



İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

THE JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES RESEARCHES



e-ISSN: 2822-6860

Sayı/Issue: 16 (Aralık/December 2024)

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

The Journal of Islamic Sciences Researches

Sayı/Issue: 16

Aralık/December 2024



e-ISSN: 2822-6860

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iiad>



İmtiyaz Sahibi/Owner

Adıyaman Üniversitesi Adına

On Behalf of Adıyaman University

Prof. Dr. Mehmet Keleş (Rektör/Rektor)



Sorumlu Müdürü/Responsible Manager

Adıyaman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına

On Behalf of Adıyaman University Faculty of Theology

Prof. Dr. Hamdi Gündoğar

(Dekan/Dean)



Baş Editör/Editör in Chef

Doç. Dr. Mehmet Sait Uzundağ
(Adıyaman Üniversitesi)
muzundag@adiyaman.edu.tr

Editörler Kurulu/Editors Board

Doç. Dr. Hilmi Kemal Altun
(Adıyaman Üniversitesi)
kaltun@adiyaman.edu.tr

Arş. Gör. Emine Merve Aytekin
(Adıyaman Üniversitesi)
eytekin@adiyaman.edu.tr



Yazım ve Dil Editörleri

Arş. Gör. Muhammed İkbal Ekinci
(Adıyaman Üniversitesi)
mekinci@adiyaman.edu.tr

Arş. Gör. Ferhat Koçyiğit
(Adıyaman Üniversitesi)
fkocyigit@adiyaman.edu.tr





Alan Editörleri

Doç. Dr. Güven Ağırkaya, Adıyaman Üniversitesi, Tefsir Anabilim Dalı gagirkaya@adiyaman.edu.tr

Doç. Dr. Hamit Aktürk, Balıkesir Üniversitesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı hakturk@adiyaman.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Şükrü Özkan, Şırnak Üniversitesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı msozkan1250@gmail.com

Doç. Dr. Mebrure Doğan, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı mebruredogan@aku.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Ali Çalgan, Adıyaman Üniversitesi, Hadis Anabilim Dalı mehmetcalgan@gmail.com

Doç. Dr. Zeliha Öner, Aksaray Üniversitesi, Tasavvuf Anabilim Dalı zeliha.oner@aksaray.edu.tr

Doç. Dr. Bekir Geçit, Adıyaman Üniversitesi İslam Felsefesi ve Felsefe Tarihi Anabilim Dalı bekirgecit@gmail.com

Doç. Dr. Selim Gülverdi, Adıyaman Üniversitesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı sgulverdi67@gmail.com

Doç. Dr. Mesut Avcı, Wissenschaft-und Erziehungshaus e. v. Berlin/Almanya, İslam Tarihi Anabilim Dalı mesut0499@hotmail.com

Doç. Dr. Gülşen İstek, Siirt Üniversitesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı gulsenistik@siirt.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Önder, Adıyaman Üniversitesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı onderabd@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi. Cengiz Parlak, Adıyaman Üniversitesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı cparlak@adiyaman.edu.tr

Dr. Öğr Üyesi Nevfel Akyar, Adıyaman Üniversitesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı nevfelakyar@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Su, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı mhmts@gmail.com





Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language Editor

Doç. Dr. Naif Yaşar (İngilizce)

(Adıyaman Üniversitesi)

nyasar@adiyaman.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa İbiş (Arapça)

(Adıyaman Üniversitesi)

mibis@adiyaman.edu.tr

Öğr. Gör. Dr. Sultan Duran Gürbüz (Arapça)

(Adıyaman Üniversitesi)

sultanduran@adiyaman.edu.tr



Kitap Değerlendirme Editörü/Book Review Editor

Arş. Gör. Ferhat Koçyiğit

(Adıyaman Üniversitesi)

fkocyyigit@adiyaman.edu.tr





Yayın Kurulu/Editorial Board

- Prof. Dr. Muhammed Casim es-Sâturî**, el-Enbâr Üniversitesi, Irak
Prof. Dr. Muhammed Teysir Heyacne, Urduniyye Üniversitesi, Ürdün
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Seyit Avcı, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdullah Çolak, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdülgaffar Aslan, Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İlyas Çelebi, 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Saffet Köse, Katip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mesut Kaya, Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Hulusi Arslan, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İsmail Taş, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Süleyman Toprak, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüseyin Güneş, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Metin Yurdagür, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet Bilen, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Fadıl Aygan, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet Kubat, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mahmut Çınar, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Adil Abdulmecid İlvi**, Aden Üniversitesi, Yemen
Prof. Dr. Adnan Mustafa Hatatba, Yermük Üniversitesi, Ürdün
Prof. Dr. Ali b. İbrahim el-Hamd en-Nemle, Muhammed b. Suud el-İslamiyye Üniversitesi, Arabistan
Prof. Dr. Yusuf Selame, el-Akademiyye Üniversitesi el-Arabiyye/Danimarka
Prof. Dr. Çanim Kaddari el-Hemed, Tikrit Üniversitesi, Irak
Prof. Dr. Cemalettin Erdemci, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Fatih Toktaş, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet Birsin, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Necdet Durak, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





Hakem Kurulu/Referee Board

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

The Journal of Islamic Sciences Researches uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept confidential and not published.



İletişim Adresi/Official Contact

Adıyaman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Merkez Külliyesi, Altınşehir Kampüsü, Atatürk Bulvarı No:1, 02040
Merkez/Adıyaman
Tel: 0416 290 12 93 e-posta: iiadeditor@adiyaman.edu.tr

Dizinler/Indexing

İSAM (Kabul Tarihi: 2017)
SOBIAD (Kabul Tarihi: 2021)

SOBIAD

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
İSAM.
TÜRKİYE DİYANET FOUNDATION
CENTRE FOR ISLAMIC STUDIES
مركز البحوث الإسلامية
وقف الديانة التركي

DergiPark
AKADEMİK

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, editöryal süreçlerini TÜBİTAK ULAKBİM çatısı altında hizmet veren DergiPark elektronik platformu üzerinden yürütmekte ve sadece online yayın yapmaktadır.





- ❖ İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, Adıyaman Üniversitesi tarafından yayımlanmaktadır. *The Journal of Islamic Sciences Researches is published by Adıyaman University, Adıyaman/TÜRKİYE.*
- ❖ İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, yılda iki kez yayımlanan (Haziran-Aralık) hakemli ve ulusal akademik bir dergidir. *The Journal of Islamic Sciences Researches is a peer-reviewed and national academic journal issued twice a year (June-December).*
- ❖ İslami İlimler Araştırmaları Dergisi; Din alanı başta olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar. *The Journal of Islamic Sciences Researches; publishes academic studies primarily in the field of Religion, Social and Humanities Sciences.*
- ❖ İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. *The Journal of Islamic Sciences Researches, does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.*
- ❖ Gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. *The Journal of Islamic Sciences Researches uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.*
- ❖ Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. *Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.*
- ❖ Yazım kuralları için: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iiad/writing-rules>





İçindekiler/Contents

◆ Araştırma Makaleleri/Research Article

- Hüsnü Abdulaziz Ankaralı1-31
Necâset Bahsinde Hanefî ve Mâlikî Mezhebi Arasında Hayvanlara İlişkin İhtilafî Zâbitlar ve Günüümüz Hayvansal Ürünlere Tatbiki
Regulations Regarding Animals That Have Been Disagreed upon between the Hanafî and Mâlikî Madhhabs under the Topic of Impurity and Their Application to Contemporary Animal Products
- Kerem Çavuşlu32-66
Osmanlı'da İç Tehdit Algısı: Safeviyye/Erdebîliyye/Kızılbaşlık (16. ve 17. yüzyıllar)
Perception of Domestic Threat in the Ottoman Empire: the Safa-vids/Ardabil Sect / The Qizilbash (16th and 17th centuries)
- Muhammet Ali Çağlar67-91
"نظرة عالم على تاريخ الفقه بعد فترة التنظيمات: محمود أسعد السيديشهري وكتابه "تاريخ علم الحقوق
Tanzimat Dönemi Sonrasında Bir Âlimin Fıkıh Tarihine Bakışı: Mahmud Esad Seydişehrî ve Târîh-i İlm-i Hukuk Eseri
A Scholar's Perspective on the History of Fiqh After the Tanzîmât Period: Maḥmūd As'ad al-Saydîshahrî and His Work "Târîkh 'ilm al-Ḥuqūq"
- Fuat Akpınar – Salih Yalın92-115
Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin Adalet Anlayışı
Abu'l Hasan al-Amiri's Concept of Justice
- Mahmut Çay116-141
"Gondol" Şairi Ali Mahmûd Tâhâ ve Modern Arap Şiirindeki Yenilikçi Rolü
The Poet of "Gondola" Ali Mahmoud Tâhâ and His Innovative Role in Modern Arabic Poetry



Hüsni Abdulaziz Ankaralı

Doktora Öğrencisi, YLSY Bursiyeri, Ürdün Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Fıkıh ve Usulü Bölümü

PhD Student, YLSY Scholar, University of Jordan, Faculty of Theology, Department of Fiqh and Usul al-Fiqh

Amman/Ürdün

haankarali@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0008-8419-7942>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 13.06.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 26.11.2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30.12.2024

Yayın Sezonu/Publication Season: Aralık/December 2024

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1500126>

Atıf/Cite as: Ankaralı, Hüsni Abdulaziz. "Necâset Bahsinde Hanefî ve Mâlikî Mezhebi Arasında Hayvanlara İlişkin İhtilâflı Zâbitlar ve Günümüz Hayvansal Ürünler Tatbiki". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 16 (Aralık 2024), 1-31. <https://doi.org/10.54958/iad.1500126>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Necâset Bahsinde Hanefî ve Mâlikî Mezhebi Arasında Hayvanlara İlişkin İhtilâflı Zâbitlar ve Günümüz Hayvansal Ürünler Tatbiki

Öz

İslâm fıkıh literatüründe, cüzî meseleleri tanzim eden ve onlar için ortak bir zemin niteliği taşıyan küllî hüküm veya kazıyyeler büyük önem arz etmektedir. Yeni meselelere çözüm üretme noktasında başvurulmuş bir miyar niteliği taşımaları, cüzî meseleleri kendi mahiyetlerinde toplayıp zapt etmeyi kolaylaştırmaları, fıkıh adeta kodifike edip sistematik ve daha kolay anlaşılır bir kisveye büründürmeleri ve mezhepler arası birçok cüzî ihtilâfın temelini teşkil etmeleri bu küllî hükümlerin öne çıkan işlev ve özelliklerindedir. Kapsam ve sınırlarına göre birkaç çeşide ayrılan bu küllî hükümlerin bir sınıfını da fûrû-i fıkıhta bir başlığa ilişkin cüzî meseleleri kendi altında toplayan zâbitlar oluşturmaktadır. Modern zamanda zâbitlar hakkında farklı çalışmalar yapılmış olsa da zâbitın zikredilen meziyetlerini bütünüyle izhar eden ve bu eksende mukâren bir yöntemle güncel meseleleri ele alan tatbikî eserler çok sınırlıdır. Bütün fıkıh başlıkları için bu minvalde çalışmaların yapılması ise gitgide komplike bir hal alan güncel meseleler karşısında sistematik ve üretken bir fıkıh litera-

türü için elzemdir. İşte bu çalışmada, zâbitların bütün işlevlerini dar bir alanda da olsa ortaya koyarak bu alana katkı sunmak adına, necâset bahsinde Hanefî ve Mâlikî mezhepleri arasında hayvanlara ilişkin ihtilâflı kadim meseleler zâbitlar zemininde ele alınmış ve bununla birlikte şerf usullere göre kesilmemiş sağmal hayvanlardan elde edilen jelatin, peynir mayası, konfeksiyon ve bijuteri ürünleri; böceklerden alınan katkı maddeleri; domuz kılından elde edilen fırçalar ve eşek sütünden üretilen kozmetik ürünleri gibi hükmü tartışılan birçok güncel meselede bulunabilen güncel veriler ışığında bu zâbitlarla sentezlenmiştir. Ayrıca kadim meselelerde umûmü'l-belvânın söz konusu olduğu durumlarda iki mezhebin de fakihlerinin kolaylığı teşkil eden hükme meylettikleri tespit edilmiş ve güncel meseleler bu ekseninde ele alınmaya gayret gösterilmiştir.

Anahtar kelimeler: İslâm Hukuku, Zâbit, Necâset, Hayvansal Ürünler, Helâl Gıda.

Regulations Regarding Animals That Have Been Disagreed upon between the Hanafi and Mâlikî Madhhabs under the Topic of Impurity and Their Application to Contemporary Animal Products

Abstract

In the Islamic jurisprudence (fiqh) literature, the general rulings (al-ahkâm al-fihiyyah) which regulate the minor issues (al-masâ'il al-juz'iyah) within themselves and provide a common ground for them, are of great importance. The most important functions and characteristics of these general rulings are that they serve as a standard for finding solutions to new issues, that they make it easier to collect and contain minor issues in their own nature, that they codify fiqh and make it systematic and easier to understand, and that they constitute the basis of many minor disagreements between madhhabs. One type of these general rulings, which are divided into several categories according to their scope and boundaries, is the dâbits, which include the minor issues related to a heading in books of fiqh. Although different studies have been conducted on dâbits up to the present day, there is a limited number of practical works that fully demonstrate the mentioned qualifications of dâbits and address current issues with a comparative method on this axis. It is essential to carry out such studies for all topics of fiqh in order to create a systematic and productive fiqh literature. In this study, in order to contribute to this field by revealing all the functions of the dâbits, albeit in a narrow field, the controversial ancient issues related to animals between the Hanafi and Mâlikî schools in the topic of impurity (najâsah) are discussed on the basis of dâbits; many current issues such as gelatin and rennet from animals that have not been slaughtered according to Shari'ah procedures, garments and bijouterie products made from the skins and bones of these animals, substances taken from insects, brushes made from pig hair, etc. have also been synthesized with these dâbits in the light of the current data available in these issues. In addition, it has been realized that the jurists, especially in the case of 'umûm al-balwâ, tend to favor the ruling that constitutes convenience, and therefore an effort has been made by the author to deal with current issues on this axis.

Keywords: Islamic Law, Dâbit, Impurity, Animal Products, Halal Food.

Giriş

Fıkıhın küllî hükümleri, naslarla beraber ortaya çıkmaya başlamış ve sahâbeden itibaren birçok rivayette de varlığını göstermiştir. Fıkıhın tedvin süreciyle beraber fıkıh kitaplarının içinde de gerek hükümleri beyan etmek gerekse illetlerini ortaya koymak adına küllî hükümler hep zikredilegelmiştir. Küllî hükümler literatürüne ait ilk eserin hangisi olduğu hususunda ise farklı şeyler söylemek mümkündür. Şayet nispeti doğruysa Kerhî'nin (ö. 340/952) Hanefî mezhebindeki temel ilke ve kuralları zikrettiği *el-Usûl* diye isimlendirilen küçük risalesi bu bağlamda zikredilebilir.¹ Mamafih, küllî hükümlerden fûrû-i fıkha taalluk edenlerin ciddi anlamda öne çıktığı ilk eser İbnü'l-Kâs'ın (ö. 335/946), içinde “كل” kelimesiyle başlayan birçok küllî hükmü zikrettiği, *et-Telhîs* isimli kitabıdır. Zamanla Karâfî'nin (ö. 684/1285) *el-Furûk* isimli kitabı gibi küllî hükümleri merkezine alan farklı eserler de ortaya çıkmıştır. Ancak küllî hükümlerin bu süreçten sonra müstakil olarak ele alınma merhalesi, İbnü'l-Vekîl'in (ö. 716/1317) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* isimli eseriyle başlamıştır.² Bu literatür daha sonra başka kitaplarla da neşvünema bulmuş ve olgunlaşmıştır.

Küllî hükümler özellikle bu literatürün oluşumundan sonra farklı isimler altında sınıflara ayrılmıştır. Ancak kapsamaları dikkate alındığında bunları kaide ve zâbit istilahları altında toplamak mümkündür. Kabul edilen görüşe göre: Kaide, birden fazla; zâbit ise tek başlığa ilişkin cüzî hükümleri muhtevasında toplayan küllî hükümdür.³

Küllî hükümlerin bu iki kategorisi de birçok özellik ve işlevi haizdir. Özellikle ezberlenecek bir hüküm olmaktan ziyade kendi mahiyetine mutabık bütün sorular için üretken bir standart ve miyar niteliğini taşımaları günümüz açısından çok önemlidir. Bunun dışında; zımında bulunan birçok meseleyi tanzim etmesi, fıkıhı adeta kendi içinde kodifiye ederek sistematik ve anlaşılır bir kisveye büründürmesi, cüzî hükümler arasında tutarlılık sağlaması ve kendi içinde bunları tek çatı altında toplayarak zapt etmeyi kolaylaştırması da yine öne çıkan işlevlerindedir. Bazı cüzî meselelerin, mahiyetine girdiği zâbittan istisna edilmesi ise zâbitların küllîliğinde bir noksanlık olduğu için değil, haricî bir delil veya durumun o meseleye ilişmiş olmasından kaynaklanmaktadır.⁴ Küllî hükümlerin bu meziyetlerinden hareketle Karâfî, cüzî hükümlere tek tek bakarak onları akılda tutmanın hem mümkün olmadığını hem de münasebet kurma hususunda kafa karışıklığına sebep olacağını ifade ettikten sonra “Fıkıhı, kaideleriyle birlikte belleyen kişi, cüzî hü-

¹ Detaylı bilgi için bkz. Y'akûb el-Bâhaseyn, *el-Kavâ'idü'l-Fikhiyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2015), 320-322, 327-329; Mustafa Baktır, “Kaide”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/205-210.

² Bâhaseyn, *el-Kavâ'idü'l-Fikhiyye*, 316;335.

³ Bâhaseyn, *el-Kavâ'idü'l-Fikhiyye*, 58-61.

⁴ Bâhaseyn, *el-Kavâ'idü'l-Fikhiyye*, 46-47; 114-117.

kümlerin çoğunu ezberlemekten müstağni olur.” demiştir.⁵ Suyûtî de (ö. 911/1505) bu bağlamda, küllî hükümler sayesinde fikhın incelik ve sırlarının bilinebileceğini ve zamanla ortaya çıkacak veya yazılı olmayan meselelerin hükmüne ulaşılacağını ifade etmiştir.⁶

Bütün bu özelliklerine binaen fakihler; “Kavâid”, “Furûk”, “Eşbâh ve Nezâir” literatürüne ayrı bir önem atfetmiş ve bu alanda eserler telif etmişlerdir. Ancak bu kitaplardaki zâbitlar çok kısıtlı görünmektedir ki bu da doğal karşılanmaktadır. Nitekim sadece bir fıkıh başlığının içinde dahi birçok zâbit varken küllî hükümleri genel olarak konu edinen birkaç ciltlik kitapların bütün zâbitları ele alması beklenmemektedir. O yüzden bu zâbitlar daha ziyade mutavvel fıkıh kitapları içinde dağınık kalmıştır. Mamafih zâbitlar, tek başlık altındaki birçok detay meseleyi tanzim ettiği için onları ayrı bir şekilde ele alıp güncel sorunlarla sentezlemek ayrı bir önemi haizdir. Nitekim günümüz fıkıh problemleri, bilim ve teknolojinin de gelişmesiyle, gitgide komplike bir hal alırken birçok meselenin kilit noktası bazen fûrû-i fıkhîdeki detay hükümlerde saklı olabilmektedir. Bununla birlikte birçok güncel mesele hakkında fetva vermek sadece fıkıh uzmanlarıyla değil, ayrıca konunun hâkimi bilim adamlarıyla beraber mümkündür. Bu yüzden ister fıkıh uzmanı olsun ister olmasın herkesin anlayıp baş vurabileceği ve detay hükümleri dahi kendi içinde barındıran; anlaşılır, sistematik ve güncel meselelerle sentezlenmiş üretken bir fıkıh literatürü elzemdir. Bu ise, atıf yaptığımız özelliklerine binaen, her fıkıh başlığı için zâbit eksenli çalışmalarla mümkündür. Ayrıca mezhepler arası birçok cüzî ihtilâfin da temelinde ihtilâf edilen zâbitlar yattığı için bu çalışmalarda mukâren metodun izlenmesi hem mezheplerin farklı hükümlerine kolaylıkla vakıf olmak hem de onlardan istifade etmek açısından ayrı bir işleve sahip olacaktır.

Yaptığımız literatür taraması neticesinde bu bağlamda bulabildiğimiz en geniş eser *Ma'lemetü Zâyid* isimli ansiklopedidir. Bu çalışma birçok zâbitı içine almış ve uygulamasını ortaya koymuş olsa da içindeki zâbitlar ya bilinen ya da geniş kapsamlı olanlardır. Dar kapsamlı zâbitlar ise güncel birçok meselede kilit noktası olmasına rağmen içine alınmamıştır. Bununla beraber mezheplerin her biri özelinde bir başlıklandırma söz konusu olmamış; aksine genelde bunlardan biri seçilmiş ve o detaylandırılmıştır. Buna binaen de muhalif görüş hakkındaki bilgiler, başlık altında verilse de eksik kalmıştır.⁷ Türkçe’de ise kaideler veya genel anlamda küllî hükümler çeşitli münasebetlerle çalışılmış olsa da farklı mezhepler ekseninde zâbitlar üzerinden kadim ve güncel meseleleri bir arada bulunduran uygulamalı bir eser karşımıza çıkmamıştır. Özellikle Türkçe literatürde bu eksikliğin bir teza-

⁵ Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *Envâru'l-Burûk fî Envâri'l-Furûk* (b.y.: ‘Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/3.

⁶ Celâlüddîn ‘Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (b.y., y.y., 1411/1990), 1/6.

⁷ Bu bağlamda Arapça yazılmış özellikle muâmelât alanında farklı tez ve eserler mevcuttur. Ancak çalışmamızın başlığına ilişkin başka bir eser bulunamamıştır.

hürü de örneğin, helâl sertifikası veren kurumların fikhî meseleler hakkında buldukları beyanlarda gözlemlenmektedir.⁸

İşte bu noktadan hareketle çalışmamızda, zâbıtın zikredilen birçok meziyetini dar bir alanda da olsa tatbikiyle beraber ortaya çıkarmak ve başta helâl gıda olmak üzere birçok farklı alana tesir eden bir fıkıh başlığının hükümlerini kodifiye edip anlamayı kolaylaştırmak adına; necâset başlığı altında, Hanefî ve Mâlikî mezhebi arasında hayvanlara ilişkin ihtilâflı zâbitler incelenmiştir. Özellikle bu iki mezhebin seçilme sebebi, birçok meselede kolaylık sağlayacak zâbitlerden bazılarının Hanefî bazılarının ise Mâlikî mezhebinde bulunmasından kaynaklıdır. Ayrıca çalışma içerisinde yeri geldikçe değinileceği üzere, her iki mezhebin de umûmü'l-belvânın tahakkuk ettiği durumlarda istisnâ olarak zikrettikleri kolaylaştırıcı hükümler, günümüzde umûmü'l-belvâ sayılacak meselelere yaklaşım hususunda önemli bir yöntem sunacaktır.

Çalışmada, her iki mezhebin de farklı kaynakları taranarak derlenen yedişer zâbit, altlarına giren kadim-cüzî meselelerle beraber açıklanmıştır. Devamında ise şerî usullere göre kesilmemiş sağmal hayvanlardan üretilen jelatin ve peynir mayaları, yine bu hayvanların derilerinden ve kemiklerinden yapılan konfeksiyon ve bijuteri ürünleri, böcek kaynaklı katkı maddeleri, domuz kılından yapılan fırçalar ve eşek sütünden üretilen sabun gibi hükmü tartışılan günümüz meseleleri de bulunabilen güncel verilerle beraber bu zâbitlerin ışığında açıklanmış ve onlarla sentezlenmiştir. Güncel bazı meselelerin incelenmesi birkaç zâbıtın açıklanmasından sonra mümkün olacağı için bu meselelere ayrı başlıklar açılmıştır.

Son olarak, makaleye geçmeden önce birkaç hususa değinilmesi faydalı olacaktır. Makalede şerî anlamıyla zikredilecek olan temizlik ve necisliğin; helâllik ve haramlıkla arasında sıkı bir bağ olsa da daimî bir telâzüm söz konusu değildir. Aradaki nisbeti tam girişimcilikle (umum ve husûs mutlak) açıklamak mümkündür. Dolayısıyla -örnekleri geldikçe de açığa kavuşacağı üzere- her helâl temizdir ancak her temiz helâl değildir. Ayrıca her necis (tenâvülû bakımından) haramdır; ancak her haram necis değildir. Bu yüzden eti helâl ve haram olan hayvanlar hususu, necâset başlığı içine girmediği için çalışmada ele alınmasa da, konuyla direkt ola-

⁸ Bu probleme Prof. Dr. Erdoğan Küçüköner şöyle değinmiştir:

Helal gıda sertifikası veren kurum ve kuruluşlarda katkı maddelerinin durumuyla ilgili detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Yaygın olarak “Helal olmayan kaynaklardan elde edilmiş olmamalı”, “Helal olmayan bileşen içermemeli” gibi ifadeler kullanılmaktadır. Ancak bu ifadelerin altının doldurulması gerekmektedir. Katkı maddelerindeki helal olmayan bileşenler hangileridir? Hangi kaynaklar helal değildir? gibi soruların detaylı olarak cevaplanması gereklidir.”

Bkz. Erdoğan Küçüköner, “Helal Gıda Sertifikasyonunda Gıda Katkı Maddelerinin Yeri”, *1. Ulusal Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi*, ed. Fatih Gültekin (Ankara: Pozitif Tanıtım Hizmetleri, 2011), 14-15.

Ayrıca bkz. Erdoğan Küçüköner, “Koşineal (Karmin) ve Şellak Üretimi ve Helallik Açısından Değerlendirme”, *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2/1 (14 Temmuz 2020), 46-47.

rak bağlantılıdır. İki mezhep arasında bu husustaki farklılıkların bilincinde olmak, zâbitlarını doğru değerlendirmek açısından son derece mühimdir. Bu bağlamda özet olarak şunu zikretmemiz yerinde olacaktır: Mâlikîler’de -farklı görüşler bulunmakla birlikte- domuz, evcil eşek ve katırın eti haram; yırtıcı hayvanların eti mekruh; böcekler de dahil bunun dışındaki bütün canlıların eti, zararlı olmadıkları sürece helâl görülmüştür. Hanefîler’de ise eti helâl hayvanların yelpazesini Mâlikîler’e göre oldukça dardır. Çekirge hariç, böcek gibi insan tabiatının tiksineceği varlıklar ve yırtıcı hayvanlar başta olmak üzere birçok canlı onlara göre haramdır.⁹

1. Canlı Haldeyken Hayvanların Etleri Hakkındaki İhtilâflı Zâbitlar

Bu başlık altındaki zâbitlarda, canlı haldeyken hangi hayvanların etlerinin temiz hangilerinin necis olduğu ele alınacaktır. Burada değinilen hükümler, özellikle sonraki başlıklarda incelenen zâbitlar için bir altyapı teşkil etmektedir.

1.1. Hanefî Mezhebi

Hanefîler’in bu husustaki zâbitı şöyledir: “Bir canlının etinin yenmesi hakkındaki hurmet (haramlık); o canlının saygınlığı, yemeye elverişli olmaması veya insan tabiatının kendisinden tiksilmesi sebebiyle ise eti tâhîr, değilse necistir.” Dolayısıyla Hanefîler’e göre bir canlının etini yemekle alakalı hurmet söz konusu olduysa bakılır: Şayet zikredilen sebeplerden biri bu canlıda söz konusuysa haramlık hükmü ona iliştilir ve haramlık hükmü ile et arasında başka münasebet bulunmadığı için eti temiz addedilir. Ancak bu sebepler mevcut değilse bu hurmet, o canlının etindeki ve kanındaki necisliğe hamledilir. Bazı Hanefî fakihler, bu hurmetin ette değil; kandaki zati bir necisliğe delalet edeceğini savunmuşlardır ki bu ihtilâf, daha sonra ele alacağımız şerî kesimle ilgili zâbitın hükümlerine tesir edecektir.¹⁰

Zâbitta zikredilen üç sebebi kategoriler halinde ele alacak olursak: Birincisi, saygınlığından ötürü eti haram kılınmış olan insandır. İnsanın eti hakkındaki haramlık hükmü insanın şeref bakımından diğer yaratılmışlara olan üstünlüğü ve saygınlığı sebebiyledir. O yüzden saç gibi kan barındırmayan cüzleri dâhil hiçbir surette cisminden istifade edilemez. İkincisi; yenilmesini insan tabiatının kaldırmayacağı kurbağa, kaplumbağa vb. varlıklardır. Çekirge dışındaki böcekler de buna dâhildir. Hanefî mezhebinde bunlar, iğrenilen ve çoğu da tüketildiğinde sağlığa zarar veren varlıklar oldukları için -“Onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram

⁹ Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Şener, “Hayvan (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/92-98.

¹⁰ Zeynuddîn b. İbrahîm el-Mısrî İbn Nuceym, *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzi’d-dakâik* (Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî), 1/108; ‘Osmân b. ‘Alî ez-Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dakâik ve Hâşiyeti’ş-Şelebî* (Bulak; Kahire: el-Matba’atu’l-Kubrâ’l-Emîrîyye, 1313/1895), 1/23.

kılar”¹¹ âyeti gereği- etlerini yemek haram addedilmiştir;¹² fakat etleri necis değil, tâhirdir. Ayrıca bu gruptaki akıcı kanı olmayan canlılar öldürüldüğünde çıkan kan da necis değildir. Nitekim kanın necisliği, akıcı olmasına bağlıdır.¹³ Üçüncüsü ise kendisi aslen yenecek bir şey olmayan ve üstelik yiyeceği de ifsad eden sinek gibi varlıklardır. Bu üç gruptaki varlıkların yenmesi hususundaki haramlık zikredilen sebeplere bağlanmış ve etleri tâhir sayılmıştır.

Hanefî fakihler bu kategorilerin dışında kalan canlıların eti hakkındaki haramlığı ise onların etlerinin necis olmasına hamletmişlerdir. Bu grubun başını ise “Rasûlullah (sav) köpek dişi olan her yırtıcı hayvanın ve pençesiyle avlanan her kuşun yenilmesini yasaklamıştır”¹⁴ hadisinin muhtevasındaki, Arapça’da “السباع” (sibâ’) olarak ifade edilen, köpek dişli yırtıcı hayvanlar ve pençesiyle avlanan kuşlar çeker. Aslan, kaplan, kurt, ayı, tilki, çakal, fil, gelincik, sincap, maymun, köpek, kedi, şahin ve kartal bunlardan bazılarıdır.¹⁵ Zira bu vahşi hayvanlar hakkında, insanda olduğu gibi bir saygınlık söz konusu değildir. Ayrıca etleri de yenmeye elverişlidir ve insan tabiatı kendilerinden tiksizmez ki bunların yasak gelmeden önce yendiği de bilinmektedir. Buna binaen, bu kategori hususundaki haramlığın illeti için kalan tek uygun vasıf, etlerinin necis olmasıdır.¹⁶

Ancak belirtelim ki birçok kuralda olduğu gibi zikrettiğimiz bu zâbitin da eşek, katır ve kedi özelinde istisnaları vardır. Eşek ve katır eti hususunda bir saygınlık, tiksindiricilik, yemeye salahiyetli olmama gibi durumlar yoktur ve eti “Nebî (sav) ehlî eşek etini yasaklamıştır.”¹⁷ hadisiyle haram kılınmıştır. Dolayısıyla zâbitin mucibince etinin necis olması gerekmektedir. Ancak etinin hem necis hem de temiz olduğuna dair birbiriyle teâruz eden naslar ve sahâbe kavilleri vârid olduğu için Hanefîler’e göre eşek ve katır etinin tüketilmesi haram da olsa temizlik ve necislik bakımından hükmü meşkûttur.¹⁸ Kedi ise sibâ’ cinsinden olmasına rağmen

¹¹ (Kur’ân Yolu, 1 Kasım 2023, el-A’râf 7/157.)

¹² Çekirge böcek cinsinden olmasına rağmen hakkında varid olan “Bize iki ölü (hayvan) ile iki kan helâl kılındı. İki ölü, balık ve çekirge; iki kan ise karaciğer ve dalaktır” (İbn Mâce, “Et’ime”, 31) hadisinden ötürü istisânen helâl addedilmiştir. Bkz. ‘Alâ’uddîn Ebû Bekir b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-sanâ’î’ fi tertîbi’ş-şerâ’î’* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1406/1986), 5/36.

¹³ Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc - ‘Alî Cum’a (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1427/2006), 1/288-291.

¹⁴ Müslim b. el-Haccâc en-Nîsâbü’rî, *Sahîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd ‘Abdullâkî (Beirut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1374/1955), “Sayd ve Zebâih”, 16.

¹⁵ Diğer hayvanlar ve detay için bkz. Kâsânî, *el-Bedâ’î*, 4/39.

¹⁶ Muhammed b. ‘Abdulvahid İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-kadîr* (Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1389/1970), 1/110; İbn Nuceym, *el-Bahru’r-râik*, 1/108.

¹⁷ Müslim, “Sayd”, 24.

¹⁸ İlgili rivayetler ve detay için bkz. Ebü’l-Fadl ‘Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsîfî, *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr*, thk. ‘Abdullâtîf Muhammed ‘Abdurrahmân (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1426/2005), 1/19; Muhammed Emîn b. ‘Omer İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr ‘alâ’d-Durri’l-muhtâr* (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1412/1992), 1/226.

“O necis değildir. Zira o (kedi) etrafınızda tavaf eder (döner durur).”¹⁹ hadisinden ötürü Kerhî’ye (ö. 340/952) göre eti haram da olsa temizdir. Hanefî fakihler de bu görüşü tercih etmiştir.²⁰ Tahâvî (ö. 321/933) ise başka deliller öne sürerek zikredilen zâbıtın kedi için de geçerliliğini savunmuştur. Dolayısıyla sibâ’ cinsinden olan kedinin etinin necis olduğunu; ancak salyası hususunda bir istisânın vâki olduğunu söylemiştir.²¹ Fakat Hanefîler’in bu bağlamda ele aldıkları kedinin, hadiste zikredilen illetle malûl olan evcil kediler olduğunu belirtmek gerekir.²²

Son olarak domuz hakkında ayrı bir detayı zikretmemiz gerekir. Hanefîler’de sahih görüşe göre domuz; kanı veya başka bir sebebe binaen değil, zatı itibariyle necis addedilmiştir. Bunun mucibince de kılırları ve sinirleri gibi içinde kanını barındırmayan cüzleri dâhil bütünüyle necis sayılmıştır.²³ Ancak İmam Muhammed (ö. 189/805) bu hükümden kılını istisna etmiş ve temiz addetmiştir. Bununla birlikte üç imam da o zamanın şartları gereği ayakkabıcılara domuz kılı kullanma hususunda cevaz vermiştir.²⁴ Alım-satımı ise yine sahih rivayete göre caiz değildir.²⁵ Ancak eğer bir ayakkabıcı bu ipe ancak satın almak yoluyla ulaşabiliyorsa bu hususta Ebü’l-Leys Semerkandî (ö. 373/983), ayakkabıcı için alımı zaruret gereği caiz görürken; satıcının kerahet işlemiş olacağını ifade etmektedir.²⁶

1.2. Mâlikî Mezhebi

Mâlikî mezhebinde ise sahih görüşe göre bu husustaki zâbıt: “Bütün hayvanlar canlıken temizdir” şeklindedir. Bunun sebebi ise hayvanlarda tâhir olmanın illetini canlılığa bağlamalarıdır. Dolayısıyla canlı olduğu sürece domuz dâhil her hayvan temizdir. Mâzerî (ö. 536/1141) bunu şöyle gerekçelendirmektedir: “Deve ve koyunun canlıken temiz, öldüklerinde ise necis olduklarında ittifak vardır. Bu da canlılığın, tahâretin illeti olduğunu gösterir. İletinin olduğu her yerde de o illetin hükmü verilir. Bu ise bütün canlı hayvanların tâhir olmasını gerektirir.” Devamında ise bu illet gereği canlı olmayan bütün hayvanların necis olacağı-

¹⁹ Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Fu’âd ‘Abdülbâkî (Beirut: y.y., 1406/1985), “Tahâret”, 13.

²⁰ Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâik*, 1/33.

²¹ Detaylar için bkz. Ebû Ca’fer Ahmed et-Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, thk. Muhammed Zuhrî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdilhak (Beirut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1414/1994).

²² İbn Nuceym, *el-Bahru’r-râik*, 3/122.

²³ Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-‘Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1420/2000), 1/416-418; 8/165.

²⁴ ‘Aynî, *el-Binâye*, 1/418; 8/165.

Fakat Serahşî diğer imamlardan da domuz kılının tâhir olduğuna dair rivayetler nakletmiştir. Bkz. Muhammed b. Ahmed es-Serahşî, *el-Mebsût*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1414/1993), 1/203.

²⁵ Serahşî, *el-Mebsût*, 1/203; Kâsânî, *el-Bedâ’i*, 5/142.

²⁶ Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâik*, 4/51.

nı; ancak bu hususta zikredilen illete istisnânın²⁷ iliştiğini ve şerî kesime uygun olarak kesilen eti helâl hayvanların, bu illetin dışında tutulup temiz sayılacağını ifade etmektedir.²⁸ Bu zâbıtın ayrı bir neticesi olarak hayvanda bir cüz; hayat ve ölüme mahal değilse onun hakkında necislik söz konusu edilmemektedir. Bu husus ve şerî kesimin tesir edeceği hayvanlar meselesi ayrı zâbıtlar olarak ileride ele alınacaktır. Mezhepte zayıf kabul edilen diğer bir görüşe göre ise domuz, köpek ve müşrik canlıken de zatlari itibariyle necis kabul edilmektedir.²⁹

2. Hayvanlar Canlıken Kendilerinden Türeyen Maddeler Hakkında İhtilâflı Zâbıtlar

Hayvanlar canlı haldeyken kendilerinden türeyen maddeler de zikredilen zâbıtlara bina edilmekle birlikte farklı detayları haizdir. Bu yüzden onları ayrı bir zâbıt altında ele almak uygun görülmüştür. Her iki mezhebin de bu hususta ikişer zâbıtı vardır.

2.1. Hanefî Mezhebi

a. “Bir hayvandan salgılanan salya, ter ve süt gibi maddeler, tahâret/necâsete ilişkin hükmünü etin -bu husustaki- hükmünden alır.”

b. “Kuşlar dışında bütün hayvanların idrar ve dışıkları necistir.”

Birinci zâbıttaki telâzümün sebebi süt, salya ve ter gibi maddelerin etten tevellüt etmesidir. Eğer et temizse ondan tevellüt eden de temiz, değilse necistir.³⁰ Hanefîler’de, süt gibi hayvandan türeyen gıda maddeleri hususunda bu zâbıt özelinde bir istisna yoktur. Ancak eşek eti ile alakalı yukarıda geçen ihtilâf buraya da yansımıştır. Merğînânî (ö. 593/1197) ve Zeylâî (ö. 743/1343) eşeğin sütünün tükeltilmesi caiz olmasa da temiz olduğunu savunurken, onların kitabına şerh veya hâşiye yazan fakihler bu görüşe karşı çıkmış ve eşek sütünün zâhirü’r-rivâye gereği necis olduğunu ifade etmişlerdir.³¹

Hayvanların terlerine gelecek olursak, zâbıtın umûmü’l-belvâ tahakkuk etmediği sürece bir istisnası görülmemektedir.³² Fakat bu hüküm, eti necis olan hayvanların kuru da olsa terden hâlî olmayan derilerine dokunmanın necâset bulaştırıcı bir eylem olmasını gerektirmez. Nitekim Hanefîler’de necâset; cirminin veya

²⁷ “...henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında...” (el-Mâide 5/3)

²⁸ Muhammed b. ‘Alî el-Mâzerî, *Şerhu’t-Telkîn*, thk. Muhammed es-Selâmî (b.y.: y.y., 2008), 1/230.

²⁹ Muhammed b. Ahmed el-Ğirnâti İbn Cuzeyy, *el-Kavânînu’l-Fıkhyye*, (b.y.: y.y., ts.), 27.

³⁰ Ebû Bekir Ahmed b. ‘Alî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, thk. ‘İsmetullâh ‘İnâyetullah Muhammed vd. (Beirut; Medine: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye; Dâru’s-Sirâc, 1431/2010), 1/288; ‘Alî b. Ebûbekr el-Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti’l-mubtedî*, thk. Tallâl Yûsuf (Beirut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî), 1/25; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/19.

³¹ Zeylâ‘î, *Tebyînu’l-hakâik*, 1/34; ‘Aynî, *el-Binâye*, 1/490.

³² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/19.

ıslaklığının bedene geçmesi durumunda bulaşmış sayılır.³³ Örneğin, derisi kuruyken bir köpeğe dokunmak temas eden yeri necisleştirmezken; teri, üzerinde ıslak haldeyken ona dokunmak -umûmü'l-belvâ söz konusu olmadığı sürece- temas eden yeri necisleştirir. Eşeğin teri hakkında ise İmam Muhammed temiz olduğunu ifade etmiştir ki eşeğin etinin temizliğine delalet eden başka bir vecih de budur.³⁴ Ancak bu hükmün belvâya dayandırılarak serdedilmiş olması da mümkündür.³⁵

Hayvanların salyalarında da zâbit olduğu gibi caridir. Hal böyle olunca, kıyasa göre salyadaki hükmün artıktaki hükme de direkt olarak intikal etmesi beklenir. Dolayısıyla bir kedi, inek, kaplumbağa veya akrebin artığı temiz; kaplanın, köpeğin, farenin veya yılanın artığı necis; eşeğin artığı ise meşkûk olması gerekir. Fakat Hanefîler bazı canlıların salyaları ile artıkları hakkındaki hükmü haricî sebeplerden ötürü birbirinden ayırmıştır. Bunları üç ayrı kategoride incelememiz mümkündür:

a. Salyası normalde temiz olsa da necâsetle hemhal olması veya necis şeylerle beslenmesinden ötürü artığının kullanılması mekruh olanlar. Bu kategorinin başını kediler çekmektedir. Tarafeyn, kedinin artığını kullanmayı mekruh görürken; Ebû Yûsuf (ö.182/798), kedinin necis olmadığına dair nasları mutlak kabul ederek, artığını kullanmayı mübah saymaktadır. Fakat mutemed olan Tarafeyn'in görüşüdür. Kerhî bu görüşü; kedinin eti ve salyası temiz olsa da fare yeme adetine binaen, necâsetten pek korunmayan bir varlık olmasıyla açıklamış ve bu yüzden kedi artığı kullanmayı tenzîhen mekruh olarak değerlendirmiştir. Mezhepteki râcih yorum da budur.³⁶ İşte bu minvalde; serbest gezen tavuk, deve ve inek gibi eti ve salyası aslında temiz olup gagası veya ağzı necâsetlere çok sık ilişen hayvanların artıklarını kullanmak için de tenzîhen mekruh denmiştir. Ancak bu hayvanlar necâsete ilişmeyecekleri kapalı bir yerde tutulursa zikredilen illet ortadan kalkacak ve artıkları mutlak olarak mübah olacaktır.³⁷

b. Aslen salyası necis olsa da kendisinden kaçınmak mümkün olmadığı için artığı hakkında necâset hükmü sâkit olanlar. Özellikle yılan ve fare gibi hayvanların örnek olarak verildiği bu grup “سواكن البيوت” (sevâkinü'l-büyût) yani evin sakin-

³³ Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 6/219.

³⁴ Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 1/219; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/19.

³⁵ Nitekim Mevsilî hayvanların terlerinin temiz sayılmasında buna işaret etmiştir. Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/19.

³⁶ Tahavi ise kedinin etini, dolayısıyla salyasını necis addeder; ancak kendisinden kaçınılması zor bir canlı olduğu için zarureten artığını haram değil tahrîmen mekruh sayar. Bkz. Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/33; Aynî, *el-Binâye*, 1/486; Mahmûd b. Ahmed İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. 'Abdulkerîm Sâmi el-Cundî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004), 1/126-127.

³⁷ Kâsânî, *el-Bedâ'î*, 1/64; 'Abdülğani b. Tâlib el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: Mektebetu'l-İlmiyye, 1429/2008), 1/29.

leri şeklinde isimlendirilir. Hanefîler, bir canlının insanlarla içli dışlı bir hale gelmesini -hadiste kedi hakkında zikredilen tavaf illetine kıyas ederek- onun artığı için hafifletici bir sebep olarak görürler. Bu yüzden râcih görüşe göre bu canlıların ağzlarında necâset bizzat görülmediği sürece artıklarını kullanmak tenzîhen mekruhtur.³⁸ Ancak günümüzde özellikle şehir hayatında bu hayvanlar hakkındaki mezkûr tavaf illeti sâkit olmuştur. Dolayısıyla artıklarını necis addedmemiz mümkündür.

c. Kıyâs-ı hafî tarîkiyle artığı hususunda necâset hükmü sâkit olan yırtıcı kuşlar. İlk bakışta bunların hem eti hem de salyası necis olduğu için artığının da necâsetine hükmedilmesi beklenir. Ancak Hanefî fakihler bu kuşların dilleriyle değil, gagalarıyla suyu içtiklerini göz önünde bulundurarak artıklarına necis dememişlerdir. Çünkü gaga temiz bir kemiktir. Fakat yırtıcı kuşlar da ilk maddedeki hayvanlar gibi necâsetten korunmadıkları için artıklarını kullanmak tenzîhen mekruh addedilmiştir.³⁹ Başka bir görüşe göre ise: Bu kuşlar gagasıyla yiyip içse de illaki salyası artığına geçecektir; fakat kuşlar havadan indikleri için kendilerinden kaçınmak mümkün değildir. Dolayısıyla bir önceki kategorinin muhtevasında değerlendirilir.⁴⁰

Hayvanların dışkı ve idrarına ilişkin ikinci zâbta gelecek olursak, üç imam arasında kuşlar hariç bütün hayvanların dışkılarının necis olduğu zâhirü'r-rivâyede ittifak edilmiş bir husustur. Şeyhayn'a göre idrar için de aynı şey söz konusuysen; İmam Muhammed, eti yenen hayvanların idrarlarının temiz olduğu kanaatinde dir.⁴¹ Ancak mezhepteki râcih görüş Şeyhayn'ın görüşü olduğu için zâbta bir istisna kaydı düşülmemiştir.

Mamafih son dönem muhakkik Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn (ö. 1252/1836); İmam Muhammed'in, eti yenen hayvanların dışkılarını umûmü'l-belvâ gereği temiz saydığı ile alakalı zâhirü'r-rivâyeye olmayan başka bir rivayeti aktarıp, hayvanlarla hemhal olan meslek erbabı için bu rivayetle amel etmenin mümkün olacağını zikretmiştir. Geçmiş fakihlerden de bunu ifade eden ibareler aktarıp umûmü'l-belvâ söz konusu olduğunda kolaylık sağlayan görüşlerin öne çıkarılması ile alakalı bazı görüş ve fetvalar serdetmiştir.⁴²

Mezhepte kuşlar ise kara hayvanlarından ayrı değerlendirilmiştir. Eti temiz olan kuşların dışkısı temizdir. Nitekim Hanefîler'in iddiasına göre asr-ı saâdetten itibaren güvercin gibi kuşların dışkuları necis addedilmemiştir. Eti necis olan kuşlar hususunda ise umûmü'l-belvâ üzerinden ihtilâf vâki olmuştur.⁴³

³⁸ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/139-140; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1/224.

³⁹ İbn Mâze, *el-Muhtâr*, 1/126; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadir*, 1/113; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1/224.

⁴⁰ İbn Mâze, *el-Muhtâr*, 1/126.

⁴¹ Detaylar için bkz: Şeybânî, *el-Asl*, 1/29-30; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/27-28; Aynî, *el-Binâye*, 1/441-446.

⁴² İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1/189.

⁴³ Kâsânî, *el-Bedâ'i*, 1/62.

2.2. Mâlikî Mezhebi

a. “Bir hayvandan salgılanan maddenin vücutta biriktiği bir yeri (makarr) yoksa temizdir.”

b. “Bir hayvandan salgılanan maddenin vücutta makarrı varsa bakılır: O hayvanın etinden faydalanmak helâlse bu madde temiz, haramsa necistir.”

Öncelikle makarrı olmayanlara değinecek olursak; Mâlikî mezhebinde - geçtiği üzere- canlı olan bütün hayvanlar zatları itibariyle temiz oldukları için bunların salya, ter ve gözyaşı gibi salgıladıkları maddeler evleviyetle temizdir.⁴⁴ Ancak domuz, köpek ve müşrik gibi genelde necâsetten korunmayan varlıkların sudan kalan artıklarını kullanmak, eğer bunlardan korunmak mümkün ve kolay ise mekruh addedilmektedir. Bu kerahet, bu varlıkların salyası necis olduğundan değil, suyu içerken ağızlarında necâset bulunma ihtimalinden ötürüdür. Eğer korunmak bir zorluk teşkil ediyorsa o zaman bu kerahet kalkmaktadır. Su dışında içecek ve yiyeceklerde ise bu kerahet, kendisinden korunması kolay olsa dahi söz konusu edilmemiştir.⁴⁵ Çünkü yiyeceklerden ve su dışındaki içeceklerden bu suretle istifade edememek, sudan istifade edememeye nazaran, insan için daha büyük bir zarar teşkil edecektir.⁴⁶ Mâzerî (ö. 536/1141) ilk görüşü, zan ile verilebilecek hükmün kerahetten öteye geçemeyeceği ifadesiyle gerekçelendirir ki bir meşakkatin söz konusu olmasıyla bu keraheti de nefyetmektedir.⁴⁷

Bununla birlikte belirtelim ki her iki mezhepte de ilgili bu hükümler, canlıların ağızlarında necâset olup olmadığı meçhul iken geçerlidir. Bir canlı, ağızında necâset olduğu görülürken bir yiyecek veya içeceğe ilişirse artık o necâset suya bulaşmış olur ki bu mesele sular bahsinde ayrıca ele alınmaktadır.⁴⁸

Makarrı olanlara gelirse; bunların tahâret/necâsetle ilgili hükmü, hayvanın etinin helâl veya haram olmasına bağlıdır. Dolayısıyla hayvanın sütü, idrarı ve dışkısı eti helâlse tâhir; haramsa necistir. Sütü, makarrı olmayan sınıfın hükmüne dâhil edip domuz sütü hariç tüm sütler temizdir diyenler de vardır. Ancak meşhur görüş makarrı olanlar sınıfına dâhil olacağı şeklindedir.⁴⁹

⁴⁴ İbn Cuzeyy, *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye*, 1/27; Muhammed b. ‘Abdullâh el-Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halil li'l-Haraşî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/78.

⁴⁵ Ubeydullâh b. Hüseyin el-Basrî İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî' fi Fikhi'l-İmâm Mâlik b. Enes*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen (Beyrut: y.y., 2007), 1/25; ‘Abdulvehhâb b. ‘Alî, *et-Telkîn fi'l-Fikhi'l-Mâlikî*, thk. Muhammed el-Hasanî (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1/25; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî ‘alâ Şerhi'l-Kebîr*, 1/45.

⁴⁶ Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/229-234.

⁴⁷ Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/229-234.

⁴⁸ Ebû Bekir b. ‘Alî el-Haddâdî, *el-Cevheretu'n-neyyira ‘alâ Muhtasari'l-Kudûri* (el-Matba‘atu'l-Hayriyye, 1322/1904), 1/19; Muhammed b. Muhammed er-Ru‘aynî, *Mevâhibu'l-Celil fi Şerhi Muhtasari Halil* (Dâru'l-Fikr, 1992), 1/82.

⁴⁹ İbn Cuzeyy, *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye*, 1/27; Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklil li Muhtasari Halil* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 1/132.

Mâlikîler idrar hususunda İmam Muhammed ile aynı delile dayanırken, dışkı hususunda ise İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) rivayet edilen “Nebî (sav) vedâ hacında deve üzerinde tavaf etti”⁵⁰ hadisini gerekçe olarak öne sürmektedirler. Nitekim bir devenin ayağı idrar ve dışkisından hâlî kalamaz. Onlara göre Hz. Peygamber, üzerinde namaz kılınan tavaf yerinde deveyle bu ibadetini eda ettiğine göre devenin ne idrarı ne de dışkısı pis olmasa gerekir.⁵¹

Bununla beraber Mâlikî mezhebine göre bir hayvan necâset yerse⁵², yemiş olduğu necâsetin -zikri geçen- kendisinden türeyen şeylere sirayet edip etmeyeceği ihtilâflı bir meseledir. Bazıları o necâsetin dönüşümünü dikkate alarak hayvandan türeyen maddelerin necisleşmeyeceğini iddia ederken, bazıları maddenin aslını esas alarak necisleşeceğini savunur.⁵³

3. Zikredilen Zâbitlara İlişkin Güncel Meseleler

3.1. Karmin (E-120) ve Şellak (E-904)

Karminik asit, “Cochineal” diye isimlendirilen böcekten elde edilen bir renk pigmentidir. Özellikle gıda ve kozmetik alanında kırmızı rengi en verimli şekilde elde etmek için birçok firma kendisine yönelmektedir.⁵⁴ Lakin karmin, gıda olarak tüketildiğinde bazı sağlık riskleri taşımaktadır.⁵⁵ Şellak ise “Coccus Lacca” isimli bir böceğin dışışının lak salgı maddesidir. Ağaç mobilyada güzel görünüm sağlayıp dayanıklılığını arttırmaktadır. Ayrıca çikolata kaplamalı atıştırmalıklar, gıda destekleyiciler, kahve çekirdek taneleri ve ilaçlarda da kullanılmaktadır. Her ne kadar şellak bir lak sıvısı olsa da bu sıvı içinde böcek kalıntılarına rastlanması mümkündür.⁵⁶

⁵⁰ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Hac”, 1607.

⁵¹ Bkz. ‘Alî b. ‘Omer İbnu’l-Kassâr, *‘Uyûnu’l-Edille fî Mesâ‘ili’l-Hilâfi beyne Fukahâ‘i’l-Emsâr*, thk. ‘Abdulhamîd b. Sa‘d es-Su‘ûdî (Riyad: 2006), 2/1011-1019.

Hanefîler’den bu delil için bir cevap bulamasak da o devenin tavaf yerine idrar ve dışkı artığını bulaştırdığının müsellemlenmediği gibi itirazlar yapılabilir. Bulaşa dahi arza değen necâsetin güneşte kuruyup eseri gittikten sonra üstünde namazın caiz olduğu Hanefî fakihlerce kabul edilen bir husustur. Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/37; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/51.

⁵² Bu hususta yenilen necâsetin miktarı hususunda kaynaklarda ibareler farklı gözükmektedir. Bazıları mücerred olarak necâset yemeye işaret ederken, diğerleri bizzat gıdasının tamamının veya çoğunun necâset olması şeklinde kayıtlamıştır. Bkz. Kâdî ‘Abdulvehhâb, *et-Telkîn*, 1/28; İbrâhîm b. ‘Abdussamed el-Mehdevî İbn Beşîr, *et-Tenbih ‘alâ Mebâdi‘i’t-Tevcih*, thk. Muhammed Bilhassân (Beyrut: y.y., 1428/2007), 1/235.

⁵³ Mâzerî, *Şerhu’t-Telkîn*, 1/262; ‘Abdullâh b. Necm el-Cuzâmî İbn Şâs, *‘İkdu’l-Cevâhiri’s-Semîne fî Mezhebi ‘Âlimi’l-Medîne*, thk. Hamîd b. Muhammed Lahmer (Beyrut: y.y., 2003), 1/15.

⁵⁴ Küçüköner, “Koşineal (Karmin) ve Şellak Üretimi ve Helallik Açısından Değerlendirme”, 39-45.

⁵⁵ Mustafa Boran, Hanefî Mezhebinde Yiyecek ve İçeceklerde Helallik ve Haramlık Ölçüleri (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 211-213.

⁵⁶ Küçüköner, “Koşineal (Karmin) ve Şellak Üretimi ve Helallik Açısından Değerlendirme”, 45.

Hanefîler'e göre böcek, yenmesi haram bir şeydir; fakat necis değil, temizdir. Hatta akıcı olmadığı için kanları dahi temiz addedilmektedir. Yenmesi hususundaki haramlık hükmü ise detayları zikredildiği üzere tikslenme illetine bağlanmıştır. Söz konusu karmin ve şellak içeren ürünleri tüketmeyi ise direkt olarak böcek yeme amelîyesine benzetmek doğru görünmemektedir. Karmin böcekte elde edilse de netice itibarıyla ondan geriye kalan bir renk pigmentidir. Şellak ise kaynağı olan böceğin bir salgısıdır. Şellakta bulunması muhtemel nadir böcek kalıntıları da "afv" bağlamında mazur görülebilecektir. Nitekim bunlar salgıya kasıtlı eklenen şeyler değildir ve bu durum doğada bulunan birçok yiyecekte söz konusudur. Bu bilgi ve kanaatler ışığında meseleyi değerlendirip belvâyî bir kenara koyacak olursak, Hanefîler'in klasik bağlamdaki doktrinine göre bu maddelerin bulunduğu şeyleri yemek, muhtemelen tenzihî veya tahrîmî kerahetten hâlî olmayacaktır.

Bununla birlikte, karminin geçirdiği işlemler neticesinde kimyasal bir başkalaşmaya uğrayıp uğramadığı ayrıca incelenmelidir. Mahiyet değişimini ifade eden istihâlâ özel Hanefîler'de necisi temiz; haramı helâl hale getirmektedir. Ürdün Fetva Kurulu ve Prof. Dr. Hamdi Döndüren bir bildiriminde karminin istihâlâye uğradığını ifade etmiş olsalar da bu kimyasal değişimin bir mahiyet değişimi addedilip addedilmeyeceği hususunda bilim adamlarının görüşlerinin de yer alacağı bir çalışma, konuyu daha da netleştirecektir.⁵⁷

Mâlikîler'de ise râcih görüş, böceklerin sağlığa zarar vermediği sürece temiz ve helâl olduğudur. Günümüzde belvâdan sayılan bu katkı maddelerinin bulunduğu yiyeceklerin tüketimi hakkındaki görüşümüz peynir mayası (rennet) ilgili açıklamamızda beyan edilecektir. Bununla birlikte, bu maddelerin kozmetik vb. yeme/içme dışındaki alanlarda kullanımında dinen bir sakınca olmadığını peşinen belirtmek gerekir. Zira böcekler her iki mezhebe göre de temizdir.

3.2. Eşek Sütünden Üretilen Sabun

Zikredilen zâbitlar çerçevesinde, eşek sütünün gıda olarak tüketilmesinin caiz olmayacağı açıktır.⁵⁸ Ancak özellikle cilt bakımı ve tedavisi için eşek sütünden üretilen sabunların hükmü de merak edilmektedir. Sütü, makarrı olan sınıftan ayrı tutup "Domuzunki hariç her süt temizdir" diyen bazı Mâlikî alimlere göre eşek sütü temiz sayılırken, çoğunluğa göre necistir. Geçtiği üzere Hanefîler'de de bu hususta ihtilaf vardır. Temiz olduğu görüşüne göre bu sabunu kullanmanın hükmü

⁵⁷ Hamdi Döndüren, "Gıda Katkı Maddeleri ve İstihlâk", 1. Ulusal Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi, ed. Fatih Gültekin (Ankara: Pozitif Tanıtım Hizmetleri, 2011); Genel İftaa' Department, "What is the ruling of Sharia on using Carmine E120, a colourant extracted from insects, in food industries?" (Erişim 11 Şubat 2024).

⁵⁸ Mustafa Özdoğan, "Eşek sütü nedir? Kanser tedavisinde yeri var mıdır?", Drozdoğan (Erişim 27 Ekim 2024).

izahtan vârestedir. Necis olduğu kanaatine göre ise necâsetten mümkün mertebe uzak durmak gerekecektir. Nitekim sabun sürülen yer yıkansa dahi sabundan bazı bileşenler ciltte kalacaktır. Lakin bir hâcet söz konusuysa kullanılmasına müsaade edilecektir.

Alınıp satılmasında ise, Hanefiler malın temiz veya necis olmasından ziyade kendisinden istifade edilen bir şey olmasını şart koştukları için, bir sakınca söz konusu değildir.⁵⁹ Fakat bunun haricinde iki hususu ele almak gerekir. Öncelikle eşeğin süt verimi azdır ki bu da yavrusuna yetecek kadardır. Bir hayvana yavrusu için bahşedilen ve onun dışında fazlası olmayan bir gıda üzerinden sektör oluşturulması etik değildir. Bunun da ötesinde, hangi amaçla yapılırsa yapılsın, hammaddesi eşek sütü olan bir sektöre gereğinden fazla teveccüh, onun gıda olarak tüketilmesi hususunda da dolaylı olarak bir yaygınlaşma ve sıradanlaşma sağlayabilir. İşte bu tali sebeplerden ötürü, eşek sabunu gibi ürünlere -şayet alternatif varsa- yönelmemek en uygun seçenektir.

4. Şerî Usule Göre Kesilen Hayvanların Cüzleri Hakkında İhtilâflı Zâbitlar

Hanefiler'e göre hayvanların etindeki temizlik ve necisliğin, helâllik ve haramlıkla arasındaki nisbetini tam girişimcilik nüansıyla açıklamıştık. Konumuz necâset/tahâret olduğu için şerî kesim; helâl kılıcı değil, temiz kılıcı yönüyle ele alınacaktır.

4.1. Hanefî Mezhebi

Hanefiler şerî kesimin doğurduğu temizleme hükmünü, kan barındıran cüzlerle iliştiirmektedirler. Kan barındırmayan cüzler ise onlara göre her hâlükârda temizdir. Bunun sebebi, bir sonraki zâbitta ele alınacağı üzere, Hanefiler'e göre necâset ve meyteliğin, kan barındırmaya bağlı olarak ortaya çıkan bir hüküm olmasından kaynaklıdır. Diğer bahislerde de olduğu üzere zatı itibariyle necis olan domuz buradaki bütün hükümlerden istisna edilmiştir.

Netice itibariyle bir hayvanın kanı, şerî kesimle akıtılacak olursa kan barındıran cüzleri temiz sayılacaktır. Fakat, birinci zâbitta zikredilen üç sebep dışında eti haram olan hayvanların etleri bu bağlamda istisna edilmiştir. Nitekim Hanefî fakihlerin çoğunluğu, -sibâ vb. eti haram addedilen hayvanların sadece kanını değil, etini de necis saydıkları için- şerî kesimle beraber bunların kan barındıran cüzlerinden temizlenecek tek şeyin derileri olduğunu söylemişlerdir. İçlerinde Kudûrî'nin (ö. 428/1037) de bulunduğu diğer bir grup ise buradaki necisliği sadece kana bağlamış ve şerî kesimle kanın akıtılması durumunda bunların etlerini temiz saymışlardır. Bu bilgiler ışığında Hanefiler'de çoğunluğun görüşünü şu zâbitla ifade etmek mümkündür: "Şerî kesim, eti temiz hayvanların kan barındıran tüm

⁵⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/88; 1/281.

cüzlerini temizlerken; eti necis olanların kan barındıran cüzlerinden sadece derilerini temizler.”⁶⁰

4.2. Mâlikî Mezhebi

Mâlikîler’de ise şerî kesimin tesiri, hayvanın etinin aslı itibariyle helâl veya haram olmasına göre değişmektedir. Onlara göre: “Şerî usule uygun kesim sadece eti helâl hayvanlara tesir eder ve tüm cüzlerini temiz kılar. Eti haram olanlar ise şerî usule uygun kesilse dahi meyledir.”

Geçtiği üzere Mâlikîler; hayvanlarda temizliği can barındırmaya, necisliği ise ölüme iliştiirmektedir. Ancak nas gereği, şerî usule göre kesimle eti yenebilen hayvanlar hususunda zikredilen illette bir istisna söz konusu olmuştur. Bu yüzden mezhepte çoğunluğu teşkil eden fakihler, şerî usule uygun kesimin sadece eti helâl ve mekruh olan hayvanların cüzlerini temiz kılacağını; eti haram olan hayvanlara⁶¹ ise şerî kesimin tesir etmeyeceğini ve öldüklerinde onların meyte sayılacaklarını ifade etmişlerdir.⁶² Meyte hükmünün onlarda ne ifade ettiği ise bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

Böcek gibi akıcı kanı olmayan varlıklar hususunda ise iki görüş vardır. Bir görüşe göre helâl ve temiz olması için birisi tarafından bir şekilde öldürülmesi şartken, diğer bir görüşe göre böcekler ister kendi ölmüş ister başkası tarafından öldürülmüş olsun her hâlükârda temiz ve helaldir.⁶³

Son olarak belirtmek gerekir ki her iki mezhebe göre de şerî usule aykırı kesilen bir hayvan meyte olacaktır. Ancak bu hükme Mâlikîler’den İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) ve onu takiben Venşerîsî (ö. 914/1508) tarafından bir kayıt düşülmüştür. Onlara göre eti helâl bir hayvan, kitâbîlerin inançlarına göre meşru sayılan bir usulle öldürüldüğü sürece o hayvanın cüzleri, 'ehl-i kitabın yiyeceği' kapsamında değerlendirilir ve Müslümanlar tarafından yenilebilir. Bu görüşlerini, boynu bir Hristiyan tarafından koparılan tavuğun hükmü özelinde beyan etmişlerdir.⁶⁴

5. Meyte Hükmünün Hulûl Edeceği Cüzler Hakkında İhtilâflı Zâbitlar

İki mezhep arasında meytelik hükmünün hangi cüzlere iliştiği hususunda da ayrı bir ihtilâf vardır. Her iki mezhepte de temel görüş, meyte hükmünün hayat

⁶⁰ Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâik*, 1/26; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/223-224; 3/230-231.

⁶¹ Fakat geçtiği üzere Mâlikîler’in, eti haram sayılan hayvanların yelpazesini çok dar tuttuğunu göz önünde bulundurmak gerekir.

⁶² el-Cundî, *et-Tavdîh*, 1/46.

İbn Şâs ise bu konuda Hanefîler’le aynı görüştedir. Bkz. İbn Şâs, *İkdu’l-Cevâhir*, 2/390-391

⁶³ ‘Alî b. Muhammed el-Lahmî, *et-Tabsira*, thk. Ahmed ‘Abdulkerîm Necîb (Katar: y.y., 1432/2011), 4/1507-1509.

⁶⁴ Elbette bu görüşlerinden, Allah Teâlâ’nın ehl-i kitabı -kendilerine helâl görmeleri bakımından- tekzîb ettiği domuz eti ve şarap gibi şeyleri istisna etmişlerdir. Bkz. Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Venşerîsî, *el-Mî’yârü’l-Murîb* (Ribât: Vizâretü’l-Evkâf ve Ş-Şüûnü’l-İslâmiyye li’l-Memleketi’l-Mağribiyye, 1981), 2/9-10.

barındıran cüzlere hulûl edeceği şeklindedir. Ancak hayatın mahiyeti hususunda ihtilâf çıkmış ve iki ayrı zâbit zuhur etmiştir.

5.1. Hanefî Mezhebi

Hanefîler'deki yerleşik zâbit: "Meyte hükmü, kan barındıran tüm cüzlere hulûl eder." şeklindedir. Nitekim mezhepte, hayvanın sadece içinde kan barındıran cüzlerinde hayattan söz edilir. O halde meyte hükmü de ancak bunlara taalluk edecektir.⁶⁵ Bu bağlamda akla gelen ilk şey de hayvanın eti ve derisidir. Bunun dışındaki cüzlerini ise üç maddede ele almak uygun olacaktır:

a. Hayvanın yağı da etine mülhak addedilmiştir. Dolayısıyla meyte olan bir hayvanın eti necis olduğu gibi yağı da necistir. Bunun nedeni hakkında Hanefî metinlerinde net bir açıklama göremesek de hayvanın eti ile yağı arasında fizyolojik bir bağın bulunması ve her ikisinin de birbirini tamamlayan bir yiyecek türü olmaları buna sebep olarak gösterilebilir.⁶⁶ Nitekim Semerkandî (ö. 539/1144), Hanefî fihhında bir kişinin et yemeyeceğine dair yemininden sonra bunu bozmayı kastederek kuyruk veya karın yağı tüketmesiyle yemininin bozulacağı hükmünü, hayvanın eti ve yağındaki ortak özelliğe işaret ederek açıklar.⁶⁷

b. Domuz dışında bütün hayvanların; içinde kan barındırmayan kemik, boynuz, tırnak ve kıl gibi cüzleri tâhirdir.⁶⁸ Dolayısıyla koyun ve inek gibi eti helâl hayvanlar bir yana; kaplan, şahin ve sırtlan gibi etleri necis addedilen hayvanların dahi içinde kan barındırmayan bu türden cüzleri bütün koşullarda tâhirdir. Yemek veya içmek suretiyle bu kemiklerden istifade etmek hususunda net bir ibare olmasa da, domuz dışında meyte hayvanların kemiklerinin tedavi için kullanılabilirliği; ancak -deri tabaklamada olduğu gibi- bir kurutma işlemiyle rutubetinin giderilmesi gerektiği söylenmiştir.⁶⁹

c. Eti helâl olan hayvanların meyte olarak ölmesi durumunda, kendisinden daha önceden salgılanmış süt ve peynir mayası da zâbit gereği temizdir. Ancak üç imam arasında haricî bir sebepten ötürü bu meselede ihtilâf vâki olmuştur. İmâmeyn'e göre hayvanlardaki bu maddeler etle temas halinde oldukları için etteki necâset bunlara da bulaşmaktadır. Onların tabiriyle, kap necis olduğu için dolaylı olarak kapla temas halindeki şey de necisleşmektedir. Ancak peynir mayası, çıkarıldığında katı haldeyse sadece dışının yıkanması suretiyle temiz hale gelecek-

⁶⁵ Domuzun Hanefîler'de zatı itibarıyla necis olduğunu belirtmiştik. Dolayısıyla o bu kapsamın dışındadır.

⁶⁶ Kim Margarette C. Nogoy vd., "Fatty Acid Composition of Grain- and Grass-Fed Beef and Their Nutritional Value and Health Implication", *Food Science of Animal Resources* 42/1 (Ocak 2022), 18-33.

⁶⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed 'Alâ'uddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994), 2/319-320.

⁶⁸ Ancak geçtiği üzere İmam Muhammed o zamanın şartları gereği ayakkabıcılara domuz kılı kullanma hususunda cevaz vermiştir.

⁶⁹ İbn Mâze, *el-Muhît*, 5/373; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 6/33.

tir. Çünkü katı haldeyken ona necâset hulûl etmemiş, sadece dışına bulaşmıştır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ise bunları katı veya sıvı diye ayırt etmeksizin tâhir saymaktadır. Delili ise şudur: “Sizin için sağmal hayvanlarda da kesin olarak ibret vardır. Nitekim size hayvanın karnında, besin artıklarıyla kan arasında (oluşan), içenlere lezzet veren saf süt içiriyoruz”⁷⁰ âyetinde belirtildiği üzere süt, besin artığının bulunduğu sistem ile kanın bulunduğu sistem arasından gelse dahi -Allah’ın kudretiyle- steril bir ortamda biriken tertemiz bir içecek kılınmıştır. Hal böyleyken sütün, hayvan meyte olduktan sonra zuhur edecek necâsetten de etkilenmeyeceği açıktır. Ebû Hanîfe midedeki peynir mayasını da süte kıyas etmiş ve sağmal hayvan meyte de olsa midesindeki peynir mayasının tâhir olduğunu savunmuştur.⁷¹ Bununla birlikte; fetihle topraklarını genişleten Müslümanların, Mecûsîlerin meyte hayvanın şirden mayasıyla yaptıkları peynirlerini yedikleri Hz. Ömer’e (ö. 23/644) anlatılınca “Allah’ın adını zikredip yiyin” dediği rivayet edilmektedir.⁷² Tabînden Katâde (ö. 117/735) ve Atâ (ö. 114/732) gibi başka alimlerin⁷³ Mecûsîlerin peynirlerini yemekte beis görmedikleri ile alakalı rivayetler de bu görüşü desteklemektedir.⁷⁴ Hanefî mezhebi içindeki bu ihtilâfta tercih yapmış tek fakih olan Haskefî de Ebû Hanîfe’nin görüşünün râcih olduğunu belirtmiştir.⁷⁵ Günümüzde peynir üretiminde ise farklı hususlar söz konusu olduğu için ileride ayrıca değerlendirilecektir.

5.2. Mâlikî Mezhebi

Mâlikîler’e göre ise: “Meyte hükmü, kıl dışında bütün cüzlere hulûl eder.” Nitekim onlar, hayvanın bir cüzünün hayat barındırmasını onun içinde his kuvvetinin bulunmasına bağlamaktadırlar. Bu hususta miyar şudur: Hayvan canlı haldeyken bir cüzü kesildiğinde acı çekiyorsa o cüzü hayat barındırır, çekmiyorsa barındırmaz. Bu halde, onlara göre kıl ve yün hariç meytenin bütün cüzleri necis

⁷⁰ en-Nahl, 16/66.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/28-29; Kâsânî, *el-Bedâ’î*, 1/63; İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr*, 1/206.

⁷² Ebû Bekr b. Ebî Şeybe İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu’l-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebu’-r-Ruşd, 1409/1988), 5/130.

⁷³ Ayrıca Ahmed b. Hanbel de bir rivayete göre peynirler hususunda Hanefiler gibi düşünür ki İbn Teymiyye de bu rivayeti destekler: Muhammed b. el-Huseyn İbnü’l-Ferra’ Ebû Ya’la el-Ferrâ’, *et-Ta’lîku’l-Kebîr fi’l-Mesâ’ili’l-Hilâfiyyeti beyne’l-E’imme*, thk. Muhammed b. Fahd el-Ferîh (Dımaşk: Dâru’n-Nevâdir, 1435/2014), 2/62; Takiyyüddîn Ahmed b. ‘Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed (Medine: 1995), 21/102-104.

⁷⁴ ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-³Azamî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1403/1982), 6/109.

⁷⁵ İbn ‘Âbidîn haşiyesinde bu mesele hakkında fukahanın açık bir tercihinin görmediğini ancak Haskefî’nin bu çıkarımı Halebî’nin Mültekâda İmam Ebû Hanîfe’nin görüşünü önce zikretmesine binaen yapmış olabileceğine işaret eder. Nitekim Halebî râcih görüşü önce mercûh görüşü sonra verir. Biz de Haskefî dışında bir tercih yapan bir fakih tespit edemedik. Bkz. İbn ‘Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr*, 1/206.

olacaktır. Bazıları tırnağı da bu hükme dâhil etmektedir.⁷⁶ Ayrıca Mâlikîler, Hanefîler'in aksine, domuzu zâtı itibariyle necis olarak görmedikleri için bu zâbitları gereği onun da kıllarını temiz addetmektedirler. Bu yüzden domuz kılınının kullanılmasına ve hatta satılmasına dahi cevaz veren Mâlikî fakihler olmuştur.⁷⁷ Meyteden elde edilen peynir mayasını ise, kuru-yaş gibi bir ayırım yapmaksızın, mutlak olarak necis saymışlardır.⁷⁸

6. Tabaklamanın Temizleyiciliği Hakkında İhtilâflı Zâbitlar

6.1. Hanefî Mezhebi

Hanefîler'e göre: "Her necis deri tabaklanmakla temiz olur." Ancak bu hükümden zâtı itibariyle necis olan domuzun derisi istisna edilmiştir. Bununla birlikte Ebû Yûsuf'tan -zâhirü'r-rivâyedeki görüşünün aksine- domuz derisinin de tabaklanmakla temiz olacağı rivayet edilmiştir.⁷⁹

Hanefîler'in delilleri "Tabaklanan her deri temizdir."⁸⁰ hadisidir. Tabaklama ise belli bir yöntemle kısıtlanmamış; derinin içindeki necis rutubeti izale etmek suretiyle deriyi çürümekten, kokmaktan ve bozulmaktan koruyan her işlem tabaklama sayılmıştır.⁸¹

Derinin gıda maddesi haline getirilmek suretiyle tüketilmesi meselesinde ise detay bilgi bulunamamıştır. Haskefî (ö. 1088/1677) ve Tahtâvî (ö. 1231/1816) istihâleye uğramadığı sürece eti haram sayılan hayvanların derilerini yemenin, tabaklansalar da caiz olmayacağını açıkça belirtmiştir. Eti helâl sayılan hayvanların meyte olduktan ve tabaklandıktan sonra derilerinin yenilmesinin ise ihtilâflı olduğunu ifade etmişler; ancak tabaklansa dahi caiz olmayacağı görüşünü tercih etmişlerdir. İbn Âbidîn cevaz görüşünü savunan alimlerin gerekçesini şu şekilde aktarmıştır: "Çünkü tabaklanmış deri, şerî usule göre kesilmiş bir hayvanın derisi gibi değerlendirilir. Eşek gibi eti haram olan hayvanların derisi ise tabaklansa da yenmez. Çünkü tabaklama, bu bağlamda şerî kesimden kuvvetli değildir." Fakat İbn Âbidîn bunu aktarırken Haskefî'nin tercihine de itiraz etmemiştir.⁸²

⁷⁶ Detaylı bilgi için bkz. İbnu'l-Kassâr, *‘Uyûnu'l-Edille*, 2/937-940; Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/255-266.

⁷⁷ Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh İbn ‘Abdülber, *el-Kâfi fî Fikhi Ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed Muhammed Âhîd (Riyad: Mektebetu'r-Riyâdi'l-Hadîse, 1400/1980), 2/676-677.

⁷⁸ İbn ‘Abdülber, *el-Kâfi*, 1/438.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mesûd*, 1/202.

⁸⁰ Muhammed b. ‘Îsâ et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Fu'âd ‘Abdulbâkî (Mısır: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975), "Libâs", 22 (No. 1728).

⁸¹ Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *el-‘Înâye fî Şerhi'l-Hidâye* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1489/1970), 1/92-96; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/105-112.

⁸² Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, *Hâşiyetu't-Tahtâvî ‘alâ Merâkî'l-felâh*, thk. Muhammed ‘Abdul‘azîz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1997), 168; İbn ‘Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 5/73.

6.2. Mâlikî Mezhebi

Mâlikîler’de ise meşhur rivayete göre yerleşik zâbit: “Tabaklama necis deriyi temizlemez.” şeklindedir. Diğer mezheplerin kitaplarında Mâlikîler’e atfedilen; “meyte derinin tabaklanmakla dışı temiz, içi pis kalır.” görüşü ise onlarda pek kabul görmemiştir.⁸³ Mâlikîler bu bağlamda tabaklanmış derilerin -sıvılarla temas etmediği sürece- namaz dışında giyilmesi ve mescitlerin dışında kullanılmasına cevaz vermişlerdir. Ancak bu, ruhsata dayalı ve kolaylaştırıcı bir hüküm olup kendilerine atfedilen görüşle ilgisi yoktur. Bununla beraber, onlara göre meyte deri tabaklansa da sıvılarla temas edeceği durumlarda kullanılması caiz değildir. Bu yüzden bal, yağ, su vb. akışkan maddelerin ve hatta peynir gibi yiyeceklerin bu derilerde saklanması durumunda onların necis olacaklarını söylemektedirler. Bu rivayetin delili “Meyte hayvandan hiçbir şekilde faydalanmayın.”⁸⁴ ve “Size meytenin derisi hakkında ruhsat vermiştim; artık meytenin derisi ve sinirinden faydalanmayın.”⁸⁵ hadisleridir.⁸⁶ “Tabaklanan her deri temizdir.”⁸⁷ hadisindeki temizliği ise şerî mahiyet taşımayan maddî bir temizlik şeklinde yorumlamışlardır.⁸⁸ Mezpehteki diğer bir rivayet ise Hanefîler’le aynı görüşü ihtiva etmektedir. Buna ek olarak, Sahnûn (ö. 240/854) ve İbn Abdülhakem (ö. 268/882) tabaklamanın domuz derisini dahi temiz kılacağını savunmuştur; ancak görüşleri taraftar bulmamıştır.⁸⁹

7. Zikredilen Zâbitlara İlişkin Güncel Meseleler

7.1. Sığır Jelatini

Jelatin; domuz ve sığır gibi hayvanların derisi ve kemiklerinden üretilen denatüre bir proteindir.⁹⁰ Dünya genelinde üretilen jelatinin yaklaşık %46’sı domuz derisinden, %29’u sığır derisinden, %23’ü kemiklerden ve %2’si diğer hayvanlardan elde edilmektedir. Avrupa’da ise jelatin üretiminin %80’i domuz derisinden sağlanmaktadır. Kalan %20’lik kısmın %15’i sığır derisinden, %5’i ise domuz ve sığır kemikleri ile balıklardan üretilmektedir.⁹¹

⁸³ Desûkî, *Hâşiyetu’l-Desûkî*, 1/54.

⁸⁴ ‘Abdullâh b. Vehb İbn Vehb, *el-Muvattâ’*, thk. Hişâm İsmail es-Sînî (Demmâm: 1420/1999), 1/7.

⁸⁵ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, thk. Târik b. ‘İvâdullâh - ‘Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru’l-Haremeyn), 1/39.

⁸⁶ Hanefîler de buna cevap olarak, son zikredilen hadiste deri için geçen “إهاب” kelimesinin derinin tabaklanmadan önceki hali için kullanıldığını ifade etmişlerdir. Bkz. Bâbertî, *el-İnâye*, 1/93.

⁸⁷ Tirmizî, *Sunenu’t-Tirmizî*, “Libâs”, 22 (No. 1728).

⁸⁸ Desûkî, *Hâşiyetu’l-Desûkî*, 1/54.

⁸⁹ Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl*, 1/89.

⁹⁰ Elif Aykin - Mustafa Erbaş, “Farklı Kaynaklardan Üretilen Jelatinin Özellikleri ve Sağlık Üzerine Etkileri”, *Gıda* 41/3 (01 Haziran 2016), 180-183.

⁹¹ *Erzurum İli Jelatin Üretim Tesisi Ön Fizibilite Raporu* (Kuzey Doğu Anadolu Kalkınma Ajansı, 2021), 5.

Ülkemizde de helâl gıda hassasiyeti jelatin üretiminde etkisini göstermiş ve bu hassasiyeti güderek üretim yapan firmalar ortaya çıkmıştır.⁹² Ancak ülkemizdeki bütün gıda sektörlerinde bu jelatinlerin kullanıldığına dair bir veri yoktur ki ülkemize jelatin ithal edilmeye de devam edilmektedir.⁹³

Domuzdan elde edilen bir ürünün istihâle uğramadığı sürece haram olduğunu baştan belirtmek gerekir. Hayvandan alınan kollajenin ise jelatin üretimi esnasında böyle bir değişime uğramadığı şeklindeki görüş daha baskın ve isabetli gözükmektedir.⁹⁴ Domuz derisinin tabaklanarak temizleneceğini kabul eden bazı fakihler olmuşsa da bunlar, onun yenmesi hususunda bir temizlik olduğunu ifade etmemişlerdir. Tabaklanan derinin yenebileceğini kabul edenler, bir grup Hanefî alimlerdir ki onlar da eti haram kılınmış hayvanları bu hükümden istisna etmişlerdir.

Diğer jelatin türlerinin hükmü ise özellikle yurtdışında azınlık olan veya gıda ürünlerini çoğunlukla dışarıdan tedarik eden İslam ülkelerindeki Müslümanlar açısından ciddi bir merak konusudur. Çünkü bu ürünlerde kullanılan jelatinlerin, şerî usule aykırı bir şekilde kesilmiş hayvanlardan elde edilme ihtimali vardır. Zira ehl-i kitap sayılabilecek Batı ülkelerindeki kesimhanelerde dahi hayvanların boğazlanmadan önce iğneyle bayılması veya elektrik şoku gibi yöntemlerle bilinçlerinin kapatılması yaygın bir uygulamadır. Bu durum, hayvanların kesim öncesinde ölerек meyte olma riskini de beraberinde getirir. Bu bağlamda, ülkemizde ithal jelatinlerle üretilen gıdaların dinî hükmü konusunda da aynı soru gündeme gelmektedir.

Zikrettiğimiz bilgiler ışığında konuyu ele alacak olursak; Mâlikîler'e göre bir meytenin derisi ve kemiği necis olduğu için ondan yapılan jelatini tüketmek de haram olacaktır. İbnü'l-Arabî ve Venşerîsî ise ehl-i kitabın sakınca görmediği bir yöntemle öldürülen hayvanın, bizlere de helâl olacağı kanaatindedir. Bu görüş, ehl-i kitap olarak değerlendirilebilecek ülkelerde üretilen sığır jelatinini mutlak olarak helâl addedecektir.⁹⁵ Hanefîler'e göre ise jelatin üretiminden önce kemik, üzerindeki etlerden arındırılıp kurutulduğu için tâhir ve helâl olacaktır.⁹⁶ Derisinin yenmesi ise bazı Hanefîler'e göre tabaklandığı takdirde caizdir ki zaruret gereği -

⁹² Özellikle son yıllarda sığır jelatini üretimine yerli firmaların da dâhil olması sevindiricidir ki bunlardan bazıları helâl gıda hususunda özel hassasiyete sahiptir. Bkz. Boran, Hanefî Mezhebinde Yiyecek ve İçeceklerde Helallik ve Haramlık Ölçüleri, 172-174; *Erzurum İli Jelatin Üretim Tesisi Ön Fizibilite Raporu*, 9.

⁹³ *Erzurum İli Jelatin Üretim Tesisi Ön Fizibilite Raporu* (Kuzey Doğu Anadolu Kalkınma Ajansı, 2021), 9.

⁹⁴ Bkz: Ekrem Keleş, "DİB Domuzdan Üretilen Jelatin Caiz Midir Haberi Hakkında", *Tükçev Tüketici ve Çevre Eğitim Vakfı (TÜKÇEV)* (Erişim 24 Ocak 2024).

⁹⁵ Kâşif Hamdi Okur, "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler", *Usul İslam Araştırmaları* 11/11 (01 Haziran 2009), 28-32

⁹⁶ Aşamaları incelemek için bkz. Aykin - Erbaş, "Farklı Kaynaklardan Üretilen Jelatinin Özellikleri ve Sağlık Üzerine Etkileri", 182-184.

mercûh da olsa- bu kaville amel etmek yerinde olacaktır. Fakat bu bağlamda da bazı itirazlar söz konusu olabilir. Bu itirazların başında, günümüzde jelatin üretiminde kullanılan derinin, fıkıh kitaplarında tarif edilen tabaklama işlemine uygun bir şekilde işlenmeden üretime dâhil edilmesi yer alacaktır. Zira deriler, temizlendikten ve çözelti içinde bekletildikten sonra kurutulmadan üretim aşamasına girmekte ve ekstrakte edilen jelatin çözeltisi son aşamada kurutulmaktadır.⁹⁷ O aşamaya gelinceye kadar tabaklanmamış olan derinin, içine girdiği çözeltiyi necis hale getireceği ve dolayısıyla jelatinin de necis olacağı öne sürülebilir. Bu itiraza şu şekilde cevap vermek mümkündür: İşlem görmemiş meyte deri, Hanefîler'e göre, içindeki rutubetten ötürü necis addedilmektedir. Onun tâhir sayılması için ise bozulmasını önleyecek kadar kurutmak yeterlidir. Ancak, içindeki sıvı oranının bütünüyle kaybolması mümkün değildir ki bu yüzden kalan rutubet "afv" kapsamındadır. Mevzubahis jelatindeki çözeltiye gelinecek olursa, nihayetinde o da derideki rutubetin necisliğine tebean necis sayılmıştır. Daha sonra derideki kolla- jenle bütünleşse de jelatinin kurutulmasıyla çözeltinin oranı yok denecek azalmaktadır. Böylelikle jelatin de derinin tabaklanmasıyla aynı surette değerlendirilebilecektir. Sonuç olarak, jelatinin içindeki bu az miktar çözelti de 'afv' kapsamında değerlendirilip kalan kollajen için tıpkı tabaklanmış deri gibi tâhir ve helâl denilebilir. Buna ek olarak, böyle bir konuda kıyasın câri olamayacağı itirazı da gündeme gelebilir. Lakin İmam Muhammed'in, ibâdât bahsinde dahi mânası akledilebilen (ma'külül'-ma'nâ) hükümlerde işlettiği birçok kıyas örneği bulunmaktadır.⁹⁸ Mevzubahis meselemiz de bu çerçevede ele alınmıştır. Son olarak, bu görüşün mezhepte mercûh kabul edilmesi ve özellikle ülkemizde şerî usule göre kesilmiş hayvan derilerinden üretilen alternatif jelatinlerin bulunması da bir itiraz olarak öne sürülebilir. Bu hususa ise bir sonraki başlıkta günümüz peynirleri ele alındıktan sonra değinilecektir.

7.2. Peynir Mayası (Rennet)

Günümüzde klasik usul peynir yapımında kullanılan hayvansal rennetin yanında; yine aynı işlevi gören bitkisel, mikrobiyal ve rekombinat kaynaklı birçok alternatif enzim bulunmaktadır. En yaygın kullanılan enzim mikrobiyal rennet olsa da -ülkelere göre oranı değişmekle birlikte- günümüzde hala hayvansal rennetin kullanımı kısmen devam etmektedir.⁹⁹

Bu kısmın da neredeyse hepsi -bu işlem için daha uygun özelliklere sahip olması hasebiyle- başta buzağı olmak üzere eti helâl sayılan hayvanlardan elde

⁹⁷ Aydın Erge - Ömer Zorba, "Jelatin ve Fizikokimyasal Özellikleri", Akademik Gıda 14/4 (01 Aralık 2016), 435-436.

⁹⁸ Şeybânî, *el-Asl*, Mukaddime/210-211.

⁹⁹ Jeanne Yacoubou, "An Update on Rennet", *Vegetarian Journal* 27/3 (2008), 11-14; "Fatwâ on Rennet", *Darul Qasim* (blog), 19 Ocak 2019.

edilmektedir. Domuz renneti ise her ne kadar buzağı renneti kadar elverişli olmasa da İtalya'da üretilen "Farindola" peynirinde uygun tadı sağladığı için kullanılmaktadır. Bu peynirin dışında başka bir örneği de bilinmemektedir.¹⁰⁰

Eti helâl sayılan hayvandan elde edilen rennetin hükmü ise klasik bağlamdan farklı bir şekilde tekrar ele alınmalıdır. Nitekim rennet hakkında klasik kaynaklardan aktardığımız bilgiler, adeta direkt olarak şirdenin içinden alınan rennet hakkındaki hükmü yansıtmaktadır. Halihazırda üretilen rennetlerin ise önce şirdenin kıyılıp sonra bir çözeltinin içinde bekletilmesi ve bu suya enzimini salması suretiyle elde edildiği gözlemlenmiştir.¹⁰¹ Dolayısıyla şirden, meyteden alınırsa o çözelti de necis olacaktır. Bu durum da meseleyi farklı bir zeminde değerlendirmeyi gerektirir. İstihlâk çerçevesinde konuyu ele almak pek isabetli görünmemektedir. Nitekim istihlâkın gerçekleşmesi için necis maddenin; temiz maddeye tat, renk ve koku bakımından tesir etmemiş olması gerekir.¹⁰² Rennet ise peynirin tadında önemli bir rol oynamaktadır. Ancak, yine kadim fakihlerin bu bağlamda umûmü'l-belvâ ve teysîr ilkelerine dayanarak serdettikleri bazı görüşler, konuyu ele alırken bize ışık tutacaktır. Örneğin Şafî mezhebinden Ziyâdî (ö. 410/1019), necis peynir mayasıyla yapılan peynirin umûmü'l-belvâ gereği yenmesinin ve satılmasının caiz olacağı görüşündedir. Bu kanaatinin, mezhebin zâhirine aykırı olsa da 'meşakkat teysîri celbeder' gibi kaidelere dayandığını ifade etmiştir.¹⁰³ Peynirle aynı hükme tabi olan peynir altı suyunun günümüzde çeşitli gıda ürünlerinde yaygın olarak kullanıldığı dikkate alındığında, mevcut durumun daha büyük bir meşakkat teşkil ettiği açıktır.

Yine İbn Âbidîn -kendi zamanında meyteden elde edilen infeha ile yapılmış peynirlerde tıpkı günümüzdekiler gibi şerî bir sorun görmüş olacak ki- Dürzîlerin yaptıkları peynirleri mezhebin kavline değinmeksizin farklı bir düzlemde ele almıştır. Onların meyte infehasından peynir yaptıklarını zikrettikten sonra o bölgelerde çok sayıda Hıristiyan kasabın varlığına ve peynirin mayasız yapılmış olma ihtimaline de dikkat çekerek peynirlerinin, içinde meyte infehası olduğu yakînen

¹⁰⁰ Hayri Coşkun - Said Nuri Akgündüz, "Peynir Mayası Üretiminde Helal ve Haram Yaklaşımlar", *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (18 Aralık 2020), 34-53

Bir blogta da Farindola peynirinin belki de dünyada domuz rennetinden yapılan tek peynir olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Kristine Jannuzzi, "This Rare Pig-Rennet Cheese Is Made Exclusively by Women - Culture: The Word on Cheese", *Culture: The Word on Cheese*. (blog), 15 Ekim 2022.

¹⁰¹ Yüksel Çayiroğlu, İslâm Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 328-334.

¹⁰² Uygulamalı olarak istihlâk hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Selim Aslan, "İslam Hukukuna Göre İstihâl ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi", *Journal of International Social Research* 9/43 (2016), 2339-2343.

¹⁰³ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed el-Kalyûbî, Hâşiyetü'l-Kalyûbî ve 'Amîre (Beirut: Dârü'l-Fikir, 1415/1995), 1/87.

bilinmediği sürece yenilebileceğini söylemiştir.¹⁰⁴ Zamanımızda da meyte hayvanlardan elde edilen rennetlerin, mikrobiyal enzim gibi diğer helal kaynaklı rennetlere oranla çok daha az kullanıldığı göz önünde bulundurulursa, İbn Âbidîn'in Dürzîler'in peynirleri hakkında naklettiği durum, günümüzdeki peynirlerle büyük ölçüde benzerlik göstermektedir.

Karmin, şellak ve jelatini ele alırken de değindiğimiz üzere; farklı mezheplerin görüşleriyle, mezhep içinde mercûh kavillerle ve fıkhnın temel ilkeleri çerçevesinde ortaya çıkan yeni içtihatlarla zamanımızın problemlerine karşı üretilen çözümler bazı kesimler tarafından itiraz odağı olabilmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki meşakkat, zarûret ve umûmü'l-belvânın söz konusu olduğu yerde kolaylaştırmanın tercih edilmesi, imamların kaidesi olarak belirtilmiştir.¹⁰⁵ Sınırlı bir konudaki çalışmamız çerçevesinde dahi kurucu imamların ve sonraki fakihlerin, belvâ karşısında kendi kurallarından vazgeçerek verdikleri birçok kolaylaştırıcı fetva zikredilmiştir.

Elbette Müslümanlar, bir şeyden yemek suretiyle istifade ederken ayrı bir titizliğe sahip olmalıdırlar. Kişinin kendi iradesiyle yaptığı alışveriş ve yemek tercihlerinde ihtiyatlı bir yaklaşım sergileyerek bu gibi maddelerden kaçınması da yerinde addedilecektir. Buna ek olarak, gıda sektöründeki firmaların ihtilâftan uzak ve sağlık riski taşımayan alternatif maddelere yönelmesi için farkındalık oluşturmak da ayrıca önem arz etmektedir. Nitekim jelatin üretiminde de değindiğimiz üzere, ülkemizde gelişen helâl gıda hassasiyeti bu bağlamda meyvesini göstermeye başlamıştır. Hiç şüphe yok ki, bu tür girişimlerin maddî ve manevî olarak desteklenmesi, Müslümanların üzerine düşen önemli bir sorumluluktur.

Bununla birlikte, çalışmada ele aldığımız maddeler birçok gıda ürününde kullanıldığı için, bazı Müslümanların dışardaki ikramları geri çevirdiği ve akranları yerken çocuklarını bunlardan men ettiği gözlemlenmektedir. Bu ve benzeri tutumlar ise belli bir süreden sonra insanların psikolojileri üzerinde olumsuz etkiler bırakmaktadır. İşte bu noktada, fikhî amel edilemeyecek kadar zayıf olmadığı sürece mezhep içi mercûh kavillerden veya diğer mezheplere ait görüşlerden istifade etmek ihtilâflardaki rahmetin bir tecellisi olacaktır. Bunun da ötesinde, bazı örnekleri de geçtiği üzere, tarih boyunca birçok fakihin mevcut meşakkati izale etmek için bir nassı iptal etmemek ve fıkhnın temel ilkeleri çerçevesinde kalmak kaydıyla yeni içtihatlarda buldukları gözden kaçmamalıdır.

7.3. Tabaklanmış Deri ve Kemiklerden Üretilen Konfeksiyon ve Bijuteri Ürünleri

Necis addedilecek bir konfeksiyon veya bijuteri ürünü; Hanefîler'de özellikle kişinin üzerindeyken namazının hükmünü, Mâlikîler'de ise hem namaz hem de

¹⁰⁴ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/298.

¹⁰⁵ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1/189.

alım-satımının hükmünü olumsuz etkilemektedir.¹⁰⁶ Bu mesele, özellikle bu cihetle önem arz etmektedir. Hanefîler'e ve bazı Mâlikîler'e göre tabaklanan meyte derisi temizdir. Konfeksiyon ürünlerinde de zaten tabaklanan deri kullanılmaktadır. Ancak burada esas bakılması gereken şey, tabaklama esnasında necis bir maddenin kullanılıp kullanılmadığıdır. Her ne kadar geçmişte tabaklama işlemi için yine hayvanlardan elde edilen yağlar kullanılmışsa da modern zamanda bu yöntem, kişisel tercihlerle sınırlı kalmıştır. Günümüz deri tabaklama sektöründe derilerin %80'ni kromla tabaklanırken bunun dışında kullanılan maddeler arasında necis addedilebilecek bir şeye rastlanmamıştır.¹⁰⁷ Bu durumda tabaklamayı temizleyici sayan fakihler açısından, deriden üretilen konfeksiyon ürünlerini kullanmak mutlak olarak caizdir. Bu hükümden sadece domuz derisi istisna edilir. Onun da tabaklanmayla temiz olacağını savunan görüş, zayıf sayıldığı için zaruret olmadıkça kendisiyle amel edilmemelidir. Meyte hayvanların kemiklerinden üretilen takı, tespih ve kolye gibi bijuteri ürünleri ise Mâlikîler'e göre necis sayılacaktır. Hanefîler'e göre ise, domuzunki hariç, kemikler mutlak olarak temizdir.

7.4. Domuz Kılından Yapılan Fırçalar

Günümüzde birçok tıraş ve badana fırçalarının domuz kılından yapıldığı bilinmektedir. Mâlikîler'de domuz kılı her hâlükârda temizdir. Hatta alım-satımının dahi caiz olduğunu savunanlar olmuştur.¹⁰⁸ Hanefîler'e göre ise domuz, zatı itibarıyla necis olduğu için kılı da necistir. Ancak imamlar, zaruri durumlara göre kılının kullanılmasına cevaz vermiştir. Aynı kaydı bu fırçalar için de söz konusu etmek gerekir. Nitekim bunların necis olduğunu söylemek bilhassa bu fırçaları kullanan meslek erbabı açısından, başta namazları olmak üzere, birçok hususta zorluk teşkil edecektir. Ancak fırça üreticilerinin başka alternatiflere yönlendirilmeleri ayrıca önem arz etmektedir.

Sonuç

Bir fıkıh başlığı altında birden fazla cüzî meseleleri tanzim eden zâbitlar, bilhassa işlevsellikleri itibarıyla, büyük bir önemi haizdir. Dağınık halde bulunan cüzî hükümleri kodifiye ederek kendi zmnında toplaması, sınırları içine giren kadim veya yeni bir mesele için miyar niteliği taşıması ve mezhepler arası birçok cüzî ihtilâfın temelini teşkil etmesi bu bağlamda öne çıkan işlevlerindedir. Bütün özellikleri göz önünde bulundurulduğunda günümüzde sistematik, üretken ve konuya ilgili herkes tarafından anlaşılabilir bir fıkıh literatürü için zâbitlar üzerinden yapılacak modern çalışmalar elzemdir. Nitekim giderek komplike bir hal alan ve çözümlenmesi için fıkıh alanı dışında uzmanlara ihtiyaç duyan güncel meseleler

¹⁰⁶ Kâdî 'Abdulvehhâb, *et-Telkîn*, 2/141; Ru'aynî, *Mevâhibu'l-Celil*, 1/132; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/49-50.

¹⁰⁷ Carmen Gaidau (ed.), *Applicative Chemistry of Tanning Metallic Heterocomplexes* (BENTHAM SCIENCE PUBLISHERS, 2013), 3-20; "Explaining the 3 Main Leather Tanning Methods" (Erişim 24 Ekim 2024).

¹⁰⁸ İbn 'Abdülber, *el-Kâfi*, 2/676.

ancak böyle bir literatür eşliğinde rahatlıkla ele alınabilir. İşte böyle bir literatüre örneklik teşkil etmesi adına çalışmamızda; necâset bahsinde Hanefî ve Mâlikî mezhebi arasında hayvanlara dair ihtilâflı zâbitlar ele alınıp hayvanların ve onlardan türeyen/türetilen maddelerin temizlik ve necislik bakımından hükümleri incelenmiştir. Kadim meseleler bağlamında açıklanan bu zâbitlar; günümüzde farklı yollarla hayvanlardan elde edilen gıda katkı maddeleri, kozmetik, konfeksiyon ve bijuteri ürünleri gibi hükmü sık sorulan bazı güncel meselelerle sentezlenmiştir. Neticede her iki mezhepten de tespit edilen yedişer zâbitın, detay hükümler dâhil birçok meseleyi tanzim ettiği ve her mezhepteki zâbitların da kendi içinde bir eşgüdüm halinde olduğu uygulamalarıyla beraber açığa çıkmıştır. Çalışmada mukâren bir yöntem izlenmesinden ötürü de mezhepler arası birçok cüzî ihtilâfın aslında zâbitlara dayandığı ortaya çıkmıştır.

Son olarak, fakihlerin belvâya ilişkin meselelerde mezhepteki temel görüşten vazgeçip, kolaylık teşkil eden hükümlere meyletmiş olmaları da ayrıca dikkat çekmektedir. Farklı bağlamlarda detayları geçtiği üzere; hayvanlarla iştilgal eden meslek erbabı için eti helâl hayvanların dışkısını temiz addetmeleri, ayakkabıcılar için domuz kılından ipin kullanımına cevaz vermeleri ve normalde haram veya tahrîmen mekruh sayılacak hayvan artıklarını -kaçınılması zorluk teşkil ettiği için- temiz saymaları bu hususta verilebilecek örneklerden bazılarıdır. Bu meseleler, modern zamanda kaçınılması güçlük teşkil edecek sorunların çözümlenmesi hususunda bizlere bir yöntem sunmaktadır ki incelenen güncel meseleler de bu minvalde ele alınmıştır.

Kaynakça | References

- Aslan, Mehmet Selim. “İslam Hukukuna Göre İstihâl ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi” *Journal of International Social Research* 9/43 (2016).
- Aykin, Elif - Erbaş, Mustafa. “Farklı Kaynaklardan Üretilen Jelatinin Özellikleri ve Sağlık Üzerine Etkileri”. *Gıda* 41/3 (01 Haziran 2016), 179-187.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/gida/issue/43764/537287>
- Bâbertî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Muhammed. *el-‘İnâye fî şerhi’l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru’l-Fıkr, 1489/1970.
- Bâhaseyn, Y’akûb el-. *el-Kavâ'idü’l-Fıkhiyye*. 1 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 7. Basım, 2015.
- Baktır, Mustafa. “Kaide”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/205-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bedruddîn el-‘Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1420/2000.
- Boran, Mustafa. *Hanefî Mezhebinde Yiyecek ve İçeceklerde Helallik ve Haramlık Ölçüleri*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl el-Buhârî. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. ‘Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*. thk. ‘İsmetullâh ‘İnâyetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Beyrut; Medine: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye; Dâru’s-Sirâc, 1431/2010.
- Coşkun, Hayri - Akgündüz, Said Nuri. “Peynir Mayası Üretiminde Helal ve Haram Yaklaşımlar”. *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (18 Aralık 2020), 34-53.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/head/issue/58407/751817>
- Cuveynî, Ebû’l-Me‘âlî ‘Abdumelik b. ‘Abdullâh. *Nihâyetu’l-Matlab fî Dirâyeti’l-Mezheb*. thk. Abdul‘azîm Mahmûd ed-Dîb. b.y.: y.y., 1428/2007.
- Çayıroğlu, Yüksel. *İslâm Hukuku’na Göre Helâl Gıda Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Döndüren, Hamdi. “Gıda Katkı Maddeleri ve İstihlâk”. 1. *Ulusal Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi*. ed. Fatih Gültekin. Ankara: Pozitif Tanıtım Hizmetleri, 2011.
- Ebû Ya‘la el-Ferrâ’, Muhammed b. el-Huseyn. *et-Ta‘lîku’l-Kebîr fî’l-Mesâ‘ili’l-Hilâfiyyeti beyne’l-E‘imme*. thk. Muhammed b. Fahd el-Ferîh. 4 Cilt. Dımaşk: Dâru’n-Nevâdir, 1435/2014.
- Ebü’t-Tâhir İbn Beşîr, İbrâhîm b. ‘Abdussamed el-Mehdevî. *et-Tenbîh ‘alâ Mebâdi’i’t-Tevcih*. thk. Muhammed Bilhassân. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1428/2007.

Erge, Aydın - Zorba, Ömer. "Jelatin ve Fizikokimyasal Özellikleri". Akademik Gıda 14/4 (01 Aralık 2016), 431-440. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akademik-gida/issue/55781/763527>

Gaidau, Carmen (ed.). *Applicative Chemistry of Tanning Metallic Heterocomplexes*. BENTHAM SCIENCE PUBLISHERS, 2013. <https://doi.org/10.2174/97816080574361130101>

Genel İftaa' Department. "What is the ruling of Sharia on using Carmine E120, a colourant extracted from insects, in food industries?" Erişim 11 Şubat 2024. <https://www.aliftaa.jo/Question2En.aspx?QuestionId=3240>

Haddâdî, Ebû Bekir b. 'Alî. *el-Cevheretu'n-neyyira 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî*. 2 Cilt. b.y.: el-Matba'atu'l-Hayriyye, 1322.

Cundî, Halîl b. İshâk. *et-Tavdîh fî Şerhi'l-Muhtasari'l-Fer'î li İbni'l-Hâcib*. thk. Ahmed b. 'Abdulkerîm Necîb. 8 Cilt. b.y.: y.y., 1429/2008.

Haraşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed. *Şerhu Muhtasari Halîl li'l-Haraşî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Cuzeyy, Ebû'l-Kâsim Muhammed b. Ahmed. *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye*. b.y.: y.y., ts.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbu'l-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-'Âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409.

İbn Mâze, Ebû'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. 'Abdulkerîm Sâmî el-Cundî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2004.

İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.

İbn Şâs, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Necm el-Cuzâmî. *İkdu'l-Cevâhiri's-Semîne fî Mezhebi 'Âlimi'l-Medîne*. thk. Hamîd b. Muhammed Lahmer. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1423/2003.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. 'Abdilhalîm. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed. Medine: y.y., 1416/1995.

İbn Vehb, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Vehb. *el-Muvattâ'*. thk. Hişâm İsmail es-Sînî. Demmâm: y.y., 2. Basım, 1420/1999.

İbn 'Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh. *el-Kâfi fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*. thk. Muhammed Muhammed 'Ahîd. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Hadîse, 1400/1980.

İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. 'Omer. *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.

İbnu'l-Cellâb, Ebû'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin. *et-Tefrî' fî Fıkhi'l-İmâm Mâlik b. Enes*. thk. Seyyid Kesrevî Hasen. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1428/2007.

- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdulvahid. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Lüb-nan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970.
- İbnu'l-Kassâr, 'Alî b. 'Omer. *Uyûnu'l-Edille fî Mesâ'ili'l-Hilâfi beyne Fukahâ'i'l-Emsâr*. thk. 'Abdulhamîd b. Sa'd b. Nâsr es-Su'ûdî. 3 Cilt. Riyad: y.y., 2006.
- Jannuzzi, Kristine. "This Rare Pig-Rennet Cheese Is Made Exclusively by Women - Culture: The Word on Cheese". *Culture: The Word on Cheese*. (blog), 15 Ekim 2022. <https://culturecheesemag.com/stories/pecorino-di-farindola-a-rare-treat/>
- Kâdî 'Abdulvehhâb, Ebû Muhammed 'Abdulvehhâb b. 'Alî. *et-Telkîn fî'l-Fikhi'l-Mâlikî*. thk. Ebî 'Uveys Muhammed el-Hasanî et-Tavvânî. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1425/2004.
- Çalyûbî, Ebû'l-'Abbâs Şihâbuddîn Aḥmed b. Aḥmed el-. Ḥâşiyetâ Çalyûbî ve 'Amîre. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Karâfî, Ahmed b. İdrîs. *Envâru'l-Burûk fî Envâri'l-Furûk*. 4 Cilt. b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Keleş, Ekrem. "DİB Domuzdan Üretilen Jelatin Caiz Midir Haberi Hakkında". *Tüketici ve Çevre Eğitim Vakfı (TÜKÇEV)*. Erişim 24 Ocak 2024. https://www.tukcev.org.tr/images/uploads/dib_domuz_jelatini.pdf
- Kudûrî, Ahmed b. Ebî Bekr. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc - 'Alî Cum'â. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1427/2006.
- Küçüköner, Erdoğan. "Helal Gıda Sertifikasyonunda Gıda Katkı Maddelerinin Yeri". *1. Ulusal Helâl ve Sağlıklı Gıda Kongresi*. ed. Fatih Gültekin. Ankara: Pozitif Tanıtım Hizmetleri, 2011.
- Küçüköner, Erdoğan. "Koşineal (Karmin) ve Şellak Üretimi ve Helallik Açısından Değerlendirme". *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2/1 (14 Temmuz 2020), 39-49. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/head/issue/56035/738839>
- Lahmî, 'Alî b. Muhammed. *et-Tabsira*. thk. Ahmed 'Abdulkerîm Necîb. Katar: y.y., 1432/2011.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fu'âd 'Abdubbâkî. Beyrut: y.y., 1406/1985.
- Mâzerî, Muhammed b. 'Alî. *Şerhu't-Telkîn*. thk. Muhammed es-Selâmî. 5 Cilt. b.y.: y.y., 2008.
- Merğînânî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebûbekr. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*. thk. Tallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Mevsilî, 'Abdullâh b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. thk. 'Abdullatîf Muhammed 'Abdurrahmân. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1426/2005.

Mevvâk, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl*. 8 Cilt.

b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1416/1994.

Meydânî, ‘Abdulganî b. Tâlib. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyîddîn ‘Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-‘İlmiyye, 1429.

Desûkî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetu'd-Desûkî ‘alâ's-Şerhî'l-Kebîr*. 4 Cilt. b.y.: y.y., ts.

Muslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Muslim*. thk. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Turâsî'l-‘Arabî, 1374/1955.

Nogoy, Kim Margarette C. vd. “Fatty Acid Composition of Grain- and Grass-Fed Beef and Their Nutritional Value and Health Implication”. *Food Science of Animal Resources* 42/1 (Ocak 2022), 18-33.
<https://doi.org/10.5851/kosfa.2021.e73>

Okur, Kâşif Hamdi. “İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”. *Usul İslam Araştırmaları* 11/11 (01 Haziran 2009), 7-40.

Ru‘aynî, Ebû ‘Abdullah Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibu'l-Celîl fî Şerhi Muhtasari Halîl*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma‘rife, 1414/1993.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân. *el-Eşbâh ve'n-Nezâîr*. b.y.: y.y., 1411/1990.

Şener, Mehmet. “Hayvan (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/92-98. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu‘cemu'l-‘Evsat*. thk. Târik b. ‘İvadullâh b. Muhammed - ‘Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.

Tahâvî, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Me‘âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zuhrî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdilhak. 5 Cilt. Beyrut: ‘Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetu't-Tahtâvî ‘alâ Merâkî'l-felâh*. thk. Muhammed ‘Abdul‘azîz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1418/1997.

Tirmizî, Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Fu‘âd ‘Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.

Venşerîsî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *el-Mi‘yârü'l-Murîb*. Ribât: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûnü'l-İslâmiyye li'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1981.

Yacoubou, Jeanne. “An Update on Rennet”. *Vegeterian Journal* 27/3 (2008), 11-14.

- Zeyla'î, 'Osman b. 'Alî. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik ve Hâşiyeti'ş-Şelebî*. Bulak; Kahire: el-Matba'atu'l-Kubrâ'l-Emîrîyye, 1313.
- 'Abdurrezzâk, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-'Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1403.
- 'Alâ'uddîn es-Semerkindî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetu'l-fukahâ*'. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1414/1994.
- Erzurum İli Jelatin Üretim Tesisi Ön Fizibilite Raporu. Kuzey Doğu Anadolu Kalkınma Ajansı, 2021. <https://www.yatirimadestek.gov.tr/pdf/assets/upload/fizibilite/erzurum-ili-jelatin-uretim-tesisi-on-fizibilite-raporu--2021.pdf>
- Darul Qasim. "Fatwâ on Rennet", 19 Ocak 2019. <https://darulqasim.org/fatwa-on-rennet/>
- Özdoğan, Mustafa. "Eşek sütü nedir? Kanser tedavisinde yeri var mıdır? | Prof. Dr. Mustafa ÖZDOĞAN". Drozdogan. Erişim 27 Ekim 2024. <https://www.drozdogan.com/esek-sutu-nedir-kanser-tedavisinde-yeri-var-midir/>
- "Explaining the 3 Main Leather Tanning Methods". Erişim 24 Ekim 2024. <https://www.montanaleather.com/explaining-the-3-main-leather-tanning-methods/>
- Kur'an Yolu, 2018. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Kerem Çavuşlu

Dr. Eğitim Müfettişi Kayseri İl Milli Eğitim Müdürlüğü
Dr. Education Inspector, Kayseri Provincial Directorate of National Education
Kayseri/Türkiye
keremcavuslu@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4394-1102>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 29.06.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 11.11.2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30.12.2024

Yayın Sezonu/Publication Season: Aralık/December 2024

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1507177>

Atıf/Cite as: Çavuşlu, Kerem. "Osmanlı'da İç Tehdit Algısı: Safeviyye/Erdebîliyye/Kızılbaşlık (16. ve 17. yüzyıllar)". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 16 (Aralık 2024), 32-66.
<https://doi.org/10.54958/iad.1507177>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Osmanlı'da İç Tehdit Algısı: Safeviyye/Erdebîliyye/Kızılbaşlık (16. ve 17. yüzyıllar)

Öz

Erdebil Tekkesi'ne mensup Kızılbaş Türkmen aşiretleri 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti için bir tehdit unsuru haline geldi. Sultan II. Bayezid döneminde başlayan Kızılbaş nitelikli siyasî ve askerî ayaklanmalar kısa süre içerisinde Anadolu topraklarında yaşayan konargöçer Kızılbaş Türkmen grupları devlet için bir güvenlik meselesi haline getirdi. Osmanlı devlet ricalinin devletin bekası adına bu isyancı gruplarla mücadeleyi bir devlet politikası haline getirdi. Erdebil tekkesi uzun yıllar Osmanlı Devleti'nin desteği ile Anadolu'da kolay bir şekilde örgütlenme imkânı elde etti. Osmanlı sultanları tarafından siyasî ve iktisadî yönden ciddi şekilde desteklenen bu tarikat, Safevî Devleti'nin kuruluşu ile birlikte devlet için önce bir iç sorun ardında da bir dış tehdiide dönüştü. Şah İsmâil'in temsilcileri aracılığı ile Anadolu topraklarında başlatmış olduğu ayaklanmalar nedeniyle Kızılbaş topluluklar yıllarca devlet için iç ve dış tehdit unsuru olmaya devam etti. I. Selim askerî ve dinî bürokrasiyi harekete geçirecek asırlarca sürecek bir mücadele başlattı. Bu mücadele düşük yoğunluklu da olsa yüzyıllar boyu devam etti. Devletin Kızılbaşlara yönelik geliştirmiş olduğu bu olumsuz algı Sünnî halk üzerinde asırlarca etkili oldu. Devlet adamları, din adamlarının görüşlerini kullanarak Kızılbaşlara yönelik ayrıştıracı ve ötekileştirici algı yönetimini başarılı bir şekilde yürüttüler. Devletin

tek taraflı olarak geliştirdiği ve uygulamaya soktuğu bu ayrıştırma ve ötekileştirme politikaları Sünnî halkın bilinçaltında Kızılbaşlara yönelik bir önyargının oluşmasına zemin hazırladı. Anadolu'da yaşayan Sünnî ve Kızılbaş topluluklar arasında ortaya çıkan bu ayrışma yıllar boyu süren mücadele sonucu her geçen gün daha da arttı. Bu ötekileştirici politikalar, ayrışmayı daha da derinleştirdi ve gruplar arasında asırlarca süren bir düşmanlığı da beraberinde getirdi. Devletin içeride Kızılbaşlarla dışarıda ise Safevî devletine karşı başlatmış olduğu bu mücadele zaman zaman birtakım suiistimallere sebebiyet verdi. Devlet memurları Kızılbaşlarla mücadele adı altında birtakım haksız ve hukuksuz uygulamalara başvurdular. Devletin başlatmış olduğu baskıcı ve yıpratıcı politikalar sonucu kendi içine kapanan Kızılbaş topluluklar hakkında şehir efsanesi niteliğinde birtakım uydurma haberler dedikodular yapıldı ve iftiraya varan söylentiler yayıldı. Bu söylentiler zamanla Sünnî halkın zihninde yalancı bir hakikate dönüştü. Bu türden söylenti ve iftiralarla Kızılbaşlar toplum dışına itildi ve şeytanlaştırıldı. Müslüman bir topluluk olan Kızılbaşlar siyasî, sosyal, dinî ve askerî gerekçelerle din dışı ilan edildi. Kızılbaşlıkla mücadele 16. yüzyıldan itibaren devlet politikası haline getirilerek uzun yıllar ısrarla ve kararlılıkla devam ettirildi. Bu toplulukların Osmanlı Devleti aleyhine ve Safevî Devleti lehine başlatmış oldukları Kızılbaş nitelikli isyanlar onların iç tehdit unsuru haline gelmesindeki en önemli etken oldu.

Anahtar kelimeler: İslâm Tarihi, Osmanlı Devleti, Safevî Devleti, Erdebil Tekkesi, Kızılbaşlık, Türkmen, I. Selim, I. Şah İsmâil.

Perception of Domestic Threat in the Ottoman Empire: the Safavids/Ardabil Sect / The Qizilbash (16th and 17th centuries)

Abstract

Qizilbash Turkmen tribes who were adherents of the Ardabil lodge became a threat to the Ottoman Empire starting from the 16th century. The political and military uprisings characteristic to Qizilbash that started during Sultan Bayezid II period soon turned the nomadic Qizilbash Turkmen groups living in Anatolian lands into a security issue for the state. The Ottoman ruler made the fight against these rebel groups as a state policy for the sake of the survival of the state. Ardabil lodge had the opportunity to organize its followers easily in Anatolia with the support of the Ottoman State for many years. This sect, which was seriously supported politically and economically by the Ottoman sultans, turned into an domestic problem and then an external threat for the state with the establishment of the Safavid State. Due to the uprisings initiated in Anatolian lands by Shah Ismail through his representatives, Qizilbash groups continued to be an domestic and external threat to the state for years. Selim I mobilized the military and religious bureaucracy and started a struggle that would last for centuries. This struggle continued for centuries, albeit at low intensity. The negative perception developed by the state towards the Qizilbash people had an impact on the Sunni people for centuries. Using the views of the clergy, statesmen successfully managed the discriminatory and alienating perception towards the Qizilbashes. These segregation and marginalization policies, developed and implemented unilaterally by the state, also paved the way for a prejudice against the Qizilbashes in the subconscious of the Sunni people. This separation between the Sunni and Qizilbash communities living in Anatolia increased day by day as a result of the struggle that lasted for years. These marginalizing policies further deepened the division and brought about centuries-long hostility between these groups. This struggle,

which the state initiated against the Qizilbash at home and the Safavid state outside, brought alongside with it some abuses from time to time. Civil servants resorted to some unfair and unlawful practices pretending as if they were fighting against the Qizilbashes. Fabricated news, rumors, and even slanderous rumors were spread in the form of urban legends about the Qizilbash communities, which had become self-absorbed as a result of the oppressive and destructive policies initiated by the state. Over time, these rumors turned into a false truth in the minds of the Sunni people. With such rumors and slanders, the Qizilbash were ostracized and demonized. The Qizilbash, a Muslim community, was declared non-religious for political, social, religious and military reasons. The fight against the redhead (Qizilbash) has become a state policy since the 16th century and has been continued persistently and determinedly for many years. The Qizilbash rebellions that these groups started against the Ottoman Empire and in favor of the Safavid State were the most important factor in their becoming an domestic threat.

Key words: Islamic History, Ottoman State, Safavid State, Ardabil Sect, Qizilbash Turkmen, Selim I, Shah Ismail I.

Giriş

Safeviyye/Erdebil Tekkesi 16. yüzyıla kadar Osmanlı topraklarında rahatça örgütlenme ve yayılma imkânı bulan bir tarikattır. Şeyh Safiyüddîn-i Erdebilî (ö. 735/1334) ile özdeşleşen tekkenin tasavvufi öğretisi Şeyh Sadreddîn (ö. 794/1392) ve Şeyh Hoca Ali (ö. 832/1429) zamanından itibaren Osmanlı idaresindeki Anadolu topraklarına girmeye başlamıştı.¹ Osmanlı sultanlarının da desteği ile konargöçer Türkmen aşiretleri arasında hızlı bir şekilde taraftar bulmuştu.² Safiyüddin Erdebili'den sonra gelenlerin İbn-i Bezaz'a yazdırdıkları Safvetü's-safa isimli eserde anlatılan seyyidlik meselesinin yanısıra siyasallaşma sürecinde şeyhin Hz. Peygamber'i rüyasında görme ve seyyid olduğuna dair uydurma hikâye ve tasavvuf öğretisindeki sade ve basit din anlayışı, bu konargöçer Türkmenler arasında kolaylıkla kabul görmesinde etkili olmuştur.³ Türklerin ve Anadolu'nun İslâmlaşmasında bu ve buna benzer tarikatların önemi inkâr edilemez bir hakikattir.

Osmanlı Sultanları tarafından ilgiye ve lütfâ mazhar olan Erdebil Tekkesi ve onun şeyhleri, Anadolu'ya gönderdikleri halifeleri aracılığı ile konargöçer Türkmen aşiretleri arasında mürid devşirmeyi başarılı bir şekilde gerçekleştirmişlerdi.⁴ 16. yüzyıla gelindiğinde Anadolu'daki Türkmen aşiretlerin kahir ekseriyetinin Safeviyye tekkesine bağlandıkları görülür. Timur'un Ankara Savaşı'ndan sonra binlerce genci tekkeye hediye etmesi askeri gücü arttırmış, Kızılbaş Türkmenlerin nüfuzu ele geçirmesiyle de zaman içerisinde Safeviyye Tarikatı Anadolu'da büyük bir askeri güce dönüşmüştür.⁵ Safevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte, Erdebil Tekkesi sûfleri olan Kızılbaş Türkmen aşiretleri, eşzamanlı olarak Osmanlı Devleti'ne karşı isyan hareketi başlatmışlardı.⁶

Şah İsmail'in (1524) Şah olarak Safevî Devleti'nin başına geçmesi Kızılbaş Türkmen aşiretleri ve Osmanlı Devleti arasında önemli bir kırılmayı da beraberinde getirdi. Yıllarca Osmanlı Devleti'ne sadık reaya olarak yaşamış olan Erdebil tekkesi

¹ Mefail Hızlı, "Somuncu Baba (ö. 815/1412) (Şeyh Ebû Hâmid Hamidüddîn Aksarâyî)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 265-266.

² Mustafa Ekinci, "Safeviyye Tarikatı ve Türkmenler Üzerindeki Rolü", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, ed. Halil İbrahim Bulut (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 149.

³ Yılmaz Karadeniz, "Erdebil Tarikatı'ndan Safevi Devleti'ne Siyasallaşma Süreci ve Meşruiyet Meselesi", *Akademik MATBUAT*, <http://dergipark.gov.tr/matbuat> 3/1 (Haziran 2019), 5-12; Serap Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyüddîn-i Erdebilî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri Ve Menkıbeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 33-37.

⁴ Ahmet Taşğın - Atay Öner, "Erdebil Tekkesinin Rum Diyarındaki Halifesi Şeyh Hamidi Veli Nam-ı Diğer Somuncu Baba", *II. Milletlerarası Azerbaycan - Türkiye Münasebetleri Sempozyumunun Bildirileri* (Elektronik Kitap, 2017), 253-257.

⁵ Ş. Cem Tuysuz - Şahin Yılmaz, "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhı Şeyhlerinin Siyasi Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)", *Tarih ve Gelecek Dergisi* 5/3 (Aralık 2019), 732-733.

⁶ Rıza Yıldırım, *Turkomans Between Two Empires: The Origins Of The Qizilbash Identity in Anatolia (1447-1514)* (Ankara: The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent University, A Ph.D. Dissertation, 2008), 245-412.

mürüdrleri olan Kızılbaş Türkmenler, Safevî Devleti'nin kurulduğu ve geliştiği yıllara paralel olarak isyan hareketlerine giriştiler. 1501 yılında ortaya çıkan Kızılbaş nitelikli Karamanoğlu Mustafa ayaklanmasıyla birlikte bu gruplar devlet için iç düşman unsurlar haline geldi.⁷ 16. ve 17. yüzyıllar arasında meydana gelen Kızılbaş nitelikli birden fazla isyan hareketi Osmanlı Devleti için birtakım sorunlara neden oldu. Bu sorunu çözmek için de devlet ricali önemli birtakım tedbirler almak zorunda kaldılar.⁸

Sultan II. Bayezid ve Sultan I. Selim ile birlikte Anadolu Kızılbaş Türkmenleri için yeni bir dönem başlar. Bu dönem Kızılbaş Türkmenler için takiplerin, sürgünlerin ve cezaların katı bir şekilde uygulandığı bir devre tekabül eder. Osmanlı devlet ricali Kızılbaş Türkmenleri devletin güvenliği ve bekası açısından bir tehlike ve tehdit olarak algılamaya başlar. Devlet bu tehdit algısını toplumun geneline yayarak Anadolu Türkmenleri arasında korku iklimi oluşturur. Bu algının yönetiminde siyasî, sosyal, dinî, kültürel, mezhebî, iktisadî, hukukî ve askerî mücadele araçlarını kullanmaktan da çekinmez.⁹

Siyasî kararlara mesnet teşkil eden dinî fetvalar aracılığı ile Kızılbaş Türkmenler aleyhine olumsuz algı oluşturuldu. Kızılbaşlarla mücadelede Sünnî reayanın desteği alınmaya çalışıldı. Olumsuz Kızılbaş algısının yayılmasında ve halkın bilinçaltına yerleşmesinde din adamlarının fetvaları etkili oldu. Bu fetvalar aracılığı ile Sünnî-Kızılbaş ayrışması derinleştirildi. Din dışı fırka olarak nitelendirilen Kızılbaş kitlelerin katline, mallarının müsaderesine dinî açıdan izinler verildi. Din adamlarının vermiş olduğu bu fetvalar siyasî, askerî, hukukî ve iktisadî birtakım uygulamalara da zemin hazırladı. Bu uygulamalar zaman zaman devleti koruma refleksine bağlı olarak ölçsüz muameleleri de beraberinde getirerek birtakım suiistimler kapı araladı.¹⁰

Bu çalışmayla 16. yüzyıl ve sonrasında Osmanlı devlet ricali ve sünnî reayanın bilinçaltına yerleşen olumsuz Kızılbaş algısının tarihsel arka planı tarihî veriler ışığında yorumlanarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. Makalede ele alınan konu 16. ve 17. yüzyıllarla sınırlandırılacaktır. Ancak Osmanlı'da oluşan Kızılbaş algısının tarihsel arka planı Erdebil tekkesinin Anadolu topraklarında yayılma süreci ile birlikte ele alınacaktır. Çalışmanın sınırların aşmamak için algıyla ilgili ayrıntılara girilmeden genel değerlendirmeler yapılacaktır.

⁷ Ümit Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 82-299.

⁸ Muhammed Ali Özkan, *Fetvalar ve Belgeler Işığında Osmanlıda Kızılbaşlık Meselesi (16.-17. Yüzyıllar)* (Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 98-163.

⁹ Saim Savaş, "Osmanlı Dönemi Arşiv Belgelerinin Alevilik Araştırmaları Bakımından Önemi", *OTAM* 44 (Güz 2018), 281-303.

¹⁰ Sayın Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şifî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 93-100.

1.Safeviyye/Erdebil Tekkesi'nin Kısa Tarihi ve Anadolu'daki Türkmen Aşiretlerine Etkisi

Safeviyye nam-ı diğer Erdebil Tekkesi Şeyh Safiyüddîn-i Erdebîlî tarafından kurulduğu kabul edilen bir tarikattır. Şeyh Safiyüddîn-i Erdebîlî aslında bu tarikatın ana kurucusu değildir. Şeyh İbrahim Zâhid-i Gilânî'nin (1301) önce müridi ardından ona damat olmuştur.¹¹ Şeyhinin ölümünden sonra tekkenin başına geçmiştir.¹² Safiyüddîn, şeyhinin ölümünden sonra geniş bir sosyal tabana sahip kurumsallaşmış bir tekkenin şeyhi olmuştur.¹³ Tekkenin başına geçtikten sonra Şeyh Zahid-i Gilânî'nin kurumsallaştırdığı bu sosyal yapıyı Erdebil'e taşıyarak yeni bir süreç başlatmıştır.¹⁴ İlhanlıların son dönemlerinde yaşayan Şeyh Safiyüddîn, müslümanlığı kabul eden Gâzân Han (1304), Olcaytu (1316) ve Ebû Said Han'dan (1335)¹⁵ siyasî ve iktisadî destek görmüştür.¹⁶

Safiyüddîn'in ölümünün ardında yerine oğlu Sadreddîn-i Erdebîlî (1392) Safeviyye tekkesinin yeni lideri olmuştur.¹⁷ Şeyh Sadreddin dönemi siyasî otorite boşluğunun yaşandığı bir devre rastlamıştır. İlhanlı Devleti'nin 1335 yılında yıkılma sürecini girmesiyle birlikte yeni siyasî oluşumlar gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. İlhanlı Devleti'nin egemen olduğu coğrafyada yeni devletler kurulmuştur.¹⁸ Şeyh

¹¹ Derviş Ahmed Dede b. Lütfullah Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr fi tercümeti câmiü'd-düvel*, çev. Ahmet. b. M. eş-Şâir Nedim (İstanbul: Matba-i Âmire, 1285), 3/180; Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*, ed. Necdet Öztürk (İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 2013), 330; Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile Halifeleri ve Anadolu Türkleri)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 1,2; Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 5.

¹² Daha fazla bilgi için bk. Yılmaz Karadeniz, "Erdebil Tarikatı'ndan Safevi Devleti'ne Siyasallaşma Süreci ve Meşruyet Meselesi", *Akademik MATBUAT*, <http://dergipark.gov.tr/matbuat> 3/1 (Haziran 2019), 1-16; Yılmaz Karadeniz, "Safevî Devleti'nin Kuruluşu Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (ts.), 53-57; Yılmaz Karadeniz, "Safevî Tarikatı'nın Seyidliği ve Şiiliği Meselesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 75 (2015), 15-28.

¹³ Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 13-24.

¹⁴ Seyfettin Erşahin, *Akkoyunlular Siyasal, Kültürel, Ekonomik ve Sosyal Tarih* (Ankara, 2002), 164,165.

¹⁵ Gâzân Han, Olcaytu ve Ebû Said Han İlhanlı Devleti'nin İslam'ı kabul etmiş olan hükümdarlarıdır. Gâzân Han Sünniliği devletin resmi mezhebi haline getirir. Sünni müslümanlar arasındaki olumsuz Moğol algısını yıkmak için büyük çaba harcar. Kendisinde sonra gelen Olcaytu Şiiliğe yönelir. Onun döneminde ise Şiilik devletin resmi mezhebi haline gelir. Bu iki hükümdar döneminde Sünni ve Şiiler arasında iktidar kavgaları yaşanır. Ebû Said Han döneminde yaşanan siyasî ve askerî sorunlar devletin yıkılması ile sonuçlanır. Daha fazla bilgi için bk. Hanifi Şahin, "İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi İLTED Erzurum* 45 (Ocak 2016), 110-132. Abdulkadir Yuvalı, "İlhanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/105-108.

¹⁶ Hanifi Şahin, "Câmiü't-Tevârîh'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları", *Bilgi* 73 (2015), 207-230; Şahin, "İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü", 109-138; Hamidreza Mohammesnejad, "Erdebil Tarikatı ve İlhanlılar: Tasavvuf ve Siyaset İlişkisinde Yeni Dönem", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 34/57 (2015), 99-120.

¹⁷ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/180.

¹⁸ A.Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 231,232.

Sadreddîn, bu siyasal belirsizlikten yararlanma yoluna giderek kendi sosyal tabanını siyasî ve askerî açıdan güçlendirmeye çalışmıştır.¹⁹ Bölgede iktidar mücadelesine giren siyasal gruplar arasında tarafsız kalamayan Şeyh Sadreddîn, bu hareketiyle muhalif konumuna düşmek zorunda kalmıştır. Bu süreçte siyasî, askerî, iktisadî ve dinî faaliyetlerine hız veren Şeyh Sadreddîn, bir yandan da çeşitli bölgelere halifeler göndererek tekkenin propagandasını yaptırmıştır.²⁰

Şeyh Sadreddîn'in vefatından sonra müridler, tekkenin başına Hoca Alaeddin Ali'yi (1429) getirip onu şeyh olarak onu kabul etmişlerdi.²¹ Hacı ya da Hoca Ali dönemi tekkenin siyasallaşma sürecinin hız kazandığı bir devre takabül eder. Bu dönemde bölge Timurluların eline geçmişti.²² Emir Timur, bölgenin yeni siyasal figürüydü. Safeviyye tekkesi geniş bir coğrafyada mürid tabanı olan bir kuruma dönüşmüştü. Emir Timur (ö. 807/1405), 1402'deki Ankara savaşı dönüşünde Erdebil'e uğramış, Şeyh Hoca Ali ile görüşmüş ve ona iltifatlarda bulunmuştur. Bu görüşmede Şeyh Hoca Ali, Emir Timur'dan birtakım ricalarda bulunmuş o da bu ricaları kabul etmişti. Şeyh Hoca Ali, Timur'un Ankara Savaşı sonrasında esir aldığı askerleri kendisine bağışlamasını talep etmiş, Timur da bu talebi kabul etmişti. Bu esirler serbest kalınca bir kısmı şeyhin izni dâhilinde Anadolu'ya geri dönmüş, bir kısmı da Erdebil tekkesine bağlanarak orada kalmayı tercih etmişti. Emir Timur, Erdebil ve çevresindeki toprakları tekkeye bağışlamıştı.²³

Emir Timur'un siyasî ve iktisadî desteğini alan Şeyh Hoca Ali, bu sayede etki alanını genişletmiştir. Timurluların himayesine giren Safeviyye tekkesi Anadolu ve İran coğrafyası için bir cazibe merkezine dönüşmüştür.²⁴ Anadolu ve Horasan bölgesinden insanlar tekkeye intisap etmek için Erdebil'e akın akın gelmeye başlamışlardır. Erdebil'e gelenler tekkeye intisap ettikten sonra gönüllü olarak geldikleri yere dönmüşler ve orada tekkenin propagandasını yapmışlardır. Hoca Ali,

¹⁹ Tuysuz - Yılmaz, "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhı Şeyhlerinin Siyasi Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)", 729-732.

²⁰ Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı* (İstanbul: Beyan yayınları, 2002), 74-75; Mustafa Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 53-54.

²¹ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/180.

²² Cenkü Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 162-163.

²³ Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 8,9; Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 66; Ümit Erkan, 16. Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016); Tufan Gündüz, *Anadolu'da Türkmen Aşiretleri "Bozulmuş Türkmenleri 1540-1640"* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007), 23-24; Yasin İpek vd., *Şia'dan Kızılbaşlığa Türklerde Alevilik* (İstanbul: Bizim Kitaplar, 2010), 71; Şah, *Safvetü's-Safâ*, 83.

²⁴ Tuysuz - Yılmaz, "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhı Şeyhlerinin Siyasi Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)", 732-733; Karadeniz, "Erdebil Tarikatı'ndan Safevi Devleti'ne Siyasallaşma Süreci Ve Meşruiyet Meselesi", 6.

tekkenin mezhebi görüşünde²⁵ radikal değişimler yaparak Şiiliğe yönelmiştir.²⁶ Hoca Ali ile birlikte Safeviyye Tarikat'ı Anadolu topraklarına girmeye başlamıştır. Erdebil tekkesinin tasavvufî öğretisini Anadolu'ya taşıyan ve bu tekkenin propagandasını yapan kişilerden biri Şeyh Hamid-i Veli namı diğer Somuncu Baba'dır (1412). Somuncu Baba Erdebil tekkesine intisap etmiş ve Hoca Ali'nin halifesi olarak Anadolu'ya gelmiştir. O Bursa'ya yerleşerek tekkenin propagandasını yapmış bu sayede tarikata pekçok mürid kazandırmıştır.²⁷ Ancak bu dönem Sünnilik-Şiilik ayrımının kesin hatlarla ayrılmadığı bir döneme takabül eder. Bu nedenle de bu zatlar Şiilik propagandası yapmaktan ziyade tarikatın din anlayışını yayma gayreti içinde olmuşlardır.²⁸

Şeyh Hoca Ali'den sonra Şeyh İbrahim (1447) Erdebil sûfilerinin yeni lideri oldu. Hoca Ali, oğluna siyasî, dinî, içtimaî, askerî ve iktisadî açıdan oldukça güçlü bir yapı bırakmıştı.²⁹ Şeyh Hoca Ali, Tekkenin nüfuz alanını genişletmiş ve büyük bir insan kitlesini kendisine bağlamıştı. Erdebil tekkesi, başta Horasan bölgesi olmak

²⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Yılmaz Karadeniz, "Safevî Devleti'nin Kuruluşu Meselesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (ts.), 54-67; Karadeniz, "Safevî Tarikatı'nın Seyidliği ve Şiiliği Meselesi", 16-26.

²⁶ Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, 75-80; Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*, 57-60.

²⁷ İsmâ'u'd-dîn Ebû'l-hayr Ahmet Efendi Taşköprülü-Zâde, *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-Devleti'l-Ösmâniyye*, ed. Ahmet Suphi Furat (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985), 53; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri (1299-1915)*, ed. A.Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 103; Ahmet Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlîsi (Yüce Nesebi)* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2009), 55-56; Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli Yaşamı-Soyu-Vakfı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983), 20,21; Ahmet Taşğın, "Şah İsmail Erkânı: Alevi Topulukların Ortak Bir Program Etrafında Toplanma Süreci", *Safevîler ve Şah İsmail* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014), 24; Vesile Albayrak Sak, "Şeyh Hamid-i Veli ve Nur Halife Şahsında Erdebil Tekkesindeki Zihniyet Değişikliği", *Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi IV. Uluslararası Aksaray Sempozyumu*, ed. Mehmet Sami Yıldız vd. (Aksaray: Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 2019), 335-336; Taşğın - Öner, "Erdebil Tekkesinin Rum Diyarındaki Halifesi Şeyh Hamidi Veli Nam-ı Diğer Somuncu Baba", 253-254; Ahmet Taşğın, "Erdebil Tekkesinin Rum'daki Temsilcilerinden Hacı Bayram Veli ve Erdebil Tekkesinde Ayrışma", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, ed. Ethem Cebecioğlu (Ankara: Kalem Neşriyat, 2017), 193-194.

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Hızlı, "Somuncu Baba (öl. 815/1412) (Şeyh Ebû Hâmid Hamidüddîn Aksarâyî)", 263-271; Mehmet Akkuş, "Somuncu Baba ve Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Etki Alanı", *Hacı Bayrâm-ı Velî*, ed. İbrahim Ethem Arıoğlu (İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Kültür Eserler Dizisi, 2018), 165-173; Hızlı, "Somuncu Baba (öl. 815/1412) (Şeyh Ebû Hâmid Hamidüddîn Aksarâyî)", 263-271; Hâşim Şahin, "Somuncu Baba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/377-378; Mehmet Taşdemir, "Şeyh Hamid-i Veli (Somuncu Baba) Hazretleri (1331 -1412)", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu 1 7-19 Kasım 2017 Malatya Bildiriler 1.Cilt*, ed. Nusret Akpolat vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/287-299; Selahattin Yılmaz, "Abdurrahman Erzincanî", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996), 243-245; Taşğın - Öner, "Erdebil Tekkesinin Rum Diyarındaki Halifesi Şeyh Hamidi Veli Nam-ı Diğer Somuncu Baba", 252-257.

²⁹ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/181.

üzere, Anadolu'da büyük ilgi gören sıklet merkezlerinden biri haline gelmişti.³⁰ O devirde Erdebil ve çevresi Timurlular, Karakoyunlular ve Akkoyunlular arasında iktidar mücadelesinin en yoğun yaşandığı bir yer haline gelmişti.³¹ Siyasal istikrarsızlık halkta benzinlik yaratmıştı. Bu kargaşa ve anarşi ortamı insanları bir kurtarıcı arayışına sevk etmişti. İçinde buldukları siyasî ve iktisadî sıkıntılardan bunalan insanlar, o süreçte önemli bir güvenlik merkezi haline gelmiş olan Erdebil tekkesine yönelmeye başlamışlardı. Siyasal güç mücadelesine giren siyasal iktidarlar, Erdebil tekkesini yanlarına almak için çaba sarf etmişler, bu da tarikatın ve onun şeyhinin gücünün artmasına neden olmuştu.³²

Şeyh İbrahim, Timurlular, Karakoyunlular ve Akkoyunlular arasında bir denge unsuru olmak için çaba sarf etmiş, bu süreçte müridlerinden oluşan bir askerî birlik kurma yoluna giderek, tekkeyi siyasallaşma sürecinin içine sokmuştu. Zaman zaman siyasî bir figür gibi hareket etmeye de başlayan Şeyh İbrahim, bu süreçte, müridleri tarafından Şeyh Şah olarak da nitelendirilmişti.³³ Şeyh İbrahim öldüğünde geride siyasî, askerî ve iktisadî yönden organize olmaya hazır kurumsal bir yapı bıraktı. Şeyh İbrahim'in yerine geçecek olan oğlu Cüneyd (1460) henüz on üç yaşında bir çocuk olduğu için Şeyh İbrahim'in kardeşi Cafer, Şeyh naibi olarak tekkenin başına geçmişti.³⁴

Şeyh İbrahim, kendisinden sonra veliaht olarak, oğlu Cüneyd'i tekkenin şeyhi olarak vasiyet etmişti. Ancak yaşının küçüklüğü ona bu imkânı vermedi.³⁵ Amcası Şeyh Cafer'in himayesinde posta oturdu.³⁶ Karakoyunlu hanedanı ile akrabalık bağı kurmuş olan Şeyh Cafer, Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşah'ın desteği ile Şeyh Cüneyd'i posttan uzaklaştırmış ve onu Erdebil'de istenmeyen adam ilan etmiş ve tek başına tekkenin şeyhi olmuştu.³⁷

Erdebil'den kovulan Şeyh Cüneyd tekkenin en etkin olduğu Anadolu

³⁰ Şah, *Safvetü's-Safâ*, 85.

³¹ Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 11; Tuysuz - Yılmaz, "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhı Şeyhlerinin Siyasi Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)", 733,734.

³² Reşat Öngören, "Safeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/460-461.

³³ Yıldırım, *Turkomans Between Two Empires*, 166,167; Şah, *Safvetü's-Safâ*, 86; Tuysuz - Yılmaz, "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhı Şeyhlerinin Siyasi Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)", 734.

³⁴ Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 10.

³⁵ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/180; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 24-25.

³⁶ Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 7.

³⁷ Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 15-35; Erşahin, *Akkoyunlular*, 167; Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, 89-104; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 24-28; Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 65-70; Doğan Kaplan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 31-35.

coğrafyasına gelerek örgütlenme faaliyetlerini girişti.³⁸ Anadolu coğrafyası ve bu topraklarda konargöçer Türkmen aşiretlerinin büyük bir çoğunluğu Safeviyye tekkesinin en önemli mürid tabanının oluşturmaktaydılar.³⁹ Şeyh Sadreddîn ve Şeyh Hoca Ali döneminde Anadolu'ya gönderilen Somuncu Baba (1412), Abdurrahman-ı Erzincânî (ö.?) ve onların takipçisi Hacı Bayrâm-ı Velî (1430) gibi halifelerin yoğun propaganda faaliyetleri sayesinde Türkmen aşiretleri bu tekkenin müridi olmuşlardı.⁴⁰

³⁸ Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*, 330,331; Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 17,18; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 11; Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992), 128.

³⁹ Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*, 330-332.

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Taşköprülü-Zâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 53-5-56-57; Akgündüz, *Somuncu Baba ve Neseb-i Âlîsi*, 39-40-55-74; Taşğın, "Safevîler ve Şah İsmail", 23,24; Selahattin Yılmaz, "Abdurrahman Erzincanî", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996), 243-245; Mehmet Taşdemir, "Şeyh Hamid-i Veli (Somuncu Baba) Hazretleri (1331 -1412)", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu 17-19 Kasım 2017 Malatya Bildiriler 1.Cilt*, ed. Nusret Akpolat vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/288-299; Hâşim Şahin, "Somuncu Baba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/377-378; Mefail Hızlı, "Somuncu Baba (öl. 815/1412) (Şeyh Ebû Hâmid Hamidüddîn Aksarâyî)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/2* (1987), 263-271; "Somuncu Baba ve Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Etki Alanı", *Hacı Bayrâm-ı Velî*, ed. İbrahim Ethem Arıoğlu (İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Kültür Eserler Dizisi, 2018), 165-172; "Molla Fenari", ts., 30/245-246; Shiraz Sheikh, "Hacı Bayrâm-ı Velî ve Şeyh Hâmid Aksarâyî Arasındaki İlişki", *Hacı Bayram-ı Veli Uluslararası Sempozyumu* (İstanbul: TÜRKKAD Türk Kadınları Derneği İstanbul Şubesi Yayınları, 2012), 313-318; Salih Çiftçi, "Sûfi-Devlet ilişkilerinde Bir Model Olarak Hacı Bayrâm-ı Velî Tecrübesi", *Hacı Bayrâm-ı Veli Sempozyumu* (İstanbul: TÜRKKAD Türk Kadınları Derneği İstanbul Şubesi Yayınları, 2012), 275-282; "Hacı Bâyrâm-ı Veli'nin Halîfesi Emir Sikkînî ve Bayrâmî Melâmîliğinin Oluşum Süreci", *Hacı Bayrâm-ı Veli Sempozyumu* (İstanbul: TÜRKKAD Türk Kadınları Derneği İstanbul Şubesi Yayınları, 2012), 140-146; Mahmut Ulu, "Hacı Bayram-I Veli - Somuncu Baba İlişkileri", *III. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Vahit Göktaş - Harun Alkan (Ankara: İlâhiyât, 2018), 99-103; Ahmet Taşğın, "Erdebil Tekkesinin Rum'da Son Temsilcilerinden Yusuf Hakiki Baba", *I. Milletlerarası Türkiye-Azerbaycan Münasebetleri Sempozyumu (12-14 Mayıs 2016) Bildiriler Özet/Tam Metinler* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016), 491-499; Ramazan Ata, "Osmanlıya Karşı Hacı Bayram Veli ve Somuncu Baba'nın Tutumu", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, ed. Ethem Cebecioğlu (Ankara: Kalem Neşriyat, 2017), 332-344; Kadir Özköse, "Hacı Bayram Veli'nin Tesir Halkası", *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildirileri Kitabı 1*, ed. Ahmet Cahid Haksever (Ankara: Kalem Eğitim Kültür ve Akademik Derneği, 2016), 268-275; Seyfettin Erşahin, "Devlet Dergâh İlişkileri: Hacı Bayram-ı Veli Dergâhı-Akkoyunlu Devleti İlişkileri Örneği", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, ed. Ethem Cebecioğlu (Ankara: Kalem Neşriyat, 2017), 395-412; Vahit Göktaş, "Hacı Bayram-I Veli'nin Ankara'da Ahilerle İlişkileri", *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, ed. Ahmet Cahit Haksever (Ankara: Kalem Eğitim Kültür ve Akademik Derneği, 2016), 596-607; Buket Karatop, "Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Gelibolu'daki Müridleri: Yazıcızâde Mehmed ve Ahmed Bîcân", *Hacı Bayrâm-ı Veli Uluslararası Sempozyumu* (İstanbul: TÜRKKAD Türk Kadınları Derneği İstanbul Şubesi Yayınları, 2012), 71-80; Umay Günay, "Hacı Bayramı Veli 'nin Hayatı ve Eserleri", *1. Hacı Bayram-I Veli Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Ankara Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları-3, 1990), 72-75; Ahmet Özkan, "Hacı Bayram-ı Veli'nin Eşrefoğlu Rûmî'ye Tesiri", *Uluslararası Hacı Bayram Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, ed. Ahmet Cahid Haksever (Ankara: Kalem Eğitim Kültür ve Akademik Derneği, 2016), 348-357; İsa Çelik, "Hacı Bayram-I Veli'nin Yaşadığı Dönemde Tasavvufi Hayata Genel Bir Bakış", *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler*

Şeyh Cüneyd, Anadolu'ya geldiğinde Anadolu coğrafyası, Safeviyye Tekkesi'ne tabi müridlerin yoğun olarak yaşadığı bir bölge olmanın yanı sıra, Osmanlı topraklarında faaliyet gösteren Erdebil Tarikatı'nın aynı zamanda karargâhı durumundaydı. Şeyh Cüneyd, Anadolu'da yaşayan ve Erdebil Tekkesi'ne tabi Türkmen aşiretlerinin siyasal, sosyal ve iktisadî gücüne güvenerek Osmanlı Sultanı II. Murad'dan yurt talebinde bulunmuştu.⁴¹ Safeviyye Tarikat'ı Osmanlı siyasal erkinin Anadolu topraklarından yapılanmasını izin verdiği dinî bir hareketti. Osmanlı Sultanları her yıl Erdebil Tekkesi'ne "Çerağ Akçesi" gönderirlerdi. Bu sayede Anadolu'da yaşayan ve Safeviyye Tekkesi'ne bağlı Türkmen aşiretlerinin desteğini almaya çalışırlardı. Osmanlı devlet ricalinin bu siyasî ve iktisadî desteği, Tekke'nin Anadolu'da kolayca faaliyet göstermesine ve sosyal taban bularak mürid kazanmasına imkân sağlıyordu.⁴²

Osmanlı Sultanı II. Murad'tan umduğu desteği alamayan⁴³ Şeyh Cüneyd, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'a sığınır ve Anadolu'dan devşirdiği müridleriyle Uzun Hasan'a katılır.⁴⁴ Akkoyunlu hanedanıyla akrabalık bağı kuran Şeyh Cüneyd,

Kitabı 1, ed. Ahmet Cahid Haksever (Ankara: Kalem Eğitim Kültür ve Akademi Derneği, 2016), 45-82; Sevim Arslan, "Hacı Bayram Veli'nin Yetiştirdiği Halifeler", *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, ed. Ahmet Cahid Haksever (Ankara: Kalem Eğitim Kültür ve Akademi Derneği, 2016), 326-345; Hayrettin İvgin, "Hacı Bayram-ı Veli'nin Somuncu Baba İle Münasebetleri", *1. Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Ankara İl Kültür Müdürlüğü Yayınları-3, 1990), 87-90; Vecihi Sönmez, "Hacı Bayram Veli ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, ed. Ethem Cebecioğlu (Ankara: Kalem Neşriyat, 2017), 526-539; M. Askeri Küçükçakaya, "Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde Hacı Bayram-ı Veli ve Tarikat", *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, ed. Ahmet Cahid Haksever (Ankara: Kalem Eğitim Kültür ve Akademi Derneği, 2016), 308-323; Ayrıntılı bilgi için bk. Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, 19-28; Muhiittin Bağçeci - Rasim Deniz, *Şeyh İbrahim Tennuri ve Gülşen-i Niyâz* (Kayseri: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 21; Mustafa Fidan, *İbrahim Tennuri Hayatı ve Eserleri* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2005), 18; Eşrefoğlu Rumî, *Tarikatnâme*, ed. Esra Keskinkılıç (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002), XVII-XVIII; Resul Kesenceli, "Şeyh Hamid-i Veli (Somuncu Baba) Hazretlerinin Menkıbevi Hayatından Kesitler", *10. Somuncu Baba ve Hulusi Efendi Kültür Etkinlikleri Sempozyum Tebliğleri* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2012), 143-155; Mehmet Taşdemir, "Tarihe Manevi Bir Yolculuk Şeyh Hamid-i Veli/Somuncu Baba (k.s) Hazretleri", *Somuncu Baba ve Hulusi Efendi Sempozyum Bildirileri* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2011), 23-36; Mehmet Ali Okhan, *Hacı Bayram-ı Veli* (Ankara: İslam Kütüphanesi, 1949), 42-69.

⁴¹ Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*, 330-333; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 17; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 10,11; Ahmet Taşğın - Atay Öner, "Erdebil Tekkesi İki Şeyhinin Seyahati ve Sonuçları: Dede Hoca Alaaddin Ali ve Torun Şeyh Cüneyd'in Erdebil Dışında Kalan Türbeleri", *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı* (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018), 582-584.

⁴² Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*, 330; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 7.

⁴³ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Gümüşoğlu, *İslâm'da İtikadi Mezhepler: Temel İnanç Sistemleri* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2024), 349-351.

⁴⁴ Ahmet Cahid Haksever, "Şeyhlikten Şahlığa Safevîlik ve 15. Yüzyıl Osmanlı Siyasetinde Tarikatlar", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, ed. Ethem Cebecioğlu (Ankara: Kalem Neşriyat, 2017), 518-519; Öngören, "Safeviyye", 35/461.

Anadolu'da kendisine tabi Türkmen aşiretlerinden temin ettiği askerlerle bir ordu kurar ve Uzun Hasan'ın emrinde Trabzon Rum İmparatorluğuna ve Karakoyunlulara karşı savaşır. Şeyh Cüneyd, Anadolu Türkmenlerini örgütleyerek silahlı bir güce dönüştürür.⁴⁵ Uzun Hasan'ın kendisine vermiş olduğu siyasî ve askerî destek sayesinde Erdebil'i ele geçirdikten sonra yeniden posta oturarak tekkenin şeyhi olur.⁴⁶

Şeyh Cüneyd'le birlikte siyasî ve askerî bir güce dönüşen Erdebil Tekkesi, Karakoyunlu Devleti için tehdit unsuru haline geldi. Bu tarihten sonra tekke dinî bir yapı olma özelliğini kaybetmeye, tamamen siyasî ve askerî bir organizasyona dönüşmeye başlamıştı. Karakoyunlularla yapılan savaşta Şeyh Cüneyd öldü.⁴⁷ Şeyh Cüneyd'in ölümü sonrası Şeyh Haydar (1488) bu siyasî ve askerî örgütün başına geçti.⁴⁸

Şeyh Haydar'la yeni bir dönemin de kapısı aralanmış oldu. Erdebil tekkesi siyasallaşma sürecini tamamlama noktasına ulaşmıştı. Şeyh Haydar, Anadolu ve Horasan bölgesinde kendisine tâbi müridlerden oluşan bir ordu kurmuş ve bu orduyu da Uzun Hasan'ın emrine vermişti.⁴⁹ Uzun Hasan'ın himayesinde Karakoyunlu Devleti'yle savaşan Şeyh Haydar, Uzun Hasan'ın ölümünden sonra Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletleri için ortak bir düşman haline dönüştü.⁵⁰

Şeyh Haydar, müridlerinden oluşturduğu orduya özgün bir kıyafet geliştirdi. Bu orduya mensup askerlere, 12 dilimli ve kırmızı renkli börk giydirdi. Tâc-ı Haydarî diye de tanımlanan bu kırmızı renkli başlık uzun bir süre Safeviyye tekkesine mensup kimselerin adı haline geldi.⁵¹ Bu tekkeye mensup kişiler başlarına giydikleri

⁴⁵ Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 24-28; Yıldız, *Anadolu Aleviliği*, 66; İpek vd., *Şia'dan Kızılbaşlığa Türklerde Alevilik*, 74-77; Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik Bektaşılık* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2014), 106; Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 19.

⁴⁶ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/180-181; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri 1578-1590* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1962), 2; Erşahin, *Akkoyunlular*, 166-167; Sümer, *Oğuzlar*, 128; "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhı Şeyhlerinin Siyasi Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)", 734-436; Karadeniz, "Erdebil Tarikatı'ndan Safevi Devleti'ne Siyasallaşma Süreci ve Meşruyet Meselesi", 7.

⁴⁷ Daha fazla bilgi için bk. Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, 89-104; Ekinci, *Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*, 67-80; Şah, *Safvetü's-Safâ*, 86-92; Yıldırım, *Turkoman Between Two Empires*, 168-218.

⁴⁸ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/181.

⁴⁹ Ekinci, "Safeviyye Tarikatı ve Türkmenler Üzerindeki Rolü", 156-161.

⁵⁰ Mustafa Eravcı, "Safeviler", *İslam Tarihi ve Medeniyeti Müslüman Türk Devletleri-II* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 9/410-411; John E. Woods, *300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular*, çev. Sibel Özbudun (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1993), 247; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1969), 195.

⁵¹ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/181; Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 65-66; Selahattin Tansel, *Sultan II. Bâyezit'in Siyasî Hayatı* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 233; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 32; Ahmet Uğur, *Yavuz Sultan Selim* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları, 1992),

bu bürkten dolayı özellikle Anadolu coğrafyasında Kızılbaşlar diye tanımlanmaya başlandı. Şeyh Haydar'ın kurmuş olduğu bu ordu bundan böyle artık Kızılbaş ordusuydu.⁵² Bu ordunun askerlerinin en önemli alâmet-i fârikası, başlık olarak kullandıkları iki parmak genişliğindeki on iki dilimden meydana gelen, üst başı kırmızı, alttan beyaz tülbentle sarılan ve yukarıya doğru sivrilen bürktü.⁵³ Bu kavram Şah İsmâil (1524) ile birlikte siyasî, sosyal, dinî ve askerî bir gücün en önemli simgesi haline geldi.⁵⁴ 1501'deki Karamanoğlu Mustafa ve 1511'deki Şahkulu ayaklanmaları ile birlikte ortaya çıkan siyasal sorunun en önemli parçasına dönüştü. Erdebil Tekkesi'ne bağlı Anadolu'daki Türkmen aşiretlerinin Kızılbaş olarak tanımlanmalarına da zemin hazırladı. Bu durum zamanla Osmanlıdaki Kızılbaş algısının temelini oluşturacak siyasal, sosyal, dinî, askerî ve iktisadî mücadelenin ana sebeplerinden bir haline geldi.⁵⁵

46; Taşğın, "Safevîler ve Şah İsmail", 17; Eröz, *Türkiye'de Alevilik Bektaşılık*, 100; Erkan, *16. Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 37; Üçer, *Geleneksel Alevilik*, 165.

⁵² Sümer, *Oğuzlar*, 128.

⁵³ Yıldırım, *Turkomans Between Two Empires*, 223,224; Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 23; Erkan, *16. Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 37.

⁵⁴ Woods, *Akkoyunlular*, 299-303; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, 195; Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, 46-52; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 29-50; Erşahin, *Akkoyunlular*, 168-175; Tansel, *Sultan II. Bâyezit'in Siyasî Hayatı*, 233-240; Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 32-35.

⁵⁵ Daha fazla bilgi için bk. Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 428,436,440; Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 65-86; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 11-42; Sümer, *Oğuzlar*, 126-131; Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, 20-31; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 51-61; Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, 45-53; Küttükoğlu, *Osmanlı-İran Siyâsî Münasebetleri 1578-1590*, 1-13; Erkan, *16. Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 35-379; Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 23-173; Yıldırım, *Turkomans Between Two Empires*, 416-500; Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 27-39,62-89; Kaplan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, 31-47; Yalçın Çakmak, *Sultanın Kızılbaşları II. Abdülhamid Dönemi Alevilik Algısı ve Siyaseti* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 70-92; Yalçın Çakmak, *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevî Siyaseti (1876-1909)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 45-66; Özkan, *Fetvalar ve Belgeler Işığında Osmanlıda Kızılbaşlık Meselesi*, 50-163; Mustafa Erdemli, *Mühimme Defterlerine Göre Kanuni Sultan Süleyman ve II. Selim Dönemi Kızılbaş Hareketleri* (Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 22-68; Elif Gül Akman, *Onaltıncı Asır Osmanlı Toplumunda Belli başlı Kızılbaş İsyanları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 10-77; Duygu Türüt, *Osmanlı'da Bir Muhalefet Hareketi Olarak XVI. Yüzyılda Kızılbaşlar* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 4-60; M.Salih Erpolat, "XVI. Yüzyılın Başlarında Tutulan Tahriir Defterlerinde Kızılbaşlara Dair Notların Tarih Açısından Önemi", *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 22 (2020), 155-167; Sıdkı Uluerler, "Osmanlı-Safevî İlişkilerinin Başlangıcı Sürecinde Osmanlı'da Kızılbaş Algısı", *Geçmişten Günümüze I Uluslararası Alevilik Sempozyumu*, ed. Mehmet Yazıcı (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014), 2/13-35; Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şif İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakış", 56-102; İlgar Baharlı, "Safevî Dönemi Kızılbaş Türkmen Toplumunda Kadın (Bir Kızılbaş Kadın Örneği Taçlı Begüm)", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 61/1 (2021), 345-350; Vatan Özgül, "Kızılbaş ve Türkmenler", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 32 (2004), 262-264; Muvaffak Eflatun, "Klasik Türk Şiirinde Kızılbaş ve Bektaşî Algısı", *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşılık Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı* (2018: Hacı Bayramı Veli Üniversitesi Yayınları, 2018), 483-507; Yalçın Çakmak, "Nur Baba'dan Bektaşî Kız'a Edebiyatta Bektaşî ve Kızılbaş/Alevilere Yönelik Olumsuz Algi

Akkoyunlu şehzadelerin kendi aralarındaki iktidar kavgaları ve Karakoyunlu Devleti'nin yıkılması Şeyh Haydar'a alan açtı. Akkoyunlu hükümdarından bağımsız hareket eden Şeyh Haydar, bu davranışının bedelini hayatıyla ödedi.⁵⁶ Öldüğünde yerine önce kardeşi Sultan Ali (1494), onun ölümünün ardından da oğlu İsmail Tekke'nin ve ordunun lider oldu.⁵⁷ Akkoyunlu şehzadelerin kendi aralarındaki taht kavgaları bu devleti zayıflatmıştı. Bu durumdan faydalanan İsmail, daha önceden teşekkül ettirilmiş olan Kızılbaş ordusunun başına geçerek 1501 yılında Akkoyunlu Devleti'nin başşehri Tebriz'e girdi ve Akkoyunlu Devleti'ne son vererek Safevî Devleti'ni kurdu ve Şiiliği/İmamiyyeyi devletin resmi mezhebi haline.⁵⁸

Safevî Devleti'nin kuruluşu Erdebil Tekkesi ve onun şeyhi İsmail için yeni bir devrenin kapılarını aralanması anlamına geldi. Safeviyye Tekkesi Safevî Devleti'ne, Tekkeni Şeyhi İsmail ise Şah'a dönüşmüştü.⁵⁹ Şah İsmail dinî ve dünyevî gücü şahsında toplayan bir siyasal lider haline geldi.⁶⁰ Safevî Devleti'nin kuruluşu, Anadolu'daki Safeviyye tarikatına mensup Kızılbaş Türkmenlerini hem sevindirmiş hem de ümitlendirmişti. Safevî Devleti'ni kuran ordu, Kızılbaş Türkmen aşiretlerinden meydana getirilmişti.⁶¹

Osmanlı Devleti'nden bekledikleri siyasî ve iktisadî desteği göremeyen Kızılbaş Türkmen aşiretleri büyük bir kısmı, devletin kuruluşunda ve öncesinde Şah İsmail'in davetine uyararak Horasan bölgesine göç ettiler.⁶² Safevî Devleti'nin kuruluşunda aktif rol alan Kızılbaş Türkmen aşiretleri, Anadolu'da kalan Erdebîlî müridleri için cesaret kaynağı oldular. Ustucalu, Şamlu, Rumlu, Musullu, Karamanlu, Tekelu, Dulgadırlu, Bayburtlu, Çarpanlı, Karadağlı, Varsak, Kaçarlar, Çepni, İspirli ve Avşar gibi Kızılbaş Türkmen aşiretleri Anadolu topraklarının Safevî Devleti topraklarına katılmasını sağlamak amacıyla askerî harekâtlara

(1913-1945)", *folk/ed.Derg.* 27/1 (2021), 248-259; Savaş, "Osmanlı Dönemi Arşiv Belgelerinin Alevilik Araştırmaları Bakımından Önemi", 280-303; "Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş (Alevi)-Bektaşileri Sünnileştirme Siyaseti Takip Ettiği 19. ve 20. Yüzyılda Hacı Bektaş Veli Tekkesi", *Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi 2021 Yılı Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı*, (ts.), 27-32.

⁵⁶ Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyâsî Münasebetleri 1578-1590*, 2; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 14; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 31-34; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, 195; Woods, *Akkoyunlular*, 247.

⁵⁷ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/181.

⁵⁸ Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyâsî Münasebetleri 1578-1590*, 1,2; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 15-42; Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 86; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 38-50; Erşahin, *Akkoyunlular*, 169.

⁵⁹ Karadeniz, "Safevî Devleti'nin Kuruluşu Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı", 59-65.

⁶⁰ Tuysuz - Yılmaz, "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhı Şeyhlerinin Siyasi Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)", 740.

⁶¹ Ahmet Yaşar Ocak, "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış", *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009), 47-54.

⁶² Sümer, *Oğuzlar*, 129,130.

başvurdular.⁶³

2. Sultan II. Bayezid ve Sonraki Süreçte Osmanlı Devlet Erkânının İç Tehdit Algısı: Erdebil Tekkesi ve Kızılbaşlar

Şeyh Sadreddîn ve Şeyh Hoca Ali döneminden itibaren Anadolu'da konargöçer bir hayat süren Türkmen aşiretleri arasında yoğun bir propaganda faaliyeti başlatılmıştı. Bu faaliyetler zaman içinde meyvesini vermişti. Anadolu Türkmen aşiretleri Şeyh Cüneyd'le birlikte askerî bir düzene geçmişlerdi.⁶⁴ Şeyh Cüneyd, Anadolu'dan devşirdiği Türkmenlerden meydan getirdiği orduyla Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın hizmetine girmişti.⁶⁵ Şeyh Haydar'la Kızılbaş ordusuna dönüşen bu askerî birlikler, İsmail ile birlikte Safevî Devleti'ni kurmuşlardı. Safevî Devleti'nin kurucu unsurları, Anadolu'dan İran'a giden konargöçer Kızılbaş Türkmen aşiretleriydi.⁶⁶

Ustaclu, Şamlu, Rumlu, Musullu, Karamanlu, Tekelu, Dulgadırlu, Bayburtlu, Çarpanlı, Karadağlı, Varsak, Kaçarlar, Çepni, İspirlu ve Avşar Türkmen grupları Şeyh Cüneyd'in liderliğinde kurdukları orduyla önce Akkoyunlularla birlikte Karakoyunlu Devleti'ni yıkmışlar,⁶⁷ ardından da Akkoyunlu Devleti'ni yıkarak Tebriz merkezli Kızılbaş Safevî Devleti'ni kurmuşlardı.⁶⁸ Erdebil Tekkesi'nin başı Erdebil'de, vücudu ise Anadolu'daydı. Erdebil Tekkesi'nin ana unsurlarının Anadolu'da yaşayan Kızılbaş Türkmenler olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁹ Osmanlı hâkimiyetindeki Anadolu topraklarının konargöçer halkın kahir ekseriyeti, siyasî, dinî ve askerî açıdan Şah İsmail'in müridi ve askerleriydi. Onun emri üzerine 1501 yılından itibaren askerî harekâtlara başlamışlardı.⁷⁰ Bu askerî harekâtların temel amacı, yeni kurulmuş olan Safevî Devleti'nin Anadolu topraklarında yayılmasına imkânı hazırlamaktı.⁷¹ 1501 yılında Safevî Devleti'nin kurulması ile artık beklenen an gelmişti. Erdebil Tekkesi şeyhlerinin yıllarca süren siyasallaşma süreci nihayet Kızılbaş Türkmenlere, Anadolu'da Safevî iktidarını kurma fırsatı vermişti.⁷² Anadolu'daki siyasî ve askerî gücün farkında olan Şah İsmâil Anadolu'ya gönderdiği elçileri vasıtasıyla uyuyan

⁶³ Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 15-42.

⁶⁴ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 181; Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*, 333; Hınz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 11-36; Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 11; Sümer, *Oğuzlar*, 18; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 27-29.

⁶⁵ Erşahin, *Akkoyunlular*, 166,167.

⁶⁶ Eravcı, "Müslüman Türk Devletleri-II", 410-414.

⁶⁷ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, 195-197.

⁶⁸ Woods, *Akkoyunlular*, 265-270.

⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 43-200.

⁷⁰ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/183-186; Tansel, *Sultan II. Bâyezid'in Siyasî Hayatı*, 248-257; Erkan, *16. Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 107-361.

⁷¹ Karadeniz, "Safevî Devleti'nin Kuruluşu Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı", 55-66.

⁷² Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri 1578-1590*, 1-3.

hücreleri uyandırmıştı.⁷³ 16 ncı ve 17 nci asırlarda ortaya çıkan Kızılbaş nitelikli askerî harekâtların başladıkları ve yayıldıkları coğrafya dikkate alındığında, Safeviyye Tekkesi'nin Anadolu topraklarındaki siyasî ve askerî gücünün büyüklüğünün daha iyi anlaşılacağı değerlendiriyoruz.⁷⁴

Şah İsmail Safevî/Kızılbaş Devleti'ni kurduğunda Sultan II. Bayezid Osmanlı Devleti'nin hükümdarıydı. Kızılbaş Türkmen aşiretlerinin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde Osmanlı şehzadeleri sancak beyi olarak görev yapıyordu.⁷⁵ Osmanlı devlet ricali Yıldırım Bayezid'den itibaren Erdebil Tekkesi'ni mercek altına almışlar ve bu Tekke'nin siyasallaşma sürecini yakından takip ediyorlardı.⁷⁶ Osmanlı sultanları, Erdebil Tekkesi şeyhleri ve onların halifelerinin Anadolu topraklarında kolaylıkla propaganda yapma imkân tanımışlar, bu Tekke'nin siyasî ve askerî desteğini almak için de her yıl Erdebil'le "Çerağ Akçesi" gönderirlerdi.⁷⁷ Safevî Devleti kuruluncaya kadar Osmanlı Devleti için bir tehdit unsuru olarak değerlendirilmeyen Safeviyye-Kızılbaş Türkmen aşiretleri, 1501 yılında yaşanan Karamanoğlu Mustafa isyanıyla birlikte devlet için iç düşman unsuruna dönüştüler.⁷⁸

Karamanoğlu Mustafa İsyanı Şah İsmail'in Tebriz'e girip Akkoyunlu Devleti'ni yıktığı aynı zaman dilimine denk gelmesi manidardır. Bu zamanlamanın tesadüfi olmadığı kanaatini taşıyoruz. Şah İsmail kendisine tâbi Kızılbaş Türkmenlere harekete geçme emrini vermişti. Eş zamanlı olarak ortaya çıkan askerî harekâtlar, Safeviyye Tekkesi'nin gizli emellerinin ortaya çıkmasına da vesile olmuştu. Bu askerî harekâtı başlatan Kızılbaş Türkmen aşiretleri Varsak ve Turgutlular, Torosları ve Karaman bölgesini kendilerine yurt edinmiş gruplardı.⁷⁹ Bu grupların Şah İsmail'den habersiz bir şekilde böyle bir silahlı eyleme girişmeleri elbette ki düşünülemezdi. Şah İsmail Anadolu'da kendisine bağlı Kızılbaş Türkmenlerin askerî ve siyasî gücüne güvenmemiş olsaydı, Osmanlı Devleti'ni karşısına alma pahasına böyle bir askerî harekâta izin vermezdi.⁸⁰

Kaynaklarda bu askerî harekâtın tamamen Kızılbaş nitelikli bir eylem olmadığı, bunun Kızılbaş olmayan tımarlı sipahilerin yanı sıra Karamanoğullarının

⁷³ Bilgi için bk. Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/426-436-440; Yıldırım, *Turkomans Between Two Empires*, 323-500; Akman, *Onaltıncı Asır Osmanlı Toplumunda Belli başlı Kızılbaş İsyanları*, 32-77; Ahmet Keven, *Anadolu'da Kızılbaşlık ve Kızılbaşlar (Yavuz Sultan Selim Dönemi)* (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 54-83-89-92.

⁷⁴ Bilgi için bk. Yıldız, *Anadolu Aleviliği*, 66-89; Üçer, *Geleneksel Alevilik*, 163-179; Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 27-31; Erkan, 16. *Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 107-379.

⁷⁵ Tansel, *Sultan II. Bâyezid'in Siyasî Hayatı*, 237-295.

⁷⁶ Akgündüz, *Somuncu Baba ve Neseb-i Âlîsi*, 66-67.

⁷⁷ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, 7.

⁷⁸ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 428.

⁷⁹ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/428-436.

⁸⁰ Erkan, 16. *Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 125-136.

başlattığı bir isyan olduğu, Varsak ve Turgutlu gibi Kızılbaş Türkmen aşiretlerinin ise bu isyana destek verdikleri yönünde bir kanaat de söz konusudur.⁸¹ Karamanoğlu Mustafa İsyanı Osmanlı devlet erkânının Kızılbaş Türkmenlere ve Safeviyye Tekkesi'ne olan olumlu bakışını bir anda olumsuzla çevirmişti. Daha önce Osmanlı topraklarında rahatça yaşamların sürdüren ve Erdebil Tekkesi'nin propagandasını yapan Kızılbaş Türkmenler ve Safeviyye halifeleri devlet erkânı tarafından takibe alındılar.⁸² Akkoyunlu Devleti sınırları içinde rakipsiz tek bir siyasî güce dönüşen Şah İsmail yönünü Osmanlı yönetimindeki Anadolu topraklarına çevirdi.⁸³

Osmanlı Devleti, Karamanoğlu Mustafa İsyanı sonrasında Kızılbaş Türkmenler üzerindeki baskısını her geçen gün artırdı.⁸⁴ Kızılbaş Türkmenlerin Safevî Devleti topraklarına giriş çıkışlarını yasakladı. Kızılbaş Türkmenlere karşı siyasî, dinî ve iktisadî baskı araçlarını devreye soktu. Devletin Kızılbaş Türkmenlere karşı başlatmış olduğu bu uygulamalar, Osmanlı topraklarını onlar için güvenilir olmaktan çıkardı.⁸⁵ Sultan II. Bayezid ve devlet erkânının Kızılbaş Türkmenlere yönelik uyguladıkları baskı bu kesimi bunalttı. Bu durumdan rahatsız olan Şah İsmail, Sultan II. Bayezid'e elçiler göndererek bu baskıyı azalmak istese de başarılı olamadı.⁸⁶ Bu baskı ortamı Kızılbaş Türkmenlerin kapsamlı yeni bir askerî harekâta başvurmalarına sebep oldu. 1511 yılında Şah İsmâil'in emri üzerine Safeviyye halifesi Şahkulu, Kızılbaş Türkmen aşiretlerden meydana getirdiği ordusuyla Teke bölgesinde hareket geçti.⁸⁷ Toroslarda başlayan bu harekât hızla yayılarak Orta Anadolu'ya yayıldı. Kızılbaş ordusu girdiği yerleri yağmalayarak, yaktı ve yıktı. Kendisine karşı koymaya çalışan Osmanlı ordularını yenerek önce Doğu Anadolu'ya oradan da Tebriz'e gitmeyi başardı.⁸⁸

Şahkulu askerî harekâtı, Osmanlı ordusunda büyük bir zafiyet yaşanmasına neden oldu. Bu savaşta Osmanlı ordusu büyük kayıplar verdi. Şahkulu komutasındaki Kızılbaş ordusunun gücü Osmanlı devlet erkânının gözünü korkuttu.⁸⁹ II. Bayezid, yaşanan bu olay üzerine dikkatini devletin güvenliği açısından iç tehdit unsuru haline gelen Kızılbaşlara çevirdi. Şahkulu isyanı Kızılbaş

⁸¹ Nuri Ünlü, *Camiü'd-Düvel (II. Beyazid ve Yavuz Sultan Selim Devri) Müellifi Münecçimbaşı Ahmet Dede (Tenkitli Metin Neşri)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 40.

⁸² Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*, 55-118.

⁸³ Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, 7.

⁸⁴ Daha fazla bilgi için bk. Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*, 68-173.

⁸⁵ İsmet Miroğlu, "Fetret Devrinden II. Bayezid'e Kadar Osmanlı Siyasî Tarihi", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 10/292.

⁸⁶ Feridun Emecen, "-III- Devlet-i Âl-i Osman'dan Cihan Devletine A. II. Bayezid B. Yavuz Selim", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Osmanlılar-I* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 12/274-276.

⁸⁷ Münecçimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/436-439.

⁸⁸ Mehmet Hemdenî Çelebi Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1989), 1/445-460.

⁸⁹ Hoca Saadetin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, ed. İsmet Parmaksızoğlu (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 4/42-68.

Türkmenleri geri dönülmez bir yola soktu. Bu olaydan sonra Kızılbaş Türkmen aşiretleri ile Şah İsmâil ve Safevî Devleti, Osmanlı'nın öncelikli hedefi haline geldi.⁹⁰ Durumun farkına varan Şah İsmail geri çekilmedi ve yeni bir isyan hareketini başlatması için Nur Halife adlı kişiyi Anadolu'ya gönderdi.⁹¹

Nur Halife, 1512 yılında Anadolu'ya geldi. Tokat ve Amasya bölgelerindeki Kızılbaş Türkmenleri örgütleyerek yeni bir askerî harekât başlattı. Avşar, Varsak, Karamanlı, Turgutlu, Bozoklu, Tekeli ve Hamidelli gibi Kızılbaş Türkmen aşiretlerinden meydana getirdiği Kızılbaş ordusuyla saldırılara başladı.⁹² Tokat Sivas ve Amasya civarını yaktı, yıktı ve yağmaladı. Sultan II. Bayezid'in yaşlılığı, şehzadelerin kendi aralarındaki iktidar mücadeleleri Osmanlı idaresinden memnun olmayan reaya ve tımarlı sipahiler de bu isyana aktif bir şekilde destek vermelerine neden oldu.⁹³

Sultan I. Selim, babası II. Bayezid'i tahttan indirip iktidara geçmesiyle birlikte Osmanlı Devleti için bir beka meselesine dönüşen Kızılbaş isyanlarını bir süreliğine engelledi.⁹⁴ I. Selim'in tahta geçmesi ile birlikte devlet erkânı, bütün gücüyle Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenlere yönelik sert tedbirler almaya başladılar.⁹⁵ Safevî Devleti ve onun içerideki yandaşlarına karşı siyasî, sosyal, dinî, kültürel ve askerî faaliyetlere başvuruldu. Sultan I. Selim'in 23 Mayıs 1512 yılında Osmanlı tahtına geçmesi ile birlikte Anadolu Kızılbaş Türkmenleri için zor ve sıkıntılı bir dönem başlamış oldu.⁹⁶

Osmanlı devlet ricalinin bilinçaltına yerleşen olumsuz Kızılbaş algısının oluşmasına neden olan Kızılbaş nitelikli bu üç isyan, aynı zamanda Anadolu'daki Sünni- Kızılbaş ayrışmasının da miladı haline geldi.⁹⁷ Bu tarihten sonra hiçbir şey eskisi gibi olmadı. Osmanlı topraklarında yaşayan Kızılbaş Türkmen aşiretleri önce defterlere kaydedilerek fişlendi. Bu fişleme sonrasında ise Kızılbaş Türkmenlere karşı sert bir mücadele başlatıldı.⁹⁸

3. Osmanlı'da Kızılbaş Algısı

Kızılbaşlık bu tarihten itibaren Osmanlı Devleti için ciddi bir tehdiye dönüştü. Bu tehditle mücadele edebilmek için topyekün bir seferberlik başlattı. Sultan I. Selim, tahta geçtiğinde haklı olarak ilk iş olarak Osmanlı topraklarında yaşayan Kızılbaş Türkmenlerin sayımını yaptırdı ve onlara fişleyerek defterlere

⁹⁰ Tansel, *Sultan II. Bâyezit'in Siyasî Hayatı*, 248-257.

⁹¹ Ünlü, *Camiü'd-Düvel*, 61.

⁹² Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, 1/461-462.

⁹³ Hoca Saadettin Efendi, *Tâci't-Tevârih*, 4/85; Erkan, *16. Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 212-213.

⁹⁴ Celâlzâde Mustafa, *Selim-Nâme*, ed. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 465-471.

⁹⁵ Mustafa Argunşah, *Şükrî Bitlisi Selim-Nâme* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997), 134-142.

⁹⁶ Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, 53-56.

⁹⁷ Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, 31-33.

⁹⁸ Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 68-73.

kaydettirdi.⁹⁹ Onlara karşı toplumsal algıyı değiştirmek amacıyla fetvalar aldı¹⁰⁰ Ondan sonra gelen hükümdarlar da yeni bir askerî isyana kalkışmalarına meydan vermemek için Kızılbaşlara karşı siyasî, askerî, iktisadî ve hukukî tedbirlerle başvurdu.¹⁰¹ Osmanlı devlet ricali, daha sonraki asırlarda da Kızılbaşlara ve onların şeyhleri olan Safevî şahlarına karşı yürütülen algı yönetiminde siyasî, dinî, askerî, iktisadî ve hukukî araçları kontrolsüz bir şekilde kullanmaktan da çekinmediler.¹⁰²

Sultan I. Selim, hükümdarlığı süresince, içeride Kızılbaş Türkmenlere ve dışarıda ise Şah İsmail ve Safevî tehdidine karşı devleti koruma refleksiyle hareket etti¹⁰³ ve onun ortaya koyduğu mücadele yöntemleri kendisinden sonra da asırlarca devam ettirildi.¹⁰⁴ Ondan sonra gelen yöneticiler Kızılbaş Türkmenlere ve Safevîlere

⁹⁹ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/450-451; Ünlü, *Camiü'd-Düvel*, 79-80.

¹⁰⁰ Erkan, 16. *Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 50-51; Özkan, *Fetvalar ve Belgeler Işığında Osmanlıda Kızılbaşlık Meselesi*, 127-147.

¹⁰¹ Emecen, "Devlet-i Âl-i Osman'dan Cihan Devletine", 12/285-286.

¹⁰² Erdemli, *Mühimme Defterlerine Göre Kanuni Sultan Süleyman ve II. Selim Dönemi Kızılbaş Hareketleri*, 32-68; Erpolat, "XVI. Yüzyılın Başlarında Tutulan Tahrir Defterlerinde Kızılbaşlara Dair Notların Tarih Açısından Önemi", 158-166.

¹⁰³ Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, 2/16.

¹⁰⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 48-173; Erkan, 16. *Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 72-107; Üçer, *Geleneksel Alevilik*, 172-177; Yıldız, *Anadolu Aleviliği*, 70-74; İpek vd., *Şi'a'dan Kızılbaşlığa Türklerde Alevilik*, 120-130; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 120-126; Eröz, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, 102-108; Ali Yaman, "Şah İsmail (Hatâî) Sultan Selim (Yavuz) ve Ebûsüud Efendi Örnekleri Ekseninde Tarihsel Şahsiyetler ve Toplum Mühendisliği", *Safeviler ve Şah İsmail* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014), 69-83; Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 62-89; Kaplan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, 40-46; Çakmak, *Sultanın Kızılbaşları II. Abdulhamid Dönemi Alevilik Algısı ve Siyaseti*, 81-92; Çakmak, *II. Abdulhamid Döneminde Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevî Siyaseti (1876-1909)*, 56-66; Yıldırım, *Turkomans Between Two Empires*, 500-588; Erpolat, "XVI. Yüzyılın Başlarında Tutulan Tahrir Defterlerinde Kızılbaşlara Dair Notların Tarih Açısından Önemi", 155-167; Uluerler, "Osmanlı-Safevî İlişkilerinin Başlangıcı Sürecinde Osmanlı'da Kızılbaş Algısı", 2/30-34; Keven, *Anadolu'da Kızılbaşlık Ve Kızılbaşlar*, 88-138; Özkan, *Fetvalar ve Belgeler Işığında Osmanlıda Kızılbaşlık Meselesi*, 84-163; Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakış", 71-81; Özgül, "Kızılbaş ve Türkmenler", 262-264; Eflatun, "Klasik Türk Şiirinde Kızılbaş ve Bektaşî Algısı", 492-507; Erdemli, *Mühimme Defterlerine Göre Kanuni Sultan Süleyman ve II. Selim Dönemi Kızılbaş Hareketleri*, 23-70; Çakmak, "Nur Baba'dan Bektaşî Kız'a Edebiyatta Bektaşî ve Kızılbaş/Alevîlere Yönelik Olumsuz Algı (1913-1945)", 248-260; Akman, *Onaltıncı Asır Osmanlı Toplumunda Belli başlı Kızılbaş İsyânları*, 32-77; Savaş, "Osmanlı Dönemi Arşiv Belgelerinin Alevilik Araştırmaları Bakımından Önemi", 280-303; Türüt, *Osmanlı'da Bir Muhalefet Hareketi Olarak XVI. Yüzyılda Kızılbaşlar*, 43-60; Selçuk, "Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş(Alevî)-Bektaşîleri Sünnileştirme Siyaseti Takip Ettiği 19. ve 20. Yüzyılda Hacı Bektaş Veli Tekkesi", 27-30; Nurhan Aydın, "Osmanlıdan Günümüze Aleviliğin Tarihsel Gelişimi", *SBARD* 18/36 (2020), 118-122; Mihraban Artan, "Şahkulu Ayaklanmasında Mehdi Söylemi Ve Hicrî 1000 Yılı Üzerinde Bir Değerlendirme", *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 25 (2022), 117-127; Nilgün Dalkeşen, "Alevî Kızılbaş Kimliğinin Oluşumunun Tarihsel Arka Planına Bir Bakış", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2012), 253,254; Ahmet Turan, "Anadolu Alevîleri - Kızılbaşlar", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 45; Ocak, "Babailer İsyânından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış", 47-56; Ahmet Taşğın, "Bektaşîlik-Kızılbaşlık Eleştirileri", *Folklor/Edebiyat* 29/8 (2002), 84-85; Fuat Köprülü, "Bir Kızılbaş Şairi Pir Sultan Abdal", *Millî Folklor* 12 (1991), 53-54; Hans R. Ro-

karşı mücadeleyi bir devlet politikasına haline dönüştürdüler ve bu mücadeleden de asla taviz vermediler.¹⁰⁵

I. Selim, Osmanlı toplumunda Kızılbaş Türkmenlere karşı olumsuz bir algı oluşturmak için öncelikle dine ve din adamların başvurdu. Bu amaçla da Sünnî Şeyhülislam ve müftülerden Kızılbaşların İslâm inancıyla ilgili görüş bildirmelerini talep etti. Bu talep karşısında duyarsız kalmayan din adamları, Kızılbaş Türkmenler ve Safevî Şahları hakkında bugün halen tartışılan ve gerçeği asla yansıtmayan fetvalar¹⁰⁶ vermekten çekinmediler. I. Selim'in amacı dinî ve din adamlarını da arkasında alarak Kızılbaş Türkmen aşiretlerine ve Şah İsmâil'e karşı topyekûn bir mücadele başlatmaktı.¹⁰⁷ Bu nedenle de mücadele alanı ve araçlarını genişleterek çeşitlendirdi. Onun başlattığı bu mücadele tarzı kendisinden sonra gelen devlet ricali için de bir rol model oldu.¹⁰⁸

Kızılbaş Türkmen aşiretleri ve Şah İsmail hakkındaki ilk olumsuz dinî değerlendirmeyi yapan kişi Müftü Nurettin Hamza Saru Görez (1522) oldu.¹⁰⁹ Hamza Saru, Kızılbaş Türkmenlerin ve Şah İsmail'in, Kur'ân-ı Kerim'i ayaklar altında aldıkları ve çiğnedikleri, Hz. Peygamberin sünnetini hafife alarak terk ettikleri, Hz. Aişe'ye iftira attıkları, haramları helal kıldıkları, Şah İsmâil'e tapındıkları ona secde ettikleri, sahâbeye hakaret ettikleri, Hz. Ebu Bekir ve Ömer'e dil uzattıkları, bu nedenle de kâfir olup dinden çıktıkları, görüldükleri yerde öldürülmelerinin dinî bir zorunluluk olmanın yanı sıra bunlarla mücadele etmenin farz olduğu yönünde fetva verdi.¹¹⁰ I. Selim bu fetvayla yetinmedi. Şeyhülislam Kemalpaşazâde ve Ebüsuûd Efendi'den de benzer içerikte fetvalar aldı.¹¹¹ Bu fetvalar aracılığı ile Sünnî-Kızılbaş ayrımını derinleştirerek toplumsal algıyı olumsuz bir şekilde değiştirdi ve Kızılbaş Türkmenler ile onların şeyhi Şah İsmail'i ötekileştirdi.¹¹² Osmanlı ulemasının Kızılbaşlar hakkında vermiş oldukları fetvaların içerikleriyle ilgili tartışma çalışmanın sınırların aşacağı ve makalenin ana fikrinden uzaklaşmaya neden olacağı için içerik tartışmasına girmeden, sadece 16. ve 17. yüzyıllarda verilmiş olan bazı

emer, "Kızılbaş Türkmenler Safevî Teokrasisinin Kurucuları ve Kurbanları", çev. Harun Yıldız, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 38 (2006), 81-92; Zekeriya Işık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim-Kültür Politikaları Yoluyla Bektaşilik ve Kızılbaşlığı Tasfiye Girişimleri (1826 Sonrası)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 76 (2015), 32-45; A. Yılmaz Soyver, "Osmanlı'da Kızılbaşlar", *Kubbealtı Akademik Mecmuası* 28/1 (1999), 33-36; Ahmet Refik, "Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik (1558-1591)", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 8/2 (1932), 27-59.

¹⁰⁵ Miroğlu, "Fetret Devrinden II. Bayezid'e Kadar Osmanlı Siyasî Tarihi", 10/291-293.

¹⁰⁶ Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, 34-38.

¹⁰⁷ Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, 53-56.

¹⁰⁸ Daha fazla bilgi için bk. Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 68-128.

¹⁰⁹ Erkan, 16. *Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 218.

¹¹⁰ Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 137-138.

¹¹¹ Yaman, "Safevîler ve Şah İsmail", 80-83.

¹¹² Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, 34-38; Özkan, *Fetvalar ve Belgeler Işığında Osmanlıda Kızılbaşlık Meselesi*, 127-148.

fetvalarla ¹¹³ ilgili kısa bilgiler verilerek ve genel bir değerlendirme yapılmasının gerekli olduğu kanısındayız.

Kızılbaşlar hakkında verilen fetvaların en önemlilerinden biri de şüphesiz Kemalpaşazâde (ö.940/1534) tarafından kaleme alınan fetvadır.¹¹⁴ Ona göre Kızılbaşlar, kendileri ile savaşılmaya gereken sapkın bir topluluktur. Onlar, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafetini inkâr etmekte ve müctehid imamları da hor görüp küçümsemektedirler. Kızılbaşlar, diğer mezheplere uymanın zor olduğunu, bu nedenle de kendileri için kolay ve yararlı olduğu için Şah İsmail'in tarikatına uyduklarını söylerler. Onun mezhebine uydukları için de Şah'ın helal kıldığını helal, haram kıldığını helal sayarlar. Bu nedenle de Şah'ın içkiyi helal kıldığını kabul ederler. İbn Kemal, bu nedenlerden dolayı onların küfre düşerek irtidat ettiklerini, zorunluluk olmadıkça onlar gibi kırmızı başlık giyen kişiyi küfre düşme ihtimali olduğunu söyler. O, kırmızı başlık giymeyi küfrün emaresi olarak görür. Bu sebeplerden ötürü Kızılbaşların diyarı dâruharb olarak görülmeli ve onların kestikleri yenmemelidir. Küfre düştükleri için kestikleri yenmez ve onlar hakkında mürtet hükümleri uygulanır. Erkeklerinin öldürülmesi farzdır. Malları, kadınları ve çocukları müslümanlar için helaldir. Ancak müslüman olurlarsa müslüman erkekler gibi hür olurlar. Kim o batıl dini yani Kızılbaşlığı seçer ve dâru'l-küfre katılırsa, Kâdi, o adamı öldürme, mallarının varisleri arasında paylaşırma ve karısını başka erkeklere nikâhlama yetkisine sahiptir. Kızılbaşları öldürmek müslümanlar için farz-ı ayndır. İbn Kemal Kızılbaşların katlinin dini açıdan helal olduğunu, onları katledenlerin gazi, onlar eliyle öldürülenlerin ise şehit olduğunu, onlarla savaşmanın gâz-i ekber ve bu uğurda ölmeyi de şehâdet-i azime olarak nitelendirir. Kızılbaşlar, müslüman sultana karşı düşmanca hislerle isyan edip kılıç çektikleri için öldürülmeleri helaldir. Kızılbaşlar, sapkın fırka olan Şia'ya intisap ettikleri için Ehl-i Sünnet inancından ayrıldıklarını, küfre ve dalalete düştüklerini iddia eder. Ayrıca Kızılbaşların, Kur'ân-ı Kerim'i, şeriatı, İslâm dinini küçük görüp aşağıladıkları, şer'î kitapları onlara saygısızlık olsun diye evlerinde yaktıkları ve böylece müslüman âlimlere ihanet ettikleri, reisleri olan günahkârı tanrı kabul ederek ona secde ettikleri, Kur'an-ı Kerim'in haram ettiği pek çok şeyi helal kabul ettikleri, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e lanet ettikleri, Hz. Aişe'ye iftira attıkları, onun iffetine ve namusuna dil uzattıkları için küfre düştüklerini, Kur'ân-ı Kerim'i yalanladıklarını, Hz. Peygamber'e sövdükleri onun hakkında kötü sözler söyledikleri için küfre girdiklerini, tövbe etmezlerse İmam-ı A'zam, Süfyan-ı Sevri, Evzai İmam

¹¹³ Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Erkan, 16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları, 23-78; Ekinci, Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşu Gelişmesi ve Anadolu'daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri, 142-149; Yıldırım, *Turkomans Between Two Empires*, 530-550; Özkan, *Fetvalar ve Belgeler Işığında Osmanlıda Kızılbaşlık Meselesi*, 127-159; Erdemli, *Mühimme Defterlerine Göre Kanuni Sultan Süleyman ve II. Selim Dönemi Kızılbaş Hareketleri*, 45-68; Türüt, *Osmanlı'da Bir Muhalefet Hareketi Olarak XVI. Yüzyılda Kızılbaşlar*, 52-63.

¹¹⁴ Ayrıntı bilgi için bk. Özkan, *Fetvalar ve Belgeler Işığında Osmanlıda Kızılbaşlık Meselesi*, 132-138.

Malik, İmam Şafi, İmam Ahmet b. Hanbel ve İmam Leys göre öldürülmelerinin farz olduğunu söyler. Hz. Ebû Bekir'in zekât vermeyen ve yalancı paygamberlere tabi olan Araplarla ve Hz. Ali Hâricîlerle savaştığı gibi, Kızılbaşlarla da aynı şekilde savaşılması gerektiğini, ayrıca Kızılbaşların yukarıda sayılan kabahatleri ehl-i İslâm içinde bilinirken onların kâfir oldukları konusunda terettüte düşen kimselerin müslüman olmadığını ifade eder. Kızılbaş askeri olup savaşa katılan ve Kızılbaşlık düşüncesinde ısrar edenler hakkında gereği mutlaka yapılmalıdır. Ancak şehirlerde ve köylerde kendi halinde yaşayan, isyan hareketin destek vermeyen, inançlarında ve davranışlarında samimi olan ve kendilerine güvenilen Kızılbaşlara, aksi ortaya çıkıncaya kadar onlar hakkında verilen hükümlerin uygulanmayacağını ve bu hükümlerden dolayı cezalandırılmayacaklarını dile getirir.¹¹⁵

Şeyhülislam Ebu Suud Efendi (ö.982/1574) de fetvasında, İbn Kemal'in vermiş olduğu fetvanın içeriğine benzer tarzda görüş beyan etmiştir.¹¹⁶ Ona göre de, Kızılbaşlarla savaşmak helaldir. Bu savaşta Kızılbaş öldürenler gazi, onların eliyle öldürülenler şehittir. Müslüman Sultana düşman olup isyan ettikleri ve müslüman askerlere kılıç çektikleri için onları öldürmek helaldir. Kızılbaşlarının reisleri kendilerinin Ehl-i Beyt'e mensup oldukları söyledikleri, bunun doğru olmadığını, yaptıkları eylemler onların Hz. Peygamberin soyundan gelmediklerin en önemli kanıt olduğunu, faraza öyle olsa bile Kur'ân'a ve İslâm'a aykırı eylemlerinden dolayı öldürülmelerinin helal olacağını, kelime-i şahadet ile müslüman olup Şia'dan olduklarını iddia etseler dahi mensup oldukları mezhebin Ehl-i Sünnet dışı kabul edilmesi nedeniyle ceennemlik oldukları, diğer batıl mezheplerden de etkilenmiş olmaları nedeniyle de dalaletе düştükleri ve küfre girdikleri iddia eder. Ayrıca Kızılbaşların zalim oldukları, Kur'an'ı, şeriatı ve İslâm dinini hafife alıp küçümsedikleri, dinî kitapları evlerinde yakmakla, müslüman din âlimlerine ihanet ettikleri, reisleri olan günahkârı ilahlaştırarak ona secde ettikleri, Kur'an'da haram olduğu kesin olan filleri helal saydıkları, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e lanet ettikleri için kafir oldukları, hakkında ayet nazil olmuş olan Hz. Aişe'ye iftira ederek dil uzattıkları, Kur'an'ı yalanlayarak küfre düştüklerini belirtir. Ayrıca, bu günahları işleyenlerin, İmam-ı Âzam Ebu Hanife, Süfyân-ı Sevrî, Evzâî, İmam Mâlik, İmam Şâfi, İmam Ahmet b. Hanbel göre kâfir olarak kabul edileceği, bu konuda tereddüte ve şüpheye yer olmadığını söyler. Kızılbaş isyanlarına katılan ve onlara tabi olup onlardan ayrılmayanlar hakkında gereği mutlaka yapılmalıdır. Ancak şehirlerde ve köylerde kendi halinde yaşayan, herhangi bir suça karışmamış olan, inancı ve davranışlarıyla çevresine güven aşıl原因an Kızılbaşlar hakkında herhangi bir işlem yapılmaz. Aksi bir durumun ortaya çıkması halinde onların da öldürülmeleri farzdır. Kızılbaşlarla savaşmak diğer kâfirlerle savaşmaktan daha önemlidir. Kızılbaşlarla

¹¹⁵ Türüt, *Osmanlı'da Bir Muhalefet Hareketi Olarak XVI. Yüzyılda Kızılbaşlar*, 50-52.

¹¹⁶ Daha fazla bilgi için bk. Keven, *Anadolu'da Kızılbaşlık ve Kızılbaşlar*, 105-110.

savaşmak, Hz. Ebû Bekir'in Müseyleme-i Kezzâb ile Hz. Ali'nin Hâricîlerle savaşmaları gibi önemli ve gereklidir.¹¹⁷

Şeyhülislam Feyzullah Efendi (ö. 1175/1761) fetvasının içeriği ise şu şekildedir.¹¹⁸ O fetvasında, Osmanlı memleketi sınırları içerisinde Kürtlerden bir grubun, Hz. Aişe'ye iftar ettikleri, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve bazı sahabeye karşı kötü sözler söyleyerek onlara sövdükleri, Râfizi Acemler gibi inanan Kızılbaş kadın ve erkeklerin müslümanları aileleri ile birlikte esir alıp Acem memleketine gittikleri, müslüman esirlerin öldürüp, mallarına el koydukları, ancak Acem memleketine gitmeyip Osmanlı topraklarında yaşamayan devam eden ve Rafizi Acemler gibi müslümanlarla savaşmayan Kızılbaşların yaşadıkları bölgenin dar-ı İslâm olduğu, Kızılbaşların küfrüne gerekçe olan eylemleri yapmadıkları ve söylemlerde bulunmadıkları sürece yaşadıkları yerlerin dâru'l-harp kabul edilmeyeceği, ancak Kızılbaşlık inancı üzerinde yaşamaya devam ettikleri için haklarından mürtedler için geçerli olan hükmün uygulanacağını, yani tövbe edip Sünni inancı benimsemezlerse dahi hükm-i mürtet gereği öldürülmeleri gerektiğini iddia etmektedir.¹¹⁹

Söz konusu fetvaların içerikleri incelendiğinde birbirini destekleyen nitelikte metinler olduğu görülür. Bu fetvaları seçmemizin nedeni çalışmamızın 16. ve 17. yüzyıllarla sınırlandırılmış olmasıdır. Osmanlı din adamları, devlete karşı isyan başlatan ve Osmanlı topraklarını işgale hazırlanan Kızılbaşlar ve onların tabi olduğu Şah İsmail'e karşı savaşmanın dinî açıdan mümkün olup olmadığı yönünde devlet ricali tarafından kendilerine sorulan sorulara cevap niteliğinde fetvalar vermişlerdir. Onlar, Kızılbaşların, Osmanlı Sultanı II. Bayezid ve I. Selim'e kılıç çekerek isyan etmelerini, Osmanlı memleketinde fitne ve fesat çıkararak müslüman ahaliyi öldürmelerini ve onların mallarını yağmalamalarını fetvalarına gerekçe göstermişlerdir. Onlar, Şah İsmail'in, Şiî düşünceyi benimsemiş olduğunu, bu nedenle de onların, başta Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Aişe'ye kötü söz söylediklerini, iftira attıklarını, sahabilerin bazılarını sövdüklerini, Ehl-i Sünnet itikadıyla bağdaşmayan inançlara sahip olduklarını ileri sürerek söz konusu fetvalarına dayanak ve gerekçe oluşturmuşlardır. Osmanlı din adamları, Kızılbaşlık inancına sahip olan, ancak şehirlerde ve köylerde kendi halinde yaşayan, devlete karşı isyan hareketine karışmamış olan, Şah İsmail adına fitne ve fesat eylemleri içinde yer almayan, inancında samimi olup, inancına uygun olarak yaşayanlara dokunulmamasını, ayrıca bu kişilerin tövbeye davet edilmelerini, tövbe etmeleri halinde canlarının ve mallarının güvence altına alınması gerektiğini de ifade etmekten çekinmemişlerdi. Onlar, fetvalarında, Osmanlı Sultanı I. Selim'in,

¹¹⁷ Daha fazla bilgi için bk. Savaş, "Osmanlı Dönemi Arşiv Belgelerinin Alevilik Araştırmaları Bakımından Önemi", 289-295.

¹¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Özkan, *Fetvalar ve Belgeler Işığında Osmanlıda Kızılbaşlık Meselesi*, 144-145.

¹¹⁹ Özkan, *Fetvalar ve Belgeler Işığında Osmanlıda Kızılbaşlık Meselesi*, 144-145.

Kızılbaşlara ve Şah İsmail'e karşı başlatmış olduğu savaşın meşru olduğunu, bu eylemin Hz. Ebûbekir'in Müseylimetülkezzâb'a ve Hz. Ali'nin Hâricîlerle yapmış olduğu savaşa benzediğini dile getirmişlerdir.

I. Selim, bu davranışıyla Kızılbaş Türkmenlere, Safevi Devleti'ne, Şah İsmail'e ve onunla ittifak halindeki beyliklere karşı askerî harekât düzenleyebilmek için siyasal, sosyal ve dinî bir zemin hazırladı.¹²⁰ I. Selim'den itibaren tamamen siyasî saiklerle oluşturulan bu olumsuz algının dinî ve sosyal gerçekliği hiçbir zaman sorgulanmadı. I. Selim'le birlikte devletin resmi görüşü ve politikası haline getirilen gerçek dışı bu olumsuz Kızılbaş algısı günümüzde bile toplumun bilinçsiz kesimleri arasında halen devam etmektedir.¹²¹ Kızılbaş Türkmenler ve Safevî Devleti Osmanlı için bir tehdit olmaktan çıkmasına rağmen, I. Selim'den itibaren devlet ricalinin devleti koruma refleksiyle başvurdukları bu gerçek dışı olumsuz algı bilerek ya da bilmeyerek siyasiler ve dini otoriteler tarafından hala devam ettirilmektedir.¹²²

II. Bayezid ve I. Selim'den itibaren Osmanlı topraklarındaki Kızılbaş Türkmenler ve Safevi Devleti'nin Osmanlı Devleti için bir tehdit oluşturduğu doğrudur. Bu tehdit Safevî Devleti yıkılıncaya kadar hep devam etmişti.¹²³ 16. ve 17. yüzyıllarda yaşanan, Karamanoğlu Mustafa (1501),¹²⁴ Şahkulu (1511),¹²⁵ Nur Halife (1512),¹²⁶ Bozoklu Celal (1519),¹²⁷ Süklün ve Baba Zünnun (1526),¹²⁸ Donuzoğlu ve Beyce (1526),¹²⁹ Mustafa Oğlu Veli Halife (1526),¹³⁰ Şah Kalender (1526),¹³¹ Seydi Bey ve İnciryemez (1529)¹³² ve Düzmece Şah İsmail (1578)¹³³ ayaklanmaları Osmanlı yönetimini uzun süre meşgul etmiş ve zaman zaman da devletin güvenliğini ve bekasına tehdit eder hale gelmişti.¹³⁴ Kızılbaş nitelikli bu türden askerî harekâtlar zaman içinde devlet erkânı ve Sünni halkın bilinçaltında Kızılbaşlara ve Safevîlere

¹²⁰ Emecen, "Devlet-i Âl-i Osman'dan Cihan Devletine", 12/285-286.

¹²¹ Çakmak, "Nur Baba'dan Bektaşî Kız'ı Edebiyatta Bektaşî ve Kızılbaş/Alevîlere Yönelik Olumsuz Algı (1913-1945)", 245-260.

¹²² Geniş bilgi için bk. Çakmak, *Sultanın Kızılbaşları II. Abdulhamid Dönemi Alevilik Algısı ve Siyaseti*, 65-435; Çakmak, *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevî Siyaseti (1876-1909)*, 40-420.

¹²³ Ayrıntılı bilgi için bk. Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyâsî Münasebetleri 1578-1590*, 1-201.

¹²⁴ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/428.

¹²⁵ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/436.

¹²⁶ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/440.

¹²⁷ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/471; Ünlü, *Camiü'd-Düvel*, 114.

¹²⁸ Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, 2/151-152.

¹²⁹ Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, 2/153.

¹³⁰ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/482-485.

¹³¹ İbrahim Efendi Peçevî, *Peçevî Tarihi* (İstanbul: Neşriyat Yurdu Yeni Şafak Maarif Kütüphanesi, 1968), 1/69.

¹³² Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, 3/484.

¹³³ Söz konusu isyanlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Erkan, *16. Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 112-379.

¹³⁴ Peçevî, *Peçevî Tarihi*, 1/67-70.

karşı olumsuz duygu ve düşüncelerin oluşmasına katkı sağlamıştı.¹³⁵

Osmanlı devlet erkânı, Kızılbaş Türkmenlere ve Safevî Devleti'ne karşı duyulan bu öfkeyi II. Bayezid'den itibaren tatbik sahasına soktu. Bu amaçla da ciddi tedbirler alınma gereği duyuldu. Fetvalar aracılığı ile öncelikle Kızılbaş Türkmen aşiretleri kâfir ilan edilerek ötekileştirildi, kanları, malları ve canları helal kabul edildi.¹³⁶ Kızılbaşlara karşı ülke içinde bir korku iklimi yaratıldı. Bununla da yetinilmedi, Kızılbaş erkek ve kadınların, geceleri gizlice bir araya gelerek sazlı sözlü eğlence yaptıkları, bir müddet sonra mum söndürerek birbirlerinin eşleriyle cinsel ilişkiye girdikleri yönünde iftiralara varan dedikodular yaymaktan da çekinilmedi.¹³⁷

Devlet erkânı din adamlarını bir kez daha devreye sokarak Kızılbaş Türkmenler aleyhinde gerçeği yansıtmayan risaleler yazdırdı. Bu risaleler aracılığı ile de Sünni halk nezdinde Kızılbaşlara karşı kamuoyu oluşturmaya çalışıldı.¹³⁸ Bunda da başarılı olundu. Kızılbaşlar, inançları itibariyle İslâm dışı bir fırka ilan edildi. İslâm dışı fırka olmaları nedeniyle de kendileriyle evlenmek ve kestiklerini yemek de haram kabul edildi ve halka da böylece telkinde bulunuldu.¹³⁹

Osmanlı devlet erkânı, Kızılbaş Türkmenlere ve Safevî Devleti'ne karşı mücadelede haklı olmakla birlikte başvurdukları yöntemlerde aşırıya kaçmışlardı. Özellikle de dinî ve ahlakî açıdan geliştirdikleri olumsuz algıyla bu kitleye karşı haksızlıklar yapıldı. Kızılbaşlıkla mücadele adı altında suiistimaller yaşandı. Bu konuda görevlendirilen kişiler zaman zaman suç teşkil edecek nitelikte birtakım eylemlere kalkıştılar.¹⁴⁰

Kızılbaşlara karşı siyasî, iktisadi ve hukuki birtakım tedbirler alındı. Bu amaçla da ülke içindeki Kızılbaşlar sürekli takip edildi ve yakalananlar şiddetle cezalandırıldı. Kızılbaşlık suçuyla itham edilenlere, recm, siyaset, hakkından gelme, hapis, sürgün ve kürek mahkûmiyeti cezaları verildi.¹⁴¹ Bu cezaların yanı sıra iktisadî baskı uygulandı. Bu bağlamda elinde dirliği olanların dirliği ellerinden alındı. Kızılbaş öldürenler dirlikle ödüllendirildi. İran'a göç engellendi ve giriş-çıkışlar sıkı bir şekilde kontrol edildi. Kızılbaş Türkmenlerin ellerindeki atlarına ve silahlarına

¹³⁵ Bilgi için bk. Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 51-68; Erpolat, "XVI. Yüzyılın Başlarında Tutulan Tahrir Defterlerinde Kızılbaşlara Dair Notların Tarih Açısından Önemi", 155-168; Özkan, *Fetvalar ve Belgeler Işığında Osmanlıda Kızılbaşlık Meselesi*, 98-148; Erdemli, *Mühimme Defterlerine Göre Kanuni Sultan Süleyman ve II. Selim Dönemi Kızılbaş Hareketleri*, 32-82; Türüt, *Osmanlı'da Bir Muhalefet Hareketi Olarak XVI. Yüzyılda Kızılbaşlar*, 50-58; Eflatun, "Klasik Türk Şiirinde Kızılbaş ve Bektaşî Algısı", 482-506; Çakmak, "Nur Baba'dan Bektaşî Kız'a Edebiyatta Bektaşî ve Kızılbaş/Alevilere Yönelik Olumsuz Algı (1913-1945)", 248-260.

¹³⁶ Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, 34-36.

¹³⁷ Argunşah, *Şükrî Bitlisî Selîm-Nâme*, 134-141; Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 48-66.

¹³⁸ Daha fazla bilgi için bk. Özkan, *Fetvalar ve Belgeler Işığında Osmanlıda Kızılbaşlık Meselesi*, 98-159.

¹³⁹ Uluverler, "Osmanlı-Safevî İlişkilerinin Başlangıcı Sürecinde Osmanlı'da Kızılbaş Algısı", 2/30-35.

¹⁴⁰ Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bk. Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 118-130.

¹⁴¹ Bilgi için bk. Erkan, *16. Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 72-95.

el konuldu ve harp malzemelerinin üretiminde kullanılan madenlerin İran'a satışı yasaklandı.¹⁴²

Sonuç

Erdebil Tarikatı'nın Anadolu'daki Türkmen müridlerine Kızılbaş adı verilmiştir. II. Bayezid devrine kadar ciddi bir sorun teşkil etmeyen Kızılbaş Türkmen aşiretleri, Karamanoğlu Mustafa İsyanı ile birlikte Osmanlı Devleti için bir iç tehdit unsuruna dönüşmüştür.

Safevî Devleti'nin kuruluşuna kadar Osmanlı topraklarında güvenli bir şekilde yayılma istedadı gösteren Safeviyye Tekkesi, Şah Kulu ayaklanması ve onu takip eden Kızılbaş nitelikli isyanlar ile birlikte Osmanlı Devleti için bir güvenlik meselesi haline gelmiştir. Anadolu'daki Osmanlı reayası olan Kızılbaşlar, Şah İsmail adına hareket etmeye başlamışlardır. Onun direktifleri doğrultusunda hareket eden Kızılbaş Türkmen aşiretleri, çıkardıkları ayaklanmalarla Osmanlı Devlet ricalini ciddi şekilde tedirgin etmişlerdir.

Kızılbaşların Safevî Devleti destekli isyanları karşısında Osmanlı devlet ricali, bu kesime karşı ciddi tedbirler alma gereği hissetmiş ve bu amaçla da bu isyancılara karşı, siyasî, askerî, dinî, sosyal, kültürel ve iktisadî tedbirler almışlardır. Kızılbaş Türkmenlerin Osmanlı topraklarında güvenli bir şekilde yaşamalarına bundan böyle izin verilmemiştir. Şah İsmail adına Osmanlı devletine karşı bozguncu faaliyetlere girişen Kızılbaş Türkmenler, başta sürgün olmak üzere, siyaseten katli, mallarının müsadere edilmesi, algı yönetimi ile itibarsızlaştırma gibi pek çok cezalarla karşı karşıya kalmak zorunda kalmışlardır.

Osmanlı toplumunda olumsuz Kızılbaş algısının oluşmasında din adamlarının verdiği fetvalar ve bu fetvalara göre yürütülen siyasî ve askerî faaliyetler etkili olmuştur. Osmanlı Devleti, II. Selim'den itibaren Kızılbaş Türkmenlere ve onların hamisi olana Safevî Devleti'ne karşı topyekûn bir mücadele başlatmıştır. Bu mücadele yöntemi asırlarca devam ettirilmiştir. Bu mücadele sayesinde Anadolu'daki Sünnî halkın bilinçaltındaki olumsuz Kızılbaş algısı her an canlı ve diri tutulmaya çalışılmıştır.

Osmanlı Devleti ve Sünnî reaya Kızılbaş Türkmenlerle mücadelede zaman zaman orantısız güç kullanarak birtakım haksız ve hukuksuz eylemler ve söylemlerde bulunmuşlardır. Kızılbaşlara karşı yapılan muamelelerde aşırıya kaçan Osmanlı memurları zaman zaman suiistimallere kapı açan eylemlerde bulunmuşlardır. Sünnî reaya, dedikoduda öteye geçmeyen yalan ve yanlış bilgilere dayanarak iftiralara varan söylemlerde bulunmuş, devlet destekli bu türden iftiraya varan söylemler daha çok Sünnî halk arasında revaç bulmuştur. Sünnî reaya, bu iftiralarla Kızılbaş Türkmen toplulukları ötekileştirerek şeytanlaştırmışlardır.

¹⁴² Çakmak, II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevî Siyaseti (1876-1909), 62-66; Erdemli, Mühimme Defterlerine Göre Kanuni Sultan Süleyman ve II. Selim Dönemi Kızılbaş Hareketleri, 32-43.

Kızılbaş Türkmenlere karşı zaman zaman birtakım yapıcı faaliyetler icra edilse de Sünni halkın bilinçaltındaki olumsuz algı bugün hala devam etmektedir. Din adamlarının desteğiyle devlet ricali tarafından inşa edilen bu menfi intiba, yine bu kesimlerin samimi gayret ve çabaları ile pozitif bakış açısına dönüştürülebilir.

Kaynakça | References

- Ahmet Refik. "Osmanlı Devrinde Rafizîlik ve Bektaşîlik (1558-1591)". *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 8/2 (1932), 21-59.
- Akgündüz, Ahmet. *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlîsi (Yüce Nesebi)*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1. Basım, 2009.
- Akkuş, Mehmet. "Somuncu Baba ve Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Etki Alanı". *Hacı Bayrâm-ı Velî*. ed. İbrahim Ethem Arıoğlu. 165-173. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Kültür Eserler Dizisi, 1. Basım, 2018.
- Akman, Elif Gül. *Onaltıncı Asır Osmanlı Toplumunda Belli başlı Kızılbaş İsyanları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Argunşah, Mustafa. *Şükrî Bitlisî Selîm-Nâme*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Arslan, Sevim. "Hacı Bayram Veli'nin Yetiştirdiği Halifeler". *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. ed. Ahmet Cahid Haksever. Ankara: Kalem Eğitim Kültür ve Akademi Derneği, 1. Basım, 2016.
- Artan, Mihriban. "Şahkulu Ayaklanmasında Mehdî Söylemi ve Hicrî 1000 Yılı Üzerinde Bir Değerlendirme". *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 25 (2022), 103-136.
- Âşıkpaşazâde. *Âşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*. ed. Necdet Öztürk. İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 1. Basım, 2013.
- Ata, Ramazan. "Osmanlıya Karşı Hacı Bayram Veli ve Somuncu Baba'nın Tutumu". *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. ed. Ethem Cebecioğlu. Ankara: Kalem Neşriyat, 1. Basım, 2017.
- Aydın, Nurhan. "Osmanlıdan Günümüze Aleviliğin Tarihsel Gelişimi". *SBARD* 18/36 (2020), 113-137.
- Bağçeci, Muhittin - Deniz, Rasim. *Şeyh İbrahim Tennurî ve Gülşen-i Niyâz*. Kayseri: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Baharlı, İlgar. "Safevi Dönemi Kızılbaş Türkmen Toplumunda Kadın (Bir Kızılbaş Kadın Örneği Taçlı Begüm)". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 61/1 (2021), 33-355.
- Bayramoğlu, Fuat. *Hacı Bayram-ı Veli Yaşamı-Soyu-Vakfı*. 1-2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1. Basım, 1983.
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri (1299-1915)*. ed. A.Fikri Yavuz - İsmail Özen. 1-3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1. Basım, ts.
- Celâlîzâde Mustafa. *Selîm-Nâme*. ed. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Çakmak, Yalçın. *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevî Siyaseti (1876-1909)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

- Çakmak, Yalçın. “Nur Baba’dan Bektaşî Kız’a Edebiyatta Bektaşî ve Kızılbaş/Alevîlere Yönelik Olumsuz Algı (1913-1945)”. *folk/ed.Derg.* 27/1 (2021), 245-263.
- Çakmak, Yalçın. *Sultanın Kızılbaşları II. Abdulhamid Dönemi Alevilik Algısı ve Siyaseti*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Çelik, İsa. “Hacı Bayram-I Veli’nin Yaşadığı Dönemde Tasavvufi Hayata Genel Bir Bakış”. *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı* 1. ed. Ahmet Cahid Haksever. Ankara: Kalem Eğitim Kültür ve Akademi Derneği, 1. Basım, 2016.
- Çiftçi, Salih. “Sûfi-Devlet ilişkilerinde Bir Model Olarak Hacı Bayrâm-ı Velî Tecrübesi”. *Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu*. 275-282. İstanbul: TÜRKAD Türk Kadınları Derneği İstanbul Şubesi Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Dalkesen, Nilgün. “Alevî Kızılbaş Kimliğinin Oluşumunun Tarihsel Arka Planına Bir Bakış”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2012), 241-255.
- Dalkıran, Sayın. “İran Safevî Devleti’nin Kuruluşuna Şîî İnançların Etkisi ve Osmanlı’nın İran’a Bakış”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 55-102.
- Eflatun, Muvaffak. “Klasik Türk Şiirinde Kızılbaş ve Bektaşî Algısı”. *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*. 481-510. 2018: Hacı Bayramı Veli Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Ekinci, Mustafa. *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan yayınları, 1. Basım, 2002.
- Ekinci, Mustafa. *Erdebil Tekkesi’nin Kuruluşu Gelişmesi ve Anadolu’daki Dinî ve Siyasî Faaliyetleri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Ekinci, Mustafa. “Safeviyye Tarikati ve Türkmenler Üzerindeki Rolü”. *Anadolu’da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. ed. Halil İbrahim Bulut. 143-173. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Emecen, Feridun. “-III- Devlet-i Âl-i Osman’dan Cihan Devletine A. II. Bayezid B. Yavuz Selim”. *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Osmanlılar-I*. 12/259-301. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Eravcı, Mustafa. “Safeviler”. *İslam Tarihi ve Medeniyeti Müslüman Türk Devletleri-II*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Erdemli, Mustafa. *Mühimme Defterlerine Göre Kanuni Sultan Süleyman ve II. Selim Dönemi Kızılbaş Hareketleri*. Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Erkan, Ümit. *16. Yüzyıl Osmanlı’da Kızılbaş Ayaklanmaları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Erkan, Ümit. *16. Yüzyılda Osmanlı’da Kızılbaş Ayaklanmaları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

- Eröz, Mehmet. *Türkiye'de Alevilik Bektaşılık*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 3. Basım, 2014.
- Erpolat, M.Salih. "XVI. Yüzyılın Başlarında Tutulan Tahrir Defterlerinde Kızılbaşlara Dair Notların Tarih Açısından Önemi". *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 22 (2020), 149-178.
- Erşahin, Seyfettin. *Akkoyunlular Siyasal, Kültürel, Ekonomik ve Sosyal Tarih*. Ankara, 1. Basım, 2002.
- Erşahin, Seyfettin. "Devlet Dergâh İlişkileri: Hacı Bayram-ı Velî Dergâhı-Akkoyunlu Devleti İlişkileri Örneği". *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. ed. Ethem Cebecioğlu. Ankara: Kalem Neşriyat, 1. Basım, 2017.
- Eşrefoğlu Rumî. *Tarikatnâme*. ed. Esra Keskinçelik. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 1. Basım, 2002.
- Fidan, Mustafa. *İbrahim Tennuri Hayatı ve Eserleri*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Göktaş, Vahit. "Hacı Bayram-I Velî'nin Ankara'da Ahilerle İlişkileri". *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. ed. Ahmet Cahit Haksever. Ankara: Kalem Eğitim Kültür ve Akademi Derneği, 1. Basım, 2016.
- Gümüšoğlu, Hasan. *İslam'da İtikadi Mezhepler: Temel İnanç Sistemleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1. Basım, 2024.
- Günay, Umay. "Hacı Bayramı Velî'nin Hayatı ve Eserleri". *1. Hacı Bayram-I Velî Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Ankara Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları-3, 1. Basım, 1990.
- Gündüz, Tufan. *Anadolu'da Türkmen Aşiretleri "Bozulus Türkmenleri 1540-1640"*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 1. Basım, 2007.
- Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 1. Basım, 2010.
- Haksever, Ahmet Cahid. "Şeyhlikten Şahlığa Safevîlik ve 15. Yüzyıl Osmanlı Siyasetinde Tarikatlar". *II. Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. ed. Ethem Cebecioğlu. 511-524. Ankara: Kalem Neşriyat, 1. Basım, 2017.
- Hinz, Walther. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1. Basım, 1992.
- Hızlı, Mefail. "Somuncu Baba (öl. 815/1412) (Şeyh Ebû Hâmid Hamidüddîn Ak-sarâyî)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 263-271.
- Hoca Saadettin Efendi. *Tâcü't-Tevârih*. ed. İsmet Parmaksızoğlu. 1-5 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1. Basım, 1979.
- Işık, Zekeriya. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim-Kültür Politikaları Yoluyla Bektaşılık ve Kızılbaşlığı Tasfiye Girişimleri (1826 Sonrası)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 76 (2015), 31-53.
- İpek, Yasin vd. *Şia'dan Kızılbaşlığa Türklerde Alevîlik*. İstanbul: Bizim Kitaplar, 1. Basım, 2010.

- İvgin, Hayrettin. “Hacı Bayram-ı Veli’ nin Somuncu Baba İle Münasebetleri”. 1. *Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Ankara İl Kültür Müdürlüğü Yayınları-3, 1. Basım, 1990.
- Kaplan, Doğan. *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Karadeniz, Yılmaz. “Erdebil Tarikatı’ndan Safevi Devleti’ne Siyasallaşma Süreci ve Meşruiyet Meselesi”. *Akademik MATBUAT*, <http://dergipark.gov.tr/matbuat> 3/1 (Haziran 2019), 1-16.
- Karadeniz, Yılmaz. “Safevi Devleti’nin Kuruluşu Meselesi”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (ts.), 53-67.
- Karadeniz, Yılmaz. “Safevî Devleti’nin Kuruluşu Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (ts.), 53-67.
- Karadeniz, Yılmaz. “Safevî Tarikatı’nın Seyidliği ve Şiiliği Meselesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 75 (2015), 15-28.
- Karatop, Buket. “Hacı Bayrâm-ı Velî’nin Gelibolu’daki Müridleri:Yazıcızâde Mehmed ve Ahmed Bîcân”. *Hacı Bayrâm-ı Velî Uluslararası Sempozyumu*. 71-80. İstanbul: TÜRKKAD Türk Kadınları Derneği İstanbul Şubesi Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Kesenceli, Resul. “Şeyh Hamid-i Velî (Somuncu Baba) Hazretlerinin Menkıbevi Hayatından Kesitler”. 10. *Somuncu Baba ve Hulusi Efendi Kültür Etkinlikleri Sempozyum Tebliğleri*. 143-155. Ankara: Nasihat Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Keven, Ahmet. *Anadolu’da Kızılbaşlık Ve Kızılbaşlar (Yavuz Sultan Selim Dönemi)*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Köprülü, Fuat. “Bir Kızılbaş Şairi Pir Sultan Abdal”. *Milli Folklor* 12 (1991), 53-54.
- Küçükaya, M. Askeri. “Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesinde Hacı Bayram-ı Velî ve Tarikat”. *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı* 1. ed. Ahmet Cahid Haksever. Ankara: Kalem Eğitim Kültür ve Akademi Derneği, 1. Basım, 2016.
- Kütükoğlu, Bekir. *Osmanlı-İran Siyâsî Münasebetleri 1578-1590*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1962.
- Miroğlu, İsmet. “Fetret Devrinden II. Bayezid’e Kadar Osmanlı Siyasî Tarihi”. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1. Basım, 1989.
- Mohammesnejad, Hamidreza. “Erdebil Tarikatı ve İlhanlılar: Tasavvuf ve Siyaset İlişkinde Yeni Dönem”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 34/57 (2015), 99-120.
- Müneccimbaşı, Derviş Ahmed Dede b. Lütfullah. *Sahâifü’l-ahbâr fî tercümeti câmi’ü’d-düvel*. çev. Ahmet. b. M. eş-Şâir Nedim. 3 Cilt. İstanbul: Matba-i Âmire, 1. Basım, 1285.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslâm Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış”. *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. ed.

- Ahmet Yaşar Ocak. 38-57. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Okhan, Mehmet Ali. *Hacı Bayrâm-ı Velî*. Ankara: İslâm Kütüphanesi, 2. Basım, 1949.
- Öngören, Reşat. "Safeviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/460-462. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2008.
- Özgül, Vatan. "Kızılbaş ve Türkmenler". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 32 (2004), 255-274.
- Özkan, Ahmet. "Hacı Bayram-ı Veli'nin Eşrefoğlu Rûmî'ye Tesiri". *Uluslararası Hacı Bayram Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı* 1. ed. Ahmet Cahid Haksever. Ankara: Kalem Eğitim Kültür ve Akademi Derneği, 1. Basım, 2016.
- Özkan, Muhammed Ali. *Fetvalar ve Belgeler Işığında Osmanlıda Kızılbaşlık Meselesi (16.-17. Yüzyıllar)*. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Özköse, Kadir. "Hacı Bayram Veli'nin Tesir Halkası". *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildirileri Kitabı* 1. ed. Ahmet Cahid Haksever. Ankara: Kalem Eğitim Kültür ve Akademi Derneği, 1. Basım, 2016.
- Peçevî, İbrahim Efendi. *Peçevî Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Neşriyat Yurdu Yeni Şafak Maarif Kütüphanesi, 1. Basım, 1968.
- Roemer, Hans R. "Kızılbaş Türkmenler Safevî Teokrasisinin Kurucuları ve Kurbanları". çev. Harun Yıldız. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 38 (2006), 81-92.
- Sak, Vesile Albayrak. "Şeyh Hamid-i Veli ve Nur Halife Şahsında Erdebil Tekkesindeki Zihniyet Değişikliği". *Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi IV. Uluslararası Aksaray Sempozyumu*. ed. Mehmet Sami Yıldız vd. 353-365. Aksaray: Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını, 1. Basım, 2019.
- Savaş, Saim. "Osmanlı Dönemi Arşiv Belgelerinin Alevilik Araştırmaları Bakımından Önemi". *OTAM* 44 (Güz 2018), 279-309.
- Savaş, Saim. *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*. Ankara: Vadi Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Selçuk, Hava. "Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş(Alevi)-Bektaşileri Sünnileştirme Siyaseti Takip Ettiği 19. ve 20. Yüzyılda Hacı Bektaş Veli Tekkesi". *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi 2021 Yılı Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı*, 26-36.
- Sheikh, Shiraz. "Hacı Bayrâm-ı Velî ve Şeyh Hâmid Aksarâyî Arasındaki İlişki". *Hacı Bayram-ı Veli Uluslararası Sempozyumu*. İstanbul: TÜRKAD Türk Kadınları Derneği İstanbul Şubesi Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Solak-Zâde, Mehmet Hemdemî Çelebi. *Solak-Zâde Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1989.
- Soyyer, A. Yılmaz. "Osmanlı'da Kızılbaşlar". *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 28/1 (1999), 33-36.

- Sönmez, Vecihi. “Hacı Bayram Velî ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu’ya Etkisi”. *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*. ed. Ethem Cebeci-oğlu. Ankara: Kalem Neşriyat, 1. Basım, 2017.
- Sönmez, Zekiye. *Hz. Ömer’in Arap Yarımadası ve Çevresindeki Hıristiyanlarla Münasebetleri*. ed. Ali Aksu. 2/255-292. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Sümer, Faruk. *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1. Basım, 1992.
- Sümer, Faruk. *Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile Halifeleri ve Anadolu Türkleri)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1. Basım, 1992.
- Şah, Serap. *Safvetü’s-Safâ’da Safiyyüddîn-i Erdebîlî’nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri Ve Menkıbeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Şahin, Hanifi. “Câmiu’t-Tevârîh’e Göre Gâzân Hân’ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları”. *Biliğ 73* (2015), 207-230.
- Şahin, Hanifi. “İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi İLTED Erzurum 45* (Ocak 2016), 109-138.
- Şahin, Hâşim. “Hacı Bâyrâm-ı Velî’nin Halîfesi Emir Sikkînî ve Bayrâmî Melâmîliğinin Oluşum Süreci”. *Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu*. 480-488. İstanbul: TÜRK-KAD Türk Kadınları Derneği İstanbul Şubesi Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Şahin, Hâşim. “Somuncu Baba”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/377-378. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2009.
- Tansel, Selahattin. *Sultan II. Bâyezit’in Siyasî Hayatı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1. Basım, 1966.
- Tansel, Selahattin. *Yavuz Sultan Selim*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1. Basım, 1969.
- Taşdemir, Mehmet. “Şeyh Hamid-i Veli (Somuncu Baba) Hazretleri (1331 -1412)”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu 17-19 Kasım 2017 Malatya Bildiriler 1.Cilt*. ed. Nusret Akpolat vd. 1/287-300. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Taşdemir, Mehmet. “Tarihe Manevi Bir Yolculuk Şeyh Hamid-i Velî/Somuncu Baba (k.s) Hazretleri”. *Somuncu Baba ve Hulusi Efendi Sempozyum Bildirileri*. Ankara: Nasihat Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Taşğın, Ahmet. “Bektaşîlik-Kızılbaşlık Eleştirileri”. *Folklor/Edebiyat 29/8* (2002), 75-90.
- Taşğın, Ahmet. “Erdebil Tekkesinin Rum’da Son Temsilcilerinden Yusuf Hakiki Baba”. *I. Milletlerarası Türkiye-Azerbaycan Münasebetleri Sempozyumu (12-14 Mayıs 2016) Bildiriler Özet/Tam Metinler*. 192-198. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 1. Basım, 2016.

- Taşğın, Ahmet. "Erdebil Tekkesinin Rum'daki Temsilcilerinden Hacı Bayram Veli ve Erdebil Tekkesinde Ayrışma". *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* 1. ed. Ethem Cebecioğlu. Ankara: Kalem Neşriyat, 1. Basım, 2017.
- Taşğın, Ahmet. "Şah İsmail Erkânı: Alevi Toplulukların Ortak Bir Program Etrafında Toplanma Süreci". *Safevîler ve Şah İsmail*. 11-45. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 1. Basım, 2014.
- Taşğın, Ahmet - Öner, Atay. "Erdebil Tekkesi İki Şeyhinin Seyahati ve Sonuçları: Dede Hoca Alaaddin Ali ve Torun Şeyh Cüneyt'in Erdebil Dışında Kalan Türbeleri". *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*. 575-594. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 1. Basım, 2018.
- Taşğın, Ahmet - Öner, Atay. "Erdebil Tekkesinin Rum Diyarındaki Halifesi Şeyh Hamidi Veli Nam-ı Diğer Somuncu Baba". *II. Milletlerarası Azerbaycan - Türkiye Münasebetleri Sempozyumunun Bildirileri*. 252-258. Elektronik Kitap, 2017.
- Taşköprülü-Zâde, İsmâ'u'd-dîn Ebû'l-hayr Ahmet Efendi. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye*. ed. Ahmet Suphi Furat. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1. Basım, 1985.
- Togan, A.Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 3. Basım, 1981.
- Turan, Ahmet. "Anadolu Alevîleri - Kızılbaşlar". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 45-59.
- Tuysuz, Ş. Cem - Yılmaz, Şahin. "Safevî Devleti Kurulmadan Önce Erdebil Dergâhı Şeyhlerinin Siyasi Faaliyetleri (Şeyhlikten Şahlığa)". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 5/3 (Aralık 2019), 724-751.
- Türüt, Duygu. *Osmanlı'da Bir Muhalefet Hareketi Olarak XVI. Yüzyılda Kızılbaşlar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uğur, Ahmet. *Yavuz Sultan Selim*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Ulu, Mahmut. "Hacı Bayram-I Veli – Somuncu Baba İlişkileri". *III. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Vahit Göktaş - Harun Alkan. Ankara: İlahiyât, 1. Basım, 2018.
- Uluerler, Sıdkı. "Osmanlı-Safevî İlişkilerinin Başlangıcı Sürecinde Osmanlı'da Kızılbaş Algısı". *Geçmişten Günümüze I Uluslararası Alevilik Sempozyumu*. ed. Mehmet Yazıcı. 2/12-37. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım, 1969.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2005.

- Ünlü, Nuri. *Camiü'd-Düvel (II. Beyazid ve Yavuz Sultan Selim Devri) Müellifi Münecimbaşı Ahmet Dede (Tenkitli Metin Neşri)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Woods, John E. *300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular*. çev. Sibel Özbudun. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Yaman, Ali. “Şah İsmail (Hatâî) Sultan Selim(Yavuz) ve Ebûsuud Efendi Örnekleri Ekseninde Tarihsel Şahsiyetler ve Toplum Mühendisliği”. *Safevîler ve Şah İsmail*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 1. Basım, 2014.
- Yaşaroğlu, Hasan. “Sıffin Savaşı ve Tarihin Gizlediği Bir Gerçek; Ali Muâviye Mütarekesi”. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/1 (Winter 2014), 623-635.
- Yıldırım, Rıza. *Turkomans Between Two Empires: The Origins Of The Qizilbash Identity in Anatolia (1447-1514)*. Ankara: The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent University, A Ph.D. Dissertation, 2008.
- Yıldız, Harun. *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Yılmaz, Selahattin. “Abdurrahman Erzincanî”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996), 243-245.
- Yuvalı, Abdulkadir. “İlhanlılar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2000.

Muhammet Ali Çağlar

Doktora Öğrencisi, YLSY Bursiyeri, Ürdün Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Fıkıh ve Usulü Bölümü

PhD Student, YLSY Scholar, University of Jordan, Faculty of Theology, Department of Fiqh and Usul al-Fiqh

Amman/Ürdün

caqlarmuhammedali@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4048-5236>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 18.07.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 18.11.2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30.12.2024

Yayın Sezonu/Publication Season: Aralık/December 2024

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1518552>

Atf/Cite as: Çağlar, Muhammet Ali. "نظرة عالم على تاريخ الفقه بعد فترة التنظيمات: محمود أسعد السيدشهرى وكتابه "تاريخ علم الحقوق"" *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 16 (Aralık 2024), 67-91. <https://doi.org/10.54958/iad.1518552>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

نظرة عالم على تاريخ الفقه بعد فترة التنظيمات: محمود أسعد السيدشهرى وكتابه "تاريخ علم الحقوق"

الملخص

كان تاريخ الفقه أحد الفروع الهامة للفقه دائمًا حيث يُمكننا من رؤية المراحل، والتحويلات، والمغامرات التي مر بها علم الفقه عبر الزمن من بداية الإسلام. وتتيح لنا قراءة تاريخ الفقه من خلال التركيز على فترة معينة رؤية انعكاسات وتطبيقات الفقه في تلك الفترة. محمود أسعد السيدشهرى هو أول وربما الوحيد الذي كتب تأليفاً باللغة التركية العثمانية في مجال تاريخ الفقه بعد فترة التنظيمات. ويستحق السيدشهرى وكتابه بفضل هذه الخاصية أن يكون موضوعاً للبحث. وتمكننا من دراسة كيفية تحليل تاريخ الفقه في السنوات التي كانت تقترب من نهاية الدولة العثمانية بوسيلة هذه الدراسة الساذجة. ولا يمكن مقارنتها بكتب أخرى بما أن هذا الكتاب هو الوحيد في مجال تاريخ الفقه في تلك الفترة. ومع ذلك يُعتبر الكتاب مثالاً يستحق الدراسة نظرًا لتقديمه إطارًا عامًا للموضوعات التي تمت مناقشتها في دراسة مختصرة لتاريخ الفقه في فترة التنظيمات. بالإضافة إلى ذلك، يوفر هذا الكتاب فرصة للحصول على تلميحات حول كيفية تأثير الحضارة الغربية على العلماء العثمانيين في معالجة القضايا الفقهية في السنوات الأخيرة من الدولة العثمانية التي كانت تشهد تزايد التأثير الغرب، والكتاب ذو قيمة في إظهار مدى توافق أو تعارض المناقشات الفقهية والاجتهادات خلال هذه الفترة مع الأنظمة القانونية الغربية، وما هي الابتكارات التي تبناها في النظام القانوني العثماني وكيف تطبقها؟ وفي هذا السياق لا يُسلط الكتاب الضوء فقط على تاريخ الفقه، بل يساهم أيضًا في

فهم التحولات الثقافية والقانونية التي شهدتها الدولة العثمانية في فترتها الأخيرة. وستتضمن هذه الدراسة، بعد المقدمة، فصلين. الفصل الأول سيتناول حياة محمود أسعد السيديشهري وآثاره. أما الفصل الثاني، فسيركز على كتاب "تاريخ علم الحقوق" للسيديشهري، والذي يمكن اعتباره من الدراسات الهامة في مجالي القانون وتاريخ الفقه، حيث سيتم تقديم آرائه العامة حول تاريخ الفقه الإسلامي. وسيتم محاولة اختتام الدراسة بجزء ختامي يلخص النتائج في نهاية الدراسة. الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، الفقه، تاريخ الفقه، فترة التنظيمات، محمود أسعد السيديشهري.

Tanzimat Dönemi Sonrasında Bir Âlimin Fıkıh Tarihine Bakışı: Mahmud Esad Seydişehrî ve Târîh-i İlm-i Hukuk Eseri

Öz

Fıkıh tarihi, zaman içinde fıkıh ilminin geçirdiği evreleri, değişimleri ve yaşadığı serüvenleri bir bütün halinde görebilmek adına her daim önemli bir fıkıh alt disiplini olmuştur. Belli bir dönemi baz alarak fıkıh tarihini okumak ise o dönemde fıkıhın yansımalarını görmek adına kıymetlidir. Mahmud Esad Seydişehrî, Tanzimat dönemi sonrasında fıkıh tarihi alanında Türkçe eser yazan ilk ve muhtemelen tek kişidir. Bu özelliği sebebiyle Seydişehrî ve eseri, araştırmaya konu olmayı hak etmektedir. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasına az bir zaman kaldığı yıllarda, fıkıh tarihinin nasıl işlendiği, bu ders notu mahiyetindeki eser vesilesiyle incelenebilmiştir. Fıkıh tarihi alanında dönemin tek eseri olması sebebiyle başka eserlerle kıyaslama yapılamamaktadır. Fakat Tanzimat Dönemi'nde, muhtasar bir fıkıh tarihi çalışmasında, genel bir çerçeveye hangi konu başlıklarının ele alındığının örneğini sunması açısından eser incelemeye değer kabul edilebilir. Ayrıca bu eserle Batı etkisinin artmış olduğu Osmanlı Devleti'nin son yıllarında fikhî meseleleri ele alma noktasında Osmanlı alimleri ile Batı medeniyeti arasında nasıl bir etkileşim olduğunun ipuçlarına ulaşılma imkânı da elde edilmiştir. Eser, bu dönemdeki fikhî tartışmaların ve içtihatların Batı hukuk sistemleri ile ne derece örtüştüğünü veya çatıştığını, Osmanlı hukuk sisteminde hangi yeniliklerin benimsendiğini ve bunların ne şekilde uygulandığını göstermesi açısından da kıymetlidir. Bu bağlamda, eser sadece fıkıh tarihine ışık tutmakla kalmayıp aynı zamanda Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşanan kültürel ve hukuki dönüşümleri de anlamamıza katkı sağlamaktadır. Giriş bölümünün ardından iki bölüme yer verilecek olan bu çalışmanın birinci bölümü Mahmud Esad Seydişehrî'nin hayatı ve eserlerinden oluşacaktır. İkinci bölümde ise Seydişehrî'nin daha çok hukuk ve fıkıh tarihi alanında sayabileceğimiz *Târîh-i İlm-i Hukuk* eseri temel alınarak İslâm hukuk tarihine dair genel görüşlerine yer verilecektir. Çalışmanın sonunda bir sonuç bölümü ile çalışma neticelendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Fıkıh, Fıkıh Tarihi, Tanzimat Dönemi, Mahmud Esad Seydişehrî.

A Scholar's Perspective on the History of Fiqh After the Tanzimât Period: Mahmūd As'ad al-Saydīshahrī and His Work "Tārīkh 'ilm al-Ḥuqūq"

Abstract

The history of Fiqh has always been an important sub-discipline, allowing us to view the phases, changes, and journeys of Islamic jurisprudence over time as a cohesive whole. Studying the history of Fiqh from a specific period is valuable for understanding the reflections of ju-

risprudence during that time. Maḥmūd As'ad al-Saydishahrī stands out as the first and possibly the only scholar to write a Turkish work on the history of Fiqh after the Tanzīmāt period. Due to this unique contribution, al-Saydishahrī and his work deserve scholarly attention. Through his work, which takes the form of lecture notes, there is an opportunity to examine the development of the history of Fiqh during the years close to the decline of the Ottoman Empire. As the sole work of its kind in the field of the history of Fiqh during its time, it cannot be compared with other works. However, al-Saydishahrī's work could be considered valuable for providing a concise overview of the topics addressed within a general framework during the Tanzīmāt period. Moreover, the work offers clues to understanding the interaction between Ottoman scholars and Western civilization in addressing legal and jurisprudential issues during the late Ottoman years, when Western influence was increasing. The work is valuable for demonstrating the extent to which Fiqh debates and legal interpretations during this period aligned with or conflicted with Western legal systems, and how innovations in Ottoman legal system were adopted and implemented. In this context, the work not only sheds light on the history of Fiqh but also contributes to our understanding of the cultural and legal transformations that occurred during the late Ottoman period. Following the introduction, this study will be divided into two main sections. The first section will focus on Maḥmūd As'ad al-Saydishahrī's life and works. The second section will delve into al-Saydishahrī's general perspectives on Islamic legal history, primarily based on his work "Tārīkh 'ilm al-Ḥuqūq" which can be considered a foundational text in the fields of law and the history of Fiqh. The study will conclude with a final section summarizing the findings.

Keywords: İslamic Law, Fiqh, The History of Fiqh, The Tanzīmāt Period, Maḥmūd As'ad al-Saydishahrī.

المدخل

إن حياة محمود أسعد السيديشهري، أحد علماء الدولة العثمانية في الفترة الأخيرة، تستحق الدراسة من عدة جوانب.¹ إذ أن مسيرته التعليمية والمهنية، وتنوع المجالات التي ترك فيها كُتُبًا ودرّس فيها، تُظهر لنا حياة علمية يُمكن تحقيقها لعدد قليل من الناس فقط في يومنا هذا. ومع ذلك سيتم التركيز على نظرتهم لتاريخ الفقه بدلاً من حياته الشخصية في هذه الدراسة. وكتب السيديشهري مصنفاته في فترة كانت تشهد انتقالاً في الفكر الفقهي، حيث بدأ يظهر توجه نحو الاجتهاد الجديد الذي يتجاوز آراء المذاهب التقليدية.² ويظهر هذا التحول بشكل متعمد ككتابة هذا الكتاب بالتأثير في المفردات الغربية أو يظهر بشكل غير متعمد كالمشقة الناتجة عن عدم وجود حكم شرعي في المسائل الجديدة وأمثلة على السعي لإيجاد حكم مع هذه المشقة في آثار السيديشهري، إذ أن فترة التنظيمات كانت تشهد تغيرات علمية مع التغيرات السياسية، ويمكن تلخيص هذا التغيير العلمي بأنه تزايد التفاعل مع الغرب في جميع الجوانب تقريباً، وكان يتم تناول مواضيع محددة يمكن تطبيقها في المجتمع الإسلامي بدلاً من نقل الثقافة الغربية بالكامل في بدايات هذا التفاعل، وعند الوصول إلى فترة التنظيمات، بدأت التفوق الغربي يُقبل بشكل عام، وبدأت الأدبيات الغربية تُترجم وتُدرّس في الجامعات بشكل شامل.

ومع ذلك، لم يكن الجميع منخرطين تماماً في هذا التوجه حيث كان هناك عدد من الأشخاص الذين حاولوا إيجاد وسطية بين المصنفات الغربية السائدة وتراث المجتمع الذي يعيشون فيه. وقد يُرى هذا الميل في عمل السيديشهري الذي تناول في هذه الدراسة، ويمكن رؤية أمثلة ملموسة لهذا الميل في الجزء الثاني من الدراسة.

١. ترجمة السيديشهري ومؤلفاته

سيتم في هذا العنوان التحدث عن حياة السيديشهري والكتب التي ألفها قبل الانتقال إلى الموضوعات الرئيسية.

¹ انظر للدراسات للسابقة المتعلقة بالسيديشهري: نظيف شاكير، حياة وأعمال محمود أسعد السيديشهري وترجمة كتابه تاريخ الأديان إلى اللغة التركية المعاصرة، (سكاريا: جامعة سكاريا، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2002)؛ علي أردوغدو، محمود أسعد السيديشهري: حياته، مؤلفاته ومكانته في التاريخ الإسلامي (إسطنبول: جامعة مرمره، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2002)؛ مرتضى كوسه، "حياة محمود أسعد السيديشهري من فقهاء العثمانيين في الفترة الأخيرة ومؤلفاته وشخصيته العلمية"، مجلة بحوث الفقه الإسلامي ٢ (٢٠٠٣) ٢٠٧-٢١٧؛ نيلوفر إركول، دروس تاريخ الأديان في المدارس العثمانية ومحمود أسعد بن أمين السيديشهري، (إسطنبول: جامعة مرمره، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2005)؛ خالص باندر، تحقيق ونقد كتاب تاريخ الأديان لمحمود أسعد: الترجمة والتقييم، (الزيغ: جامعة الفرات، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2006)؛ إمري ألبنتاش، الفكر الفقهي لمحمود أسعد السيديشهري، (إسطنبول: جامعة مرمره، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2010)؛ علي آدم بيرووك، "إحداثيات درس تاريخ القانون ومحمود أسعد السيديشهري"، مجلة كلية الحقوق بجامعة إسطنبول، ١/٧٠ (٢٠١٢)، ٤٧٩-٤٩٤؛ توفيق يلماز، حياة محمود أسعد السيديشهري ومنهجه في كتابه تلخيص أصول الفقه، (سيواس: جامعة الجمهورية، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2018)؛ رسول دميرتاش، مقارنة كتاب النكاح والطلاق لمحمود أسعد السيديشهري مع قانون حقوق الأسرة، (غوموشانة: جامعة غوموشانة، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2021)؛ خالص دمير - توفيق يلماز، "حياة محمود أسعد السيديشهري ومنهجه في كتاب تلخيص أصول الفقه"، بحوث كلية الإلهيات (مدرسة غوك)، 9 (2021)، 65-93. دراسة "إحداثيات درس تاريخ القانون ومحمود أسعد السيديشهري" مرتبطة بهذا البحث ارتباطاً وثيقاً من حيث التركيز على عملية إنشاء مادة تاريخ الحقوق في كلية الحقوق ودور السيديشهري في هذه العملية، ومع ذلك، لم ينظر بشكل كافٍ إلى محتوى كتاب "تاريخ علم القانون" الذي يُدرّس في مادة القانون المذكورة في بحث "إحداثيات درس تاريخ القانون ومحمود أسعد السيديشهري"، كما لم يتوضح صلته بتاريخ علم الفقه. أما الدراسات الأخرى فلا تحتوي على معلومات مرتبطة مباشرة بموضوع هذا البحث.

² للحصول على معلومات تفصيلية حول النظرات الدورية إلى تاريخ الفقه، انظر: مراد شيمشك، "أين يقع العثمانيون في تاريخ الفقه؟ بين الخطاب والواقع في تاريخ الفقه الإسلامي الحديث المعاصر"، الفقه في العثمانيين: العلماء، المؤلفات، القضايا (إسطنبول: دار الإيسار، 2017)، 322-340.

١.١.١ . ترجمته

ولد محمود أسعد السيديشهري في سنة ١٢٧٢/١٨٥٥ (أو ١٨٥٦) في محافظة سيديشهري في مدينة قونيا، وينتمي السيديشهري إلى عائلة جوبور قاضي أوغوللاري (أبناء القاضي)، وهي من الأسر البارزة في سيديشهري، ووالده هو جميل أفندي من عائلة غوزلزاده، الذي شغل منصب نائب القاضي.³ تلقى محمود أسعد السيديشهري تعليمه الابتدائية في سيديشهري، وأرسله والده إلى إسطنبول عندما كان في الرابعة عشرة من عمره. درس في مسجد الفاتح في إسطنبول على يد إلبسانلي عبد الكريم أفندي.⁴ خلال هذه الفترة، التحق بمدرسة "منشئ المعلمين العسكريين" التي أنشئت لتدريب المعلمين المدنيين في الجيش، وتلقى دروسًا في علم الهندسة وعلم الجبر وعلم الفيزياء والكيمياء وعلم الميكانيكية وعلم اللغة الفرنسية وعلم التاريخ. بدأ السيديشهري بتدريس قواعد اللغة العثمانية وعلم الحال في مدرسة الإعدادية العسكرية في جول خانة في مايو ١٨٧٩، والتحق بمدرسة الحقوق في عام ١٨٨٠.⁵ ونجح في امتحان وزارة العدل وحصل على رخصة المحاماة من الدرجة الأولى بعد تخرجه من مدرسة الحقوق بدرجة ممتاز.⁶ كما حصل على إجازة من دروسه في مسجد الفاتح في عام ١٨٨١. واجتاز بنجاح امتحان "الدرس العام" الذي عُقد تحت مشيخة الإسلام في نفس العام الذي حصل فيه على الإجازة، وحصل على لقب علمي "درس عام" (أي رئيس المدرسين). ودرّس دروسًا مختلفة في مسجد الفاتح بعد حصوله على هذا التنصيب.⁷

وقبل السيديشهري في قسم الأركان العامة (فئة الأركان) كطالب مدني وحيد رغم عدم تخرجه من الكلية الحربية بمساعدة قائد الكلية الحربية أهم باشا، بهدف زيادة معرفته في بعض المجالات التي تُعتبر من العلوم الآلية في العلوم الإسلامية. "درس السيديشهري في فئة الأركان مواد مثل علم المثلثات، الطوبوغرافيا، وقياس الأراضي، وتخرج منها عام ١٨٨٤ بلقب معلم الرياضيات العليا في أصناف التطبيق.⁸

وجعل تعليمه في مجالات مختلفة بعد التعليم المدرسي ومعرفته بالنظم الغربية أثناء دروس القانون رجل يحمل شخصية مزوجة لها أثر على حياته كلها. وأوضح مثال على هذا التناقض الشخصي هو قصة حكاها أحد طلابه باسم عاصم أوس، في مقال بعنوان "بونجور داخل الجبة". وفقًا للمقال المذكور كان السيديشهري أثناء التدريس في يوم حار، وعندما شعر بالحر وأزال جيبته، ورأى طلابه أنه كان يرتدي تحتها نوعًا من السترات الفرنسية الرسمية يُسمى بونجور.⁹ ويمكن اعتبار هذه الصورة الخارجية للسيديشهري مؤشرًا على عالمه الداخلي.

³ أردوغدو، محمود أسعد السيديشهري: حياته، مؤلفاته ومكانته في التاريخ الإسلامي، ١.

⁴ أورهان كوبرولو، "محمود أسعد أفندي"، الموسوعة التركية (أنقرة: دار وزارة التعليم الوطني، ١٩٧٦)، ١٧٤/٢٣.

⁵ علي أردوغدو، "السيديشهري"، موسوعة الإسلام التابعة لوقف الديانة التركي (إسطنبول: دار وقف الديانة التركي، ٢٠٠٩)، ٢٥/٣٧.

⁶ يوروك، "إحداث درس تاريخ القانون ومحمود أسعد السيديشهري"، ٤٨٠.

⁷ على الرغم من أن بعض المصادر (انظر: أردوغدو، محمود أسعد السيديشهري: حياته، مؤلفاته ومكانته في التاريخ الإسلامي، 9؛ كوسه، "حياة محمود أسعد السيديشهري من فقهاء العثمانيين في الفترة الأخيرة ومؤلفاته وشخصيته العلمية"، ٢٠٨) تشير إلى أنه واصل دراسته في مسجد الفاتح لمدة خمسة عشر عامًا، إلا أن هناك تناقضًا تاريخيًا في هذا السياق. لأن وصول السيديشهري إلى إسطنبول عندما كان في الرابعة عشرة من عمره يتوافق مع عام ١٨٧٠. بينما تشير الوثائق في السجلات العثمانية لرئاسة الوزراء إلى أن العام الذي حصل فيه على الإجازة هو ١٨٨١ (انظر: أرشيف العثماني لرئاسة الوزراء (BOA)، سجلات الأحوال ١٨٩١/١٨٤٩). في ضوء هذه المعلومات، يبدو أن فترة دراسته في مسجد الفاتح كانت حوالي أحد عشر عامًا.

⁸ ألتينتايش، الفكر الفقهي لمحمود أسعد السيديشهري، ٩.

⁹ علي جانكاي، تاريخ كلية الإدارة الجديدة وخرجيها (أنقرة: مطبعة أورنك، ١٩٦٨)، ١٠٢٤.

عندما تخرج السيد شهري من كلية الحقوق وحصل على لقب محام من الدرجة الأولى ترك وظيفته كمعلم في المدرسة العسكرية في جول خانة، وتعيين رئيساً للمحكمة الابتدائية المركزية لولاية أيدين في إزمير براتب قدره ٣٥٠٠ قرش في عام ١٨٨٥،¹⁰ وقام بتدريس مواد مثل علم الفيزياء، وعلم الكيمياء، وعلم الأحياء في أقسام المدرسة الابتدائية المتوسطة والثانوية في مدرسة الترقّي مع هذه الوظيفة الرسمية.¹¹ وأقام صداقة وثيقة مع الأدباء المشهورين مثل خالد ضياء وأشاكليجيل وتوفيق نوزاد خلال فترة عمله في مدينة إزمير. وساهم معهم في إصدار صحيفتي "خدمة" و"أهنك" وكتب السيد شهري المقالات المختلفة في هذه الصحف.¹²

وترقى في عام ١٨٩٦ إلى منصب مستشار قانوني في وزارة المالية بعدما مضى إحدى عشر سنة في منصبه في مدينة إزمير. مما أدى إلى عودته مرة أخرى إلى إسطنبول.¹³ وأقام صداقة وثيقة مع أحمد مدحات أفندي¹⁴ في إسطنبول. وقام في ١٣ يوليو ١٩١٣ بعدد من الرحلات إلى روسيا لرؤية حالة المسلمين هناك كتمار هذه الصداقة، إذ أن أحمد مدحات أفندي لقي من خلال مؤلفاته اهتماماً كبيراً من قبل المسلمين في روسيا، مما دفع صديقه السيد شهري إلى الرغبة في القيام بمثل هذه الرحلة.¹⁵

وقد واصل أن يدرّس أيضاً في مجال الاقتصاد العام والقانون الدولي في مدرسة الملكية، ودرس "مجلة أحكام العدالة" في كلية الحقوق بينما كان يستمر في عمله كمستشار في عام ١٩٠٠ وتم تعيينه مدرساً لمادة "تاريخ الدين الإسلامي" في كلية الأدب بجامعة دار الفنون.¹⁶

وكُلف بمهمة تفتيش القضايا العادلة في منطقة رومالي في عام ١٩٠٧ وارتقى إلى منصب وكيل وزير المالية عند إعلان "المشروطة الثانية" بعد عام واحد. واستمر في هذا الارتقاء حتى تولى في عام ١٩٠٩ منصب وزير سجل الأراضي أو ما يمكن تسميته وزير التسجيل العقاري في حكومة الصدر الأعظم حسين حلمي باشا. وبقي في نفس المنصب بالإضافة إلى توليه منصب وزير العدل بالوكالة في حكومة حسين حلمي باشا الثانية، وانتهت هذه المهمة الوزارية في عام ١٩١٢ مع سقوط حكومة حسين حلمي باشا.¹⁷

وقد وضع السيد شهري ست مشروعات القوانين الهامة تتعلق بالأموال غير المنقولة والتي سُميت فيما بعد باسم "قوانين السيد شهري" أثناء عمله كوزير سجل العراضي. يذكر حسن بصري أرك أن هذه القوانين التي صدرت

¹⁰ أردوغلو، محمود أسعد السيد شهري: حياته، مؤلفاته ومكانته في التاريخ الإسلامي، ٧؛ ألتيناش، الفكر الفقهي لمحمود أسعد السيد شهري، ١٠؛ يوروك، "إحداث درس تاريخ القانون"، ٤٨٦.

¹¹ كوسه، "حياة محمود أسعد السيد شهري"، ٢١٣؛ يوروك، "إحداث درس تاريخ القانون"، ٤٨٦.

¹² أردوغلو، "السيد شهري"، ٢٥/٣٧.

¹³ جانكايا، تاريخ كلية الإدارة الجديدة وخرجيها، ١٠٢٢.

¹⁴ ولد أحمد مدحات أفندي في عام ١٨٢٩ في توب خانة. انتقل إلى فيدين وأكمل تعليمه هناك بعد وفاة والده. بدأ الكتابة في جريدة "طونا" بدعم مدحات باشا. وتولى إدارة جريدة "زوراء" في بغداد وتأثر بالثقافات الغربية والشرقية. وعاد إلى إسطنبول وأصبح رئيس تحرير في "جريدة عسكرية" ونشر كتبه في مطبعته الخاصة. ونفي إلى جزيرة رودوس، وأسس "مدرسة سليمانية" هناك، وأصدر جريدة "ترجمان الحقيقة" وشغل مناصب متنوعة. ودفن في مقبرة مسجد الفاتح بعد وفاته عام ١٩١٢. أورهان أتاي، "أحمد مدحات أفندي"، موسوعة الإسلام التابعة لوقف الديانة التركي (إسطنبول: دار وقف الديانة التركي، ١٩٨٩)، ٢/١٠٠-١٠٣.

¹⁵ للحصول على معلومات تفصيلية، انظر: ألب، "من منظور وزير دفاتر الحاكاني محمود أسعد أفندي: العالم التركي في بداية القرن العشرين"، مجلة أبحاث تاريخ الجمهورية ٣/٢ (٢٠٠٦)، ١٧-٤٢.

¹⁶ أردوغلو، "السيد شهري"، ٢٥/٣٧؛ ألتيناش، الفكر الفقهي لمحمود أسعد السيد شهري، ١١.

¹⁷ جانكايا، تاريخ كلية الإدارة الجديدة وخرجيها، ١٠٢٢.

في عامي ١٩١٠ و ١٩٩١ قد أعدت مع مراعاة النماذج الغربية.¹⁸ على الرغم من أن القوانين كانت مؤقتة، إلا أن تأثيرها كان طويل الأمد. ذلك لأن هذه الأعمال على تنظيم الأراضي كان من تنفيذ أولى الدراسات الأرضية بمعناها الحديث، بل إن هذه الأعمال جعلت السيديشهري يُعرف اليوم كمؤسس السجل العقاري الحديث، ولهذا السبب، عندما صدر قانون الألقاب، اختار أبناؤه لقب "كاداستر".¹⁹

وتداول اسم السيديشهري في فترة وحيزة لمنصب شيخ الإسلام بعد توليه منصب الوزير، ولكن هذا لم يحدث. بل هو أصبح رئيس قسم التنظيم في مجلس الدولة، الذي يعادل اليوم مجلس الشورى في عام ١٩١٣،²⁰ وقد انتخبه نائباً عن مدينة إسبرطة في عام ١٩١٥ أثناء تأديته لهذا المنصب، واستمر في هذا المنصب الجديد حتى وفاته. قام السيديشهري بالتدريس في بعض المدارس بالإضافة إلى عمله كعضو في مجلس النواب، ودرس مواد القانون الدولي والتاريخ الإسلامي في مدرسة القضاة، وتاريخ الأديان في كلية الآداب، وتاريخ القانون في كلية الحقوق كما تولى رئاسة مجلس المدرسين في كلية الحقوق.²¹

وحدث هام آخر في السنوات الأخيرة من حياة السيديشهري وهو ترؤسه للجنة عن إعداد قانون الأسرة العثماني لعام ١٩١٧ وأصبح السيديشهري رئيس اللجنة التي تشكّلها في عام ١٩١٦ لإعداد هذا القانون.²² وتوفي السيديشهري في إسطنبول نتيجة أزمة قلبية وهو كان نائباً عن مدينة إسبرطة وقبره في حديقة مسجد الفاتح، وقُبل تاريخ وفاة السيديشهري عمومًا أنه ٢٨ مارس ١٩١٨، ولكن في بعض الدراسات يُذكر أن وفاته الحقيقية كانت في ٢٨ مارس ١٩١٧.²³

٢.١. مؤلفاته

لدى السيديشهري الدراسات في المجالات المختلفة، ولكن هنا نكتفي بذكر الكتب المتعلقة بمجال الفقه والحقوق.

١.٢.١. مصنفاته في مجال الفقه

١. فرائد الفرائض: فقد ألّف هذا الكتاب اعتمادًا على "الفرائض السراجية" لسراج الدين السجواندي (توفي ٥٩٦ هـ) كما ذكر السيديشهري. ترجم إسماعيل حقي أوجا هذا الكتاب إلى اللغة التركية بعنوان "قانون الإرث الإسلامي مع أدلته".²⁴

¹⁸ حسن بصري أرك، مشاهير القانونيين الأتراك (إسطنبول: د.ن، ١٩٥٤)، ٣٦٣.

¹⁹ أردوغلو، محمود أسعد السيديشهري: حياته، مؤلفاته ومكانته في التاريخ الإسلامي، ١٠.

²⁰ جانكايا، تاريخ كلية الإدارة الجديدة وخرجيها، ١٠٢٧؛ أردوغلو، "السيديشهري"، ٣٧/٢٥.

²¹ جانكايا، تاريخ كلية الإدارة الجديدة وخرجيها، ١٠٢٥-١٠٢٨؛ أرك، مشاهير القانونيين الأتراك، ٣٥٦.

²² لمزيد من المعلومات حول مرسوم قانون الأسرة، انظر: محمد عاكف أيدن، "مرسوم قانون الأسرة"، موسوعة الإسلام التابعة لوقف الديانة التركي (إسطنبول: دار وقف الديانة التركية، ١٩٩٨)، ١٨/٣١٧.

²³ في الأطروحة التي أعدها ألتينتاش يستشهد بأن مجلة "ترك يوردو" في عدده الصادر في ١٢ أبريل ١٩١٧ ذكرت أن وفاة السيديشهري في ٢٨ مارس كانت مفقود كبير، كما يستشهد بأن مجلة كلية الحقوق بجامعة دار الفنون في منشورها الصادر عام ١٣٣٢ (١٩١٧) ذكرت وفاته خطأً على أنها عام ١٣٣٣ (١٩١٨). بناءً على هذه الأدلة، يقول ألتينتاش إن السيديشهري توفي في عام ١٩١٧. يذكر يوريك في مقاله المشار إليها أعلاه تاريخ وفاة السيديشهري على أنه ٢٨ مارس ١٩١٧ دون تقديم تفسير. (يوريك، "إحداث درس تاريخ القانون ومحمود أسعد السيديشهري"، ٤٨٧؛ ألتينتاش، الفكر الفقهي لمحمود أسعد السيديشهري، ١٠). تعتمد الدراسات الأخرى على تاريخ ٢٨ مارس ١٩١٨ باستثناء هذين الدراستين.

²⁴ إسماعيل حقي أوجا، قانون الإرث الإسلامي مع أدلته، (قونيا: دار إسراء، ٢٠٠٤).

٢. تعدد الزوجات: نُشرت بعض المقالات التي كتبها السيديشهري عن تعدد الزوجات في صحيفة "معلومات" الأسبوعية. وُجّع هذه المقالات بواسطة صاحب صحفي "معلومات" و"ثروة"، السيد محمد طاهر.²⁵ كتبت فاطمة عالية، وهي من أوائل الكاتبات في ذلك العصر رسالة تعبر عن عدم رضاها عن مقالات السيديشهري. ونُشرت هذه الرسالة مع ردود السيديشهري تحت عنوان "الذيل على تعدد الزوجات".²⁶ ونُشرت ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية بواسطة عبد الحميد الزهراوي،²⁷ أحد كاتبات صحيفة "معلومات".²⁸

٣. كتاب النكاح والطلاق: كتب السيديشهري هذا الكتاب لكي يستعمل في تدريس طلاب المدارس والجامعات باللغة العثمانية. ومع ذلك، يمكن القول من هدف كتابة هذا التأليف أنه يحمل فكرة نقل التراث الفقهية بسبب اعتماده على مصادر الحنفية في الفترة الأخيرة.²⁹

٤. أصول الفقه وتلخيص أصول الفقه: كتب السيديشهري كتابين في أصول الفقه يكمل كل منهما الآخر. بدأ بتأليف "أصول الفقه" أولاً، ثم كتب تأليفاً تكميلياً بعنوان "تلخيص أصول الفقه"، حيث أضاف مواضيع لم يتناولها في كتابه الأول وشرح بعض المسائل التي ذكرها بإيجاز. وكلا الكتابين كُتبا باللغة العثمانية. حاول السيديشهري في "تلخيص أصول الفقه" تناول المسائل مع غاية الحفظ على منهج الأصول الحنفي، وتناول الأدلة الشرعية بعد القسم التمهيدي الذي يوضح تعريف الأصول وغايته، حيث شرح الأدلة الأصلية بتفصيل، وذكر الأدلة الفرعية بشكل مختصر عند الحاجة. رغم أن المناهج الاستدلالية تُدرس عادة تحت عنوان مستقل في كتب أصول الفقه المعاصرة، وتناول السيديشهري هذه المسائل ضمن عنوان "الكتاب" بشكل منفصل. كما تناول "نظرية البيان"، وهي نظرية مهمة من منظور الحنفية، تحت عنوان منفصل بعد دليل الكتاب. إن طريقة السيديشهري في كتابته تشير إلى سعيه لاستمرار المنهج الكتابي الذي تبناه المذهب الحنفي بشكل عام. وتناول في هذه الدراسة التي تحتوي على تحليلات لغوية كثيرة، موضوعات الحكم والأهلية بعد الأدلة، وكتب السيديشهري مسألة الاجتهاد في قسم الخاتمة.³⁰

٢.٢.١. مصنفاته في مجال حقوق

السيديشهري لديه مؤلفات يمكن اعتبارها في مجال القانون الإيجابي، وهي كالتالي:

- تلخيص حكمة الحقوق

- شرح قانون العقوبات

²⁵ السيديشهري، تعدد الزوجات، مطبعة طاهر بك، إسطنبول، ١٣١٦/١٨٩٨؛ أردوغو، محمود أسعد السيديشهري: حياته، مؤلفاته ومكانته في التاريخ الإسلامي، ٥٥.

²⁶ محمود أسعد، فاطمة عالية، تعدد الزوجات، إعداد: فردوس جانباز، (أنقرة: دار الهيجة، ٢٠٠٧).

²⁷ عبد الحميد الزهراوي، وُلِد في مدينة حمص ودرس اللغة العربية، والأدب، والحديث، والتفسير، وأصول الدين، والعلوم العقلية. وجاء إلى إسطنبول وعمل في صحيفة "معلومات"، ونُفي إلى دمشق بسبب كتاباته، ثم كتب في صحف أخرى. تم انتخابه كعضو في المجلس النواب عن مدينة حماة وأصبح قائد نواب الولايات العربية. شارك في حركة الاستقلال العربية وكان له دور نشط في مختلف جمعيات هذه الحركة. حُكِم عليه بالإعدام بسبب أنشطته ضد الدولة العثمانية خلال الحرب العالمية الأولى. أحمد فهد بركات الشوابكة، "عبد الحميد الزهراوي"، موسوعة الإسلام التابعة لوقف الديانة التركي (إسطنبول: دار وقف الديانة التركي، ١٩٨٨)، ١/٢٢٦-٢٢٧.

²⁸ محمود أسعد السيديشهري، تعدد الزوجات، مترجم: عبد الحميد الزهراوي (إسطنبول: مطبعة طاهر بك، ١٣١٦).

²⁹ يذكر السيديشهري في مقدمة الدراسة من المصادر التي استفاد منها "ملئقي الأبحر" و"مختار". محمود أسعد السيديشهري، كتاب النكاح والطلاق (أنقرة: مطبعة الخيرية، ١٣٢٦).

³⁰ محمود أسعد السيديشهري، تلخيص أصول الفقه (إزمير: مطبعة الولاية، ١٣٠٩هـ).

-قانون الدول

-القانون الخاص للدول

-تاريخ علم الحقوق: سيُقدم معلومات موسعة حول هذا الكتاب في القسم الثاني من هذه الدراسة. بالإضافة إلى الكتب المذكورة أعلاه ترك السيديشهري مؤلفات متنوعة مثل تاريخ الإسلام، أصول الحديث، تاريخ الأديان، الشريعة الإسلامية ومستتر كارلايل، الاقتصاد، تاريخ الصناعة، وتحليل ونقد تاريخ الإسلام.³¹ كما لديه ترجمات مثل روضة الجنات في أصول الاعتقاد، دين الإسلام، رسالة الأخلاق، وآثار ومبررات الخلافة.³² وكتب أيضًا مقالات متنوعة في الجرائد مثل "سبيل الرشاد" و"صراط المستقيم".³³

٢. آراء السيديشهري في تاريخ الحقوق وكتابه تاريخ علم الحقوق

وقام السيديشهري بتدريس مادة تاريخ القانون في الدولة العثمانية أول مرة مستندًا إلى النظام القانوني الغربي. تظهر آراءه حول تاريخ القانون في كتابه تاريخ علم الحقوق، وهو أول كتاب باللغة التركية/العثمانية في هذا المجال، لذلك من المناسب تناول الخصائص العامة لهذا الكتاب ومحتواه ومنهجيته أولاً.

وكان السيديشهري يخطط لكتابة هذا التأليف في عدة مجلدات، لكنه لم يتمكن من إكمال سوى الجزء الأول بسبب قصر عمره. ستتناول دراستنا هذا الكتاب المطبوع كمرجع رئيسي. استعرض السيديشهري مصدر فكرة القانون والحقوق بعد مقدمة قصيرة في الفصل الأول. ثم تناول بالتسلسل قوانين مصر، وبابل، والصين، واليابان، وتركيا، والمغول، والبراهمة، وإيران، واليهود، والإسلام. رأى السيديشهري أن القانون العثماني هو فرع من القانون الإسلامي، وقرر أن يتناوله بشكل مستقل في المجلد الثاني نظرًا لأهميته. وأوضح في المقدمة أنه يخطط لدراسة قوانين رودوس وقوانين حمورابي، ومن ثم قوانين الغوليين، وقانون السالك، وتاريخ القوانين الخاصة بالفيزيغوت، والبورغند، والفيزيونيين.³⁴ كما أشار إلى أهمية مناقشة تاريخ فرنسا وإنجلترا كمرحلة ثانية لهذه القوانين، وإظهار كيف أثر القانونيون البارزون في الدولة على قوانينها. وبالتالي، تشير هذه المسائل إلى أنها قد تكون جزءًا من دراسات مستمرة مرتبطة بكتاب تاريخ علم الحقوق.³⁵

وكتب السيديشهري هذا الكتاب أثناء توليه منصب نائب مدينة إسبرطة، وقد نشره عام ١٩١٣ في ٢٧٩ صفحة، ومن أهداف كتابة هذا الكتاب أن يكون مرجعًا لدروس تاريخ القانون. وكتب السيديشهري كتابه بأسلوب مختصر لتلبية شرط كونه كتابًا دراسيًا كما ذكر بنفسه.

وكتبت هذه الدراسة باللغة العثمانية التركية وتعتبر لغته ثقيلة مقارنةً باللغة التركية الحديثة. يتكون الكتاب من مقدمة وإحدى عشرة فصلًا. ويمكن رؤية مدى إلمام السيديشهري بهذا العلم من حيث المضمون والأحداث والأشخاص المذكورين. ويتضح أن السيديشهري قد وصل عددًا من الدراسات والكتب أكثر مما كان متوقعًا من

³¹ محمود أسعد السيديشهري، تاريخ الصناعة (إزمير، د.ن. ١٣٠٧هـ)؛ المؤلف نفسه، الشريعة الإسلامية ومستتر كارلايل (إسطنبول: مطبعة جمال أفندي، ١٣١٥هـ)؛ المؤلف نفسه، أصول الحديث (إسطنبول: مطبعة جمال أفندي، ١٣١٦هـ)؛ المؤلف نفسه، الاقتصاد (إسطنبول: مطبعة الهلال، ١٣٢٦هـ)؛ المؤلف نفسه، تاريخ الإسلام (إسطنبول: مطبعة الخيرية، ١٣٣٠هـ)؛ المؤلف نفسه، تاريخ الأديان (إسطنبول: مطبعة الأمرة، ١٣٣١هـ)؛ المؤلف نفسه، تحليل ونقد تاريخ الإسلام (إسطنبول: مطبعة الأوقاف الإسلامية، ١٣٣٦هـ).

³² أردوغدو، "السيديشهري"، ٢٦/٣٧.

³³ للحصول على فهرس هذه المجلدات، انظر: عبد الله جيلان، فهرس مجلتي صراط المستقيم وسبيل الرشاد (أنقرة: دار وقف الديانة التركي، ١٩٩١).

³⁴ محمود أسعد السيديشهري، تاريخ علم الحقوق (إسطنبول: مطبعة الأمرة، ١٣٣١)، ١٢.

³⁵ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ١٣.

خلال ظروف مقيدة تلك الفترة لكتابة هذه الدراسة. ويجذب الانتباه أنه قام بالاقتراب خاصة في القسم الذي يناقش مصدر فكرة القانون من العلماء الغربيين مثل بيكون، وديكارت، وكانط، وفولتير، وجان جاك روسو، ويوهان غوتليب فيشته، وفويرباخ، وهيجل.³⁶

وقد أجرى ثلاث دراسات بهدف تحويل هذه الدراسة إلى الحروف اللاتينية، واختصاره، والتعريف له. حضرت لجنة برئاسة فتحي غديكلي الدراسة التي تهدف تحويل النص إلى الحروف اللاتينية فقط. وأضافت هذه اللجنة مقالة السيديشهري "القانون الجنائي في اليونان القديمة" ومقالة كتبها أحمد صلاح الدين بهدف تقديم وتقييم "تاريخ علم الحقوق" في نهاية الدراسة.³⁷ والدراسة الأخرى تمت بواسطة لجنة برئاسة حسن أوزك، حيث أجرت اللجنة إضافات وتعديلات على النص الأصلي مع اختصار بعض الأجزاء.³⁸ والدراسة الثالثة هي مقال كتبه أحمد صلاح الدين بك يهدف إلى تقديم الكتاب ومناقشة محتواه وأهميته، ويتضمن هذا التأليف آراء أحمد صلاح الدين حول محتوى وأهمية الكتاب بالإضافة إلى أجزاء من النص الأصلي.³⁹

وبدأ السيديشهري الكتاب بمقدمة تتناول مواضيع مثل مصدر فكرة الحقوق وهدف تاريخ القانون. كما أشار إلى بعض القضايا المتعلقة بتصنيف فروع القانون وشعبه ضمن المقدمة. وبعد ذلك انتقل السيديشهري إلى المواضيع الرئيسية. وتناول المواضيع بطريقة مختصرة. فعلى سبيل المثال، عند تناول تاريخ قانون الشعوب، يظهر أن التناول كان مختصراً وقدم معلومات عامة فقط عن الكتب المتعلقة بهذا المجال، بينما ذكر معلومات عن الشخصيات بشكل مختصر جداً في تاريخ القانون الإسلامي ولا يتكلم عن الأشخاص المشهورين في الأنظمة القانونية الأخرى،⁴⁰ لأنه قد ركز على إعطاء نويات المسائل لتعليم الطلاب.

والجزء الأخير من الدراسة هو تاريخ القانون الإسلامي، والذي يتناول تحت عنوان "الشرعية الإسلامية" في ٥٧ صفحة. قام السيديشهري بتقسيم هذا الجزء إلى قسمين فرعيين، واستخدم في القسم الثاني عنوان "خصائص الشرعية الإسلامية".

وسيشمل محتوى الدراسة بعد هذا القسم تحليل المواضيع التمهيدية، تحليل المعلومات المتعلقة بالمذاهب، تحليل الفصول التي تتناول المعلومات المتعلقة بالحنفية، وتحليل المواضيع المتعلقة بفروع الفقه مثل المعاملات، القانون الجنائي، قانون الأسرة والعقوبات والجنايات.

١.٢. تحليل المواضيع التمهيدية

في بداية تناوله لتاريخ القانون الإسلامي أشار السيديشهري إلى أن الموضوع الأول الذي تناوله هو تحقيق الوحدة القانونية في المسائل الأساسية في الأراضي الإسلامية. ذكر السيديشهري أن المجتمعات المسيحية لكل منطقة لها قوانين خاصة والتي تُعرف بأسماء مختلفة، وأكد أن هذا التمايز غير موجود في المناطق التي تبنت الإسلام. وهو يستشهد هذا الرأي بالإشارة إلى المواضيع العامة في الفقه، مشيراً إلى أن النظام التقليدي للفقه يبدأ بموضوع الطهارة وينتهي بالجنايات أو النكاح، ويمكن العثور على هذا النظام في كل مؤلف فقهي تقليدي. وبعد هذه المقدمة يوضح

³⁶ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ١٤-٤٠.

³⁷ فتحي غديكلي وآخرون، تاريخ علم الحقوق (أنقرة: دار النشر بتكين، ٢٠١٢).

³⁸ حسن أوزك وآخرون، تاريخ القانون (اسطنبول: دار المدخل لجمعية الأبحاث العلمية، ٢٠١٢).

³⁹ أحمد صلاح الدين "كتابات: من الآثار الشرعية: تاريخ علم الحقوق"، مجلة كلية الحقوق لدار الفنون ٤ (١٣٣٢)، ٤٢٦-٤٢٩.

⁴⁰ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٦-٤٠.

السيديشهري أن هناك إجماعاً قليلاً في قسم العبادات مثل الصلاة والصوم والحج والزكاة حيث النصوص واضحة ولا يوجد خلاف كبير. ومع ذلك، في قسم المعاملات، حيث تكون النصوص أقل وضوحاً ويكون هناك مجال أكبر للاجتهاد، وقد يكون هناك خلاف.

ويعتبر الجزء الذي تناوله السيديشهري تحت عنوان "قواعد الأمم الإسلامية الحقيقية" من أهم أجزاء الدراسة. لأنه يُشير إلى أن القواعد الحقيقية لكل الأراضي الإسلامية هي الفتاوى والكتب التي يكتبها المجتهدون. وذلك لأن المجتهدين عند الإفتاء أو كتابة المصنفات كانوا يحافظون على ارتباطهم بالنصوص بشكل وثيق. تُذكر كدليل على هذا الرأي عبارات نقلها من الكرخي (توفي ٣٤٠هـ) تفيد بأنه إذا تعارض اجتهاد المجتهد مع النصوص، فإن اجتهاد المجتهد يكون مرجحاً عند المقلدين. يوضح السيديشهري أن المقلد لا يستطيع التمسك بالقرآن والسنة مباشرة، بل يجب عليه أن يتبع قول الفقهاء الذين توصلوا إلى الحكم بناءً على النصوص الموجودة في زمانهم.⁴¹ ويقدم كلامه أكثر من ذلك ليؤكد ويقول أنه، حتى لو استند الأئمة الأربعة في اجتهادهم إلى الرأي بدلاً من السنة، فإن آراءهم تظل مقبولة ومعتمدة. على الرغم من أنها ليست مرتبطة مباشرة بتاريخ الفقه، فإن هذه المعلومات مهمة بالنسبة للفقه نفسه. من خلال هذه المعلومات، يمكن الفهم بسهولة أن السيديشهري لم يتبنَّ النهج الذي بدأ في نهاية الفترة العثمانية والذي يتجاوز المذاهب ويشجع التعليم والدراسة دون مراجعة الأسس المذاهب، مع كل هذا، حسب منهج السيديشهري يجب ألا تغفل أن النهج الفقهي المبني على المذاهب وهو مرتبط بشكل غير مباشر بتاريخ الفقه. ويمكن النظر إلى تاريخ الفقه بطريقة أكثر صحة من خلال هذه البنية وإلا فإن العمليات المنظمة داخل المذاهب سيتم اعتبارها بشكل بحت على أنها "تقليد".⁴²

وقارن السيديشهري تطور القانون الإسلامي بتطور القانون الروماني، مشيراً إلى أن تطور كلا النظامين القانونيين من خلال المدارس القانونية أي المذاهب. ووفقاً له شهدت التطورات التي حدثت بوسيلة المذاهب بعض الفترات من الركود. بينما تنجح القانون الروماني في تجاوز فترة الركود من خلال التحديثات المختلفة، فإن القانون الإسلامي لم يتجاوز هذه المرحلة بعد. وأشار في الهامش إلى أنه أعرب عن استيائه من عدم إيجاد حل لفكرة إنشاء بنك إسلامي فيما يتعلق بهذا الموضوع.⁴³

ويقدم السيديشهري تفسيرات موجزة عن الكتب والسنة والإجماع التي يعتبرها أصول الفقه ومن الجدير بالذكر أنه يعتبر أن الإجماع يمكن أن يتحقق في القرون الثلاثة الأولى بعد وفاة النبي محمد (ص) فقط. من خلال هذا البيان يشير إلى أن الإجماع لم يعد له فعالية في الوقت الحاضر ولا يمكن استخدامه كدليل قاطع في المسائل القانونية.⁴⁴

وقد أشار السيديشهري إلى أن الفقه تطور عبر القرون من خلال النقل عن السلف إلى الخلف عن طريق الرواية. ودرس السيديشهري في عنوان منفصل موضوع متى وكيف فُتح باب الاجتهاد. ووفقاً لما نقله، فإن النبي محمد (ص) نفسه اجتهد في بعض المسائل. وقد فُتح باب الاجتهاد في القضايا التي لم يكن لها حكم في النصوص منذ القرن الأول. وفي هذا السياق تناول السيديشهري العلاقة بين الاجتهاد الفردي وإجماع الأمة. ويُعبر عن أن

⁴¹ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٢٣.

⁴² السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٢٤.

⁴³ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٢٥.

⁴⁴ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٢٥.

الاجتهاد الظني قد يصبح قطعياً إذا توافقت الاجتهادات الفردية على نفس النتيجة أو لم تتوافق في الخطأ كاملاً. لأن الأمة معصومة من الاجتماع على ضلالة.⁴⁵

ومن الموضوعات التي تناولها السيديشهري في المقدمة أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام. وفي هذا السياق اكتفى بذكر خمسة أسباب: اختلاف الفهم في تفسير الألفاظ العربية، واختلاف طرق وصول الأحاديث إلى الأجيال اللاحقة، والتغيرات اللفظية على الأحاديث المحفوظة في الأذهان مع مرور الزمن، وعدم معرفة الجميع بالأولوية الزمنية بين الأحاديث، ومشكلة تحديد ما يعتمد عليه في القياس في المسائل التي يمكن حلها عن طريق القياس، وتغير الحكم بتغير العادة. ويرى أن هذه الأسباب المذكورة مرتبطة بتكون المذاهب.⁴⁶

وتناول السيديشهري آخر موضوع في هذا القسم تحت عنوان "بطلان الدعوى بأن الفقه الإسلامي مقتبس من القانون الروماني". وذكر أنه نتيجة لفتح الأراضي السورية التي كانت تخضع للقانون الروماني، واجه القانون الإسلامي القانون الروماني، وأنه من المحتم أن تحدث بعض التفاعلات بين القانونين. ومع ذلك أشار إلى أنه لا يمكن اعتبار ذلك التفاعلات اقتباساً. وأوضح الاختلاف الرئيسي بين النظامين، حيث إن القانون الروماني كان ينظر دائماً إلى الشكل، في حين أن الإسلام ينظر إلى المقاصد والمعاني، لتعزيز وجهة نظره بأن الفقه لم يُقتبس من القانون الروماني. وأخيراً، ذكر أن الإسلام طبق منهج التبديل أو التعديل على العادات القديمة، مما أدى إلى اندماج هذه العادات في إطار الفقه، وقد يمكن أن تكون العلاقة بين القانونين على هذا النحو فقط.⁴⁷

٢.٢ . تحليل المعلومات المتعلقة بالمذاهب

وبدأ السيديشهري في موضوعه أولى الانقسامات في تاريخ الفقه وهي التفريق بين أهل الرأي وأهل الحديث. وذكر أن أهل الرأي يركزون على القياس وأن زعيم هذا الفريق هو الإمام الأعظم (أبو حنيفة) (توفي ١٥٠ هـ)، بينما أهل الحديث يركزون على النص وزعيمهم هو الإمام مالك. بعد هذا التقديم العام، يناقش رأي الإمام مالك (توفي ١٧٩ هـ) في دليل عمل أهل المدينة ويقول إنه ليس نفس دليل الإجماع الأمة، ويعترف عمل أهل المدينة بأنه "الاتفاق الحاصل باتباع الأخلاف للأسلاف حتى ووصولهم إلى رسول الله (ص)". وتم تعريف إجماع الأمة بأنه "اتفاق الأئمة المجتهدين على أمر ديني بناءً على الاجتهاد"، وهو يشير إلى ضرورة اعتبار عمل أهل المدينة دليلاً مستقلاً نتيجة لهذه التعريفات المختلفة.⁴⁸

ويرغب السيديشهري في تقديم معلومات موجزة عن المذاهب الأخرى التي ظهرت قبل تشكل المذاهب السنية الأربعة والتي اندثرت قبل ما وصلت إلى يومنا هذا. اكتفى تحت عنوان المذهب الظاهري بذكر أنهم يعتبرون النصوص والإجماع فقط كأدلة ويرفضون القياس. ويشير السيديشهري إلى أنه في القرون الأولى من الإسلام، وكان هناك أهل الرأي وأهل الحديث والظاهريون فقط وأن جميع المذاهب انبثقت منهم.⁴⁹ ومع انقراض الظاهرية، استمرت

⁴⁵ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٢٨.

⁴⁶ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٢٩.

⁴⁷ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٥٢-٢٥٣.

⁴⁸ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٣٠.

⁴⁹ على الرغم من أن هذا الرأي لم ينل من قبول عام، ولكن الباحث ألحقه بالنص من حيث أن كلمات السيديشهري التالية تفيد بأن المذاهب الأخرى تقلد هذه المذاهب الثلاثة: "امت اسلاميه ايجنده مشهور اولان مذاهب اوج مذهبن عبارت اولدى كه اهل رأى، اهل حديث، ظاهره مذهبلردير. عامه اهل اسلام بو اوج مذهبه تقليد ايتمشلر ايدى." السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٣١.

عملية التمدد على أساس مدارس أهل الرأي وأهل الحديث. بدأ السيديشهري بعد الظاهرية بكلام عن الزيدية والخوانج. وأشار بوضع جبل إلى أن هاتين الفرقتين لم تنتشرا بين المذاهب الإسلامية لأنها بقيت "مخالفة" أو صارتا فرقتان من "الفرق الغلاة".⁵⁰

وتحدث السيديشهري عن عملية تشكل المذاهب، مشيراً إلى أن المدرسة الشافعية والحنبلية كانتا أقرب لبعضهما البعض، لكن مذهب الإمام مالك انفصل عن هذه المدرسة بمرور الوقت، لأن الإمام الشافعي (توفي ٢٠٤ هـ) بدأ يحمل أفكاراً مختلفة عن الإمام مالك. وذكر أن أحمد بن حنبل كان محدث كبير، وأشار بالإيجاز إلى أن الحنابلة تلقوا العلم (أي الفقه) من أصحاب الإمام أبي حنيفة. وتطرق إلى موضوع إغلاق باب الاجتهاد بعد تقديم هذه المعلومات الموجزة وأشار إلى أنه قد يكون هناك توقف ظاهري وليس حقيقي في الفقه. يؤمن السيديشهري بأن باب الاجتهاد لم يُغلق أبداً وأنه لا يمكن إغلاقه. وأشار إلى أن السعي لإيجاد حلول للمسائل الجديدة ومراعاة الظروف المستجدة دليل على أن باب الاجتهاد لم يُغلق. كما ناقش كيف دخلت فكرة إغلاق باب الاجتهاد في الفقه من القانون الصيني، معتقداً أن توسيع مجال الاجتهاد ليشمل العديد من الموضوعات والمصطلحات جعل الاجتهاد أكثر صعوبة، مما دفع الناس إلى تبني هذه الفكرة. علاوة على ذلك، وبجهد الخوف من اجتهاد غير المؤهلين لهذه الفكرة. ولذا أرشد العلماء الناس إلى "تقليد" نظام المذاهب الأربعة، ومع ذلك، لم يسمحو بمفاهيم مثل التلفيق حتى لا يصبح الدين لعبة.⁵¹

وأشار السيديشهري إلى أنه متفائل بأن الشريعة الإسلامية يمكن أن تجد مجالاً للتوسع مرة أخرى في بيئة مناسبة، مؤكداً أنه في الحقيقة لا يوجد توقف حقيقي. ولفت الانتباه إلى أن عقوبات التعزير تعتبر مجالاً للاجتهاد، وحاول أن يبين كيف تغير هذا المجال بمرور الوقت لدعم فكرة أن التوقف كان ظاهرياً. كما قدم تغيير العرف والعادة كدليل على عدم وجود توقف حقيقي، حيث أشار إلى أن هذا التغيير يساهم في حركة قانونية مستمرة. وضرب السيديشهري أبا السعود أفندي (توفي ٩٨٢ هـ) مثلاً، مشيراً إلى تأثير القوانين الجديدة التي وضعها كدليل على الابتكار الذي يمكن أن يكون علاجاً للتوقف. كما اقترح كحل آخر للتوقف ضرورة تذيب القوانين الجديدة التي يتم مواجهتها في المناطق المفتوحة حديثاً في حوض الشريعة الإسلامية باستخدام مبدأ الإلغاء والإبقاء والتعديل الذي كان معمولاً به في السنوات الأولى من الإسلام بيد النبي (ص).⁵²

وتناول السيديشهري تحت عنوان "طبقات الفقهاء"، الطبقات داخل مذهب الحنفية من حيث الأهمية التاريخية للفقهاء.⁵³ وقد اقتبس السيديشهري نظام الطبقات السبعة لابن كمال باشا (توفي ٩٤٠ هـ) مع أمثلة على بعض أسماء الفقهاء أو الكتب لكل طبقة. الطبقات والفقهاء/المصنفات المذكورة في الكتاب هي كالتالي:

مجتهد في الشرع: أئمة المذاهب الأربعة.

مجتهد في المذهب: الإمامان (أبو يوسف (توفي ١٨٢ هـ) ومحمد بن الحسن الشيباني (توفي ١٨٩ هـ))

⁵⁰ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٣١.

⁵¹ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٣٢-٢٣٣.

⁵² السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٣٤.

⁵³ للحصول على معلومات مفصلة عن العناصر الأساسية لمفهوم المذهب، انظر: أيوب سعيد كايا، الاستدلال الفقهي بعد تشكل المذاهب (إسطنبول: جامعة مرمره، معهد العلوم الاجتماعية، أطروحة دكتوراه، ٢٠٠١)، ٤٢-٤٥؛ شانول سايلان، أصول المذهب عند الحنفية (إسطنبول: دار الكلاسيك، ٢٠١٦).

مجتهد في المسألة: الحصاف (توفي ٢٦١ هـ)، الطحاوي (توفي ٣٢١ هـ)، الحلواني (توفي ٤٥٢ هـ)،
السرخسي (توفي ٤٨٣ هـ)، قاضي خان (توفي ٥٩٢ هـ)
أصحاب الترخيخ: الكرخي، الجصاص (توفي ٣٧٠ هـ)،
أصحاب الترجيح: القدوري (توفي ٤٢٨ هـ) المرغيناني (توفي ٥٩٣ هـ)
أصحاب التمييز: أصحاب "المتون الأربعة."
أصحاب الفتوى: القهستاني (توفي ٩٥٤ هـ) ملا خسرو (توفي ٨٨٥ هـ)، الحصكفي (توفي ١٠٨٨ هـ).⁵⁴
وعرض السيديشهري معلومات موجزة عن المذاهب الثلاثة الأخرى غير الحنفية، لكنه ركز على الحنفية
أكثر من الآخرين في كتابه. وتناول المذاهب في هذا القسم بترتيب زمني معكوس، بدءاً من الأحداث إلى الأقدم.
أولاً، بحث عن المذهب الحنبلي وقدم معلومات موجزة عن أحمد بن حنبل، وأشار إلى حادثة "الحنة" وذكر
أن أحمد بن حنبل توفي نتيجة لهذه الأحداث. واختتم بتلخيص عام لخصائص المذهب الحنبلي في بضع جمل، حيث
أشار إلى أن الحنابلة يركزون على الرواية والحديث غالباً ويقبل استخدامهم للقياس، وأنهم كانوا شائعين في الشام
والعراق، لكن تأثيرهم تراجع بعد اجتياح المغول بغداد من قبل هولاكو.⁵⁵
ثانياً، تناول المذهب الشافعي وقدم معلومات عن حياة الإمام الشافعي، مشيراً إلى أنه تتلمذ على يد الإمام
مالك وأعطى دروساً لأحمد بن حنبل. وأشار إلى مناطق نفوذه في البداية في مصر والعراق وخراسان وما وراء النهر،
وأنة أصبح فيما بعد سائداً في مصر وشبه الجزيرة العربية وشمال العراق. وركز السيديشهري بشكل خاص على
الأحداث التي وقعت في مصر، مثل زيادة تأثير الزيدية هناك وتراجع هذا التأثير لصالح الشافعية بمرور الوقت. وانتهى
القسم بمعلومات موجزة جداً عن المذهب الشافعي.⁵⁶
أخيراً، تحدث عن المذهب المالكي وبدأ بمعلومات موجزة عن حياة الإمام مالك. وشرح أسباب انتشار
المالكية بشكل أكبر في المغرب والأندلس، مشيراً إلى أن الإمام مالك وتلاميذه كانوا من أهل الحجاز، مما كان
يتماشى مع طبيعة سكان المغرب والأندلس "البدوية"، على عكس أهل العراق الذين كانوا يميلون أكثر إلى الحضارة.
وذكر الفروع الثلاثة الرئيسية للمالكية في البداية: الفرع الأول هو فرع القيروان برئاسة سحنون بن عبد السلام (توفي
240 هـ)، والفرع الثاني هو فرع قرطبة بقيادة ابن حبيب السلمي (توفي ٢٣٨ هـ)، والفرع الثالث هو فرع العراق
بقيادة القاضي إسماعيل البغدادي (توفي ٢٨٢ هـ). وأضاف أن هذه الفروع اندمجت بمرور الوقت، حيث اندمجت فرع
قرطبة والقيروان في مصر، واختتم بذكر أن كتاب ابن حجاج (توفي ٦٤٦ هـ) أدى إلى تكوين وحدة في المذهب
المالكي.⁵⁷

٣.٢. تحليل الفصول التي تتناول المعلومات المتعلقة بالحنفية

وقد تُعتبر طبقات الفقهاء ذات أهمية كبيرة في عملية تشكيل وتطور المذهب الحنفي حتى وإن تم الإشارة
إليها بشكل مختصر. ولن يعطي التاريخ التحليلي للبنية الفقهية التي تطورت على شكل طبقات نتائج صحيحة إذا

⁵⁴ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٣٥-٢٣٦.

⁵⁵ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٣٦.

⁵⁶ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٣٧.

⁵⁷ من المحتمل أنه يقصد هنا كتاب "جامع الأمهات" لابن الحاجب. السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٣٨-٢٣٩.

تم تجاهل هذه الطبقات أو تركها ناقصة. وهذا يظهر لنا أن العلاقة بين الفقهاء ومكان كل فقيه في الطبقة المناسبة له تحمل أهمية لا مفر منها في تاريخ الفقه.⁵⁸

وقد قدم السيديشهري تحت عنوان المذهب الحنفي معلومات عن حياة أبو حنيفة، بينما ترك خصائص المذهب ومؤلفاته للصفحات التالية. وأشار إلى أن جد أبو حنيفة قدم من منطقة كابول في أفغانستان إلى الكوفة ثم أسلم. كما ذكر بعض المشايخ الذين درس على أيديهم، مشيراً إلى أنه تعلم في صغره من أنس بن مالك (توفي ٩٣هـ)، ثم تأثر كثيراً بمعلمه الرئيسي حماد بن أبي سليمان (توفي ١٢٠هـ) في مراحل لاحقة، وعندما توفي معلمه تولى رئاسة حلقة علمه. أفاد السيديشهري بأن سبعين من طلاب أبو حنيفة كانوا من أهل الاجتهاد، وهم من قاموا بتدوين الفقه وتحديد الأبواب والفصول الحالية. حتى إن الإمام مالك التزم بالأبواب التي حددها أبو حنيفة أثناء كتابة "الموطأ". كما ذكر أن أبو حنيفة كان يجمع طلابه لتكوين مجلس تشاوري في الإنتاج الفقهي، وكان يدون النتائج التي يتوصلون إليها بيد أبي يوسف، مما يعتبر من البيانات المهمة في تنظيم المذهب⁵⁹. أخيراً، ذكر أنه رفض طلبين لتولي منصب قاض القضاة في فترتين مختلفتين في سياق تلخيص علاقات أبو حنيفة مع السلطة السياسية القائمة. وأدى به إلى التعرض للنفي والتعذيب، وأن هذه التعذيبات كانت سبب وفاته.⁶⁰

ويتناول السيديشهري في الأقسام التي يستمر فيها في تقديم معلومات عن الحنفية موضوع علم الخلاف كعنوان فرعي، ويذكر كيف نشأ علم الخلاف، بالإشارة إلى أهميته في إظهار نظرة أتباع المذاهب إلى المسائل الفقهية، ويوضح السيديشهري أن الأئمة المؤسسين للمذاهب استنبطوا الأحكام من الأدلة الشرعية، ولكن بعد وفاتهم تغير مفهوم "الأدلة" بالنسبة لأتباع المذاهب، لأن الفقهاء الذين جاءوا بعد الأئمة كانوا يسعون لمعرفة كيفية وصول الأئمة إلى الأحكام وحل المسائل الجديدة وفقاً لطرق الوصول تلك، وأصبحت أصول الأئمة الأربعة بالنسبة لهؤلاء الفقهاء بمثابة "الأدلة الشرعية"، ولم يعد هناك طريقة لاستنباط الأحكام من النصوص الأصلية بشكل مباشر في هذه المرحلة، بل تشكلت طرق جديدة يتمثل في معرفة الطرق التي وصل بها الأئمة إلى الأحكام والقواعد الكلية. بعد أن يحدد كل فقيه طرق الوصول إلى الأحكام الخاصة بإمامه في المذهب، بدأ بالعمل على الدفاع عن رأي إمامه ضد المذاهب الأخرى والفقهاء الآخرين، مما أدى إلى نشوء علم الخلاف. أخيراً، ذكر السيديشهري بأن الحنفية قد كتبوا المزيد من الكتب في مجال علم الخلاف لأن يكونوا أرباب النظر في استخدام القياس كأدلة شرعية، ولم ينتشر علم الخلاف بشكل كبير في مذهب المالكية لأن أتباع مذهب المالكية كانوا ينتمون إليه بعض الناس من المغرب وكانوا يُعتبرون من أهل البدو.⁶¹

وَتُعَدُّ المؤلفات (الكُتُب) العنصر الثاني الهام في تاريخ الفقه، وقد تطرق السيديشهري إليها بشكل موجز في إطار المذهب الحنفي. بعد الإشارة إلى أن المؤلفات في المذهب الحنفي إما أن تكون ظاهر الرواية أو نوادر أو الواقعات/النوازل، قدم السيديشهري بعض أسماء الكتب كمثال على هذه الفئات الثلاث. ذُكر أن "ظاهر الرواية"

⁵⁸ شيمشك، "أين يقع العثمانيون في تاريخ الفقه؟"، ٣٥٠-٣٥١.

⁵⁹ المعلومات التي قدمها السيديشهري حول المشاورة هي في الواقع إشارة إلى المدرسة الفقهية التي أسسها أبو حنيفة. لمزيد من المعلومات حول فكرة أكاديمية الفقه لأبي حنيفة، انظر: مراد شيمشك، "الإمام الأعظم أبو حنيفة: حياته ومؤلفاته"، كتاب أبحاث مؤتمر الدولي: شملة تضيء العصور الإمام الأعظم، تحرير: أحمد كرتال - حلمي أوزدن (أسكي شهر، ٢٠١٥)، ٢٣.

⁶⁰ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٤١، ٢٤٠.

⁶¹ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٤١-٢٤٢.

تُعتبر أصل كل المصنفات الخفية، بينما تُعدُّ كتاب "الأُمالي" لأبي يوسف، ومؤلفات الإمام محمد في "نادر الرواية"، ومؤلفات حسن بن زياد (توفي ٢٠٤هـ) من كتب النوادر. كما أشار السيديشهري إلى أن كتب النوادر غالباً ما تتكون من مؤلفات المجتهدين المتأخرين التي تشمل تلاميذ الإمام محمد وتلاميذهم، مضيفاً "كتاب النوادر" لأبي الليث السمرقندي (توفي ٣٧٣هـ) و"الوقعات" للحاكم الشهيد (توفي ٣٣٤هـ) كمثالين من هذه الفئة. وكتبت مؤلفات تجمع بين هذه الفئات الثلاث (ظاهر الرواية - نادر الرواية - النوادر/الوقعات) الواقعات بعد مرور الزمان، ولكن المؤلفون حافظوا على فصل الأقسام إلى الثلاثة، قد يذكر القاضي خان ورضي الدين السرخسي (توفي ٥٧١هـ) من بين هذه المؤلفات كأمثلة. أخيراً، أشار إلى أن "مجلة الأحكام العدلية" تُمكِّل تجسيدا لتقنين القواعد الأصلية، وأنها يجب أن تُعتبر ضمن مجموعة مؤلفات ظاهر الرواية لأنها بالنسبة للسيديشهري تتبع نمط "ظاهر الرواية".⁶²

وتناول السيديشهري أمثلة لبعض الكتب المتعلقة بالأصول والفروع والفتاوى، بالإضافة إلى ذكر الدراسات المتعلقة بالشرعية الإسلامية في أوروبا. يُميز بين الكتب القديمة والحديثة في كتب الأصول والفروع. ذكر أسماء شمس الأئمة السرخسي وبزدوي (توفي ٤٨٢هـ) في الأصوليين المتقدمين فقط. أما في فئة المتأخرين، فتشمل الأمثلة كتاب "التنقيح" لصدر الشريعة (توفي ٧٤٧هـ)، و"التلويح" لتفتازاني (توفي ٧٩٢هـ)، و"فصول البدائع" لملا الفناري (توفي ٨٣٤هـ)، وشرح حسين الحلبي الفناري (توفي ٨٩١هـ) على "التلويح" لتفتازاني، وكتاب "المنار" لأبي البركات النسفي (توفي ٧١٠هـ)، وشرحه الذي كتبه ابن ملك (توفي بعد ٨٢١هـ)، و"المقاة" لملا خسرو، وشرحه "المراة"، وأخيراً "مجامع الحقائق" للخاديمي (توفي ١١٧٦هـ)، وشرحه "منافع الدقائق". وذكر السيديشهري في ففة فروع الفقه للمرحلة الأولى، "الجامع الصغير والجامع الكبير" للإمام محمد، وشرح الماتريدي (توفي ٣٣٣هـ) على "الجامع الصغير"، و"المختصر للطحاوي"، و"المبسوط" للسرخسي، و"خزانة الفقه" لأبي الليث السمرقندي. أما في الفترات اللاحقة، فتشمل الأمثلة كتب المتون الأربعة، و"ملتقى" إبراهيم الحلبي، و"الهداية"، و"المختصر" للقُدوري، و"الغرر" و"الدُرر" لملا خسرو، و"دُر المختار" للحصكفي وشرح ابن عابدين (توفي ١٢٥٢هـ) "رد المختار". تم تقديم في كتب الفتاوى أمثلة مثل "فوائد الزينية" لابن نُجيم (توفي ٩٧٠هـ)، و"فتاوى الفيضية" للشيخ الإسلام فيض الله أفندي (توفي ١١١٥هـ)⁶³، و"فتاوى الأنقروي" للشيخ الإسلام فضل محمد الأنقروي (توفي ١٠٩٨هـ)، و"فتاوى علي أفندي" للشيخ الإسلام علي أفندي (توفي ١١٠٣هـ)، و"بجعة الفتاوى" لمحمد الفقيه أفندي (توفي ١١٥٣هـ)، وكتاب "فتاوى هندية" الذي كتبه هيئة من العلماء في منطقة الهند.⁶⁴ وقد أشار الكاتب في إطار الدراسات الأوروبية إلى بعض المؤلفات التي كُتبت خصيصاً للسكان المسلمين في المناطق المستعمرة. ومن بعض الأمثلة التي ذكره في الكتاب، تُوجد معلومات حول ترجمة كتب قديمة مثل "الهداية" و"منهاج الطالبين" إلى العديد من اللغات، بما في ذلك الإنجليزية، الفرنسية، الروسية، والهولندية.⁶⁵

٤.٢ . تحليل المواضيع المتعلقة بفروع الفقه

⁶² السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٤٤، ٢٤٥.

⁶³ نسب السيديشهري هذا الكتاب إلى برحان الدين الكرخي متوفى عام ٨٥٣هـ ولكن الباحث ما حصل على أي معلومة للشخص المذكور.

⁶⁴ للحصول على معلومات حول المؤلفات والمصنفين، انظر: أحمد أوزل، علماء الفقه الخنفي ومشهورين المذاهب الأخرى (أنقرة: دار وقف الديانة التركية، ٢٠١٤).

⁶⁵ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٤٧-٢٥٢.

يتناول هذا القسم من تاريخ الفقه "المسائل" التي تمثل العنصر الثالث، حيث تشمل بعض المواضيع المتعلقة بالمعاملات، والعقوبات، والأسرة، وقانون التحكيم. تتناسب المواضيع المختارة هنا مع القضايا المرتبطة بالقوانين الأخرى التي تم تناولها في الجزء الأول من الكتاب. والهدف من ذلك ربما هو توفير فرصة للمقارنة مع القوانين الأخرى. علاوة على ذلك، يُظهر السيديشهري في دراسته بعض المواضيع التي يمكن أن تُبرز الخطوط العريضة للشريعة الإسلامية بدلاً من إجراء دراسة تفصيلية حولها.

أولاً، ذُكرت المواضيع المتعلقة بالعقود. النقاط المتعلقة بالعقود تتضمن ما يلي:

تم تقديم معلومات عامة حول العقود في الفقه الإسلامي في سياق شروط انعقاد العقود وصحتها، وأنواع العقود مثل السلم والصرف والمقايضة، بالإضافة إلى العقود المتعلقة بالشركات والحقوق العينية التبعية خصوصاً، وقد تُناقشت شروط العقود بشكل موسع، وتضمنت هذه المناقشة بشكل عام العبارات التالية: يمكن أن يدخل الشخص في التزام سواء بإرادة طرف واحد، كما كان إبرام الكفالة بناءً على طلب الكفيل، أو بإرادة طرفين، أو حتى دون إرادة أي من الطرفين، مثل تلف مال شخص آخر بدون قصد. يُعتبر كتابة العقود وتوثيقها وفقاً لآية المداينة أمراً مستحباً.⁶⁶ وتم اتباع منهج مقارنة مع القوانين الأوروبية الحديثة والقانون الروماني أثناء مناقشة بعض المسائل المتعلقة بشروط العقود وحالات الرجوع عن الهبة وأنواع الشركات حيث إنه قال: ويمكن فسخ العقود التي ليست لازمة من طرف واحد. وقد واجهت القوانين الأوروبية هذه القاعدة صعوبة في قبولها حتى اليوم. من الأمثلة على ذلك: الرجوع عن الرهن قبل التسليم، والرجوع في بعض الحالات عند الحوالة، والوكالة، والإعارة، والشركة، حيث يمكن أن يحدث الفسخ من طرف واحد في بعض الحالات، وكذلك في الهبة. كما تشمل عقود البيع بعض الأنواع من العقود. وتُمارس أنواع الشركات الأخرى، باستثناء المضاربة، كما كان الحال في قانون الروماني. ولا يقبل الإسلام الشركات المساهمة، ولا المعاملات المعتمدة على الصدفة كما أُجريت في أوروبا، لأن هذه الشركات تنطوي على شبهة الربا. كما أن التأمين لم يُقبل بسبب احتمال العشوائية. وقد عُرِّفت العقود التي تحذف إلى ضمان الحقوق مثل الكفالة والرهن.⁶⁷ ويتحدث السيديشهري عن بعض المسائل التي تشمل العناوين التي يمكن جمعها تحت عنوان قانون الأشخاص بشكل مختصر كالتالية:

ولم تُناقش الأحكام المتعلقة بالأشخاص في الإسلام كعنوان مستقل، بل جاءت تحت مواضيع العقود والأهلية. وفقاً للمعلومات الواردة في هذا القسم، فإن الأطفال يُخضعون لأحكام معينة في مرحلتين من الأهلية: ما قبل التمييز وفترة التمييز. ويحدث البلوغ إما حقيقياً أو حكماً، والشخص البالغ دون الرشد يُجبر عليه حتى يصبح راشداً حسب الإمامين، أما عند أي حنيفة فيُجبر عليه حتى يبلغ خمساً وعشرين سنة. ويورد الآراء التالية في سياق قانون السياسة والجنسية: الأجنبي يُصنَّفون بثلاثة أقسام وهي حريين ومستأمنين أو ذميين. إذا تزوجت المرأة المستأمنة من رجل ذمي تصبح "ذمية"، ولكن لا يمكن للرجل المستأمن أن يصبح ذمياً إذا تزوج من امرأة ذمية، وكانت الحالة الأصلية في العلاقات الدولية هي الحرب، لذا كان يُطلق على الأجنبي "حربياً"، ولكن في الوقت الحاضر أصبحت الحالة الأصلية هي السلم، وبالتالي لم يعد يُطبق نظام الحريين والمستأمنين في الواقع. وحددت الشريعة الإسلامية العبودية وقيدتها. يُقصد بالتحديد أن الأسر يُسمح به فقط في حالة الحرب، بينما يقصد بالتقييد أن

⁶⁶ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٥٤، ٢٥٥.

⁶⁷ السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٥٩-٢٥٥.

السيد يُعتبر حارساً للأسرى وليس مالكاً لهم. كما يُعتبر تحرير العبيد من أفضل العبادات. وقد أُلغيت هذه الفئة بسبب اتفاقيات الصلح وتُعاد الأسرى بين الدول بعد الحرب في الوقت الحاضر.⁶⁸

وتم تطوير تصنيف ثلاثي للأراضي الملكية يشمل الأراضي العشرية، والأراضي الخراجية، وأراضي الدولة. وتُدرس حقوق الارتفاق تحت مسمى "القيود"، وتُقسم إلى قيود عينية وقيود شخصية. القيود العينية تشمل حق المرور، وحق المسيل، وحق التجري، بينما تشمل القيود الشخصية حق الانتفاع، وحق الاستثمار، وحق الاستعمال، وحق السكنى. يُعد الفقه هذه الحقوق من "الحقوق المجردة". وتؤكد الشفاعة على أقدم شكل من أشكال الملكية المشتركة. تنتقل ملكية الأرض الموات إلى الشخص الذي يُجيبها بإذن سلطاني بشرط عدم ظهور مالك قديم لها. وتمت مناقشة المسائل المتعلقة بإحياء الموات من حيث مرور الزمن وقيل: حدّد الفقهاء مدة مرور الزمان بـ ٣٦ سنة، وكانت هذه المدة ١٥ سنة للملك و١٨ سنة للأراضي في الدولة العثمانية. ويفقد القضاة حقهم في النظر إلى الدعوى مع تحقيق مرور الزمان، ومن هذا المنطلق، يعتبر مرور الزمان في الفقه حجة دافعة، أي أنه لا يؤدي إلى اكتساب أو فقدان الحقوق أو المسؤوليات.⁶⁹

المسائل التي يمكن تصنيفها تحت عنوان قانون الأسرة والأحوال الشخصية تشمل ما يلي:

وكانت هناك بعض العلاقات غير الأخلاقية وغير الإسلامية في المجتمع العربي قبل الإسلام، مثل نكاح الاستبضاع،⁷⁰ ونكاح البدل،⁷¹ ونكاح المتعة، ونكاح الخدن،⁷² ونظام الليفيات/ نكاح المقت.⁷³ وجاء الإسلام ليضع القواعد لهذه العلاقات. كان النظر إلى النكاح قبل الإسلام كبيع، بينما جعله الإسلام عقداً قائماً على الرضا بين الطرفين. فُرِضت قيود على الزواج بأقارب الدم، والرضاعة، والمصاهرة. الأصل في الزواج هو الأحادية (أي اكتفاء بزوجة واحدة)، ولكن يُسمح بتعدد الزوجات حتى أربعة إذا دعت الحاجة والضرورة. يرى السيديشهري أن الأصل في الطلاق هو التحريم، ولكنه مُبرّر في حالة الضرورة. كان التني مسموحاً قبل الإسلام، ولكن تم إلغاؤه بعد طلوع الإسلام. تُنظّم نظام المؤاخاة لفترة محددة، والذي تُسخ بآية الميراث بين أولي الأرحام بدلاً من التني. تُعتبر عقد الموالاة مشابهة للتني، حيث يُعرض على شخص مجهول النسب أن يكون مولى لشخص آخر، وبذلك يرثه ويكون عاقلة له في حالة دفع الدية. نظام الإرث في الإسلام فريد من نوعه ولا يوجد مثله في الشرائع الأخرى. ويشرح السيديشهري مفاهيم الفرائض والمسائل المتعلقة بذلك تشمل تقسيم الأقارب إلى أصحاب الفرائض، وأولي الأرحام، والعصبة، ومسائل العولية والرديّة، ومولى العتاقة ومولى الموالاة.⁷⁴

المسائل المتعلقة بالقانون الجنائي وأصول القضاء الشرعي تشمل ما يلي:

وذكر السيديشهري أن قسم العقوبات في الكتب القديمة يتضمن أحداثاً تاريخية، وكانت الدية محددة بمقدار بعشر من الإبل في المجتمع العربي قبل الإسلام ورفعت إلى مئة في زمن عبد المطلب. يُعطى الورثة الخيار بين القصاص أو

68 السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٥٩-٢٦٣.

69 السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٦٣-٢٦٧.

70 إدخال الزوج لزوجته في علاقة مع شخص نبيل بهدف الحصول على نسب أصيل وإنجاب طفل من ذلك النسب. أدنان ديمرجان، "تطبيقات الأنكحة في فترة الجاهلية وعهد النبي محمد (ص)", المجلة العلمية للديانة، ٣/٤٩ (٢٠١٣)، ٣٩، ٤٠.

71 العلاقة التي تنشأ من تبادل الأزواج لزوجاتهم بين بعضهم البعض. ديمرجان، "تطبيقات الأنكحة في فترة الجاهلية وعهد النبي محمد (ص)", ٤٠.

72 علاقة زنا سرية بين المرأة وصديقها. ديمرجان، "تطبيقات الأنكحة في فترة الجاهلية وعهد النبي محمد (ص)", ٤٠.

73 تزويج الابن بزوجة الأب المطلقة، علي رضا بلامان، أنواع الزواج والقرابة، (أنقرة: دار وزارة الثقافة التركية، ٢٠٠٢)، ٥١.

74 السيديشهري، تاريخ علم الحقوق، ٢٦٨-٢٧٤.

الدية في حالة القتل العمد في الإسلام. وتُحدد الدييات بمقدار معلوم، وهي إما عشرة آلاف درهم، أو ألف دينار، أو مئة جبل. ويُحدد العقاب في الجرائم وفقًا للأداة المستخدمة، ودية المرأة هي نصف دية الرجل، ويُمكن تطبيق نظام القسامة لإلزام الدية في بعض الحالات، وتُؤخذ الدية أو الأرش حسب حجم الجرح في حالات الجروح. يُقطع في السرقة اليد اليمنى أولاً، ثم القدم اليسرى في المرة الثانية، وإذا تكررت السرقة للمرة الثالثة، يُسجن الجاني. لا يُطبق القطع بعد ذلك. ويُعاقب قطاع الطريق بالسجن، وإذا قتلوا يُعدمون، وإذا اغتصبوا المال يُصلّبون. والمرتد يُقتل إذا أصر على الردة، والزاني المحصن يُرجم، ويُجلد غير المحصن مئة جلدة، ويجب أن يشهد أربعة رجال على الزنا فلا تُقبل شهادة النساء في الحدود. وعينت عقوبة شرب الخمر ثمانون جلدة وهي أخف الحدود. ويُعاقب من يخل بالنظام العام بعقوبة تعزيرية تتراوح بين ثلاثة وتسعة وثلاثين جلدة. بسيط الإجراءات القضائية في الإسلام ويطبق ذو درجة واحدة، والقاضي مسؤول عن حكمه، وكما تطرق في الكتاب إلى أصول القضاء الشرعي وذكر أن نظام الاستئناف لا يوجد في النظام القديم، وتُعتبر الإقرار واليمين من الأدلة الأصلية، والوثائق المكتوبة أو الأختام لا تُعتبر من أدلة منفردة، ويُعد نظام الملاعنة في الإسلام نوعًا من المحاكمات المعنوية.⁷⁵

الخاتمة

أولاً، من الضروري الإشارة إلى أن هذه الدراسة ألفت لتكون كتابًا دراسيًا للطلاب، تقدم لنا معرفة مختصرة بتاريخ الفقه. يمكن رؤية القيود التي يفرضها الحجم المحدود للكتاب الدراسي والمختصر بسهولة في كل جزء من أجزاء الكتاب تقريبًا. لذلك، من غير الممكن توقع اجتهاد شامل لتاريخ الفقه من هذا الكتاب. وقد خطط السيدشهرى لتخصيص المجلد الثاني من الكتاب لتاريخ القانون العثماني، وهو ملحق لتاريخ القانون الإسلامي. لو كان قد تمكن من كتابة هذا التأليف، لكان بإمكان الحصول على كتاب كامل لتاريخ القانون الإسلامي. ومع ذلك، يقدم لنا هذا الكتاب بعض التلميحات حول العناوين الرئيسية التي يجب احتواء كتابة تاريخ الفقه تحتها. ثانيًا، لم يستطع السيدشهرى وضع حدود واضحة لطبيعة شروط الاجتهاد مع توقعه أن يتم الحفاظ على حيوية الفقه من خلال الاجتهادات الجديدة في الفقه، ويتضح أكثر أنه يستند إلى الفكر المذهبي في الأجزاء الأخرى، وخصوصًا تعكس النقاط التالية فهمه للبقاء ضمن نظام المذهب:

يعتقد أنه يجب البحث عن طرق للتطوير الفقهي دون العودة إلى المصادر الأصلية، من خلال اعتبار المبادئ التي وضعها مؤسسو المذاهب كمنصوص. ويعبر بوضوح عن أنه حتى لو تعارض رأي إمام المذهب مع النصوص، فإنه لم يعد من الممكن العودة إلى النصوص، وفي هذه الحالات يجب اعتبار النص منسوخًا أو مؤولًا أو أن يكون هناك عملية التخصيص أو الترجيح.

إن وضع العناصر الرئيسية المكونة للمذهب كالفقهاء والكتب والمسائل، في الكتاب ولو بشكل سطحي، يعتبر من بين المؤشرات على التزامه بمنطق المذهب، ويشير إلى كتب الحنفية المشهورة فقط تحت جزء "الكتب" في هذه الدراسة. وكما يقدم مؤلفين ومصنفات تتعلق بالتمييز بين ظاهر الرواية ونادر الرواية والنوازل/الوقائع، ويشير إلى أهمية "الرجال" بإعطاء معلومات قصيرة عن أبي حنيفة والإمامين وغيرهم، وهذه أجزاء مهمة من النهج المذهبي. وفتح عنوان خاص لعلم الخلاف الذي يدرس الاختلافات بين المذاهب مباشرةً، وإبراز المساهمات التي توفرها الاختلافات المذهبية للإنتاج الفقهي، والإشارة إلى مهارة الحنفية في استخدام علم الخلاف هي من بين

⁷⁵ السيدشهرى، تاريخ علم الحقوق، ٢٧٤-٢٧٨.

العلامات على فهمه للمذهب. يمكن القول أيضاً أن إبراز الحنفية في الكتاب بشكل أكبر هو مؤشر على نشأته في التقليد الحنفي وارتباطه المذهبي.

ثالثاً، عند تناول المسائل، يقارن أحياناً بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني والقوانين الأوروبية دون التطرق إلى الاختلافات داخل المذهب أو بين المذاهب، مما يجعل الكتاب قريباً من خط "القانون المقارن" أكثر من تاريخ الفقه في جزء "المسائل".

رابعاً، ما أن لم يكن هناك أي كتاب باللغة التركية العثمانية في هذا المجال، فقد سد هذا التأليف فجوة مهمة. بالإضافة إلى ذلك، فقد شكل خطوة انتقالية نحو المنهج الغربي. هذا الأمر يظهر أن هذا الكتاب يتجاوز كونه مجرد كتاب تاريخي، بل يعمل كأداة لتحويل التعليم أيضاً. من الواضح أن تبني المنهج الغربي في العملية التعليمية قد أتاح لهذه الأنواع من المؤلفات أن تشكل جسراً للطلاب والمدرسين، وتوفر أساساً للمناهج التعليمية الجديدة وطرق التعليم. في هذا السياق، تتجاوز أهمية الكتاب المعلومات التي يحتويها، بل يساهم أيضاً في تبني النهج التعليمي الجديد.

المصادر

- أتاي، أورهان. "أحمد مدحت أفندي". موسوعة الإسلام التابعة لوقف الديانة التركي. ١٠٣-١٠٠/٢. إسطنبول: دار وقف الديانة التركي، ١٩٨٩.
- أردوغدو، علي. محمود أسعد السيديشهري: حياته، مؤلفاته ومكانته في التاريخ الإسلامي. إسطنبول: جامعة مرمره، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، ٢٠٠٢.
- أردوغان، علي. "السيديشهري". موسوعة الإسلام التابعة لوقف الديانة التركي. ٢٧-٢٥/٣٧. إسطنبول: دار وقف الديانة التركي، ٢٠٠٩.
- أرشفيف العثماني لرئاسة الوزراء (BOA)، سجلات الأحوال ١٨/٤١٩.
- أرك، حسن بصري. مشاهير القانونيين الأتراك. إسطنبول: دن، ١٩٥٤.
- ألب، ألبر. "من منظور وزير دفاتر الحاكمي محمود أسعد أفندي: العالم التركي في بداية القرن العشرين". مجلة أبحاث تاريخ الجمهورية ٣/٢ (٢٠٠٦)، ١٧-٤٢.
- ألتينتاش، إمري. الفكر الفقهي لمحمود أسعد سيديشهري. إسطنبول: جامعة مرمره، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، ٢٠١٠.
- أيدن، محمد عاكف. "مرسوم قانون الأسرة"، موسوعة الإسلام التابعة لوقف الديانة التركي. ٣١٧/١٨. إسطنبول: دار وقف الديانة التركية، ١٩٩٨.
- أوجا، إسماعيل حقي. قانون الإرث الإسلامي مع أدلته. قونيا: دار إسرا، ٢٠٠٤.
- أوزك، حسن وآخرون. تاريخ القانون. إسطنبول: دار المدخل لجمعية الأبحاث العلمية، ٢٠١٢.
- أوزل، أحمد. علماء الفقه الحنفي ومشهورين المذاهب الأخرى. أنقرة: دار وقف الديانة التركية، ٢٠١٤.
- إركول، نيلوفر. دروس تاريخ الأديان في المدارس العثمانية ومحمود أسعد بن أمين سيديشهري. إسطنبول: جامعة مرمره، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2005.
- بلامان، علي رضا. أنواع الزواج والقربان. أنقرة: دار وزارة الثقافة التركية، ٢٠٠٢.
- بايندر، خالس. تحقيق ونقد كتاب تاريخ الأديان لمحمود أسعد: الترجمة والتقييم. الأزيف: جامعة الفرات، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2006.
- جانكاي، علي. تاريخ كلية الإدارة الجديدة وخريجيهها. المجلد ٢. أنقرة: مطبعة أورنك، ١٩٦٨.
- جيلان، عبد الله. فهرس مجلتي صراط المستقيم وسبيل الرشاد. أنقرة: دار وقف الديانة التركي، ١٩٩١.
- دمير، خالس - يلماز، توفيق. "حياة محمود أسعد السيديشهري ومنهجه في كتاب تلخيص أصول الفقه". بحوث كلية الإلهيات (مدرسة غوك). 9 (2021)، 65-93.
- دميرتاش، رسول. مقارنة كتاب النكاح والطلاق لمحمود أسعد السيديشهري مع قانون حقوق الأسرة. غوموشانة: جامعة غوموشانة، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2021.
- دميرجان، عدنان. "تطبيقات الأنكحة في فترة الجاهلية وعهد النبي محمد (ص)". المجلة العلمية للديانة، ٣/٤٩ (٢٠١٣)، ٢١-٤٢.
- السيديشهري، محمود أسعد. الاقتصاد. إسطنبول: مطبعة الهلال، ١٣٢٦هـ.

- السيديشهري، محمود أسعد. كتاب الزواج والطلاق. أنقرة: مطبعة الخيرية، ١٣٢٦هـ.
- السيديشهري، محمود أسعد. الشريعة الإسلامية ومستر كارلايل. إسطنبول: مطبعة جمال أفندي، ١٣١٥هـ.
- السيديشهري، محمود أسعد. تعدد الزوجات. مترجم: عبد الحميد الزهراوي. إسطنبول: مطبعة طاهر بك، ١٣١٥هـ.
- السيديشهري، محمود أسعد. تحليل ونقد تاريخ الإسلام. إسطنبول: مطبعة الأوقاف الإسلامية، ١٣٣٦هـ.
- السيديشهري، محمود أسعد. تاريخ الأديان. إسطنبول: مطبعة الأمانة، ١٣٣١هـ.
- السيديشهري، محمود أسعد. تاريخ الإسلام. إسطنبول: مطبعة الخيرية، ١٣٣٠هـ.
- السيديشهري، محمود أسعد. تاريخ الصناعة. إزمير، د.ن.، ١٣٠٧هـ.
- السيديشهري، محمود أسعد. تاريخ علم الحقوق. إسطنبول: مطبعة الأمانة، ١٣٣١هـ.
- السيديشهري، محمود أسعد. تلخيص أصول الفقه. إزمير: مطبعة الولاية، ١٣٠٩هـ.
- السيديشهري، محمود أسعد. أصول الحديث. إسطنبول: مطبعة جمال أفندي، ١٣١٦هـ.
- السيديشهري، محمود أسعد - عالية، فاطمة. تعدد الزوجات. إعداد: فردوس جانباذ. أنقرة: دار الهيجة، ٢٠٠٧.
- سايان، شانول. أصول المذهب عند الحنفية إسطنبول: دار الكلاسيك، ٢٠١٦.
- شوابكة، أحمد فهد بركات. "عبد الحميد الزهراوي". موسوعة الإسلام التابعة لوقف الديانة التركي. ٢٢٦/١-٢٢٧.
- إسطنبول: دار وقف الديانة التركي، ١٩٨٨.
- شاكير، نظيف. حياة وأعمال محمود أسعد السيديشهري وترجمة كتابه تاريخ الأديان إلى اللغة التركية المعاصرة. سكاريا: جامعة سكاريا، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2002.
- شيمشك، مراد. "أين يقع العثمانيون في تاريخ الفقه؟ بين الخطاب والواقع في تاريخ الفقه الإسلامي الحديث/المعاصر"، الفقه في العثمانيين: العلماء، المؤلفات، القضايا. ٣٢٢-٣٤٠. إسطنبول: دار الإيسار، ٢٠١٧.
- شيمشك، مراد. "الإمام الأعظم أبو حنيفة: حياته ومؤلفاته"، كتاب أبحاث مؤتمر الدولي: شعلة تضيء العصور الإمام الأعظم، تحرير: أحمد كرتال - حلمي أوزدن. ١٧-٣١. أسكي شهير، ٢٠١٥.
- صلاح الدين، أحمد. "كتابات: من الآثار الشرقية: تاريخ علم الحقوق"، مجلة كلية الحقوق لدار الفنون ٤ (١٣٣٢هـ)، ٤٢٦-٤٢٩.
- غديكلي، فتحي وآخرون. تاريخ علم القانون. أنقرة: دار ياتكين، ٢٠١٢.
- كايا، أيوب سعيد. الاستدلال الفقهي بعد تشكل المذاهب. إسطنبول: جامعة مرمره، معهد العلوم الاجتماعية، أطروحة دكتوراه، ٢٠٠١.
- كوبولو، أورهان. "محمود أسعد أفندي". الموسوعة التركية. ١٧٤/٢٣. أنقرة: دار وزارة التعليم الوطني، ١٩٧٦.
- كوسه، مرتضى. "حياة محمود أسعد السيديشهري من فقهاء العثمانيين في الفترة الأخيرة ومؤلفاته وشخصيته العلمية". مجلة بحوث الفقه الإسلامي ٢ (٢٠٠٣) ٢٠٧-٢١٧.
- يوروک، علي آدم. "إحداث درس تاريخ القانون ومحمود أسعد السيديشهري". مجلة كلية الحقوق بجامعة إسطنبول، ١/٧٠ (٢٠١٢)، ٤٧٩-٤٩٤.

يلماز، توفيق. حياة محمود أسعد السيديشهري ومنهجه في كتابه تلخيص أصول الفقه. سيواس: جامعة الجمهورية، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، ٢٠١٨.

Kaynakça | References

- Alp, Alper. "Defter-i Hakanî Nazırı Mahmud Esad Efendi'nin Gözüyle 20. Asır Başında Türk Dünyası". *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2006), 17-42.
- Altıntaş, Emre. *Mahmud Esad Seydişehirî'nin Fıkıh Düşüncesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Atay, Orhan. "Ahmed Midhat Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aydın, Mehmet Akif. "Hukuk-ı Âile Kararnâmesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Balaman, Ali Rıza. *Evlilik Akrabalık Türleri*. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Bayındır, Halis. "*Mehmet Esad'ın Tahlîlî ve Tenkîdî Târih-i Edyân adlı eserinin transkripsiyonu ve değerlendirmesi*". Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Sicilli Ahval Defterleri*, 18/419.
- Ceylan, Abdullah. *Sırât-ı Müstakîm ve Sebilü'r-reşâd Mecmuaları Fihristi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Çankaya, Ali. *Yeni Mülkiye ve Mülkiyeliler Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Örnek Matbaası, 1968.
- Çakır, Nazif. *Mahmut Esat Seydişehirî'nin hayatı, eserleri ve Târih-i Edyân adlı eserinin günümüz Türkçesine çevirisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Demir, Halis - Yılmaz, Teyfik. "Mahmut Es'ad Seydişehirî'nin Hayatı ve Telhîs-i Usûl-i Fıkıh Adlı Eserindeki Metodu". *Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları*. 9 (2021), 65-93.
- Demirtaş, Resul. *Seydişehirî'nin Kitâb-ı Nikâh ve Talâk Adlı Eserinin Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ile Mukayesesi*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Demircan, Adnan. "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh". *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (2013), 21-42.
- Erdoğdu, Ali. *Mahmud Esad Seydişehirî: Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihçiliğindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Erdoğdu, Ali. "Seydişehirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/25-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Erk, Hasan Basri. *Meşhur Türk Hukukçuları*. İstanbul: y.y. 1954.
- Erkul, Nilüfer. *Osmanlı medreselerinde dinler tarihi dersleri ve Mahmut Esad b. Emin Sey-*

- dişehrî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Gedikli, Fethi vd. *Târîh-i ‘ilm-i hukuk*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2012.
- Kaya, Eyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Köprülü, Orhan. "Mahmut Esad Efendi". *Türk Ansiklopedisi*. 23/174. Ankara: MEB Yayınları, 1976.
- Köse, Murtaza. "Osmanlı Son Dönem Hukukçularından Seydişehirli Mahmut Esad'ın Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 207-217.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Özket, Hasan vd. *Hukuk Tarihi*. İstanbul: Medhal İlmi Araştırma Derneği Yayınları, 2012.
- Saylan, Şenol. *Hanefilerde Mezhep Usûlü*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Selahaddin, Ahmed. "Kitabiyât: Âsâr-ı Şarkiyeden: Tarih-i İlm-i Hukuk". *Darülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* 4 (1332), 426-429.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *İktisâd*. İstanbul: Hilal Matbaası, 1326.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *Kitabu'n-nikâh ve't-talâk*. Ankara: Matbaa-i Hayriye, 1326.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *Şeriat-ı İslâmiye ve Mister Carlyle*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1315.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *Taaddüd-i Zevcât*. çev. Abdülhamid ez-Zehrâvî. İstanbul: Tahir Bey Matbaası, 1316.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *Tahlîl-i ve tenkîd-i târîh-i İslam*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *Târîh-i Edyân*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1331.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *Târîh-i İslam*. İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1330.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *Târîh-i Sanâi'*. İzmir: y.y., 1307.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *Târîh-i ‘ilm-i hukuk*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1331.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *Telhûs-i usûl-i fıkıh*. İzmir: Vilayet Matbaası, 1309.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *Usûl-i hadîş*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1316.
- Seydişehrî, Mahmud Esad – Aliye, Fatma. *Taaddüd-i Zevcât*. nşr. Firdevs Canbaz. Ankara: Hece Yayınları, 2007.
- Şevâbike, Ahmed Fehd Berekât. "Abdülhamid ez-Zehrâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/226-227. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Şimşek, Murat. "Fıkıh Tarihinde Osmanlı Nereye Düşer? Retorik ile Gerçeklik Arasında Modern/Çağdaş İslam Hukuk Tarihi". *Osmanlı'da İlmi- Fıkıh: Âlimler, Eserler, Meseleler*. 322-340. İstanbul: İSAR Yayınları, 2017.
- Şimşek, Murat. "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe: Hayatı ve Eserleri". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. ed. Ahmet Kartal

- Hilmi Özden. 17-31. Eskişehir, 2015.

Uca, İsmail Hakkı. *Delilleriyle İslam Miras Hukuku*. Konya: Esra Yayınları, 2004.

Yörük, Ali Âdem. “Hukuk Tarihi Dersinin İhdası ve Mahmud Esad Seydişehirî”. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 70/1 (2012), 479-494.

Yılmaz, Teyfik. *Mahmut Es'ad Seydişehirî'nin Hayatı ve Telhîs-i Usûl-i Fıkıh Adlı Eserindeki Metodu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Fuat Akpınar

Dr., Öğretmen, Kayseri İl Milli Eğitim Müdürlüğü
Dr., Teacher, Kayseri Provincial Directorate of National Education
Kayseri/Turkey

yusuffuheyre@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8393-122X>

Salih Yalın

Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Erciyes University Faculty of Theology Department of Philosophy and Religious Studies, Division of Islamic
Philosophy
Kayseri/Turkey

yalin@erciyes.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8537-3380>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 20.08.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 14.11.2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30.12.2024

Yayın Sezonu/Publication Season: Aralık/December 2024

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1535979>

Atıf/Cite as: Akpınar, Fuat – Yalın, Salih. “Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin Adalet Anlayışı”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 16 (Aralık 2024), 92-115. <https://doi.org/10.54958/iad.1535979>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin Adalet Anlayışı

Öz

Çalışmamızın konusu İslam filozoflarından olan Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin adalet anlayışı üzerinedir. Onun adalet anlayışını şekillendiren temel unsurlar felsefi/rasyonel ve dinî argümanlar olarak ikiye ayrılır. Bundan dolayı Âmirî, felsefi olarak özellikle Platon ve Aristoteles'in görüşlerini, dinî olarak ise vahyin, Hz. Muhammed'in yaklaşımlarını esas alır. Âmirî, adaleti itidal ve orantısız nitelikleriyle açıklar ve onu erdemlerin en hayırlısı olarak görür. Adalet sayesinde bir toplum kalkınırken devlet de erdemli hale gelir, ülkeyi mamur eder. Adaletin zıddı zulümdür. Zulüm toplumda erdemsizlerin yaygınlaşmasına ve devletin erdemsiz bir

yapı haline dönüşmesine sebep olur. Bu durumda en yüksek iyi olan mutluluğa birey de toplum da ulaşamaz. Filozofa göre adalet; hikmet, iffet ve cesaret erdemlerinin toplamıdır. Âmirî, adalet erdemini siyaset düşüncesinin merkezine koyar ve devlet başkanının en temel amaçlarından birinin de bunu gerçekleştirmek olduğunu düşünür. Adil siyasetle yönetilenler erdemleri kazanır ve böylece insanların en yüce mutluluğa ulaşmaları kolaylaşır. Çünkü mutluluk, insan ve toplum yaşamının amacıdır. Bu amaca ulaşmaları için mutlak suretle insanların adalet erdemini gerçekleştirmeleri gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Âmirî, Adalet, Mutluluk, Erdem.

Abu'l Hasan al-Amiri's Concept of Justice

Abstract

The subject of our study is the understanding of justice of Abu'l Hasan al-Amiri, one of the Islamic philosophers. The basic elements that shape his understanding of justice are divided into two: philosophical/rational and religious arguments. For this reason, Amiri, philosophically, especially Plato and Aristotle's opinions, and as religiously it is based on the approaches of the revelation, Hz. Muhammad and other Islamic elders. Amiri explains justice with its qualities of moderation and proportionality and sees it as the best of virtues. The opposite of justice is cruelty. Cruelty causes the spread of non-virtuous people in society and the state turns into a non-virtuous structure. In this case, neither the individual nor the society can achieve happiness, which is the highest good. According to the philosopher, justice; It is the sum of the virtues of wisdom, chastity and courage. Amiri puts the virtue of justice at the center of political thought and thinks that one of the main purposes of the head of state is to realize this. Those who are governed by fair politics acquire virtues and thus it becomes easier for people to reach the highest happiness, because the happiness is the purpose of human and social life. In order to achieve this goal, people must absolutely realize the virtue of justice.

Keywords: Islamic Philosophy, Amiri, Justice, Happiness, Virtue.

Giriş

Hem ihtiyaçlarını daha kolay karşılayabilme hem de en ileri düzeyde yetkinlikleri elde edebilme düşüncesi toplumsal hayatı insanoğlu için vazgeçilmez bir zorunluluk kılmıştır. Toplum içinde yaşayan insan birtakım erdemleri bilmek ve onları tatbik etmekle sorumludur. İnsanın hikmet, iffet ve cesaret erdemleriyle bu erdemlerin toplamı olan adalet erdemini bilmesi ve bunları davranış haline getirmesi hem entelektüel yetkinliğine katkı sunarken hem de sosyal hayatında saygınlığını artırır. Bununla birlikte üç erdem toplamı ve sonucu olan adalet erdemi; insan ve toplum hayatının en değerlisi ve vazgeçilmez olanıdır. Adaletli birey ve toplum gerçekleştirme düşüncesi insanların ortak ideali olsa da, bu kavrama yüklenen anlamlar insanlar arasında farklılık gösterir. “Adalet nedir, ne değildir?” sorusu felsefe tarihi içinde cevaplanmaya çalışılmış fakat bu soruya düşünürlerce net cevaplar verilememiştir.¹ Adalet kavramının tanımı konusundaki belirsizliklere rağmen adalet; kimi düşünürlerce erdemlerle birlikte anlatılmış, kimi düşünürlerce de onun karşıtı yani adaletsizlik üzerinden tartışılarak konu anlaşılmaya çalışılmıştır.² Adaleti anlamının ve anlamlandırmanın belki de en güzel yöntemi onu kısımlara ayırarak daha anlaşılır kılmadır. Bilindiği gibi tanımla bir kavramın içlemi ortaya konulurken taksimat yaparak kavramın kapsamı belirlenir. Bu bakımdan filozofların adalet üzerine yaptığı taksimatlar adaleti daha anlaşılır kılma çabası olarak görülmelidir.³

Adaletle ilgili felsefi tartışmalar ilk olarak Antik Yunanlı filozoflarca yapılmıştır. Platon'un (M.Ö 427-347) ifadesine göre Sokrates (M.Ö 469-399) adaleti “hem kendisi hem de verdiği sonuçlar bakımından iyi olan” ve “mutlu olmak isteyenin aradığı şeydir” şeklinde tanımlar. Platon bu tanımlamaların pratik hayatta karşılık bulması için insanın kendine yetmemesinden dolayı onun şehirde/devlette yaşamasını zorunlu görmüş yani insanların iş bölümüne olan ihtiyaçlarının olduğunu vurgulamıştır.⁴ İnsanın toplumsal bir varlık olması sosyal bir ortamda yani şehirde yaşamasını da zorunlu kılar. Bundan dolayı Aristoteles'in (M.Ö 384-322) meşhur önermesiyle *insan politik bir canlıdır*. Politik olmayan bir varlık ya topluma ihtiyaç duymayan, insanî özelliklerden nakıs alt bir varlık ya da Tanrı'dır. İşte insanın toplumsal bir canlı olması onun her istediğini yapmasını sınırlandırır, yazılı ya da yazısız kurallara uymasını zorunlu kılar. Aristoteles'e göre adalet; adil ve doğru olanları is-

¹ İonna Kuçuradi, “Adalet Kavramı”, *Adalet Kavramı*, ed. Adnan Güriz (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994), 27.

² Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2015), 51.

³ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 94; Ramazan Turan, “X. ve XI. Yüzyılda İslam Felsefesinde Yapılan Adalet Taksimleri: Fârâbî, Ebü'l-Hasan Ebü'l-Hasan el-Âmirî, İbn Miskeveyh ve Râgıp el-İsfehânî Örneği”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/2 (2017), 95-96.

⁴ Platon, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu-Veyssel Atayman (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2005), 369b-c.

temek, yapmak olup ve böylece kişilerin adil olmalarını sağlayan “huy”dur. Adaletsiz kişi de çıkarını gözetken, yasaya uymayan ve orta olmadan çıkandır.⁵ Antik Yunan filozoflarının yanında adaletle ilgili tanım ve düşünceler birçok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Bunların başında Hume gelir ve o, adaleti “... yalnızca insanlığın iyiliğine yönelik bir eğilim taşıdığı için ahlaksal bir erdem ve gerçekten de o amaca uyandıran yapay bir buluştan başka bir şey değildir.”⁶ şeklinde tanımlar. Hume’a göre adalet ne doğuştan gelen bir hak, ne de bir erdemdir. Yani, bireyden ziyade toplum için olması ve toplumun çıkarını amaçlaması adaletin ortaya çıkış nedenidir. Bu durum kendiliğinden oluşmaz ve ampirik bir yolla elde edilen ilkeler bütünüdür.⁷ Tüm bunlardan hareketle adalet; şehirde yaşamayı tercih etmiş insanların müştereken kendilerine fayda veren ve iyi olan şeylerin paylaşılması ile tüm bunların korunması şeklinde tanımlanabilir. Bu tanımdan hareketle adalet, şehir yaşamında doğal ve zorunludur. Adaletin şehirde tesis edilmesine insanlar katkı sunabilir, fakat bunun zulme dönüşebilme durumunu da göz önüne alırsak yasalara ve hukuka dayanan adil bir devletin gerekliliği adaletin kavramsal içeriği bakımından zorunludur.⁸

İslam filozofları adalete ilişkin tanım ve yorumlarda bulunurlarken genelde Platon ve Aristoteles’e başvurmuşlardır. Bu filozoflardan bir tanesi de Ebü'l-Hasan el-Âmirî⁹ (Ö. 992)'dir. Filozof, 10. yüzyılda yaşamış, Fârâbî (870-950) ile İbn Sînâ (980-1037) gibi büyük filozoflar kadar meşhur olamamış fakat Fârâbî'den etkilenmiş, İbn Sînâ'yı etkilemiştir.¹⁰ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd, el-î'lâm bi-menâkıbi'l-İslam ve Kitâbu'l-emed ale'l-ebed* gibi önemli eserleri kaleme almıştır.¹¹ Bu eserlerinde Âmirî, teorik ve pratik felsefenin konularına giren ontoloji, ruh, siyaset, mutluluk, ahlak, eskatoloji, epistemoloji, ilimler sınıflaması ve felsefe tarihi gibi birbirinden farklı birçok konuyu ele almıştır. Bunların yanında filozof, mezkûr eserlerinde adalet konusuna da değinmiş olup konuya siyasî, dinî, felsefî gibi yönlerden değinmiştir.¹²

⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015), 92.

⁶ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1996), 384.

⁷ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 332.

⁸ Bayram Ali Çetinkaya, *Medine'den Medeniyete* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 31.

⁹ Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin hayatı için bk. Hidayet Işık, *Âmirî'ye göre İslam ve Öteki Dinler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 17-20; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 17-27.

¹⁰ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 70-71; Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 15.

¹¹ Hidayet Işık, “Karşılaştırmalı Din Çalışmaları Açısından Ebu'l-Hasan el-Âmirî”, *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2009), 261; İsmail Hakkı İzmirli, “İslam'da Felsefe Cereyanları 3”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14 (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930), 37; Mahmut Kaya, “Âmirî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/68-72.

¹² Münâ Ahmed Ebü Zeyd, *el-İnsanü fi'l-felsefeti'l-İslamiyyeti: Dirasetün mukaranatün fi fikri'l-Âmirîyyi*. (Beyrut: el-Müessetü'l-Cami'yye li'd-Dirasat, 1994); A. John Arberry, *Revelation and Reason in Islam* (New York:

Adalet ve filozofla ilgili yaptığımız bu kısa değerlendirmelerle şimdilik yetinmek istiyoruz. Bu minvalde makalemiz iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Âmirî'nin özellikle felsefî perspektiften adalet kavramına yaklaşımlarına ilişkin görüşlerini ele alacağız. Bu bağlamda Âmirî'nin adalet kavramına yer verdiği eserlerin içeriklerinden hareketle adalet, zulüm kavramları ve bu kavramların özellikle devlet ve devlet başkanındaki yansımaları incelenecektir. Son olarak da Âmirî'nin daha çok dinî perspektiften adalete yaklaşımını ele alıp makalemizi sonuçlandıracağız.

Âmirî'nin pratik felsefesine ve adalet anlayışına dair düşüncelerine kaynaklık eden Platon, Aristoteles ve Fârâbî gibi filozofların adaletle ilgili görüşlerine kısaca yer vermek istiyoruz. Platon adalet konusunu nefis, erdem, toplum ve devlet bağlamında ele almıştır. Platon'a göre insan nefsi/ruhu üç farklı durumu yansıtır. Nefsin bu farklı durumları aynı zamanda erdemleri ortaya koyan yapıdır. İlki, ruhun rasyonel yapısı olup yöneten konumundadır ve bunun erdemi hikmet; ikincisi, ir-rasyonel yapısı yani kişinin arzu ve bedenî isteklerini ortaya koyduğu yapıdır ve bunun erdemi ölçülülük; sonuncusu ise kişinin atılganlığını, nerede ve ne zaman korkup-korkmayacağını farkında olduğu yapıdır ve bunun da erdemi cesarettir.¹³ Platon bu ana erdemlerin toplamının adalet erdemini oluşturduğunu belirtir ve adalet erdeminin erdemlerin en mükemmeli olduğunu açıklar. Dört ana erdemi bilen ve uygulayan insanın da doğru yani adil olduğunu savunan Yunanlı filozofa göre o, bu yapıyla en yetkin haldedir. Bu yetkinliği elde etmekle tanrısal iyiliğe ulaşmış olmaktadır.¹⁴ Adil insanın yönetici konumunda olmasının önemine de değinen filozof, onun yöneticiliğe en uygun kişi olup adaleti bilen uygulayan kişinin zulüm/adaletsizlik yapmayacağını da aktarır. Yine o, adaletsiz kişinin yönetici olması durumunda onun yaptığı yasaların da kötülüğe hizmet edeceğini düşünür.¹⁵

Adalet konusu Platon'un siyaset felsefesinin başat konuları arasında yer almaktadır. Ona göre adalet, devlet için bir araç değil amaçtır. Platon bununla ilgili şunları aktarır: “Yönetici konumunda olan kimse, bu konumda olduğu müddetçe, kendi çıkarına değil, yönettiği ve üzerine sanatını uyguladığı kişilerin veya şeylerin

Routledge, 1957); Hasan Aydın, “Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefî Bilimlerin Meşruluğu Sorunu”, *EKEV Akademi Dergisi* 11/33 (2007), 55-66; Hanane Mansouri, “Approach Of Abu Al-Hasan Al-Ameri In The Study Of Religions”, *AL TURATH Journal* 11/3 (July 2021), 198-218; Mona F. Hüseyin, “Taa-rifu'l-ilmî ve ehemmiyetihi inde Ebü'l-Hasan el-Âmirî”, *Mecelletü'l-Felsefeti* 13, (2016), 13-26; Fuat Akpınar, “Ebü'l-Hasan El-Âmirî'nin İlimler Sınıflaması”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 20/(Aralık, 2023), 166-83. <https://doi.org/10.55256/temasa.1352998>; Ahmet Kamil Cihan, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sînâ”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/(2000), 440-445.

¹³ Platon, *Devlet*, 442c, 430 e.

¹⁴ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1994), 716 a.

¹⁵ Platon, *Devlet*, 444b; Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri, I, Mutluluk Ahlâkı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1965), 84.

çıkarma olan her şeyi gözetir ve bu doğrultuda emirler verip düzenlemeler yapar. Bütün konuşmaları ve eylemlerinde kendine tâbi olanların ve inananların yarar ve iyiliklerini kollar.”¹⁶

Aristoteles adalet kavramını hocası Platon’a göre daha detaylı ve sistemli bir şekilde ele almıştır. O, adaleti adaletsizliğin tanımından hareketle şu şekilde açıklamıştır: “Hem yasaya uymayan insanın hem çıkarıcı insanın hem de eşitliği gözetmeyen insanın adaletsiz olduğu düşünülüyor. O halde açık ki, yasaya uyan insan da eşitliği gözetilen insan da adaletli olacaktır.”¹⁷ Aristoteles bu tanımıyla adaleti özel ve genel olmak üzere ikiye ayırır. Aristoteles’in genel adalet kısmında yasalar erdemleri emrederek toplumu erdemli davranışlara yöneltmelidir. Yasalara uymak kişileri erdemli kılarken sonucunda ise kişiler adaletli olabileceklerdir. Özel adalet ise kişiler arasındaki eşitliğe dayanır. Devlet kişilere makam, para ve onur dağıtırken eşitlik ilkesiyle hareket etmek durumundadır. Bu adalet türü dağıtıcı adalet olarak da bilinmektedir. Bu adalet türünü mutlak eşitlik olarak anlamamak gerekir; buradaki eşitlikten kasıt orantısız adalettir. Çünkü bir işte uzman olan bir kişi uzman olmayan kişiden liyakat olarak öndedir. Özel adaletin düzeltici adalet yönü vardır. Düzeltici adalet mutlak eşitliğe dayanmak durumundadır. Bu adalet türünde kişilerin konumları, makamları, soyları ne olursa olsun, örneğin bir suçta bulaştıklarında bunlara yasalar neyi hükmediyorsa o hükümler uygulanır.¹⁸ Aristoteles adalet konusunu siyaset felsefesi bağlamında da ele alır. Ona göre devletin amacı toplumun iyiliğini gözetilen yasaları uygulamak ve bunları adaletle sürdürmektir. Adalet yasaların tam olarak uygulanmasıyla mümkündür. Yasaların uygulanmaması adaletsizliğe sebep olacağından bu durum toplumsal iyiliklerin ortaya çıkarılmasına engel olacaktır.¹⁹

Yunan filozofları gibi adalet konusuna İslam filozofları da kayıtsız kalmamıştır. Konuya felsefi ve sistematik olarak ilk eğilen filozoflardan biri de Fârâbî’dir.²⁰ Ona göre adalet, varlığın kendi mertebesine göre “İlk Varlık”tan feyz veya sudur yoluyla bir pay almasıdır.²¹ Adalet kavramını hak, liyakat ve pay teorisi üzerinden açıklayan filozof bunu şöyle belirtir: “O’ndan başkasının varlık kazanması, O’nun varlığının taşması (feyz) ve başkasının varlığının O’nun varlığından pay alması ile dir. Buna göre, bizimle ilgili şeylerin çoğundaki durumun tersine, O’ndan varlığını

¹⁶ Platon, *Devlet*, 347/b-c.

¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1129a.

¹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1130b.

¹⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1129b; Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009), 90-91.

²⁰ İslam düşüncesinde adalet konusu Fârâbî sonrasında devam ettirilmiş, bu konuda yeni düşünceler geliştirilmiştir. Bk. Salih Yalın, “Şehrezûrî’de Siyaset Ahlakı”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol- M. Enes Kala (İstanbul, 2014), 765-780.

²¹ Mustafa Çağrırcı, “Adalet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/341-343.

alan bir şey, hiçbir şekilde O'nun için sebep değildir; O'nun varlığının gayesi de değildir, O'na bir yetkinlik de kazandırmaz.”²²

Fârâbî'ye göre Tanrı-âlem arasındaki ilişki zorunlu bir ilişkidir. Bu ilişkiye engel olabilecek ya da katkı sunabilecek herhangi bir varlıktan söz edilemez. Tanrı, âlemi cömertlik ve adalet sıfatlarına dayalı yarattığından âlemin bu Tanrısal sıfatlardan pay alması gerekli olmaktadır. Bu Tanrısal erdemlerin taşınmasıyla varlık sahasına çıkan akıl ve irade ile donatılan mümkün varlığın bu erdemlerden pay alması da Fârâbî'ye göre doğal ve rasyonel olan bir durumdur.²³ Fârâbî'de adalet erdemi erdemlerin en yetkini ve en yükseğidir. Yine adalet erdemi mutluluğa ulaştıracak olan bir erdemdir. Çünkü adalet erdemi insandaki eksiklikleri giderecek, düzensizliklere de çözüm olabilecek bir erdemdir.²⁴

1. Âmirî'ye Göre Adalet

1.1. Âmirî'de Adaletin Tanımı

Âmirî felsefeye konu olması bakımından adaleti birçok açıdan ve filozoflardan yaptığı iktibaslarla açıklamaya çalışır. Onun verdiği ilk tanıma göre adalet; “İstikamet, güzel ahlak, cömertlik ve sağlam düşüncedir.”²⁵ Yine filozof, Platon ve Aristoteles gibi isimlere isnad ettiği iktibaslarla adaleti tanımlar ve açıklar. Filozof, Platon'un²⁶ “Adalet öyle bir sanattır ki onun sayesinde çalışanın ve ortağın neyi, kime, ne kadar verip vermemesi gerektiği açıkça ortaya konur.”, Aristoteles'in de²⁷ “Adalet eşitlik, zulüm ise eşitsizliktir. Bu, birinin daha hayırlı diğerinin daha az hayırlı olmasından kaynaklanır. Kötülükte ise tam tersi geçerlidir.” meallerindeki iktibasları verir. Lakin Âmirî'nin Aristoteles'e isnad ettiği bu tanımlama onun eserlerinde geçmez ve Aristoteles adaleti “yasaya uygun olma ve çıkar gözetmeyerek eşitliği gözetmek” şeklinde tanımlar. Âmirî, adlarını zikretmediği bazı bilge kişilerin adaleti, en hayırlı ve en iyi erdemlerden biri olarak kabul ettiklerini belirtir. Yine filozof, hocası olan Ebu Zeyd Belhî'nin de, “Salahı ve bekasının devamlılığı ona bağlıyken adalet nasıl

²² Fârâbî, *el-Medinet'ül-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 29.

²³ Yüksel Şengül, *Platon ve Fârâbî'de Adalet Kavramı* (Ankara: İksad Yayınevi, 2022), 147-155.

²⁴ Fârâbî, *Mutluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 73-75; Mehmet Kasım Özgen, “Fârâbî'nin Adalet Anlayışı (Hak, Liyakat ve Pay Teorisi)”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 8 (Ocak 2018), 43-63.

²⁵ Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el-Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd fi's-sıratı'l-insâniyye*, tahk. Ahmed Abdullhâlim Atiyye, (Kâhire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1991), 267.

²⁶ Platon, adaleti; Tanrısal iyi ve erdemlerden biri kabul eder. Adalet erdemi Platon'a göre diğerlerinden ayrılır. Çünkü diğer erdemler insandadır. Tanrısal iyilerden olan adalet ise akıllı olmak, ölçülü olmak ve bu ikisiyle ortaya çıkan yiğitlik erdemlerinin sonucudur. Bk. Platon, *Yasalar*, 631a-e, 660e.

²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 91.

sahibine fayda vermez?” şeklindeki düşüncelerini aktarır²⁸ ve adaletin bireysel yararlarıyla toplumsal²⁹ yararını ortaya koyar. Bundan dolayı ona göre adalet vazgeçilmez bir erdemdir.³⁰

Âmirî’ye göre adalet erdemi hikmet, doğruluk, cömertlik erdemleri gibi mutlak iyidir. Şartlı (mukayyed) iyilerden olan zenginlik, yöneticilik ve güç gibi iyiler övgüye değer olup bunlar, mutlak iyi olan erdemlerle birlikte kullanılırsa iyi ve faydalı olur. Âmirî, yöneticinin adaletle hükmettiği zaman bunun mutlak iyi olacağını, zulüm yaptığında ise bunun kötü olacağını vurgular. Filozof şartlı iyilerin mutlak iyi niteliği kazandığını şu ifadeleriyle anlatır: “Zenginlik, yöneticilik, güzellik ve güç böyledir. Çünkü onlar, ne zaman ilâhî şeriatın gerektirdiği şekilde himaye edilirse o zaman, akleden nefse (nefs-i nâtika) izafetle, onu, faziletin (keramet) kaynağına yükselten kanatlar mesabesinde olurlar. Ne zaman da ilâhî şeriatın gerektirdiği şekilde himaye edilmezse tam zıttı gerçekleşir. Bunun sebebi, onların, bizâtihi talep edilen şeyler olmayıp aksine bizim, bu dünyayı imar ederek, Allah’ın halifesi görevini güzel bir şekilde yerine getirmemizde bize yardımcı olması dolayısıyla talep edilen şeyler olmasıdır. Nasıl ki beste, nağmeli sesleri güzelleştiriyorsa aynı şekilde ilâhî şeriat da bu şeylere yüksek bir rütbe ve iyilik vasfı kazandırmaktadır.”³¹

Adalet erdemini akleden nefsin en mükemmel hali olarak gören filozof, bu erdemi teorik olarak bilen, pratik olarak hayatına yansıtan insanın yetkinleştiğini, ondan iyi ve faydalı olan şeylere ulaştığını düşünür.

1.2. Adaletin Gerekliliği ve Taksîmatı

Âmirî, tıpkı Aristoteles gibi insanın, toplumsal bir varlık olduğunu, onun münzevi bir hayat sürdürmesinin imkânsız olduğunu, bundan dolayı onun zorunlu olarak şehirde yaşamasının gerekliliğini savunur. Şehirde yaşayan insanlar birbirleriyle örneğin ticarî ilişkilerde bulunurlar ve insanların bu ilişkilerinin sürdürebilmesi ve aralarında herhangi bir haksızlık olmaması için birbirlerine en başta adaletli olmaları gerekmektedir. Filozofa göre, toplumsal bir varlık olan insanın yaşamını güzelleştirmek, erdemli yaşamak ve en yüksek mutluluğa ulaşmak için adalet erdemi, zorunlu ve doğaldır. Bu bakımdan filozofun adalet ile mutluluk arasında kurmuş olduğu ilişkinin sağlam ve sağlıklı ilerleyebilmesi için toplumsal bir varlık olan insanların kendi paylarına düşene razı olmaları, erdemleri bilip onları uygulamaları

²⁸ Âmirî’nin bir başka adalet tanımı da Kusta b. Luka el-Ba’lebekki mütercim ve hekimden iktibas eder: “Aklin ve adaletin tanımı birdir. Adalet her fiili misliyle mukayese etmektir.” Bk. Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 259.

²⁹ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 220.

³⁰ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 259.

³¹ Ebû’l-Hasen Muhammed b. Yusuf el-Âmirî, *Kitâbu’l-emed ale’l-ebed*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 104.

ve yasalara itaat etmeleri gerekmektedir. Bundan hareketle Âmirî, Aristoteles'ten³² naklen şöyle der: "Adalet hayatımızda zorunlu ve doğal bir şeydir. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz: İnsan, erdemli bir hayatın tüm yetkinliklerini elde etmek için çalışır. Tek kişinin bunu yapması mümkün değildir. Genel ve özel işlerin yerine getirilmesi için topluma ihtiyaç duyulur. Bu, tam bir birlik oluşturmadan yapılamaz. Tam birlik ise şehirdir. Güzel yaşamaya duyulan ihtiyaç bu birliği pekiştirir. Güzel yaşamının oluşmasını sağlayacak şeylere duyulan ihtiyaç, muamele etmeyi doğurur. Muamelelerin devamlı olmasına duyulan ihtiyaç, alışveriş yapmayı gerektirir."³³

Filozoflar adaletin tanımı gibi adaletle ilgili birtakım taksîmatlar yapmışlar ve hatta yaptıkları taksîmatlara daha fazla değinmişlerdir. Âmirî adaletin taksîmatlarını Aristoteles ve Platon'dan esinlenerek açıklamaya çalışır. O, adaletin taksîmatlarını Platon'a dayandırdığı yerlerde Platon'un eserlerinde rastlayamadığımız apokrif birçok taksîm yapmıştır. Buna göre Platon ilk taksîmde, adaleti; genel ve özel adalet olmak üzere iki kısma ayırmış ve genel adaletin nefsin güçlerindeki orta yol yani erdemler olarak belirtmiştir. Bununla beraber Âmirî'ye göre Platon özel adaleti açıklamamıştır.³⁴ Âmirî, yine Platon'un adaleti ehli (nefsî) adalet ve dışsal (hâricî) adalet olmak üzere ikiye ayırdığından söz eder. Ehli adalet insanın kendi nefsiyle olan münasebetiyle, dışsal adalet ise insanın kendi dışındaki başka insanlarla olan münasebetiyle bağlantılıdır. Âmirî bu ikinci taksimi Platon'dan aktardığı şu iktibasla yapar: "Adalet iki kısımdır: nefse yerleşmiş olan ve dışarıda bulunan. Nasıl ki harici düşünme gücü nefsin içindeki meylederse dışarıda bulunan adalet de nefistekilere yönelir."³⁵

Âmirî, Platon'dan sonra Aristoteles'in de adalet taksiminden bahseder.³⁶ Âmirî'nin Aristoteles'in bu ayrımlarına ilişkin³⁷ aktarımlarını şöyle özetleyebiliriz: Aristoteles adaleti; tabii ve kanunî (nâmusî) olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre tabii

³² Aristoteles'in buna benzer ifadeleri için bk. Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 1253a-b.

³³ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 258.

³⁴ Platon, adaleti erdemlerle ilişkisi bağlamında; "ölçü, yiğitlik ve bilgeliği doğuran ve yaşatan erdem" şeklinde açıklar. Bu da bizlere Âmirî'nin Platon'la aynı düşündüğünü gösterir. Bk. Platon, *Devlet*, 433b.

³⁵ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 260.

³⁶ Âmirî, Aristoteles'ten iktibas şöyledir: "Adalet iki kısımdır: tabii ve kanuni. Tabii adaletin başka bir türde bulunması mümkün değildir. Her şeyi yakan ateş gibi. Kanuni adaletin muhtelif olduğu zannedilir. Ancak mesele zannedildiği gibi değildir. Kanuni adalettaki ihtilaf, yorum yapan kişinin tahrifinden ya da çıkarım yapanların hatalarından kaynaklanır. Kanuni adalet küllidir, tamdır. Külli bir şeyin sadece bazı kısımlarının doğru olduğunu söylemek mümkün değildir." Bk. Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 261.

³⁷ Aristoteles'in adalet ayrımlarına sadece Âmirî değil, onun çağdaşı olan İbn Miskeveyh de değinir. İbn Miskeveyh, Aristoteles'in adalet taksimini; Allah'a karşı, insanların kendi aralarında olan ve ölmüş insana karşı olan adalet olarak üçe ayırır. Bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, thk. Nevaf Cerrâh (Beyrut: Dâr'u Sâder, 2006), 82; Fevzi Yiğit, "İslam Ahlak Düşüncesinde Bireysel Ahlak," *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Nuri Adigüzel (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023), 93-114.

adalet; herkes için genel-geçer olup doğal ve zorunlu olan durumdur. Kanunî adalet ise yorum farklılıklarına dayanmasına rağmen o da külli ve tamdır. Kanunî adaletteki sapmaların kaynağı yorum yapanların kanunu tahrif etmesi, kanuna ilişkin yorum yapanın kişisel görüşlerini kanuna dayatması gibi hatalardır. Bu adalet türünü diğer adalet türünden ayıran arızî nitelik budur. Ancak külli bir şeyin bir kısmının doğru bir kısmının hatalı olduğunu söylemek de doğru olmaz. Esasında onun tüm kısımları doğru olup hatalı olmasına neden olan şey, kanunun ana yapısı değil insan faktörüdür. Yani doğru ve hikmetli bir uygulayıcı ve yorumlayıcı bu adalet türünün gerçek değerini ortaya koyar.³⁸

Ne var ki Âmirî'nin Aristoteles'e dayandırdığı yukarıdaki adalet ayırımına Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde yer verilmemektedir. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te adaleti; genel (ammî) ve özel (hassî) olarak ikiye ayırır. Aristoteles genel adaletin yasaya uygun adalet olduğunu belirtir, özel adaleti ise tanımlamaz ve onu *dağıtıcı* ve *düzeltilici* adalet olarak ikiye ayırır.³⁹ Aristoteles'e göre dağıtıcı adalet; kişiler arasında para, mevki gibi paylaştırılabilir şeylerin adalete ve liyakate uygun şekilde bölüştürülmesi iken; düzeltilici adalet ise, kişilerin iradî fiilleriyle ortaya koyduğu alma-satma, borç alıp verme, işyeri kiralama gibi işlemleri ve sosyal hayatı etkileyerek ailenin dağılmasına sebep olabilecek zina, kişilerin mağduriyetlerine yol açabilecek gasp, hırsızlık, kaçırma, cinayet, yalan yere şahitlik ve kusurlu suçları düzenlemesidir.⁴⁰ Bu bilgilerden hareketle Âmirî, Aristoteles'in bu konudaki yorumlarına yaklaşmış bulunmaktadır. Platon'dan iktibas ettiği ifadelere bakılırsa Âmirî'nin Platon'u Aristoteles ile karıştırdığını ve uydurma ve sahte-Aristotelesçilik⁴¹ yoluna gittiğini düşünmekteyiz. Onun yaşadığı dönemlerde mezkûr Yunan filozoflarının eserlerinin ya da eser nüshaların eksik veya apokrif olma gibi ihtimalleri göz önüne alırsak Âmirî'nin Platon ve Aristoteles'i tam olarak yansıtmadığını ya da ortak noktalardan hareketle eklettizme kaydığını dile getirebiliriz.⁴²

Adaletin gerekliliğine tekrar dönecek olursak erdemli bir şehirde kişinin sahip olduğu iyi şeyler iki şekilde elinden çıkarak başkalarına geçer. Bu iki şey; kişinin kendi rızasıyla onu başkasına hibe etmesi, takas etmesi ya da satması, diğeri de kişinin rızası dışında soyulması ya da zorla elinden alınmasıdır. Her iki durumda da dev-

³⁸ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 260.

³⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1131a-b.

⁴⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1131a-b; Turan, "X. ve XI. Yüzyılda İslam Felsefesinde Yapılan Adalet Taksimleri", 95-96.

⁴¹ Âmirî'nin sahte Aristotelesçiliğe katkısı için bk. Fatih Toktaş, "Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî'nin 'es-Sa'âde ve'l-is'âd'ındaki Yansımaları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2016, 47-89. <https://doi.org/10.21054/deuifd.284945>

⁴² Turan, "X. ve XI. Yüzyılda İslam Felsefesinde Yapılan Adalet Taksimleri", 98.

letin gerekli tedbirleri alması zorunludur. Birincisinde devlet denetim görevi üstlenecek, ikincisinde ise kişinin özel mülkiyetten kaynaklı haklarını koruyacak, suçu engelleyecek, suç oluştuğunda da suçluya gerekli cezayı verecek kudrette olmalıdır. Devletin bu kudreti adaleti getirecektir. Buradan hareketle “Adalet nedir?” sorusu sorulabilir. Adalet, “Daha önce paylaştırılmış olan iyi şeylerin, şehir halkı için korunmuş olarak baki kalmasını sağlayan şeydir.”⁴³ Bunun zıddı olan adaletsizlik ya da zulüm ise “Bir insanın iyi şeylerdeki payının ya bizzat o kişiye ya da şehir halkına onun (kıymetçe eşit olan) bir bedeli iade edilmeksizin elinden çıkarılmasıdır.”⁴⁴

Âmirî'nin siyaset ve mutluluk gibi konularda etkilendiği Fârâbî, devletin adaletle yükselebileceğine, sevgiyle gelişeceğine inanır. Devlet yönetiminde zulmün, yönetilenler arasında da birbirlerine karşı sevgisizliğin olduğu düzeni cahil şehirlerin özellikleri olarak sayan Fârâbî, erdemli devletin temel özelliğinin hikmet, iffet, cesaret ve adalet gibi temel erdemlere sahip olduğunu belirtir.⁴⁵ Erdemli devlette yöneticilerin adaletten sapması, ondan taviz vermeleri halinde bunun yönetilenlere de sirayet edeceğini ve toplumsal nefretin de artacağını belirten Fârâbî bu olumsuz durumu erdemsiz devlete gidişin emareleri olarak görür. Fârâbî'ye göre, cahil devletin nitelikleri arasında yöneticilerinin arzularıyla hareket etmeleri, erdemsizlikleri davranış haline getirmeleri vardır.⁴⁶

Âmirî, erdemli devlette yaşayan yönetilen halkın büyük bir kısmının hikmette derinleştiklerinden ya da hikmeti sevip ona yönelmeyi tercih ettiklerinden dolayı temel erdemlere sahip olduklarını, adaletle birbirlerine muamele ettiklerini ve ibadet ehli olduklarını iddia eder. Yönetilenler yine imanlarını sarih akılla şekillendirmişler ve yüksek ferasete de sahiptirler. Âmirî, Platoncu erdemlerle ve İslam'ın öngördüğü ahlakla biçimlenen bu kişilerin birbirine asla zulmetmeyeceklerini, birbirinin mallarını, ırzlarını koruyacaklarını, aralarındaki fakirleri koruyup gözeteceklerini ve erdemli şehre zıt fiillerden olan hırsızlık, gasp ve zina gibi ahlak dışı işleri yapmayacaklarını vurgular. Âmirî, en yüce mutluluğu isteyen ve bu yönde ilerleyen bu kişilerin niteliklerini ve davranışsal durumlarını şu düşünceleriyle anlatır: “Dünyalıkların debdebesine bağlı olan insanların açgözlülüğünden ve ihtiyaç duyduklarının çok daha fazlasını elde etmek için onlarla rekabet haline girmekten

⁴³ Fârâbî, *Fusulu'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: DEÜ Yayınları, 1987), 52.

⁴⁴ Fârâbî, *Fusulu'l-Medeni*, 52.

⁴⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2002), 39-40.; Bununla birlikte Platoncu erdem anlayışı Fârâbî, Âmirî gibi İslam filozoflarının yanı sıra Osmanlı döneminin meşhur düşünürlerince de benimsenmiş olup erdem konusunu eserlerinde işlemişlerdir. Bk. Salih Yalın, "Şirvânî'de Ahlak ve Siyaset", *Bilimname* 24/(2013), 16.

⁴⁶ Fârâbî, *Âdabu'l-Mulâkiyye ve'l-Ahlâku'l-İhtiyariyye-Siyaset Ahlâkı-*, çev. Kevser Özçelik (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 74.

de kaçınır. Böyle olunca da bu insan hürriyet ve adaletle, hatta yüce gönüllülük ve asil ruhlulukla nitelenir.”⁴⁷

Âmirî adalet konusuna özellikle siyaset felsefesinde büyük bir önem verir. O, özellikle devlet başkanı ve diğer yöneticilerin adalet erdemini hem teorik bilmelelerini hem de pratik olarak onu hayata geçirmeleri gerektiği üzerinde durur. Buradan hareketle bundan sonraki kısımlarda onun daha çok yönetim, yönetici üzerinden adaletle bakışımı ele alacağız.

1.3. Başkanın Adalet Erdemleri

Âmirî, başkanın adalet erdemlerinden önce ideal bir devletin kurulabilmesi için belli şartları taşıması gerektiğini ifade eder. Bu şartlar gerçekleştirilmeden erdemli bir devletin tesis edilmesinin mümkün olmadığını düşünen filozofa göre bu ilkeler şöyledir: Birincisi, **koruma ve gözetme** (hıfz ve riâye) ilkesi; bu ilke yöneticinin yönetilenlerin her türlü hak ve hukukunu güvence altına almalı ve onları sosyal, ekonomik ve diğer münasebetlerinde gözetmelidir. İkincisi, **eşitlik ve adalet** (insâf ve ma'dele) ilkesi; bu ilkeyle devlet ya da başkanın yönetilenlere haklarını vererek adaletli davranışta bulunmaları ve bunu teslim ederken de hak ölçüsünü azami gözetmeleridir. Üçüncüsü, **sorgulama ve hesaba çekme** (isti'râz ve muhâsebe) ilkesi; bu ilkede başkan, devlet ve toplum için yaptığı işlerde istişare etmeli, kararlarını verirken tüm riskleri gözetmeli ve verdiği kararlar devlet ve toplum aleyhine olduğunda kendini, danışmanlarını ve bu kararlarda etkili olan kişileri denetlemelidir. Dördüncüsü ise, **mükâfat ve cezalandırma** (cezâ ve muâhaze) ilkesi; bu ilkede başkan ödül-ceza mekanizmasını iyi ve hakkaniyetli kullanmalıdır. Ödül verirken haksızlığa ve ayrışmaya sebep olmaktan kaçınılmalıdır. Ceza verirken adaletten sapmamalıdır. Hak edene hakkını teslim etmelidir.⁴⁸

Âmirî'ye göre başkan hikmet, iffet ve cesaret erdemlerine sahip olmasının yanı sıra, bu erdemlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan adalet erdemine de sahip olmalıdır.⁴⁹ Ona göre bu dört erdemle devletin devamlılığı sağlanır, yeryüzü bu erdemlerle mamur edilir ve dinin hedeflediği gayeler gerçekleşir. Âmirî başkanın erdemlerini ve özellikle adalet erdemini Platon, Aristoteles, Fars siyaset geleneği,⁵⁰ Kur'an ve Sünnetin yaklaşımları ile sahabenin uygulamaları üzerinden açıklamaya

⁴⁷ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*, 92.

⁴⁸ Âmirî, *Kitâbu'l-emed ale'l-ebed*, 184.

⁴⁹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 230.

⁵⁰ Âmirî, Enûşirvân'ın şu manadaki iki sözünü aktarır: “Hükümdarların hem kendi hem de memleketlerinin salâhi için adaleti ikame etmeleri gerekir. Adalet devletin imar edilme sebebiyken zulüm, yıkım ve helak sebebidir.” ve “Halk ancak akılla korunur, ülke ancak adaletle imar edilir.” Bk. Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 250. Âmirî, Fars siyaset geleneğinden *es-Sa'âde ve'l-is'âd* adlı eserinde fazlaca yararlanmıştı. Bk. Everett K. Rowson, “Âmirî”, çev. Şamil Öçal, Hasan Tunçay Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi I*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 255. Ayrıca Âmirî'de Fars-Sasânî etkisi için bk. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 10.

çalışır. Âmirî, Platon'a dayandırdığı “Adaletiyle öne çıkmış başkanın dünyada bah-tiyar, ebedi âlemde Allah'ın rızasına erişeceği” mealindeki sözleri aktarır. Yine de-vamla, başkan bu erdemlerle yüce hayırlara nail olur, başkan çirkin ve fena işlerden uzak durarak yönetilenlerin bu kötü fiillerden uzak kalması hususunda örnek olur. Çünkü edepten yoksun, korkak ve bilgisiz birinde adalet erdeminin olması mümkün olmaz, adalet erdeminden önce yöneticide öncelikle iffet, cesaret ve hikmet gibi er-demlerin olması gerekir.⁵¹ Bu doğrultuda Âmirî, Platon'dan şunları iktibas eder: “Hükümdarın koruma, himaye etme, adalet ve insaf gibi halka karşı sorumlu olduğu şeyleri ifa etmesi gerekir. Sonra nasihat etme ve itaat etme gibi halkın ona karşı yapması gerekenleri ifa etmelerini istemesi gerekir.”⁵²

Âmirî'ye göre adaletli başkan, adil bir yönetim sergilediğinde ve bunda sebat ettiğinde ünü yayılır, yönetilenler onun yönetimi altına girmek için adeta koşarlar. İnsanlar onun buyruklarına en iyi şekilde uyarlar ve yasalarını çiğnemezler. Çünkü bu adil yöneticinin hayırlı işlerinin olacağını bilirler. Yine Âmirî'ye göre bu adil yö-netici, varsa kızları ve oğullarını istediği kişilerle evlendirebilir. Adil yöneticinin başına istenmeyen bir olay, ağır bir hastalık ve fakirlik geldiğinde, adil olduğundan dolayı bu sıkıntıları yönetilenlerle beraberce aşarlar. Çünkü böylesi adil bir yöneti-cinin ve yönetilenlerin olduğu devletten Allah'ın razı olacağını altını çizen Âmirî, “O, Allah'a muhtaçken ve O'na itaat ediyorken Allah'ın onu yüzüstü bırakması nasıl mümkün olsun?” demek suretiyle adil başkanın adalet erdemiyile kazanımlarını or-taya koyar.⁵³

1.4. Adaleti Sağlama ve Teşvik

Âmirî bu başlık bağlamında Aristoteles'in, “Adalet hayatımızda zorunlu ve doğal bir şeydir.” ifadeleriyle konuya giriş yapar. O, Aristoteles'ten iktibasla insanın erdemli bir hayatı arzuladığını ve tüm yetkinlikleri elde etmek için çalıştığını, ancak bunu tek başına yapmasının mümkün olmadığını ifade eder. İnsan genel ve özel iş-lerini yerine getirmek için topluma ihtiyaç duyar. Bundan dolayı toplumu oluşturan bireylerin tam bir birlik oluşturmaları için yasaları olan şehirde yaşamaları gereklidir. Güzel yaşamaya duyulan ihtiyaç bu birliği pekiştirir. Güzel yaşamının oluşma-sını sağlayacak şeylere duyulan ihtiyaç, şehirdeki insanların birbirlerine iyi mua-mele etmesini gerektirir. Muamelelerin devamlı olmasına duyulan ihtiyaç, alışveriş yapmayı gerektirir. Birinin işinin diğerinden üstün olmasına bir mâni bulunmadığı-nda, eşyanın miktarının öğrenilmesine yarayan değeri olan bir şeye ihtiyaç duyulur. Bu da para, altın ve gümüşü meydana getirir. Başka bir deyişle para, altın ve

⁵¹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 269; Fuat Akpınar, *Siyaset ve Devlet Felsefesi- Âmirî Örneği-* (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2024), 212-213.

⁵² Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 304.

⁵³ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 270.

gümüşe ihtiyaç duyulur. Bir kişi, aynı yerde bulunamayacakları bir vakitte başka birinin işine ihtiyaç duyabilir. Bu nedenle ona kefil olacak bir şey gerekir. Fakat yönetmek, gözetmek ve geliştirmek gibi çoğu işlerin alametleri açık olmadığından, başkasının işine kefil olmak doğru değildir. İşte para, altın ve gümüş bu nedenle ikame edilmiştir. Bunlar arazî olarak mal sayılmış, eşyanın fiyatı ve kıymeti haline gelmiştir. Onların doğal olarak değil arazî olarak mal sayılmalarının sebebi, istenildiğinde bozdurabilmeleridir.⁵⁴

1.5. Adaletin Şerefi ve Yüceliği ile Zulmün Alçaklığı ve Zararının Büyüklüğü

Âmirî, bu konuda Platon'un eseri olan *Devlet*'te geçtiğini iddia ettiği ifadelerle konuyu anlatmaya çalışır. Ne var ki Âmirî'nin bu iddiaları ilgili eserde geçmemektedir. Bu bağlamda Âmirî'nin ifadesine göre zulmü öven kişi, adaletin başkasına yarar sağlamasından dolayı adile zarar verdiğini iddia eder. Zulüm ise zalime yarar sağlar, bu nedenle herkes ona meyleder. Yine zulmü öven kişiye göre, adalet bizâtihi hayırlı olduğundan değil, zulüm görmüş kişi için hayırlı olduğunda uygulanır. Adaleti öven kişilerin çoğu ya hile yapmak için ya da alay etmek için onu över. Adaleti metheden kişiye göre ise, adalet hem dünyada hem de ahirette insan için olup, zor zamanlarda ümidi yeşertir, umudu ve dürüstlüğü pekiştirir. Bundan dolayı adalet yararlıdır çünkü tüm ortaklıklar ve ilişkiler onunla devam eder. İnsanların meylettiği şeylerin birçoğu zararlıdır. Yararlı olanlar ise insanın aklını kullanarak meylettiğidir. Bu nedenle 'hevesine muhalif olana teslim ol' denmiştir. Zulmü takdir eden kişi, adaletin zorbalar için yararlı olduğunu söyler ve ona göre adil olan, zorbanın yasasına bağlı kalan kişidir. Çünkü her zorbanın kendi için en yararlı olana karar vermesi gerekir. Zulüm de bu yasanın sınırlarını aşmak ve ona muhalefet etmektir. Zalimler bu nedenle cezalandırılırlar. Adalet taraftarı bunun üzerine şöyle der: 'Zorba yararlı olduğunu zannettiği ama aslında yararlı olmayan bir yasa koyamaz mı? Zayıf olanın yasaya uyması gerekmiyor mu? Eğer uyması gerekiyorsa, adaletin tanımı zorbanın işine gelen şey olmaktan çıkar.' O zaman adalet zayıf ve düşküne yararlı olan, güçlüye yaramayan bir sanat olur. Her ilim ürünün faydası içindir, alîmin faydası için değil. Örneğin tıp doktorun değil, hastanın menfaati içindir. Çobanlık çobanın değil güdülen hayvanların menfaati içindir, matematikte de durum budur. Bu her sanat için geçerlidir. Bunun üzerine biri de; 'Çoban sadece ücret için çobanlık yapar, eğer düşük ücret alırsa işini bırakıp başka bir şeye yönelir.' ifadelerini dillendirir.⁵⁵

Âmirî konuyla alakalı olarak Platon'dan birçok iktibasta bulunur. Ancak Âmirî'nin bu alıntılarının büyük bir kısmı uydurma olup Platon'un ilgili eserlerinde geçmemektedir. Âmirî'nin bu yola başvurmasının nedenlerini şu şekilde ifade edebiliriz: a) Ya onun yaşadığı dönemde Platon'un ilgili eserlerinin şerhleri mevcut

⁵⁴ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 258.

⁵⁵ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 265.

olup, şerhler bu yönde idi; ya da Âmirî, Platon'u başka bir kişiyle karıştırmış olabilir. b) Âmirî'nin yaşadığı dönemlerdeki düşünür ve filozoflar arasında siyasetname tarzı eserlerin yazılması çok yaygın bir durumdu. İbn Miskevî gibi düşünürler de uydurma sözleri alıntılama yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla Âmirî'nin de bu yola başvurmuş olması güçlü bir ihtimaldir.⁵⁶ Câbirî, Âmirî'nin bu durumunu şu sert ifadelerle eleştirir: “Âmirî, *ilmi yolu* terk ederek, başka bir ifadeyle Aristo ve Platon'dan her birinin kendine özgü üsluplarıyla takip ettikleri bilimsel yöntemi bir kenara bırakarak, *alıntılama* yoluna sapıyor ve böylece felsefi metni tamamen parçalamış oluyor. Bağlamından koparıp yapısından ayırarak şuradan bir düşünce buradan bir başka düşünce alıyor, böylece söylemini ne temeli ne de yöntemleri olan birbirinden kopuk bir söylem modeli haline getiriyor. Sonuçta ortaya çıkan metin, kendisine etki gücü katacak olan edebi meziyetini kaybetmiş, ayrıca kendisine kanıtlama ve ikna etme gücü katacak olan analiz ve sentez meziyetlerinden uzaklaşmış bir metin halini alıyor.”⁵⁷

Âmirî, zulüm taraftarıyla adalet taraftarını karşılıklı konuşurmaya devam eder ki, bu bize Platon'un diyaloglarındaki sahneleri hatırlatır adeta. Bu karşılıklı konuşmaların aralarında Âmirî bazen kendi görüşlerini de verir. Âmirî'nin aktarımda bulunduğu zulmü öven kişiye göre yönetici, ücretle çalışan işçi gibi, alacağı ücret için yönetir. Bu durumda insanın kendini kiralaması çirkin ve iğrençtir. Erdemli kişi yöneticiliği mal ya da şeref için değil, zaruretten üstlenir. Bu nedenle erdemli şehir, orada yükselen şeref sebebiyle bu ismi almıştır. Âmirî, zulmü metheden kişinin ‘Aksine sakinlerinin yönetime teveccüh etmekten imtina etmesinden dolayı bu ismi almıştır.’ dediğini belirterek zulmü methettiğini, çünkü zulmedenin her şeye galip geldiğine inandığını dile getirir. Âmirî'ye göre zulmü öven kişi, her şeye galip geldiği, cezadan ve kötü muameleden emin olduğuna inandığı için bu düşünce dedir. Zulmü öven kişinin ‘bu sebeple mazlumlar yöneticisi kızdırdıkları, ona saldırdıkları ve değerini düşürmeye çalıştıkları halde ceza almazlar.’ görüşüne karşı çıkan Âmirî kendi görüşünü şu cümlelerle savunur: “Zulmünün vebali ona dünyada dokunmasa da ahirette dokunacaktır. Biz buna cevap olarak tam anlamıyla zalim olan kişi zulmünü adalet suretinde ve hiç kimsenin hissetmeyeceği şekilde göstermeyi bilen kişidir, deriz. O faziletli kimse kisvesine bürünür. Gerçek zanaat ehli, zanaatında mümkün olan ve olmayan şeyleri hisseder. Böylece mümkün olanı ister, mümkün olmayanı bırakır. Aynı şekilde hata ettiğinde hatasıyla yüzleşmesi ve onu düzeltmesi mümkündür. Yine onu övecek ve aklayacak bir kavmin başına geçerek

⁵⁶ Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, çev. Muhammed Çevik (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 510; Fuat Akpınar, “Ebu'l Hasan el-Âmirî'nin Eğitim ve Öğretim Anlayışı”, *Erciyes Akademi* 37/4(2023), 1659. <https://doi.org/10.48070/erciyesakademi.1370692>

⁵⁷ Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, 509.

durumunu kullanabilir. Ahiret meselesine gelince onu hayattayken kurbanlar ve sadakalarla, öldükten sonra da vasiyetlerle düzeltir. Zalim bu hal üzere olduğu sürece dünya ve ahirette menfaate, lezzete ve güzel bir yaşama kolayca ulaşır.”⁵⁸

Âmirî’ye göre gerçek adil kişiye zalim dense bile adil olduğunu zannetmesine gerek yoktur. Bu hal üzere olduğu sürece güzel bir konuma ve rahat bir yaşama kolayca ulaşır. Zalim olduğu düşünülmesi için küçük düşürülüp ceza alabilir. Zalim, onu istemeyen insanlara tabî olduğunda, onların ilişkilerini talep ederse insanlar da ona yönelir. Böylece istediğiyle evlenir, kızlarını ve oğullarını dilediğiyle evlendirir. Adil ise insanlara tabî olduğunda haklarını kaybeder. Biri ona haksızlık yapmak istediğinde bunu kolayca yapar çünkü o husumeti ve öç almayı sevmez. Onlarla ilişki kurmayı istediğinde bunu istemezler. Bu yüzden onun evlenmesi, kızlarını ve oğullarını evlendirmek için kimsenin rızasını almaz. Bir işle görevlendirdiğinde ailesi, arkadaşları ve çalışma arkadaşları onu kızdırır. Çünkü o akrabalarına merhamet etmez, arkadaşlarına yarar sağlamaz ve çalışma arkadaşlarını haksızlıktan alıkoyar. Onlara karşı katı kalplidir. Zalimin durumu her manada bunun aksinedir. Bu doğrultuda adalet; istikamet, güzel ahlak, cömertlik ve sağlam düşüncedir.⁵⁹

Âmirî, adalet taraftarı olarak bahsettiği meçhul kişinin görüşlerine de yer verir. Bu görüşler şöyledir: “Tam anlamıyla zalim olan kişi hırsız hırsızlık yapmaktan, kibirliyi kibirli davranmaktan ve zina edeni zina etmekten alıkoyabilir mi? Nasıl olmaz, dedi. Bu durumda zayıf düşünceli ve kıt akıllı olması gerekir fakat her sanatı bilen kişi sanatının gerektirdiği şeyleri engellemez, dedi. ‘Öyleyse söyle bakalım hakiki zalim adaletle yönelmeden zulmünde daim olabilir mi?’ Nasıl olmaz, dedi. Devamla: ‘Şu açıdan bakalım; zalim yardımcılara ve destekçilerine ihtiyaç duyduğunda, onların istediklerine itaat etmezse yardımcıları onun yanında durmaz. Bunun sebebi zulmün husumet, zayıflık ve savaş doğurmasıdır. Adalet ise ehline ülfet, sevgi, selamet ve barış kazandırır.’ Adalet taraftarı; ‘Zalimin kendini saklayıp zulmünü gizleyebileceğini söyleyenin sözüne gelince, bu hiçbir getirisi olmayan bir söz ve hiçbir desteği olmayan bir zandır. Çünkü bir kişinin kendinde, çocuğunda, ailesinde, kardeşlerinde ve komşularında olanları bilmemesi mümkün değildir. Bu durum çoğalsa bunun gizlenemeyeceği açıktır. İnsanlardan saklasa bile Allah’tan ve O’nun dostlarından saklayamaz. O kişinin Allah’a yaklaşmak istediği şeyler, sahip olduklarının en temizinden ve Allah’ın razı olduklarından seçilmelidir. Çünkü Allah, iğrenç ve pis olan hiçbir kötülükten ve alınmasından hoşnut olmadığı herhangi bir şeyden razı değildir. Onlarla Allah’a yakınlaşmak isteyenlerin sahip olmadığı her sadaka ve kurban ona değil, başkasına yarar.”⁶⁰

⁵⁸ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 265.

⁵⁹ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 265-66.

⁶⁰ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 266.

1.6. Zulmün Niteliği ve Zorba Devlet Başkanıyla İlişkisi

Âmirî, devleti, *es-Sa'âde*'de felsefi olarak; *Sâid*⁶¹ ve *Şakî*⁶² şeklinde ayırırken *el-İ'lâm*'da ise dinî bir ayrıma işaretlerle; *İmâmet* ve *Tagallüp* şeklinde ikiye ayırır. Âmirî'nin bu devlet ayrımları temelde ikidir. Âmirî'nin eserlerindeki devlet isimlerindeki farklılık takındığı ilmî tutumla alakalı olabilir. Buna göre İmâmet devleti, İlahî lütufla verilen *en-nübüvvetü's-sâdika* ve temel erdemlerin, özellikle adalet erdeminin, başkanda temayüz ettiği gerçek devlet (*el-mülkü'l-hakîkî*) iken bu devletin sonraki başkanlarının temel erdemlerini kaybetmesi ve adaletsizliğe sapmaları sonucu oluşan devlet ise *Tagallüp* devletidir.⁶³ Âmirî'ye göre, Şakî/Tagallüp devletinin başkanları tam bir zorbalık halinde olup erdemlerden uzak ve kendi nefsinin istekleriyle meşguldür. Âmirî, zorba devlet başkanının tüm uygulamalarını adalet erdeme zıt olarak görür. Filozof hem adaletsizliği hem de başkanın erdemsizliklerini Platon'a dayandırdığı apokrif aktarımlarla sürdürür. Âmirî'nin bu aktarımlarını şöyle özetleyebiliriz: Zorbalıkla nitelenen devlet başkanı; bedbaht, lanetlenmiş, muhtaç ve ahmaktır. Çünkü kendisinin bahtiyar, mesut, zengin, şerefli, zeki ve basiretli olduğuna inanır. Aslında tüm kötülükler ona uğramıştır. Menfaatler, mallar, sağlık, güzellik, kuvvet, nezaket, hassas bir sezme duyusu ve temiz bir mizaç gibi tüm hayırlı şeyler ona fayda vereceğine aksine zarar verir. Çünkü bunlar onun için bozgunculuğa, kötülüğe, karışıklığa, bedenini ve ruhunu boşa harcamaya, dünya ve ahiretini ifsat etmeye sebep olan araçlara dönüşür. Bu nedenle onun yaşamı hastalıklar ve acılarla geçer. Kendisinin doğru ve akıllı olduğunu zannetse bile durum zannettiği gibi değildir. Kötülük bedende hastalığa sebep olur, orada sersemlik bırakır, unutkanlığa ve ahmaklığa yol açar. Çoğunlukla kronik hastalıklara neden olur ve insanı ölüme sürükler. Zalimin, bugünden korkmasının sebep oldukları ve gelecekle ilgili kaygılarının getirdiği tereddütler yüzünden huzurlu bir hayatı olmaz. Çünkü insanlara yaptığı adaletsizliklerden dolayı onlardan emin olamaz. Onlara yaptığı iyiliklerden de emin olamaz çünkü o, ancak kötü bir şeyde kendisine yardım eden kişiye iyilikte bulunur. Ona kötülükte yardım eden de ancak terbiyesiz ve ahaksız kişilerdir. Bu gibi kişiler ne zaman fırsat bulurlarsa onun üzerine atlarlar. Zalim, ahiretin varlığına inanmasa bile, özellikle hastalandığında veya yaşlandığında, ahiret hakkında duyduklarından ve adı geçtiğinde kalbine düşenlerden dolayı ondan korkar.⁶⁴

⁶¹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 288.

⁶² Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 287.

⁶³ Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yusuf el-Âmirî, *el-İ'lâm bi-Menâkibi'l-İslâm*, thk. Ahmed Abdulhamid Çurâb (Riyad: Dâru'r-Risâle, 1988), 155.

155; Franz Rosenthal, "Ebü'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din," *Derleme: İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 176; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 238-242.

⁶⁴ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 268.

Âmirî'ye göre zalim devlet başkanı her açıdan zarardadır çünkü o sahip olduklarıyla yetinemez, sahip olmadıklarına muhtaç kalır. O, bitmek bilmeyen arzuları ve her istediğini elde edememesi sebebiyle hasara uğrar. Hırsı yüzünden alçalmıştır. Çünkü hırsı zalimi, ondan razı olmayan kişiyi kendine kul yapabilmek için ona tapınmaya kadar götürür. Onun izzeti yoktur çünkü izzet, erdemler sayesinde olur. Bundan dolayı zalim başkanın fazileti yoktur. Şayet yönetilenlerden izzet-ü ikram görüyorsa, bu ondan korktukları içindir. Bu şekildeki bir başkanın ahmak olduğunu savunan filozof, onun olmayan şeyleri adaletsiz bir şekilde, şiddetle, baskıyla, döverek ve hakaret ederek aldığını aktarır. Devamla Âmirî, sonra da bunları Allah'ın azabından kurtulmak için onları hak etmeyen kişilere verdiğini, ancak zorbanın onları hak edene verse de kurtulamayacağını çünkü o, malları alırken insanların ciğerlerini parçaladığını, onları dövdüğünü ve ırzlarına geçtiğini söyler.⁶⁵

Âmirî yine Platon'un "Zalim kötülüğü sebebiyle kendi ruhu, bedeni ve eviyle birlikte diğerlerininkini de harap eder." dediğini söyleyerek zorba başkanın adil olmayan yönetimiyle hem kendisine hem de yönetimi altında bulunanlara bir hayrının olmayacağını da bildirir.⁶⁶

2. Âmirî'nin Dinî Adalet Örnekleri

Âmirî'nin adalet anlayışını şekillendiren ikinci ve son argüman; İslam dininin kaynaklarıyla özellikle Hz. Ömer gibi büyük sahabeler olmuştur. Yukarıda filozofun felsefî adalet anlayışını açıkladık. Bu bölümde onun dinî adalet anlayışına değineceğiz. Âmirî filozof olmasının yanı sıra kelamcı yönüyle de dikkat çekmektedir. O yaşadığı dönemdeki siyasî ve toplumsal olumsuzluklara birtakım çözümler sunmuş, Haşviyye ve bazı dinî grupların düşüncelerini etkisiz kılmak için Kur'an ve sünnete başvurmuştur. Adalet konusunu sadece felsefeyle değil İslam dininin verileriyle de ele almıştır. O, devlet yönetiminde, sosyal ve beşerî ilişkilerde adaletin önemi hakkında başta Hz. Muhammed (sav)'e isnat edilen hadislerle,⁶⁷ Hz. Ömer'den aktarılan birtakım rivayetlere yer verir. Âmirî'nin Hz. Ömer'den rivayet edildiğini belirttiği bu hadislerden bazıları şunlardır: "Allah katında kulların mevki yönünden en hayırlısı, adil ve merhametli yöneticidir. En kötüsü ise zalim ve serseri yöneticidir.", "Adaletle hükmedenler, kıyamet günü nurdan kürsüler üzerindedir."⁶⁸ Âmirî'nin belirttiği hadislerle baktığımızda Hz. Muhammed adil yöneticiyi övmüş, zalim yöneticiyi de yermiştir. Yine Âmirî, Evzâ'ten gelen bir hadiste de yine aynı minvalde olan şu hadisi

⁶⁵ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 268-69.

⁶⁶ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 269.

⁶⁷ Âmirî, Hz. Muhammed'in şu iki hadisine de yer verir: "Kim iki kişi arasında hükmediyor ve adaletli davranmıyorsa Allah'ın laneti onun üzerine olsun." ve "Kim zalim olduğunu bildiği halde zalime ayak uydurursa İslam'dan çıkar." Bk. Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 272. İkinci hadis için bk. Nûreddin el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, çev. Yaşar Güngör (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009), 7/260.

⁶⁸ el-Müslim, *el-İmâre*, (18), 1827

dile getirir: “Allah resulü ‘Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife kıldık; onun için insanlar arasında hüküm ver, nefsin isteklerine uyma, sonra Allah seni yolundan saptırır.”⁶⁹ ayetinin tefsirinde şöyle buyurdu: ‘Burada, iki davacı geldiğinde senin için onları ayıracak şey hakikat olsun diyor.’”⁷⁰

Âmirî, Hz. Muhammed’in adaleti uygulama ya da uygulamama noktasında hiçbir kimsenin ayrıcalıklı olmadığını, herkesin kanun önünde eşit olduğunu vurguladığını ifade eder. Âmirî bu yöndeki Hz. Aişe’den rivayet edilen şu hadise yer verir: “Benî Mahzum’dan bir kadın hırsızlık yaptı ve Allah resulü elinin kesilmesini emretti. Benî Mahzum Usame’den, Allah resulünden kadının elini kesmemesini rica etmesini istedi. Usame bunu söyledi ve Allah resulü: ‘Vallahi Muhammed’in kızı Fatıma olsa onun da elini keserdim. İsrailoğulları, zayıflar söz konusu olunca adaleti uygulayıp seçkinlere gelince adaletten vazgeçmeleri sebebiyle helak olmuştur’ dedi.”⁷¹

Âmirî, ünlü hadis âlimi A‘meş’ten⁷² gelen adaleti ve onun önemini anlatan bir rivayeti aktarır. Âmirî’nin değindiği bu rivayet şöyledir: “Benim Sa‘d’ın arazisinin yanında bir arazim vardı. Onun vekili bana zarar verdi, ben de onu Sa‘d’a şikâyet ettim. Beni azarladı ve bana bağırды. Bu durumu şikâyet etmek için Medine’ye Ömer b. Hattab’a gittim. Medine’ye varınca kapısına gittim. Oradaki köle bana dedi ki: ‘Buralı mısın? Zımmi misin?’ Zımmi dedim. Ne istediğimi sordu, ben de müminlerin emirini istediğimi söyledim. Şöyle dedi: ‘İçeri gir! Dokunmuş bir örtünün üzerinde oturan, üstünde yamalı ve yünden yapılmış cübbesi olan bir adam göreceksin.’ Beni gördüğünde ne istediğimi sordu, olayı anlattım. Bir sayfa aldı ve yazdı. ‘Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla, müminlerin emiri Ömer’den Sa‘d b. Malik’e. Sana selam olsun. Kendisinden başka ilah olmayan Allah’ım, sana hamd ederim. Zadan adlı kişi bana geldi ve olayı anlattı. Mektubum sana ulaştığında ve onu okuduğunda, adaletli davranmak için ayağa kalk. Aksi takdirde yürüyerek bana gel.’ Mektubu Sa‘d’ın eline verdiğimde anlamadı. Mektubu okuyunca ayağa kalktı ve ‘arazim senindir’ dedi. Ben de ona ‘senin arazine ihtiyacım yok ama senin bana adaletli davranmanı istiyorum’ dedim. Hakkımı verene ve beni hoşnut edene kadar oturmadı.’”⁷³

Âmirî, *es-Sa‘ade ve'l-is‘ad* eserinin genel karakteristiğine uygun olarak bu bölümde de kendi görüşlerinden ziyade aktarımlarda bulunmaya devam eder. Yine O,

⁶⁹ Sâd, 38/26.

⁷⁰ Âmirî, *es-Sa‘ade ve'l-is‘ad*, 270. Filozofun sözünü ettiği hadise kaynaklarda rastlanmamıştır.

⁷¹ Âmirî, *es-Sa‘ade ve'l-is‘ad*, 272; Buhârî, “Hudûd”, 13.

⁷² Asıl adı Ebû Muhammed Süleymân b. Mihrân el-Kûfi (Ö. 148/765) olup hadis, kıraat ve ferâiz sahalarındaki bilgisıyla tanınan tâbîfî nesline mensup bir âlimdir. Bk. Mücteba Uğur, “A‘meş”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/54.

⁷³ Âmirî, *es-Sa‘ade ve'l-is‘ad*, 270-71.

Ömer b. Hattab'ın insanlara hutbe verirken şunları söylediğini bildirir: “Sizin başınıza valiler tayin ettim. Onları aranızda geçenleri kontrol etsinler, hüküm versinler diye tayin ettim. Canınıza kastetsinler ya da ırzınızı çiğnesinler diye değil. Kim benim görevlendirdiğim kişilerden bir zulüm gördüyse kalsın! Ben ona hakkını vereceğim. Amr b. As dedi ki: ‘Ey müminlerin emiri bu kapıyı açarsan meşguliyetin çok artar.’ Dedi ki: ‘Beni bırak! Vallahi ben insanlar arasında denge/adalet sağlayacağım. Allah resulü kendisi için kısas uygulamışken ben nasıl bunu yapmam?’ Sonra Allah resulünden şunu rivayet etti: ‘Bir adam devesinin yularını bağladı, namaz kılmak ve tavaf etmek için Kâbe’ye gitti. Allah resulü ona devesinin yularını bırakmasını ve namaz kılınca istediğine ulaşacağını söyledi. Adam bunu yapmadı ve değneğiyle devesine vurdu. Namaz kıldıktan sonra ona ‘kalk ya kısas yap ya da affet’ dedi. Adam affettiğini söyledi.”⁷⁴

İslam'ın diğer altı dine olan üstünlüklerini anlattığı *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm* adlı eserinde Âmirî bu üstünlüklerinin birinin de adalet olduğuna dikkat çeker. Âmirî'ye göre İslam diğer dinlere karşı adalet dağıtımında daha geniş bir alana sahiptir. Örneğin adalet konusunda Yahudilik sırf üstünlük esasına, Hıristiyanlık ise sırf alçalma/tevazu esasına dayanır. Mecusilerin kutsal kitabı olan *Avesta*'da ahlaki güzellikler olmasına rağmen Kur'an bunlara üstün gelir. Yine Âmirî'ye göre diğer dinlerde toplum belirgin sınıflara ayrılmış, insanlar makamları, servetleri ve soyları açısından bir sınıflandırma yapılarak toplumda adalet ilkesi rafa kaldırılmıştır. İslam'da ise toplum içinde sınıflamaların yapılması izafi bir durumdur.⁷⁵

Âmirî'nin dinî adalet anlayışında ortaya koyulabilecek bir diğer öge de onun *adil savaş düşüncesidir*. Âmirî bu düşüncesinde İslam peygamberi Hz. Muhammed'in adaleti tesis etmek, adil bir düzeni gerçekleştirmek, insanların hak ve hukukunu yeniden ve kalıcı olarak ikame etmek için gerektiğinde ve şartlar müsait hale geldiğinde yaşadığı şehre saldıranlara karşı kılıcını çekmiş olduğunu, sulh gerçekleştiğinde de kılıcı tekrar yerine soktuğunu vurgular. Yine Âmirî, savaş türlerinden bahseder. Bu savaşları cihat, fitne, yağma olarak üçe ayıran filozofa göre, fitne ve yağma türü girişimde bulunanlar adaletten ve her türlü erdemlerden uzak olup bunlar zorba yönetimlerin nitelikleridir. Cihat ise adaleti sağlama olup, bu tür bir savaşta herhangi bir masumun ve sivil halktan birinin mağdur edilmemesi, onların doğuştan ve sonradan kazandığı hiçbir hak ve hukuka asla dokunulmaması temel prensiptir. Hz. Muhammed yaptığı cihatlarda itidal ve denge ölçüsünden hiçbir zaman ayrılmamış ve Âmirî'nin sözünü ettiği diğer savaş türlerine karşı çıkmış ve bunları da haksız ve adaletsiz olarak görmüştür.⁷⁶

⁷⁴ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 271-72.

⁷⁵ Âmirî, *el-İ'lâm bi-Menâkibi'l-İslâm*, 165.

⁷⁶ Âmirî, *el-İ'lâm bi-Menâkibi'l-İslâm*, 155-156; Ahmet Kamil Cihan, “Fârâbî'nin Savaş Teorisini”, *Diyanet İlmî Dergi*, 52/(2016), 178.

Sonuç

Âmirî adalet konusuna siyasî, felsefî, dinî ve epistemolojik çerçevede yaklaşmıştır. O, diğer birçok konuda olduğu gibi adalet konusunda da görüşlerini Platon ve Aristoteles gibi filozoflara dayandırmıştır. Bu filozoflara dayandırdığı iktibasların çoğunun apokrif olması onun adalet konusuna yaklaşımının tam olarak ortaya çıkarılmasına bir engel teşkil etmektedir. İslam dininin en önemli tavsiyelerinden biri olan adalet konusuna Âmirî, daha çok nakilci ve apolojik yaklaşımda bulunmuş olması da yine bir engel olarak karşımıza çıkmıştır. Buna rağmen onun günümüze gelen eserlerinden hareketle bu konuya yaklaşımı felsefî argümanları barındırması nedeniyle değerli ve kıymetlidir.

Geçmişten günümüze kadar birçok düşünür ve filozof adalet konusuna eğilmiş ve bu konu hakkında mühim görüşler ortaya koymuşlardır. Yukarıda değindiğimiz gibi Âmirî bu konuya daha ziyade siyaset, ahlak, insan, devlet başkanı ve erdem yönünden yaklaşmıştır. Buradan anlaşılacağı üzere konu toplum, siyaset ve devletle birebir bağlantılıdır. Filozof, devlet ve toplum hayatında adaletin tesis edilmesine, devlet başkanının adalet erdemlerini bilmesine ve bunları her koşulda uygulamasına, temel erdemlerle ilişkisine çok büyük bir önem verir. Onun konuya bu kadar önem vermesinin arka planında erdemli bir toplum ve devlet olma ideali vardır.

İslam dininin adalet yaklaşımıyla birlikte Yunan kaynaklardan özellikle Aristoteles'in adalet anlayışının Fârâbî, Âmirî, İbn Miskeveyh gibi filozoflarca dile getirilmesi adalet konusuna felsefî bir yorum katmış ve konu zenginleştirilmiştir. Konunun hem din hem felsefe ekseninde tartışılması felsefe ve din uyumunu bariz şekilde ortaya koymuştur. Makalemizden de anlaşılacağı üzere Fârâbî sonrası İslam felsefesi İslam dünyasındaki siyasî bölünmüşlüğe ve belirsizliğe rağmen Âmirî gibi isimler tarafından sürdürülmüş herhangi bir inkıtâya uğramamıştır. Âmirî'nin İslam felsefesine bu konuya ve diğer siyaset, mutluluk, metafizik gibi felsefenin teorik ve pratik konularına yaptığı katkılar felsefeyi birikimli olarak ilerletmiş ve İslam dünyasında İbn Sînâ gibi büyük şahsiyetlerin çıkmasına zemin hazırlamıştır. Buradan şunu ifade edebiliriz: Âmirî, Fârâbî ve İbn Sînâ arasında felsefî etkileşim, benzerlikler ve farklılıklar araştırmacılarca ortaya koyulabilir. Bu sayede zengin felsefî mirasımız çok güçlü bir şekilde gün yüzüne çıkarılabilir.

Kaynakça | References

- Âmirî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf. *Kitâbu'l-emed alel'-ebed*. çev. Yakup Kara, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Âmirî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf. *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*. nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb, Riyâd: Dâru'l-Risâle, 1988.
- Âmirî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf. *es-Sa'âde ve'l-is'âd fi's-sîrati'l-insâniyye*. thk. Ahmed Abdulhâlim Atiyye, Kâhire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1991.
- Âmirî Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf. *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*. thk. Ahmed Abdülhamîd Ğurâb, Riyad: Dâru'r-Risâle, 1988.
- Arberry, A. John. *Revelation and Reason in Islam*. New York: Routledge, 1957.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Akarsu, Bedia. *Ahlâk Öğretileri, I, Mutluluk Ahlâkı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1965.
- Akpınar, Fuat. *Siyaset ve Devlet Felsefesi- Âmirî Örneği*-. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2024.
- Akpınar, Fuat. "Ebu'l-Hasan el-Âmirî'nin Eğitim ve Öğretim Anlayışı". *Erciyes Akademi* 37/4(2023), 1639-1662. <https://doi.org/10.48070/erciyesakademi.1370692>
- Akpınar, Fuat. "Ebü'l-Hasan El-Âmirî'nin İlimler Sınıflaması". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 20/ (Aralık 2023), 166-83. <https://doi.org/10.55256/temasa.1352998>
- Aydın, Hasan. "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefî Bilimlerin Meşruluğu Sorunu". *EKEV Akademi Dergisi* 11/33, (2007), 55-66.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Câbirî, Muhammed. *Arap Ahlâkî Aklı*. çev. Muhammed Çevik. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Çağrı, Mustafa. "Adalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *Medine'den Medeniyete*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Bilimler Tasnifi ve İbn Sînâ". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9, (2000), 435-451.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Fârâbî'nin Savaş Teorisi". *Diyanet İlmî Dergi* 52/(2016), 167-180.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.

- Ebû Zeyd, Münâ Ahmed. *el-İnsanü fi'l-Felsefeti'l-İslamiyyeti: Dirasetün Mukaranatün fi Fikri'l-Âmirîyyi*. Beyrut: el-Müessetü'l-Cami'yye li'd-Dirasat, 1994.
- Fârâbi. *el-Medinet'ül-Fazıla*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Fârâbi. *Mutluğun Kazanılması*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Fârâbi. *Fusulu'l-Medeni*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: DEÜ Yayınları, 1987.
- Fârâbi. *Âdabu'l-Mulûkiyye ve'l Ahlâku'l-İhtiyariyye-Siyaset Ahlâki-*. çev. Kevser Özçelik. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Fârâbi. *Fusûlü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: DEÜ Yayınları, 2002.
- İzmirli, İsmail H. "İslam'da Felsefe Cereyanları 3". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14. İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlâk*. thk. Nevaf Cerrâh. Beyrut: Dâru's-Sâder, 2006.
- Işık, Hidayet. *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Işık, Hidayet. "Karşılaştırmalı Din Çalışmaları Açısından Ebu'l-Hasan el-Âmirî". *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2009.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2015.
- el-Heysemî, Nûreddin. *Mecmau'z-Zevâid*. çev. Yaşar Güngör. 7 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009.
- Hüseyin, Mona F. "Taarifu'l ilmi ve ehemmiyetihî inde Ebi'l- Hasan el-Âmirî". *Mecelletü'l- Felsefeti* 13, (2016), 13-26.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.
- Kaya, Mahmut. "Âmirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/68-72. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kutluer, İlhan. *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. Marmara, 1989.
- Kuçuradi, İonna. "Adalet Kavramı", *Adalet Kavramı*. ed. Adnan Güriz. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994.
- Mansourı, Hanane. "Approach Of Abu Al-Hassan Al-Ameri In The Study Of Religions". *AL TURATH Journal* 11/3, (July 2021), 198-218.
- Müslüm, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Sahîhu Müslim, I-III*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Özgen, Mehmet Kasım. "Fârâbi'nin Adalet Anlayışı (Hak, Liyakat ve Pay Teorisi)". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 8 (Ocak 2018), 43-63.
- Netton, R. Ian. *Fârâbi ve Okulu*. çev. Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Platon. *Devlet*. çev. Cenk Saraçoğlu-Veysel Atayman. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2005.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna-Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994.

- Rowson, K. Everett. “Âmirî”. *İslam Felsefesi Tarihi I.* çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu. ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, 2. Baskı. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- Rosenthal, Franz. “Ebü'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din”. *Derleme: İslâm 'da Siyaset Düşüncesi* içinde. çev. Kazım Güleçyüz, 167-180. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Şengül, Yüksel. *Platon ve Fârâbî'de Adalet Kavramı*. Ankara: İksad Yayınevi, 2022.
- Turan, Ramazan. “X. ve XI. Yüzyılda İslam Felsefesinde Yapılan Adalet Taksimleri: Fârâbî, Ebü'l-Hasan Ebü'l-Hasan el-Âmirî, İbn Miskeveyh ve Râgıp el-İsfehânî Örneği”. *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/2 (2017), 91-115.
- Toktaş, Toktaş. “Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî'nin 'es-Sa'âde ve'l-İs'âd'ındaki Yansımaları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2016), 47-89. <https://doi.org/10.21054/deuifd.284945>
- Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Uğur, Müçteba. “A'meş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/54. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yiğit, Fevzi. "İslam Ahlak Düşüncesinde Bireysel Ahlak". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. ed. Nuri Adıgüzel. 93-114. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023.
- Yalın, Salih. “Şehrezûrî'de Siyaset Ahlakı”. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol-M. Enes Kala, 765-780. İstanbul, 2014.
- Yalın, Salih. “Şirvânî de Ahlak ve Siyaset”. *Bilimname* 24 (2013), 9-30.

Mahmut Çay

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
Dr., Directorate of Religious Affairs
Şanlıurfa/Turkey

mahmutcay28@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0008-4950-5305>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 10.11.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 28.12.2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30.12.2024

Yayın Sezonu/Publication Season: Aralık/December 2024

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1582560>

Atıf/Cite as: Çay, Mahmut. ““Gondol” Şairi Ali Mahmûd Tâhâ ve Modern Arap Şiirindeki Yenilikçi Rolü”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 16 (Aralık 2024), 116-141.
<https://doi.org/10.54958/iad.1582560>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

“Gondol” Şairi Ali Mahmûd Tâhâ ve Modern Arap Şiirindeki Yenilikçi Rolü

Öz

Napolyon (öl. 1821)'nin 1798 yılında Mısır'a düzenlediği askerî sefer, Arap dünyasında modernleşme adına bir dönüm noktası kabul edilmiştir. Bu işgalle birlikte Avrupa ile siyasî ve kültürel temaslar kurularak söz konusu alanlarda yenileşmeye doğru adımlar atılmış ve özellikle edebî alanda modern kimlik arayışına gidilerek klasik şiirde birtakım farklılıklar meydana gelmiştir. Bu değişikliklerin tezahürleri, klasik şiirlerin geleneksel yapısının aşılmasına ve yeni bir formülasyonun benimsenmesine yol açan modern faktörler yoluyla ortaya çıkmıştır. Muhteva, içerik ve modern terimleri kapsayan bu faktörler, eski dilsel terimlerin güncellenmesi ve bunların okurlar için daha ulaşılabilir kavramlarla değiştirilmesi bu noktada dilsel açıdan önem arz etmiştir. Yenilenme aynı zamanda metne güzellik ve zenginlik katma amacıyla şiirsel görsellerin kullanımındaki gelişmeleri de içermektedir. Müzikal şiirin önemsenmesinin yanı sıra, şairin anlatmak istediği içerik ve duygulara hitap eden ölçülü ve kafiyeli şiirleri oluşturmak için yeni ölçü ve ritim yöntemleri kullanılmıştır. Dolayısıyla bu süreçte kadim şiir anlayışı mecrasından sapmaya başlamış ve modern şiir anlayışı adı altında şekil değiştirmiştir. Ali Mahmûd Tâhâ'nın da içinde yer aldığı Apollo topluluğu gibi bazı ekoller ortaya çıkmış ve şiirin, kafiyelere feda edilmemesini savunmuş-

lardır. Şiirlerini daha çok romantizmin etkisinde kalarak yazan Tâhâ, birçok Avrupa ülkesine seyahat ederek kültürlerinden etkilenmiştir. Ziyaret ettiği Avrupa ülkelerinden biri de İtalya'dır. Şair, 1938 yılında İtalya'nın Venedik kentine yaptığı bir ziyarette Venedik Karnavalına tanıklık etmiş ve gondol şölenini, *Gondol Kasidesi* adı altında müzikal bir tarzda yazmıştır. İçerik tahlil yöntemi kullanılan bu makale, Ali Mahmûd Tâhâ'nın modern Arap şiirine katkılarını, özellikle *Gondol Kasidesi* bağlamında, edebî teknikler, temalar ve modernleşme süreci ışığında analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Modern Arap Şiiri, Ali Mahmûd Tâhâ, Muvaşşaha, *Gondol Kasidesi*.

The Poet of “Gondola” Ali Mahmoud Tâhâ and His Innovative Role in Modern Arabic Poetry Abstract

Napoleon's (d. 1821) military campaign in Egypt in 1798 was considered a key turning point for modernization in the Arab world. With this invasion, political and cultural contacts with Europe were established, steps were taken towards innovation in these fields, and a search for a modern identity, especially in the literary field, led to a number of changes in classical poetry. The manifestations of these changes emerged through modern factors that led to the transcendence of the traditional structure of classical poetry and the adoption of a new formulation. These factors, including content, context and modern terms, were linguistically significant in that old linguistic terms were updated and replaced with more accessible concepts for readers. Renewal also includes developments in the use of poetic imagery to add beauty and richness to the text. In addition to the importance of musical poetry, new methods of meter and rhythm were used to compose poems in meter and rhyme that appealed to the content and emotions the poet wanted to convey. Therefore, in this process, the ancient understanding of poetry began to deviate from its course and changed its form under the name of modern poetry. Some schools emerged, such as the Apollo group, in which Ali Mahmûd Tâhâ was a member, and they argued that poetry should not be sacrificed to rhyme. Tâhâ, who wrote his poems mostly under the influence of romanticism, traveled to many European countries and was influenced by their cultures. One of the European countries he visited was Italy. During a visit to Venice, Italy in 1938, the poet witnessed the Venice Carnival and wrote about the gondola feast in a musical style under the title *Gondola Ode*. Using the content analysis method, this article aims to analyze Ali Mahmûd Tâhâ's contributions to modern Arabic poetry, especially in the context of the *Gondola Ode*, in the light of literary techniques, themes and the process of modernization.

Keywords: Arabic Language, Modern Arabic Poetry, Ali Mahmûd Tâhâ, Muwashshah, *Gondola Ode*.

Giriş

Modern Arap edebiyatında Rönesans dönemi, Napolyon Bonapart (öl. 1821)'in XVIII. yüzyılın sonlarına doğru bir grup bilim insanı ve bazı potansiyel araştırmacıların eşliğinde Mısır'a düzenlediği askerî seferle başladığı çoğu tarihçiler tarafından kabul edilmektedir. Arap dünyasında yaşanan bu moderniteyle, eğitimin kapsama alanı genişlemiş, Batı kültürünün yayılması ve sosyal hayatın çeşitlenmesi meydana gelmiştir. İstisnalar olmakla birlikte Rönesans'ın, başlangıcından bu yana başta Mısır olmak üzere Arap dünyası için bu yenileşmenin, önceki tüm dönemlere göre daha gerekli ve verimli olduğu o dönemin birçok aydını tarafından memnuniyetle karşılanmıştır. Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın görev süresinde Mısır'da matbaa kurulmuş, Avrupa'ya öğrenciler gönderilmiş, telif ile çeviri faaliyetleri başlamıştır. Bunun yanı sıra ilk etapta Kahire'de, Mısır'da doğan Fransız çocukların eğitim-öğretimi için iki medrese inşa edilmiş, iki adet Fransız gazetesi çıkarılmış ve tiyatro salonları gibi birçok Bilimsel Mısır Kurumları varlık sahasına çıkmıştır.¹ Dolayısıyla bu askerî hadise, Avrupa ile siyasî ve kültürel temasları başlatmış ve bu doğrultuda Arap edebiyatının Batı kültürüyle taze bir kimliğe bürünmesine olanak tanımıştır. Özellikle edebî alanda klasik şiir anlayışı arka planda tutulmuş bunun yerine modern (serbest) şiir anlayışı benimsenmiştir. Bu bağlamda Arap edebiyatında serbest şiiri gündeme getiren ve destekleyen Apollo topluluğu gibi bazı ekoller varlık sahasına çıkmış ve bu akımlara öncülük eden şairler şiire, taze bir hüviyet kazandırmışlardır. Bu durum ise Arap şiirinin modernleşmesinde büyük bir adım kabul edilmiştir.² Apollo Ekolü, 1932 yılında Ahmed Zekî Ebû Şâdî (öl. 1955)'nin öncülüğünde Kahire'de oluşmuş bir edebî topluluktur. Ekolün temsilcileri Grek mitolojisinde, edebiyatın, şiirin ve sanatın tanrısı olan Apollon'dan esinlenerek kendine *Apollo* ismini vermişlerdir.³ Bu topluluk, üyelerinin üzerinde ittifak ettikleri donuk şiir geleneğinden kurtulup reforma ve özgürlüğe bir çağrı yapmıştır. Yanı sıra, itici ve tekrardan uzak, kaliteli ve özgün şiirin, şairin duygu ve düşüncelerini dürüst ve sanatsal bir şekilde ifade edebilmesini hedeflemiştir.⁴ Apollo ekolü şairlerin şiirlerinde keder ve hüznün yoğun bir şekilde işlenmiştir. Ayrıca şiirlerini romantizm akımı ekseninde ele almışlar ve şiirde birtakım biçimsel yapılar ortaya koymuşlardır bu yapılar, kafiyesiz şiir, çok vezinli şiir ve duygulara hitap eden serbest şiir şeklindedir.⁵ Grubunun önemli temsilcileri ara-

¹ Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbî'l-luğati'l-'Arabiyye*, (Kâhire: Müessesetu Hindâvî, 2013), 1175.

² Mehmet Yalar, *Modern Arap Edebiyatına Giriş*, (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 41-44; Mes'ad b. 'İd el-'Atvî, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-hadîs*, (Tebuk: Fehdu'l-Vataniyye, 2009), 18.

³ Mürüvvet Türken Çakır, *Modern Arap Şiirinde Apollo Ekolü*, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013, 17-32.

⁴ Selmâ el-Hadrâ el-Ceyyûsî, *el-İtticâhâtü ve'l-Harakâtü Fi'ş-Şi'rî'l-'Arabiyyi'l-Hadîs*, çev. Abdolvâhid Lü'lü', (Beyrût: Dirâsâtü'l-Vahde, 2007), 400.

⁵ Çakır, *Modern Arap Şiirinde Apollo Ekolü*, 17.

sında İbrahim Nâcî (öl. 1953), Halîl Mutrân (öl. 1949), Mahmûd Hasan İsmail (öl. 1977), Ahmed Zekî Abû Şâdî (öl. 1955) ve Ali Mahmûd Tâhâ gibi dönemin şair ve edebiyatçıları yer almıştır. Bu şairler, Arap şiirinin düzeyini üs seviyelere çıkartmak ve şairleri her anlamda ve konuda destekleyip hak ettikleri değeri onlara teslim etmek için mücadele etmişlerdir. Tâhâ da şiirlerini, *özgürlükçü yaklaşım* doktrinini esas alarak yazmış ve Apollo ekolün izinden gitmiştir.⁶ Dolayısıyla serbest şiir geleneğini yürüten ve romantizmin temellerini atan Apollo Okulu'na tam desteğini vermiş, ekolün görüşlerini gözeterek romantizm idealarını desteklemiştir. Hatta Apollo dergisi 1935 yılında yayın hayatına son vermesine rağmen o, derginin bayrağını yükseltmeye ve ilkelerini şiir koleksiyonlarında uygulamaya devam etmiştir.⁷

1940'lı yılların şairleri arasında seçkin bir yere sahip Ali Mahmûd Tâhâ, *Gondol Şairi* olarak bilinmektedir. İlk şiir derlemesi olan *Kayıp Denizci* koleksiyonunda romantizm etkileri fazlasıyla görüldüğü için bu husus onu, Arap şiirinde ilk köklü değişiklikleri yaparak romantizmin temelini atan Halîl Mutrân'dan sonra romantik şairler arasına koymuştur. Tâhâ, *Gondol*, *Kleopatra* ve *Filistin* gibi birçok şiiriyle tanınmış ve söz konusu bu şiirleri, bazı müzisyenler tarafından bestelenip seslendirilmiştir. Şiirleri çeşitlilik göstermiş ama okuru en çok cezbeden şey şairin şiirlerinde baskın görünen dil ve duyuşal imgeler olmuştur. Ayrıca şiirleri, *Gondol Kasidesi'*nde vurguladığı gibi insanlık için şarkı söyleyen; *Filistin Kasidesi'*nde olduğu gibi direnişi, barışı ve özgürlüğü arayan, *Adamın Trajedisi* adlı şiirinde değindiği gibi trajediyi yerip iyiliği yüce bir insanî değer olarak gören bir ilkeye dayanmaktadır.⁸

Tâhâ, umumiyetle şiirde kâfiye birliğine karşı çıkmış ve şiirin bütünlüğüne önem vermiştir.⁹ Şair, *Gondol Kasidesi'*ni, Endülüs'te ortaya çıktığı söylenen ve daha sonra Arap ülkelerine yayılan yeni şiir sanatlarından muvaşşaha türünden ilham alarak inşâd etmiştir. Söz konusu kaside, Mısırlı ünlü müzisyen ve besteci Muhammed Abdulvehhâb (öl. 1991) tarafından güzel bir müzikal kalıba dökülerek bestelenip seslendirilmiş ve bu girişimi, Ali Mahmûd Tâhâ'nın şöhretinin daha da artmasına sebep olmuştur.¹⁰

1. Hayatı

Modern Arap edebiyatının önemli şairlerinden biri olan Ali Mahmûd Tâhâ, 1901 yılında Mısır'ın Mansûra şehrinde, orta halli bir ailenin çocuğu olarak dünya-

⁶ el-Ceyyûsî, *el-İtticâhâtu ve'l-Harakât Fi'ş-Şi'ri'l-'Arabiyyi'l-Hadîs*, 414.

⁷ Hey'tü'n Mine't-Tâlibât, *Melâmihu'r-Rumansiyyeti, fi kasideti mîlad şâir Ali Mahmûd Tâhâ*, (Cezayir: Câmi'atü'-Şehîd, 2020), 14.

⁸ Ali Mahmûd Tâhâ, *Dîvânü Leyâlî'l-fellâhi't-tâih li Ali Mahmûd Tâhâ*, (Lübnan: Şeriketü Fenni'n-Tabâ'a, 1941), 122.

⁹ Ahmed Kabbîş, *Târîhu'ş-Şi'ri'l-'Arabiyyi'l-hadîs*, (Dimaşk: Medresetü'l-lugati'l-'Arabiyye, 1971), 276.

¹⁰ Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-'Alâm*, (Beirut: Dâru'l-'ilm, 2002), 5/21; Kabbîş, *Târîhu'ş-Şi'ri'l-'Arabiyyi'l-hadîs*, 276.

ya gelmiş ve gençlik yıllarının çoğunu orada geçirmiştir. Romantik şiir akımının önde gelen isimlerinden ve Arap edebiyatında serbest şiiri gündeme getirerek Arap şiirinin özgürleştirilmesi gerektiğini savunan ilk edebî topluluk niteliğindeki Apollo ekolünün bir üyesi olan Tâhâ, babası tarafından *Kuttâb Okulu*'na gönderilerek eğitim-öğretim hayatına başlamıştır. Şair, ilk olarak okuma-yazma ve hesap ilmini öğrenmiş daha sonra *Medresetü'l-Hendeseti't-Tatbîkiyye* (Teknik Lise) okulunu okuyup buradan 1924 yılında mimar (inşaat mühendisi) olarak mezun olmuştur. Bu süreçte Tâhâ, uzun yıllar devlet kademelerinde mühendis olarak çalışmıştır. Bazı diplomat ve politikacılarla temasa geçip Mısır Hükümet Temsilciler Meclisi'ne de katılmıştır. 1944 yılında buradaki görevinden ayrılmış ve 1949 yılında Mısır Milli Kütüphanesi müdür yardımcılığı görevini üstlenmiştir. Ali Mahmûd Tâhâ'nın yakalanmış olduğu hastalık, onu bir hayli yıpratmış ve ona fazla zaman tanımamıştır. Dolayısıyla edebî çalışmalarının zirvesindeyken 1949 yılı Kasım ayının 17'sinde *Kahire İtalyan Hastanesi*'nde hastaneden tam ayrılırken henüz genç yaşta vefat etmiştir. Vefat etmeden önce kitaplarının büyük bir bölümünü Milli Kütüphane'nin Mansûra şubesine hibe etmiştir.¹¹

2. Şairliği ve Edebî Kişiliği

Genç yaştan itibaren edebiyata yönelen şair, Arap dilinin kurallarını öğrenmeye kendini adanmış ve şiirlerinde seçtiği önemli kelimelerle, duygulara hitap eden aşk sembolleriyle öne çıkmıştır.¹² Tâhâ, edebiyat alanının yanı sıra klasik ve modern şiir ile ilgili konuları incelemeye ve yeniliği takip etmeye başlamış, Arap dili ve grameri konusunda pekiyi olamasa da ilk şiirini yirmi beş yaşında yazmaya başlamıştır. Böylece çok kısa bir sürede şiirde ustalaşmıştır. Yazdığı şiir manzumelerini edebî ve siyasî dergilere göndermeye başlamıştır.¹³

Modern Arap şiirinin gelişim zincirinin önemli halkasını temsil eden Tâhâ, şiirini taklit ve tekrardan uzak tutmuş, özgün şiirlerini, çeşitli kültür çevrelerine yaymıştır.¹⁴ Şair, modern şairlerin ardılı olarak Halîl Muţrân ve Abdurrahman

¹¹ Kabbiş, *Târîhu's-şiri'l-Arabiyyi'l-hadîs*, 276; Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-mu'asır fi Mısır*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1961.), 161; Nâzîk el-Melâike, *es-Sevme'atu ve's-şir'atu'l-hamrâu dirâsetün nakdiyyetün fi şiri Ali Mahmûd Tâhâ*, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1979), 35-40; Nesîb Neşâvî, *el-Medârisu'l-edebiyetu fi's-şiri'l-edebiyi'l-mu'asır*, (Cezayir: Dîvânu'l-Metbû'âtî'l-Câmi'iyye, 1984), 278; Süheyl Eyyûb, *Ali Mahmûd Tâhâ şiren ve dirâseten*, (Dîmaşk: Dâru'l-Yakzeti'l-Arabiyye, 1962), 5; Mustafa Yunus, *Hezîmetü's-şeytan; Ali Mahmûd Tâhâ*, (Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye, h. 1432), 9-13; Ömer b. Nuh el-Mutayrî, *Mûsîku's-şiri 'inde's-şair Ali Mahmûd Tâhâ beyne'l-'asâleti ve'l-mu'âsire*, (Suudi Arabistan: Şu'betü'n-Neşri ve'l-hedemât, 2022), 3; Semîr Serhân - Muhammed 'Anânî, *Ecmelu mâ ketebe şairu'l-cundûl Ali Mahmûd Tâhâ*, (Mısır: Mektebetü'l-Usre, 2002), 5-10; Hey'eh, *Melâmîhu'r-Rumansiyyeti, fi kasideti milad şair Ali Mahmûd Tâhâ*, 25.

¹² Yunus, *Hezîmetü's-şeytan; Ali Mahmûd Tâhâ*, 9-13.

¹³ Eyyûb, *Ali Mahmûd Tâhâ şiren ve dirâseten*, 5.

¹⁴ Kabbiş, *Târîhu's-şiri'l-Arabiyyi'l-hadîs*, 279; el-Melâike, *es-Sevme'atu ve's-şir'atu'l-hamrâu dirâsetün nakdiyyetün fi şiri Ali Mahmûd Tâhâ*, 35-40; Neşâvî, *el-Medârisu'l-edebiyetu fi's-şiri'l-edebiyi'l-mu'asır*, 278; Eyyûb, *Ali Mahmûd Tâhâ şiren ve dirâseten*, 5; Yunus, *Hezîmetü's-şeytan; Ali Mahmûd Tâhâ*, 9-13; Ömer b. Nuh el-

Şukrî gibi edebiyatçıların izinden gitmiş, Mehcer Edebiyatı şairleri, Batı romantizminin önemli temsilcilerinden Lamartine (öl. 1869), Baudelaire (öl. 1867) ve Paul Verlaine (öl. 1896) gibi Fransız şairlerinden de etkilenmiştir.¹⁵ Ayrıca Lamartine, ve Shelley gibi Fransız ve İngiliz birçok yazarın eserlerini Arapçaya kazandırmıştır. Örneğin Shelley'den *Îlâ Kabrihî*; Lamartine'den ise *Buheyra* kasidelerini Arapçaya çevirmiştir.¹⁶ Fransız, İngiliz ve Arap şiirlerini okumakla ilim heybesini doldurmuş ve şiirin sadece hayalden oluştuğu izlenimini vermiştir.¹⁷

Esasen Tâhâ için, ilmi birikimini büyük ölçüde yaptığı çeşitli seyahatlere borçludur denilebilir. Gittiği her ülkede o ülkenin kültür ve medeniyetini; aynı şekilde edebiyatını inceleme imkânına sahip olmuştur. Batı edebiyat ve kültüründen ilham alarak şiirler kaleme alan Tâhâ'nın şiirleri, romantik bireycilik fikriyle karakterize edilebilir.¹⁸ Ayrıca Batı edebiyatından bazı eserleri Arapçaya tercüme etmiştir.¹⁹

Ünlü edebiyatçı Tâhâ Hüseyin (öl. 1973) *Kayıp Denizci*'yi değerlendirirken Tâhâ'nın gerçekten aziz ve şerefli bir kişiliğe sahip olduğunu itiraf etmiş; fakat Arapça, Arapçanın usulü - ve incelikleri konusunda daha fazla mesai harcaması gerektiğini vurgulamıştır.²⁰ Bu eleştirilere maruz kalsa da, Ali Mahmûd Tâhâ, insanlık, özgürlük, aşk ve barış adına şiir yazmaya devam etmiş ve bu ona, Arap Edebiyatı ile Çağdaş Dünya Edebiyatı arasında köprü vazifesi gören geniş bir perspektif kazandırmıştır.²¹

Kimi şiirlerinde hayata bakış açısı olumsuzdur. Hayatı, onarılmaya mahkûm kalıntılar olarak görmekte ve hayatta hiçbir yaşam belirtisinin olmadığına inanmaktadır. Hayatın en parlak anlarını yaşasa da onun için ölüm her yeredir.²²

Tâhâ'nın çoğu şiirinde özellikle “Gondol” adlı şiirinde melodik bir üslup hâkimdir. Şiirlerinde duyguları harekete geçiren ifade seçimleriyle başarılı bir harmoni dikkat çekmektedir. Bununla beraber şiirde biçim ile anlam uyumuna

Mutayrî, *Mûsîku's-şî'ri 'inde's-şâir Ali Mahmûd Tâhâ beyne'l-'asâleti ve'l-mu'âsire*, (Suudi Arabistan: Şu'betu'n-Neşri, 2022), 3; Serhân - 'Anânî, *Ecmelu mâ ketebe şâiru'l-cundûl Ali Mahmûd Tâhâ*, 5-10; Hey'eh, *Melâmihu'r-Rumansiyeti, fi kasideti milad şâir Ali Mahmûd Tâhâ*, 25.

¹⁵ Kabbîş, *Târîhu's-şî'ri'l-Arabiyyi'l-hadîs*, 278.

¹⁶ Serhân - 'Anânî, *Ecmelu mâ ketebe şâiru'l-cundûl Ali Mahmûd Tâhâ*, 8.

¹⁷ Eyyûb, *Ali Mahmûd Tâhâ şî'ren ve dirâseten*, 5.

¹⁸ Serhân - 'Anânî, *Ecmelu mâ ketebe şâiru'l-cundûl Ali Mahmûd Tâhâ*, 7.

¹⁹ Dayf, *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-hadîs fi Mısır*, 74.

²⁰ Yunus, *Hezîmetü's-şeytan; Ali Mahmûd Tâhâ*, 9-13; Eyyûb, *Ali Mahmûd Tâhâ şî'ren ve dirâseten*, 5.

²¹ Kabbîş, *Târîhu's-şî'ri'l-Arabiyyi'l-hadîs*, 276; el-Melâike, *es-Sevme'atu ve's-şir'atu'l-hamrâu dirâsetün nakdiyetyün fi şî'ri Ali Mahmûd Tâhâ*, 35-40; Neşâvî, *el-Medârisu'l-edebiyetu fi şî'ri'l-edebiyi'l-mu'âsir*, 278; Eyyûb, *Ali Mahmûd Tâhâ şî'ren ve dirâseten*, 5; Yunus, *Hezîmetü's-şeytan; Ali Mahmûd Tâhâ*, 9-13; el-Mutayrî, *Mûsîku's-şî'ri 'inde's-şâir Ali Mahmûd Tâhâ beyne'l-'asâleti ve'l-mu'âsire*, 3; Serhân - 'Anânî, *Ecmelu mâ ketebe şâiru'l-cundûl Ali Mahmûd Tâhâ*, 5-10; Hey'eh, *Melâmihu'r-Rumansiyeti, fi kasideti milad şâir Ali Mahmûd Tâhâ*, 25; Hasan, *Binâu'l-kasideti fi şî'ri Ali Mahmûd Tâhâ*, Mukaddime.

²² Neşâvî, *el-Medârisu'l-edebiyetu fi şî'ri'l-edebiyi'l-mu'âsir*, 279.

önem vererek söz konusu kasidenin nağmeli olmasına dikkat etmiştir. Şevkî Dayf (öl. 2005), şairin birçok şiirinde yer alan müzikal eğilimin nedenini onun müziği çok sevdiğine, Fransız şairlerinin melodik şiirlerini dinlemesine ve bu nağmelerin ruhunda derin izler bırakmış olmasına bağlamıştır.²³

Şairin birden fazla şiir koleksiyonu vardır. İlk şiir koleksiyonu olan *Kayıp Denizci* ve diğer şiir koleksiyonları, geniş kitlelerin kalbine nüfuz etmeyi başarmıştır. Elit ve sıradan insanların ilgi odağı olmuş ve özellikle müzisyen Muhammed Abdülvahhab'ın *Gondol*, *Kleopatra* ve *Filistin* gibi bazı şiirlerini besteleyip seslendirmiş olması bu ilgiyi daha fazla uyandırmıştır. Tâhâ'nın şiirlerinin yankıları, Fadvâ Tukân (öl. 2003), Bedir Şâkir el-Seyyâb (öl. 1964) ve Nazik el-Melâike (öl. 2007) dâhil olmak üzere, onun şiirinden etkilenen hem çağdaşları hem de sonraki kuşaklar; özellikle genç kuşaklar arasında sürmüştür.²⁴

Ali Mahmûd Tâhâ, 1940'larda Fransız romantik şairlerinden, özellikle de Lamartine'den açıkça etkilenmiş ve *Kayıp Denizci*'nin yayımlanmasının ardından edebiyat çevrelerinin dikkatini çekmeyi başarmıştır. Bundan sonra Tâhâ'nın şiir koleksiyonları devam etmiş ve *Kayıp Denizcinin Geceleri*, *Ruhlar ve Hayaletler*, *Doğu ve Batı*, *Çiçek ve Şarap* ve diğerlerini sırayla yayımlamıştır.²⁵

Pek çok edebiyatçı ve şair Ali Mahmûd Tâhâ hakkında övgülerde bulunmuştur. Örneğin, Ahmed Hasan ez-Zeyyât (öl. 1968) bir sözünde onun için şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Ali Mahmûd Tâhâ, saf ve temiz görünümlü, tutkuyla dolu, hayal gücünden büyülenmiş, güzellikten başka bir şey görmeyen, aşktan başka bir şey söylemeyen bir şahsiyettir. Ayrıca hayattaki varlığın, bu evrende sonsuza dek şarkı söylemek ve dans etmek olduğunu düşünen bir gençtir.*”²⁶

Yine Tâhâ Hüseyin, her ne kadar onun Arap diline vukûfiyetini eleştirse de, onun hakkında güzel ifadelerde bulunmuştur: “*Ali Mahmûd Tâhâ'nın sanatsal kişiliği hoşuma gitmiyor değil. Hatta tamamen hayran olduğum biridir. Neredeyse beni büyüliyor ve cezbediyor. Şiirlerinde, sanki yeryüzünde var olmayan bir okyanus gibi ruh dinginliği, nefis tatlılığı ve derin bir gariplik vardır.*”²⁷

Araştırmacı yazar Süheyl Eyyub, İtalyan düşünür Benedetto Croce (öl. 1952)'nin “büyük şair şiirde, klasik ve romantizm eğilimlerini bir arada işleyen kişidir.” sözünü aktardıktan sonra Tâhâ'nın da şiirlerinde özellikle *Kayıp Denizci*

²³ Dayf, *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-hadis fi Mısır*, 75; Kabbîş, *Târîhu's-şi'ri'l-Arabiyyi'l-hadis*, 276; el-Melâike, *es-Sevme'atu ve's-şir'atu'l-hamrâu dirâsetün nakdiyyetün fi şî'ri Ali Mahmûd Tâhâ*, 35-40; Neşâvî, *el-Medârisu'l-edebiyetu fi's-şî'ri'l-edebiyi'l-mu'âsir*, 278; Eyyûb, *Ali Mahmûd Tâhâ şî'ren ve dirâseten*, 5.

²⁴ el-Ceyyûsî, *el-İtticâhâtu ve'l-Harakât Fi's-Şî'ri'l-'Arabiyyi'l-Hadis*, 404.

²⁵ Kabbîş, *Târîhu's-şi'ri'l-Arabiyyi'l-hadis*, 276; el-Melâike, *es-Sevme'atu ve's-şir'atu'l-hamrâu dirâsetün nakdiyyetün fi şî'ri Ali Mahmûd Tâhâ*, 35-40.

²⁶ Eyyûb, *Ali Mahmûd Tâhâ şî'ren ve dirâseten*, 6.

²⁷ Serhân - 'Anânî, *Ecmelu mâ ketebe şâiru'l-cundûl Ali Mahmûd Tâhâ*, 7.

divanında böyle bir eğilimin yer aldığına vurgu yaparak onu da eş-Şâ’iru’l-‘Azîm/Büyük Şair olarak nitelendirilebileceğini ifade etmiştir.²⁸

3. Eserleri

Ali Mahmûd Tâhâ'nın Fransızca ve İngilizceden Arapçaya kazandırdığı eserlerinin yanı sıra, özellikle Arapça yazdığı şiir koleksiyonlarına kısaca değinmek yerinde olacaktır.²⁹

el-Mellâhu't-Tâih/Kayıp Denizci: Bu koleksiyon, 1934 yılında Kahire'de yayımlanan ilk divan olup Alî Mahmûd Tâhâ'nın en önemli şiir koleksiyonudur. 33 kasidenden oluşmaktadır.³⁰ Tâhâ Hüseyin tarafından takdir görmüştür.

Leyâlî'l-Mellâhu't-Tâih/Kayıp Denizcinin Geceleri: Alî Mahmûd Tâhâ tarafından yazılan ikinci divan, 1940 yılında Kahire'de yayımlanmıştır. Romantizm yüklü bu koleksiyonda, Ali Mahmûd Tâhâ'nın 1938 yılında Avrupa'ya yaptığı seyahatlerin birinde İtalya'da nazmettiği *Gondol Kasidesi*'nin yanı sıra, flört, ağıt, övgü ve yer tasvirlerine dair kasideler de yer alıp 28 kasidede yer almaktadır.³¹

Ervâhun Şâride/Asi Ruhlar: 1941 yılında Kahire'de yayımlanan bu eserde, şiir çevirilerinin yanı sıra İngiliz ve Fransız edebiyatına dair bazı makaleler yer almaktadır.

Ervâhun ve Eşbâh/Ruhlar ve Hayaletler: 1942 yılında Kahire'de basılmıştır ve 28 kasideden oluşmaktadır.³²

Zehrun ve Hamr/Çiçek ve Şarap: 1943 yılında Kahire'de yayımlanmıştır ve 19 kasideden oluşmaktadır.³³

eş-Şevku'l-‘Âid/Geri Dönen Arzu: 1945 yılında Kahire'de basılmıştır ve 22 kasideden oluşmaktadır.³⁴

Şark ve Garb/Doğu ve Batı: 1947 yılında Kahire'de basılan son divanıdır. Bu divanında ulusal ve toplumsal konular işlenmiştir. 25 kasideden oluşmaktadır.³⁵

Uğniyyâtu'r-Riyâhi'l-Erbâ'/Dört Rüzgârın Şarkısı: Alî Mahmûd Tâhâ'nın şiirsel tiyatrosudur. 1943 yılında basılmış olup üç fasıl ve bir kasideden oluşmaktadır. İngiliz romantiklerini taklit eden Tâhâ, İskoç şair Byron ve İngiliz şair Shelley gibi şiirsel tiyatro yazarlarından etkilenmiştir.³⁶

Le Lac/Göl: Lamartine'den, 1926 yılında Arapçaya çevirdiği şiirdir.

²⁸ Eyyûb, *Ali Mahmûd Tâhâ şi'ren ve dirâseten*, 6.

²⁹ Kabbîş, *Târîhu'ş-şi'ri'l-Arabiyyi'l-hadîs*, 277.

³⁰ Mustafa Ahmed Kanber, “Hitâbu't-Te'abât Fî Dîvânî'l-Mellâhi't-TâihL Li Ali Mahmûd Tâhâ; el-'Unvânu Numûzecen”, *Katar Vizâretü't-T'âlim Mecelletu'l-Kelim* 2/4, (2019), 9.

³¹ Kanber, “Hitâbu't-Te'abât Fî Dîvânî'l-Mellâhi't-TâihL Li Ali Mahmûd Tâhâ; el-'Unvânu Numûzecen”, 9.

³² Kanber, “Hitâbu't-Te'abât Fî Dîvânî'l-Mellâhi't-TâihL Li Ali Mahmûd Tâhâ; el-'Unvânu Numûzecen”, 9.

³³ Kanber, “Hitâbu't-Te'abât Fî Dîvânî'l-Mellâhi't-TâihL Li Ali Mahmûd Tâhâ; el-'Unvânu Numûzecen”, 9.

³⁴ Kanber, “Hitâbu't-Te'abât Fî Dîvânî'l-Mellâhi't-TâihL Li Ali Mahmûd Tâhâ; el-'Unvânu Numûzecen”, 9.

³⁵ Kanber, “Hitâbu't-Te'abât Fî Dîvânî'l-Mellâhi't-TâihL Li Ali Mahmûd Tâhâ; el-'Unvânu Numûzecen”, 9.

³⁶ Kanber, “Hitâbu't-Te'abât Fî Dîvânî'l-Mellâhi't-TâihL Li Ali Mahmûd Tâhâ; el-'Unvânu Numûzecen”, 9.

La Maison Du Berger/Çoban Evi: Alfred de Vigny'den yapmış olduğu çeviridir.
el-Leylu'l-Keîb/Mahzun Gece: Robert Burns tarafından yazılan şiiiridir.

4. Gondol Kasidesi

Tâhâ'nın, *Gondol Kasidesi*'nin de yer aldığı bazı şiiirinde müzikal eğilimin, özlemin ve sevginin olduğu görülmektedir. Bunun nedeni Tâhâ'nın müziğe olan tutkusudur. Ayrıca Fransız şairlerinden; özellikle Lamartine'den *Buheyra* kasidelerini çevirerek bunu *el-Emsiyetu'l-Hazîne* adlı şiiirinde açık bir şekilde göstermiştir. Bununla birlikte onların şiiirlerini dinlemiş ve bu nağmeler onun ruhunda derin izler bırakarak *Gondol Kasidesi*'nde görüldüğü gibi şiiirlerine yansımıştır.³⁷

1938 yılının yaz mevsiminde İtalya'nın Adriyatik Denizi'nin gelin olarak bilinen Venedik şehrini ziyaret eden şair, İtalyanların, kendilerine ait ünlü Venedik Karnavalı'nı kutladıklarına tanık olmuştur. Festivale katılanlar; renkli lambalar, çiçek buketleri ve gül örgüleriyle süslenmiş bir gondolda, şehrin tarihî sarayları, muhteşem köprüleri arasından geçerek geziyorlardı. Gece, loş, parıldayan ışıklar ve suyun yüzeyine çarpan kürek sesleri şairin içinde derin bir gizem oluşturuyordu. Şöyle ki, İtalyanlar için bir gelenek haline gelen bu karnavalda İtalyanlar, balo kostümlerini andıran farklı kıyafetler içinde şarkılar söylerlerdi. Bu büyüleyici atmosfer, onlarla birlikte katıldığı bu kutlamadan etkilenen Ali Mahmûd Tâhâ'ya ilham kaynağı olmuştur. Bu göz kamaştırıcı ortamda, gelmiş geçmiş en güzel ve en tatlı şiiirlerinden biri olan *Gondol Kasidesi* doğmuştur.³⁸

5. Şiiirin Teması ve Vezin Ölçüsü

Gondol Kasidesi şiiirinde âşık ve sevgili arasında geçen duygusal bir diyalog işlenmiş, özlem duygusunun yanı sıra, mekâna duyulan hayranlık duygusal ifadelerle aktarılmıştır. Aşka yakalananlar için tabiat bir sığınak olarak aktarılmış; tabiatın, kederden kurtulmak için güvenli bir liman olduğu işlenmiştir. Öyle ki tabiat, bir insan gibi şairin hüznü ve sevincine ortak olmaktadır. Ona göre mutluluk tabiatadır ve ruh tabiatla birleşmelidir.³⁹ Tanık olduğu bu rengârenk manzara, Tâhâ'nın gönül dünyasında derin izler bırakmaktadır. Şiiirde dikkat çekici kelimeler kullanan Tâhâ, ruh halini yansıtan ve mânası etkileyici sözcüklerle düşüncelerini ifade etmiştir.

Eski Arap şiiirinin özellikleri arasında, genel olarak şiiirin bir ahenk içinde ve hususi bir tarzda okunması kriteri yer almaktadır.⁴⁰ Şiiir, Endülüs muvaşşahından esinlenerek bir melodi havası içinde yazılmıştır. Şöyle ki;

³⁷ Melâike, *es-Sevme'atu ve's-şir'atu'l-hamrâu dirâsetün nakdiyyetün fi şiri Ali Mahmûd Tâhâ*, 39; Dayf, *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-hadîs fi Mısır*, 75.

³⁸ Tâhâ, *Divânu Leyâlî'l-fellâhi't-tâih li Ali Mahmûd Tâhâ*, 2.

³⁹ Neşâvî, *el-Medârisu'l-edebiyetu fi şiri'l-edebiyi'l-mu'âsir*, 279.

⁴⁰ Kenan Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi-1: Câhiliye Dönemi*, (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2014), 116.

Bir vezni meydana getiren bölüm; cüz olan tefîle, aruzda mevcut bulunan vezinleri teşkil etmektedir.⁴¹ Şiir, *remel* vezin ölçüsüyle yazılmıştır. *Remel* vezin ölçüsü, el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791) tarafından tespit edilen on beş vezin ölçüsünden biridir.⁴²

يَا عَرُوسَ الْ / بَحْرِ يَا حُلْنَ / مَ الْحَبَالِ
فَاعِلَاتُنْ / فَاعِلَاتُنْ / فَاعِلَاتُنْ

أَيَّنْ مِنْ عَيِّ / يَّ هَاتِي / كَ الْمَجَالِ
فَاعِلَاتُنْ / فَاعِلَاتُنْ / فَاعِلَاتُنْ

6. Kasidede Muvaşşah İzleri

IX. yüzyılın sonlarına doğru Endülüs'te ortaya çıkan muvaşşah, Endülüs halkının geleneksel şiir sisteminden uzaklaşması nedeniyle icat ettiği ve bu yeni edebiyat türünün o dönemdeki sosyal yaşamın doğasına uygun olması nedeniyle öne çıkan bir şiir türüdür. Yapının özgünlüğü, dil ve ritim farklılığı da dâhil olmak üzere çeşitli nedenlerle diğerlerinden ayrılmaktadır. Şöyle ki, farklı Arap lehçelerinin ve yabancı kelimelerin kullanıldığı halk dili ile şiir inşad etmek bu edebiyat türünün özellikleri arasında sayılmıştır. Sultanlar ve şehzadeler tarafından büyük ilgi gören bu türün yaygınlaşmasında en büyük etki özellikle Murabıt döneminde görülmüştür. Edebiyatçılar muvaşşahı popüler olarak tanımlarlar. Yani o dönemin şairleri tarafından muvaşşah türü şiirlerin popüler halk dilinde yazılması, halkın arzularına cevap niteliği taşıyordu.⁴³

Kelime anlamı çift süslemeli gerdanlık; omuzdan koltuk altına kadar uzanan ve iki parçadan oluşan süslü kemer olan ve *vişâh* kelimesinden türeyen muvaşşah, ıstılahta müzik eşliğinde söylemek için sade bir dille nazmedilmiş bir edebiyat türüdür. Genel itibarıyla muvaşşahta en çok kullanılan bahirler, *remel*, *recez* ve *hezec* şeklindedir. Periyodik olarak birbirini takip eden uzun beyitler ile kısa bentler halinde iki temel unsura dayanmaktadır. Normal şartlarda bir muvaşşah şiirinde uzun beyitlerle mısralardan oluşan bentler muntazam olarak birbirini izler. Muvaşşahlardaki uzun beyitlerin yer aldığı ilk giriş kısmına *kufî* adı verilir. En az iki tek şiirsel bölümden (*şatreyn*) oluşur. Bu sayı daha fazla da olabilir; hatta sayının on iki *gusn*'a kadar çıktığı da görülmüştür ve hepsinin aynı vezin bahrinden olması gerekir; bir tek kufle, *kafle*; bir kaffenin her bir cüzüne *gusn* adı verilir. Bir kaflede cüz sayısı ikiden ona kadar olabilir. Bir muvaşşahtaki kafleler; cüz sayısı, kafiye ve

⁴¹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I: Câhiliye Dönemi*, 118.

⁴² Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I: Câhiliye Dönemi*, 119; el-Mutayrî, *Mûsîku's-ş-i'ri 'inde-ş-şâir Ali Mahmûd Tâhâ beyne'l-'asâleti ve'l-mu'âsire*, 15.

⁴³ Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân el-Merzbânî, *el-Muvaşşah*, Thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Mısır: Nahdatu Mısır, 1956), 20; Fuad Recâî, *Min kunûzinâ fi'l-muvaşşâhâtî'l-endlusiyye*, (Haleb: Tabakatü's-Şark, 1955).

vezin yönünden aynıdır ve cüzlerinin kafiyeleri birbirine benzer.⁴⁴ Kafle ile başlayan muvaşşahlar yine kafle ile sona erer. Dolayısıyla kafle ile başlayan muvaşşaha tam muvaşşah adı verilmekte olup toplam altı kafle içermektedir. Kısa bent ve kıtalarla başlayan muvaşşaha da akra' muvaşşah denilmekte ve beş kafle içermektedir. Muvaşşahın girişini temsil eden ve temel unsurlarından olmayan kafleye *matla'*; kaflelerden hemen sonra gelen ve mısralardan oluşan kıtalar halindeki bentlere de *devr* adı verilmektedir. Muvaşşahta geleneksel *devr* sayısı 5-6 *devr* arasında değişir, ancak bundan daha az veya daha fazla da olabilir. Devri teşkil eden her mısra, *sımt* diye anılan birkaç cüzden meydana gelir. Bir muvaşşahta genellikle beş *devr* bulunur. Devrler *vezin* ve *sımt* sayısı bakımından benzeşirse de her bir devir farklı kafiye düzenine sahip olabilir. Muvaşşahta *beyt*, *gusn* adı verilen cüzlerden oluşur. Söz konusu beyitler *vezin* ve *cüz* yönünden bir olmak zorundadır; ancak kafiyelerde farklılık olması bir problem teşkil etmemektedir. Muvaşşahın özeti durumundaki son kafleye *harce* (çıkış) adı verilir. Harcesi olmayan şiir muvaşşah sayılmamaktadır. Halktan yapılan konuşmaları içermesi ve mizah anlayışıyla düzenlenmesi bakımından diğerlerinden ayrılır.⁴⁵

Müzik, muvaşşah şiirin önemli bir unsurunu oluşturmaktadır. Ayrıca müzikal şiir, müzik kültürünün yenilenmesine ve bu kültürün zenginleştirecek yeni melodilerin geliştirilmesine olanak tanımıştır. Müzikal yenilenme çağrısının modern çağda doğduğu söylenemez, Abbâsîler döneminde olduğuna dair veriler vardır. Mesela şiirde müzikal yenilenmeye yönelik ilk girişimler Abbâsî dönemindeydi; örneğin, İslam öncesinde bu olgu insanlar tarafından bilinmiyordu. Bu durumun Abbâsî şairleri tarafından terennüm edildiği bilinmektedir. Bu dönemde müzik eşliğinde şiirler inşad ediliyor ve bu yeni şiirsel melodi halkın duygularına hitap edip ruhlarında bir dinginlik sağlıyordu. *Gondol Kasidesi* adlı şiire müzikal analizle bakıldığı takdirde, şairin onu *remel* bahriyle yazdığı görülür.⁴⁶

Aşağıdaki tablo şeklinde gösterilen grafik, yaygın muvaşşaha tarzını ifade etmekte olup kafiye düzeni, harflerle gösterilmiştir. Bu edebî türün kuralları kesin olarak tespit edilemediğinden farklı konu ve yapılarda da muvaşşaha mevcuttur. Yani *matla'*, *sımt*, *kafle* gibi bölümler yaygın olan muvaşşaha şeklinden farklı olabilmekte ve tüm bölümlerde beyit sayısı azalıp artabilmektedir.⁴⁷ *Gondol Kasidesi'*ne bakıldığında *kufl* ve *beyit* sayısı beş ve üzeri olduğundan ayrıca *matla'* bulunduğu

⁴⁴ Mustafa Aydın, "Muvaşşah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/229-231; Muhammed Zekeriyâ 'Annânî, *el-Muvaşşâhâtu'l-Endulusiyye*, (Suudi Arabistan: İlmü'l-Ma'rife, 1980), 22-26.

⁴⁵ 'Annânî, *el-Muvaşşâhâtu'l-Endulusiyye*, 22-26; Aydın, "Muvaşşah", 32/229-231.

⁴⁶ el-Mutayrî, *Mûsîku-ş-şîri 'inde-ş-şâir Ali Mahmûd Tâhâ beyne'l-'asâleti ve'l-mu'âsire*, 26.

⁴⁷ Aydın, "Muvaşşah", 32/229-231.

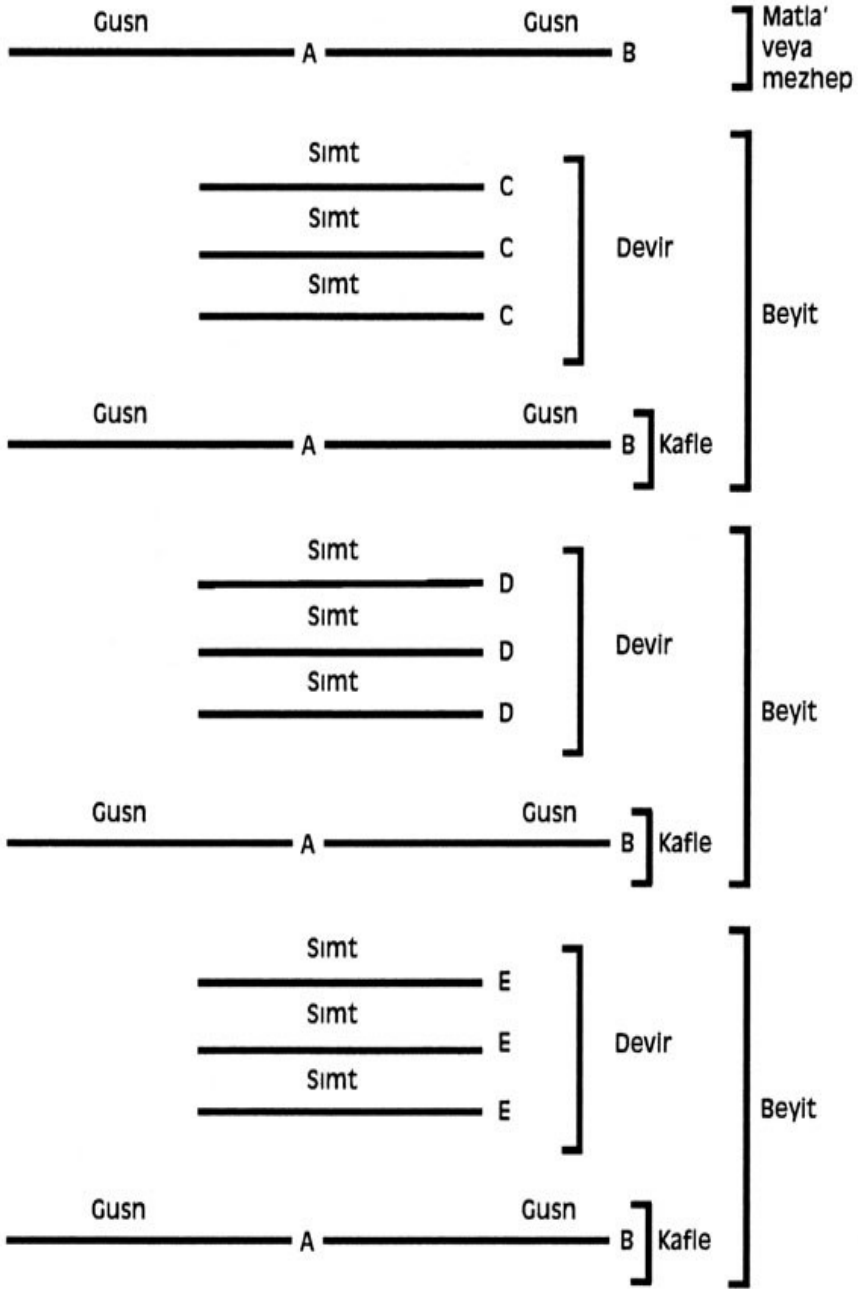
için kaside el-muveşşehâtü'l-tâmme/tam muvaşşahadır. Muvaşşahta *matla'* bulunmuyorsa, buna da el-akra'/kel adı verilmektedir.⁴⁸

Gondol Kasidesi şiirini müzikal analizle ele alırsak, şairin onu remel bahrinde getirdiğini ve şiirin *lâm* kafiyesi olan remel-i tâm şeklindeki üç şiirsel beyitten oluşan başlangıçla başladığını görürüz. Daha sonra son revî harfinden farklı *matla'* kısmını, tek kafiye olan *er-râu* kafiyesiyle biten dört beyitten oluşan *sımt* kısmı izlemektedir. Sonra bunu, tek beyitten oluşan ve *matla'* kısmının son harfiyle uyumlu olan -ki *lâm* harfidir- *kufl* bölümü takip etmektedir. Daha sonra şair *matla'* ile başlayan ve iki mısradan oluşan ikinci kıtaya gelir. Bu kıtanın revî harfi, ilk *matla'*dan farklı olarak *kâf* harfiyle oluşmaktadır. Bu böyle devam ederken şair tüm *kufl*'ları *أَيْنَ مِنْ عَيْتِيَّ هَاتِيكَ الْمَجَالِي؟ يَا عَرُوسَ الْبَحْرِ يَا خُلْمَ الْحَيَالِ* beytiyle getirir ve *matla'* ile *gusn* bölümlerini getirdiği son *makta'* da ise *harce* (çıkış) kısmını oluşturan *kufl* kısmını getirir ve böylece şiiri bu şekilde sonlandırır.

7. Kasidenin Çevirisi

Çeviriden önce kasidenin formuna yakın bir tablo verilecek ve şiirin tamamı bir arada verildikten sonra bölüm bölüm çevirisi yapılmaya çalışılacaktır. Kasidenin orijinal adı *Venedik Karnavalı'nda Gondol Şarkısı*'dır.

⁴⁸ 'Annânî, *el-Muvaşşâhâtü'l-Endelusiyye*, 22-26.



أغنية الجندول في كرنفال فينسيا

أين من عيني هاتيك المجالي؟ يا عروس البحر يا حلم الخيال
أين عشاقك سُمار الليالي؟ أين من واديك يا مهد الجمال
موكب الغيد وعيد الكرنفال وسرى الجندول في عرض القنال
بين كأس يشتهي الكرم حمره
وحبيب يتمنى الكأس نعره
التقت عيني به أول مره
فعرفت الحب من أول نظره
أين من عيني هاتيك المجالي؟ يا عروس البحر يا حلم الخيال

مرّ بي مُستضحكا في قُرب ساقِي قد قَصَدناهُ على غير اتّفاق
يمزجُ الراح بأفداح رفاقي فنظرنا وابتسمنا للتلاقي
وهو يستهدي على المفرق زهره
ويُسوي بيده الفتنة شعره
حين مسّت شفتي أول قطره
خلّته ذوّب في كأس عطره

أين من عيني هاتيك المجالي؟ يا عروس البحر يا حلم الخيال

ذهبي الشعرِ شرقي السّماة مرّح الأعطافِ حُلُو اللَّفّتات
كلما قلت له "خذ" قال "هاه" يا حبيب الروح يا أنس الحياة
أنا من ضيّع في الأوهام عمره
نسي التاريخ أو أنسي ذكره
غير يوم لم يعد يذكره غيره
يوماً أن قابلته أول مره

أين من عيني هاتيك المجالي؟ يا عروس البحر يا حلم الخيال

قال: من أين؟ وأصغى، ورنا قلت: من مصر، غريبها هنا
قال: إن كنت غريباً فأنا لم تكن فينيسيا لي موطننا

أَيْنَ مَيِّ الْآنَ أَحْلَامُ الْبَحْرِ؟

وسماءُ كَسَتِ الشَّطَّانَ نَضْرَهُ

منزلي منها على قَمَّةِ صَخْرَهُ

ذاتِ عَيْنٍ من مَعِينِ المَاءِ نَرَهُ

أين من فارسوفيا تلك المجالي؟ يا عروس البحر يا حلم الخيال

قلْتُ والنشوةُ تسري في لساني: هاجتِ الذكري فأين الهرمان؟

أين وادي البسحر صُدَّاحُ المغاني؟ أين ماء النيل أين الضفتان؟

آه لو كنت معي نُخْتَالُ عَبْرَهُ

بشراعٍ تَسْبِيحُ الأَنْجَمِمْ إِثْرَهُ

حيث يروي الموج في أَرْحَمِ نَبْرَهُ

حُلْمُ لَيْلٍ من ليالي كليوباتره

أين من عيني هاتيك المجالي؟ يا عروس البحر يا حلم الخيال

أَيُّهَا المَلَّاحُ، قِفْ بَيْنَ الجسورِ فتنة الدنيا، وأحلام الدهورِ

صَفَّقُ الموجُ لولدانٍ وحوورِ يُغرقون الليلَ في تَبْوَعِ نورِ

ما ترى الأَعْيَدَ وضاءَ الأَسِرَّةِ؟

دَقُّ بالساقِ وقد أَسْلَمَ صَدْرَهُ

لمحبِّ لَفَّ بالساعدِ حَصْرَهُ؟

ليت هذا الليلَ لا يُطْلِعُ فَجْرَهُ!

أين من عيني هاتيك المجالي؟ يا عروس البحر، يا حُلْمِ الخيالِ

رَقَصَ الجندولُ كالنجمِ الوضيِّ فاشدُّ، يا مَلَّاحُ، بالصوتِ الشجيِّ

وتَرَنَّمَ بالنشيدِ الوثنيِّ هذه الليلة حُلْمُ العبقريِّ

شاعتِ الفرحةُ فيها والمَسْرَةُ

وجلا الحُبُّ على العُشَّاقِ سرَّةَ

بِمَنَّةٍ مِنْ بِي، على الماءِ، وَيَسْرَةُ

إنَّ للجندولِ تحت الليلِ سحرَهُ

* * *

أين، يا فينيسيا، تلك الجمالي؟ أين عشاقك سَمَّار الليالي؟
أين من عينيَّ أطيفُ الجمال؟ مَوَكَّبُ الغيدِ وعيدُ الكرنفال؟
يا عروسَ البحر، يا حُلْمَ الخيالِ!!

Venedik'te bulunan şair, ünlü karnavalda Adriyatik'in gelininin tılsımlarıyla baş başa kalıp onun cazibesine kapılmış, sevgilinin nefesindeki sıcaklığını da hissedince kendinden geçmiştir. O atmosferde, ışık saçan gecenin büyüünde, uygarlığın en güzel sanatında, eğlence dolu gecelerde, oyalanmalarda, elektrik ışıkları arasında yankılanan kahkahalarda bulunan şair, dalgaların öyle sert gülüşüne tanık olmuş ki, o neşeli ve pervasız dalgaların kontrol edilemediğini gördüğünde bu manzaraya kayıtsız kalamamıştır. Yoğun duygular yaşayan şair, düşüncelerine şu görkemli mısraları dile getirerek başlamıştır:⁴⁹

أين من عينيَّ هاتيكَ الجمالي؟ يا عروس البحر يا حُلْمَ الخيالِ
أين عشاقكِ سَمَّار الليالي؟ أين من واديكِ يا مهد الجمالِ
مَوَكَّبُ الغيدِ وعيدُ الكرنفالِ وسرى الجنودِ في عُرْضِ القنالِ
بين كأس يَتَشَهَّى الكرمُ حَمْرَه
وحبيب يَتَمَنَّى الكأسُ نُعْرَه
التقتُ عيني به أوَّلَ مَرَّه
فعرفتُ الحبَّ من أوَّلِ نَظْرَه
أين من عيني هاتيكَ الجمالي؟ يا عروس البحر يا حلم الخيالِ

Nerede manzarayı seyreden şu gözlerim, ah denizin kızı! Ah hayallerin düşü!
Nerede geceleri sohbet eden sana âşık olanlar! Nerede senin vadin, ah güzelliğin memba!
Nerede dilberlerin konvoyu, Karnaval bayramı ve gece vakti kanallarda süzülen şu Gondollar...

Üzüm salkımının şarabı arzuladığı kadeh ile
Kadehin, sevgilinin dudaklarından öpmeyi arzuladığı yaren arasında,
Gözlerim ilk kez onu görünce,
İlk bakışta onunla tanıdım aşkı!
Nerede manzarayı seyreden şu gözlerim, ah denizin kızı! Ah hayallerin düşü!⁵⁰

⁴⁹ Mahmûd Muhammed Şâkir, Cemheretu'l-Makâlâti'l-Üstâz Mahmûd Muhammed Şâkir, (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, ts.), 134; Tâhâ, Dîvânu leyâli'l-fellâhi't-tâih li Ali Mahmûd Tâhâ, 2.

⁵⁰ Tâhâ, Dîvânu leyâli'l-fellâhi't-tâih li Ali Mahmûd Tâhâ, 2.

Bazı Mülahazalar:

Makta'nın birinci kâfle ve beytinde yer alan bazı ifadeler: hâtîke (هاتيك) terkinde (ها) uyarı anlamına; tîke (تيك) ise dışıl kavramına işaret etmektedir. Şiirde yer alan المجال kavramı ise موضع الجولان/cûlân yeri olup rüzgârın yeryüzüne doğru sürüklediği toz ve çakıl taşlarını ifade eder.⁵¹ Denizkızı: Venedik'in takma adıdır. Şairin kent için kullandığı bu tabir onun şehre olan hayranlığına işarettir. سامر kelimesinin çoğulu olan سمار kavramı ise geceleri eğlence için uykusuz geçirip sohbet eden insanları ifade etmektedir. “Gondol” kavramına gelince, İtalyanca 'La Barca' olan kelime iki ucu sivri, genelde siyah renkte olup kayık anlamına gelen yabancı bir kelimedir. Şiirde geçen üzüm asmasından kastedilen ise şaraptır. Zaten Ali Mahmûd Tâhâ'ya göre şarap motifi, ye's ve acziyetten kurtulmak adına teselli bulmak için önemli bir dayanaktır. Hatta bu minvalde *Ke'su'l-Hayyâm* adlı bir şiiri bile vardır.⁵²

Tabiatın, kentin ve şarabın vasf edilmesi geleneği esasen Endülüs şairlerinin işlediği temel konular arasındadır. Zira Endülüs'ün Araplar tarafından fethedilmesiyle Endülüslü şairler, tabiatı, mekânları; halk ile olan ilişkilerden doğan sosyal, kültürel ve çevresel faktörlerle uyum sağlamayı ve bu çerçevede gördükleri manzaraları vasf etmeyi fazlasıyla önemsemişleridir. Bu konular arasında tabiat, şehir, kadın, şarap gibi önemli temalar yer almaktadır. Mesela bizzat Endülüs'ün doğasını vasf eden şiirlerde en alıcı nokta, manzaranın güzel vasf edilmesi ve kaliteli kavramların seçiciliğiydi. Aynı şekilde Endülüslü şairler gördükleri muhteşem yapıları da adeta betimlemişlerdir.⁵³ Yukarıda ifade edildiği gibi Ali Mahmûd Tâhâ *Gondol Kasidesi*'ni yazarken Endülüs muvaşşaha edebiyat türünden ilham alarak yazmıştır. O da söz konusu kasidesinde hem Venedik kentini hem tanışıp âşik olduğu kadının niteliklerini hem de şarabı vasf etmiştir. Şöyle ki;

Şair, Venedik'in bir gelin gibi süslendiğini görünce gözlerine inanamamış ve bu güzel mekânı neden daha önce keşfetmediğine hayıflanmıştır. Akdeniz'in sıcaklığını Latinlerin güzelliğiyle birleştiren İtalya'nın o göz alıcı ortamına âdeta meftun olmuştur. Bu sebeple أين ifadesini, “nerede” olarak çevirdik fakat bu kavram şunu vurgulamak için kullanılmış olmalıdır: “nasıl olur da bu gözler şu güzellikleri kaçırmış hayret!” Ayrıca ل nidâ harfini çevirirken “ey” diye değil de “ah” şeklinde çevirmemizin sebebi, şairin buraları nasıl olurda daha önceden göremediğinden ve bu nedenle içerlemesindedir. Ayrıca şair, vadi kavramını coğrafi anlamda değil,

⁵¹ Arif Erkan, *el-Beyân* (İstanbul: Yasin Yayınları, 2012), 956.

⁵² Neşâvî, *el-Medârisu'l-edebiyetu fi ş-i'ri'l-edebiyi'l-mu'âsir*, 280.

⁵³ Cengiz Parlak, “Endülüs Edebiyatında Vasf Şiirleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/2 (21 Kasım 2022), 825-854.

dağ ile deniz arasında yer alan şehrin romantik anlamını vurgulamak için kullanmış olduğu muhtemeldir.

Venedik'e âşık olanlar bu kentin gecelerini anmak, eğlenmek ve aralarında sohbetler etmek için toplanmışlardı. Gondollar içinde güzel kadınlar konvoyunun ve karnaval şöleninin olduğu bu vadi, insanların giydiği farklı kostümlerle süslüydü ve neşeyle doluydu. Kanalda tekneler sallanıyor, içi şarap dolu kadehler kaldırılıp tokuşturuluyordu. İşte tam bu atmosferin ortasında şairin gözü ilk kez gördüğü ve ilk bakışta âşık olduğu sarışın bir kadına takılmıştır.

Şair, birinci ve ikinci sınıflarda isti'âre-i mekniyye sanatına yer vermiştir. Esasen isti'âre, beyân ilminin en önemli konularından olup bir nevî mecâz türlerinden sayılmaktadır. Yani hakikî ve mecâzî manalar arasındaki benzerlik alâkasından dolayı bir kelimenin manasını geçici olarak başka bir kelime yerine kullanmaktır. Ayrıca burada hakikî manayı kastetmeye engel bir karinenin bulunması gerekir. Bir de isti'âre, müşebbeh ve müşebbehun bih lafızlarının zikredilmesi veya hafzedilmesi açısından isti'âre-i tasrîhiyye ve mekniyye olarak ikiye ayrılmaktadır. İsti'âre-i tasrîhiyye, müşebbeh'in hafzedildiği, müşebbehun bih'in açıkça zikredildiği isti'âre iken isti'âre-i mekniyye, müşebbehun bih lafzının hafzedildiği ve müşebbehun bih ile ilgili bir hususla ona işaret edilen isti'âredir.⁵⁴ Tâhâ بين كأس يَشْتَهَى الكرمُ
خمرةً mısraında kadehteki şarabı, şarabı arzulayan bir insana benzetmiş -ki burada 'insan' lafzı hafzedilmiş ve müşebbehun bih ile ilgili bir hususla ona işaret edilmiştir. O da يَشْتَهَى ifadesidir. Aynı durum وَحَبِيبَ يَتَمَنَّى الكأسِ نُعْرَهُ mısraında da vardır: kadeh, sevgilinin dudaklarından öpmeyi arzulayan bir insana benzetilmiş ve müşebbehun bih olan insan lafzı hafzedilerek onunla ilgili bir hususla yine ona işaret edilmiştir. O da يَتَمَنَّى kelimesidir.

مَرَّ بِي مُسْتَضْحَكًا فِي قُرْبِ سَاقِي يَمْزُجُ الرَّاحَ بِأَقْدَاحِ رِقَاقِي
قَدْ قَصَدْنَاهُ عَلَى غَيْرِ اتِّفَاقِ فَنظَرْنَا وَابْتَسَمْنَا لِلتَّلَاقِ
وَهُوَ يَسْتَهْدِي عَلَيَّ الْمَفْرَقَ زَهْرَهُ
وَيُسَوِّي بِيَدِ الْفَتْنَةِ شَعْرَهُ
حِينَ مَسَّتْ شَفْتِي أَوَّلَ قَطْرَهُ
خَلَّتْهُ دَوْبَ فِي كَأْسِي عِطْرَهُ
أَيْنَ مِنْ عَيْنِي هَاتِيكَ الْمَجَالِي؟ يَا عُرُوسَ الْبَحْرِ يَا حُلْمَ الْخِيَالِ

İçkiyi latif kadehler içinde karıştırırken gülerek bacaklarımın yakınından geçti,

⁵⁴ Nusrettin Bolelli, *Belâgat; Beyân-Me'ânî-Bedi' İlimleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 90.

Bir antlaşma olmadan biz bunu kastetmiştik. Böylece buluşmak için baktık/bakıştık ve gülümsedik.

Zahra Kavşak noktasına doğru yöneliyor,
Baştan çıkarırcasına saçlarını düzeltiyor,
İlk damla dudaklarına değdiğinde
Parfümünün kadehimde eridiğini sandım.

Nerede manzarayı seyreden şu gözlerim, ah denizin kızı! Ah hayallerin düşü!⁵⁵

Yukarıdaki makta'da şair Venedik'te iken kendisi gibi yabancı uyruklu bir kızla bir gönül ilişkisi yaşadığını ifade eder. Kadının güzelliğine tutsak olduğunu açıklar. Uzun bir bakışmanın ardından onunla karşılaşınca, ona duyduğu özlemine söz konusu mısradan dile getirir. Elinde içki kadehiyle yanından geçerken sevgili, şairi baştan çıkartan birtakım cilveler yapar ve bu durum şairde derin bir aşk tutkusu uyandırır. Dolayısıyla bu muhteşem manzara karşısında şair âdeta aşk sarhoşluğuna yakalanır.

دَهْبِيُّ الشَّعْرِ شَرْقِيُّ السِّمَامِ مَرِحَ الْأَعْطَافِ حُلُوُّ اللَّفْتَاتِ
كلما قلتُ له "خذ" قال "هاتِ"
أنا من ضَيِّعَ فِي الْأَوْهَامِ عَمَرَهُ
نَسِيَ التَّارِيخَ أَوْ أَنْسَى ذَكَرَهُ
غَيْرَ يَوْمٍ لَمْ يَعُدْ يَذْكُرُهُ غَيْرَهُ
يَوْمَ أَنْ قَابَلْتُهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ
أَيْنَ مِنْ عَيْنِي هَاتِيكَ الْمَجَالِي؟ يَا عُرُوسَ الْبَحْرِ يَا حِلْمَ الْخِيَالِ

Altın renkli saçları, çehresi ışıl ışıl şark kadını! Neşeli tavırlar, tatlı jest ve mimiklerle...

Ona, 'al' dedikçe, 'ver' diyor. Ey ruhumun cananı! Ey hayatımın neşesi!

Kuruntular içinde ömrünü tüketen benim,
Tarih beni; ben tarihi unutmuşum,
Bir gün dışında artık onun gayrını anmadı(m),
Onunla ilk kez karşılaştığım gün dışında...

Nerede manzarayı seyreden şu gözlerim, ah denizkızı! Ah hayallerin düşü!⁵⁶

Yukarıdaki mısralarda şair, içinde bulunduğu durumdan kurtulup âdeta sevgiliye sığınmakta ve sevgiliyi, kederden kurtulmak için güvenli ve sığınılacak bir liman olarak görmektedir. Aşkı, insan yaşamında en zor tecrübelerden sayan

⁵⁵ Tâhâ, Dîvânu leyâlî 'l-fellâhi 't-tâih li Ali Mahmûd Tâhâ, 2.

⁵⁶ Tâhâ, Dîvânu leyâlî 'l-fellâhi 't-tâih li Ali Mahmûd Tâhâ, 2.

Tâhâ, yanı sıra âşık olmak dışında sevgisiz geçen tarihi, bahtsızlık olarak tanımlamaktadır. Buna rağmen sevginin ve aşkın hayatta en güzel şey ve hayatın kaynağı olduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki, şair tanıştığı kızın niteliklerinden bahsetmeyi ve onun özelliklerini anlatmayı sürdürmektedir. Altın saçlı ve oryantal kadın özelliklere sahip, her yönüyle neşeli, keyifli ve dingin bir şekilde sohbet ediyorlardı. “al” ve “ver” ifadeleriyle muhtemelen tanıştığı kızdaki kendisine bakmasını istemiş ve bu sayede ona bakarken daha fazla çekici niteliklerini vasf etmeyi amaçlamıştır. Yine şair hayatını yanılsamalarla geçirdiğini itiraf edip geçmişi sildiğini ve geride sadece sevgiliyle ilk kez buluştuğu tatlı günlerin kaldığını ifade etmektedir.

Son kafenin, tüm maktalarda tekrarlanmasından kasıt terennüm ve bestelenmedir. İnsan ruhunu etkisi altına alan müzikal bir tonlama vardır beyitlerde. Tâhâ, yukarıdaki mısraın ikinci beytinin ’ac kısmında nîdâ üslûbu kullanmıştır. Bu durum uzak olana seslenen bir amaç olsa da ona olan yakınlığı sebebiyle sanki ruhunun derinliklerindeymiş gibi ona seslenmiştir. Şiirde yer alan emir kipinden kasıt muhtemeldir ki şarap kadehinin sevgiliye uzatılışıdır.

قال: من أين؟ وأصغى، ورنا
قلت: من مصر، غريبٌ ها هنا
قال: إن كنت غريبًا فأنا
لم تكن فينيسيا لي موطنًا
أين مَتي الآن أحلامُ البحيرة
وسماء كَسَتِ الشيطانَ نَصْرَهُ
منزلي منها على قَمَّةِ صَخْرَةٍ
ذاتِ عَيْنٍ من مَعِينِ الماءِ تَرَّةُ
أين من فارسوفيا تلك المجالي؟
يا عروس البحر يا حلم الخيال

Dedi ki: Nerelisin? Bana kulak verip dinledi. Dedim ki: Mısırlıyım ve buralarda yabanciyım.

Dedi ki: Eğer burada bir yabancysan, benim için de Venedik yabancı bir vatan!

*Nerede benden olan göletlerin düşleri,
Nerede plajlara parıltısını giydiren bu sema,
Evim, içinden bir su kaynağının bulunduğu,
Tepenin bağrında, yardım bekliyor.*

*Nerede manzarayı seyreden şu Varşova güzeli! Ah denizkızı! Ah hayallerin düşü!*⁵⁷

Yukarıda şair ile sevdiği kadın arasında bir diyalog geçmektedir. Mısır, Nil Nehri ve Mısır'ın ünlü göletlerinden bahsetmektedir. Burada şair yalnız olduğunu ifade ederken âşık olduğu kadının aynı kaderi paylaştığını vurgulamış ve aynı ruh

⁵⁷ Tâhâ, Dîvânü leyâli'l-fellâhi't-tâih li Ali Mahmûd Tâhâ, 2.

hali onu heyecanlandırmıştır. Sanki kadın, kendi varlığını şairin yabancı oluşuna set kılmıştır. Yani kendisinin Venedik'teki varlığı şairin yabancı oluşu için bir nevi engeldir. Tanıştığı kadın, Polonya'nın başkenti Varşovalı bir kızdır. Bu arada şair, Venedik'i nitelerken aniden kendi ülkesini hatırlar. Şöyle ki;

Şair etrafını saran güzelliklerin, ruhu üzerindeki etkilerini anlatmaya devam eder. Yaşadığı coşkunun ortasında, görkemli piramitlerin ve tapınakların bulunduğu ülkesi Mısır'da güzel ve ölümsüz anıları, sular altında sevgilisiyle yaşadığını hayal eder. Bu düş onu sevince boğar. Nil'in bereketli kıyılarından akan tatlı su, şairin ruhunda acı uyandırır ve yıldızların olduğu bir gecede Venedik'te gördüğü kadınla Nil sularında çalımlı bir şekilde dolaştıklarını hayal eder. Dalgaların yumuşak yumuşak duygulara işleyen sesinin tadını çıkararak aşk ve coşku dolu dünyanın içinde âdeta kaybolurlar.

قلْتُ والنشوةُ تسري في لساني: هاجت الذكرى فأين الهرمان؟
 أين وادي السِّبْحِ صُدَاخُ المغاني؟ أين ماء النيل أين الضفتان؟
 أه لو كنت معي نَحْتَالُ عَبْرَهُ
 بشراعٍ تَسْبُحُ الأَنْجُمُ إِثْرَهُ
 حيث يروي الموج في أَرْحَمِ نَبْرَهُ
 حُلْمٌ لَيْلٍ من ليالي كليوباتره
 أين من عيني هاتيكَ الجمالي؟ يا عروس البحر يا حلم الخيال

Sarhoşluk tüm bedenimi sararken şöyle dedim: (işte şimdi) anılar canlandı, nerede Mısır piramitleri!

Avazı çıktığı kadar nağmelerle halkını büyüleyen vadi nerede! Nil suyu; doğu-batı Nil yakası nerede!

Ah! Keşke yanımda olsaydın da o göletlerde gururla geçerdik,

Filikayla yelken açıp gecenin yıldızları altından...

Su dalgaları en yumuşak tonuyla anlatırdı bize,

Kleopatra gecelerinden birinin rüyasını.

*Nerede manzarayı seyreden şu gözlerim, ah denizkızı! Ah hayallerin düşü!*⁵⁸

Venedik'te tanık olduğu o tatlı manzaraların Ali Mahmûd Tâhâ'yı büyülemesinin yanı sıra ona ülkesi Mısır'da yer alan bazı güzel yerlerin tadını çıkarmak için sevgilisini davet etme ilhamı vermiştir. Ayrıca bu teklif, şairin ruhunda derin bir özlemle birlikte bir de gurur verici bir hal oluşturuyor. Zira onunla anne oca-

⁵⁸ Tâhâ, *Dîvânu leyâli'l-fellâhi't-tâih li Ali Mahmûd Tâhâ*, 2.

ğında dağlar, yelkenler, yıldızlar ve sonsuzluk arasında dolaşmayı ummaktadır. Yine şair tarafından, Mısır Ptolemaios Krallığı'nın kraliçesi ve son etkin hükümdarı Kleopatra'dan örnek verilmesi o dönemde Mısır'ın en şaşıla döneminde yaşamasından kaynaklanmaktadır.

أَيُّهَا الْمَلَّاحُ، قِفْ بَيْنَ الْجَسُورِ فتنة الدنيا، وأحلام الدهورِ
صَفَّقَ الْمَوْجُ لَوْلَدَانٍ وَحُورِ يُعْرِقُونَ اللَّيْلَ فِي يَنْبُوعِ نَوْرِ
ما ترى الأَعْيَدَ وَصَاءَ الأَسِرَّةِ؟
دَقٌّ بِالسَّاقِ وَقَدْ أَسْلَمَ صَدْرُهُ
لِمَحَبِّ لَفٍّ بِالسَّاعِدِ حَصْرُهُ؟
لَيْتَ هَذَا اللَّيْلَ لَا يُطْلَعُ فَجْرُهُ!
أَيْنَ مِنْ عَيْنِيَّ هَاتِيكَ الْمَجَالِي؟ يا عروسَ البحرِ، يا حُلْمَ الخيالِ

Ey denizci! Dünyanın baştan çıkartan ve zamanların düşleri köprüler arasında dur!

Dalga, geceyi bir ışık çeşmesinde boğan Vildan ve Hûr'leri alkışladı.

Parlak yüzlü genç ve zarif kızları mı görüyorsun?

Bacağa vurdu, göğsü ortaya çıktı,

Kolunu beline dolayan bir yâren için mi?

Keşke bu gece şafak sökmese!

*Nerede manzarayı seyreden şu gözlerim, ah denizkızı! Ah hayallerin düşü!*⁵⁹

Şair, sevgiliyle Mısır'da geçirmeyi arzuladığı duygusal anıları düşlemeye devam etmektedir. Yukarıdaki dizeler, şairin tüm bu hayaller ve duygulardan sonra içine düştüğü büyük coşkuyu ifade etmektedir. Onunla Nil sularında tekne eşliğinde genç ve zarif dilberlerle beraber o güzel havayı teneffüs etmeyi hayal etmektedir. Sevgiliyle yaşanan bu büyüleyici ânın hiç bitmemesini temenni etmektedir.

رَقَصَ الْجُنْدُولُ كَالنَّجْمِ الْوَضِيِّ فاشدُّ، يا مَلَّاحُ، بالصوت الشَّجِيِّ
وَتَرَنَّمْ بِالنَّشِيدِ الْوِثْنِيِّ هذه الليلة حُلْمُ الْعَبْقَرِيِّ
شَاعَتِ الْفَرَحَةُ فِيهَا وَالْمَسْرَةُ
وَجَلَا الْحُبُّ عَلَى الْعُشَّاقِ سَرَةً
يَمَنَّةٌ مِلَّ بِي، عَلَى الْمَاءِ، وَبَسْرَةً

⁵⁹ Tâhâ, Dîvânü leyâlî'l-fellâhi't-tâih li Ali Mahmûd Tâhâ, 2.

إِنَّ لِلجندول تحت الليل سحره

*Gondol, parlayan yıldız gibi dans etmektedir. Melodik bir tınıyla şarkı söyle, ey denizci!
Pagan marşını mırıldı, bu gece bir dehânın rüyasıdır.*

Bu gece neşe ve sevinç dolu,
Aşk, sırrını âşıklara anlattı,
Sağa-sola suya doğru meylet!
Bu gecede Gondol'un bir sırrı var!⁶⁰

أَيْنَ عُشَائُكَ سَمَّارَ اللَّيَالِي؟ أَيْنَ، يَا فِينِيسِيَا، تَلِكِ الْمَجَالِي؟
مَوْكَبَ الْعِيدِ وَعِيدَ الْكَرْنَفَالِ؟ أَيْسَ مِنْ عَيْنِي أَطْيَافُ الْجَمَالِ؟
يَا عُرُوسَ الْبَحْرِ، يَا حُلْمَ الْحَيَالِ!!

*Nerede manzarası tutku dolu Venedik! Nerede geceleri sohbet eden sana âşık olanlar!
Nerede gözlerimden kaçan o mecal-ı tayf! Nerede dilberlerin konvoyu, Karnaval bayramı!
Ah denizkızı! Ah hayallerin düşü!⁶¹*

Sonuç

Ali Mahmûd Tâhâ, modern Arap edebiyatının önemli şahsiyetlerindedir. Yaşadığı Avrupa deneyimleri, edebî ve kültürel gelişimini olumlu yönden etkilemiş ve şiir anlayışında etkin rol oynamıştır. Halîl Mutrân'dan sonra şiirlerinin çoğunu Romantizm ekseninde yazan şairlerin başında yer almıştır. Ayrıca Apollo okulunun öğretilerini benimseyerek bu doğrultuda mücadele etmiştir.

Tâhâ Hüseyin'in, Ali Mahmûd Tâhâ hakkındaki: “Ali Mahmûd Tâhâ'nın sanatsal kişiliği hoşuma gitmiyor değil. Hatta tamamen hayran olduğum unsurlara sahip biridir. Neredeyse beni büyülüyor ve cezbediyor. Şiirlerinde, sanki yeryüzünde var olmayan bir okyanus gibi ruh dinginliği, nefis tatlılığı ve derin bir gariplik vardır.” sözleri, Tâhâ'nın şairlikteki yetkinliğini özetler niteliktedir.

Şiir koleksiyonlarında yer alan şiirlerinde gördüğü üzere klasik Arap şiir geleneğini taklit etmiş ve özellikle *Gondol Kasidesi*'ni Endülüslü muvaşşahı formunda yazmıştır. Ancak özellikle son dönem şiirlerinde Batı edebiyatı ve kültürüne ilgisi, hayata bakış açısı ve Apollo okulu doktrinlerine bağlılığı onu, şiirleri serbest formla yazmaya yönlendirmiştir. Bilhassa farklı Avrupa ülkelerine yaptığı seyahatler ve bunun neticesinde edebiyatlarıyla yakın temas kurmuş olması onu, şiirde modern eğilim anlayışına ve yenilikçi düşüncelere sevk etmiştir.

⁶⁰ Tâhâ, *Dîvânu leyâli'l-fellâhi't-tâih li Ali Mahmûd Tâhâ*, 2.

⁶¹ Tâhâ, *Dîvânu leyâli'l-fellâhi't-tâih li Ali Mahmûd Tâhâ*, 2.

Ali Mahmûd Tâhâ, şiirlerinde genel olarak aşk, tabiat, hüzn, karamsarlık, ölüm, millî duygular, kardeşlik, vatan vs. birçok konuları ele almıştır. Şair, aşk ve özlem temalı şiirleri arasında daha çok *Gondol Kasidesi* şiiriyle bilinmektedir. Hatta söz konusu kasidenin Mısırlı ünlü müzisyen ve besteci Muhammed Abdulvehhâb (öl. 1991) tarafından müzikal bir kalıba dökülerek bestelenip seslendirilmesi Ali Mahmûd Tahâ'nın şöhretinin daha da artmasına vesile olmuştur.

Gondol Kasidesi umumiyetle gazel (aşk), ve vasf (tasvîr) temalarını içermekte olup Endülüs muvaşşah edebiyat türünden esinlenerek yazılmıştır. Venedik kentinde gerçekleştirilen Venedik Karnavalından etkilenen ve Gondol şölenini betimleyen şair ayrıca, Cahiliye döneminde ele alınan sevgilinin “galiz beden/müstehcen beden” güzelliğinin aksine şiirde “afif beden/iffetli beden” güzelliğini öne çıkarmıştır.

Ali Mahmûd Tahâ'nın şiirlerinin, toplum üzerinde büyük bir etki yarattığı görülmüştür. Zira dönemin genç kuşakları onun şiirlerini dillerinden düşürmemiş, ve yine o dönemin ünlü müzisyenleri şiirlerinin çoğunu besteleyerek Arap ülkelelerinde yayılmasına vesile olmuşlardır. Ayrıca sonraki kuşaklara, şiir divanlarında yer alan te'lîf çalışmaları ile bazı Fransız ve İngiliz edebî eser çevirilerini miras olarak bırakmış ve 1949 yılında hayata gözlerini yummuştur.

Sonuç olarak, Ali Mahmûd Tâhâ'nın *Gondol Kasidesi*, Arap şiirindeki geleneksel unsurları modernist bir yaklaşımla yeniden yorumlamış ve Apollo topluluğunun romantik idealleri ile Batı edebiyatının estetik unsurlarını bir araya getirmiştir.

Kaynakça

- ‘Annânî, Muhammed Zekeriyâ. *el-Muvaşşâhâtü'l-Endelusiyye*. Suudi Arabistan: İlmü'l-Ma'rife, 1980.
- Aydın, Mustafa. “Muvaşşah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/229-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bolleli, Nusrettin. *Belâgat; Beyân-Me'ânî-Bedi' İlimleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- el-Ceyyûsî, Selmâ el-Hadrâ. *el-İtticâhâtü ve'l-harakât fi's-şî'ri'l-'Arabiyyi'l-hadîs*. çev. Abdulvâhid Lü'lü', Beyrût: Dirâsâtü'l-Vahde, 2007.
- Çakır, Mürüvvet Türken. *Modern Arap Şiirinde Apollo Ekolü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Dayf, Şevkî. *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'asır fi Mısır*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-1: Câhiliye Dönemi*. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2014.
- Erkan, Arif. *el-Beyân*. İstanbul: Yasin Yayınları, 2012.
- Eyyûb, Süheyl. *Ali Mahmûd Tâhâ şî'ren ve dirâseten*. Dimaşk: Dâru'l-Yakzeti'l-'Arabiyye, 1962.
- İbn 'Îd el-'Atvî, Mes'ad. *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-hadîs*. Tebuk: Fehdu'l-Vataniyye, 2009.
- Kabbiş, Ahmed. *Târîhu's-şî'ri'l-'Arabiyyi'l-hadîs*. Dimaşk: Medresetü'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1971.
- Kanber, Mustafa Ahmed. “Hitâbü't-te'abât fi dîvânî'l-mellâhi't-tâihL li Ali Mahmûd Tâhâ; el-'Unvânu Numûzecen”. *Mecelletü'l-Kelim* 4/2, (2019), 5-18.
- el-Melâike, Nâzik. *es-Sevme'atu ve's-şî'ratu'l-hamrâu dirâsetün nakdiyyetün fi şî'ri Ali Mahmûd Tâhâ*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1979.
- Merzubânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân. *el-Muvaşşah*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Mısır: Nahdatu Mısır, 1956.
- Mine't-Tâlibât, Hey'etün. *Melâmihu'r-rumansiyyeti, fi kasîdeti mîlad şâir Ali Mahmûd Tâhâ*. Cezayir: Câmî'atü'-Şehîd, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- el-Mutayrî, Ömer b. Nuh. *Mûsîku's-şî'ri 'inde's-şâir Ali Mahmûd Tâhâ beyne'l-'asâleti ve'l-mu'âsire*. Suudi Arabistan: Şu'betü'n-Neşri ve'l-Hedemât, 2022.
- Neşâvî, Nesîb. *el-Medârisu'l-edebiyetu fi's-şî'ri'l-edebiyi'l-mu'asır*. Cezayir: Dîvânü'l-Metbû'âtî'l-Câmî'iyye, 1984.
- Parlak, Cengiz. “Endülüslü Edebiyatında Vasf Şiirleri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2022), 825-854. <https://doi.org/10.17120/omuid.1158893>
- Recâî, Fuad. *Min kunûzinâ fi'l-muvaşşâhâtî'l-endelusiyye*. Haleb: Tabakatu's-Şark, 1955.
- Serhân, Semîr - 'Annânî, Muhammed. *Ecmelu mâ ketebe şâiru'l-cundül Ali Mahmûd Tâhâ*. Mısır: Mektebetü'l-Usre, 2002.
- Şâkir, Mahmûd Muhammed. *Cemheretu'l-makâlâtî'l-ustâz Mahmûd Muhammed Şâkir*. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts.

Tâhâ, Ali Mahmûd. *Dîvânu Leyâli'l-fellâhi't-tâih li Ali Mahmûd Tâhâ*. Lübnan: Şeriketü Fenni'n-Tabâ'a, 1941.

Yalar, Mehmet. *Modern Arap Edebiyatına Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.

Yunus, Mustafa. *Hezîmetü'ş-şeytan; Ali Mahmûd Tâhâ*. Medine: Câmî'âtü'l-İslâmiyye, h. 1432.

Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*. Kâhire: Müessesetu Hindâvî, 2013.

Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn. *el-'Alâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm, 2002.