumamıza göredir. Bkz. Kayyımzâde Abdullah b. Hasan el-Kângırî, *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti Mîr*

Adudüddin el-İcî'nin *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara* adlı eseridir. Ayrıca bunun üzerine bir açıklama olarak yazılan ve *Şerhu'l-Hanefî* diye yaygınlık kazanan, Molla Hanefî Muhammed et-Tebrîzî'nin (ö. 900/1494) şerhi bulunmaktadır. Mîr Ebu'l-Feth Muhammed Erdebîlî de (ö. 875/1470) söz konusu bu şerh üzerine bir hâşiye kaleme almıştır. İşte Kângırî'nin zikri geçen eseri, Mîr Ebu'l-Feth'in hâşiyesi üzerine yazılmış bir hâşiyedir.

2.6. *Hâşiyetü 'alâ Hâşiyeti'l-Lârî alâ Şerhi'l-Kâdî Mir 'alâ Hidâyeti'l-Hikme*

Temel metin, Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sidir. Bu metin üzerine yazılan şerhlerin en meşhuru Kâdî Mîr Hüseyin Meybüdü'ye (ö. 909/1503-1504) aittir. O kadar ki mezkûr şerh üzerine birçok hâşiye çalışması yapılmıştır. Bu hâşiyelerin en kayda değerlerinden biri ve hatta ilki ise Muslihüddîn-i Lârî'nin (ö. 979/1572) hâşiyesidir. Kângırî'nin hâşiyesi Lârî'nin bu eseri üzerine yazılmıştır.

Eserin dört yazma nüshasına ulaşılmıştır.⁷² Eserin dîbâce ve hâtîme kısımlarında Abdullah b. Hasan el- Kângırî el-Ensârî olarak müellifin ismi yer almaktadır. Dîbâce kısmında eser hakkında kısaca bilgi verilmektedir.⁷³ Eserin yazılma tarihi müellif tarafından 1224 (1809) olarak kaydedilmiştir.⁷⁴

Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, Koleksiyon No. 00619-002'daki nüsha eksik olduğu için zahriyesinde "Lârî'nin dîbâcesi üzerine Kângırî hâşiyesi (*Hâşiyetü'l-Kângırî 'alâ Dîbâceti'l-Lârî*)" yazmaktadır. Bu kayıt nüshanın farklı bir eser gibi algılanmasına yol açmaktadır. Oysa bu şekilde farklı bir eser yoktur. Metin kısmı tam olan nüshalarla karşılaştırıldığında bu dîbâce üzerine yazılan hâşiyelerin metin kısmı tam olanlarla aynı olduğu anlaşılmaktadır. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Carullah Koleksiyonu, V2160'daki eser de iki parça gibi görünmekte bu yanlış algıyı pekiştirmektedir. Aslında nüsha tek parçadır ve Kângırî'nin Lârî üzerine hâşiyesidir.

Kângırî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme* isimli bir eseri yoktur. Yazma kataloglarında bu isimle kaydedilen eserler aslında bu başlık altında incelenen eserdir ve Muslihüddîn Lârî'nin hâşiyesi üzerine hâşiyedir.⁷⁵

2.7. *Hâşiye 'alâ Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*

Eser, Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm* eseri üzerine Devvânî'nin mantık kısmına yazdığı şerh üzerine yapılmış bir hâşiye çalışmasıdır. Eserin iki nüshası tespit

Ebi'l-Feth 'alâ Şerhi'r-Risâleti'l-Adudiyye, Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat Koleksiyonu, No. 814, vr. 79a.

⁷² Kayyımzâde Abdullah el-Kângırî, *Hâşiyetü alâ Hâşiyeti'l-Lârî alâ Şerhi'l-Kâdî Mir alâ Hidâyeti'l-Hikme*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, Koleksiyon No. V2160; Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, Koleksiyon No. 00619-002; Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon No. 1094/2; Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, Koleksiyon No. 01274 (Bu nüsha diğer nüshaların birkaç sayfa sonrasından başlamaktadır, farklı bir eser zannedilmemelidir. Nüshanın istinsah tarihi müellifin vefatından iki yıl önceye aittir: 1237).

⁷³ Kayyımzâde Abdullah el-Kângırî, *Hâşiyetü alâ Hâşiyeti'l-Lârî alâ Şerhi'l-Kâdî Mir alâ Hidâyeti'l-Hikme*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, Koleksiyon No. V2160, vr. 1a.

⁷⁴ Bu tarih de müellif tarafından *kesirli tarih* olarak verilmiştir. Tarihin bu şekilde olduğu bizim okumamıza göredir.

⁷⁵ Ali Benli de muhtemeldir ki yazma kataloglarındaki bilgiden yola çıkarak müellifin eserleri kısmında *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme* isimli bir eser nispet etmiştir. Ancak bu nüshanın içeriği de Lârî'nin hâşiyesi üzerine hâşiyedir. Bkz. Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırılı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", 412.

edilmiştir.⁷⁶ Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Koleksiyon No. 2506'daki 145 varaklık nüshada tetimme kaydı olmadığı için eserin telif tarihi öğrenilememiştir. Ancak müellif diğer eseri *Hâşiye 'ale'l-Hayâlî'* nin baş tarafında bu esere göndermede bulunmaktadır.⁷⁷ Bu bilgiye göre hâşiyenin 1219 (1804) senesinden önce yazıldığı söylenebilir. Eserin dîbâce kısmında müellifin adı yer almaktadır. Eser III. Selim'e ithaf edilmekte kendisinden övgüyle söz edilmektedir. Mantık ilmine dair bilgiler verilen mukaddimede Devvânî'den ve şerhinden de övgüyle bahsedilmektedir.⁷⁸ Kângırî, Gelenbevî'nin hâşiyesinde Mîr Ebu'l-Feth'e bir çok yerde reddiyede bulunduğunu, kendisinin bunlara cevap verdiğini, hatta eserini bu sebeple yazdığını ifade etmektedir.⁷⁹ Kângırî'nin hâşiyesinin Gelenbevî'nin aynı eser üzerine olan ta'likâtından daha kapsamlı olduğu ve ona karşı eleştirel bir tavır aldığı anlaşılmaktadır.

Kângırî eserin ilk bölümleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Bilginin tanımı, bilginin kavram (tasavvur) ve yargı (tasdik) olarak tasnifi, kavram ve yargıların açık (bedîhî) ve kazanımlı (kesbî) olarak tasnifi, bilimlerin ve mantığın konusu gibi konu başlıklarını işlemektedir.⁸⁰

2.8. *Hâşiye 'alâ Evâilî't- Telvîh*

Eser, Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Tenkîhu'l-uşûl* eseri üzerine kendisinin yazdığı *et-Tavzîh* isimli şerhe Teftâzânî'nin yazmış olduğu *et-Telvîh* isimli hâşiye üzerine hâşiyedir. Hâşiye eserin sadece baş taraflarına yazılmıştır.

Eserin iki nüshasına ulaşılmıştır.⁸¹ Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, No. 945'deki nüsha hatalı bir şekilde Ahmed b. Abdullah el-Kırımı'ye nispet edilmiştir.⁸² Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon No. 1587'deki nüshada eser ismi hatalı bir şekilde *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'n-Nesefîye* olarak verilmiştir. Eserin içeriği *Hâşiye 'alâ evâilî't-Telvîh'* tir. Hâşiyenin dîbâce kısmında müellifin ismi yer almaktadır.⁸³ Eserin telif tarihi tespit edilememiştir.

2.9. *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-Müntehâ*

Eser, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) fıkıh usulünü konu edinen *Muhtaşaru'l-Müntehâ* eseri üzerine Adudüddin el-Îcî'nin kaleme aldığı şerhe Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö. 816/1413) yazdığı hâşiye üzerine hâşiyedir. Eserin sadece bir nüshasına ulaşılmıştır.⁸⁴ Mukaddime

⁷⁶ Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Koleksiyon No. 2506; Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa Kütüphanesi Koleksiyonu, Koleksiyon No. YY600.

⁷⁷ Kayyımzâde Abdullah b. Hasan el-Kângırî, *Hâşiyetü'l-Kângırî*, Mısır: Bulak Matbaası, 1254, birinci kısım, 5.

⁷⁸ Kayyımzâde Abdullah el-Kângırî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Koleksiyon No. 2506, vr. 1b-2b.

⁷⁹ Kângırî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, vr. 2a

⁸⁰ Eser hakkında yapılan benzer yorumlar için bkz. Khaled el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, 233. Krş. Khaled el-Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi (1200-1800)*, 245.

⁸¹ Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, No. 945; Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon No. 1587.

⁸² Kataloglardaki bu nispet hatasına rağmen Ali Benli eseri Kângırî'ye nispet etmiştir. Biz de nüshanın varlığından onun çalışması vesilesiyle haberdar olduk. Bkz. Ali Benli, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırlı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler", 412.

⁸³ Kayyımzâde Abdullah el-Kângırî, *Hâşiyetü 'alâ evîlî't-Telvîh*, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Koleksiyon No. 1587, vr. 1a.

⁸⁴ Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, No. 946.

kısımında müellifin ismi yer almaktadır.⁸⁵ Ulaştığımız nüshada ferağ kaydı olmadığı için eserin telif tarihi tespit edilememiştir.

2.10. *Risâle fi Nezâheti Ashâbi'r-Rasûl*

Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (ö. 60/680) sahâbeden olması sebebiyle sahip olduğu fazileti ele alan iki varaklık kısa bir risaledir. Risalenin sadece bir nüshasına ulaşılmıştır.⁸⁶ Eserin mukaddime kısmında müellifin adı geçmektedir.⁸⁷ Eserin telif tarihi tespit edilememiştir.

Sonuç

Kayyımzâde Abdullah Efendi XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat etmiş bir Osmanlı âlimidir. Bir ulemâ ailesi olan Kâyyımzâdelere mensup olan Abdullah Efendi, Çankırı'da doğmuş ve yetişmiştir. Daha sonra İstanbul'a gelmiş ve burada III. Selim döneminde yapılan Üsküdar Selimiye Tekkesi'nde şeyhlik vazifesinde bulunmuştur. Sonrasında müderrislik de yapan Abdullah Efendi bir çok hâşiye kaleme almıştır. Osmanlı medreselerinde okutulan dil, mantık ve kelâm eserleri üzerine yaptığı çalışmalar onun daha çok aklî ilimlerle meşgul olduğunu göstermektedir. Tefsir ve hadis gibi naklî ilimler üzerine herhangi bir çalışmasına rastlanmamıştır.

Kayyımzâde Abdullah Efendi'nin ilginç yanlarından birisi de aklî ilimlerdeki derin vukufiyetinin yanı sıra tasavvufî meşrebini de bulunmasıdır. Bu durum, onun İslâmî ilimlere ansiklopedik seviyede olan hakimiyetini ve bu ilimlerin interdisipliner yapısının farkında olup bunun gereklerini yerine getirdiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra söz konusu durum, Kayyımzâde Abdullah Efendi'nin yöntemleri farklı ama amaçları aynı olan iki ilim dalını kendinde topladığını da göstermektedir. Bununla kastedilen onun, mârifetullahı ulaştırmayı hedefleyen kelâm ve tasavvuf ilimlerine duyduğu ilgidir. Başka bir ifadeyle o, mârifetullahı hem akıl hem de keşif yöntemiyle ulaşılmaya çalışmıştır.

Kelâm eserlerinden Kayyımzâde Abdullah Efendi'nin Mâtürîdî bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi de bu hususu bir çok yerde açıkça belirtmektedir. Eş'arîler'le Mâtürîdîler'in ayrıştıkları noktalarda Mâtürîdîler'den yana olduğunu açıkça beyan etmektedir. Filozoflara eleştiriyle yaklaşmakta ve kimi felsefî konulara reddiyeler yöneltmektedir. Tasavvufun vahdet-i vücûd nazariyesini benimsediği yönünde herhangi bir işaret bulunmamakla birlikte bu nazariyeye karşı olduğunu gösteren bir tavır da sergilememektedir.

⁸⁵ Kayyımzâde Abdullah el-Kângırî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-Müntehâ*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, No. 946, vr. 1a.

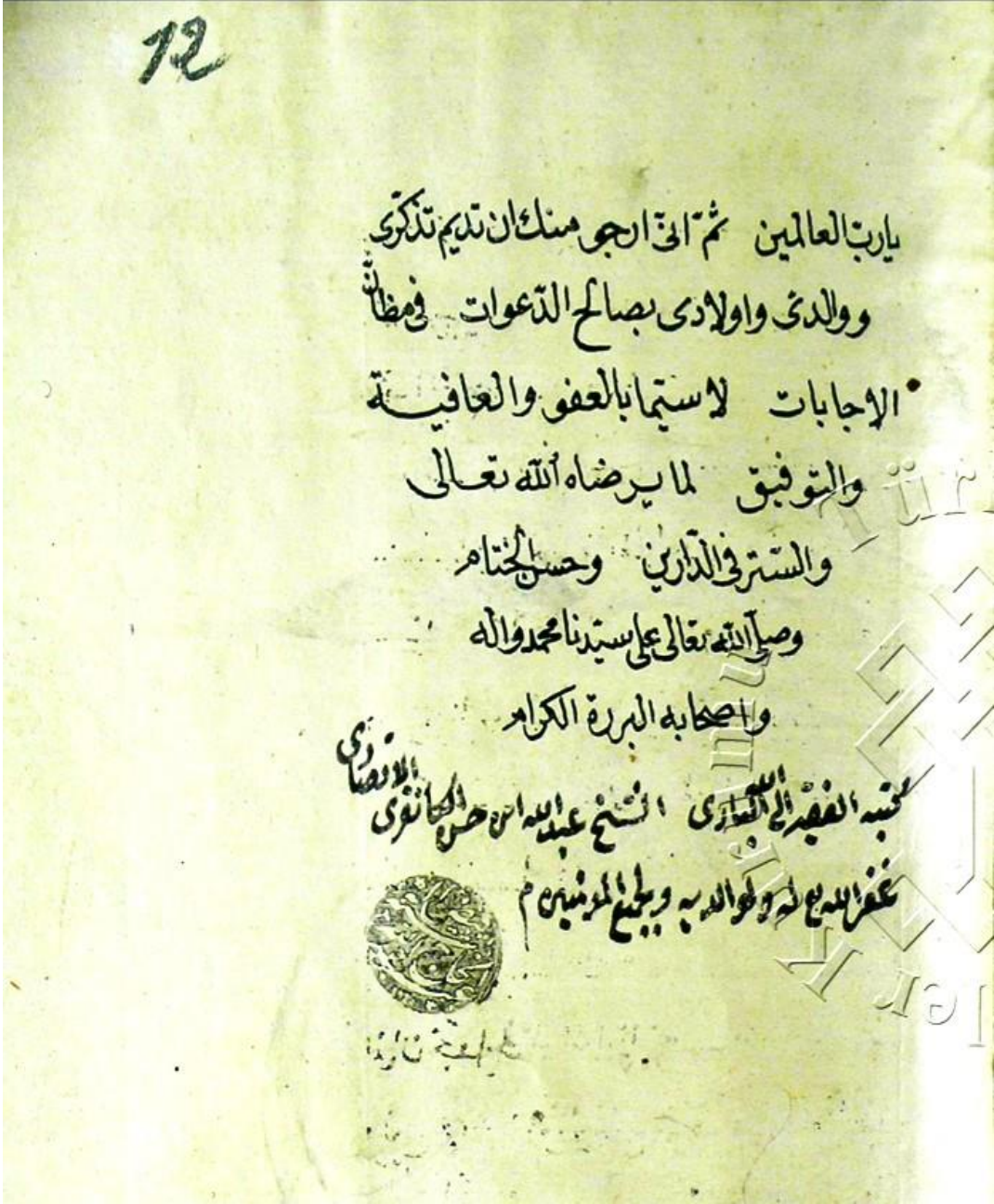
⁸⁶ Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Koleksiyon No. 3234/4.

⁸⁷ Kayyımzâde Abdullah el-Kângırî, *Risâle fi Nezâheti Ashâbi'r-Rasûl*, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Koleksiyon No.3234/4, vr. 1a.

Kaynakça

- Akay, Sedat. "Yazma Eserlerin Ferağ ve İstinsah Kayıtlarında Görülen Bir Garip Bilmece: Kesirlerle Tarih", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. (2023), 712-729.
- Ayvansarâyî, Hüseyin. *Hadîkatu'l-cevâmi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Kilisli Rifat Bilge ve İbnülemin Mahmut Kemal İnal (tsh.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Benli, Ali. "Abdulkadir Sadreddin Efendi ve Miftâhu Kunûzi'l-İslâm Adlı Fehrese Türü Eserinin Tefsir Literatürüne Katkısı". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*. ed. Bilal Gökkır vd. 483-492. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2013.
- Benli, Ali. "Üsküdar Kadısı Ali Nureddin Yüce ve Kasîde fî Esmâi's-Süver Tercümesi". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 44/1 (2013), 67-86.
- Benli, Ali. "Osmanlı'dan Cumhuriyete Çankırlı Bir İlim Ailesi Kayyımzâdeler". *Çankırı'nın Manevi Mimarları Sempozyum Bildirileri*. 409-421. Çankırı: Yenigün Basın, 2017.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Ebül'ulâ Mardini. *Huzur Dersleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- el-Ankaravî, Mustafa b. Mustafa. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî*. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, Koleksiyon No. V2076.
- el-Rouayheb, Khaled. *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*. Basel: Schwabe Verlag, 2019.
- el-Rouayheb, Khaled. *İslam Mantığının Gelişimi (1200-1800)*. çev. Yusuf Daşdemir. Klasik Yayınları, 2022.
- Hâfız Hızır İlyas Ağa. *Osmanlı Sarayında Gündelik Hayat (Letâif-i Vekâyi'-i Enderûniyye)*. Haz: Ali Şükrü Çoruk. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.
- İpşirli, Mehmet. "Medrese (Osmanlı Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/327-333. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İpşirli, Mehmet. "Atâullah Mehmed Efendi, Topal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/47. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kângırî, Kayyımzâde Abdullah. *Hâşiyetü'l-Kângırî*. Mısır: Bulak Matbaası, 1254.
- Kângırî, Kayyımzâde Abdullah. *Hâşiyetü alâ Hâşiyeti'l-Lârî alâ Şerhi'l-Kâdî Mir alâ Hidâyeti'l-Hikme*. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, Koleksiyon No. V2160.
- Kângırî, Kayyımzâde Abdullah. *Ta'lika 'alâ Hâşiyetü Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, No. 2366.
- Kângırî, Kayyımzâde Abdullah. *Hâşiyetü 'alâ Hâşiyeti Mir Ebi'l-Feth 'alâ Şerhi'r-Risâleti'l-Adudiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat Koleksiyonu, No. 814.
- Kângırî, Kayyımzâde Abdullah. *Risâle fî Nezâheti Ashâbi'r-Rasûl*. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Koleksiyon No.3234/4.
- Kângırî, Kayyımzâde Abdullah. *Hâşiyetü 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-Müntehâ*. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, No. 946.
- Kângırî, Kayyımzâde Abdullah. *Hâşiyetü 'alâ evîli't-Telvîh*. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Koleksiyon No. 1587.

- Kângırî, Kayyımzâde Abdullah. *Hâşiyeye 'alâ Şerhi Tehzibi'l-Mantık ve'l-Kelâm*. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Koleksiyon No. 2506.
- Kângırî. *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Fenârî*. İstanbul: Hacı İbrahim Saib Matbaası, 1242.
- Kângırî. *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Fenârî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1279.
- Kângırî. *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Fenârî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1313.
- Kıpramaz, Ümmühan Kevser. *Halîl Sidkî'nin Mir'âtü's-Sâlikîn'i (İnceleme-Metin-Sadeleştirme)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Koca, Muhammet Ali. "El-Akâ'idü'n-Nesefiyye Ve El-Akâ'idü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler Ve Literatür". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (Ekim 2018), 41-97.
- Köseoğlu, Mehmed Akif. *İstanbul'un 100 Tekkesi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017.
- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.
- Ramazanoğlu, M. Gözde. "Selimiye Camii ve Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/434-436. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûsü'l-a'lâm*. 6 Cilt. İstanbul: Mihran matbaası, 1306.
- Taftâzânî. *Şerhu'l-Akâid*. Trc. Talha Hakan Alp. İstanbul: Rihle Kitap, 2011.
- Tanman, M. Baha. "Selimiye Tekkesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/438-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Tarhan, Murat. *Osmanlı Medrese Sistemi İçerisinde Çankırı Medreseleri ve Müderrisler*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Yıldırım, Arif. "Kesirlerle Bilmeceli Tarih Usûlü ve Çözümü". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (Aralık 2016), 75-95.



EK-1

Kayyımzâde Abdullah Efendi'nin talebesine verdiği icazetin mühürlü son sayfası-Süleymaniye
2444

Araştırma Makaleleri / Articles

EBÛ HANİFE'NİN MECLİSİNDE BİR MUHADDİS: İBN EBÎ ZÂİDE

Geliş Tarihi: 4 Aralık 2024

Kabul Tarihi: 23 Nisan 2024

Adem ÖZSOY*

Özet

Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebî Zâide, Ebû Hanîfe'nin en önde gelen öğrencilerinden olup onun eserlerini yazan grubun içerisinde bulunması ve başta Kütüb-i Sitte olmak üzere pek çok hadis kitabında rivayetleri olması açısından yaşadığı dönemde ön plana çıkan şahsiyetlerden olmuştur. İbn Ebî Zâide, fakih kimliğinin yanı sıra cerh-ta'dil otoriteleri tarafından ittifakla "sika/güvenilir" kabul edilen bir hadis âlimidir. Onun yaşadığı hicrî ikinci asır, tedvin döneminden tasnif dönemine geçiş devresini oluşturmaktadır. Dolayısıyla İbn Ebî Zâide'nin bu dönemde önemli bir sorumluluk yüklediği gözlemlenmektedir.

Ehl-i rey'in hadise önem vermedikleri görüşü zaman zaman dile getirilmektedir. Ele aldığımız çalışma, bu algının doğru olmadığına dair bir araştırmadır. Zira İbn Ebî Zâide, Ebû Hanîfe'nin Şer-i hükümleri sonuca bağladığı meclisinde yer alarak hadis alanındaki bilgi birikimi ile katkı sağlamıştır. Bu durum Hanefî mezhebinin hadisleri göz ardı etmediğini yansıtmaya bakımından önem arz etmektedir. Bu makalede, ileri sürülen bu iddia İbn Ebî Zâide üzerinden incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Ebî Zâide, Muhaddis, Hadis, Tebe'u't-tâbiin, Ehl-i Hadis.

A MUHADDITH IN THE ASSEMBLY OF ABU HANIFA: IBN ABI ZAIDAH

Abstract

Yahya b. Zechariah b. Ebî Zâide was among the group that wrote the works of Ebû Hanife and it is narrated in many hadith books, especially in Kutub-i Sitte She was one of the prominent figures of her time. In addition to her identity as a jurist, Ibn Ebî Zâide is a hadith scholar who is unanimously accepted as "sika/trustworthy" by the cerh-ta'dil authorities. The second Hijri century in which she lived constitutes the transition period from the codification period to the classification period.

Therefore, it is observed that Ibn Ebî Zâide took on an important responsibility in this period.

It is sometimes said that the Ahl al-Ray do not attach importance to the hadith. The study we are considering is a study showing that this perception is not correct. Because Ibn Ebî Zâide contributed with her knowledge in the field of hadith by taking part in the council where Abu Hanife finalized the religious provisions. This situation is important as it reflects that the Hanafî sect does not ignore the hadiths. In this article, this claim will be examined through Ibn Ebî Zâide.

Keywords: Ibn Abî Zâide, Muhaddith, Hadith, Taba'u't-tâbiin, Ahl al-Hadith.

Giriş

Hicrî ilk üç asırda yaşamış nesiller, Kur'an'da olduğu gibi aynı titizlikle ezberleme, tasnif ve tedvin faaliyetleri ile Hz. Peygamber'e ait ne varsa onların tespitini ve aktarımını sağlamışlardır. Çünkü hadis, öncelikli olarak; Kur'an'ın

* Dr. Öğrencisi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, ademozsoy@diyanet.gov.tr.

ORCID ID: 0009-0008-5900-9786,

DOI: 10.53336/rumeli.1399888 .

İntihal: Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Özsoy, Adem. "Ebû Hanîfe'nin Meclisinde Bir Muhaddis: İbn Ebî Zâide". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2024), 121-146. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1399888>.

Copyright © CC BY-NC 4.0

mücmelini tebyin, mübhemini tafsil, mutlağını takyid ve müşkilini tavzih etmektedir. Bu nedenle ilk üç asrı veya o zaman diliminde yaşamış olan İslâm âlimlerini tek tek ele almak bütünü yakalamak adına önemli bir fonksiyonu icra etmek demektir. Nitekim mezkûr sebeplerden dolayı alana katkı sağlamak için örneğin sahâbe döneminden Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) ve Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) gibi tâbiîn ve tebe'u't-tâbiînden İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) gibi daha pek çok âlimin tüm yönleri ile ele alındığı makaleler, tezler, kitaplar yazılmış ve sempozyumlar gerçekleştirilmiştir. Buna istinaden yapılan ön araştırma sonucunda, tebe'u't-tâbiîn neslinin ve Kûfe'nin önde gelen simalarından biri olarak kabul edilen, aynı zamanda ehl-i hadis çevreleri tarafından muteber bir isim olarak görülen Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide hem hocaları ve öğrencileri açısından hem de hadis ilminde ve Hanefî mezhebinin teşekkülündeki önemli katkılarıyla dikkat çeken bir âlim olduğu tespit edilmiştir.

Hicrî II. asırda, İslâm dininin ikinci önemli kaynağını oluşturan hadis ilim dalı ile alakalı gelişmeler/tartışmalar, özellikle de Hanefîlerin hadislere göre fetva vermemesi/hükmetmemesi ve sünnetle amel etmemesi gibi iddialar/eleştiriler, alana vâkıf olanların malumudur. İşte bu makalede ele alınacak “Ebû Hanîfe'nin Meclisinde Bir Muhaddis: İbn Ebî Zâide” konusu, yöneltilen bu eleştirilere İbn Ebî Zâide (ö. 183/799) özelinde cevap verme gayesine mebnîdir. Böylece Ebû Hanîfe'nin tedrisatında yetişmiş bir âlim olan İbn Ebî Zâide'nin hayatı, fıkıhçı kimliği, itikadî görüşü ve en önemlisi de hadisçi kişiliği hakkında bilgi verilerek, erken dönemde Hanefî mezhebine müntesip bir muhaddisin varlığı ortaya konulacak ve Hanefî mezhebi âlimlerinin hadisle ilişkisine İbn Ebî Zâide üzerinden cevap bulunmaya çalışılacaktır. Ayrıca İbn Ebî Zâide hakkında herhangi bir kitap, tez ve makale çalışması olmaması ise ele alınacak olan bu incelemenin önemini ortaya çıkarmaktadır.

1. İbn Ebî Zâide'nin Hayatı

1.2. İsmi, Künyesi ve Nesebi

Künyesi Ebû Saîd,¹ ismi Yahyâ olarak zikredilen ve tebe'u't-tâbiînden İbn Ebî Zâide'nin tam adı ve nesebi “Ebû Saîd Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide {Hâlid b.}² Meymûn b. Feyrûz el-Hemdânî el-Vâdiî el-Kûfi” olarak anılmaktadır.³ Babasının künyesi Ebû Yahyâ'dır. Bu isimlendirme Yahyâ b. Zekeriya'nın ailenin ilk ve en büyük çocuğu olduğuna işaret etmektedir. Kaynaklarda İbn Ebî Zâide'nin ismi, künyesi ve nesebi hususunda dedesinin adı hariç herhangi bir farklılık zikredilmemektedir. Şöyle ki; Buhârî (ö. 256/870), *et-Târihu'l-kebîr* adlı eserinde

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târihu'l-evsat*, thk. Muhammed b. İbrâhîm, (Riyad: Daru's-Samî'î, 1998), 2/166; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşgarî, (Medine: 1984), 1/361.

² Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. İbrâhîm ez-Zeybak ve Âdil Mürşid, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ty.), 4/353.

³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 8/338; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 31/ 305; Ahmet Yaman, “Yahyâ b. Zekeriyyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/270.

babası Zekeriya'nın (ö. 149/766) nesebini zikrederken Zekeriya b. Hâlid diyerek dedesinin ismini Meymûn değil Hâlid olarak ifade etmektedir.⁴

İbn Ebî Zâide'nin "el-Kûfi" nisbesi almasının nedeni ise doğumu, büyümesi ve yetişmesinin Kûfe şehrinde olmasından kaynaklanmaktadır. İbn Ebî Zâide ve ailesinin "el-Hemdânî" ve "el-Vâdî" nisbelerini almalarının nedeni ise dedesi Meymûn'un, Benî Vâdia'ya mensup bir kadının azatlısı veya zayıf bir görüşe göre Muhammed b. el-Müntaşir'in azatlısı⁵ yahut Amr b. Abdullah el-Vâdî'nin azatlısı olması sebebiyledir.⁶ Benî Vâdia ise aslen Yemenli olup Hemdân kabilesinin bir koludur. Dolayısıyla İbn Ebî Zâide ve ailesi aslen Iraklı/Kûfeli değil, Arapların iki ana kolundan biri olan Kahtânîler'in Hemdân kabilesinden olup Yemenlidir.⁷

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbn Ebî Zâide'nin dedesi Meymûn'un Müslüman olduğunu dedesinin babası olan Feyrûz'un ise Câhiliyye döneminde yaşayıp Müslüman olmadığı bilgisini paylaşmaktadır.⁸ Hâkim el-Kebîr (ö. 378/988) ise Feyrûz'un hem Câhiliyye hem de İslâm döneminde yaşadığını ifade etmektedir.⁹

Yahyâ b. Zekeriya'nın dedesi Meymûn'un künyesinin Ebû Zâide olması nedeniyle babası Zekeriya b. Ebî Zâide ve amcası Ömer b. Ebî Zâide şeklinde kaynaklarda yer almaktadır. Ancak mutlak olarak İbn Ebî Zâide zikredildiğinde Meymûn'un oğlu Zekeriya değil, torunu olan Yahyâ b. Zekeriya kastedilir.¹⁰ Hatta pek çok yerde Yahyâ b. Ebî Zâide olarak anılmaktadır.¹¹ Ayrıca sadece Yahyâ ismi zikredildiğinde de müellifler İbn Ebî Zâide diye açıklama yapmaktadırlar.¹²

1.3. Doğumu

Zehebî (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* adlı eserinde İbn Ebî Zâide'nin doğum tarihi ile ilgili bilgi paylaşmaktadır. Buna göre İbn Ebî Zâide, hicrî II. asrın ilk çeyreğinin sonlarına doğru 119 (737) veya 120 (738) yılında Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdîmelik (ö. 125/743) döneminde Kûfe'de doğmuştur.¹³

1.4. Ailesi ve Yakınları

Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide, çevresinden olumlu yönde etkilendiği gibi çevresini olumlu yönde etkilemiş bir âlimdir. Birinci derecedeki yakınları olan -tespit edilebildiği

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, thk. Hâşim en-Nedvî vd., (Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye), 3/421; Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Kitâbü'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952), 3/613; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 205.

⁵ Zehebî, *Siyer*, 8/338; Mizzî *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/305.

⁶ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 16/175.

⁷ Yemen'de yaşayan Hemdân, kabilesi, Hz. Peygamber'in Mekke yıllarında Müslüman olduklarına dair rivayetin yanı sıra Tebük seferinden sonra İslâm Peygamberine bağlılıklarını ifade etmek için geldiklerinde Hz. Peygamber'in "*Hemdân, yardım için koştuğu ve sıkıntılara sabrettiği müddetçe ne güzel kabiledir!*" buyurarak onurlandırdığı kabiledir. Bkz. Mustafa Fayda, "Hemdân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/179.

⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 16/175.

⁹ Hâkim el-Kebîr Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed b. Ahmed en-Nisâbüri, *el-Esâmî ve'l-Künâ*, thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî, (Kahire: Dâru'l-Fârûk, 2015), 3/365.

¹⁰ Örnek için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (b.y.: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Fedâilü Ashâbi'n-Nebi", 15 (No. 3727).

¹¹ Örnek için bkz. Buhârî, "Kitâbü'l-Cihâd ve's-Siyer", 155 (No. 3023).

¹² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/151.

¹³ Zehebî, *Siyer*, 8/338; Yaman, "Yahyâ b. Zekeriyyâ", 43/270.

kadarıyla- babası, oğlu, amcası, kardeşi, kardeşinin oğlu ve azat ettiği öğrencisi ilim halkasını teşkil eden en önemli isimlerden bazılarıdır.

İbn Ebî Zâide'nin babası Zekeriya, tâbiinden olup Kûfe kadılığı yapmıştır. Buhârî ve Müslim'de (ö. 261/875) rivayetleri yer alan Zekeriya'nın âmâ olduğu ifade edilmektedir.¹⁴ Hafızasının çok güçlü olduğu zikredilen amcası Ömer b. Ebî Zâide (ö. 150/767[?]) ise Buhârî ve Müslim'de rivayetleri aktarılan önemli muhaddislerdendir.¹⁵ İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) *es-Sikât* adlı eserinde İbn Ebî Zâide'nin oğlu Zekeriya b. Yahyâ (ö. ?),¹⁶ kardeşinin oğlu Muhammed b. Abbâd b. Ebî Zâide (ö. ?)¹⁷ ve azatlı kölesi Sâlih b. Süheyl (ö. ?)¹⁸ zikredilmektedir. Mezkûr eserde bu isimlerin varlığı hadis ilmiyle meşgul olduklarını göstermektedir.

1.5. Tahsili

Hicrî 132'de vefat eden Hâlid b. Seleme, İbn Ebî Zâide'nin hocaları arasında zikredilmektedir. Bu durum hicrî 120 yılında doğduğu ifade edilen Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide'nin ilim ehli bir ailenin içinde doğması sebebiyle küçük yaşlarda ilim yolculuğuna başladığını yansıtmaktadır.

Saymerî (ö. 436/1045), “Ebû Hanîfe'nin Ashâbından Yahyâ b. Zekeriya” başlığı altında şunları kaydeder: “*Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide, Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* (ö. 148/765) ile ilişkisi çok olduğu için zamanının en iyi hadis hafızı ve en fakihi idi. O, dini en iyi şekilde yaşamaya çalışan vera' sahibi bir alimdi.”¹⁹ İlmiyle amel eden, hadisleri ezberleyen ve yazan, Ebû Hanîfe'den fıkıh öğrenen İbn Ebî Zâide, ilmin sadece satırlarda kalmasını uygun görmez “İlim, ancak onunla amel edilsin diye öğrenilir.” diyerek ilmin hem öğrenme hem de uygulama boyutunun olması gerektiğini belirtmiştir.²⁰

Yahyâ'nın babası Zekeriya'nın “*Evladım! Numan b. Sâbit'ten ayrılma. Onu elinden kaçırmadan ondan (ilim) al.*” nasihatini,²¹ İbn Ebî Zâide ailesi tarafından Ebû Hanîfe'nin değeri ve kıymeti bilindiğini gözler önüne sererken bir yandan da Yahyâ b. Zekeriya'nın Ebû Hanîfe ile hoca-talebe ilişkisini yansıtmaktadır. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* adlı eserinde ise İbn Ebî Zâide'nin Ebû Hanîfe ile ilgili irtibatını şu şekilde anlatır:

¹⁴ Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, (Riyad: Dâru Taybe, 1985), 425; Müslim, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, 2/902; İbn Hibbân, *Meşâhîru ulemâi'l-Emsâr*, 201; Mizzî *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/359-360; Zehebî, *Siyer*, 6/202.

¹⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 21/350; Hâlid er-Rabât - Seyyit İzzet İd, *el-Câmiu li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, (Dâru'l-Fellâh, 2009), 18/312; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, thk. Vasiyyullâh b. Muhammed b. Abbâs, (Riyâd: Dâru'l-Hânî, 2001), 1/362; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 10/226; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dîl*, 6/106; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalân, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Ebû'l-Eşbâl el-Bâkistânî, (Dâru'l-Âsime, 2000), 718.

¹⁶ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân, (Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973), 8/255. Hakkında bilgi için bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhi ve't-ta'dîl*, 3/601; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Ebû'l-Eşbâl el-Bâkistânî, (Dâru'l-Âsime, 2000), 339.

¹⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/68. Hakkında bilgi için bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/307.

¹⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/318. Hakkında bilgi için bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 13/54; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fî'l-kütübi's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme, (Cidde: Dâru'l-Kible, 1992), 1/495; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 445.

¹⁹ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 156.

²⁰ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-Muhtelif*, thk. Muvaffik b. Abdullah b. Abdulkâdir, (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986), 2/908.

²¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye* 2/210.

“Yahyâ b. Zekeriya, Ebû Hanîfe'den fıkıh öğrendi. Belli bir süre ondan ilim öğrenmek için gidip geldi. -Bu süreç içerisinde onda var olan ilim heyecanı ve ilme olan arzusu sayesinde kendisini çok iyi yetiştirerek- fikirlerini/içtihatlarını ortaya koymada temayüz eder hale geldi. Böylece o, görüşlerini sunabilecek ve fetvalar verecek seviyeye ulaştı. Geldiği bu nokta, onu Ebû Hanîfe'nin en büyük ve en önde gelen ashabından birisi yapmıştır.”²²

Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'* adlı eserini tahkik eden Muhammed Mustafâ el-A'zamî (ö. 2017) bu çalışmasına bir mukaddime ekleyerek ondan hadis rivayet eden talebelerinin 1400 kişiye kadar ulaştığını zikretmiştir. el-A'zamî, o öğrenciler arasında Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide'yi de anmıştır.²³ Bu bilgiden yola çıkarak İbn Ebî Zâide'nin, başta Mâlik b. Enes olmak üzere büyük muhaddislerden hadis almak için Medine'ye rihle yaptığı söylenilebilir.

İbn Ebî Zâide'nin ilim tahsilinde dikkat ettiği konulardan biri de ilmin kayda alınmasının önemi ve özellikle de hadislerin yazıya geçirilmesi hususudur. Bu görüşünü yansıtan onun bizzat şu sözüdür: “*Hadisi yazıya geçirmek onu olduğu yerde bırakmaktan daha hayırlıdır.*”²⁴ Bunun neticelerinden biri olarak siyasî çekişmenin çok yoğun yaşandığı, Haricîler ve Şia gibi uç fikirli grupların yer aldığı ve hadis uydurmanın en fazla görüldüğü yerlerden biri olan Kûfe şehrinde yaşamış olan İbn Ebî Zâide, âlimlerin takdirini kazanan hadis hafızlarından olmuştur.

1.6. Kadılığı

Birçok âlimden ders almış ve onlardan hadis rivayetlerinde bulunmuş olan İbn Ebî Zâide hem muhaddis hem de fakih kimliği ile tanınmıştır. Bu nedenle en önemli sorumluluklardan biri olan kadılık görevi, zamanın halifesi Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809) tarafından ona tevdi edilerek Medâin²⁵ şehrinin kadısı olarak atanmıştır.²⁶ Ancak bu görevi çok kısa sürmüş dört ay kadılık yaptıktan sonra vefat etmiştir.²⁷

Tarihî süreç bakımından önemli şehirlerden biri olan Medâin kentinde²⁸ İbn Ebî Zâide'ye kadılık görevi emanet edilmesi, onun liyakat sahibi oluşunun ve ona olan güvenin bir göstergesidir. Nitekim İbn Ebî Zâide'nin, eş-Şurût ve's-sicillât²⁹ adlı eseri olması onun kadılık makamındaki yetkinliğine işaret etmektedir.

1.7. Vefatı

²² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 4/1000.

²³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, (Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2004), 1/178. (Mukaddime cildi)

²⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/27. (Hadis no: 37)

²⁵ Kureşî'nin (öl. 775/1373), İbn Ebî Zâide hakkında Medine'de kadı iken vefat ettiği şeklinde aktarmış olduğu bilgi muhtemelen tashîf ve tahriften kaynaklanan bir hatadır. (bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyeye fi tabakâki'l-hanefiyye*, 3/586.) Zira ilk kaynaklardan itibaren Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide'nin Medâin şehrinde kadılık yaptığı zikredilmiştir.

²⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/516; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, thk. Abdülalîm Abdülzîm el-Bestevî, (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 2/352.

²⁷ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 16/179; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/310.

²⁸ Casim Avcı, “Medâin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/289.

²⁹ Fahrettin Atar, “Şurût ve Sicillât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/270.

Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide, Halîfe Hârûn er-Reşîd döneminde kadı olarak görev yaptığı Medâin şehrinde³⁰ hicrî takvime göre beşinci ay olan Cemâziyelevvel ayında 63 yaşında³¹ hicrî 183/miladî 799 yılında vefat etmiştir.

2. İbn Ebî Zâide'nin İlmî Kişiliği

2.1. Hocaları ve Öğrencileri

Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide, yaşadığı dönem açısından özellikle hadis alanında önemli rol üstlenen âlimlerden biri olarak temayüz etmiştir. İlim ehli bir ailede dünyaya gelen İbn Ebî Zâide'nin pek çok hocası ve öğrencisi olmuştur.

Temel hadis eserlerinde rivayetleri yer alan Ebû Mâlik Sa'd b. Târik el-Eşceî el-Kûfî (ö. 140/758?), muhaddis tâbiî Ebû Abdîrrahmân Âsım b. Süleymân el-Ahvel el-Basrî (ö. 142/759), Basra ve Kûfe kadılığı yapmış Haccâc b. Ertât en-Nehâî (ö. 145/762), sahâbi Zübeyir b. Avvâm'ın torunu Hişâm b. Urve el-Kureşî (ö. 146/763), Hz. Ömer'in torunu Ubeydullâh b. Ömer b. Hafs b. Âsım b. Ömer b. Hattâb el-Ömerî (ö. 147/764), hadis hafızı Süleymân b. Mihrân el-A'meş el-Kûfî (ö. 148/765), temel islam bilimlerinde yetkin Abdülmelik b. Abdilazîz b. Cüreyc el-Kureşî (ö. 150/767), ricâl âlimi Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Mâlikî mezhebinin imamı Mâlik b. Enes, ünlü hadis âlimi Süfyân b. Uyeyne gibi isimler İbn Ebî Zâide'nin meşhur hocaları arasında yer almaktadır.³²

İbn Ebî Zâide'nin meşhur öğrencileri arasında ise şu isimlere yer verilmiştir: Buhârî'nin hocası Yahyâ b. Âdem el-Kûfî (ö. 203/818), Ebû Zekeriya Yahyâ b. Yahyâ en-Neysâbüri (ö. 226/841), Buhârî ve Müslim'in hocası Yahyâ b. Maîn el-Bağdâdî (ö. 233/848), i'lel adlı eseri ile tanınan Ali b. el-Medînî (ö. 234/848), Musannef yazarı Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe (ö. 235/849).³³

2.2. Eserleri

Yahyâ b. Zekeriya, fıkıh tahsilinin yanı sıra hadis ilmi ile de meşgul olmuş ve alana dair eserler yazmıştır. İbn Ebî Zâide'nin oğlu Zekeriya, babasının bazı kitaplar yazdığını belirtmiş, Tirmizî (ö. 279/892) ve Râmhürmüzî (ö. 360/971) de onun eserlerinin bulunduğunu zikretmiştir. Ayrıca Veki' b. Cerrâh'ın (ö. 197/812) telifte İbn Ebî Zâide'nin eserlerini örnek aldığı ifade edilmiştir.³⁴

İbn Ebî Zâide'nin oğlu Zekeriya; “*Babamın kitabında kendi el yazısıyla yazdığı şu rivayeti gördüm.*” ifadesi³⁵ ve aynı olayı anlatan rivayetin Buhârî'nin *Sahîh*'inde zikredilmesi³⁶ Yahyâ b. Zekeriya'nın eserlerinde yer alan hadisleri aktardığı ve kitabında bulunan rivayetlerin temel hadis kaynaklarına geçtiğini gösteren en güzel örnektir. Nitekim oğlunun bizzat “*Babamın kitabında kendi el yazısıyla yazdığı şu rivayeti gördüm.*” şeklinde aktardığı bilgi, İbn Ebî Zâide'ye ait hadis kitabı olduğu ve o eserde yer alan bazı rivayetlerin günümüze ulaşan hadis kitaplarına intikal ettiğini göstermektedir.

Tirmizî, “*Bizden önceki imamlarımız daha önce benzeri görülmemiş kitaplar yazma görevini üstlenmişlerdi...*” dedikten sonra hicrî ikinci asırda isimleri ön plana çıkmış ve

³⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/516; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 16/179; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/311.

³¹ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 16/180; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/312.

³² İbn Ebî Zâide'nin metinde zikredilen ve diğer hocaları için bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/305-306; Zehebî, *Siyer*, 8/338.

³³ İbn Ebî Zâide'nin metinde zikredilen ve diğer öğrencileri için bkz. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/306-307; Akif Köten, “İbn Ferrüh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/493.

³⁴ el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/352.

³⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî en-Nehhâs, *I'râbü'l-Kurân*, thk. Hâlid el-A'lâ, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 250.

³⁶ Buhârî, “el-Vasâyâ”, 35 (No. 2780).

alanında ilk defa eser yazmakla tanınan musannifleri zikrederek o şahıslar içerisinde Yahyâ b. Zekerîya b. Ebî Zâide'ye de yer vermiştir.³⁷

Râmhürmüzî *el-Muhaddisü'l-fâsil*'da “şehirlerde fakih ravilerden oluşan musannifler” başlığı altında ilk eser yazan müellifleri zikretmiş, Kûfe'de eser yazanlar içerisinde Muhammed b. Fudayl (ö. 195/811), Veki' b. Cerrâh ve İbn Ebî Zâide'nin isimlerini de anmıştır.³⁸ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ise İbn Ebî Zâide hakkında Kûfe de kitapları tasnif eden ilk kişi olduğunu söylerken³⁹ Zehebî de ona ait kitaplar olduğu bilgisini vermiştir.⁴⁰

İbn Ebî Zâide'ye nisbet edilen ama günümüze kadar ulaşmayan kayıp eserleri şunlardır:

2.2.1. es-Sünen

Ebü'l-Hasan el-İclî (ö. 261/875) *Ma'rifetü's-sikât*'ta,⁴¹ İbn Nedîm (ö. 385/995) ise *el-Fihrist* isimli eserinin “fakih muhaddisler ve hadis ashabi” bölümünde İbn Ebî Zâide'ye yer vererek onun namaz, temizlik, oruç, zekât ve hac gibi konuları ihtiva eden *es-Sünen* sahibi bir hadis âlimi olduğunu belirtirler.⁴²

2.2.2. el-Müsned

Abdülhay el-Leknevî, (ö. 1886) İbn Ebî Zâide hakkında *sâhibü'l-müsned* ifadesini kullanarak onun *müsned* türü bir esere sahip olduğunu bildirmektedir.⁴³ Ancak ilk kaynaklardan itibaren İbn Ebî Zâide'nin *müsned* değil *es-Sünen* sahibi olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla Leknevî, Müsned ile Sünen muhtemelen aynı eserlerin farklı isimlerle anılmasından kaynaklı onun *müsned* sahibi olduğunu zikretmiştir diyebiliriz.

2.2.3. eş-Şurût ve es-Sicillât

Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920), İbn Ebî Zâide'nin *es-Sünen* kitabının dışında günümüze ulaşmamış olan eserlerinin adlarını *eş-Şurût* ve *es-Sicillât* olarak zikretmektedir.⁴⁴ Kadıların yaptıkları iş ve işlemlerde yardımcı olması amaçlanan bu tür eseri ilk defa kaleme alan kişinin İbn Ebî Zâide olduğu bilgisi verilmektedir.⁴⁵

Sonuç olarak hicrî I. ve II. asırda tedvin ve tasnif çalışmaları yapmış muhaddislerin çoğunun eserleri günümüze ulaşmamıştır. Ancak İbn Ebî Zâide örneğinde olduğu gibi her ne kadar onların kitapları günümüze ulaşmamış olsa da rivayetleri başta Kütüb-i Tis'a olmak üzere birçok hadis eserinde yer almıştır. Aslında bu durum o âlimlerin kitaplarının zamanımıza ulaşmasının bir başka yönünü oluşturmuştur. Zira çeşitli nedenlerden dolayı eserleri daha sonraki asırlara ulaşmamış muhaddislerin hadis kaynaklarında yer alan rivayetleri, onların

³⁷ Ebü İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyyi, 1996), 6/230.

³⁸ Ebü Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, (Dâru'l-Fikr, 1984), 613. Ancak eseri tahkik eden Muhammed el-Hatîb, İbn Ebî Zâide ismini dipnotta Zekerîya b. Ebî Zâide diye açıklamıştır. Kanaatimizce Râmhürmüzî'nin metinde zikrettiği İbn Ebî Zâide araştırmamızın konusu olan Yahyâ b. Zekerîya olmalıdır. Zira Zekerîya Tüfekçioğlu da bizim görüşümüzü desteklemektedir. Bkz: Zekerîya Tüfekçioğlu, *Hadis Edebiyatında Müsnedler*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2012), 30.

³⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/144; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/309.

⁴⁰ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/365.

⁴¹ el-İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/352.

⁴² Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rızâ el-Mâzendârî, (2008), 282.

⁴³ el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 224.

⁴⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, (İstanbul: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1951), 2/513.

⁴⁵ Hoyladı, Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci, 176.

kendilerine ait kitaplarda yazdığı ve o teliflerinden aktardığı hadisler olduğuna işaret edebilir. Nitekim bu durumu yansıtan iki rivayet, yukarıda örnek olarak zikredilmiştir.

2.3. İbn Ebî Zâide'nin Fıkıhçılığı

İbn Ebî Zâide, Ebû Hanîfe'nin önemli talebeleri arasında yer almaktadır.⁴⁶ Abdülhayy el-Leknevî (ö. 1403/1886), Tahâvî'den (ö. 321/933) şu bilgiyi aktarır: “*Yahyâ b. Zekerîya, Ebû Hanîfe'nin kitaplarını yazan kırk kişiden biridir.*” Hatta o, zikredilen ilk on isim arasında yer almaktadır.⁴⁷

Ebû Hanîfe'nin talebesi ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin akrânı olan İbn Ebî Zâide'nin, otuz yıl Ebû Hanîfe'nin kitaplarını yazdığı söylene de⁴⁸ kendisinin hicrî 120 yılında doğması ve Ebû Hanîfe'nin hicrî 150 yılında vefat etmesi nedeniyle otuz sene hocasının kitaplarını yazdığı gerçeğiyle bağdaşmadığı söylenerek reddedilmektedir.⁴⁹ Ancak bu otuz yıl süreyle kitap yazma görevinin sadece Ebû Hanîfe'nin hayatta olduğu dönemle ilgili olmadığı, üstadının vefatından sonra da görüşlerini/fetvalarını yazmaya devam ettiği şeklinde yorumlanabilir. Böylece İbn Ebî Zâide'nin otuz yıl boyunca onun kitaplarını yazmış olması imkân dahilindedir. Ayrıca mezkûr sayının mecazî mâna ifade ederek yani senelerce Ebû Hanîfe'nin kitaplarını kaleme almakla meşgul olduğu anlamı da çıkarılabilir. Kevserî (ö. 1952), “*Onun, otuz yıl Ebû Hanîfe'nin kitaplarını yazmıştır.*” sözünü Ebû Hanîfe'nin önde gelen diğer öğrencilerine kâtiplik yapmıştır şeklinde ifade etmektedir.⁵⁰ Ayrıca Ebû Hanîfe'nin fetvaları, görüşleri ve hükümleri yazmakla görevlendirdiği kişiler arasında İbn Ebî Zâide de zikredilmektedir.⁵¹

Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsühüm* adlı eserinde “Ebû Hanîfe'nin ashabından ve mezhebinden bazı büyük hafızlar ve büyük muhaddisler” başlığı açmış ve burada birtakım isimler zikretmiştir. Kevserî, Ebû Hanîfe'nin “*En önde gelen ashabındandır.*” diyerek Yahyâ b. Zekerîya b. Ebî Zâide'yi de bu listeye eklemiştir.⁵²

İbn Kesîr (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı eserinde hicrî 183 yılında vefat etmiş önde gelen âlimlere yer verirken Yahyâ b. Zekerîya'yı da zikrederek onun, dönemin tanınmış meşhur âlimlerden biri olduğunu ifade eder.⁵³ el-İclî ise İbn Ebî Zâide'nin fıkıh ve hadis

⁴⁶ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâki'l-hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Dâr Hicr, 1993), 3/586; Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/135; Huzeyfe Çeker, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012), 165.

⁴⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye* 3/586; Nureddin Ebû'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Kâri el-Herevî, *el-Esmâru'l-ceniyye fî esmâi'l-hanefiyye*, thk. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed, (2009), 1/683. Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, thk. Muhammed Bedruddîn, (Mısır: Dâr Se'âde, 1906), 224;

⁴⁸ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, (Katar: Vüzâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâm, 2012), 102.

⁴⁹ Yaman, “Yahyâ b. Zekerîyyâ”, 43/270.

⁵⁰ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsühüm*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2002), 55.

⁵¹ Adnan Hoyladi, *Hanefî Mezhebinin Teşkeül Süreci*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 122, 145, 158.

⁵² Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsühüm*, 62.

⁵³ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfîî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Hassân Abdülmennân, (Lübnan: Beytül-Efkâri'd-Devliyye, 2004), 1549.

ilimlerini cemettiğini belirtir.⁵⁴ Bu malumattan hareketle İbn Ebî Zâide'nin en önemli özelliği hem hadis hem de fıkıh âlimi olmasıdır diyebiliriz.

Ehl-i hadis ve ehl-i re'y ekollerinin ayrışmalarını, hicrî ikinci asırda daha baskın olarak görmekteyiz. Esasen bu ekoller, bir bütünü tamamlayan iki yarı gibi düşünülmelidir. Hattâbî'nin (ö. 388/998) “*iki grup da birbirine muhtaçtır*”⁵⁵ dediği gibi biri olmadığında, diğeri eksik kalacaktır. Dolayısıyla Yahyâ b. Zakeriya b. Ebî Zâide'nin Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi her iki alanda da kendisini yetiştirmesi, iki farklı alanı birleştirme çabası olarak okunabilir. Nitekim her iki grubun temsilcileri tarafından onun itibar görmesi bu tespitimizi doğrular niteliktedir. Örneğin İbn Ebî Şeybe *el-Musannef* adlı eserinde “Kitâbü'r-red 'alâ Ebî Hanîfe” başlığı açarak Ebû Hanîfe'nin hadislere muhalefet ettiğine dair 485 rivayet zikretmiştir.⁵⁶ Ancak aynı müellif, Ebû Hanîfe'nin en önde gelen öğrencilerinden olan İbn Ebî Zâide'den ise kitabına -tespit ettiğimiz kadarıyla- 243 rivayet almıştır.⁵⁷

Şâfiî (ö. 204/820) “*Bir kişi fakih ve muhaddis sıfatlarını kendisinde birleştirmesi çok zordur.*”⁵⁸ derken, Abdullah b. Mübârek ise “*Bir kimsenin fetva verebilmesi için hem rivayetlere hem de re'ye tam anlamıyla vâkıf olması gerekmektedir.*”⁵⁹ görüşünü paylaşır. Bu bilgilerden hareketle hadisleri bilen ve re'yi gerçekleştirmesi için öne sürülen şartları yerine getiren kişi, fetva vermeye liyakat sahibi olmuş olur.⁶⁰ İbn Ebî Zâide de elde etmiş olduğumuz rivayetler çerçevesinde zikredilen her iki hususu şahsında birleştirmiş fakih ve muhaddis âlimlerdendir. Hatta Zehebî, onu fakih ve meşhur imamlardan biri olarak okuyucularına sunarken aynı zamanda müctehit olduğunu da ifade eder.⁶¹

Amr b. Muhammed en-Nâkîd (ö. 232/847), İbn Ebî Zâide için Ebû Ali el-Hasan b. Sâbit es-Sa'lebî'nin (ö. ?); “*Kûfe ehlinin en fakih olan kişisine yani Yahyâ b. Zakeriya'ya uğradım/misafir oldum.*”⁶² sözünü naklederek onun hayatta olduğu dönemde Kûfe'de temayüz eden bir isim olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca İbn Ebî Zâide, Ebû Hanîfe'nin kitaplarını yazan ekibin içerisinde zikredilmektedir.⁶³ Bu süreç onun fikhî anlamda kendisini yetiştirmesine ve Hanefî mezhebinin görüşlerine hâkim olmasına katkı sağlamıştır diyebiliriz. Nitekim İbn Ebî Zâide, “*Babama Ebû Hanîfe'nin fetvalarını söylediğimde/sunduğumda onları beğenirdi.*”⁶⁴ şeklinde aktardığı bilgi de bu tespitimizle örtüşmektedir.

Sonuç olarak İbn Ebî Zâide, Ebû Hanîfe'nin en önde olan öğrencilerinden olması, onun kitaplarını yazan ekibin bir parçası olması, kadılık görevini üstlenmesi, “*eş-Şurû*” ve “*es-*

⁵⁴ el-İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/352.

⁵⁵ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî, *Me'âlimü's-sünen*, thk. Muhammed Râğîb et-Tabâh, (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 1/3.

⁵⁶ Mehmet Efendioğlu, “el-Musannef”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/237.

⁵⁷ Örnek için bkz. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfi, *el-Musannef*, thk. Ebû Muhammed Üsâme b. İbrâhîm b. Muhammed, (el-Fârûku'l-hadîsiyye, 2008), “Kitâbü't-tahâret”, 110 (No. 1003 – 1004 – 1005).

⁵⁸ Sabahattin Polat, *Hadis Tarihi ve Usulü*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2013), 122.

⁵⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed, *İ'lâmü'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1991), 1/27. Ayrıca fikhü'l-hadîs alimlerinde olması gereken iki özellik için bkz. Fahreddin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-Hadîs*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 121-127.

⁶⁰ el-İclî, İbn Ebî Zâide'nin fetva veren bir âlim olduğunu ifade etmektedir. Bilgi için bkz. el-İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/352.

⁶¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/1000.

⁶² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/308; Zehebî, *Siyer*, 8/338; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 3/421.

⁶³ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/585.

⁶⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye* 2/210.

Sicillât” adlı eser yazması ve âlimlerin fakih hatta müçtehit olduğu yönündeki değerlendirmeleri onun fıkıhçı kimliğini yansıtmaktadır.

2.4. İbn Ebî Zâide’nin Hadisçiliği

Fesevî (ö. 277/890), *el-Ma’rife ve’t-târîh* adlı eserinde Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın “*Kûfe’de şu üç kişi gibisini görmedim. Hizâm (ö. ?), Hafs (ö. 194/810) ve İbn Ebî Zâide. Bunlar hadis ashabındandır.*”⁶⁵ ifadesi İbn Ebî Zâide’nin fakih kimliğinin yanı sıra hadis alanına daha yakın olduğunu göstermektedir.

Cerh-ta’dil hususunda otoritelerden biri olan Ali b. el-Medîni, “*Kûfe’de sünnet (hadis) konusunda İbn Ebî Zâide, Abdullah b. İdrîs el-Evdî (ö. 192/807) ve Ebû Ümeyye Muhammed b. Ubeyd et-Tanâfisî (ö. 204/820) gibisini görmediğini*” söylemektedir.⁶⁶ Ali b. el-Medîni’nin aktardığımız sözü ile ortaya koyduğu bu tablo, Hanefî Mezhebinin önemli simalarından biri olan İbn Ebî Zâide’nin, hadis ve sünnet sahasında da çok kıymetli bir mevkie olduğunu yansıtmaktadır. Diğer taraftan Kütüb-i Sitte’de rivayetleri yer alan Muhammed b. Abdullah b. en-Nümeyr (ö. 234/849), “*İtkân (yani ravinin hadis öğrenim ve öğretiminde, sonrasında da öğrendiği hadisi korumada çok titiz olması) açısından İbn Ebî Zâide, Abdullah b. İdrîs’den daha büyüktür.*”⁶⁷ kanaatini paylaşarak yukarıda Ali b. el-Medîni’den aktarmış olduğumuz üç isimden sadece ikisini karşılaştırdığını ve İbn Ebî Zâide’yi daha ön plana çıkardığını görmekteyiz.

Her dönemin ilmî noktada önemli şahısları var olagelmıştır. Bu hakikati Ali b. el-Medîni, şu sözüyle ifade etmektedir: “*İbn Abbâs, ilim hususunda kendi zamanının zirvesindeydi. Sonra Şa’bî, kendi döneminin zirve noktasına yükseldi. Daha sonra Sevrî, yaşadığı süreç içerisinde zirveye ulaşmıştı. İbn Ebî Zâide ise ilmî hayatının zirvesine çıkmıştı.*”⁶⁸ Bu söz, Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide’nin yaşadığı döneme adını yazdıracak kadar ilmî noktadaki derecesini yansıtmaktadır. Ali b. el-Medîni, bir diğer sözünde de “*Kûfe’de Süfyân es-Sevrî’den sonra İbn Ebî Zâide’den daha güvenilir kişi olmadı.*” tespitini aktarmaktadır.⁶⁹

Ali b. el-Medîni, hadis rivayeti için kurulmuş isnat sisteminin altı kişi üzerinde yoğunlaştığını söyledikten sonra bunların ilminin musannif olan on iki kişiye intikal ettiğini ifade eder. Bu âlimlerin ilimleri ise şu kişilerde birleşmiştir diyerek onların isimlerini zikreder; Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Veki’ b. Cerrâh, Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813), Yahyâ b. Âdem ve Yahyâ b. Zekeriya.⁷⁰ Ali b. el-Medîni’den aktarmış olduğumuz bu bilgiler, hocası İbn Ebî Zâide’yi çok yakın tanıdığını gösterir.

Zehebî, İbn Ebî Zâide’yi “ev’iyetü’l-ilm” yani çok rivayet sahibi ve birçok konu hakkında hadis bilen kişi olarak tanıtırken,⁷¹ Hüseyin b. Amr el-Angazî (ö. 199/815), İsmâil b. Hammâd

⁶⁵ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân) el-Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, (Medine: Mektebetü’l-Dâr), 2/645; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 9/79. Fesevî’nin bu eserini tahkik eden Ekrem Ziyâ el-Ömerî, dipnot kısmında İbn Ebî Zâide ile kastedilenin Zekeriya b. Ebî Zâide olduğunu yazmaktadır. Ancak Yahyâ b. Saîd el-Kattân ile akran olan Yahyâ b. Zekeriya’dır. Dolayısıyla bizim kanaatimize göre kitabın metin kısmında İbn Ebî Zâide diye zikredilen kişi Zekeriya değil onun oğlu ve bizim bu çalışmamızın konusunu teşkil eden Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide’dir.

⁶⁶ Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî, *Ma’rifetü’r-ricâl*, thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî, (Kâhire: el-Fârûku’l-Hadîsiyye, 2009), 376.

⁶⁷ Mizzi, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 31/309; Zehebî, *Siyer*, 8/339.

⁶⁸ Mizzi, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 31/309; Zehebî, *Siyer*, 8/339.

⁶⁹ Mizzi, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 31/309; Zehebî, *Siyer*, 8/339.

⁷⁰ Ebû’l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca’fer b. Necih es-Sa’dî, *el-İlel*, thk. Muhammed Mustafâ el-A’zamî, (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1980), 40.

⁷¹ Zehebî, *Siyer*, 8/338.

b. Ebî Hanîfe'den (ö. 212/828) "*İbn Ebî Zâide, hadis ilmi hususundaki birikimi ve bildiklerini yayma/anlatma konusunda güzel kokulu bir gelin gibidir.*" sözünü nakletmektedir.⁷² Hanefî fakihî olan, Kûfe başta olmak üzere farklı şehirlerde kadılık yapan ve Ebû Hanîfe'nin torunu İsmâîl b. Hammâd'ın⁷³ Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide'yi yukarıda aktardığımız şekilde takdir etmesi onun hadis sahasındaki mertebesini aksettirmektedir.

Amr b. Muhammed en-Nâkîd, Süfyân b. Uyeyne'nin "*Abdullah b. Mübârek ile Yahyâ b. Zekeriya gibisi bize (beldemize) gelmemiştir.*"⁷⁴ dediğini aktarır. Hicrî II. asra damgasını vuran ve çoğu kimse tarafından takdirle kabul edilen İbn Mübârek ile Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide aynı cümlede ve aynı övgü ifadeleri ile anılması makalemizin konusunu teşkil eden zatın önemini açıklar mahiyettedir.

Yahyâ b. Saîd el-Kattân, "*Kûfe'de bana karşı İbn Ebî Zâide'den daha şiddetli muhalif olan/benimle tartışan kimse olmadı.*"⁷⁵ diyerek onun ilmî noktada kesin ve emin olduğu hususlarda görüşünü tavizsiz bir şekilde savunduğunu ve güçlü bir bilgi birikime sahip olduğunu anlatmaktadır. Zira onun karşısındaki Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın ilmî noktadaki seviyesi ve şöhreti izahtan varestedir.⁷⁶

Bir diğer âlim Yahyâ b. Maîn'in de İbn Ebî Zâide hakkında olumlu kanaatlerini paylaştığı bilgisine Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) "*Yahyâ b. Maîn, Kûfe'de İbn Ebî Zâide'nin önüne hiç kimseyi geçirmezdi, onu birinci sırada tutardı.*"⁷⁷ şeklinde aktardığı rivayet ile öğrenmekteyiz. Dönemin önemli isimlerinden biri olan Yahyâ b. Maîn'in İbn Ebî Zâide hakkındaki düşüncesi onun ilmî mertebesinin ne kadar yüksek olduğuna işaret etmektedir. Hatta Osman b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) tarafından İsmâîl b. Zekeriya mı yoksa Yahyâ b. Zekeriya mı sana daha sevimlidir şeklinde İbn Maîn'e yöneltilen soruda o, Yahyâ b. Zekeriya cevabını vermiştir.⁷⁸ Yine o, "*İbn Ebî Zâide çok zeki idi. Bir hadis hariç onun hatasını bilmiyorum.*" derken,⁷⁹ onun için ileri sürülen bir başka görüş de hiç hata yapmadığı yönündedir.⁸⁰ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye* adlı eserinde Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide'ye yer vermiş ve onun biyografisini bitirirken "*Ben derim ki: onun derecesi çok büyüktür. Kütüb-i Sitte imamları onun rivayet ettiği hadislerle delil getirmişlerdir.*"⁸¹ sözleri ile İbn Ebî Zâide'nin değerini kaleme dökmüştür.

Kûfe'de doğup büyüyen İbn Ebî Zâide, ilim tahsili hususunda sadece Kûfe şehri ile yetinmeyerek Hicaz'a gitmiş, orada yeni hocalarla tanışmış ve onlardan istifade etmiştir. Onun bu durumunu yansıtan olaylardan biri şu şekildedir: Ahmed b. Hanbel, (ö. 241/855) (ismini zikretmediği) bir kişiden naklen İbn Ebî Zâide'nin Yahyâ b. Saîd el-Kattân ile Mekke'de yaşadığı bir hadiseyi şu şekilde haber vermektedir:

"*Ben, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahmân b. Mehdî ile Mekke'de Mescid-i Haram'da birlikteydik. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a bir adam geldi ve (yanındaki kişiyi kastederek) bu İbn Ebî Zâide (yani) Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide'dir dedi. Yahyâ b. Saîd, İbn Ebî Zâide'yi*

⁷² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/310; Zehebî, *Siyer*, 8/339.

⁷³ Hüseyin Kayapınar, "İsmâîl b. Hammâd b. Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/112.

⁷⁴ Zehebî, *Siyer*, 8/338.

⁷⁵ Zehebî, *Siyer*, 8/339.

⁷⁶ Erdiñç Ahatlı, "Yahyâ b. Saîd el-Kattân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/262.

⁷⁷ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Süâlatü Ebî Ubeyde el-Âcurri*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, (Beyrut: Dâru'l-İstikâmet, 1997), 1/338.

⁷⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/308.

⁷⁹ Zehebî, *Siyer*, 8/339.

⁸⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/1000.

⁸¹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 225.

*selâmlamak için hızlıca yerinden kalktı. Abdurrahmân b. Mehdî ise ona oturmasını söyledi. Bunun üzerine Yahyâ b. Saîd de oturdu. Ahmed b. Hanbel, sanki Abdurrahman b. Mehdî, İbn Ebî Zâide'nin Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ı selâmlamak için harekete geçmesini istedi demiştir.*⁸²

Yahyâ b. Saîd el-Kattan, muhtemelen İbn Ebî Zâide'yi önceden hiç görmemiş ama ilmî noktadaki medhini duyduğu için gelen kişinin Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide olduğunu duyunca saygı göstermek amaçlı hızlı bir şekilde ayağa kalkarak selâmlamak istemiştir.

İbn Ebî Zâide'nin kendisi cerh-ta'dîl otoriteleri tarafından güvenilir kabul edildiği gibi o da hadis/ilim aldığı hocalarının güvenilir olmasına dikkat etmekteydi. Hatta güvenilemeyecek kimseler varsa ondan rivayet alınmaması adına başkalarının da ondan uzak durması için çalışırdı. Örneğin; Yahyâ b. Zekeriya, bir gün Abdurrahîm b. Süleymân'a (ö. 187/803) cerh-ta'dîl uzmanlarının olumsuz kanaat belirttiği Ebû Mes'ûd Abdü'lâ' el-Cerrâh (ö. ?)⁸³ hakkında ondan hadis almamasını söylemiştir.⁸⁴

Pek çok meşhur âlimden ilim tahsil eden ve Kûfe'nin hadis hafızlarından⁸⁵ İbn Ebî Zâide, bu bilgi birikimini Kûfe şehri dışında da talebelerine aktarmak üzere hadis dersleri vermiştir.⁸⁶ Bu duruma istinaden İbn Ebî Zâide'nin talebelerinden Ziyâd b. Eyyûb et-Tûsî (ö. 252/866) onun Bağdat'ta öğrencilere hadis rivayet ettiği bilgisini paylaşmıştır.⁸⁷

Vekî' b. Cerrâh'ın İbrâhîm b. Mûsa'ya (ö. 220/835?) "*Benden mi daha çok hadis yazdınız yoksa İbn Ebî Zâide'den mi?*" sorusuna İbn Ebî Zâide cevabının verilmesi⁸⁸ ondan çok kişinin istifade ettiğini yansıtmakla beraber onun ilmi olabildiğince yayma çabasını gözler önüne sermektedir. Bununla irtibatlı olarak Esed b. Furât'ın (ö. 213/828) İbn Ebî Zâide'den 20.000 hadis dinlediği ifade edilmektedir.⁸⁹ Bu aktarılan bilgiler, onun hadislere vukufiyetini göstermektedir.

Hadis rivayeti hususunda ehliyet sahibi bir âlim olan⁹⁰ İbn Ebî Zâide, babası Zekeriya'nın "*Yavrucuğum! ezberle.*" telkini neticesinde hadisleri ezberlemiş,⁹¹ daha sonra onları rivayet ederken de ezberinden nakletmiştir.⁹² Bu durumun yansımaları olarak onun aktardığı hadisler, temel hadis kaynaklarında yer almıştır. Örneğin; yapmış olduğumuz tarama sonucunda Buhârî'nin *Sahîh*'inde 9, Müslim'in *Sahîh*'inde 36, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde 30, Tirmizî'nin *Sünen*'inde 19, Nesâî'nin *Sünen*'inde 19, İbn Mâce'nin *Sünen*'inde 20 olmak üzere Kütüb-i Sitte de onun toplam 133 rivayeti mevcuttur. Bu eserlerin dışında Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde 72, Dârimî'nin *Sünen*'inde 7 rivayeti daha vardır. Böylece Kütüb-i Tis'a da İbn Ebî Zâide'nin mükerrerlerle birlikte toplam 212 rivayeti bulunmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin fetvaları ile asırlardır amel edilmesi ve Hanefî mezhebinin görüşlerinin pek çok Müslüman tarafından kabul görmesi, belki de onun etrafındaki talebelerinin farklı alanlarda ihtisas sahibi olması ve alınan kararlarda devamlı istişareye açık olunmasıydı. Bu hususa "*Ebû Hanîfe hata etti*" diyen bir adama, Vekî' b. Cerrâh, "*Onun meclisinde fakih, hadis*

⁸² Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 1/423.

⁸³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/368-369.

⁸⁴ Ebû Zür'a Ubeydullâh b. Abdilkerîm b. Yezîd er-Râzî, *Kitâbü'd-duafâ*, thk. Es-Sa'dî b. Mehdî el-Hâşimî (er-Risâletü'l-İlmiyye, 1982), 2/324.

⁸⁵ el-İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/352.

⁸⁶ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 16/173.

⁸⁷ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 16/175.

⁸⁸ Ebû Zür'a, *Kitâbü'd-duafâ*, 2/363.

⁸⁹ Cengiz Kallek, "Esed b. Furât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/366.

⁹⁰ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 4/1000.

⁹¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/310.

⁹² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/310.

hafızı, Arap diline vâkıf ve zühd sahibi âlimler olduğu halde o nasıl hata edebilir?” şeklinde verdiği cevap, çok güzel bir örnektir.⁹³

Vekî' b. Cerrâh'ın yer verdiği isimler içerisinde Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide'yi "*hadis hafızları*" içerisinde zikretmesi, onun fakih kimliğinin yanında hadis yönünün daha ağır bastığını göstermektedir. Ayrıca aktardığımız bu anekdot, Ebû Hanîfe'nin meclisinde hadislerle vâkıf olan hatta ondan hadis öğrenen genç âlimlerin olduğunu göstermektedir. İşte İbn Ebî Zâide, onların içerisinde yer almaktadır.⁹⁴ Aynı zamanda aktarmış olduğumuz bu diyalog, Ebû Hanîfe'nin hadis ehli olmadığını yani hadise önem vermediğini söyleyen İbn Adî'nin (ö. 365/976), "*metrûku'l-hadîs*" diyen Nadr b. Şümeyl'in (ö. 204/820) ve "*hadiste kavi değıldir*" nitelimesinde bulunan Nesâî'nin (ö. 303/915) yanıldığını göstermesi açısından iyi bir örnektir.⁹⁵ Zira Ebû Hanîfe'nin çok az hadis bildiğı iddiaları gerçeğı yansıtmadığı gibi tam aksine geniş bir hadis rivayeti birikimine sahip olduğunu ifade eden çeşitli kaynaklar mevcuttur. Hatta o, Kûfe'ye gelen her muhaddisi ders halkasına davet eder ve öğrencilerini ondan hadis almaları için teşvik ederdi.⁹⁶

2.5. İbn Ebî Zâide'nin Cerh-Ta'dîl Açısından Değerlendirilmesi

İbrâhîm b. Musâ el-Ferrâ (ö. 230/844), Ebû Hâlid el-Ahmer'in (ö. 189/805) "*Yahya b. Zekeriya ceyyidü'l-ahz*"dir⁹⁷ dediğini naklederek onun güvenilir raviler hakkında kullanılan bu sîgayı, İbn Ebî Zâide için kullandığını ifade eder. Zira bir diğerkavram olan "*ceyyidü'l-hadîs*", Zehebî, Irâkî (öl. 806/1404) ve Sehâvî'ye (ö. 902/1497) göre -sika kimseler için değıl- hadisleri itibar için alınan raviler hakkında kullanılmaktadır.⁹⁸

İsâ b. Yûnus (ö. 187/803), Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medîni, Ahmed b. Hanbel ve el-İclî, İbn Ebî Zâide'yi "*sika/güvenilir*", Nesâî, "*sika ve sebt*" olarak addetmektedirler. el-İclî, onu adalet ve zabt sahibi bir ravi olarak tanımlarken⁹⁹ Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) ise onun hakkında "*mustakîmü'l-hadîs*", "*sadûk*" ve "*sika*" ifadelerini kullanmaktadır.¹⁰⁰

Zehebî *Tezkiretü'l-huffâz* adlı eserinde İbn Ebî Zâide'yi "*hâfız*", "*sebt*", "*mutkin*" ve "*fakîh*" şeklinde nitelerken¹⁰¹ diğerk eseri *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* da *el-Hâfız, el-Alem*¹⁰² ve *el-*

⁹³ Saymerî, *Ahbâr*, 159; Metin Yiğit, "İslam Hukuk Tarihinde Örnek Bir Teşebbüs: İmam Ebû Hanîfe'nin İlim Halkası", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2011), 149.

⁹⁴ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10/135.

⁹⁵ İbn Adî *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, 8/236-238; Kayapınar, "İsmâil b. Hammâd b. Ebû Hanîfe", 23/112.

⁹⁶ Ahmet Yaman, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü", *Marife*, 4 (2004), 23; Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Zekeriya Güler, *Hadis Tetkikleri*, (İstanbul: İFAV, 2015), 212-214.

⁹⁷ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 8/274; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/308.

⁹⁸ M. Yaşar Kandemir, "Ceyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/469; Abdullah Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (İstanbul: Hadisevi, 2006), 67.

⁹⁹ el-İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/352.

¹⁰⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/308-309; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2/479.

¹⁰¹ Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ, (Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 2009), 267.

¹⁰² Babası ve amcasından önce Yahyâ b. Zekeriya'nın kendisi İbn Ebî Zâide nisbesiyle ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla mutlak olarak İbn Ebî Zâide zikredildiğinde Yahyâ b. Zekeriya kastedilmektedir. Ayrıca bu özelliğı ile "*mestur*" ve "*meçhul*" ravilerden ayrılmıştır. Bkz. Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 41.

*Hücce*¹⁰³ gibi üç önemli vasıfla tanıtmaktadır.¹⁰⁴ İbn Hacer ise “*sika*” ve “*mütkin*” ifadesiyle onu tevsik etmektedir.¹⁰⁵

Ebû Zür’a er-Râzî (ö. 264/878), Yahyâ b. Zekeriya’nın çok az hata yaptığını söylemektedir.¹⁰⁶ Yahyâ b. Maîn ise “*İbn Ebî Zâide çok zeki idi. Bir hadis hariç onun hatasını bilmiyorum*” derken¹⁰⁷ Zehebî, onun hiç hata yapmadığı görüşünü paylaşmaktadır.¹⁰⁸

2.4.4. İbn Ebî Zâide’nin İtikâdî Görüşü

İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-Maârif* adlı eserinde Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide’yi Mürcie’ye¹⁰⁹ nispet etmiştir.¹¹⁰

Mürcie’nin farklı tanımlarını iki başlık altında toplayabiliriz. Birincisi siyasî çekişmelerden uzak kalarak İslâm toplumunun birliğini savunan, ikincisi ise imanın yeterli olduğu, eksik amelin zarar vermeyeceğini savunanlardır.¹¹¹ Bir diğer ayırım da Abdülhayy el-Leknevî’ye aittir. O, Mürcie’yi -imanın ve amellerin gerekli olduğunu kabul eden- Sünnî ve -sadece imanın yeterli olacağını kabul eden- Bid’î şeklinde ayırma tabi tutmaktadır.¹¹² Bu bilgiler ışığında hayatını incelediğimiz İbn Ebî Zâide’nin siyasî nizalardan uzak durmayı yeğleyen ve Sünnî Mürcie’den olduğu anlaşılmaktadır.

Bir diğer husus da dönemin en önemli ayrışma noktalarından birini teşkil eden “*halku’l-kur’ân*” meselesidir.¹¹³ Hicrî üçüncü asırda bazı Abbasi halifelerinin siyasî baskı aracı olarak kullandığı ve pek çok âlime soru olarak yöneltilen bu konu, Yahyâ b. Halef (ö. 242/857) tarafından İbn Ebî Zâide’ye de sorulmuş o da “*Kim Kur’ân yaratılmıştır derse, kâfir olur.*” cevabını vermiştir.¹¹⁴

Sonuç

Yahyâ b. Zekeriya b. Ebî Zâide, Ebû Hanîfe’nin meclisinde yer alan ve onun en önde gelen talebelerinden biridir. İbn Ebî Zâide’nin fakih kimliği olmakla birlikte hadisçilik yönü daha ağır bastığı ve rivayetlere vukufiyeti olan hadis hafızı bir âlim olduğu ifade edilmiştir.

Özellikle hicrî II. asırda ehl-i re’y’in hadis ile ilişkilerine yönelik eleştiriler olmuştur. Bu ekolün başını çeken Ebû Hanîfe olmasından dolayı o ve dolayısıyla görüşleri/mezhebi de

¹⁰³ *el-Hâfiz*, *el-Alem* ve *el-Hucce* kavramları için bkz. Bkz. Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 41 – 127 - 136.

¹⁰⁴ Zehebî, *Siyer*, 8/337.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 1054.

¹⁰⁶ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-İlel*, thk. Sa’d b. Abdullah el-Humeyyid – Hâlid b. Abdurrahmân el-Cüresiyi, (Riyad: Mektebetü’l-Mülk, 2006), 2/123.

¹⁰⁷ Zehebî, *Siyer*, 8/339.

¹⁰⁸ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 4/1000.

¹⁰⁹ Mürcie hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. İbrahim Avdeyn-es-Seyyid Avdeyn, (Kahire: 1971), 1/100; Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Evâil*, thk. Muhammed es-Seyyid, (Mısır: 1987), 374.

¹¹⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe, (Kâhire: Dâru’l-Maârif, 1992), 779.

¹¹¹ Sönmez Kutlu, “Mürcie”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/41-45.

¹¹² Halil İbrahim Kutlay, *İbn Şihâb ez-Zühri*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2022), 40; Ebû’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Eminillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *er-Raf’u ve’t-tekmîl*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-Matbûati’l-İslâmiyye, 1996), 361-362; Sönmez Kutlu, “Mürcie”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/41-45.

¹¹³ Bu konu ilk defa Ca’d b. Dirhem (öl. 124/742) tarafından ifade edilmiştir. Bkz. Mustafa Öz, “Ca’d b. Dirhem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/542.

¹¹⁴ Ebû Abdillâh Ubeydullâh b. Muhammed b. Batta el-Ukberî, *el-İbâne ‘an şer’ati’l-fırakî’n-nâciye ve mücânebeti’l-fırakî’l-mezmûme*, thk. Yûsuf el-Vâbel, (Riyad: Dâru’r-Râye, 1994), 6/54.

tenkitlerden nasibini almıştır. Ancak insaf ve itidal çerçevesinde hareket eden her bir araştırmacı bu iddiaların gerçek dışı olduğunu görecektir. İbn Ebî Zâide özelinde ele aldığımız “Ebû Hanîfe’nin Meclisinde Bir Muhaddis: İbn Ebî Zâide” çalışmamız, mezkûr eleştirilere/tenkitlere bir cevap niteliği taşımaktadır. Zira Ebû Hanîfe, fetva meclislerinde görüşülen meseleleri -kendisi de rivayetlere vâkıf olmasına rağmen- İbn Ebî Zâide gibi hadis hafızlarıyla istişare neticesinde sonuca bağladığını Veki’ b. Cerrâh’ın “... *Yahyâ b. Ebî Zâide, Hafs b. Gıyâs, Hibbân b. Ali el-Anezî ve kardeşi Mendel b. Ali el-Anezî gibi hadis hafızlarıyla müzakere yapan biri hata edemez. Şayet hata etseydi, bu kişiler düzeltirdi.*” şeklinde aktardığı bilgi ile öğrenmiş olmaktadır.

Zikredilen hadis hafızlarından biri olan İbn Ebî Zâide, Ebû Hanîfe’nin kitaplarını yazan, mezhebin oluşumuna katkı sunan fıkıhçı ve Kütüb-i Tis’a da 212 rivayeti nakledilen, İbn Ebî Şeybe’nin *el-Musannef* adlı eserinde 243 rivayeti bulunan ve *es-Sünen* sahibi bir hadisçidir. Bu bilgiler ışığında onu hadisçiliği ile ön plana çıkmış erken dönem “Hanefî muhaddis ve fakihi” olarak isimlendirebiliriz. Zira İbn Ebî Zâide, Mekke ve Medine’ye rihle yapan, Kûfe ve Bağdat’ta hadis dersleri veren adalet ve zabt sahibi sika ravilerden birisidir. Netice itibari ile Hanefî âlimlerinden olan İbn Ebî Zâide, -her ne kadar kitabı günümüze ulaşmasada- eser yazarak, hadis dersleri vererek ve temel hadis kaynaklarında rivayetleri olması açısından hadis literatürüne katkı sağlamıştır. İbn Ebî Zâide özelinde aktardığımız bilgilerin, başta mezhebin kurucusu Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefîlerin, hadis ilmi ile münasebetlerine dair fikir vereceği kanaatindeyiz.

Ele aldığımız bu çalışmanın sınırları dar olması nedeniyle İbn Ebî Zâide’nin Hanefî hadis anlayışına katkısı, rivayetleri üzerinden mezheple olan bağlantısı ve Hanefî kaynaklarda ondan ne oranda istifade edildiği gibi hususlara yer verilmemiştir. Bu soruların cevabı için daha geniş çalışmalar yapılması önem arz etmektedir.

Kaynakça

- el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl. *el-Evâil*, thk. Muhammed es-Seyyid, Mısır: 1987.
- Atar, Fahrettin. “Şürût ve Sicillât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/270. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Avcı, Casim. “Medâin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/289. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul: Hadisevi, 2006.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü’l-ârifîn esmâü’l-müellifîn ve âsâru’l-musannifîn*, İstanbul: Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, 1951.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu’l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu’l-evsat*, thk. Muhammed b. İbrahîm, Riyad: Daru’s-Samî’î, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu’l-kebîr*, thk. Hâşim en-Nedvî vd., Dâiretü’l-Meârifî’l-Osmâniyye, ty.
- Çeker, Huzeyfe. “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012), 165.
- Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-Mü’telif ve’l-Muhtelif*, thk. Muvaffik b. Abdullâh b. Abdulkâdir, Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1986.

- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- ed-Dîneverî, Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe, Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1992.
- Efendioğlu, Mehmet. "el-Musannef". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/237. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil, Beyrut: Daru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Süâlâtü Ebî Ubeyde el-Âcurrî*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, Beyrut: Dâru'l-İstikâmet, 1997.
- Ebû Zür'a er-Râzî, Ubeydullâh b. Abdilkerîm b. Yezîd. *Kitâbü'd-duafâ*, thk. Es-Sa'dî b. Mehdi el-Hâşimî er-Risâletü'l-İlmiyye, 1982.
- Fayda, Mustafa. "Hemdân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/179. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- el-Fesevî, Ebü Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân). *el-Ma'rife ve't-Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Medine: Mektebetü'd-Dâr.
- Güler, Zekeriya. *Hadis Tetkikleri*, İstanbul: İFAV, 2015.
- el-Herevî, Nureddin Ebü'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî. *el-Esmârü'l-ceniyye fî esmâi'l-hanefiyye*, thk. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed, 2009.
- Hâkim el-Kebîr, Ebü Ahmed Muhammed b. Muhammed b. Ahmed en-Nîsâbü'rî. *el-Esâmî ve'l-Künâ*, thk. Ebü Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî, Kahire: Dâru'l-Fârûk, 2015.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- el-Hattâbî, Ebü Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Me'âlimü's-sünen*, thk. Muhammed Râğîb et-Tabâh, Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- Hoyladı, Adnan. *Hanefî Mezhebinin Teşkekül Süreci*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- el-İclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Ma'rifetü's-Sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- İbn Adî, Ebü Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbü'l-Cerhi ve't-Ta'dîl*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebü Muhammed Abdurrahmân Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-İlel*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid – Hâlid b. Abdurrahmân el-Cüresiyyi, Riyad: Mektebetü'l-Mülk, 2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfi. *el-Musannef*, thk. Ebü Muhammed Üsâme b. İbrâhîm b. Muhammed, el-Fârûku'l-hadîsiyye, 2008.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. İbrâhîm ez-Zeybak ve Âdil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalân. *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Ebü'l-Eşbâl el-Bâkistânî, Dâru'l-Âsıme, 2000.
- İbn Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, thk. Vasiyyullâh b. Muhammed b. Abbâs, Riyâd: Dâru'l-Hânî, 2001.
- İbn Hayyât, Ebü Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân, Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdullah Şemsuddîn Muhammed. *İ'lâmü'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1991.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Hassân Abdülmennân, Lübnan: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 2004.
- İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Şâhin, Ebü Hafı Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî. *Târîhu esmâi's-sikât*, thk. Subhî es-Sâmîrâî, Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1984.
- İbnü'l-Medîni, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî. *el-İlel*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980.
- İmam Muhammed, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî. *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, Katar: Vüzâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâm, 2012.
- Kallek, Cengiz. "Esed b. Furât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/366. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ceyyid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/469. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kayapınar, Hüseyin. "İsmâîl b. Hammâd b. Ebü Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/112. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsühüm*, thk. Abdulfettâh Ebü Ğudde, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2002.
- Köten, Akif. "İbn Ferrûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/493. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- el-Kureşî, Ebü Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâki'l-hanefiyye*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Dâr Hicr, 1993.
- Kutlay, Halil İbrahim. *İbn Şihâb ez-Zührî*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2022.
- Kutlu, Sönmez. "Mürce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/41-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- el-Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, thk. Muhammed Bedruddîn, Mısır: Dâr Se'âde, 1906.
- Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *er-Raf'u ve't-tekmîl*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1996.
- Maîn, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî, *Ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Ebü Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî, Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2009.
- Mâlik b. Enes, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, Müessesetü Zâyd b. Sultân, 2004.
- Mâturîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Avdeyn-es-Seyyid Avdeyn, Kahire: 1971.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşgarî, Medine: 1984.
- en-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*, thk. Rızâ el-Mâzendârî, 2008.
- en-Nehâs, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî. *İ'râbü'l-Kurân*, thk. Hâlid el-A'lâ, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Öz, Mustafa. "Ca'd b. Dirhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/542. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Polat, Sabahattin. *Hadis Tarihi ve Usulü*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2013.
- er-Rabât, Hâlid - İd, Seyyit İzzet. *el-Câmiu li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*, Dâru'l-Fellâh, 2009.
- er-Râmhürmüzî, Ebü Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd el-Fârisî, *el-Muhaddişü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-Fikr, 1984.
- es-Saymerî, Ebü Abdillâh Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Tırsıgkır, Chamntı. *Hadis Rivayetinde Fakih Ravinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Tüfekçioğlu, Zekeriya. *Hadis Edebiyatında Müsnedler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2012.
- el-Ukberî, Ebü Abdillâh Ubeydullâh b. Muhammed b. Batta. *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*, thk. Yûsuf el-Vâbel, Riyad: Dâru'r-Râye, 1994.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebü Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/135. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yaman, Ahmet. "Yahyâ b. Zekeriyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/270. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Yaman, Ahmet. “Abdullah b. Mes’ûd’un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü”. *Marife*, 4 (2004), 23.
- Yıldız, Fahreddin. *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhu’l-Hadîs*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yiğit, İsmail. “Mevâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/424. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yiğit, Metin. “İslam Hukuk Tarihinde Örnek Bir Teşebbüs: İmam Ebû Hanife’nin İlim Halkası”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2011), 149.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Kâşif fi ma’rifeti men lehû rivâye fi’l-kütübi’s-sitte*, thk. Muhammed Avvâme, Cidde: Dâru’l-Kıble, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a’lami’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beurut: Müessesetu’r-Risâle, 1982.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü’l-Huffâz*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ, Dâiretü’l-Meârifi’l-Osmâniyye, 2009.

Araştırma Makaleleri / Articles

CESSÂS'IN KIRAATLERE YAKLAşIMI: TAHARET BAHSİ*

Ayşenur Koçak**

Özet

Kıraatlerin ahkam üzerinde ne kadar müessir olduğu hep tartışılagelmiştir. Kahir ekseriyet kıraatlerin ayetlerin anlamlarına zenginlik kattığı hususunda görüş birliği içerisinde. Fakat ayetlerden hüküm istinbat etmek için kıraatlerden ne kadar müstefit olduğu değişkenlik arz etmektedir. Bundan hareketle ahkam tefsirleri içerisinde ilkler arasında olup önemli bir yer işgal eden Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı çalışmaya temel kılınarak taharet babı özelinde bu konudaki soru işaretlerin giderilmesi hedeflenmiştir. Aynı zamanda müfessirin kıraatleri ele alırken izlediği yöntemler, kıraatler arasında tercih yaparken mezhebi faktörün ne kadar etken olduğu, sosyolojik ve geleneksel saikler de göz önünde bulundurularak özgün bir çerçeve ile ortaya konmaya çalışılacaktır. Cessâs'ın tefsirinde fıkıh ile kıraat arasındaki bağlantıya dair çalışmalar mevcut iken kıraatler denilince ilk akla gelen ayetlerin toplu bir şekilde ele alındığı taharet babına ilişkin bir çalışmanın olmaması burada ele alınan konunun özgünlüğüne katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Taharet, Kıraat Vecihleri.

AL-JASSAS' APPROACH TO THE QUR'ANIC RECITATIONS: THE CASE OF TAHĀRAH

Abstract

The impact of the qiraat (recitations) on the verses of the *ahkām* (rulings) has long been a topic of discussion. The vast majority of people concur that qiraat deepens the meaning of the passages. However, different scholars use the qiraat in different ways when extrapolating rules from the verses. In light of this, I hope to settle any doubts about this matter by applying al-Jassās' *Ahkām al-Qur'ân* to the particular instance of lustration (*tahārah*). This exegesis, which is among the earliest in terms of time, plays a significant role in the analysis of the Qur'anic verses from the *ahkām*. I'll also attempt to make clear the commentator's approach to the qiraat, the extent to which sectarianism influences one's choice of qiraat, and the extent to which traditional and sociological considerations are taken into account using a particular framework. While there have been studies on the relationship between jurisprudence and qiraat in al-Jassās, it is crucial for the topic's distinctiveness that there haven't been any on the chapter on *tahārah*, which discusses the verses that first spring to mind when we think of qiraat as a whole.

Keywords: Qiraat, al-Jassās, *Ahkām al-Qur'ân*, Tahārah, Vajih of Qiraat.

* Bu çalışma Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Tefsir hocası Doç. Dr. Emrah Dindi danışmanlığında sürdürmekte olduğumuz “Kıraatlerin Ahkām Tefsirlerine Yansıması ve Etkileri” başlıklı doktora tezinin bir bölümünden üretilmiştir. Ayrıca bu makale 3. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sunulan ancak tam metni yayınlanmayan “Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'ân'ında Kıraatlerin Ahkâma Tesiri: Tahâret Babı Örneği” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek üretilmiş hâlidir.

** Öğr. Gör. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat ABD., akocak@pau.edu.tr.

ORCID ID: 0009-0008-7972-6408,

DOI: 10.53336/rumeli.1391369s .

İntihal: Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Atıf / Citation: Koçak, Ayşenur. “Cessâs'ın Kıraatlere Yaklaşımı: Taharet Bahsi”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2024), 147-163. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1391369>.

Copyright © CC BY-NC 4.0

Giriş

Kıraat ilmi, Kur'an'ın nüzülü ile başlayıp tekamül süreci hala devam etmekte olan İslam ilimlerindedir. Kıraatlerin tevâtürlüğü meselesi

¹, yedi harf hadisi², kıraat farklılıkları ile neyin kastedildiği³, kıraat farklılıklarının ayetlerin anlamlarını değiştirip değiştirmediği, ayetlerin ahkamı üzerinde ne kadar müessir olduğu⁴ kıraat ilmiyle uğraşan alimler arasında hep tartışılmalıdır. Bu hususlarda ortak bir anlayışın hala oluşmaması, kıraatler konusunun kendi içerisinde tartışmalı mevzularının çok olmasına bağlanılabilir. Diğer taraftan bu durum, Kur'an'ın muciz oluşunun da en büyük göstergelerindedir. Zira Kur'an'ın lafzının ilk indiği andan itibaren aynı olup ayetlerin yorumlanması ve hükümlerin istinbat edilmesinde her geçen gün yeni meselelerin gündeme gelmesini başka şekilde izah etmek mümkün değildir.⁵

Kıraat farklılıkları, Kur'an'ın tefsir edilmesinde çeşitliliğe sebep olduğu gibi, İslam hukukunda da ayetlerden hüküm istinbatına hizmet etmiştir. Bu sebeple pek çok ahkam tefsirinde sahih-şaz ayırımına gidilmeksizin kıraat vecihlerine çokça yer verildiği müşahede edilmektedir.⁶ Müfessirler ayeti tevil ederken farklı vecihlerin yön vermesi ile kıraatler arasında bir tercihte bulunup⁷ ayetin meşhur veçhinden çıkan hükme farklı bir yorum getirdikleri gibi⁸, kimi zaman da iki kıraati birleştirme yoluna gitmişlerdir.⁹

¹ Kıraatlerin tevâtürlüğü denilince söz konusu edilen meselelerden biri, kıraatlerin Hz. Peygamber'e dayandırılması ile mi yoksa kıraat imamlarına isnat edilmesi ile mi mütevatir olduğu ya da yedi kıraatin mi yoksa on kıraatin mi mütevatir olduğudur. Alimler bu konularda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Ünal, "Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatür Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/ 3 (Eylül- Aralık 2011), 78-114; Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Ateş, "Kıraatlarda Tevatür Meselesi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri* 4 (Ekim 2001), 321-331.

² Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955), "Salâtü'l-Müsâfirîn", 820; Rivayetleri detaylı incelemek için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 44-90; Ebü 'Amr Osmân b. Saîd b. Osman el-Endelüsî ed-Dânî, *el-Ahrufü's-seb'a li'l-Kur'ân*, thk. Abdü'l-Müheymîn Tahân (Mekke-i Mükerreme: Mektebetü'l-Minâre, 1408), 11-60.

³ bk. Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed b. Yusûf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, ts.), 2/26-28.

⁴ bk. Lokman Bedir, "Kıraat Farklılıklarının Yoruma Etkisi", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* 2 (2017), 313-328.

⁵ Ebü Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 69.

⁶ Ebü'l-Hasen Şemsülsîlâm 'İmâdüddîn Ali b. Muhammed et-Taberî Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Mûsâ Muhammed Ali ve İzzet Abdi Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 1/137-140; Müfessirler çoğunlukla ayetleri tefsir ederken farklı vecihleri, kim tarafından okunduğunu nakletmeksizin direkt kaydetmişlerdir. Kıraatlerin sıhhat derecelerinden ziyade ayetlerin ahkamına yansımalarına odaklanmışlardır. Bu konu ile ilgili örnekler için bk. Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/113, 4/329-330; Ebü Abdullah Cemâlüddîn Mikdâd b. Abdullah b. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süyûrî, *Kenzü'l-'irfân fi fikhi'l-Kur'ân* (Tahran: Mektebetü'l-Mürtedaviyye, 1343), 1/78-79, 1/150.

⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/517, 2/131-132; Süyûrî, *Kenzü'l-'irfân fi fikhi'l-Kur'ân*, 1/93.

⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/181; Süyûrî, *Kenzü'l-'irfân fi fikhi'l-Kur'ân*, 2/123.

⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/162; Süyûrî, *Kenzü'l-'irfân fi fikhi'l-Kur'ân*, 1/ 207.

Ahkam tefsirleri içerisinde Hanefi mezhebi deyince ilk akla gelen Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ıdır. Bu eser, ahkam ayetlerinin tamamının tefsir edildiği ve bize kadar ulaşan ilk ahkam tefsiri olma özelliğini haizdir.¹⁰ Bu eserde taharet babında yer alan ayetlerin tespit edilip Cessâs'ın bu ayetlerde değindiği kıraat farklılıklarını nasıl işlediği, kıraat kaynaklarındaki şaz ve mütevatir ayrımının karşılığının olup olmadığı, ayetlerin ahkamı üzerinde kıraat tercihlerinin ne kadar müessir olduğu gibi konularda bir örnek sunmak amaçlanmıştır. Bunların hepsi Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında temizlik babında ele aldığı ayetlerdeki kıraatlara olan yaklaşımının mahiyetinin belirlenmesini anlamlı kılmaktadır.

Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs Hanefî mezhebinin önde gelen alimlerindedir. Ebû Sehl ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ebû Saîd el-Berdaî (ö. 317/930) ve Ebü'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952)'den fıkıh öğrenmiştir. Özellikle Kerhî'den çok istifade etmiş ve onun ders halkasından mezun olmuştur. Kendisi de uzun yıllar Bağdat'ta ders vermiştir. Zahitliği ile meşhurdur. Kendisine kadılık makamı teklif edilmiş fakat o kabul etmemiştir. Cessâs, Hanefi mezhebinde fıkıh alimlerinin ilmi seviyelerine göre ayrıldıkları yedi tabakadan dördüncü tabaka olan “ashâbü't-tahrîc” arasında yer almıştır. Ashâbü't-tahrîc, mezhep fikhına vukufiyeti olmakla birlikte müçtehitlik mertebesine ulaşamamış fakihlerdir.¹¹ Fakat Cessâs'ın Şemsüleimme Serahsî (ö. 483/1090 [?]) gibi mezhepte üçüncü tabaka olan müçtehitlerden olmasını daha uygun görenler de vardır. Bu hususun Cessâs'ın eserleri incelendiğinde ve ondan nakledilen görüşlere bakıldığında açık bir şekilde görüleceğini ifade etmişlerdir.¹²

Cessâs'ın fıkıh usulü alanında öne çıkan kimliği göz önünde bulundurulduğunda fıkıhın temel meselelerinden biri olan ibadetler bahsinden bir konu ile başlanması uygun görülmüştür. “İbadet” ve “ubudiyet” Arapçada (عِبَادَة) kökünden türemiş, “boyun eğmek, itaat etmek, aciziyetini ifade etmek” anlamlarına gelmektedir.¹³ İbadet kelimesi, kulluktan daha derinlikli ve daha önemlidir. Zira ibadet, kulun Allah'a boyun eğdiğini ve O'na olan itaatini gösterme şeklidir. Aynı zamanda ibadet, kulu Allah'a yaklaştırdığı gibi takvaya ulaşmasına da vesile kılmaktadır. Kendisine kulluğun nispet edildiği kimseler, kibirden azade olmuş, kudret elinin yalnız Allah'ta olduğunun şuurunda olanlardır.¹⁴

İbadetler konusu klasik fıkıh kitaplarında taharet ile başlamaktadır. Taharetin sözlük anlamı temizlemek, yıkamak, arıtmak, pak etmek ve kirlerden arındırmaktır.

¹⁰ Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şeyh Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 16/340; Yunus Yalçın ve Mehmet Erdem, “Cessâs'ın Kıraat Anlayışı ve Kıraatlerle Fikhî İstinbat Yönteminin Tesbiti”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2022), 489.

¹¹ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, (Kahire: Dârü's-Seâde, 1324), 27-28; Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, (Ankara: Elif Yayınevi, 1989), 22-24.

¹² Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 27; Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 24.

¹³ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh: Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 2/503; Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü-Sâdir, 1414/1994), 3/271; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412), 542.

¹⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Şura Yayınları, 1993), 1/104.

Terim anlamı ise görünür kirlerden (necaset) ve her türlü kusurdan arı olmak demektir.¹⁵ Cismani ve nefsanî iki yönü olan bu kelime ile kişinin bedenini hayız, idrar ve pislik gibi maddi kirlerden arındırdığı gibi ahlakını ve iffetini koruyarak ruhunu da temiz tutması murat edilmektedir. Taharet Arapçada hem isim hem mastardır.¹⁶ Türkçede büyük ve küçük abdest yapıldıktan sonra suyla yapılan temizlenme işlemine karşılık gelen “taharet”, fıkhîta hadesi kaldırmak ve necaseti yok etmek anlamlarını taşımaktadır.¹⁷ Dinimizde temiz olmanın ne kadar mühim olduğu; namaz, Kur’an tilaveti, hac gibi pek çok ibadete başlama basamağı sayılmasından anlaşılmaktadır. Makale bu önem sıralamasına riayet edilerek taharet bahsi ile sınırlandırılmıştır. Diğer taraftan kıraatlerin fıkha olan etkisinin en açık bir şekilde müşahade edildiği ayetlerin taharet babı altında yer alması da konunun sınırlarının belirlenmesinde etkili olmuştur. Cessâs’ın kıraatlere olan bakış açısı, ahkâmında bu bahiste konu edindiği *hayız sonrası cema, abdestte ayakların yıkanması ya da meshi* ile *kadınlarla temas/cinsi münasebet* başlıkları verilen ilgili ayetler¹⁸ üzerinden şekillendirilmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu iki ayette geçen üç kıraat farklılığı, kıraatlerin ayetlerin hükümlerini değiştirip değiştirmediği sorusuna cevap arandığında ilk karşılaşılan vecihlerdir.

Konuyla ilgili yapılan literatür taramasında doğrudan alakalı bulunabilecek iki makale ve iki tez ile karşılaşıldı. Tez çalışmalarından bir tanesi Taberî (ö. 310/923) ve Cessâs’ın tefsirlerinde yer alan kıraatlerin fıkhi yönünün ağırlıklı olarak ele alındığı mukayese çalışmasıdır.¹⁹ Diğer çalışma ise Cessâs ile Kurtubî’nin (ö. 671/1273) ahkâmında değindiği kıraatlerin başka müfessirlerin yorumları ile de mezcedilerek mezheplerin görüşlerinin detaylıca anlatıldığı yine bir mukayese çalışmasıdır.²⁰ Makalelerden bir tanesi mezhep faktörünü öne çıkararak sadece üç müfessir üzerinden farklı ayetleri incelemiştir.²¹ Diğer çalışma ise Cessâs’ın fıkhi istinbat yönünü merkeze alarak kıraat farklılıklarına temas etmiştir.²² Ayrıca bu çalışmada yer alan ayetlerden biri olan abdest ayetine münhasır çalışmalar da mevcuttur.²³ Bu çalışmanın farkı taharet babındaki kıraatlere hasredilen bir çalışma

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 4/504-505; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 525.

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 4/504-505; Zeyneddîn Ebû Abdullah Abdülkâdir er-Râzî, *Muhtârü’s-Sıhâh*, thk. Yûsuf Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1420/1999), 193; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 525.

¹⁷ Ebû’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed eş-Şeybânî İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs ve’l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: Mektebetü’l-İlmiyye, 1399/1979), 3/147.

¹⁸ el-Bakara 2/222, el-Mâide 5/6.

¹⁹ bk. Yunus Yalçın, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi: Taberî ve Cessâs Örneği* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

²⁰ bk. Yusuf Ziya Kurtuluş, *Ahkâm Tefsirlerinde Kıraat Farklılıkları el-Cessâs’ın Ahkâmü’l-Kur’an ve el-Kurtubî’nin el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an Örnekleri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

²¹ İlyas Yıldırım, “Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Fikhî Mezhep Faktörü: Cessâs, Ebû Bekr İbnü’l-Arabî ve Kiyâ el-Herrâsî Örneklemeleri”, *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/ 2 (Aralık 2019), 623-653.

²² Yalçın ve Erdem, “Cessâs’ın Kıraat Anlayışı ve Kıraatlerle Fikhî İstinbat Yönteminin Tesbiti”, 485-510.

²³ bk. Mustafa İzci, *el-Mâide Sûresi’nin Kıraat Açısından İncelenmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996) 1-159; Remzi Kaya, “Kıraat Açısından Abdest Ayeti”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 255-266;

olup ayetlerin kıraat farklılıkları merkeze koyularak ilgili bölümlerinin önceki çalışmalarda değinilmemiş farklı yönlerine temas edilerek ele alınmış olmasıdır. Bu sebeple “Taharet babı” ile ilgili ayetlerin kıraatlerle ilişkisine özel bir çalışmanın olmaması araştırmanın özgülüğü açısından önem arz etmektedir.

Çalışmaya yöntem olarak öncelikle ayetlerin kıraat farklılıklarına ilişkin bölümlerinin metin ve meali nakledilmekle başlanılacaktır. Her ayetin kıraat farklılığının geçtiği bu bölümün içeriğine uygun bir başlıklandırma yapıp ayetlerin diziliminde Mushafta yer aldığı sıraya bağlı kalınacaktır. Ayetlerdeki farklı vecihler ile ilgili önce kıraat kaynaklarında nakledilenler aktarılıp sonra Cessâs’ın tefsirinde bu kıraat bahsi ile ilgili yaptığı yorumlara yer verilecektir. Bu süreçte müfessirin kıraatleri ele alırken geliştirdiği bir metodoloji var mıdır? Hangi saikler onu bu çıkarımlarda bulunmaya sevk etmiştir? gibi sorulara subjektif bir okuma ile cevap aranacaktır. Sonunda müfessirin vardığı hükmün değerlendirmesi yapıp olumlu–olumsuz yanlarına temas edilecektir. Konuya bütüncül bir bakış açısı ile yaklaşılabilecek, içinde bulunulan çağın şartları doğrultusunda değerlendirme yapılacaktır. Ayetlerdeki farklı okuyuşların bugünün muhataplarına ne söylediği ifade edilmeye çalışılacaktır. Bu araştırmanın ayetlerin ahkamı hususunda geleneğin günümüze aktarımında bizden sonraki araştırmacılara ne tür katkılar sunacağı da ayrıca mütalaa edilecektir.

1. Hayız Sonrası Cima

Sözlükte “suyun akıp taşması, kanın akması” anlamlarını taşıyan hayız kelimesi, terim olarak “belirli vakitlerde hususi bir durum ile rahimden akan kanı” ifade etmektedir.²⁴ Hayız kadınlara mahsus hallerden olup Allah-ü Teala’nın fiillerindedir. Süresi ve zamanı kadınların tasarrufatında olmayıp Allah’ın elindedir. Bu süre zarfında kadınlar namaz, oruç, hac, itikâf gibi birtakım dini vecibelerden muaftırlar. Hayız gören kadınların kan kesilinceye kadar beklemeleri ve günlerini saymaları gerekmektedir. Hayızın süresi en az üç en fazla on gün olup²⁵ zann-ı galibe göre altı veya yedi gündür.²⁶ Kadınlar bu özel hallerinde günlük yaşamlarına aynı devam etmekte, herhangi bir ikinci sınıf insan muamelesi görmelerini gerektirecek bir durum söz konusu edilmemektedir. Eşler arasındaki münasebetlerine baktığımızda ise cima dışında her şey helaldir.²⁷ Şimdi ele alınacak olan ayet hayız sonrası kadınların eşleri ile cinsi münasebetlerinin nasıl olması gerektiği ile ilgilidir. Ayetin farklı vecihlerinin ahkama yansımaları üzerinden mesele açıklanmaya çalışılacaktır.

...وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ...

Mehmet Çiçek, “Kıraat Farklılığı Bağlamında Abdest Konusu Taberî Örneği”, *Kadim Hikmet Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2020), 11-18; Bedir, Lokman, “Kıraat Farklılıklarının Yoruma Etkisi”, 313-328.

²⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 265.

²⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Füsûl fi’l-usûl*, (Küveyt: Vizâratü’l-Evkâfî’l-Küveytiyye, 1414/1994), 3/115-116.

²⁶ Bu konuda detaylı bilgi için bk. İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/469.

²⁷ Yahudiler kadınların bu özel hallerinde evlerinde onlarla beraber oturmaz, yemek yemez ve el sürmezlerdi. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Şerhu muhtasari’t-Tahâvi* (Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye ve Dârü’s-Sirâc, 1431/2010), 1/463-464.

“...Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın...”²⁸

Ayette geçen (يَطْهَرْنَ) lafzı iki farklı şekilde okunmuştur:

a. İbn ‘Âmir (ö. 118/736), İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Ca‘fer (ö. 130/747-748), Ebû ‘Amr (ö. 154/771), Nâfi‘ (ö. 169/785), Hafs (ö. 180/796) ve Ya‘kûb (ö. 205/821) (يَطْهَرْنَ) şeklinde okumuşlardır. Bu okuyuşa göre, kadının gusletmeden sadece hayız kanının durması veya kesilmesi ile kocasıyla ilişkiye girebileceği hükmüne varılır.

b. Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805), ‘Âsım’ın ravisi Ebû Bekr b. Şu‘be (ö. 193/809) ve Halefû’l-‘Âşir (ö. 229/844) ise (يَطْهَرْنَ) şeklinde şeddeli okumuşlardır. Aslı (يَطْهَرْنَ) olan bu kıraatle ayetten kadının hayız hali bittikten sonra kocasıyla cinsi münasebete girmeden önce gusletmesi gerektiği anlaşılır.²⁹

Cessâs ayetteki kıraat ile ilgili açıklamalarına ilk önce “kadar” anlamına gelen (حَتَّى) edatının tahlili ile başlar. Bu edat ile takdir edilen sınırın sonuna geldiğini ifade eden Cessâs, kendisinden sonraki hükmün, önceki hükme muhalif olduğunu da eklemiştir. Cessâs (حَتَّى يَطْهَرْنَ) “temizleninceye kadar” ifadesinin şeddesiz olarak okunduğunda, kanamanın kesilmesi şeklinde anlaşılacağını, bazılarının bu ifadedeki fiilin şeddeli olarak okunduğunu da naklettiklerini dile getirmiştir. İki okuyuş da muhtemelen aynı manaya gelir. Bunun örneği hayız görmekte olan kadının kanaması kesildiğinde (طَهَّرَتِ الْمَرْأَةَ) denildiği gibi (طَهَّرَتْ) (الْمَرْأَةَ) de denilmesidir.³⁰

Dil merkezli bu açıklamalar neticesinde Cessâs, mezkur fiilin şeddeli ve şeddesiz okunması halinde mananın değişmeyeceğini ifade etmiştir.

Cessâs (حَتَّى) edatına dair açıklamalarını kocanın karısıyla cinsel ilişkiye girmesinin mübah olması için iki şart ile ilişkilendirerek sürdürmüştür. Biri kanamanın kesilmesi, diğeri gusletmiş olmasıdır. Zira “فَإِذَا تَطَهَّرْنَ/temizlendikleri vakit” ifadesi gusülden başka manaya gelmez. Bu bir kişinin bir başkasına şöyle talimat vermesine benzer: “Eve girinceye kadar Zeyd’e bir şey verme. Eve girip içeride oturduğunda ona bir dinar ver.”³¹

Cessâs burada (حَتَّى) edatının hakiki manasında kullanıldığını Kur’an-ı Kerim’den şu ayeti örnek göstererek desteklemiştir: “Eğer erkek karısını (üçüncü kez) boşarsa, onun dışında başka biriyle evlenmedikçe karısı ona helal olmaz.”³² Cessâs burada ikinci kocanın nikahlamasının, onunla cinsi münasebette bulunması anlamına geldiğini beyan etmiştir: “Kadın bu ilişkide bulunduktan sonra, kendisini üç talakla boşamış olan ilk kocasına helal hale gelir. İkinci kocanın kendisiyle ilişkide bulunması bunun şartıdır. Önceki kocaya haram oluşu, ikinci kocanın ilişkide bulunmasıyla ve hatta kendisinin de boşamasından önce ortadan kalkmıştır. Kadının kendisini üç talakla boşamış olan önceki kocaya helal olması için, ikinci kocanın boşaması şart değildir.”³³ Şu halde Cessâs bu ayetteki edatın kullanımını

²⁸ el-Bakara 2/222.

²⁹ Ebû ‘Amr Osmân b. Saîd b. Osman el-Endelüsî ed-Dânî, *et-Teysîr fi’l-kirââtî’s-seb’*, thk. Otto Pretzl (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabîyye, 1404/1984), 80; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227.

³⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1410/1994), 1/422.

³¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/ 422.

³² el-Bakara 2/230.

³³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/423.

araştırmamızın konusu olan “*Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit onlara yaklaşın.*”³⁴ ayetine teşbih ederek asgari sürede de azami sürede de hayız kanaması kesilen kadının, gusletmeden kocasıyla cinsel ilişkiye girmesinin caiz olmadığını söyleyen Şâfiî’nin (ö. 204/820) görüşünün sahilliğine, ona muhalif olanların görüşlerinin de sahil olmadığına dair bir delil bulunmadığını ifade etmiştir.³⁵

Cessâs burada ayeti sadece kanamanın kesilmesinin yeterli olmayıp gusletmenin şart olduğu şeklinde yorumlayan Şâfiî’nin görüşünü eleştirmeden geçmemiştir. Bundan sonra bu konuda Hanefi Mezhebi’nin görüşünü, kıraat farklılığı ile ilişkilendirerek aktarmıştır.

Cessâs mezhebinin görüşüne göre söz konusu olan ayetin, her iki muhtemel manasının da aslında hakiki manasında kullanıldığını ifade etmiştir ve bunu şu şekilde açıklamıştır: “(يَطْهَرْنَ) fiili şeddesiz olarak okunduğunda, âdeti on gün olan kadınla ilgili olarak hakiki manasında kullanılmıştır. Buna göre on günün geçmesi ile kadınla kocasının cinsel ilişkide bulunmaları mübah olur. Ama şeddeli olarak okunduğunda bu fiil ve (فَإِذَا تَطَّهَّرْنَ) ibaresi, âdeti on günden az olan kadınla ilgili olarak kullanıldığında kanamanın kesilmesinden sonra bir namaz vakti de geçmemiş ise gusül manasında kullanılmış olur.”³⁶

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere Cessâs burada ayete bütüncül yaklaşım siyak ve sibakı dikkate alarak da görüşünü teyit etmiştir. İki kıraatin mana üzerindeki yansımalarını (حَتَّى يَطْهَرْنَ) ifadesinin şeddesiz okunduğunda kanamanın kesilmesi şeklinde anlaşılacağı; gusletme manasının çıkmayacağı yönünde görüş bildirmiştir. Çünkü kadın âdetli iken gusledecek olsa temizlenmiş olmaz. Şu halde (حَتَّى يَطْهَرْنَ) ifadesinin tek bir manası vardır. O da hayız döneminin sona ermesini sağlayan kanamanın kesilmesidir. Buradaki fiil şeddeli okunduğunda az önce anlatıldığı gibi muhtemelen kanamanın kesilmesi veya gusletme anlamına gelir. Şu halde şeddesiz okunması muhkem, şeddeli olarak okunması ise müteşabih olmaktadır. Müteşabihin ise muhkem olanı esas alarak ona göre anlamlandırılması gerekir. Bu durumda bahsedilen fiili her iki şekilde okumanın manası bir noktada birleşmiş olmaktadır. Her iki okuyuşun da zahiri manası, hayız döneminin sona ermesini sağlayan kanamanın kesilmesiyle kadın ile kocasının cinsi münasebette bulunmalarının mübah olmasını gerektirmektedir.³⁷

Cessâs burada kıraat farklılıkları arasında yaptığı tercihi, müteşabihi muhkeme hamletme³⁸ olarak adlandırmıştır.

Müfessirimiz bunun akabinde görüşüne gelebilecek muhtemel itirazları cevaplandırmıştır. Özetle kadının kanamasının kesilmesi yani hayız halinin sona ermesinin iki şeyden biriyle muteber olacağını belirtmiştir. Biri gusledip namaz kılmayı kendisine mübah hale getirmesi, ikincisi de kanama kesildikten sonra

³⁴ el-Bakara 2/222.

³⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/423.

³⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/423-424.

³⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/423.

³⁸ bk. Yalçın, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi*, 202.

üzerinden bir namaz vaktinin geçmesi. Böylelikle hayız hükmü her iki durumda da son bulmuş olur.³⁹

Son olarak Cessâs'ın açıklamaları değerlendirmeye tabi tutulacak olursa vardığı sonucun takip ettiği mezhebin görüşü ile örtüştüğü söylenebilir. Mesele ilk okuyuş ile açık gibi görünse de ikinci bir kıraatin varlığı ayet ile ilgili pek çok tartışmayı gündeme getirmiştir. Kadının temizlenmesinden kastın ne olduğu ayette muğlaktır. Fakat Cessâs bu hususta kadının bu özel durumu ile ilgili ayrıntıya inerek meseleyi durum ve şartlara göre değişebilecek şekilde, ayetteki kıraat farklılığından kaynaklı yorumları izale ederek bu konudaki her iki görüşü de kapsayan bir hükme varmıştır. Böylelikle aynı ayetin iki farklı veçhinin değişen durumlar ve şartlara göre uygulanabileceğinin de yolunu açmış olmaktadır.

Cessâs'ın burada kıraat vecihlerini açıklarken gerek dil merkezli yaklaşımı gerek başka ayetlerden örnekler getirmiş olması objektifliğini koruduğunu göstermiştir. Ayrıca şu noktaya da temas edilmelidir ki kadınlara eza veren böylesi bir hastalık hallerinde onları anlayıp onları rahatlatacak şekilde birtakım yükümlülüklerden muaf tutulmaları, bu konuda aynı ayette iki farklı hükmün bulunup ikisinin de farklı şeylere hizmet etmesinden mütevellittir. Bu, ayetin iki farklı vecih ile okunuyor olmasının ümmete rahmet olduğunun güzel örneklerindedir.

2. Abdestte Ayakların Yıkınması ya da Meshi

Türkçede dini temizliğin karşılığı olan “abdest” namazla birlikte emredilmiş, hiçbir zaman abdestsiz namaz kılınmamıştır. Her ne kadar abdest hükmünün yer aldığı ayet Medine döneminde nazil olmuş olsa da namazın farz kılındığı Mirac gecesinde Cebrail'in Hz. Peygamber'e namaz ile beraber abdesti de öğrettiği bilinmektedir. Abdestin namaza bağlı, adeta ona ön hazırlık gibi tali bir hüküm olarak mülâhaza edilmesi, abdest ayetinin nazil olması ile bertaraf edilmiştir. Şimdi ele alınacak olan ayet, işaret edilen abdest ayetidir. Üzerinde çokça konuşulup tartışılmış ve farklı hükümler çıkarılmış olan bu ayetin kıraat vecihleri izah edilmeye çalışılacaktır.

...وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَنْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...

“...Topuklarınıza kadar ayaklarınızı yıkayın...”⁴⁰

Ayetteki (أَنْجُلُكُمْ) lafzı üç farklı kıraat ile okunmuştur:

a. Ebû Bekir'den A'sâ, Hafs, Nâfi', İbn 'Âmir ve Ya'kûb (أَنْجُلُكُمْ) olarak nasb haliyle okumuşlardır. Bu veçhe göre (وَجُوهَكُمْ) lafzına atıfla nasb okunduğu için “Ayaklarınızı yıkayın.” anlamını yüklenmiş olur.

b. İbn Kesîr, Ebû 'Amr, 'Âsım'ın ravisi Ebû Bekr, Hamza ve Kisâî (أَنْجُلُكُمْ) şeklinde mecrur okumuşlardır. Bu vecihte lafız (بِرُءُوسِكُمْ)'a atıfla esreli okunduğu için “Ayaklarınızı meshedin.” anlamına gelir.⁴¹

³⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/424-425.

⁴⁰ el-Mâide 5/6.

⁴¹ Dâni, *et-Teyisir*, 98; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/254; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Me'âni'l-kirâat* (Suudi Arabistan: Merkezü'l-Bühûs fi Külliyyeti'l-Edêb, 1412/1991), 1/306; Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr el-Fârisî, *el-Hücce li kurrâi's-seb'*, thk. Bedreddîn Kahveci (Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1413/1993) 3/214.

c. Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) naklen (أَرْجُلُكُمْ) şeklinde merfu okunmuştur. Bu kıraate göre (أَرْجُلُكُمْ) lafzı mübteda olup haberi mahzuftur. Öncesine atıfla mana olarak da ayakları yıkamanın farzıyetini dile getirir.⁴²

Cessâs ayette geçen (أَرْجُلُكُمْ) kelimesini İbn 'Abbas (ö. 68/687-688), 'İkrime (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî, İbn Kesîr ve Hamza'nın lamın esresi ile okuduklarını ve bu veçhi ayakların meshedilmesine yorduklarını kaydetmiştir. 'Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-653), Hz. Ali (ö. 40/661) (farklı bir rivâyette İbn 'Abbas), İbrâhim (ö. 96/714), Dahhâk (ö. 105/723), İbn 'Âmir, Nâfi', Kisâi ve Hafs'ın ise lamı mansub okuyarak ayağın yıkanmasını farz olarak yorumladıklarını bildirmiştir. Hasan-ı Basrî'nin nakline göre ayağın tamamının mesh edilmesi gerektiğini ve seleften Hasan-ı Basrî dışında birinden abdestte ayağın tamamının veya bir kısmının mesh edilmesi gerektiğini söyleyen bir rivayeti duymadığını da eklemektedir. Ancak bazılarının ayakların bir kısmının mesh edilmesini caiz gördüklerini nakletmiştir. O, İslam merkezleri fakihlerinin ise ayağın yıkanmasında ittifak ettiklerini zikretmekle beraber bu iki kıraatin Kur'an'ın nüzulüne uygun olduğunu dile getirmiştir. Ümmet de bunu Hz. Peygamber'den bu şekilde almıştır.⁴³

Bunun yanında Cessâs, iki kıraatten birine göre ayaklar meshedilmesi gereken (بِرُؤُسِكُمْ)'a atfedilip mecrur okunduğunda ayetin ayakları meshetme manasına gelebileceği, diğer kıraate göre meftuh okunduğunda ise ayaklar, (وَأَيْدِيكُمْ)'a atfedilip yıkanması gerektiği hususunda lügat alimleri arasında ihtilaf olmadığını bildirmiştir. (أَرْجُلُكُمْ) kelimesi mansub okunduğunda bu kelimenin lafza değil manaya atfedilmiş olduğunu eklemiştir. Zira meshedilen (أَرْجُلُكُمْ) lafzı mefulün bih'tir. Bu duruma benzer örnekler bazı ayetlerde ve şiirlerde⁴⁴ de mevcuttur. Mesela Vâkıa Sûresi'nde يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ ayetinden birkaç ayet sonra وَخُورِعِينَ ayeti gelmektedir. İkinci ayet (وِلْدَانٌ) lafzına matuf olduğu halde yakınlıktan dolayı kendisinden önceki (وَلَحْمٍ طَيْرٍ) kelimesinin harekesini almıştır. Fakat mana olarak (وِلْدَانٌ) kelimesine racidir.⁴⁵

Cessâs iki kıraatten hangisinin tercih edileceği meselesini uzunca şöyle tartışmıştır. Bu iki kıraatte üç manadan biri söz konusu olacaktır. Buna göre ayette hem gasil hem mesh kastedilmiş olup aynı abdest için ayakların hem yıkanması hem de meshedilmesi gerekmektedir. İkinci olarak bu durum abdest alan kişinin seçimine bırakılıp ayaklar ya yıkanıp ya da meshedilecektir. Hangisini tercih ederse onun için farz kılınan o olur. Üçüncüsü ise abdest alan kişinin tercihine bırakılmaksızın ayaklar ya yıkanacak ya da mesh edilecektir. İkisinin bir arada cem' edilmesi fakihlerin genel görüşüne muhaliftir. İkisinin arasında muhayyer bırakılması da ayette buna delalet eden açık bir ifade olmadığı için doğru değildir. Serbestlik

⁴² Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l- kirâât ve'l- idâhi 'anhâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/314.

⁴³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/433.

⁴⁴ (مُعَاوِيَةَ إِنَّمَا يَشْرُقُ فَاسْجُجْ / فَلَسْنَا بِالْجِبَالِ وَلَا الْحَدِيدَا) burada (بِالْجِبَالِ) kelimesine atfedildiği halde mansub okunmuştur. (فَهَلْ أَنْتَ إِنْ مَاتَتْ) burada ise (فَخَاطِبِ) lafzı (رَاكِبِ) üzerine atfedilmesi gerektiği halde şiir zaruriyetinden dolayı mecrur olmuştur.

⁴⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/433-434.

ifadesi olmadığı halde bu görüş kabul edildiğinde cem‘ etmenin de kabul edilmesi gerekmektedir. Böylece kişinin muhayyerliği batıl olmuştur.⁴⁶

Cem‘ ve muhayyer kılma hükümleri geçersiz olduğuna göre gasil ve meshten hangisinin kastedildiğini öğrenmek için bir delile ihtiyaç vardır. Burada mesh yerine gaslin kastedildiğinin delili, fakihlerin ittifakına göre ayaklarını yıkayan kimsenin farzı tam olarak yerine getirdiği, mesh yapmadığı için kınanmamasının gerekliliğidir. Ayrıca bu lafız her iki manaya da gelebileceği için mücmeldir. Mücmelin de beyan edilmesi için Hz. Peygamber’den kavli veya fiili bir sünnetin gelmiş olması gerekmektedir. Sahih rivayetlerle sabit olmuştur ki Hz. Peygamber abdest alırken ayaklarını yıkamıştır. Bu fiili sünnetidir. Bu konudaki sözlü beyanına gelince Hz. ‘Âişe (ö. 58/678), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), ‘Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Câbir’in (ö. 78/697) rivayetlerine göre Hz. Peygamber abdest alıp da ayaklarının kuru kalan topuklarının parladığını görünce “*Topukların ateşten vay haline! Abdesti tam alın.*”⁴⁷ buyurmuştur. Ayrıca mesh etmek caiz olsaydı Hz. Peygamber bunu muhakkak beyan ederdi. Bütün bunlar ayette murat edilenin yıkama olduğunu ispatlamıştır.⁴⁸

Cessâs bunun yanında iki okuyuşun iki farklı ayet olarak var sayıldığında da yine ayakları yıkama hükmüne varılacağını belirtir. Çünkü iki kıraatte iki farklı hüküm ortaya çıkar. Meshi gasle hamletmek doğru olmaz. Çünkü gasilde fazla bir eylem söz konusudur. Bu durumda iki kıraatten manası daha genel ve faydası daha çok olanı yani yıkamayı tercih etmek evladır. Zira gasil meshi de içine alır fakat mesh gasli kapsamaz.⁴⁹

Müfessir bu konuda gelebilecek itirazlara gereken cevapları vermesinin akabinde her iki kıraatin farklı durum ve şartlarda uygulanabilirliğine işaret ederek şunları dile getirmiştir. Kesre kıraatinin meshi ifade ettiğini göz önüne aldığımızda mest giyildiği zamanlarda bağlayıcılık ifade ettiğini; fetha kıraatinin ise yıkama manasını yüklediğini düşünersek mest giyilmediği zamanlarda hükmün uygulanması gerektiğini beyan etmiştir. Yine Cessâs abdesti bozulmayan kimsenin abdest üstüne abdest alacağı zaman ayaklarını yıkamayıp mesh etmesinde genel görüş olarak ihtilaf olmadığını da ekleyerek her iki kıraatin uygulanabilirlik alanlarının olduğuna işaret etmiştir.⁵⁰

Cessâs’ın burada iki kıraatten birini tercih ettiği anlaşılabilirse bile, mest giyen kişiler için mesh etme hükmünün geçerli olacağını ifade etmesi, aslında her iki kıraatin durum ve şartlara göre uygulanabilirliğini kabul ettiğini göstermektedir. Mensubu bulunduğu mezhebin görüşünü doğru olarak savunmuş olsa da bu hususta işi taassuba vurdurmayıp itidali elinden bırakmadığını ve ayetleri tarafsız bir gözle okuduğunu izhar etmiş olmaktadır.

Özetle müfessir her iki kıraati uzun uzadıya tefsirinde tartışmıştır. Ayetin üçüncü bir veçhi olan merfu kıraatinden ise eserinde hiç bahsetmemiştir. Kıraatleri

⁴⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/434.

⁴⁷ Müslim, “Tahâret”, 240.

⁴⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/434-435.

⁴⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/435.

⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/435.

izah ederken kimi zaman lügavi tahliller yapmış kimi zaman ise ayetler ve şiirlerden örnekler getirmiştir. Her iki kıraatin manasının ihtimalli olduğu durumda ise Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına müracaat ederek görüşünü delille kuvvetlendirmiştir. Müfessirin geldiği son nokta her iki kıraate de alan açıp geleneği inkar etmeyerek kişilerin sosyolojik ve psikolojik yapılarını dikkatle, Kur'an'ın herkesi kapsayıcı hitabına mutabık kaldığıdır. Burada yanlış anlaşılmanın önüne geçilmesi adına Cessâs'ın ayetten ayakların yıkanması gerektiği sonucuna vardığı fakat değişen durum ve şartlara bağlı olarak meshin de kullanılmasında beis görmediği ifade edilebilir.

3. Kadınlarla Temas/Cinsi Münasebet

Kişinin gusül abdesti almasını gerektiren durumlardan birisi cünüplük halidir. Kur'an-ı Kerim'de geçen (لَمَسَ) fiili sözlükte “el ile dokunmak”⁵¹ veya kinaye usulüyle “cima etmek”⁵² anlamlarına gelmektedir. Yine Kur'an'da (مُبَاشَرَةٌ) “mübaşeret”⁵³, (تَعَشَّى) “tegaşşâ”⁵⁴, (الرَّفَثُ) “refes”⁵⁵, (أَفْضَى) “efda”⁵⁶ gibi kelimeler de kinaye edilerek cima etmek (cinsi münasebette bulunmak) manalarında kullanılmıştır.⁵⁷ Allah dilediği şeyi dilediği şekilde kinaye yoluyla ifade etmiştir.⁵⁸ Şimdi ele alınacak olan ayet cinsi münasebete de temas eden uzun bir ayettir. Konu ile ilgili bölüm farklı okuyuşların anlama etkisi üzerinden mütalaa edilmeye çalışılacaktır.

...أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً...

“...Kadınlara dokunur ve su bulma imkanınız olmazsa...”⁵⁹

Ayette geçen (لَمَسْتُمُ) kelimesi iki şekilde okunmuştur:

a. Nâfi', İbn Kesîr, Ebû 'Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb “elif” ile (لَامَسْتُمُ) şeklinde medli okumayı tercih etmişlerdir. Bu okuyuşa göre ayet “erkek ile kadının birbirine karşılıklı temas etmeleri” anlamını yüklenir.

b. Hamza ve Kisâi “elif”siz (لَمَسْتُمُ) şeklinde okumuşlardır. Bu kıraate göre ayet “sadece erkeğin dokunması” anlamına gelir. Fakat bu da yine cimadan kinayedir.⁶⁰

Cessâs öncelikle (لَامَسْتُمُ) kelimesinin manası üzerinde selef ulemasının farklı görüşler ortaya koyduklarını, sahabelerden bu konuda gelen rivayetleri de naklederek mezheplerin bu konudaki görüşlerine yer vermiştir. Hz. Ali ve İbn 'Abbas'ın içinde bulunduğu bir grup (لَامَسْتُمُ) kelimesinin cinsi münasebetten kinaye olduğunu, teni karısının tenine dokunan kimsenin abdest almasının gerekmediği görüşündedirler. Hz. Ömer (ö. 23/644) ve İbn Mes'ûd ise (لَامَسْتُمُ) kelimesiyle elle dokunmanın kastedildiğini söylemişlerdir. Bunlar karısına eli değen kimsenin abdest

⁵¹ Celal Yeniçeri, “Mülâmese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/535-36.

⁵² Cevherî, *eş-Şihâh*, 3/975.

⁵³ el-Bakara 2/187.

⁵⁴ el-A'râf 7/189.

⁵⁵ el-Bakara 2/187.

⁵⁶ en-Nisâ 4/21.

⁵⁷ Kurtuluş, *Ahkâm Tefsirlerinde Kıraat Farklılıkları*, 129.

⁵⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmüslim et-Türki (Dâru Hier, 1422), 7/63.

⁵⁹ el-Mâide 5/6.

⁶⁰ Ezherî, *Me'âni'l-kırâât*, 1/310; Fârisî, *el-Hücce li kurrâi's-seb'*, 3/163-166; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/250.

alması gerektiği görüşünde olup cünüp kimsenin teyemmüm etmesinin caiz olmadığını belirtmişlerdir.⁶¹

Cessâs fakihlerin bu konuda ihtilaf içerisinde olduklarını dile getirerek Hz. Peygamber'in hayatından bu meseleye dair örnekler serdetmiştir. Bu konuda (لَامَسْتُمْ) ile kastedilenin cinsi münasebet olduğunu ortaya koymaya çalışmış ve muhtemel itirazları cevaplandırmıştır.⁶²

Cessâs buraya kadar konuya dair yaklaşımını rivayetler üzerinden sürdürmüştür. Devamında ise meselenin dil bilimsel yönüne temas ederek "lems" kelimesiyle cinsi münasebetin kastedildiğine dair delil öne sürmüştür. Bu kelimenin hakiki manası her ne kadar elle dokunmak ise de kadınlara izafe edildiğinde bununla cinsi münasebet kastedilir.⁶³ Aynı (الْوَطْءُ) kelimesinin hakiki manasının ayaküstü yürümek olup kadınlara hamledildiğinde sadece cinsi münasebet anlamını ifade etmesi gibidir.⁶⁴ Lems kelimesi de aynı böyledir. Yine وَأَنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ : "Kendilerine el sürmeden onları boşarsanız..."⁶⁵ diye başlayan ayeti de bu duruma örnek göstermiştir.⁶⁶

Cessâs ayetin manasıyla ilgili olarak söylediklerinin doğruluğunu ispatlayan başka bir delil olarak ayetin iki farklı vecihle okunmasını ileri sürmüştür. Ayetin iki türlü okunuşunda da zahiri manası cinsi münasebette bulunmaktır. Bunun başka bir manası yoktur. Çünkü müfaale veznindeki bir fiil, nadir bazı şeyler dışında iki kişi arasındaki eylemlerde kullanılır. Bu vezinde olup manası tek bir fail olan fiillere örnek "عَافَاهُ/Allah onu kahretsin." ve "وَجَازَاهُ/Allah cezasını versin." cümleleri verilebilir. Ancak bunlar kalıplaşmış olup başka fiillere kıyaslanamazlar. Müfaale vezninde asıl olan eylemin iki kişi arasında cereyan etmesi olup (لَامَسْتُمْ) kelimesini iki kişi arasında gerçekleşen cinsi münasebet olarak yorumlamak gerekir.⁶⁷

Cessâs bir adama elinizi sürdürdüğünüzde (لَامَسْتُمْ النِّسَاءَ) denmeyeceğini, zira bu eylemi tek kişinin yaptığını, o halde bu durumun (لَامَسْتُمْ) fiilinin "kadınlarla cinsi münasebette bulunursanız" manasında olduğuna delalet edeceğini savunmuştur. Bu fiilin hakiki manasıdır. (لَامَسْتُمْ النِّسَاءَ) cümlesi ise hem kadınlara elle dokunmak hem de onlarla cinsi ilişkide bulunmak anlamlarına hamledilebildiğine göre bu durumda ayet müteşabih olur. Oysaki (لَامَسْتُمْ) kıraati tek bir manaya ihtimali olduğundan muhkemdir. Müteşabih ayetleri ise muhkeme haml etmemiz elzemdir.⁶⁸

Cessâs burada ayetin iki farklı okuyuşunu iki ayrı ayet gibi kabul edip birinde cinsi münasebetten kinaye olup onu doğru addedeceğimizi; diğerinde ise elle dokunmaya delil olup olamayacağını gündeme getirmiştir. O bir lafzın aynı durumda hem sarih hem kinaye hem hakikat hem mecaz olarak kullanılmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁶⁹

⁶¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/464.

⁶² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/465.

⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/61.

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/196-198.

⁶⁵ el-Bakara 2/237.

⁶⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/465.

⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/466.

⁶⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/465.

⁶⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/465.

Cessâs görüşünü akli deliller ile ispatlama yoluna devam etmiştir. Elle dokunmanın abdesti bozan şeylerden olmadığına delalet eden hususlardan biri de abdesti bozan bir şeyi yapmada kadın ve erkek arasında bir farklılığın olmadığıdır. Bir kadın başka bir kadına el ile dokunduğunda abdesti bozulmaz. Erkeğin ona eliyle dokunması, erkeğin erkeğe elinin değmesi ile de abdest bozulmaz. Kadına el ile dokunmak da işte böyledir. Bunun delili de abdesti bozucu şeyleri yapmada kadın ile erkek arasında ayırım yapmanın usule aykırı olmasıdır. Bir diğer delili ise nasıl ki kadının kadına, erkeğin erkeğe elle dokunmasının abdesti bozmadığının illeti bu davranışın cinsi münasebet olmadan sadece tenin tene teması ile sınırlı kalmasıdır. Aynı illet kadınla erkeğin birbirlerine elle dokunmalarında da geçerli olmalıdır.⁷⁰

Yukarıdaki bilgiler ışığında anlaşılacağı üzere mesele, alimler kanalından farklı yönere evrilebilecek bir değerlendirmeye açık gözükmektedir. Cessâs'ın yorumlarından yola çıkarak konuya dair bugüne kadar nakledilenleri okuyucunun önüne serdiği; dil merkezli yaptığı açıklamaları kendine kılavuz edinip nakli delilleri unutmuyarak görüşünü bu zaviyeden de kuvvetlendirdiği açıkça görülmektedir. Ayrıca karşıt görüşlere dilbilimsel cevaplar üretip olası itirazların önünü kapatmıştır.

Cessâs ayetin iki farklı kıraat ile okunuşu mevcut olsa da iki anlama gelme ihtimali olan (لَمَسْتُمْ) kıraatinden ise “cinsi münasebet” anlamından başka bir anlamı olmayan (لَامَسْتُمْ) kıraatini tercih etmiştir. Bu çalışmada ayetin iki farklı okunuşunun sadece lafızda kalmayıp hüküm boyutunda da farklılıklar doğurduğu tespit edilmiştir. Burada ayetin (لَامَسْتُمْ) şeklinde okunuşu sadece elle temasa işaret ederken (لَمَسْتُمْ) kıraati ise hem elle teması kapsayıp hem de iki kişi arasında vuku bulan cinsi münasebet manasına gelmektedir. Bu durum, mezheplerin de bu noktada farklı hükümlere vararak ayrışmalarına sebebiyet vermiştir. Şafiiler “lems” lafzının hem elle dokunma hem de cinsi münasebet anlamına gelebileceği görüşünden yola çıkarak ayeti, erkekle kadının tenlerinin birbirine mutlak manada değmesi olarak anlamışlardır.⁷¹ Malikilerde ise İbnü'l-Arabî iki farklı kıraati iki aynı ayet olarak kabul etmiştir. Bundan sebep onlar ayetin hem el ile temas hem de cinsel ilişkide bulunma anlamlarını yüklediği görüşünden hareket ederek eğer bu temas şehvet ile olursa abdestin bozulacağı fikrine varmışlardır.⁷² Burada ayetten murat edilen Cessâs'ın da görüşü olan cinsi münasebet olduğu, iki kıraatin de anlamını kapsadığı ve daha genel mana ifade ettiği için doğru olandır. Ayrıca el ile temasın abdesti bozacağını söyleyen alimlerin⁷³ görüşlerinin kendi içerisinde bir tutarlılığının olduğu da beyan edilmelidir.

Sonuç

Kıraatlerin ahkam ayetleri üzerinde ne kadar müessir olduğu, Kur'an'ın hükümlerini değiştirip değiştirmediği, şayet değiştiriyor ise bunun tefsirlere ve dahi meallere yansıtılması gerektiği gibi konular makaleyi anlamlı kılmaktadır. Çalışmanın makale boyutunun dışına çıkmaması için taharet babı ile sınırlı tutulmuştur. Bu babta yer alan üç kıraat farklılığı üzerinden Cessâs'ın ahkâmında

⁷⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/465.

⁷¹ Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/49-50.

⁷² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/564.

⁷³ Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/49-50.

kıraatleri yorumlarken hangi metotları uyguladığının bir örneği ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Taharet babı özelinde incelenen bu çalışmada görülmüştür ki Cessâs kıraatleri yorumlarken ilk olarak konu ile ilgili nakli delilleri serdedip akabinde bu nakilleri savunanlara atıf yapmıştır. Bu konuda muhtemel itirazları dile getirip bu itirazlara gereken cevapları ilmi üsluptan ayrılmadan vermeye çalışmıştır. Bu bağlamda kendi görüşü ile ilgili müspet ve menfi tüm görüşleri nakledip konuyu tüm açıklığıyla okuyucunun önüne sermesi, mezhebi taassuba bağlı kalmadığının da bir işaretidir.

Cessâs'ın kıraatleri yorumlarken dikkatleri çeken başka bir husus da dil ve usul kurallarını görüşünü savunurken mesnet kılmasıdır. Bu da müfessirin objektifliğini temin etmektedir. Yine iki manaya yorumlanabilecek kıraatleri müteşabih, bir manası olanları muhkem olarak isimlendiren Cessâs, iki manayı içerenin, tek bir anlamdan başka manası olmayan üzerine hamledilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Böylece kıraatler arası ihtilafları gidermenin meşru zeminini oluşturmuştur. Bununla birlikte müfessirin iki manadan birini tercih ettiği halde, değişen durum ve şartlara göre her iki mananın da uygulanabilir olduğuna hükmetmiştir. Abdest ayetindeki açıklamaları bu kabildendir. Bu da ayetlerden çıkan hükümlerin kıraatler sebebiyle nereden nereye taşındığını müşahede etmek ve tek bir hükme bağlı kalmayıp farklı hükümlerin toplumsal hayatta karşılık bulduklarını ortaya koymak açısından önem arz etmektedir. Ayrıca müfessirin kıraatleri yorumlarken katı ve tutucu bir yaklaşımının olmadığını göstermektedir.

Şu husus ifade edilmelidir ki Cessâs her ne kadar mensubu olduğu mezhebin görüşünü takip etmiş olsa da kıraatleri yorumlarken bu hususu merkeze koymamıştır. Taharet babı üzerinden müşahede edildiği kadarıyla değişen durum ve şartlar ile fetvaların kişilere özel olabileceği adeta göz önünde bulundurularak her iki kıraate de uygulanabilir bir alan açması, görüşünü kendine mal ettiği izlenimini uyandırmıştır. Bu noktada taharet babı gibi farklı bablardaki kıraatlerin nasıl yorumlandığının tespit edilmesi, bu alanda çalışan araştırmacıları bekleyen konular arasındadır. Ayrıca kıraatlerin ayetlerin hükümlerine kattığı yorum zenginlikleri ile ahkâmın güncellenmesi arasındaki bağa ilişkin çalışmalar da bizden sonraki araştırmalara ufuk vermelidir. Kıraatlerin ayetlerin ahkâmı üzerinde yaptığı değişikliklerin sosyal ve içtimai hayattaki karşılıklarının incelenmesine yönelik yapılacak çalışmalar sadra şifa niteliğinde olacak ve kıraat ilmini durağanlıktan kurtaracaktır.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. “Kıraatlarda Tevatür Meselesi”. *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri* 4 (Ekim 2001), 321-331.
- Bedir, Lokman. “Kıraat Farklılıklarının Yoruma Etkisi”, *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* 2 (2017), 313-328.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Füsûl fi'l-usûl*. 4 cilt. Küveyt: Vizâratü'l-Evkâfü'l-Küveytiyye, 1414/1994.

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*. 8 cilt. Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dârü's-Sirâc, 1431/2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh: Tâcü'l-luga ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kiraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Çiçek, Mehmet. "Kırâat Farklılığı Bağlamında Abdest Konusu Taberî Örneği". *Kadim Hikmet Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2020), 11-18.
- Dânî, Ebû 'Amr Osmân b. Saïd b. Osman el-Endelüsî. *el-Ahrufü's-seb'a li'l-Kur'an*. thk. Abdü'l-Müheymin Tahân. Mekke-i Mükerrreme: Mektebetü'l-Minâre, 1408.
- Dânî, Ebû 'Amr Osmân b. Saïd b. Osman el-Endelüsî. *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'*. thk. Otto Pretzl. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabîyye, 1404/1984.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Me'âni'l-kirâat*. 3 cilt. Suudi Arabistan: Merkezü'l-Bühûs fî Külliyyeti'l-Êdêb, 1412/1991.
- Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr. *el-Hücce li kurrâi's-seb'*. thk. Bedreddîn Kahveci. 7 cilt. Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1413/1993.
- Güngör, Mevlüt. *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'an'ı*. Ankara: Elif Yayınevi, 1989.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed b. Yusûf. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabîyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kirâat ve'l-idâhi anhâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed eş-Şeybânî. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü'l-'arab*. 15 cilt. Beyrut: Dârü-Sâdir, 1414/1994.
- İzci, Mustafa. *el-Mâide Süresi'nin Kırâat Açısından İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Kaya, Remzi. "Kıraat Açısından Abdest Ayeti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/ 5 (1993), 255-266.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsülislâm 'İmâdüddîn Ali b. Muhammed et-Taberî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Mûsâ Muhammed Ali ve İzzet Abdi 'Atiyye. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Kurtuluş, Yusuf Ziya. *Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları el-Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'an ve el-Kurtubî'nin el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an Örnekleri*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru's-Seâde, 1324.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Râzî, Zeyneddîn Ebü Abdullah Abdülkâdir. *Muhtârü's-sihâh*. thk. Yûsuf Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999.
- Süyürî, Ebü Abdullah Cemâlüddin Mikdâd b. Abdullah b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Kenzü'l-'irfân fî fikhi'l-Kur'ân*. 2 cilt. Tahran: Mektebetü'l-Mürtedaviyye, 1343. Erişim 10 Ağustos 2023. <http://ar.lib.eshia.ir>.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmüslim et-Türkî. 26 Cilt. Dâru Hicr, 1. Basım, 1422.
- Ünal, Mehmet. "Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/3 (Eylül- Aralık 2011), 78-114.
- Yalçın, Yunus. *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi: Taberî ve Cessâs Örneği*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yalçın, Yunus ve Mehmet Erdem. "Cessâs'ın Kıraat Anlayışı ve Kıraatlerle Fikhî İstinbat Yönteminin Tesbiti". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2022), 485-510.
- Yeniçeri, Celal. "Mülâmese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/535-36. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yıldırım, İlyas. "Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Fikhî Mezhep Faktörü: Cessâs, Ebü Bekr İbnü'l-Arabî ve Kiyâ el-Herrâsî Örneklemi". *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 623-653.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 7 cilt. İstanbul: Şura Yayınları, 1993.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şeyh Şuayb Arnaût. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Rumeli Journal of Islamic Studies
Yayım ve Yazım İlkeleri / Writing and Publishing Principles

GENEL İLKELER	GENERAL PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none">- Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Trakya Üniversiteler Birliği'ne (TÜB) mensup Trakya Üniversitesi, Kırklareli Üniversitesi, Namık Kemal Üniversitesi ve Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri tarafından, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öncülüğünde çıkarılır.- Hakemli ve uluslararası bir İslâm araştırmaları alan dergisidir.- Nisan ve Ekim aylarında (İlkbahar-Sonbahar) olmak üzere yılda iki defa yayımlanır.- Türkçe, Arapça, İngilizce ve Balkan dillerinde makale yayımlanır. Yabancı dilde yayımlanacak makalelerden uzun Türkçe özet istenir.- Dergi bilimsel makale, araştırma notları ve raporları, çeviri makale, kitap ve sempozyum tanıtım vb. yazıları içerir.- Gönderilen bütün makaleler hakem, yayın ve danışma kurullarından geçtikten sonra yayımlanır.- Yazısı yayımlanan yazarlar, telif hakkının <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.- Yazıların bilimsel, dil ve hukûki sorumluluğu yazarına aittir.- Yazılar kaynak gösterilmeden yayımlanamaz, çoğaltılamaz.- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini rumelislam@trakya.edu.tr veya <i>dergipark</i> web adresinden yapabilirler.- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılar derginin ilgili sayısına ait PDF formatındaki basımını derginin sitesinden ve/ya <i>dergipark</i> web adresinden indirebilirler.	<ul style="list-style-type: none">- Rumeli Journal of Islamic Studies published under the leadership of Trakya University Faculty of Theology with the cooperation of the Faculties of Theology of Kırklareli University, Namık Kemal University and Çanakkale Onsekiz Mart University, all of which are the members of Trakya Universities Association (TUB).- It is an international, peer-reviewed journal dedicated to the field of Islamic Studies.- It is published twice a year in April and October (Spring-Autumn).- Rumeli Journal of Islamic Studies publishes articles in Turkish, Arabic, English and in Balkan languages. A long Turkish summary is required from authors of the articles will be published in foreign languages.- The journal consists of scholarly articles, research notes, reports and translations as well as book and symposium reviews.- The submissions are published subsequent to being reviewed by the peer reviewers, the editorial and the publication boards.- The authors who published their articles are deemed to have accepted that the copyright belongs to Rumeli Journal of Islamic Studies.- The authors are scientifically, linguistically and legally responsible for their works.- The articles cannot be published or copied without showing their source.- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through rumelislam@trakya.edu.tr or <i>dergipark</i> by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.- Contributors will download PDF format copy from <i>our web site</i> or <i>dergipark</i> web address after published.

YAYIM İLKELERİ	PUBLISHING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir. - <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir. - Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır. - Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir. - İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz. - Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur. - "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. - Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur. - Bütün makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir. - Bir makalenin yayımlanıp yayımlanmaması konusundaki nihai kararı editörler kurulu verir. 	<ul style="list-style-type: none"> - Articles submitted for the consideration of publication in <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> must be scientific and original and written according to the commonly accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote. - <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form. - Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected. - The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication. - If the two referees disapprove the article, it cannot be published. - If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision. - If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board. - If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him. - All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism. - The editorial board gives the final decision weather a article to be published or not.

YAZIM İLKELERİ	WRITING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"> - Yazılar, Microsoft Word’de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. - Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla otuz (30) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2016) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm ayarlanmalıdır. - Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş olmalıdır. - Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır. - Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise geniş (1.5-2 sayfa kadar) Türkçe ve kısa (150 kelimelik) İngilizce özlere verilmelidir. - Yedi (7) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir. - Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir. Tercüme edilen makalenin <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>’de yayınlanabilmesi için çevirmenin makale sahibinden veya yayınevinden aldığı izni gösterir belgeyi sunması gerekmektedir. - Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır. - İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır. - Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır. - Makalenin sonunda “tam kaynakça” verilmelidir. - Özler, derginin https://ilahiyat.trakya.edu.tr/ ve http://dergipark.gov.tr/ siteleri aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır. 	<ul style="list-style-type: none"> - Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word (2007-2016). - The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than thirty (30) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5). - Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords 7 (seven pieces) also should be submitted. - Footnotes, should Times New Roman 10, interspaces 1, justified and spelled. - The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn’t be numbered automatically; it should be typed manually. - Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. - There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English. - Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title. In order the translated article to be published in the Rumeli Journal of Islamic Studies, the translator has to submit the document showing the permission received from the author or the publisher. - Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article. - Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts. - If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033) - Each article should include a “bibliography” at the end. - Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: https://ilahiyat.trakya.edu.tr/ ve http://dergipark.gov.tr/ websites accessible by the international academic community.

ATIF SİSTEMİ	FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none">- <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'nde atıf yöntemi olarak İSNAD Atıf Sistemi kullanılmaktadır. Bkz. http://www.isnadsistemi.org/- a.g.e., a.g.m., a.yer. gibi kısaltmaları kullanılmamalıdır.- Aynı dipnottaki atıfların arası virgöl ile ayrılarak virgöl, öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır. Kaynaklar arası noktalı virgöl ile ayrılmalıdır.- Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.- Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalıdır.- Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.- Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir.- Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde eserlerin alfabetik sırasına göre sıralanmalıdır.	<ul style="list-style-type: none">- ISNAD should be used as the reference system in the articles. http://www.isnadsistemi.org/- There shouldn't be abbreviations such as idem, ibid etc.- References to the same footnote should be separated with commas, there should be a space after the commas. There should be a semi-colon between the references.- The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors.- Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors should not be written.- If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.- Dates of death of the authors should not be included in the bibliography.- If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the alphabetic book.

