

E-ISSN 2717-6967

İSLAM TETKİKLERİ DERGİSİ

Journal of Islamic Review

CİLT VOLUME 15

SAYI ISSUE 2

YIL YEAR 2025

E-ISSN 2717-6967

İSLAM TETKİKLERİ DERGİSİ

CİLT VOLUME 15

SAYI ISSUE 2

YIL YEAR 2025

Dizinler / Indexing and Abstracting

TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin

DOAJ

SOBİAD

EBSCO Humanities Source

EBSCO Central & Eastern European Academic Source

Scopus

ATLA Religion Database

Gale Cengage

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ

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

Sorumlu Müdür / Responsible Manager

Arş. Gör. İbrahim Enes BAŞDEMİR

İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Institute of Islamic Studies, Islamic Studies, İstanbul, Türkiye

Yazışma Adresi / Correspondence Address

İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Enstitüsü
Kuyucu Murat Paşa Medresesi, Balabanağa Mahallesi,
Vezneciler Cad. No: 11 Beyazıt/İstanbul
Telefon / Phone: +90 (212) 440 03 30 / 13264
E-mail: islamtetkikleri.dergi@istanbul.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd>

Yayıncı / Publisher

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

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

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

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

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT

Baş Editör / Editor-in-Chief

Muharrem MİDİLLİ (Doç. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
– muharrem.midilli@istanbul.edu.tr

Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

Bekir KUZUDİŞLİ (Prof. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr

Yazı Kurulu / Editorial Management Board

Bekir KUZUDİŞLİ (Prof. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr

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

Muharrem MİDİLLİ (Doç. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
– muharrem.midilli@istanbul.edu.tr

Mürteza BEDİR (Prof. Dr.) – İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– mbedir@29mayis.edu.tr

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

Tanıtım Yöneticisi / Publicity Manager

İbrahim Enes BAŞDEMİR (Arş. Gör.) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
– iebasdemir@istanbul.edu.tr

Etik Editörü / Ethics Editor

Bekir KUZUDİŞLİ (Prof. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr

Alan Editörleri / Section Editors

Gürzat KAMI (Dr. Öğr. Üyesi) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
– gurzatkami@istanbul.edu.tr

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

İmam Rabbani ÇELİK (Dr. Öğr. Üyesi) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
– ircelik@istanbul.edu.tr

Mehmet Akif KAYAPINAR (Dr. Öğr. Üyesi) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
– mehmet.kayapinar@istanbul.edu.tr

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Gürzat KAMI (Dr. Öğr. Üyesi) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
– gurzatkami@istanbul.edu.tr

Teknik Editör / Technical Editor

Memduh ERDOĞAN (Arş. Gör.) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam İktisadi ve Finansı, İstanbul, Türkiye
– memduh.erdogan@istanbul.edu.tr

Yazım Editörleri / Copy Editors

Furkan DEMİR (Arş. Gör.) – İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– furkan.demir@medeniyet.edu.tr

İbrahim Enes BAŞDEMİR (Arş. Gör.) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
– iebasdemir@istanbul.edu.tr

Mahmut Zahit ERGÜN (Arş. Gör.) – Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Ordu, Türkiye
– mahmutzergun@odu.edu.tr

Muhammed Eren KARADAĞ (Arş. Gör.) – Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Bursa, Türkiye
– erenkaradag@uludag.edu.tr

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

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

Zeki Mehmet NACAR (Araştırmacı Asistanı) – TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, Türkiye – zekimehmet.nacar@isam.org.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

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

Ahmet ALİBASİC (Prof. Dr.) – Saraybosna Üniversitesi, İslam Araştırmaları Fakültesi, Saraybosna, Bosna – ahmet.alibasic@fin.unsa.ba

Alam KHAN (Dr.) – Shifa Tameer-e-Millat Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, İslam Araştırmaları, İslamabad, Pakistan
– alamiiui09@gmail.com

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

Ayman SHABANA (Doç. Dr.) – Katar Georgetown Üniversitesi, Kültür ve Siyaset, Doha, Katar – as2432@georgetown.edu

Bekir KUZUDİŞLİ (Prof. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr

Hasan UMUT (Dr. Öğr. Üyesi) – Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih, İstanbul, Türkiye
– hasan.umut@boun.edu.tr

Hüseyin ŞEN – Utrecht Üniversitesi, Matematik Bilimleri Enstitüsü, Utrecht, Hollanda – h.sen@uu.nl

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

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

Mehmet KALAYCI (Prof. Dr.) – Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Ankara, Türkiye
– mkalayci@divinity.ankara.edu.tr

Merdan GÜNEŞ (Prof. Dr.) – Osnabrück Üniversitesi, İslam Teolojisi Enstitüsü, Osnabrück, Almanya
– merdan.guenes@uni-osnabrueck.de

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

Muharrem MİDİLLİ (Doç. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
– muharrem.midilli@istanbul.edu.tr

Mustafa Macit KARAGÖZOĞLU (Doç. Dr.) – Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– mkaragozoglu@marmara.edu.tr

Mürteza BEDİR (Prof. Dr.) – İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– mbedir@29mayis.edu.tr

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

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

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

Rikhsieva Gulchehra SHOVKATOVNA (Prof. Dr.) – Taşkent Devlet Şarkşinaslık Üniversitesi, Taşkent, Özbekistan
– gulchehra_rihsieva@yahoo.com

Samy AYOUB (Doç. Dr.) – Austin Teksas Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Teksas, ABD – sayoub@law.utexas.edu

Seyfeddin KARA (Dr.) – Groningen Üniversitesi, Din Fakültesi, Kültür ve Toplum, Groningen, Hollanda – s.kara@rug.nl

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

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

Yakoob AHMED (Doktora Sonrası Araştırmacı) – Tokyo Üniversitesi, Asya İleri Araştırmalar Enstitüsü, Tokyo, Türkiye
– 177810@alumni.soas.ax.Uk

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makalesi / Research Article

On Beşinci Yüzyıl İslam Düşüncesinde Gerçekçi Dönüş: Devvânî'ye Göre Doğa, Tümel ve Gerçeklik

A Realist Turn in the Fifteenth Century of Islamic Thought: al-Dawwânî on Nature, Universals and Reality

İbrahim Halil Üçer 367

Osmanlı Kudüs'ünde Müslüman Varlığının Temsili: Nebî Mûsâ Vakfı

Representation of Muslim Presence in Ottoman Jerusalem: The Nabî Mûsâ Endowment

Nihal Şahin Utku 397

Oryantalist Geleneğin İzinde: Christopher Melchert

In the Footsteps of the Orientalist Tradition: Christopher Melchert

Fatma Betül Altıntaş 425

Rethinking the Concepts of İjtihād and Taqlid in the Ḥanafî Tradition: What Did the "Closing of the Gate of İjtihād" Actually Change?

Hanefî Geleneğinde İctihat ve Taklit Kavramlarını Yeniden Düşünmek: "İctihat Kapısının Kapanması" Neyi Değiştirdi?

Murat Sarıtaş 455

Son Dönem Osmanlı Hukukunda Şer'î Hükümlerin Denetlenmesi: Mâbeynci Râgıp Paşa'nın Veraset Davası Örneği

Judicial Review of Sharī'a Court Decisions in Late Ottoman Law: A Case Study of Palace Secretary (Mâbeynci) Ragıp Pasha's Inheritance Dispute

Muhammet Selman Tüfekçioğlu 479

Qur'anic Studies in Colonial South Asia: Evolution and Intellectual Transformations

Sömürge Dönemi Güney Asya'da Kur'an Araştırmaları: Gelişim ve Entelektüel Dönüşümler

Nur Uddin 507

Fâtımî Devleti'nde Miras Hukukunun Tatbikinde Çoğulculuk: 516/1123 Tarihli Ferman Çerçevesinde Uygulamanın Başlangıcı ve Sona Erdirilmesi

Legal Pluralism in Inheritance Law during the Fatimid Period: From the Enactment to the Annulment through the Decree Dated 516/1123

İrfan İnce 535

Osmanlı Âlim-Bürokratı İki Kardeşin Entelektüel Mirası: Şeyhülislâm Esîri Mehmed Efendi ile Esîri Birâderi Kazasker Mustafa Efendi'nin Şahsî Kütüphaneleri

The Intellectual Legacy of Two Ottoman Scholar-Bureaucrat Brothers: The Personal Libraries of Shaykh al-Islâm Esîri Mehmed Efendi and Esîri Birâderi Kazasker Mustafâ Efendi

Alpaslan Fener 563

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

الفتح العثماني لبلاد الشام وانتقال الخلافة بعيون المؤرخين السوريين المعاصرين Modern Dönem Suriyeli Tarihçilerin Gözünden Osmanlı Devleti'nin Bilâdüşşam'ı Fethi ve Hilafetin İntikali Meselesi The Ottoman Conquest of Bilad al-Sham (the Levant) and the Transfer of the Caliphate through the Eyes of Contemporary Syrian Historians Suud Yusuf Akyüz.....	607
Kitâbü'l-Mi'râc'dan La Escala de Mahoma'ya: Geç Orta Çağ Batı Literatüründe Mi'rac Anlatıları From Kitâb al-Mi'râj to La Escala de Mahoma: Mi'râj Narratives in Late Medieval Western Literature Enes Şanal.....	623
منحى الاعتزال في النقد العربي خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين Hicrî II. ve III. Asırlarda Klasik Arap Tenkidinde Mu'tezili Yönelim The Mu'tazilite Tendency in Classical Arabic Criticism during the 2nd and 3rd Hijri Centuries Mahmoud Benras.....	653
Araştırma Notu / Research Note	
Türkçe Ezan ve Namaz Projesinde Diyanet İşleri Reisliğinin Rolü Var mıydı? Was There a Role of the Presidency of Religious Affairs of Türkiye in the Turkish Adhan and Prayer Project? Ahmet Yaman	675
Mufasssal Şarihi Sadru'l-Efâdil el-Hârizmî'nin Şerhu'l-Ebniye Adlı Kayıp Eserinin Keşfi The Discovery of Sharḥ al-Abniya: A Lost Work by Şadr al-Afâdil al-Khwârazmî, the Commentator of al-Mufaşşal Aziz Ençakar	681
Muhâsibî'ye Sehven Atfedilen Bir Yazma: Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe Adlı Yazmanın İhyâ'nın Bir Parçası Olduğuna Dair A Manuscript Misattributed to al-Muhâsibî: On the Manuscript Entitled Kitâb al-Murâqaba wa'l- Muḥâsaba as Part of al-Ghazâlî's İhyâ' Hasan Aydemir	687

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Söyleşi / Interview

**Orientalism and the Historical Development of Islamic Studies in the West: An Interview
with Christopher Melchert**

Oryantalizm ve Batı'da İslam Araştırmalarının Tarihî Seyri Üzerine Christopher Melchert ile Söyleşi

Interviewer: Hafize Yazıcı 699

Sempozyum Tanıtımı / Meeting Review

XI. Islamic Legal Studies Conference (22–24 Mayıs 2025, University of Münster):

Sempozyum Tanıtımı ve Değerlendirmesi

*Conference Report and Evaluation: XI. Islamic Legal Studies Conference (22–24 May 2025,
University of Münster)*

Enes Furkan Ömeroğlu 715

On Beşinci Yüzyıl İslam Düşüncesinde Gerçekçi Dönüş: Devvânî'ye Göre Doğa, Tümel ve Gerçeklik

A Realist Turn in the Fifteenth Century of Islamic Thought: al-Dawwânî on Nature, Universals and Reality

İbrahim Halil Üçer¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
İbrahim Halil Üçer (Doç. Dr.),
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-posta: halilucer@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3902-0418

Başvuru/Submitted: 06.05.2025
Revizyon Talebi/Revision Requested:
23.06.2025
Son Revizyon/Last Revision Received:
25.07.2025
Kabul/Accepted: 25.07.2025
Online Yayın/Published Online: 08.09.2025

Atıf/Citation: Üçer, İbrahim Halil. A Realist Turn in the Fifteenth Century of Islamic Thought: al-Dawwânî on Nature, Universals and Reality. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 15/2, (Eylül 2025): 367–396.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1692814>

Öz

Mahiyetlerin ontolojisiyle ilgili bir tartışma çizgisi İbn Sînâ sonrası nazari geleneğin önemli problematik mecralarından birini teşkil etmiştir. İbn Sînâ'nın tabiatların fertler zımında, onların mahiyetinin kurucu parçası olarak harici varlığını savunan ve zihindeki mahiyetlerin bu tabiatların eşit bir temsili olduğunu öne süren metafiziksel gerçekçi tutumunun, epistemolojik ciheti itibarıyla Fahreddin er-Râzî tarafından eleştiriye tabi tutulması daha sonra Nasîruddin et-Tûsî, Kutbüddin er-Râzî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Sa'deddin et-Teftâzânî ve Ali Kuşçu gibi isimlerin dâhil olduğu ve tabiatların harici varlığını sorunsallaştıran bir çizgi oluşturmuştur. Kutbüddin er-Râzî'den başlayarak, bu çizgi içerisindeki isimler tabiatların harici varlığını savunmanın haricte fertlerin mevcut olduğunu savunmak anlamına geldiğini öne sürmüş ve onların dışta değil yalnızca zihinde varoldukları yönünde bir fikir geliştirmişlerdir. Tabiatların zihni mevcudiyetini öne çıkartırken harici mevcudiyetlerini zayıflatan bu zihinselci yaklaşıma mukabil, on beşinci yüzyıl düşünürlerinden Celâleddin ed-Devvânî İbn Sînâ'nın tabiatların harici varlığını savunan gerçekçi tutumunu yeniden gündeme getirmiş ve önceki tartışmalar ışığında bu tutumu yeniden inşa etmenin yollarını aramıştır. Bu makalede 13.-15. yüzyıllar arasında gelişen zihinselci eğilimin kısa bir tasviri ertesinde, Ali Kuşçu'nun Tecrid Şerhi'ne yazdığı haşiyeye merkeze alınarak Devvânî'nin gerçekçi argümanları tartışılmış ve bu argümanların İbn Sînâ'nın özgün tutumuyla ilişkisi gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Küllîler Sorunu, Tabîî Küllî, Mahiyetlerin Ontolojisi, Zihinselci Eğilim, İbn Sînâ, Devvânî, Ali Kuşçu, Kutbüddin er-Râzî

ABSTRACT

A line of argument concerning the ontology of quiddities constituted one of the essential problematic channels of the post-Avicennan theoretical tradition. İbn Sînâ, the ultimate source of these debates, defended the metaphysical realist position, that the essences exist externally within individuals as constitutive parts of their quiddities and that the quiddities in the mind are an equal representation of these essences. However, the epistemological aspect of this realist position was criticised by Fakhr al-Dîn

al-Râzî, who argued that it was impossible for the representations in the mind to reflect the external essences equally. Later, a series of scholars including Naşîruddîn al-Ṭûsî, Quṭb al-Dîn al-Râzî, Sayyid Sharîf al-Jurjânî, Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî, and 'Alî Qûshjî retained the epistemological aspect pruned by Fakhr al-Dîn al-Râzî and, unlike al-Râzî, preferred to prune the ontological aspect of quiddities. Beginning with Quṭb al-Dîn al-Râzî, the figures in this line argued that defending the external existence of natures means defending the existence of individual entities in the external world. Thus they developed the idea that these entities exist solely in the mind, and not in the external world. In contrast to this mentalist approach, which emphasised the mental presence of natures while weakening their external existence, the fifteenth-century thinker Jalâl al-Dîn al-Dawwânî revitalized Avicenna's realist position defending the external existence of natures. Al-Dawwânî sought ways to reconstruct this position in light of previous debates. This article provides a brief description of the mentalist tendencies that evolved between the 13th and 15th centuries, followed by a discussion of al-Dawwânî's realist arguments. These arguments will be examined through his commentary on 'Alî Qûshjî's analysis of Tajrîd al-'Aqâid, highlighting their connection to Avicenna's original position.

Keywords: Problem of Universals, Natural Universal, Ontology of Quiddities, Mentalist Tentation, Ibn Sînâ, al-Dawwânî, 'Alî Qushjî, Quṭb al-Dîn al-Râzî

EXTENDED ABSTRACT

A line of argument concerning the ontology of quiddities constituted one of the essential problematic channels of the post-Avicennan theoretical tradition. Ibn Sînâ, the ultimate source of these debates, defended the metaphysical realist position that the essences exist externally within individuals as constitutive parts of their quiddities and that the quiddities in the mind are an equal representation of these essences. However, the epistemological aspect of this realist position was criticised by Fakhr al-Dîn al-Râzî, who argued that it was impossible for the representations in the mind to reflect the external essences equally. Later, a series of scholars, including Naşîruddîn al-Ṭûsî, Quṭb al-Dîn al-Râzî, Sayyid Sharîf al-Jurjânî, Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî, and 'Alî Qûshjî, retained the epistemological aspect pruned by Fakhr al-Dîn al-Râzî and, unlike al-Râzî, preferred to prune the ontological aspect of quiddities. Beginning with Quṭb al-Dîn al-Râzî, the figures in this line argued that defending the external existence of natures means defending the existence of individual entities in the external world. Thus they developed the idea that these entities exist solely in the mind, and not in the external world. In contrast to this mentalist approach, which emphasised the mental presence of natures while weakening their external existence, the fifteenth-century thinker Al-Dawwânî revitalized Avicenna's realist position defending the external existence of natures and sought ways to reconstruct this position in light of previous debates. This article provides a brief description of the mentalist tendencies that evolved between the 13th and 15th centuries, followed by a discussion of al-Dawwânî's realist arguments. These arguments will be examined through his commentary on 'Alî Qûshjî's analysis of Tajrîd al-'Aqâid, highlighting their connection to Avicenna's original position.

Accordingly, al-Dawwānī returned to Avicenna’s texts with such rigour that he was later denounced by some of his commentators as a pure Avicennan believer. He attempted to present the philosopher’s original view with reference to *al-Shifā’* and *al-Ishārāt*. In the meantime, al-Dawwānī’s goal was not only to reconstruct Avicenna’s realist position but also to refine the realist approach by taking into account the criticisms of the post-Avicennan commentators. In this respect, his most important emphasis is that those who deny the external existence of natures and argue that only individuals exist externally would lose even the epistemological function of universals that they seek to preserve. He counters the mentalist approach, which claims that denying the external existence of predicates does not preclude the possibility of external predication. Al-Dawwānī asserts that if the fundamental principles of predicates do not exist externally, we can no longer maintain that the meanings in our minds correspond to external realities. According to him, there are two existents in the external existence, but only one being. This means that although nature or inner reality, which corresponds to private existence, and individual existence are two separate existents, they are unified in a single existence by becoming identical. This unity manifests itself in the essential predication of these properties to the substance, and when explaining the nature of this predication, it is described as “being part of the constitution of its subject”. According to al-Dawwānī, denying the external existence of the fundamental principles that form the substantial basis of an object, essentially means disregarding the obvious reality that this tree is, indeed, a tree, or that this human being is, in fact, a human being. In making this point, al-Dawwānī wants to emphasise, more specifically, that his interlocutors are in fact making a metaphysical rather than a logical error, and to show that this error will damage our understanding of divine existence. This is because al-Dawwānī believes that we cannot fully grasp the true nature of physical reality without recognising the existence of a metaphysical principle within the physical-realm, identical in one respect and different in another. According to him, this principle serves as an extension of the divine presence in physical objects and becomes the sustaining principle of their existence. The article suggests that al-Dawwānī’s efforts to reconstruct the realist position should be seen as an attempt to address the problems posed by the mentalist approach regarding the constitution of physical substances.

Giriş

İbn Sînâ sonrası İslam felsefesi, filozofun mahiyetlerle ilgili ontolojik, epistemolojik ve semantik kabulleri etrafında yürütülen oldukça canlı bir tartışma çizgisine şahitlik etmiştir. Bu tartışma çizgisi içerisinde, İbn Sînâ'nın ılımlı gerçekçi tutumunun Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Sühreverdî (ö. 587/1191) gibi isimler tarafından tenkide tabi tutulduğu ve bu tenkitler ertesinde Nasîruddîn et-Tûsî'de (ö. 672/1274) erken işaretlerini gördüğümüz, ama Kutbüddîn er-Râzî'de (ö. 766/1365) zirvesine ulaşan zihinselci bir eğilimin İbn Sînâcî ve Yeni-Eş'arî gelenekler nezdinde yaygınlık kazandığı görülür.¹ On beşinci yüzyılda yaşamış Yeni-Eş'arî düşünürlerden Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502), mahiyetlerin harici varlığını inkâr noktasına vardığını öne sürdüğü zihinselci eğilimi eleştirir ve bunun karşısında mahiyetlerin harici varlığını yeniden öne sürmesini sağlayan “gerçekçiliğe dönüş” diyebileceğimiz bir yaklaşım geliştirir. Bu makalede önce söz konusu yaklaşımın ortaya çıkmasını sağlayan felsefi arka planı kısaca tartışacak, ardından Devvânî'nin konuyla ilgili görüşlerini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Devvânî bahse konu düşünce çizgisinin temsilcileriyle Ali Kuşçu'nun *Tecrîd Şerhi* üzerine yazdığı *Haşiye* üzerinden yüzleştirdiği için makalenin ana kaynağı onun *Tecrîd Haşiyesi* ve *Tehzîbu'l-Mantık Şerhi* olacaktır. Bununla birlikte Devvânî için meselenin kendisi bu özel tartışma çizgisinin ötesine geçecek şekilde genel olarak varlık meselesiyle ilgilidir. Konuyu daha geniş olarak bu merkezde ele aldığımızda düşünürün *ez-Zevrâ ve'l-Havrâ*, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, *Şevâkilu'l-Hûr* gibi eserlerinin de dikkate alınması gerekir. Bununla birlikte biz bu geniş tartışmayı, söz konusu metinleri de dikkate alan ve Devvânî'nin aşağıda serdedilecek görüşlerini onun vahdet-i vücudçu eğilimleriyle ilişkilendirerek ortaya koymayı amaçlayan bir diğer çalışmaya havale ederek bu makalede tabii küllînin harici varlığıyla ilgili özel bir tartışma çizgisi üzerinden Devvânî'nin bu konuyla ilgili tutumunu tespit etmeye çalışacağız.²

Doğaya Eşit Temsilden, Temsil Olarak Doğa'ya: İbn Sînâcî Gerçekçiliğin Dönüşümü

İbn Sînâ epistemolojisinin merkezinde zihnin dıştaki nesnelere içkin mahiyetleri mükemmel bir şekilde temsil edebileceği düşüncesi bulunur. Bu yönüyle zihin, doğanın bir aynasıdır.

1 Burada *zihinselci* tabirini, *zihin* teriminin –en iyi *zihin* ve *hariç* ayrımında görüleceği üzere– İslam felsefe ve mantık geleneğindeki merkeziliğine dayanarak kullanıyor ve gerçekçilikten uzaklaşma eğilimini ifade etmek için önerilebilecek *anti-realist*, *kavramcı*, *özelci*, *idealist*, *akılsalci*, *entelektüalist* gibi tabirlerin bağlam dışı imalarından korunmak için tercih ediyorum. Dolayısıyla burada *zihinsellik* idraktan bağımsız varoluş manasında *haricilik*in karşıtı olarak kullanılmaktadır. Bahse konu zihinselci eğilimin Kutbüddîn er-Râzî ve sonrasında gelişimi için bk. İbrahim Halil Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcî Felsefede Tümelin Ontolojisi ve Kutbüddîn er-Râzî'nin Zihni Misaller Teorisi Üzerine”, *Nazariyat* 6/2 (2020): 23-66. Ayrıca bk. Üçer, “Zihinselci Eğilimin İzinde: Ali Kuşçu'ya Göre Mahiyet, Zihin ve Gerçeklik”, *Nazariyat* 10/2 (2024), 21-44.

2 Devvânî'nin varlık anlayışıyla ilgili olarak Türkçe'deki literatür için bk. M. Fatih Arslan, *Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015; Hacer Bilgin, “Celâleddîn Devvânî'nin Nefsü'l-emr Anlayışı”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları* (ed. F. Aydın, M. Yetim), İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019, 87-99; Recep Duran, “Celâleddîn Devvânî'nin Tûsî'nin “Küllî Akıl” Diye Adlandırılan Sıyrık Tözleri İspat Hakkındaki Risalesi Şerhi”, *Dört Öge* 4/9 (2016): 75-104.

Mahiyetler hâriçte ve zihinde, varlık tarzlarıyla ilgili herhangi bir değişimden etkilenmeksizin aynı şekilde bulunurlar.³ İbn Sînâ'nın farklı varlık seviyelerinde mahiyetlerin birliğini sağlama amacı güden ve “mahiyetlerin korunumu” ilkesi olarak ifade edebileceğimiz bu tutumu, onun Yeni-Eflatuncu gelenekten tevarüs ettiği ve farklı varlık seviyelerindeki anlamların birbirine eşit bir şekilde yüklenemeyeceğini öne süren “yüklemsel birlik” sorununa getirdiği bir çözümün ifadesidir.⁴ O, mahiyet-varlık ayrımının bir uzantısı olarak mahiyetin ve varlığın gerekleri arasında yaptığı bir ayrımla bu sorunu çözmeye çalışmış, ancak her büyük çözüm gibi bu çözüm de en az onun kadar büyük yeni sorunlara ve tartışmalara yol açmıştır. Şöyle ki İbn Sînâ at, insan, canlı gibi genel anlamları ifade eden lafızların sırf lafız ve kavram olmadığını; atlık, insanlık veya canlılık mahiyetlerinin hâriçteki fertlerde müştereken mevcut olduğunu, dışta mevcut bu mahiyetleri bilebileceğimizi ve atlık, insanlık veya canlılık dediğimizde birincil olarak dıştaki bu anlamlara, ikincil olarak da onların zihindeki temsillerine işaret ettiğimizi savunur. Bu yönüyle İbn Sînâ'nın mahiyet teorisi ontolojik, epistemolojik ve semantik açıdan tümüyle gerçekçi bir tutumun ifadesi haline gelir. Bununla birlikte bu gerçekçilik, Eflatun'da olduğu gibi söz konusu anlamların bizatihi kaim varlığını savunan radikal ya da Yeni-Eflatuncular'da olduğu gibi ilahi akılda varolduğunu savunan akılcı bir gerçekçilik olmaktan ziyade, bu anlamların ne bizatihi kaim olduğunu ne de dışta varolmadan önce herhangi bir akılda mevcut olduğunu savunan, onların bizzat ve birincil olarak dıştaki şahıslarda mevcut olduğunu öne süren ılımlı bir gerçekçiliktir.⁵

İbn Sînâ'nın zihin ve dış ayaklarına sahip gerçekçi tutumunun zihin ayağı, on ikinci yüzyılda Fahreddîn er-Râzî tarafından sert bir şekilde tenkit edilmiş ve Râzî'nin, temsil olarak bilgi görüşü ile zihnî varlık anlayışını dışlayan tutumuna bağlı olarak mahiyetlerin dışta şahıslara ait somutluklardan mücerret bir şekilde varolabilse bile zihinde onlara mutabık, zihnî varlığa özgü somutluklardan bağımsız mücerret anlamların bulunamayacağı öne sürülmüştür. Böylece Fahreddîn er-Râzî, İbn Sînâ'cı temsil görüşünü dışlamış, bunun yerine izafet olarak bilgi anlayışını öne çıkarmıştır.⁶ Fahreddîn er-Râzî mahiyetlerin dışta mücerret bir şekilde mevcut olduğunu savunurken tümüyle İbn Sînâ'cı mahiyeti kastetmese bile, onun zihnî varlığa ve doğaya eşit temsil olarak bilgi anlayışına dönük eleştirileri, mahiyetin mücerret bir şekilde dışta mevcut olduğu kabul edildiği sürece ona mutabık zihnî bir temsilden bahsedilemeyeceği şeklinde bir dilemma meydana getirmiştir. İbn Sînâ'cı Ebherî ve İbn Sînâ'cı olmasa bile Kâtibî gibi isimler, Râzî'nin inşa ettiği bu dilemmayı garipseyerek, özellikle zihnî suretten tümellik vasfını tecrit etmenin

3 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, nşr. İbrahim Medkûr vd., Kahire, y.y., 1952, 15.

4 bk. Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü”, 26-37.

5 ılımlı gerçekçilik, Eflatun'un tümellerin hâriçte bizatihi kaim varlığını savunan radikal gerçekçiliği ve Yeni-Eflatuncuların ilahi akılda bigayrihi varlığını savunan akli gerçekçiliğine karşılık, onların dıştaki cevherlerin içinde varolduğunu savunan gerçekçi bakış açısını ifade eder.

6 Râzî'nin eleştirileri ve izafet olarak bilgi anlayışı için bk. Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü”, 37-43; M. Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazariyat* 4/3 (2018): 49-81; Francesco Omar Zamboni, “Herkesin Dilinde Olan Zayıf Söylem: Temsilcilik ve Kavramcılık Karşısında Fahreddin er-Râzî”, *Nazariyat* 9/2 (Ekim 2023): 65-107.

garipliğine işaret etmiştir.⁷ Diğer taraftan Efdaluddîn el-Hûnecî ve Sirâceddîn el-Urmevî gibi isimler ise Fahreddîn er-Râzî'nin eleştirilerini göz ardı ederek İbn Sînâcî mahiyet anlayışını sürdürmüş ve tikellerde ortak bir şekilde bulunan mücerred mahiyetin tabîi küllîye, bu tabiatın zihindeki temsilinin ise ona mutabık aklî küllîye tekabül ettiği şeklindeki standart görüşü korumuşlardır.⁸ Buna karşılık Nasîruddîn et-Tûsî ve daha sonra Kutbüddîn er-Râzî, Fahreddîn er-Râzî'nin gündeme getirdiği dilemmayı aşmak için çabalamış, ancak onunla başa çıkmak üzere aynı anda mahiyetlerin dışta ve zihinde mücerred bir şekilde karşılıklı olarak mevcut olduğunu savunmanın bir yolunu bulmak yerine, zihnî temsil görüşünü koruyabilmek için dilemmanın diğer ucundan, yani mahiyetlerin harici varlığından vazgeçmişlerdir. Nasîruddîn et-Tûsî İbn Sînâ'daki hâricî bulunuşun yerine, nefsuremle ile özdeşleştirdiği küllî aklî yerleştirerek Yeni-Eflatuncuları andırır tarzda bir tür akılcı gerçekçiliğe doğru kayar ve “doğaya eşit temsil” fikri yerine “aklî suretlere eşit zihinsel temsil” anlayışını ikame eder.⁹ Diğer taraftan Kutbüddîn er-Râzî dışta tabiatlar ya da mahiyetlerin değil yalnızca parçasız, basit tikel cevherlerin var olduğunu, bu tikel cevherlerden soyutlanan aklî suretin tümellikle nitelenemeyeceğini, tümel adını almayı hak eden şeyin ikinci bir soyutlamayla elde edilen zihnî bir misalden ibaret olduğunu savunur. Dahası Kutbüddîn er-Râzî bu adımı atarken, hem kendisinden önce tabiatlar ve mahiyetlerin haricteki fertler zımnında da olsa varlığını savunan ve zihindeki aklî suretleri de tümellikle niteleyen Urmevî ve Hûnecî de dâhil olmak üzere önceki yorumcuları hem de Tûsî gibi çekingen bir şekilde de olsa dışta hakikatlerin mevcut olduğunu savunan İbn Sînâcîleri hata yapmakla itham etmiş, İbn Sînâ'nın mahiyet ve tümeller görüşüyle ilgili doğru anlayışın tam da onun yorumundaki gibi olduğunu öne sürmüştür. Böylece Fahreddîn er-Râzî İbn Sînâ'nın ılımlı gerçekçiliğinin dış ayağını koruyup zihin ayağını budamışken, Kutbüddîn er-Râzî zihin ayağını koruyup dış ayağını budamış, *doğaya eşit temsil* anlayışının yerine *temsil olarak doğa* anlayışını ikame etmiştir.¹⁰ “Gerçekçiliğin Dönüşümü” makalesinde, ikinci adımla birlikte ortaya çıkan yeni anlayışı *zihinselci eğilim* olarak adlandırmıştım. Özellikle Kutbüddîn er-Râzî ertesinde, tümüyle Kutbüddîn er-Râzî gibi düşünmeseler ve farklı saiklerle bu görüşü savunsalar bile Seyyid Şerîf Cürcânî ve Sa'deddîn Teftâzânî gibi isimler de İbn Sînâ, Fahreddîn er-Râzî, Hûnecî ve Urmevî gibi isimlerin aksine, mahiyetlerin dışta

7 Fahreddîn er-Râzî'nin el-Mulahhas'ta tekrar ettiği bu düşüncüyü değerlendirirken Kâtibî el-Münassas fî şerhi'l-Mulahhas'ta, Ebherî ise Kitâbu's-Şükûk'ta aklî suretin zihinde soyut bir şekilde bulunmadığını iddia etmenin hem kendinde hem de doğuracağı sonuçlar itibarıyla imkânsız olduğunu söyler. bk. Esîrüddîn el-Ebherî, *Kitâbu's-Şükûk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2319, 47a; Necmeddin el-Kâtibî, *el-Münassas fî şerhi'l-Mulahhas*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1680, 206b.

8 bk. Efdalüddîn el-Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, ed. Khaled Rouayheb, Tahrân: Iranian Institute of Philosophy, 1389, 35,7-8; 35,15-36,2; Sirâcüddîn el-Urmevî, *Metâli'u'l-envâr*, thk. Usame es-Sâ'îdî, *Şerhu'l-Metâli'* içinde, Kum: Zevî'l-kurbâ, 1395, 1/232.

9 bk. Nasîruddîn et-Tûsî, “Risâle fî kavli'l-ulemâ fî nefsi'l-emr”, *Mecmû'a-yi âsar-i Şemseddin Muhammed Kîşî* içinde, ed. Necef Cûgâr, Tahrân: Müessese-yi Pazhûhiş-i İrân, 1390/2011, 180-221; Tûsî'nin argümanının özeti için bk. Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü”, 49.

10 Bahse konu budama adımları ve bu adımların Kutbüddîn er-Râzî'nin zihnî misâl teorisinde nasıl tecessüm ettiğiyle ilgili olarak bk. Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü”.

fertlere özgü somutluklardan bağımsız bir şekilde varolmadığını, dışta varolanların yalnızca şahıslardan ibaret olduğunu savunan bir yaklaşım geliştirmiştir.¹¹ Celâleddin ed-Devvânî, farklı eğilimlerin üzerinde ittifak ettiği bu anlayışı yeniden masaya yatırır ve gerçekçiliğe yeni bir çağrı yapar. Bu çağrı nazari bir dilde ifade edildiği zaman İbn Sînâcı bir suret kazanırken, müşahedeye dayalı bir dil içerisinde ifade edildiği zamansa vahdet-i vücudçu bir suret kazanır. Bu çağrının vahdet-i vücudçu ifadesini şimdilik bir diğer çalışmaya havale edip nazari cihetini *Tecrîd Hâşiyesi* ve *Tehzîb Şerhi* üzerinden ele alacağız.

Tabiatların Dışta Varolması Ne Anlama Gelir?

Mahiyetle ilgili İbn Sînâ sonrası yaklaşımlar, İbn Sînâcı gerçekçi tutumdan uzaklaştıkça mahiyeti dış gerçeklikten koparan ve onun yalnızca akleden bir özünde bulunabileceğini savunan bir görüşü dullendirmeye başlamıştır. Ali Kuşçu'nun *Şerhu 'l-cedîd*'ine yazdığı haşiyede Devvânî, Nasîruddîn et-Tûsî'nin mahiyetin “O nedir?” sorusunun cevabı olarak verilen ma‘kûl anlama tekabül ettiği ve ma‘kûl denilen şeyin de ancak akletme gücünde hasıl olan şeye itlak olduğu şeklindeki görüşünü değerlendirirken, böyle bir yaklaşımın harici varlık anlamını mahiyetten dışlama amacı güttüğünü belirtir (*innemâ erâde enne 'l-mâhiyyete lâ yu 'teberu fihâ 'l-vücûd*).¹² Devvânî'nin eleştireceği bu yaklaşımda, bir şeyi ne ise o yapan şey anlamında mahiyetin ontolojik anlamı ilgi edilmekte ve mahiyetin, ister insan zihni ister ilahi akıl olsun, yalnızca akleden bir fâilde bulunabileceği öne sürülmektedir. Bununla birlikte böyle bir düşünce çizgisini takip ederek ilerlediğimizde, İbn Sînâcı anlamıyla mahiyetin hem dışta hem zihinde mevcut olabileceği düşüncesi problemlili hale gelir. Nitekim bu nedenle, İbn Sînâ'nın dışta mevcut olduğunu açıklıkla ifade ettiği küllî-yi tabiînin¹³ harici mevcudiyeti bu düşünce çizgisini ilerleten düşünürler tarafından reddedilmiş ve küllî-yi tabiînin veya daha açık bir tabirle tabiatların harici varlığına dair herhangi bir iddianın, şahısların dışta varolduğunu söylemekten başka bir anlama gelmediği öne sürülmüştür. Devvânî, hem Tefâtzânî'nin (ö. 792/1390) *Tehzîbu 'l-mantık*'ına yazdığı şerhte hem de Ali Kuşçu'nun *Tecrîdu 'l-'Akâid Şerhi*'ne yazdığı *Haşiye*'de bu görüşü ele almış ve kuvvetli bir şekilde tenkit etmiştir.

11 Seyyid Şerîf Cürçânî'nin bu minvaldeki tutumu için bk. Ömer Türker, “Urmevî'nin Nesnelciliği İle Kutbüddin er-Râzî'nin ve Cürçânî'nin Öznelciliği Arasında Tabiî Küllînin Varlığı Sorunu”. Yakında yayımlanacak makale; M. Ali Koca, *Seyyid Şerîf Cürçânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi*, (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2023), 383-411.

12 Celâleddin ed-Devvânî, *el-Hâşiyetü 'l-kadîme alâ Şerhi 'l-cedîd li 'l-Tecrîd*, Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi 'l-'akâid* içinde, thk. Muhammed ez-Zâri'î er-Rizâî, Mektebetü Râid, Kum: 1393, 395.

13 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, nşr. G. Anavâtî ve S. Zâyed. Kahire: y.y., 1960, 204, 211; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I-II*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2004, 1/179-80; 186; *Kitâbu 'n-Necât*, ed. M. Tâkî Dânişpejûh, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1364/1985, 536-7; *eş-Şifâ/el-Medhal*, nşr. İbrahim Medkûr vd.. Kahire: y.y., 1952, 66; krş. *Mantûğa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2017, I/1, 59.

Tehzibu'l-mantık'ta Teftâzânî, küllî-yi tabîî ile ilgili şu ifadelerle yer verir:

Külli mefhumu mantikî, onun iliştigi şey (*ma'rûzuhû*) tabîî, ikisinin toplamı ise aklî [külli] olarak isimlendirilir. Beş tür için de bu geçerlidir. Hakikat şu ki, tabîî'nin varlığı, şahıslarının varlığı manasındadır (= *ve'l-hakku enne vücûde't-tabî'iyi bi-ma'nâ vücûdi eşhâshî*).¹⁴

Devvânî'ye göre Teftâzânî tarafından ifade edildiği haliyle böyle bir görüşü savunmak, dış varlıkta yalnızca tikel cevherlerin (*el-eşhâs*) bulunduğunu öne sürmek anlamına gelir. Böyle bir yaklaşım, Devvânî için, metafiziğin “ne var, ne yok” sorusuyla ilgili, en azından İbn Sînâ'nın özgün pozisyonuna nispetle radikal bir kopuşu ifade eder. Bunu açıkça gösterebilmek için Devvânî, başka eserlerinde yaptığı gibi İbn Sînâ'nın küllî-yi tabîî'nin harici varlığını savunduğu *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât V.1*'i değil, bu kez *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın mevcutları fiziksel nesnelerden ibaret görenleri tenkit ettiği ve bir tür metafizik savunusu anlamına gelebilecek bölümünü öne çıkarır. Devvânî, kendi bakış açısının temeline yerleştirdiği bu pasajı şöyle alıntılar.

Seyh [İbn Sînâ], *İşârât*'ın dördüncü namatının başında şöyle der:

“Bazen insanların vehimlerine şu baskın gelir: Mevcut, duyulur (*mahsûs*) olandan başkası değildir; duyunun cevherine erişmediği şeyi var farz etmek imkânsızdır ve cisimde olduğu gibi bizatihi bir yerle ya da bir konumla özelleşmeyen ya da cismin hallerinde olduğu gibi, cisimde bulunan bir sebeple ortaya çıkmayan şeyin varlıktan hiçbir payı olamaz.

Senin duyulurların kendisi hakkında düşünmen ve bunların sözünün yanlış olduğunu bilmen gerekir. Çünkü sen ve hitaba layık her kişi bilir ki bu duyulurlara bazen, insan örneğinde olduğu gibi, sırf eşadlılık yoluyla değil de bir anlam bakımından bir isim verilir. Siz bu ismin Zeyd'e ve Amr'a hariçte onlara söylenecek şekilde söylenildiğinden şüphe etmezsiniz. Bu mevcut anlam ya duyunun eriştiği bir şeydir ya da değildir. Şayet duyunun erişiminden uzak ise nefis duyulurlardan duyulur olmayan şeyi çıkarmış olur ki bu da hayret verici bir şeydir (= *fe-in kâne ba'iden min en yenâlehû'l-hissu, fe-kad ahrace'n-nefsu mine'l-mahsûsât mâ leyse bi-mahsûsin ve hâzâ 'acîb*).

Şayet [bu mevcut anlam] duyulur ise mutlaka belli bir konum, yer, miktâr ve niteliğe sahip olacaktır. Bu durumda onu ancak bu şekilde duyumsayabilir, hatta ancak bu şekilde hayal edebilirsin. Dolayısıyla duyuya ve hayale konu olan her şey, kuşku yok ki bu durumlardan herhangi biriyle özelleşir. Hal böyleyse, bu şeyler, bu durumda olmayan şeylere [yani duyulur olmayanlara] benzemez ve bu durum bakımından [yani konum, yer, miktar gibi özellikleri bakımından] farklılaşan çoklara yüklem olamazlar [*lem yekun mekûlen 'alâ kesîrine muhtelifine fî tilke'l-hâleti*].

Şu halde insan olması bakımından insan, hakikat bakımından birdir (*el-insânu min haysü hüve vâhidun bi'l-hakîka*), hatta çokluğun onda farklılaşmadığı aslî hakikati bakımından gayrı mahsus, hatta sırf ma'kûldür (*bel huve min haysü hakikatihî'l-asliyyeti'lletî lâ yahtelifu fihâ'l-kesretü gayru mahsûsin, bel ma'kûlun sırf*). Tüm küllîlerde durum böyledir.

Seyh'in sözü bu şekildedir. Kudemâdan başkaları da meseleyi buna benzer şekilde açıklamıştır.¹⁵

14 Teftâzânî, “Tehzibu'l-mantık”, *Şerhâ'l-muhakkık ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah el-Yezdî alâ Tehzibi'l-mantık li-Allâme el-İmâm Sa'deddin et-Teftâzânî* içinde, nşr. Abdünnusayr Ahmed eş-Şâfiî el-Melibârî, Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014, 161.

15 Celâleddin ed-Devvânî, “Şerhu Tehzibi'l-mantık”, *Şerhâ'l-muhakkık ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah el-Yezdî alâ Tehzibi'l-mantık li-Allâme el-İmâm Sa'deddin et-Teftâzânî* içinde, nşr. Abdünnusayr Ahmed eş-Şâfiî el-Melibârî, Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014, 161-2; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Muctebâ ez-Zânî, Kum: Mektebetu'lî'lâmî'l-İslâmî, 1380, Nm. 4: 263-264. Aksi ifade edilmediyse, makaledeki çeviriler yazara aittir.

Bu pasaj İbn Sînâ'nın metafiziksel gerçekçi tutumunu yansıtan bir *locus classicus* sayılabilir. İbn Sînâ bu pasajda yer verdiği ayrımı o kadar önemser ki kendisinden önceki filozofların mantık, metafizik ve doğa felsefesi gibi alanlarda düştüğü hatalardan önemli bir kısmının *mahsûs suret* ile *ma'kûl suret* ayrımını yapamamaktan kaynaklandığını öne sürer.¹⁶ Ona göre bu ayrımı yapamayanlar duyulur cisimlerin sergilediği gözlemlenebilir özellikleri onların *ma'kûl* hakikatiyle özdeşleştirme yoluna giderek hakikatin ne olduğu hususunda yanılgıya düşmüşler, bu *ma'kûl* hakikatin varlığını inkâr ettiklerinden basitçe duyulur niteliklerin imtizacıyla cisimlerde yeni hakikatlerin meydana geleceği zannına kapılmışlar, niteliklerin imtizacı için yalnızca hareketin gerekli olduğunu düşünüp oluş-bozuluşun kaynağına gök cisimlerinin hareketlerini yerleştirmişler, gök cisimlerinin hareketi için kinematik bir etkiden başkasına ihtiyaç duymadıklarından ötürü de tanrıyı kendisi hareket etmeyen bir hareket ettirici olarak düşünmüşlerdir.¹⁷ İbn Sînâ'nın *tabiatçılıkla* nitelediği,¹⁸ Tûsî'nin ise yukarıdaki pasajın şerhinde *müşebbiheyle*, yani Tanrı dâhil her şeyi cisme benzetenlerle özdeşleştirdiği¹⁹ bu yaklaşım, İbn Sînâ'ya göre hareketi varlıkla, varolanları da cisimle özdeşleştirdiğinden ne varlık verici bir Tanrı ne de varlığa muhtaç bir âlem tasavvur edebilir. İbn Sînâ'nın muhatapları açısından bakıldığında bu eleştirilerin birincil muhatabı, filozofun *varlık merkezli suret alış ve ontolojik yetkinleşme* modeline karşılık *hareket merkezli maddî istidat ve suret alış* modelini savunan ve bu haliyle Aristoteles'in yanlış bir yorumunu yansıtan Peripatetik filozoflardır.²⁰ Yukarıdaki pasaj bu genel bağlam içerisinde anlam kazanırken, *İşârât*'ın kendi iç yapısı itibariyle de fiziksel varlıklara dair bir incelemeden gayrı maddî, mufârik varlıklara dair incelemeye bir geçiş noktası olarak tasavvur edilir.²¹ Bu geçiş noktasında İbn Sînâ aslında hiçbir şeyin tümüyle fiziksel olmadığını, duyulur mevcutların onlara içkin duyulur olmayan anlamlarca kâim kılındığını anlatmak ister. Tûsî'nin deyiimiyle burada “Şeyh, onların sözlerinin geçersizliğine, duyulurlar içinden *ma'kûl* tabiatların varlığıyla dikkat çekti (*bi-vücûdî t-tabâi' el-ma'kûle mine'l-mahsûsât*)”.²² Bu *ma'kûl* tabiatların hâricte mevcut olduğunu ve tek tek şahısların ancak bu tabiatlar sayesinde insan haline geldiklerini amaçlayan bu akıl yürütme, ana hatlarıyla şu şekildedir:

- Duyulurlar arasında ortak olan şey (*el-kadrul-müşterek*) ya duyulur ya da duyulur olmayan bir mevcuttur.

16 bk. İbrahim Halil Üçer, “İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi”, ed. M. Z. Tiryaki, K. B. Tiryaki, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri, Nobel-İlem Yayınları: İstanbul, 2016, 97-125; Üçer, “Miknâtis Neden Çeker? İstisnâi Özellikler (*Havâss*) Etrafında İbn Sînâ Fizikine Yeni Bir Bakış”, *Divan* 24/46 (2019/1): 1-63; Üçer, “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti'dad ve Teheyu' Anlayışı Üzerine”, *Nazariyat* II/3 (2015): 35-74

17 İbn Sînâ, *Kitâbu'l-İnsâf, Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristû inde'l-Arab* içinde, Kahire: y.y., 1947, 22-33.

18 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, Kum: Mektebetü'l-İlmi'l-İslâmî, 1984, 62.

19 Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, Kum: Neşru'l-Belâga, 1235, III/4.

20 bk. İbrahim Halil Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yay., 2017, 226-250, 289-326, 347-314.

21 Bu vurgu için bk. Kutbüddîn er-Râzî, *el-Muhâkemât, Şerhu'l-İşârât* içinde, III/5.

22 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/6.

- Duyulur olamaz, çünkü duyulur olanın belirli bir konumla ve yerle özelleşmesi gerekir. Bu şekilde özelleşen herhangi bir şeyin ise o konumda ve yerde olmayan şeye mutabık olması mümkün değildir. Dolayısıyla duyulur olanın, diğer duyulurlar arasında müşterek olması imkânsızdır.
- Şu halde duyulurlar arasında müşterek olan şeyin, duyulur olmayan bir mevcut olması gerekir.²³

İbn Sînâ'ya göre duyulur olmayan bu anlam, tek tek insan fertleri arasında ortak olup insan fertlerinin çoğalması bakımından çoğalmaz. Çünkü Ahmet, Mehmet, Zeynep ya da Ayşe şeklindeki çoğalmalar o anlamın kendisinde çoğalma ve değişim meydana getirmez. Kendisi çoğalmadan çokluk içinde varolan bu birlikli hakikat, harici çokluğa özgü her türlü ilişenlerden uzak olduğu için gayri mahsus; herhangi bir akıldaki bulunuşa nispetle ortaya çıkacak zihni ilişenlerden uzak olduğu için de kendinde ma'kûldür (*ma'kûlun sırf*). Bu anlamıyla söz konusu hakikat, bir akılda bulunması ve duyulur ilişenlerinden soyutlanması bakımından değil, duyulur ya da aklî her türlü ilişenden bağımsız olup, bu ilişenleri taşırken kendi birliğini ve bağımsızlığını kaybetmemesi bakımından mücerrettir; onun *sırf ma'kûl* olması da bu anlama gelir.

Peki dışta mevcut olduğunu öne sürdüğümüz bu “mücerret” tabiat, dışta gerçekten nasıl bulunur? Öyle görünüyor ki Devvânî, Teftâzânî'nin yukarıda alıntılıdığımız *Tehzîb* pasajında öne sürdüğü haliyle bu tabiatın dışta varolduğunu söylemenin, dışta şahısların mevcut olduğunu öne sürmekten başka bir anlama gelmediği iddiasını kabul etmez. Onun *Tehzîb Şerhi* dışındaki metinlerinde de bu düşüncüyü kabul etmediğini gösteren ifadeleri mevcuttur. *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*'de Ali Kuşçu'nun yer verdiği şu ifade, Devvânî'nin kendi tutumunu ortaya koyması için bir fırsat verir. Teftâzânî ile aynı istikamette değerlendirilebilecek şekilde Ali Kuşçu şöyle der:

Dış varlıkta tabiatların varlığını öne sürenlerin tutumuna yönelik bir tahkikin gösterdiği üzere, tabî'î küllinin doğru bir şekilde yüklendiği şeyin, yani şahsın hariçte mevcut olması anlamında tabî'î küllî hariçte mevcuttur (*mevcûdun fî'l-hâric 'alâ ma'nâ enne mâ sadaka 'aleyhi, a'nî eş-şahsu mevcûdun fî'l-hâric, 'alâ mâ huve tahkiku mezhebi men kâle bi-vücûdi't-tabâi' fî'l-a'yân*).²⁴

Ali Kuşçu'nun buradaki ifadeleri sadece Teftâzânî'nin değil, daha çok Kutbüddîn er-Râzî'nin, özellikle de şerhinde önemli ölçüde takip ettiği Seyyid Şerîf Cürcânî'nin bir devamı olarak değerlendirilmelidir. Bu minvalde, Devvânî'nin muhatap alarak kendisini karşı kutba yerleştirdiği düşünce çizgisini görebilmek için Kutbüddîn er-Râzî ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin aynı minvaldeki değerlendirmelerini de göz önünde bulundurmak gerekir. Kutbüddîn er-Râzî'nin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

23 Bu takririn ayrıntıları için bk. Kutbüddîn er-Râzî, *el-Muhâkemât, Şerhu'l-İşârât* içinde, III/5.

24 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*, I/416-7.

Tabî'î küllînin hariçte varlığı bulunmaz, hariçte mevcut olan yalnızca şahıslardır (*enne 'l-küllîyye 't-tabî'î lâ vüçûde le-hû fi 'l-hâric ve inne-mâ 'l-mevcûdu fi 'l-hâric huve 'l-eşhâs*).²⁵

“Misâlen canlınin mevcut olması zorunludur, bunun inkârı mümkün değildir” derseni; derim ki: Canlınin kendisine doğru bir şekilde söylendiği şeyin [yani şahsın] mevcut olması anlamında canlınin mevcut olması zorunludur. Yoksa canlılık tabiatının mevcut olması, zorunlu olmak bir tarafa memnûdur.²⁶

Görüldüğü üzere Kutbüddîn er-Râzî'nin tabiatların harici varlığıyla ilgili görüşü oldukça açıktır ve tıpkı Teftâzânî gibi o da tabiatlar dışta mevcuttur demenin şahıslar dışta mevcut demekten başka hiçbir anlamı olmadığını düşünür. Seyyid Şerif Cürcânî de *Levâmî Haşiyesi*'nde ve *Şerhu 'l-Mevâkıf*'ta büyük ölçüde Kutbüddîn er-Râzî'yi takip eder görünen bir yaklaşıma yer verir. *Levâmî 'Hâşiyesi*'ndeki ifadeleri şöyledir:

Hariçte yalnızca şahıslar vardır (=fe-lâ vüçûde fi 'l-hârici illâ li 'l-eşhâs). Dolayısıyla hâriçte çoklar arasında ortak bir mevcut yoktur. Aynı şekilde, hâriçte, kendinde tasavvur edildiğinde tasavvuru onda ortaklığı engellemeyen ve orada buna mutabakat ve birçok şeye yüklem olmaya müsait bir nispetin bulunması anlamında külliliğin âriz olduğu bir mevcut yoktur.²⁷

Cürcânî aynı meseleyi *Şerhu 'l-Mevâkıf*'ta da ele alır ve burada tabiatların dışta varolduğunu söyleyenlerin, bu sözleriyle ne kastetmiş olabileceklerine ilişkin birkaç alternatifte yer verir. Bu alternatiflerden ilki insanlık tabiatının aynıyla dışta mevcut olup fertleri arasında bu haliyle ortak olmasıdır. Cürcânî bu düşüncenin hatalı olduğunu, çünkü şahıs bakımından bir olan şeyin birçok mekânda bulunması ve zıt sıfatlarla nitelenmesi gibi imkânsızlıkları gerektirdiğini söyler. İkinci alternatif, hariçte bir mevcudun bulunup bu mevcudun zatı bakımından tasavvur edildiğinde onun aklî suretinin, çok şey arasında bilfiil ortak olması anlamında değil de çok şeye örtüşmesi anlamında tümellikle nitelenmesidir. Cürcânî'ye göre bu alternatif de dıştaki mevcudun kendinde belirgin olması ve bu belirgin şeyin özel suretinin çok şeye mutabık olmasının imkânsızlığı dolayısıyla hatalıdır.²⁸ Cürcânî tabiatların harici mevcudiyetiyle üçüncü alternatifi şöyle zikreder ve kendisi de bu yorumu kabul eder:

Şayet o kişi, dışta bir mevcut vardır ve bu mevcut tasavvur edilip somutluklarından soyulduğunda ondan akılda tümel bir suret meydana gelir demek istemişse bu, “dışta yalnızca şahıslar vardır ve tümel tabiatlar şahıslardan soyutlanır” diyenlerin görüşünün ta kendisidir. Bu durumda ise tartışma yalnızca ifadededir.²⁹

Görüldüğü üzere Devvânî'nin tabiatların harici varlığıyla ilgili kendi tutumunu ortaya koyarken karşısına aldığı düşünce çizgisi on üçüncü yüzyıldan itibaren gelişen ve Devvânî'nin yaşadığı on beşinci yüzyıla gelinceye değin özellikle Yeni-Eş'arî kelmacılar nezdinde neredeyse baskın görüş haline gelen bir tutumu yansıtmaktadır. Yukarıda görüldüğü üzere Kutbüddîn

25 Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmî 'u 'l-esrâr fi Şerhi Metâli' el-envâr*, nşr. Uşame es-Sâ'îdî (Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1395), I/241.

26 Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmî 'u 'l-esrâr*, I/243.

27 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Hâşîye 'alâ Şerhi 'l-Metâli'*, *Şerhu Metâli 'i 'l-envâr* içinde, I/242.

28 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, I/642-44.

29 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I/644-5.

er-Râzî, Cürcânî, Teftâzânî ve Ali Kuşçu hâricte tabiatların varlığını savunmanın, hâricte şahısların mevcut olduğunu söylemekle *aynı anlama geldiğini* savunur. Hatta bu yorum bir tür *tahkik* olarak takdim edilerek bu tahkike göre, hâricte tabiatların varlığını savunanlar ile sadece şahısların varolduğunu savunanlar arasındaki tartışmanın dilsel bir ihtilaftan ibaret olduğu söylenir. Bu konuda Devvânî de aynı kanaattedir, ancak bir farkla:

[Kuşçu'nun] “Tabiatların dışta varlığı, tabii küllinin doğru bir şekilde yüklendiği şahısların dışta varolması anlamına gelir” sözüyle ilgili derim ki: Bu, tartışmayı bir lafız meselesine indirger (=hâzâ yec ‘alu ‘n-nizâ ‘e lafziyyen). Bununla birlikte musannıfın [Tûsî'nin] “o [yani bir şart olmaksızın mahiyet veya tabî‘î küllî] tikel cevherlerin parçasıdır” sözünün zahiri böyle bir şeyi öne sürmeye elverişli değildir.³⁰

Böylece Devvânî, Kutbüddîn er-Râzî'den Ali Kuşçu'ya tabiatların dışta varlığını şahısların varlığıyla aynı anlama gelecek şekilde yorumlayan ve tartışmayı bir lafız meselesine indirgeyen yaklaşımın, kendi içinde bağımsız bir tutum olarak kabul edilebileceğini, ancak İbn Sînâ'nın özgün tutumunun kesinlikle bu yoruma indirgenemeyeceğini söyler. Bunu ispat etmek için, Ali Kuşçu'nun *Tecrîd Şerhi*'ne yazdığı *Hâşiye*'de İbn Sînâ'nın tabiatların veya onun deyimiyile *lâ bi-şarti şey* canlıların hâricte şahıslar zımında parça olarak varolduğunu öne sürdüğü pasajlarından, alışıldık olmayan bir tarzda, blok halinde uzun alıntılar yapar ve İbn Sînâ'nın görüşleri ortada iken nasıl olup da onun yaklaşımının basitçe şahısların harici mevcudiyetiyle ilgili bir iddiaya indirgendiğini sorgular. Alıntılardığı pasajlar *eş-Şifâ/el-İllâhiyyât* V.1'den biri mereolojik argümanla,³¹ diğeri mutlak (*lâ bi-şarti şey*) mahiyetin hâricteki varlığıyla,³² öbürü ise hâricte varolduğu söylenen tabiatın şahısların varlığını önceleyecek tarzda ilahi bir varlığa sahip olduğuyla³³ ilgilidir. Bu pasajları alıntılarken Devvânî, İbn Sînâ'nın mereolojik

30 Devvânî, *Hâşiyetü'l-kadîme 'alâ Şerhi'l-cedîd*, I/416, dn. 6.

31 Devvânî, İbn Sînâ'nın mahiyetin o mahiyete sahip şahısta bir parça (*meros*) olarak bulunduğunu öne sürdüğü, bu nedenle de mereolojik argüman olarak bilinen delilini şu şekilde işarette bulunarak alıntılar: “İbn Sînâ bir şart olmaksızın, canlı olması bakımından canlının hâricte mevcut olduğunu tekrar etmiş ve bunu şöyle gerekçelendirmiştir: “Çünkü bu şahıs herhangi bir canlı (*hayevânen mâ*) ise orada bir canlı (*hayevânun mâ*) mevcut demektir. Hal böyleyse, “bir canlı”nın parçası olan “canlı” da orada mevcuttur. Sözelimi beyazlık, maddeden ayırık olmasa bile bizatihi dikkate alınan ve bizatihi hakikat sahibi başka bir şey olarak beyazlığıyla maddede mevcuttur. Bununla birlikte bu hakikate varlıkta başka bir şeyle beraber olmak ilişir.” bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İllâhiyyât*, 202,4-8; krş. *Metafizik*, I/178.

32 Devvânî'nin alıntılardığı İbn Sînâ pasajı şöyledir: “Aksine canlı, başka bir şey olmamak şartıyla (*bi-şarti lâ şey'in âher*) sadece zihinde vardır. Başka bir şart olmaksızın (*lâ bi-şarti şey'in âher*) mücerret olarak canlıya gelince onun dışta varlığı bulunur. Çünkü kendisine dıştan ilişkin bin şartla bile olsa, kendiliğinde ve hakikatinde başka bir şey şartı olmaksızın bulunur. O halde canlı salt canlı olmaklığıyla (*bi-mucerredî hayvâniyyetihi*) dışta mevcuttur. Bu durum onun ayırık (*mufârik*) olmasını gerektirmez, bilakis o, kendinde, ona ilişkin şartlardan yoksun olarak dışta mevcuttur. Kuşkusuz dıştan birtakım hal ve koşullar onu çevrelemiştir, ama o, birliğinde –ki o birlik sayesinde o bütünden biri olmuştur– başka bir şey şartı olmaksızın mücerret olarak canlıdır (*hayevânun mucerredun bi-lâ şarti şey'in âhar*).” bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İllâhiyyât*, 204,6-12; krş. *Metafizik*, I/179-80

33 Devvânî'nin bu konuyla ilgili alıntılardığı İbn Sînâ pasajı şöyledir: “Şu halde arazlarıyla birlikte canlı doğal şeydir (*eş-şey' et-tabî'î*), zatıyla alınan canlı ise varlığı, basitin bileşikden önce olması gibi doğal varlıktan öncedir denilen doğadır (*et-tabî'a*). O, varlığı ilahi varlık olarak belirlenen şeydir, çünkü canlı oluşu itibarıyla onun varlığının sebebi Tanrı'nın inayetidir. Canlının madde ve arazlarla birlikte bu şahıs olması ise her ne kadar Tanrı'nın inayetiyle olsa bile tikel doğadan kaynaklanır.” bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İllâhiyyât*, 204,16-205,4; krş. *Metafizik*, I/180.

argümanına anonim bir şekilde yer vererek bu delili eleştirmeye girişen Ali Kuşçu'ya, delilin İbn Sînâ'ya ait olduğunu alıntılara dayalı bir şekilde hatırlatır ve Şeyh'in *lâ-bi şartı şey'* canlının hariçte mevcut olduğunu açık bir şekilde savunduğunu, "hatta hariçte mevcut olanın, canlı olmak bakımından canlı değil de sadece belli bir canlı olduğunu öne sürenleri ayıplama yoluna gittiğini [*sümme bâlağē fi'l-teşnî 'i 'alâ men ze'ame enne'l-mevcûde huve hayevanun mâ fakat, dûne 'l-hayevân bi-mâ huve hayevân*] söyler.³⁴ Ona göre:

İbn Sînâ tabiat olmak bakımından tabiatın tikel ve tümel tabiatı öncelediğini ve bunun basitin bileşiği öncelemesi gibi olduğunu defalarca tekrar etmiştir. Onun söyledikleri etraflıca kavranıldığında; tabiatların varlığını savunanların kastettiği şeyin, **diğerlerini takip ederek** şarihin öne sürdüğü gibi sadece onların fertlerinin varlığı olmadığı tamamen açıklık kazanır. Aksine tabiatların varlığını savunmak, örnek olarak, zatında düşünen canlı olan Zeyd mevcut olduğunda, Zeyd mevcut olduğuna göre düşünen canlının da mevcut olduğunu öne sürmeyi amaçlar. Zira düşünen canlı mevcut olmasa, onu o yapan şeyin yok olduğu farz edildiğinden Zeyd de mevcut olmaz. Diğer taraftan düşünen canlı mevcut olduğunda, canlı ve düşünen de zorunlu olarak mevcut olur.³⁵

Burada Devvânî, şarih Ali Kuşçu'nun diğerlerini, yani Kutbüddîn er-Râzî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi isimleri takip ederek bu görüşü öne sürdüğünü, oysa bu düşünürlerin zannettiğinin aksine, İbn Sînâ gibi tabiatların varlığını savunanların maksadının basitçe fertlerin varlığını değil fertleri ne ise o kılan tabiatların varlığını ortaya koymak olduğunu vurgular. Bu görüşü savunanlar için tabiatların harici mevcudiyeti o kadar önemlidir ki bu tabiatlar mevcut olmadığından herhangi bir şekilde fertlerin de mevcudiyetinden söz edilemez.

Peki tabiatların ne anlamda dışta mevcudiyetinden söz edebiliriz? Yukarıdaki pasajda Devvânî, tabiatların dışta, şahısları bütünün parçayı öncelemesi gibi önceleyecek şekilde mevcut olduğunu söyler. Aşağıda geleceği gibi bu önceleme türü, varlık bakımından öncelemeye tekabül eder. Devvânî'nin yukarıdaki açıklaması bu önceleme biçimini vurgular, fakat tabiatın bu şekilde varolmasının ne anlama geldiğini yeterince açıklığa kavuşturamaz. *Tecridü'l-'akâid Haşiyesi*'nin ilerleyen bölümlerinde Devvânî bunu açıklamaya girişir ve varlığın tabiata tabiat olması bakımından nispeti ile bu tabiatın somut arazlarla çevrili bir şekilde mevcut olduğu tikel bulunuşuna nispetini karşılaştırır. Bu karşılaştırma tabiat olması bakımından tabiatın tikel tabiatı varlık, hatta zaman bakımından öncelediği sonucuna varır. Buna göre insan tabiatı anlamında "insan" Zeyd'in varlığından önce mevcuttur, bu yönüyle Zeyd'in varlığından başka bir varlığı bulunur. Diğer taraftan Zeyd'in kendisi de insandır, birincisinin aksine bu yönüyle insan Zeyd'le birdir (*mütehhit*). İnsanlık tabiatının Zeyd'de ondan ayrı bir şekilde değil de onun varlığıyla bir olarak mevcut olmasını mümkün kılan şey, bu tabiatın harici ve zihni ilişkinlerin ona dâhil olabilmesini mümkün kılacak bir mutlaklığa sahip olmasıdır. Bu imkân durumu, şahsa özgü somut ilişkinlerin ona dâhil olmasıyla birlikte bilfiil birliğe dönüşür. Devvânî bu iki itibarı dikkate alarak, tabiatın bir itibarla şahsı öncelediğini, fakat diğer itibarla onunla bir olduğunu söyler. Tabiat, onu örnekleyen şahısları öncelemesi itibarıyla mücerrettir. Bununla

34 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'alâ Şerhi'l-cedîd*, I/417.

35 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'alâ Şerhi'l-cedîd*, I/417.

birlikte onun mücerretliği, nefsülemirde harici ilişenlerden soyut bir şekilde mevcut olduğu anlamına gelmez, aksine kendi mutlaklığını kaybetmeksizin harici ve zihni ilişenlerle *müttehit* bir şekilde varolabilmesinin mümkün olduğu anlamına gelir. Tikel herhangi bir bulunuşu öncelendiği söylenen tabiat işte budur ve bu tabiata nispet edilen öncelik hükmü, somut arazlarla kuşatılmış tabiat için geçerli değildir.³⁶

Burada Devvânî, İbn Sînâ'ya dayanarak, insan tabiatının o tabiattan ve somut arazlardan bileşen tikel cevherleri basitin bileşiği öncelemesi gibi öncelendiği düşüncesini ayrıntılandırır ve bu öncelemenin esas itibarıyla “varlık bakımından önceleme” şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgular. Bununla birlikte buradaki önceleme, Eflatuncu ideaları ya da Yeni-Eflatuncular'ın ilahi akılda olduğunu öne sürdükleri mücerred suretleri hatırlatacak şekilde, dışta onu çevreleyen somut tüm özelliklerden bağımsız bir insan *misâlinin* (çoğulu: *müsül*, Yeni-Eflatuncu kökeni *paradeigmatikon*) mevcut olduğu ve bu misâlin tüm insan fertlerini öncelendiği anlamına gelmez. Çünkü İbn Sînâ zaten böyle şeylerin mevcudiyetini kabul etmez. İbn Sînâ'ya göre bu dünyada gördüğümüz insanların dışında ve ötesinde bir insan tabiatı mevcut değildir. Zihnimizdeki tümel insan tabiatı da bu dünyadaki tikellerden soyutlanarak elde edilmiştir. Bu açıdan tikeller de tümelleri varlık, cevherlik, yetkinlik ve insan adını almayı hak etme bakımından önceler. Diğer taraftan tikel-tümel karşılaştırmasında tikeller tümelleri bu şekilde öncelese de kendinde tabiat ve tikel-tümel karşılaştırmasında kendinde tabiat, tikel-tümel bulunuşları varlık bakımından önceler.³⁷ Peki insan tabiatının o tabiata sahip olan şahısları varlık bakımından öncelemesi ne anlama gelir? Bu önceleme türü, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* IV/1'de şu şekilde tasrih edilir:

Sonra bu ismi –öncelik ve sonralık–, varlık bakımından bu itibara sahip olan şeye naklederek “ikinci henüz yokken varlık kazanan ve ikincinin varlık sahibi olması ancak o var olduktan sonra gerçekleşen şeyi, ikinciden önce” yapmışlardır. Bunun örneği *birdir*. Çünkü *birin* varlık kazanmasının şartı, *çokun* mevcut olması değildir, ama *çokun* varlık sahibi olmasının şartı *birin* mevcut olmasıdır. Bununla birlikte burada söz konusu olan *birin* *çok*a varlık vermesi veya vermemesi değildir, söz konusu olan, *çok*a *birden* terkip olmak suretiyle varlık verilmesi için *bire* muhtaç olunduğudur.³⁸

İbn Sînâ şahısların dışında ve ötesinde bir insan tabiatının varlığını kabul etmiyorsa, buradaki pasaj nasıl anlaşılmalıdır? Zahir anlamıyla pasaja bakıldığında, insan tabiatının şahıslar mevcut değilken mevcut olup, sonra şahısların varlığında parça olmak suretiyle onların varlığını kâim kıldığı öne sürülmektedir. Şu halde bu dünyada hiçbir insan ferdi yokken, insan tabiatının onların tümünü önceleyecek şekilde mevcut olduğunu mu öne sürmeliyiz? İbn Sînâ açısından bunun cevabı olumsuzdur. Hakikatte tabiatın önce olması, tabiattan ayrı olan somut harici ve soyut zihni ilişenlerin ona eklenebilmesi; bir başka deyişle, tabiatın, onun varlığına dâhil olabilecek şeylerin dâhil olmasını mümkün kılacak bir mutlaklığa sahip olması demektir. Tabiat bu anlamda önce olmasa ve bulunduğu her şeyde bu mutlaklığını muhafaza etmeye devam etmese, somut ilişenleriyle birlikte mevcut olduğu herhangi bir durum onun bu mutlaklığını

36 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadime 'alâ Şerhi'l-cedid*, I/418.

37 Bu konuyla ilgili olarak bk. İbrahim Halil Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 335-47.

38 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*; krş. *Metafizik*, I/146-7.

tüketir ve tabiatın başka herhangi bir şeyle *müttehit* bir şekilde varolma imkânı ortadan kalkar. Bu minvalde tabiat, tıpkı 2 yokken 1'in varolması gibi, henüz bu harici anlamlarla bileşime girmemişken bağımsız bir şekilde varolmaz. Onun varlık bakımından önce olması, 2'nin varedilebilmesi için 1'in onda bulunmasına ihtiyaç duyulması şeklinde anlaşılmalıdır. Burada ihtiyaç duyulan şey şu belli insanda mevcut olan, onunla müttehit ve somut arazlarla çevrili insan tabiatı değil, insan olması bakımından insan tabiatıdır. Bir insandan diğer insan ya da bir ateşten diğer ateş meydana gelirken, burada ihtiyaç duyulmanın önceki insan veya ateşteki tikel tabiat değil, varlık bakımından önce olduğu söylenen *mutlak tabiat* olduğunu İbn Sînâ şöyle anlatır.

Türünde ya da cinsinde nedenli olan şeyler, kendi türünün ve cinsinin dışında bulunan nedenlere sahiptir. Ateş, su, nefis, felekler, tüm cisimler ve cisimlerle ilişkisi olan her şey kendi zatında mümkündür. Varlık onlara başkasından gelir ki [varlık veren bu şey] onların dışında bulunan Zorunlu Varlık'tır. Herhangi bir maddede sureti kabul için tam istidat meydana geldiğinde, onun türü ve sureti dışındaki bir nedenden gerekli olması zorunlu olur. Örnek olarak, ateşin başka bir ateşten meydana geldiği zannedilirse [bu zanna karşılık şöyle denilir]: Madde ateşlik suretini kabul için tam istidada sahip olduğunda suretleri verenden, yani ateş türünün dışında bir nedenden bir suretin varolması zorunlu olur, dolayısıyla başka bir ateşin nedeni olduğu zannedilen ateşe ihtiyaç kalmaz. Nedenlik bakımından kendisine ihtiyaç duyulmayan şey ise neden olamaz (*ve mâ yusteğnâ 'anhu fi'l-'illiyeti fe-leyse bi'illetin*). Şu halde mutlak sıcaklığın (*el-harâre el-mutlaka*) nedeni suretleri verendir, yakmanın nedeni suretleri verendir ve ateşin nedeni suretleri verendir. Bir ferdin başka bir ferdin nedeni olması mümkün değildir.³⁹

Burada görüldüğü üzere İbn Sînâ herhangi bir şahısta bulunan tikel bir insanlık tabiatının, başka bir şahısta o tabiatın meydana gelmesi noktasında herhangi bir nedensel rolü olmadığını, mutlak tabiatın her bir şahısta meydana gelmesini sağlayan şeyin metafizik fail neden olarak varlık verici ilâhi akıl olduğunu söyler. Şahıslar bir diğer şahsın meydana gelmesinde ancak hareket temelli, yani fiziksel bir rol oynayabilirler; onlarda meydana gelecek tabiatın varlığıyla ilgili herhangi bir katkıları bulunamaz. Burada kendisine ihtiyaç duyulan şey şu tikel tabiat değil, pasajda geçtiği haliyle, mutlak tabiat ve o tabiatın varlığının sebebi olan ilahi akıldır. İbn Sînâ için bu anlamıyla mutlak tabiat, Devvânî'nin *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât V/1*'den alıntılandığı pasajda da vurgulandığı üzere, "varlığı ilâhi olarak belirlenen" şeydir. Tabiatın varlık bakımından önceliği, türlerin özünü teşkil etmesi ve çokluk içerisinde kendi içkin birliğini muhafaza ederek korunması, işte bu ilahi yapısından kaynaklanır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın onun ilâhi yapısıyla tam olarak ne kastettiğini doğru bir şekilde kavramak, zihinde küllîliğin iliştiği söylenen bu tabiatın, tabîî şeyleri ne anlamda öncelediği ve ne anlamda onlarda mevcut olduğunu belirleyebilmek için hayati bir önem arz eder. Aslında tabiatı ilahilikle niteleyen ilk filozof İbn Sînâ değildir. Ondan önce, Peripatetik ve Yeni-Eflatuncu gelenekte de tabiat ilahilikle nitelenmiştir. Bununla birlikte Peripatetik filozoflar tabiatı ilahilikle nitelerken, Eflatuncu ve Yeni-Eflatuncu filozoflardan tümüyle farklı bir şey kastederler. Peripatetik

39 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 96. Türün nedeninin türce ondan farklı olması gerektiği ilkesiyle ilgili bu değerlendirmenin ayrıntıları için bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 270-280; krş. *Metafizik*, 2/16-18.

Afrodisiaslı İskender, bazılarının tabiatı hiçbir şeyi irrasyonel bir şekilde meydana getirmemesi ve Tanrı'nın ona verdiği belirli ve sabit bir modele göre meydana getirme özelliğine sahip olduğu için ilahilikle nitelediğini, fakat tabiatın ilahiliğine esas teşkil ettiği düşünülen bu özelliklerin yanlış olduğunu öne sürer. Ona göre tabiat göksel ilahi cisimlerin hareketlerinden kaynaklanan bir güç olması ve göksel cisimlerin düzenli hareketlerini takip ederek maddede, ezeli-ebedî bir düzen içinde, kuvve halindeki nitelikleri bilfiil hale getirme rolünü üstlenmesi itibarıyla ilâhi olarak adlandırılır.⁴⁰ Bu rolüne bağlı olarak tabiat yalnızca üstlendiği bilfiillik kazandırıcı ezeli, ebedi, düzenli kinematik, yani hareket esaslı rol itibarıyla ilahilik kazanır; yoksa ne Tanrı'nın sanatı, ne eşyayı meydana getirirken baktığı ve benzerini maddeye tabettiği bizatihi veya bigayrihi kaim metafiziksel bir model ne de önceleyici bir düşünüp taşınmaya bağlı bir şekilde oluşturulmuş bir örnektir.⁴¹ Bunun aksine Yeni-Eflatuncular için tabiatın ilahiliği, onun tam da bir model olmasından kaynaklanır. Bu nedenle onlar İskender'in tabii şeylerin varlığa gelmek için bir modele ihtiyaç duymadığı yönündeki argümanlarını sert bir şekilde eleştirir ve böyle bir anlayışın evrendeki birlik ve düzeni açıklayamayacağını, çünkü birlik ve düzenin hareketle değil akılla ilgili olduğunu, bu nedenle oluş sürecini idare eden akli bir ilkenin bulunması gerektiğini ileri sürerler. Örnek olarak, insan suretini veren ilahi akıl kendisine içkin bu belirli sureti maddi evrene yansıtır ve bu dünyadaki tikel insanlar meydana gelir.⁴² Sonuç olarak İskender gibi Peripatetikler tabiatı, türsel açıdan içeriksiz olduğu halde, ilahi semavi cisimlerden yayılarak ezeli-ebedî bir düzen içinde hareket temin ettiği ve bu yolla oluşun sürekliliğini sağladığı için ilahi olarak adlandırırken, Yeni-Eflatuncular buradaki maddi varlıkların ilahi akıldaki türsel açıdan belirlenmiş akli modeli olduğu ve bu model sayesinde şeyler ne ise o olarak varlığa geldiği için ilahi olarak adlandırmıştır. Peripatetikler hareket verici ilahi tabiatı hareket verdiği şeye nispetle varlık bakımından önce görür, fakat onun şu insan veya at ferdini doğa bakımından öncelediğini öne sürmezler. Çünkü doğa bakımından öncelemek, bir şeyin sadece varlığında gerekli olmak manasına gelmez, aynı zamanda o şeyin sahip olduğu doğayı ondan daha fazla hak etmek ve o doğayı ona vermek manasına da gelir. Buna karşılık Yeni-Eflatuncular için ilahi akıldaki misâlî suretler, buradaki şu insan veya at ferdini hem varlık hem de doğa bakımından önceler. Bu misaller hem şu insan ferdinin varlığı için gereklidir, hem de insan olması bakımından insan anlamını şu insan ferdinden daha çok hak eder, o anlama bu fertten ve zihindeki tümel suretten daha fazla sahip olurlar. Hatta gerçek anlamda insan denildiğinde, ilahi akıldaki bu suret kastedilir; dıştaki şu insan ferdinde

40 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics I*, İng. çev. W. E. Dooley, New York: Cornell University Press, 1989, 103,4-103,31; 104,6-9. Ayrıca bk. İskender el-Afrûdîsî, *Fi'l-inâyê*, Ar. çev. Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus, nşr. Pierre Thillet, Paris: Verdier, ts., 19,6-9. İskender'in "ilahî güç" olarak tabiatı, erken dönemde *el-kuvvetü'l-enniyye* (=varlık gücü) olarak da tercüme edilmiştir. bk. İskender el-Afrûdîsî, *Faslun fi'l-kuvveti'l-enniyye*, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Bl., n.1279, vr. 64b.

41 Alexander of Aphrodisias'tan aktaran, Simplicius, *On Aristotle's Physics 2*, İng. çev. Barrie Fleet, London: Duckworth, 1997, 311,6-12.

42 bk. Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, İng. çev. G. R. Morrow ve J. M. Dillon, Princeton: Princeton University Press, 1987, 791,23-795,6. Yeni-Eflatuncu yaratıcı akli suretler anlayışının ayrıntıları için bk. İbrahim Halil Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 264-277.

gördüğümüz maddî insanlık sureti ilahi akıldaki ezeli, ebedî, akli insanlık suretinin ancak bir gölgesi olabilir; o insanlık sureti ile hiçbir zaman *müttehit* olamaz. Dolayısıyla “buradaki” maddî insan, “oradaki” insanın ne ferdidir ne tikelidir ne de onunla özdeşleşerek insanlığı kendisinde tam olarak sergileyebilecek bir örneğidir.

İbn Sînâ metinlerine aşına bir göz, tabiatla ilgili yukarıda kısaca özetini verdiğimiz Peripatetik ve Yeni-Eflatuncu “öncelik” ve “ilahilik” tasavvurunun İbn Sînâ felsefesiyle uyumlu olmadığını hemen fark eder. İbn Sînâ ilâhi ilkelerin yalnızca hareket verdiğini öne süren Peripatetik filozofları yerden yere vurur ve bu düşünceyle ilişkilendirildiği ölçüde Aristoteles’i bile tenkit etmekten geri durmaz.⁴³ Aynı şekilde İbn Sînâ, hem Eflatun’un bizatihi kaim idealarını hem de Yeni-Eflatuncuların ilâhi akılda kaim misâli suretlerini reddeder. İbn Sînâ’nın tabiat ve mahiyet teorisi; bu iki yaklaşımın ona miras bıraktığı sorunları, o yaklaşımların imkânlarını göz ardı etmeden kendisine ait yeni kavramsal araçlarla çözmeyi amaçlar. Onun mahiyet ve varlık ayrımı ile bu ayrıma eşlik eden metafiziksel ve fiziksel nedenlik teorisi, öncelik sorununu ele almanın yeni ve daha önce benzeri görülmemiş bir yolunu önerir. Her iki tutumla karşılaştırmalı bir şekilde bu yolun en veciz ifadesi şudur: İbn Sînâ, bir yandan Peripatetiklerin aksine Yeni-Eflatuncularla birlikte ilahi ilkelerin hareket değil varlık verdiğini savunurken, diğer yandan Yeni-Eflatuncuların aksine Peripatetiklerle birlikte ilahi ilkelerden gelen şeyin türsel açıdan içeriksiz olduğunu öne sürer. Bu tutumunu ifade etmek için de oldukça önemli bir ilke vazeder: Akıllar varlık, cisimler hareket verir.⁴⁴ Bu ilke ne Peripatetiktir ne de Yeni-Eflatuncudur. Dolayısıyla hem Yeni-Eflatuncu bir eğilimle yapılabilecek “akılların türsel bakımdan içerikli bir varlık verdiği” yorumuna hem de Peripatetik bir eğilimle yapılabilecek “türlerin hareket verici cisimsel ilkeler tarafından oluşturulduğu” yorumuna da kapalıdır: Akıllar “sadece” varlık, cisimler “sadece” hareket verir. Peki varlık bakımından tabîî şeyleri öncelediğini söylediğimiz türsel tabiatın kendisi nasıl meydana gelir ve bir türlü tabîî şeyin dışında mevcut olmuyorsa onu varlık bakımından nasıl önceleyebilir? Bu soruyu cevaplamak için İbn Sînâ’nın varlık-mahiyet ayrımına dayalı bir şekilde yaptığı özel bir kavramsal ayrıma başvurabiliriz: varlık itibarı (*i ‘tibâru’l-vücûd nefsihi*) ve varlığı taşıyan anlam itibarı (*i ‘tibâru’l-ma’nâ ellezî lehû’l-vücûd*).⁴⁵ “Varlık anlamı” ve “anlamın varlığı” şeklinde de ifade edilebilecek bu ayrım, İbn Sînâ’nın başka bir yerdeki “genel varlık” (*el-vücûdu’l-âmm*) ve “özel varlık” (*el-vücûdu’l-hâss*) ayrımının bir başka ifadesidir.⁴⁶ Genel varlık ve özel varlık ayrımı ise varlık ve mahiyet ayrımının bir uzantısı olarak okunabilir. Dolayısıyla “varlık anlamı”, bizzat varlığa; “anlamın varlığı” ise mahiyet manasında tabiata karşılık gelir. İbn Sînâ’ya göre mümkün tüm mevcutlarda bu iki itibar birlikte bulunur. Konumuzla ilgili olarak bu ayrımlar etrafında söylenmesi gereken şey şudur: Varlık verdiği söylenen metafiziksel fail neden, burada Faal Akıl, varlık anlamını, yani bizzat varlığı verir. Faal Akıl’dan feyezan eden *varlık anlamı*, hareket verici göksel ve

43 bk. İbn Sînâ, *Kitâbu’l-İnsâf, Şerhu Kitâbi Harfî’l-Lâm*, 22-33; *Ta’likât*, 62.

44 Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 352-65.

45 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/El-İlâhiyyât*, 276,8-12; krş. *Metafizik*, 2/22,5-13.

46 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 31; krş. *Metafizik*, 1/29.

yinsel cisimlerin sebep olduğu özel istidatlarla donanmış maddî mahale ulaştığında *anlamın varlığı*, yani tabiat meydana gelir. Dolayısıyla tabiat varlık anlamından kaynaklanır, ama kaynağın ulaştığı mahalde ortaya çıkar. Bu anlamıyla tabiat kaynakta değildir, kaynaktandır; mahalden değildir, mahaldedir. Ayrıca anlamın varlığı, varlık anlamının daima bir uzantısıdır ve bulunduğu her mahalde daima varlık anlamının metafiziksel özelliklerini sergiler. Varlık anlamı ilahi inayete karşılık geldiği ve anlamın varlığı da varlık anlamından kaynaklandığı için anlamın varlığı tam da İbn Sînâ'nın dediği gibi ilahi inayetle meydana gelir ve inayetin bir uzantısı olarak ortaya çıkar. Onun ilâhi olmasının manası budur ve bu yönüyle, anlamın varlığının ilahiliği ile varlığın anlamının ilahiliği arasında birinin özel diğerrinin genel olması dışında fark bulunmaz. Bir örnek üzerinden anlatacak olursak bu durum, ışığın farklı kırılma indislerine sahip nesnelerin içinden geçtiğinde farklı renkler meydana getirmesi ya da bir elektrik kaynağından yayılan enerjinin farklı direnç katsayılarına sahip filamentler içeren lambalarda farklı renkler ortaya çıkarması gibidir. Burada ışık veya elektrik “varlık anlamına”, şu kırılma indisine sahip maddeyle birleşen ışık veya şu direnç katsayısına sahip filamentle birleşen elektrik “anlamın varlığına” yani mahiyet anlamında tabiatı, nihayet bu birleşme ertesinde ortaya çıkan “şu nesnedeki veya bu lambadaki renk” somut, şahsî varlığa tekabül eder. Şu belli renk varlığa gelmek için sadece ışığa ve elektriğe değil, ışığın şu maddeyle ve elektriğin şu filamentle birleşmesine ihtiyaç duyar. Bu nedenle ışığın maddeyle ve elektriğin filamentle birleşmesi, yani tabiatın varlığa gelmesi şu ya da bu rengin ortaya çıkışını varlık bakımından önceler. Böylece burada İbn Sînâ bir nesnede üç varoluş katmanını ayırt eder: Genel varlık, özel varlık ve şahsî varlık. Bu katmanlar farklı bağlamlarda farklı isimler alabilir; varlık, mahiyet, hüviyet ya da varlık, tabiat, tabîi şey bu katmanların farklı ifadeleridir.

Devvânî, İbn Sînâ'nın bu probleme getirdiği çözümün özgün yönlerinin açık bir şekilde farkındadır. Bunu en iyi gördüğümüz yerlerden biri Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Nefsü'l-emr Risalesi* diye meşhur olan, *Risâle fi isbâtı cevheri'l-mufârık, el-musemmâ bi'l-akli'l-küllî* risalesine yazdığı şerhtir. Tûsî bu risalesinde bir şeyi doğru olarak bilmeyi o şeyin *nefsülemre* mutabık olduğunu bilmek, bilmemeyi ise bu mutabakatın yokluğu olarak tanımlar ve şu soruyu sorar: Yakînî bilgilerimiz başta olmak üzere doğru bilginin temeli olan ve hariçte varolduğuna dair herhangi bir şüphenin bulunmadığı *nefsülemr* hariçte nerede, nasıl bulunur? Yukarıdan itibaren tartıştığımız “Tabiatların yeri neresidir?” sorusu, bu önemli sorunun bir parçasıdır. Bir başka deyişle “Mehmet, insandır” dediğimde, “insan”ın dışarıdaki şu tikel cevhere doğru bir şekilde yüklenmesinin ontolojik temeli nedir? Buna cevap sadedinde Tûsî önce bu temelin ya kendi başına ya da bir mahalde varolduğu seçeneklerini gündeme getirir. Bu seçenekler de kendi aralarında konumlu ya da konumsuz şekilde varoluş tarzlarına ayrılır. Böylece karşımıza *nefsülemr*in varlık tarzıyla ilgili şu dört seçenek çıkar: Konumlu bağımsız varoluş, konumsuz bağımsız varoluş, konumlu bir şeyde varolma (*temessül*), konumsuz bir şeyde varolma (*temessül*). Tûsî'nin doğru bulduğu seçenek, konumsuz bu şeyi insan zihniyle değil de ezeli ve ebedî bir şekilde bilfiil olan ilahi akılla özdeşleştirecek olursak, sonuncusudur. Ona göre bu *nefsülemr*

fiile çıkması mümkün tüm akledilirleri müstemil İlahi Akıl'ın kendisidir. Dolayısıyla “Mehmet, insandır” dediğimde, insanın Mehmet'te doğru bir şekilde yüklenmesinin temeli ma'kûl insan anlamının, asla değişme ve bozulmaya maruz kalmayacak şekilde, mütemadi bir bilfiillikle ilahi akılda bulunmasıdır. Tûsî konumsuz bağımsız varoluş seçeneğini tartışırken bunu kabul etmenin Eflatuncu bizatihi kaim idealara (*el-müsülü'l-eflâtuniyye*) götüreceğini söyleyerek o seçeneği reddetse de tercih ettiği seçenek Yeni-Eflatuncu bigayrihi kâim idealleri savunmaktan başka bir şey değildir.⁴⁷ Devvânî, Tûsî'nin ulaştığı bu sonuca açıkça karşı çıkar ve İlahi Akıl'ın böyle bir çokluğu içermeyeceği fikrini İbn Sînâcî bir yaklaşımla reddeder.⁴⁸ Ancak bundan daha önemlisi Devvânî, tabiatların da içinde bulunduğu değişmez akledilir anlamların varoluş tarzlarını “bir mahalde bulunma” ve “bir mahalde bulunmama” kategorilerine hasretmek suretiyle Tûsî'nin büyük hatayı daha başta yaptığını öne sürer. Ona göre *nefsülemrin* içinde yer aldığı haliyle tabiatların harici bulunuşu için *-de bulunma* ve *-de bulunmama* şeklindeki sübut tarzlarından başka bir sübut tarzı tasavvur edebilir ve bu sübut tarzı etrafında, akledilir bir anlamın fizikselleşmeden fiziksel bir şeyle birlikte mevcudiyeti düşünülebilir. Şerh'te yer aldığı haliyle Devvânî'nin bu konudaki yaklaşımını yansıtan en iyi ifade şudur:

Konumla tahakkuk eden ve konumdan mücerred bir şekilde tahakkuk eden iki şey arasındaki itibari başkalık, mahallin itibara alındığı ve mahalin itibara alınmadığı iki duruma hasredilemez. Çünkü bunlar için mahalde bulunmak ve bulunmamak dışında başka bir sübut tarzı söz konusu olabilir ve bu sübut tarzı açısından o şey konum sahibi olabilir (*bel yumkinu en yekûne li-tilke'l-umûri sübûtun âhar ve hiye zâte vaz'in bi-hasebi zâlike's-sübût*). Sonra, zihnî hükümler ona, dışta hasıl olduğunda bizzat o [hârici şeyler] olur, hârici şeyler de ona iktiran eden şeyle hariçte hasıl olduğunda bizzat o [iktiran eden anlamlar] olur manasında mutabık olabilirler (*izâ hasalet fîl-hâric kânet hiye ve izâ hasalet tilke'l-hâriciyyât fî'l-hârici'l-mukârini bihî kânet hiye*).⁴⁹

Burada Devvânî mâkûl anlam (örn. insan) ile dıştaki konumlu şey (örn. Mehmet) arasındaki ilişkinin, akledilir bir anlamın duyulur bir mahalde bulunuşu şeklinde değil, bir şeyin bizzat o olması şeklinde bir ittihat olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Zihnimizdeki insanlık anlamının hariçteki insan ferdine mutabık bir şekilde yüklenebilmesinin temelinde, hariçte insanlık anlamı ile bu ferдин müttehit bir şekilde varolması yatar. Peki Mehmet'te insanlık anlamı ile Mehmetlik özdeşleşecek şekilde varolmuşsa, bu, dışta yalnızca Mehmet'in, yani şahısların bulunduğu anlamına mı gelir?

Buna dönük sarıh bir cevap *Tehzîbu'l-mantık Şerhi*'nde yer alır. Burada Devvânî birisinin İbn Sînâ'nın hariçte tabiat ile tabîî şeyin müttehit bir şekilde varolduğunu savunan yaklaşımına bakarak “[Tüm bunlar], musannifin [Teftâzânî] işaret ettiği gibi [hariçteki şeyin yalnızca] şahsın varlığı olduğu anlamına gelir” diyemeyeceğini vurgular ve yukarıda alıntıladığımız

47 Aynı risaleye şerh yazan Şemseddin el-Kîşî de bunu fark etmiştir. bk. Şemseddin el-Kîşî, “Risâle-yi Ravzat el-Nâzir”. ed. Necef Cûgâr, *Mecmû'a-yi Âsâr-i Şemseddin Muhammed Kîşî* içinde, Tahran: Müessesesi-yi Pazhûhiş-i İrân, 180-221.

48 Celâleddin ed-Devvânî, “Şerhu Risâleti Nefsi'l-emr”, thk. Saîd Fûde, *Selâsu Resâil fî Nefsi'l-emr* içinde, Neşriyyâtı Asleyn, 2017, 62-65.

49 Celâleddin ed-Devvânî, “Şerhu Risâleti Nefsi'l-emr”, 56.

İşârât pasajına atıfla bunu şöyle gerekçelendirir:

Çünkü biz şöyle deriz: Aksine bu akıl yürütme -biraz önce Şeyh'in de açıkladığı üzere- şahsın varlığının yanında başka bir şeyin varlığını ortaya koyar. Buna göre varlık bir, mevcutlar ikidir (=fe'l-vücûd vâhidun ve l-mevcûdu isnân).

Şayet musannif [tabiî küllînin varlığı, şahıslarının varlığı anlamına gelir (=vücûde t-tabî'îyyi bi-ma'nâ vücûdi eşhâsihi) demek yerine "[tabî'î küllînin varlığı] aynıyla fertlerinin varlığıdır (bi-'ayni vücûdi efrâdihi)" deseydi, kudemanın mezhebiyle aynı şeyi söylemiş olurdu. Bu konuda hakikatin tahkiki daha ayrıntılı bir açıklamayı gerektirir.⁵⁰

Burada Devvânî yukarıda zikrettiğimiz üç katmandan ikisini, yani tabiatın ve tabiî şeyin varlığını, bir başka deyişle özel ve şahsî varlığı hesaba katarak konuşur ve bunların dışta varlık bakımından bir olduğunu, fakat hakikatte orada iki mevcut bulunduğunu söyler. Ona göre, tabiatın ve tabiî şeyin dıştaki birliğine bakılarak dışta yalnızca duyularımızla gözlemlediğimiz şahsî varlığın bulunduğu ve bahsedilen katmanların bir gerçekliği bulunmayıp yalnızca zihni bir soyutlamadan ibaret olduğu öne sürülemez. Evet bu katmanlar, İbn Sînâ'nın ifade ettiği ve Devvânî'nin de vurguladığı üzere farklı i'tibârlardır: Nesnede varlık, tabiat ve tabiî şey itibarları bulunur. Ne var ki onların itibar olması, gerçeklikten yoksun zihni inşalar oldukları anlamına gelmez. *Sahih itibârlar*, dışta birlikli bir şekilde bulunan mevcutların zihinde parçalanarak ortaya çıkmasıyla oluşur. Şayet zihindeki bu parçalama işlemi neticesinde ortaya çıkan itibarların, dışta karşılığı yoksa zaten o itibarlar *fâsid itibâr* olur. Devvânî bu tutumunu Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Nefsü'l-emr risalesi*'ne yazdığı şerhte de dile getirir. Risalenin başında Tûsî, mutabakat için iki şeyin şahıs bakımından başka iki şeyin varlığını şart koşar (*şey'eyni mutegâyireyni bi'-ş-şahs*). Buna karşılık Devvânî, mutabakatın imkânı için bu şartın zorunlu koşulmasının doğru olmadığını, mutabakat için *itibârî başkalığın* (*et-tegâyuru'l-i'tibârî*) yeterli olduğunu söyler. Ona göre, aksi takdirde bir şeyin kendi kendisine mutabakatı gerekir ki bu da imkânsızdır. Bunu söylerken Devvânî'nin aklında tam da burada tartıştığımız haliyle "Mehmet insandır" türü zâtî yüklemeler vardır. Burada *tabiî şey* olarak Mehmet ile *tabiat* olarak insan arasında bir ilişki kuruyor ve insanlık anlamının Mehmet'e mutabakat yoluyla yüklendiğini söylüyoruz. Ama "insan" ve "Mehmet" birbirinden *şahıs bakımından başka iki şey* değildir, Devvânî'nin tabiriyle burada "tek varlık, iki mevcut" vardır. Varlık, tabiat ve tabiî şey dışta tek varlık içinde ittihad etmiş, ama tabiat ve tabiî şey zihinde itibarca ayrılarak iki mevcut olarak tasavvur edilmiştir. Bu nedenle Devvânî, risaleye yazdığı şerhte şöyle der:

Hakikatler terminolojik tabirlere bağlı bir şekilde feyzan etmez. "Mutabakat" teriminin gerektirdiği vehmedilen "hakiki başkalık", tahkike tabi tutulduğunda "zâtî ittihad" anlamına râci olabilir (*El-hakâiku lâ tefîzu min kıbeli'l-utlâkâti'l-'urfîyye, fe-le'alle mâ tûhimuhu'l-'ibâretü mine'l-mutâbakati'l-muktezîyeti li't-tegâyuri'l-hakîki, yerci'u ilâ ittihâdi'z-zâtîyyi inde't-tahkîk*).⁵¹

50 Devvânî, *Şerhu Tehzîbi'l-mantık*, 163.

51 Celâleddin ed-Devvânî, "Şerhu Risâleti Nefsî'l-emr", 54.

Burada Devvânî, kendi yaklaşımıyla uyumlu olarak tabiatların hariçte tabiî şeyle zâtî bir *ittihad* yoluyla bir olduğunu, dolayısıyla hakiki başkalık diye vehmedilen şeyin aslında itibari başkalıktan ibaret sayılması gerektiğini vurgulayarak, aksi tutumu savunan Tûsî'nin risalesine yazdığı şerhin daha başında kendi yaklaşımının altını çizmiş olur. Devvânî'nin dışta tabiî şeyle, yani şahısla varlıkça bir olan tabiatın sahih bir itibar olarak akılda tasavvur edildiği yönündeki iddiasına karşılık, Ali Kuşçu ve onun takip ettiği düşünürler tabiat gibi terimlerin, İsrâkîler'in iddia ettiğinin aksine fâsid bir itibar olduğunu söylemez ve o terimleri kullanmaya devam ederler. Onlara göre bu tür terimler, hariçte temeli bulunmadığı halde zihinde bir anlamı olan zihnî itibarlar olarak görülür. Nitekim Ali Kuşçu tabiatın dıştaki ferdin varlığıyla ittihat etmiş kendi adına bağımsız bir ontolojik ilke olduğunu reddedip, onun hariçte değil yalnızca zihinde ferdin bir parçası olarak görülebileceğini öne sürer.

Tabiî küllî fertlerin bir parçasıdır sözüyle canlının hariçte ferdin bir parçası olduğu kastedilmişse, bu memnûdur, hatta meselenin başıdır. Ama bu değil de onun akılda bir parça olduğu kastedilmişse, bu müsellemdir. Ne var ki harici mevcutların akli parçalarının hariçte de mevcut olması gerekmez. Körlüğün, hariçte mevcut olan bu körün bir parçası olduğu, ama onda mevcut olmadığı görülmüyor mu?⁵²

Ali Kuşçu'nun buradaki iddiası tıpkı körlük gibi, tabiatın da nesnenin dışta değil zihinde bir parça olduğunu öne sürer. Bu, tabiatın veya anlamın varlığının bir zihnî itibardan ibaret, harici mevcudiyeti olmayan bir şey olduğunu öne sürmek anlamına gelir. Bu iddiayı cevaplamaya giriştiği satırlarda Devvânî, Kuşçu'yla aynı pozisyonu attettiği mevhum bir muhatap oluşturur ve o muhatapla soru-cevap yoluyla ilerleyen bir diyaloga girer. Diyalogu başlatan şey Devvânî'nin Ali Kuşçu'nun körlük örneğine cevabıdır:

“Bu kör”ün mefhumunun Zeyd’in zatı olmadığına şüphe yoktur. Aksine onun Zeyd’e nispeti arazi diğer özelliklerin ona nispeti gibidir. Dolayısıyla Zeyd’in varlığı “bu kör”ün varlığıyla özdeş olmaz ki bundan [yani Zeyd’in varlığından] körün varlığı gerekli olsun. Aksine “bu kör”ün Zeyd’le bir tür ittihadı söz konusudur, o da “bu kör”ün Zeyd’in varlığıyla bilaraz mevcut olmasıdır, hâkezâ körün de.⁵³

Burada Devvânî körlüğün zâtî değil, arazi bir özellik olduğunu ve Zeyd’in mevcudiyetinin zaten körlüğün onda varolmasını gerektirmeyeceğini öne sürer. Oysa canlı ya da düşünen olmak Zeyd’in arazi değil, zâtî bir özelliği olduğundan, Zeyd’in varolması zorunlu olarak canlının ya da düşünenin onda varolmasını gerektirir. Dolayısıyla Kuşçu'nun verdiği körlük örneği, arazi bir özelliği zâtî özelliklerle karıştırması cihetiyle yanlışır ve İbn Sînâ'nın iddiasını çürütme gücüne sahip değildir. Devvânî'nin bu cevabına, mevhum muhatapı, körlük arazi bir nitelikse beyazlığın da arazi bir nitelik olduğunu söyleyerek itiraz eder. Bunu söylerken muhatap, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'ta mutlak mahiyetin nesnelerdeki varlığını beyazın şeydeki varlığı üzerinden örnekleyen ve Devvânî'nin de daha önce alıntılacağı izahını dikkate almaktadır. Burada İbn Sînâ her ne kadar beyazlığın şeyin dışında bir mevcudiyeti bulunmasa bile bizzat beyazlık mefhumu tasavvur edildiğinde beyazlığın beyaz şeyden farklı bir varlığının

52 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-'akâid*, I/420-21.

53 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'alâ Şerhi'l-cedîd*, I/418.

bulunduğunun fark edileceğini öne sürer.⁵⁴ Dolayısıyla bu örnekte görüldüğü üzere İbn Sînâ, zâtî mahiyetin bizzat mevcudiyetini anlatırken arazî bir mahiyetin bizzat mevcudiyeti üzerinden örnek vermiş, bu mahiyetin hariçteki tahakkukunun araz mı yoksa cevher mi olduğunu önemsememiştir. Bu nedenle soruyu soran “körlük mefhumu bizzat zihinde mevcut olabilir, ama bu durum onun hariçte de mevcut olmasını gerektirmez” iddiasına “körlüğün arazi olduğu, bu nedenle Zeyd’in dıştaki varlığından düşünme ya da canlılığın gerekmesi gibi gerekli olmadığı, dolayısıyla onun hariçte varolmamasının araz olmasından kaynaklandığı” cevabını veren Devvânî’den, beyazlık ile körlük arasında mevcudiyet bakımından ne tür bir fark öngördüğünü tasrih etmesini ister. Buna karşılık Devvânî, ikisinin de bulundukları şeyde bilaraz mevcut olmaları noktasında fark olmadığını; farkın beyaz renginin konunun varlığından sonra gelen bir varlıkla bizzat mevcut olması, ama körlüğün asla bizzat mevcut olmamasında yattığını söyler. Beyazlığın bizzat mevcut olduğu halde körlüğün niçin böyle olmadığı sorusuna ise aklın nesnede görülen beyazlığı tasavvur ettiğinde onu nesneden bağımsız bir şekilde kavrayabildiği, ama körlüğü böyle düşünemeyip mutlaka bulunduğu nesnedeki bir anlamın, yani görmenin selbiyle onu kavrayabildiği şekilde cevap verir. Bunun üzerine itirazcı, konuyu körlükten, doğru örnek olması gereken beyazlığa taşımak durumunda kalır ve aklın beyaz rengini nesneye referansta bulunmadan tasavvur edebilmesinin beyazlığın şu tikel nesnedeki mevcudiyetine değil, yalnızca zihindeki mevcudiyetine delalet ettiğini öne sürer. Buna delil olarak da İbn Sînâ’nın araz ve arazîyi ayırt etmesini getirir. Buna göre yüklem olan şey arazîdir ve zihinde mevcuttur; araz ise dışta bulunur ve şeyden asla ayrı bir şekilde mevcut olamaz. Onun ayrılıp mefhumunun bizzat tasavvur edilerek şeye yüklem yapılması zihinde gerçekleşir. Ne var ki beyazlığın zihinde nesneden bağımsız bizzat bir anlama sahip olarak nesneye yüklenebilir olması, dışarıdaki nesnede de böyle bizzat mücerret bir şekilde bulunduğu anlamına gelmez. Bu itiraza cevaben Devvânî, beyazlığın *lâ bi-şarti şey*’ olarak alındığında arazî olduğunu, *bi-şarti şey*’ olarak alındığında ise cevhere mukabil olan araza karşılık geldiğini söyler. Aynı şekilde arazın tabiatı da bir itibarla arazî, diğer bir itibarla arazdır. Bu, zâtî tabiatın bir itibarla cins veya fasıl, diğer bir itibarla madde ve suret olmasına benzer.⁵⁵ Buna göre araz ile arazî arasındaki fark bizzat değil, bilitibardır.

Araz ve arazî farkını bu şekilde tasrih ettikten sonra Devvânî, arazın, bulunduğu nesneden bağımsız tasavvur edilebileceğini ve bunda onun hariçteki mevcudiyetinin etkisi olduğunu göstermek ister. Bu minvalde dıştaki beyaz bir nesneye bakıldığında önce onun beyaz olduğunun fark edildiğini ve zihnin “orada beyaz bir şey bulunduğu” hükmettikten sonra, onun beyaz bir tahta mı yoksa beyaz bir duvar mı olduğuna karar verdiğini söyler. Ona göre beyazlığı,

54 İbn Sînâ’nın beyazlık örneğini kullanarak tabiatın harici varlığını ispat ettiği ifadeleri şu şekildedir: “Çünkü bu şahıs herhangi bir canlı (*hayevânen mâ*) ise orada bir canlı (*hayevânun mâ*) mevcut demektir. Hal böyleyse, “bir canlı”nın parçası olan “canlı” da orada mevcuttur. Örnek olarak beyazlık, maddeden ayrık olmasa bile bizatihi dikkate alınan ve bizatihi hakikat sahibi başka bir şey olarak beyazlığıyla maddede mevcuttur. Bununla birlikte bu hakikate varlıkta başka bir şeyle beraber olmak ilişir.” bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 202,4-8; krş. *Metafizik*, 1/178.

55 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'alâ Şerhi'l-cedîd*, 1/418.

bulunduğu nesneden ayırt ederek kavramamız mümkün olmasa, görülen şey ile beyazlığın kendisi özdeş olur ve bu durumda beyaz olanın ne olduğunu fark edemeyiz. Demek ki orada bir yandan beyazlık, diğer yandan beyazlığın ârız olduğu bir madde vardır. Böyle olduğu için de beyazlık, bulunduğu nesnenin bütününe yüklem olmaz. Bu nedenle “elbise beyazlıktır” diyemez, ama “beyazdır” diyebiliriz. Çünkü elbise başka özelliklerle birlikte beyazlığın da ârız olduğu bir toplamdır. Aynı şekilde insan nefis ve beden toplamından ibarettir; bu toplamın bir parçası olarak dışta varolan “beden” insana yüklenip “İnsan bedendir” denilemez, ama beden nefsin maddesi olması bakımından alındığında insana yüklenebilir ve “İnsan cisimdir” denilir. Bu bakımdan cisim hangi itibarla alınırsa alınsın bu toplama ad olur ve *lâ bi-şartin* alındığında insana yüklenir.⁵⁶

Bu akıl yürütme boyunca Devvânî zâtî ve arazî yüklemelerin, hem yüklemleme mantığının doğası hem de yüklemleme dilinin yapısı itibarıyla “birlik” ifade ettiğini, ama nesne hakkında düşünen ve konuşan öznenin bağımsız bir şekilde nesneye bakıldığında söz konusu birliğin tahlil edilebileceğini ve zihinde birleştirilen mevcutların realitede neye karşılık geldiklerinin keşfedilebileceğini düşünür. Örnek olarak “Elbise beyazdır” ifadesi ile “İnsan düşündür” ifadesi arasında gramatik açıdan herhangi bir fark bulunmaz. Dilsel açıdan bakıldığında ilk yüklemenin arazî, ikincisinin zâtî olduğunu söyleyemeyiz. Ama mantıksal seviyede baktığımızda elbise ile beyazlık arasında arazî, insan ile düşünen olma arasında ise zâtî birlik bulunduğunu söyleriz. İki birlik türünü açmak istediğimizde de arazî birliğin “sahiplik (*zû – have-ness*)”, zâtî birliğin ise “ayniyyet (*huve huve – is-ness*)” ifade ettiğini belirtiriz. Dil bu birliği eşit seviyede ifade etse ve mantıksal analiz onu derecelendirse bile, her iki durumda da nesne ve özellik arasındaki ilişki birlik diliyle ifade edilir. Dolayısıyla herhangi bir anlama, dıştaki nesneye yüklem olması cihetinden, yani dilsel ve mantıksal açıdan bakıldığında birlik; o anlamın bizzat dıştaki nesnedeki mevcudiyeti cihetinden bakıldığında ise parçalılık ortaya çıkar. Diğer bir tabirle “bize göre” önce olan birlikli nesnedir, ama varlığa ve “tabiata göre” önce olan parçalardır. Dolayısıyla denilebilir ki tabiatların veya nesneyi kuran parçaların hariçte mevcut olmadığını öne süren bakış açısı, zihnin nesneye bakışını ve bu bakış ertesinde zihinde oluşan anlam ile nesne ilişkisini merkeze alır. Bu minvalde, tabiatların harici varlığını reddeden Kutbüddîn er-Râzî’ye “el-mantıkî” nisbesinin layık görülmesinin bir sebebi, nesneye dönük mantıksal bakış merkeze alması olabilir. Devvânî bu mantıksal bakış açısının dışına çıkarak nesneye bütüncül bir şekilde bakmak ve şu soruyu gündeme getirmek ister: Cismin mefhumu zihinde tasavvur edilip nefis-beden toplamına yüklenebiliyor diye, cismin yalnızca zihinde bulunduğu ama dıştaki nefis-beden toplamında bulunmadığı öne sürülebilir mi? Cisim dıştaki nefis-beden toplamının içinde beden şeklinde tahakkuk eder ve o toplamın bir parçası olur. Bu bakımdan “Canlı, cisimdir” demek, “Şu canlının kurucu parçalarından biri şu şu özelliğe sahip olan cevherdir ve bu cevher de o canlının içinde vardır” demek anlamına gelir. Cismi sırf zihinde soyutlayıp nefisten ayrı olarak bizzat tasavvur edebiliyoruz diye cismin varlığının yalnızca

56 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme ‘alâ Şerhi'l-cedîd*, I/419.

zihinde söz konusu olduğu ve dışta cisim dediğimiz şeyin varolmadığı öne sürülemez.⁵⁷ Bu noktada Devvânî ile muhalifi arasında şöyle bir diyalog cereyan eder:

Dersen ki: Külli-yi tabîî'nin varlığını kim nefyediyor? Onlar diyorlar ki: Hariçte mevcut olan basit bir şeydir. Bu basit şey akılda varolduğunda ondan, örnek olarak canlı ve düşünen çıkarılarak soyutlanır. Canlı ve düşünen hakikat bakımından, dıştaki mevcudun parçaları değildir, aksine dıştaki mevcuttan çıkarılan şeylerdir. Tıpkı kör örneğinde olduğu gibi.

Ben de derim ki: Böyle olsaydı Zeyd haddi zatında canlı ya da düşünen olmaz ve mahiyetin o olması bakımından ancak o olduğu asla bilinemezdi (*le-mâ 'ulime min enne'l-mâhiyyete leyset min haysü hiye illâ hiye*). Bu durumda da düşünen canlı arazlardan olurdu. Oysa söz Zeyd için zati olan şeyler hakkında idi.

Dersen ki: Belki de bu görüşteki kişi küllilerden herhangi birinin hariçteki bir mevcut için dediğiniz anlamda zati olduğunu inkâr ediyordur. [*güzel, yani belki de karşıdaki kelami bir pozisyona sahiptir*]

Derim ki: Bu durumda, tıpkı nesneye sonradan ilişen özelliklerde (*levâhık*) olduğu gibi, Zeyd'in külli mefhumlarla ittisafının bir illetle muallel olması lazım gelir. Böyle olursa Zeyd nasıl ki kendisini beyaz yapan bir câile ihtiyaç duyuyorsa, aynı şekilde onu insan yapan bir câile de ihtiyaç duyar. Bu, işaret ettiğimiz haliyle onun gerçek (*hakk*) olması anlamında değildir, başka bir anlamda ca'dır. Yani onun ile insan olması arasında bir ca'lin aracı olmasıdır. Zira Zeyd'in haddi zatından başka bir şey olduğu farz edilmiştir.⁵⁸

Tartışmanın bir önceki bölümünde Devvânî, yüklemelerin zihni mevcudiyetinin yüklem ilkesi olan şeylerin harici mevcudiyetini nefyetmediğini öne sürmüş, kısaca "cismın" Zeyd'e yüklenmesinin Zeyd'in hariçte nefsin yanı sıra bir bedene sahip olduğu anlamına geldiğini savunmuştu. Bunu yaparken de İbn Sînâ'nın faslın ilkesinin suret, cinsin ilkesinin madde olduğu düşüncesini kullanmıştı. Ona göre külli-yi tabîî olarak "cismın" hariçteki şahısta onu cisim yapan bir tabiat olarak mevcut olmadığını öne sürenler, genel olarak külli-yi tabîînin varlığını reddederler. Bununla birlikte Devvânî'nin muhatabı, durumun böyle olmadığını düşünür. Ona göre, Devvânî'nin muarızları külli-yi tabîîyi nefyetmez; onların iddiası hariçte mevcut olanın basit bir şey olduğu ve bu basit şeyin zihinde parçalanarak cisim, canlı, düşünen gibi unsurlara ayrıldığı ve dışta mevcut olduğunda bizzat şu insan olmaları anlamında söz konusu unsurların tabîî külliye karşılık geldiğidir. Dolayısıyla onların reddettiği şey böylesi anlamların zihinde varolmaları ve dıştaki nesneye tetabuk etmeleri değil, hariçte var olmalarıdır. Öyle görünüyor ki, bu karşı eleştiriyi dile getirirken mevhum muhatabın aklında Kutbüddîn er-Râzî'nin, Devvânî'nin makalenin başında *İşârât*'tan alıntılacağı pasaja yazdığı haşiyede öne sürdüğü bir fikir vardır. Burada Kutbüddîn er-Râzî, İbn Sînâ'nın hariçteki duyulur nesnelere içkin duyulur olmayan anlamların mevcut olduğu ve bunu ancak vehmin kabule yanaşmayacağı iddiasına karşı "fihi men" diyerek mukabele eder ve şöyle der: "Yüklem hariçte mevcudiyetinin nefyi, harici yüklemenin nefyini gerektirmez".⁵⁹ Bu düşünce zihinde mevcut yüklemelerin harici ilkelerinin mevcut olduğu reddedildiğinde, zihindeki anlamların harici nesnelere doğru

57 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadime 'alâ Şerhi'l-cedid*, I/419.

58 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadime 'alâ Şerhi'l-cedid*, I/419

59 Kutbüddîn er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 6.

bir şekilde yüklenemeyeceğini savunanlara karşı bir cevap niteliği taşıyor ve cisim, canlı, düşünen gibi yüklemelerin hâricte mevcut olduğunu reddetmenin, bunların hâricteki nesneye yüklenemeyeceğini kabul etmeyi gerektirmeyeceğini öne sürer. Buna karşılık Devvânî bu düşüncede değildir. Ona göre böyle bir şey mahiyetlerin ontolojisini kökten nefyetmek ve zâtî-arazî ayrımını ortadan kaldırmak anlamına gelir. Çünkü Zeyd zatı itibarıyla canlı ve düşünen değilse, canlı ve düşünen olmanın onun zâtî özelliği olduğunu öne sürmemizin ne anlamı olabilir? Devvânî için bu özelliklerin bizzat nesnede kaynakları yoksa onlar zâtî olarak adlandıramaz, çünkü zâtî özellikler şeyler arasında yaptığımız genel bir karşılaştırma ertesinde başkalarında değil de yalnızca bu şeyde bulunduğunu tespit ettiğimiz özellikler değildir, onlar doğrudan doğruya nesnenin özünü oluşturan ilkelerden kaynaklanan şeylerdir. Böyle olmak yerine sadece karşılaştırmalarla tespit edilen özel sıfatlar olarak görülürse, zâtî dediğimiz şeyler araz olur. Dolayısıyla da bu özellikleri sıralayarak bildiğimizi iddia ettiğimiz şeyin mahiyet olduğunu öne süremeyiz. Devvânî'nin cevabı, muhatabını, belki de tartışmayı doğuran merkezi arka plan unsurlarından biri olmasına gözden hep uzak tutulan bir fikri dile getirmeye yönelir: “Belki de bu görüşteki kişiler küllîlerden herhangi birinin hâricteki bir mevcut için itiraf ettiğiniz anlamda zâtî olduğunu reddediyordur”.⁶⁰ Devvânî, bu mukabalenin, zâtînin ne olduğuyla ilgili temel bir noktayı gözden kaçırdığını düşünür. Şöyle ki dilsel seviyede arazî ve zâtî yüklem aynı gramatik yapı içerisinde ifade edilir. “Zeyd beyazdır” ve “Zeyd düşündür” ifadelerinde, dilsel seviyede kaldığımız sürece, beyazlığın ve düşünen olmanın Zeyd’le ilişkisini ayırt etmemizi sağlayacak herhangi bir işaret bulamayız; iki ifadede de bir özellik bir konuya yüklenmektedir. Bununla birlikte söz konusu ifadeler referansta bulundukları gerçeklik düzlemine müracaatla tahkik edildiğinde, dilsel seviyede eşit görünen “-dır” yüklemesini farklı bir yolla açmamız gerektiğini fark ederiz. Buna göre “Zeyd beyazdır” ifadesi “Zeyd beyazlığa sahiptir” anlamına gelir. Buna karşılık “Zeyd düşündür” ifadesi, “Zeyd düşünmeye sahiptir” şeklinde değil, “Zeyd bizzat düşündür” şeklinde açıılır. İbn Sînâ birinci tür yüklemenin dışta “sahip olma (zî)”, ikincisinin ise “o olma (huve huve)” şeklinde tezahür ettiğini söyler.⁶¹ Hem zâtî hem arazî yüklem nesneye -e söylenir (yukâlu ‘alâ), ama birincisi nesneyle hâricte o olma (huve huve) ikincisi ise -de bulunma (yûcedu fi) yoluyla ilişkiye geçer. Bunun sebebi zâtîlerin nesneye dışardan ilişmemesi, aksine onun kıvamının parçası olması, arazîlerin ise nesneye dışardan ilişmesi ve onun parçası olmamasıdır.⁶² Bu ayrımı aklında bulunduran Devvânî, nesne bir kez kurulduktan sonra ona ilişkin özelliklerin o nesnede bulunmasını sağlayan dâhilî ya da haricî bir illete ihtiyaç duyulduğunu, ama zaten nesnenin ne ise o olarak kuruluşunu sağlayan parçalar olarak zâtî özelliklerin nesnede bulunmasının böyle illetlere ihtiyaç duymadığını söyler. Zeyd’in insanlığının bir câ ile, yani Zeyd’i insan kılıcıya ihtiyaç duymaması, Zeyd’in insan olarak dışta tahakkukunun bir illetinin bulunmaması anlamında değil, Zeyd ile insan olması arasında Zeyd’i insan kılıcı bir câ ilin varsayılması anlamındadır. İkinci türden bir ca l (kılış),

60 Devvânî, *el-Hâşiyetü l-kadime ‘alâ Şerhi l-cedid*, I/419

61 İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayınları, 2010, 19.

62 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 19.

nesnenin bir kez kurulmuş olması ve sonra nesne ile belli özellikler arasında bir ilişkinin tesis edilmesini gerektirir. Bu ise imkânsızdır, çünkü Devvânî'ye göre:

Böyle bir durumda Zeyd'in varlığı, kendisinin insan olarak varlığını bizzat öncelemiş olur; tıpkı beyaz olarak varolmasını öncelemesi gibi. Bu durumda da insan, Zeyd'in varlığından sonra gelen işlenlerden (*el-levâhık el-müteahhira*) biri olmuş olur. Sonra, tartışma maddelerin özellikleri (*husûsiyyâtı 'l-mevâdd*), hatta zâtî olduğuna hükmedilmeme ihtimali olduğunu söylediğimiz şeyler hakkında değil, aksine zâtî olan şeyler hakkındadır. Araştırma (*et-teftîş*) bazı mevcutların zatlarında, bilaraz oldukları diğer bazı şeyler değil, beyaz, ağaç, taş ya da benzeri bir şey olmasının zorunlu olduğunu gösterir. Dolayısıyla biz iddia ediyoruz ki haddi zatında bu tabiatlar, bu mevcutların varlığıyla aynıdır. Sonra açıktır ki bu iddiayı öne süren kişi harici mevcutların akıldaki varlığını hakikatte inkâr etmektedir (*yenfî vücûde 'l-mevcûdâtı 'l-hâriciyyeti fî 'l-'akli hakîkaten*). Bunun üzerine düşün!⁶³

Tartışmanın bu aşamasında Devvânî şu soruyu gündeme getirir: Zâtî özellikler nesneyi, örnek olarak Zeyd'i, ne ise olarak kuran şeylerse bu özellikler henüz yokken Zeyd'in varlığından ne anlamda bahsedebiliriz? Canlı ya da düşünen olmak, Zeyd'in varlığına *o odur* şeklinde yüklenir, bir başka deyişle insan tabiatı Zeyd'in varlığıyla aynıdır, ancak bunun anlamı dışarıda yalnızca Zeyd'in bulunması değil, bu anlamların Zeyd'in insan olarak kıvamının parçası olmasıdır. Bu zâtî parçalar dıştaki şeyleri ne ise olarak kurmakta ve şeylerin hadd-i zatında ağaç, taş ya da insan olmasını sağlamaktadır. Devvânî bu anlamların harici varlığını reddeden mevhum muhatabıyla tartışmasını, bunların harici varlığını reddetmenin, sadece hariçte mevcut oldukları müsellemler bazı şeyleri değil onların akıldaki varlıklarını da inkâr manasına geldiğini öne sürerek, ondan bu sonuç üzerine düşünmesini ister. Muhatab yerine düşünme sorumluluğunu üstlendiğimizde, Devvânî'nin aslında tabiatların harici mevcudiyeti inkâr edildiğinde akılda varolanların harici mevcutların aklî bir temsili değil, mutabakatı bulunmayan inşalar haline geleceğini ima ettiğini görebiliriz. Bir başka deyişle Devvânî için yüklemelerin harici temelini inkâr, Kutbüddîn er-Râzî'nin umduğunun aksine, hârici yüklemeyi de imkânsız ve anlamsız hale getirir.

Sonuç

İbn Sînâ'nın şeyleri ne ise o yapan tabiatların dıştaki tikel cevherler zımnında kurucu parçalar olarak mevcut olduğu ve bu tabiatlara zihinde küllîliğin ilişkisiyle tabiî küllînin meydana geldiği şeklindeki gerçekçi düşünce, Fahreddîn er-Râzî'den başlayarak Devvânî'ye kadar gelen bir çizgi dâhilinde çeşitli eleştiriye tâbi tutulmuştur. Bu eleştiriler arasından, en açık bir şekilde Kutbüddîn er-Râzî tarafından geliştirilen ve daha sonra Cürcânî, Teftâzânî ve Ali Kuşçu gibi isimler tarafından da takip edilen, tabiatların hariçteki fertler arasında müşterek kurucu bir ilke olarak mevcut olduğu düşüncesini reddeden ve dışta yalnızca parçasız, basit şahısların bulunduğunu savunan bir yaklaşım, İbn Sînâ'nın gerçekçi tutumunu zayıflatarak

63 Devvânî, *el-Hâşiyetü 'l-kadîme 'alâ Şerhi 'l-cedîd*, I/419.

zihinselci eğilim diyebileceğimiz bir düşünce çizgisi inşa etmiştir. XIV-XV. asırlarda konuyla ilgili baskın yaklaşım haline gelen ve güçlü temsilcilere sahip bu tutum, XV. asırda Devvânî tarafından etraflı bir şekilde tartışmaya açılmıştır. Bu tartışma esnasında Devvânî, daha sonra eserlerini şerh eden bazı yazarlar tarafından katıksız bir İbn Sînâ mümini olarak itham edilmesine yol açacak kadar⁶⁴ titiz bir şekilde İbn Sînâ metinlerine yeniden dönmüş ve filozofun özgün görüşünü *eş-Şifâ* ve *el-İşârât*'a müracaatla ortaya koymaya çalışmıştır. Bu esnada Devvânî, yalnızca İbn Sînâ'nın gerçekçi tutumunu takrir etmeyi değil kendisinden önceki eleştirileri hesaba katarak gerçekçi yaklaşımı yeniden inşa etmeyi amaçlar. Bu minvalde onun en önemli vurgusu, tabiatların harici varlığını inkâr ederek dışta yalnızca şahısların mevcut olduğunu öne sürenlerin, aslında tümellerin muhafaza etmeye çalıştıkları epistemolojik işlevini dahi kaybedecekleriyle ilgilidir. Çünkü Devvânî Kutbüddin er-Râzî'nin “yüklemlerin hariçte mevcut olduğunu reddetmek, hârici yüklemenin imkânını reddetmek anlamına gelmez” şeklindeki düşüncesine karşı, “yüklemlerin ilkelerinin hariçte mevcut olduğunu reddetmenin, harici yüklemenin de imkânını ortadan kaldıracakını” ve zihnimizdeki anlamların gerçekten hariçteki şeylere tetabuk ettiğini artık öne süremeyeceğimizi savunur. Ona göre dışta iki mevcut, ama tek varlık bulunur. Bunun anlamı özel varlığa tekabül eden tabiat veya hakikat ile şahsî varlık iki ayrı mevcut olmakla birlikte, bunlar aynileşerek tek varlık içinde birleşmiştir. Bu birlik zâtî özelliklere mahsus “o odur” yüklemesi içinde ifade edilir ve söz konusu zâtî yükleme açılmak istendiğinde “konusunun kuruluşunun parçası olma” şeklinde izah edilir. Devvânî için nesnenin kuruluşunu temin eden bu hakiki ilkelerin harici varlığını reddetmek, en açık haliyle, şu ağacın ağaç veya bu insanın insan olduğu gerçeğine gözünü kapatmak anlamına gelir.

Sonuçta dikkat çekilmesi gereken bir nokta, Devvânî'nin tabiatların harici varlığını reddedenleri tenkit ederken *Tehzîbu'l-mantık Şerhi*'nde istihdam ettiği İbn Sînâ pasajıdır. *el-İşârât*'ın dördüncü namatının girişinden alınan bu pasaj; hariçte yalnızca duyuyula algıladığımız şeylerin mevcut olduğu düşüncesinin bir vehim olduğunu vurgular ve orada duyuyula algılananların dışında bir de sırf akledilir olan, ortak bir ilkenin mevcut olduğunu öne sürer. Devvânî'nin müracaat ettiği bu pasaj, aslında doğal tümelin harici varlığıyla ilgili tartışmalarda sıkça kullanılan bir metinsel kaynak değildir. Bu tartışmalarda, doğanın harici mevcudiyeti öne sürülecekse, umumiyetle *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* 5/1'deki mereolojik argümana atıf yapılır. Burada Devvânî, mezkûr *İşârât* pasajını kullanarak, muhataplarının aslında mantıksal olmaktan ziyade metafiziksel bir hataya düştüğünü vurgulamak ve bu hatanın ilahi varlığa ilişkin kavrayışımızı zedeleyeceğini göstermek ister. Bunun nedeni; Devvânî'nin, mevcutlarla bir itibarla özdeş bir itibarla farklı olacak şekilde, fiziksel olan içerisinde metafiziksel bir anlamın varlığını

64 bk. Mîr Ebû'l-Feth, *Hâşiye 'alâ Tehzîbi'l-mantık*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305, 114. Burada Mîr Ebû'l-Feth, Devvânî'nin mütemadi İbn Sînâ alıntılarına karşı, bir konuyla ilgili İbn Sînâ'nın şöyle ya da böyle demesinin tek başına bir anlam ifade etmediğini vurgulama sadedinde şu tepekiyi gösterir: “[Devvânî'nin alıntılacağı pasajlarda] İbn Sînâ'nın insanın hakikaten [dışta] varolduğunu kastetmiş olması gerekir. Fakat bu iddia açıklama gerektirir. Çünkü biz *eş-Şifâ* ve *el-İşârât*'ın iki kapağı arasındakilere iman eden kişilerden değiliz (*li-ennâ lesnâ min-men âmene beyne deffeteyi's-Şifâ ve'l-İşârât*)”.

kabul etmeden fiziksel gerçekliğin hakiki yapısını doğru bir şekilde kavrayamayacağımızı düşünmesidir. Ona göre bu anlam ilahi varlığın fiziksel nesnelerdeki bir uzantısı olarak kendisini gösterir ve onların ne ve var oluşlarının kaim kılıcı ilkesi haline gelir. Bununla birlikte Devvânî'nin on beşinci yüzyılda İbn Sînâ'nın gerçekçi tutumunu yeniden ve güçlü bir şekilde diriltmesinin arkasında, Mîr Ebû'l-Feth'in iddia ettiği gibi onun katıksız bir İbn Sînâ mümini olması yatmaz. Onun gerçekçi tutumu, *ez-Zevrâ* ve *el-Havrâ* başta olmak üzere diğer eserlerinde açıkça savunduğu vahdet-i vücudçu yaklaşımla doğrudan ilişkili olmalıdır. Nitekim Konevî ve Molla Fenârî gibi isimlerin tabîi küllîyi varlık olarak yorumlayıp onun harici varlığını savundukları ve şeyleri ne ise o olarak kaim kılan özel varlığın bu birlikli varlık anlamının bir uzantısı olarak görülmesi gerektiğini öne sürdükleri bilinmektedir.⁶⁵ Devvânî'nin gerçekçi tutumunu vahdet-i vücudçu tabîi küllî görüşüyle ilişkili bir şekilde tartışmak, burada tespit ettiğimiz, güçlü İbn Sînâci temellere sahip özgün tutumuna yeni bir ışık tutmakla kalmayacak, gerçekçi tutumun XV. yüzyıl ertesinde hangi farklı kanallar üzerinden ilerlediğini tespit imkânı da sağlayacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Metaphysics I*. İng. çev. W. E. Dooley. New York: Cornell University Press, 1989.
- Ali Kuşçu. *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*. thk. Muhammed ez-Zârî'î er-Rızâî. Kum: Mektebetü Râid, 1393.
- Arslan, M. Fatih. *Celâleddin Devvânî'nin Varlık Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Bilgin, Hacer. "Celâleddin Devvânî'nin Nefsü'l-emr Anlayışı". *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. F. Aydın, M. Yetim. 87-99. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Cancelliere, Justin. *Traversing The Barzakh: The Problem of Universals in Islamic Philosophy and Theoretical Sufism*. MA Thesis, The University of Georgia, 2019.

65 Vahdet-i vücudçu düşüncüler ve doğal tümel meselesiyle ilgili olarak bk. Şemseddin el-Fenârî, *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fî şerhi Miftâhi gaybi'l-cem'* ve *l-vücûd*, Tahran: y.y., 1323, 35; Nicholas Heer, "The Sufi Position with Respect to Problem of Universals", 1-5 (Son Erişim May 2024 <https://faculty.washington.edu/heer/universals-sep.pdf>); Yuki Nakanishi, "Post-Avicennian Controversy over the Problem of Universals: Sa'daddîn at-Taftâzânî (d. 1389/90) and Şamsaddîn al-Fanârî (d. 1431) on the Reality of Existence", in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. by Abdelkader Al Ghouz, Göttingen: Bonn University Press, 2018, 357-74; Justin Cancelliere, *Traversing The Barzakh: The Problem of Universals in Islamic Philosophy and Theoretical Sufism*, MA Thesis, The University of Georgia, 2019.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Metâli'. Levâmi'u'l-esrâr fî Şerhi Metâli' el-envâr* içinde. nşr. Usame es-Sâ'îdî. Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1395.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Devvânî, Celâleddîn. “Şerhu Risâleti Nefsi'l-emr”. thk. Saîd Fûde. *Selâsu Resâil fî Nefsi'l-emr* içinde, Neşriyyâtı Asleyn, 2017.
- Devvânî, Celâleddîn. “Şerhu Tehzîbi'l-mantık”. *Şerhâ'l-muhakkık ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah el-Yezdî alâ Tehzîbi'l-mantık li-Allâme el-Îmâm Sa'deddîn et-Teftâzânî* içinde. nşr. Abdünnusayr Ahmed eş-Şâfiî el-Melibârî. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014.
- Devvânî, Celâleddîn. *el-Hâşiyetü'l-kadîme alâ Şerhi'l-cedîd li't-Tecrîd*. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecdîdî'l-'akâid* içinde. thk. Muhammed ez-Zârî'î er-Rızâî. Kum: Mektebetü Râid, 1393.
- Duran, Recep. “Celeddin Devvani'nin Tüsü'nin “Küllî Akıl” Diye Adlandırılan Sıyrık Tözleri İspat Hakkındaki Risalesi Şerhi”. *Dört Öte* 4/9 (2016): 75-104.
- Ebherî, Esîrüddin. *Kitâbu's-Şükûk*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2319.
- Fenârî, Şemseddin. *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kul ve'l-meşhûd fî şerhi Miftâhi gaybi'l-cem' ve'l-vücûd*. Tahran: y.y., 1323.
- Heer, Nicholas. “The Sufi Position with Respect to Problem of Universals”, pp. 1-5 (Last modified May 2024). <https://faculty.washington.edu/heer/universals-sep.pdf>
- Hüncelî, Efdalüddin. *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*. ed. Khaled Rouayheb. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 1389.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Muctebâ ez-Zân'î. Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1380.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*. nşr. G. Anavâtî ve S. Zâyed. Kahire: y.y., 1960.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-Medhal*. nşr. İbrahim Medkûr vd.. Kahire: y.y., 1952.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. nşr. Abdurrahmân Bedevî. Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1984.
- İbn Sînâ. *Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayınları, 2010.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'l-İnsâf, Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm*. nşr. Abdurrahman Bedevî. *Aristû inde'l-Arab* içinde. Kahire: y.y., 1947.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, ed. M. Tâkî Dânişpejûh, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1364/1985.
- İbn Sînâ. *Metafizik I-II*. Tr. çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2004-5.
- İskender el-Afrûdisî. *Faslun fî'l-kuvveti'l-enniyye*. Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Bl., n. 1279.
- İskender el-Afrûdisî. *Fi'l-inâyê*. Ar. çev. Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus. nşr. Pierre Thillet. Paris: Verdier, ts..
- Kaş, Murat. “Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”. *Nazariyat* 4/3 (2018): 49-81.
- Kâtibî, Necmeddin. *el-Münassas fî şerhi'l-Mulahhas*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1680.
- Kişî, Şemseddin. “Risâle-yi Ravzat el-Nâzir”. *Mecmû'a-yi Âsâr-i Şemseddîn Muhammed Kişî* içinde. ed. Necef Cûgâr. 180-211. Tahran: Müesses-e-yi Pazhûhiş-i Îrân, ts..
- Koca, M. Ali. *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2023.
- Mîr Ebû'l-Feth. *Hâşiye 'alâ Tehzîbi'l-mantık*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305.
- Nakanishi, Yuri. “Post-Avicennian Controversy over the Problem of Universals: Sa'daddîn at-Taftâzânî (d.

- 1389/90) and Şamsaddîn al-Fanârî (d. 1431) on the Reality of Existence". *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*. ed. Abdelkader Al Ghouz. 357-74. Göttingen: Bonn University Press, 2018.
- Proclus. *Commentary on Plato's Parmenides*. İng. çev. G. R. Morrow ve J. M. Dillon. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Râzî, Kutbüddîn. *el-Muhâkemât. Şerhu'l-İşârât* içinde. Kum: Neşru'l-Belâga, 1235.
- Râzî, Kutbüddîn. *Levâmi 'u'l-esrâr fi Şerhi Metâli' el-envâr*. nşr. Usume es-Sâ'îdî. Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1395.
- Simplicius, *On Aristotle's Physics 2*, İng. çev. Barrie Fleet, London: Duckworth, 1997
- Teftâzânî, Sa'deddîn. "Tehzîbu'l-mantık". *Şerhâ'l-muhakkık ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah el-Yezdî alâ Tehzîbi'l-mantık li-Allâme el-İmâm Sa'deddîn et-Teftâzânî* içinde. nşr. Abdünnusayr Ahmed eş-Şâfiî el-Melibârî. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Şerhu'l-İşârât*. Kum: Neşru'l-Belâga, 1235.
- Tûsî, Nasîruddîn. "Risâle fi kavli'l-ulemâ fi nefsi'l-emr". *Mecmû'a-yi âsâr-i Şemseddîn Muhammed Kîfî* içinde. ed. Necef Cûgâr. 180-221. Tahran: Müessesese-yi Pazhûhiş-i İrân, 1390/2011.
- Türker, Ömer. "Urmevî'nin Nesnelciliği İle Kutbüddîn er-Râzî'nin ve Cürçânî'nin Öznelciliği Arasında Tabii Küllînin Varlığı Sorunu" (Yayım Aşamasında).
- Urmevî, Sirâcüddîn. *Metâli'u'l-envâr*. thk. Usume es-Sâ'îdî. *Şerhu'l-Metâli'* içinde. Kum: Zevî'l-kurbâ, 1395.
- Üçer, İbrahim Halil. "Aristotelesçi Dunamis'in Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti'dâd ve Teheyu' Anlayışı Üzerine". *Nazariyat* II/3 (2015): 35-74.
- Üçer, İbrahim Halil. "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcî Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddîn er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine". *Nazariyat* 6/2 (2020): 23-66.
- Üçer, İbrahim Halil. "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd VI'nın Karşılaştırmalı bir Analizi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. M. Z. Tiryaki, K. B. Tiryaki. 97-125. İstanbul: Nobel-İlem Yayınları, 2016.
- Üçer, İbrahim Halil. "Mıknatıs Neden Çeker? İstisnâî Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sînâ Fiziğine Yeni Bir Bakış". *Divan* 24/46 (2019/1): 1-63.
- Üçer, İbrahim Halil. "Zihinselci Eğilimin İzinde: Ali Kuşçu'ya Göre Mahiyet, Zihin ve Gerçeklik". *Nazariyat* 10/2 (2024), 21-44.
- Üçer, İbrahim Halil. *Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Zamboni, Francesco Omar. "Herkesin Dilinde Olan Zayıf Söylem: Temsilcilik ve Kavramcılık Karşısında Fahreddin er-Râzî". *Nazariyat* 9/2 (Ekim 2023): 65-107.

Osmanlı Kudüs’ünde Müslüman Varlığının Temsili: Nebî Mûsâ Vakfı

Representation of Muslim Presence in Ottoman Jerusalem: The Nabî Mûsâ Endowment

Nihal Şahin Utku¹ 



ÖZ

Bu çalışma, Memlük döneminde tesis edilen ve Osmanlı idaresi boyunca da kurumsal yapısını koruyarak işleyişini sürdüren Nebî Mûsâ Makamı ve Vakfı’nı ağırlıklı olarak 16. ve 17. yüzyıl arşiv belgeleri ışığında kurumsal ve idari bir bakış açısıyla incelemektedir. Vakfın kuruluş amacı, gelir kaynakları ve yönetim biçimlerine odaklanan araştırma, başta Kudüs kadı sicilleri olmak üzere çeşitli Osmanlı dönemi arşiv kaynaklarına dayanmaktadır. Çalışma, Nebî Mûsâ Makamı’nın yalnızca kutsal bir mekân değil, aynı zamanda güçlü ve sürdürülebilir bir vakıf kurumu üzerinden işleyen; bölgesel aidiyet ve toplumsal temsile imkân tanıyan bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır. Sultan Baybars tarafından büyük ölçekli gelir kaynaklarıyla donatılan vakıf, Osmanlı döneminde sıkı bir mali denetim altında faaliyetlerini sürdürmüş ve yerel topluluklarla dinamik bir ilişki geliştirmiştir. Makam, ziyaret dönemlerinde ve gündelik işleyişte vakfın kurumsal desteğiyle canlı bir toplumsal mekâna dönüşmüş; bu sayede Filistinli Müslüman toplumunun kolektif hafızasında merkezî bir yer edinmiştir. Çalışma, Nebî Mûsâ örneği üzerinden vakıf kurumunun kutsal mekânların sürekliliği ve toplumsal işlevleri üzerindeki rolünü somut biçimde analiz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Nebî Mûsâ, Kudüs, Vakıf Yönetimi, Kutsal Mekânlar, Sultan Baybars

ABSTRACT

This study examines the Nabî Mûsâ Shrine and Endowment, which was established during the Mamlûk period and continued its operations under Ottoman rule while preserving its institutional structure, through a corporate and administrative perspective based on archival documents, mainly from the 16th and 17th centuries. Focusing on the endowment’s founding purpose, sources of income, and modes of governance, the research draws primarily on the Jerusalem shari’a court records along with various Ottoman archival sources. The study demonstrates that the Nabî Mûsâ Shrine functioned not only as a sacred site but also as a dynamic space of regional identity and social representation, supported by a powerful and sustainable *waqf* structure. Initially endowed with strong revenue sources by Sultan Baybars,

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Nihal Şahin Utku (Doç. Dr.),
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-posta: nihalsahin@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2998-4026

Başvuru/Submitted: 15.06.2025

Revizyon Talebi/Revision Requested:
13.08.2025

Son Revizyon/Last Revision Received:
15.08.2025

Kabul/Accepted: 18.08.2025

Atıf/Citation: Şahin Utku, Nihal. Representation of Muslim Presence in Ottoman Jerusalem: The Nabî Mûsâ Endowment. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 15/2, (Eylül 2025): 397–424.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1720380>

the endowment operated under strict fiscal supervision during the Ottoman era and developed a dynamic relationship with local communities. During the pilgrimage seasons and in its daily operations, the shrine was transformed into a vibrant social space through the institutional support of the *waqf*, thereby attaining a central place in the collective memory of the Muslim society of Palestine. Through the case of Nabî Mûsâ, the study offers a concrete analysis of the *waqf* institution's role in sustaining the continuity and social function of sacred spaces.

Keywords: Nabî Mûsâ, Jerusalem, Waqf Administration, Sacred Spaces, Sultân Baybars

EXTENDED ABSTRACT

This study explores the administrative and socio-religious history of the Nabî Mûsâ shrine, one of the most prominent pilgrimage sites in Ottoman Palestine, by closely examining Jerusalem *sharî'a* court records and Ottoman archival documents. Situated near Jericho and traditionally venerated as the tomb of the Prophet Moses, the shrine was a major destination for annual religious gatherings. An endowment responsible for its upkeep and maintenance also played a central role in the organization of this festival. These responsibilities were carried out with the financial support provided by the extensive landholdings and revenues assigned for the utilization of the endowment.

The article begins with a historical overview of the site's origins and development. While the Islamic tradition had long associated the area with Moses' resting place, it was during the Mamlûk period that the more monumental structures were erected. Baybars ordered the construction of the initial building complex, probably on top of a small tomb that was already present. This move not only sacralized the location but also strategically asserted Sunni Muslim authority in a contested region. Subsequent periods witnessed various renovations, extensions, and administrative formalizations of the shrine's status as a *waqf*-supported religious institution.

The article then turns to the Ottoman era, particularly focusing on the 16th to 19th centuries, and draws on a wide range of documentary evidence to reconstruct how the shrine was managed and sustained. Key sources included a mid-16th-century *waqf* register, which itemizes the lands and revenue-generating properties allocated to the Nabî Mûsâ endowment and the foundation document (*waqfiyya*). *Sharî'a* court records from Jerusalem and documents from the Ottoman archives offer another layer of detail regarding the administration and functioning of the site. These include official appointments of custodian, supervisors, and workers; records of maintenance and repair; and expenditure accounts related to the annual festival. The pilgrimage season, which took place during the spring just a week before the Orthodox Easter, involved the mobilization of large crowds and required significant logistical organization. Local authorities supervised the provision of food, tents, water, and services, all funded by *waqf* revenues and occasionally supplemented by direct state contributions.

The article highlights the ordinary processes of maintenance and oversight. For instance, records include petitions for funds to repair damaged portions of the complex, as well as the materials needed for the upkeep of the shrine, such as candles and curtains. They also

document the salaries and responsibilities of shrine personnel, including but not limited to imams, caretakers, cooks, and guards. Lists of goods purchased or distributed during the pilgrimage offer valuable insights into the material culture of Ottoman religious ceremonies. The records also highlight the specialized labor needed during this period, such as messengers, cooks, and carpenters.

The records also point to the evolving institutional structure of the shrine's administration. Over time, the position of the supervisor became more formalized, and some appointments were made directly by the imperial decree. The court records reflect an increasingly bureaucratic approach to managing the site, including efforts to audit expenses, inspect inventories, and regulate the conduct of officials. The presence of Ottoman state functionaries at the annual festival was seen to be an important responsibility that was not to be neglected, especially after periods when the festival was not held for a few consecutive years due to Ramaḍān. This underscores the intertwining of religious ritual with imperial representation as well as the need to ensure security and order during the festival week.

Cases involving transfer of duties, audit, maintenance, and financial needs of the endowment, investigation of complaints, resolution of disputes, including those between the endowments over the revenues obtained from villages, and criminal cases of burglary from the shrine itself have all been recorded in the archival documents that have been analyzed for this study.

Based on the reading of the historical material, the article hints at broader themes such as the symbolic role of Nabī Mūsā in Palestinian identity, the festival's role in fostering local cohesion, and the administrative mechanisms that allowed a provincial religious institution to remain viable across centuries. The consistent documentation of material purchases, personnel wages, and structural repairs reveals the practical dimensions of sustaining a religious complex and the role of the Ottoman state in reinforcing its religious legitimacy through such investments.

In conclusion, by closely analyzing archival materials and judicial registers, the article provides a detailed reconstruction of how the Nabī Mūsā shrine operated within the Ottoman administrative and religious framework. It moves beyond generalized narratives to present a grounded and multifaceted account of the site's evolution, highlighting the intersection of architectural heritage, religious practice, bureaucratic oversight, and local participation.

Giriş ve Literatür Değerlendirmesi

Osmanlı vakıf sistemi üzerine yapılan çalışmalar, son elli yılda belirgin bir derinlik kazanmış; vakıflar ekonomik işlevlerinin ötesinde toplumsal örgütlenme, hukukî meşruiyet ve sembolik temsil düzeylerinde de incelenmeye başlanmıştır. Bu bağlamda vakıf kurumu, yalnızca sosyal yardımlaşma ve hizmet sunma aracı değil, aynı zamanda dinî yapıların sürekliliğini sağlayan, kamusal işleyişi destekleyen ve mekânsal kimlikleri inşa eden bir organizasyon modeli olarak yeniden tanımlanmıştır.

Özellikle kutsal mekânlarla ilişkili vakıfların, toplumsal hafızanın inşasına ve dinî-kültürel meşruiyetin pekişmesine katkıları son dönem akademik literatürde giderek daha fazla incelenmekte; vakfiye belgeleri yalnızca taşınmaz kayıtları değil, aynı zamanda zihniyet tarihine dair kodlar içeren metinler olarak değerlendirilmektedir. Vakıfların toplumsal etkilerine odaklanan çok sayıda yerli ve yabancı araştırma da bu yaklaşımı desteklemektedir.¹

Bu bağlamda, Eriha yolu üzerinde, Kudüs'e bir günlük yürüme mesafesinde yer alan ve geçmişi Memlûk Sultanı Baybars'a (ö. 676/1277) kadar uzanan Nebî Mûsâ Makamı, hem vakıf kurumunun toplumsal kimlik inşasındaki rolünü somutlaştırması hem de Osmanlı Devleti'nin kutsal mekânlara yaklaşımını yansıtmaları bakımından dikkat çekici bir örnektir. Kuruluşu ve tarihî seyri, onun sıradan bir taşınmaz tahsisî ya da sosyal hizmet alanı değil; aksine, Filistin'in en güçlü sembollerinden biri hâline geldiğini göstermektedir. Bu mekâna dair belgeler, makamın sadece finansal ve idarî işleyişini yansıtmakla kalmayıp üç dinin rekabet alanı olan bu coğrafyada İslamî varlığı temsil eden, dinî, kültürel ve siyasî özellikler taşıyan bir ritüelin sürekliliğini sağlama çabasını da belgelemektedir.

Kudüs ile Eriha arasındaki engebeli ve ıssız Beriyye el-Halîl çölünün kuzeyinde yer alan Nebî Mûsâ Külliyesi, ilk bakışta ne belirli bir sosyal ihtiyaca ne de sembolik değeri yüksek bir konuma karşılık gelir. Ancak buna rağmen hem Memlûkler hem de Osmanlılar döneminde önemli altyapı yatırımlarıyla desteklenmiş ve modern zamanlara kadar da Müslümanlar nezdindeki önemini korumuştur. Bu durum, Nebî Mûsâ'nın sıradan bir dinî yapının ötesinde bir anlam taşıdığına işaret etmekte; coğrafi yalnızlığına rağmen Filistinli Müslümanların kolektif hafızasında güçlü sembolik, kültürel ve siyasî anlamlar taşıdığını göstermektedir.

Nitekim Nebî Mûsâ ile ilgili çalışmaların çoğu, türbenin ve vakfın kurumsal yapısından ziyade bu mekânla ilişkilendirilen şenliklere odaklanmış; bunların önemli bir kısmı da ağırlıklı olarak 19. ve 20. yüzyıldaki gelişmelere ve bu bağlamda toplumsal temsile ve milliyetçilikle ilişkili ritüel pratiklere yönelmiş ve türbenin kolektif hafızadaki yeri ve siyasî bir sembol olarak

1 Vakıf kurumunu bu farklı boyutlarıyla ele alan çalışmalara örnek olarak bk. Ömer Lütfü Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri", *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 279-304; Bahaeddin Yediyıldız, "XVIII. Asır Türk Vakıflarının İktisadî Boyutu", *Vakıflar Dergisi* 18 (1984), 5-41; Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans* (Londra: I.B. Tauris, 2014); Amy Singer, *Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik: İyilik Yap, Denize At*, çev. Ali Özdamar (İstanbul: Alfa, 2018); Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Miriam Hoexter, *Endowments, Rulers and Community: Waqf al Haramayn in Ottoman Algiers* (Leiden: Brill, 1998).

işlevini kapsamlı şekilde analiz etmiş;² ancak külliye'nin bizatihi kendisi ile vakıf olarak tarihî, idarî ve malî yapısı bu çalışmalarda ayrıntılı biçimde ele alınmamıştır.³

Bu çerçevede makale, Nebî Mûsâ Türbesi'nin kuruluşunu, mülk yapısını, ekonomik kaynaklarını ve tarihsel dönüşümünü merkeze alan bir analiz sunmayı hedeflemektedir. Nebî Mûsâ şenliklerine bu çalışmada yalnızca makamlı olan ilişkisi bağlamında ve arşiv belgelerine yansıdığı ölçüde, sınırlı olarak değinilmiştir. Makalenin temel amacı, arşiv kayıtlarından hareketle külliye'nin ve ilişkili vakfın gelişimini ortaya koymak ve bu alanla ilgili ileride yapılacak daha odaklı çalışmalara sağlam bir zemin hazırlamaktır.

Büyük ölçüde Kudüs kadı sicillerine, kısmen de Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'ne dayanan bu çalışmaya, İbrahim Rebâyî tarafından derlenen ve IRCICA tarafından yayımlanan Kudüs Kadı Sicilleri önemli katkılar sunmuştur. Bu belgeler aracılığıyla, hem vakfın taşınmazları hakkında bilgi edinmek hem de tarihî süreç içerisinde dönemin mahkeme kayıtlarına ve bürokrasisine yansıyan gelişmeleri takip etmek mümkün olmuştur. Belge temelli bu okumalar, tarih araştırmalarının verileriyle birleştirildiğinde, kurak ve ıssız bir bölgede yer almasına rağmen bu külliye'nin gerek yerel Müslüman Arap halkı gerekse Memlûk ve Osmanlı yöneticileri açısından taşıdığı önem daha belirgin hâle gelmektedir.

Nebî Mûsâ Makamı: Konumu ve İnşası

Nebî Mûsâ Makamı, Kudüs ile Eriha arasındaki kadim güzergâhta, Ölüdeniz'in kuzeyinde, Hz. Mûsâ'nın kabri olduğuna inanılan bir noktada inşa edilmiş anıtsal bir külliye'dir. Kutsallığı, Hz. Peygamber'in, Hz. Mûsâ'nın kabrinin "kırmızı tepenin yanında, yol kenarında" ve kutsal topraklara bir taş atımı mesafede tarif eden rivayetine dayandırılmıştır.⁴ Eski Ahit'te de Hz. Musa'ya ölmenden önce yüksek bir dağın tepesinden vaat edilmiş toprakların gösterildiği, ancak bu topraklara kendisinin değil, torunlarının girebileceğinin söylendiği, ardından da orada vefat ettiği aktarılmıştır. Nerede gömüldüğüne dair bilgi verilmemekle birlikte,⁵ Hristiyanlar onun çıktığı dağın, bugün Ürdün sınırlarında yer alan Nibû Dağı olduğuna inanmaktadır.

2 Örnek çalışmalar için bk. Salim Tamari, "Maqam al-Nabi Musa (Jericho)", *Revue des études islamiques* 49/2 (1981), 231-250; Yair Wallach, "Râyât mevsimu 'n-Nebî Mûsâ", *Mecelletü'd-Dirâsât el-Filistinîyye* 105 (K 2016), 85-91; Awad Halabi, "The Transformation of the Prophet Moses Festival in Late Ottoman Jerusalem (1850–1917): From Traditional Pilgrimage to Civil Ritual", *Journal of Ritual Studies* 32/2 (2018), 1-15; Can Deveci, "General Allenby Döneminde Filistin'de Askeri Yönetim ve Nebi Musa Olayları (1917-1920)", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (Ocak 2018), 35-50; Dia Barghouti, "Reviving al-Nabi Musa: Performance, Politics, and Indigenous Sufi Culture in Palestine", *New Theatre Quarterly* 38/1 (2022), 48-59.

3 Bu makalenin konusu açısından en yakın çalışma, Kudüs kadı sicillerinin sadece bir kısmı üzerinden yapılmış oldukça kısa sayılabilecek bir kitap bölümüdür. bk. Amnon Cohen, "Al-Nabi Musa – an Ottoman Festival (Mawsim) Resurrected?", *Mamluks and Ottomans: Studies in honour of Michael Winter*, ed. David J. Wasserstein - Ami Ayalon (Oxon: Routledge, 2006), 34-44. Çalışmada 16. yüzyıl içinde kaleme alınmış kayıtlardan hareketle kısaca makamın o dönemdeki mütevellisi, şenlik çalışmaları ve tamirat işleri hakkında bilgi verilmektedir.

4 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u ş-sahih*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (Beirut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Cenâiz", 68 (No. 1339).

5 *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 24 Mayıs 2025), Yas. 34:1-6.

Nitekim Nebî Mûsâ Makamı'nın Kudüs ile Eriha arasındaki tek konaklama noktası olduğu,⁶ burada bekleyen yolcuların tepeye çıkarak Ürdün Nehri'nin öte yakasında kalan Nîbû Dağı'nı temaşa ettikleri ve Hz. Musa'yı buradan andıkları; zamanla bu uygulamanın yerelleşerek buraya bir kutsiyet kazandırdığı yönünde yorumlar bulunmaktadır.⁷ Bir başka görüşe göre ise, özellikle Zengî ve Eyyûbîler hâlâ Fatimî etkisi altındaki bu bölgede Sünnî İslam'ı ön plana çıkarmayı amaçlamış ve bu doğrultuda Nebî Mûsâ gibi mekânları öne çıkarmışlardır. Her hâlükârda burasının Memlûkler öncesinde de bilindiği ve Baybars'ın burada bulunan kabir yapısı üzerine türbe ve mescit inşa ettirdiği ileri sürülmüştür.⁸

Bitümlü bir kaya kütlesi üzerine inşa edilen⁹ makamın bulunduğu alanda, 1269 yılında Memlûk Sultanı Baybars tarafından bir türbe yaptırılmadan önce herhangi bir yapının var olup olmadığı bilinmemektedir. Ancak Nebî Mûsâ şenliklerinin geçmişi Selâhaddin Eyyûbî (ö. 589/1193) dönemine kadar götüren rivayetler ve buranın tarihî bir menzil ve konaklama yeri olarak işlev görmesi, erken dönemde burada basit de olsa bazı yapıların bulunduğunu düşündürmektedir.¹⁰

Baybars tarafından yaptırılan kubbeli türbe, 5,60 x 5,45 m boyutlarında olup yaklaşık 10 m yüksekliğindedir. Sanduka odasının kapısının iki yanında, Korint tarzı süslemelere sahip mermer sütunlar yer almaktadır. Benzer sütunlar odanın iç kısmındaki mihrap şeklindeki dar nişin iki yanına da yerleştirilmiştir. Bu sütunların, Filistin topraklarından çıkarılan Haçlılara ait mimarî unsurlardan devşirilmiş olabileceği düşünülmektedir.¹¹

Sanduka odası kapısının yanındaki pencere üzerine yerleştirilmiş mermer kitabe, Sultan Baybars döneminde bu yapıya atfedilen sembolik ve dinî önemi açıkça yansıtmaktadır.¹² Söz

6 Cohen, "Al-Nabi Musa – an Ottoman Festival (Mawsim) Resurrected?", 37.

7 Jerome Murphy-O'Connor, *The Holy Land: An Oxford Archaeological Guide* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 418. Nîbû Dağı Musa Makamı hakkında detaylı bilgi için bk. Davide Bianchi, *A Shrine to Moses: A reappraisal of the Mount Nebo Monastic Complex between Byzantium and Islam* (Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2021).

8 Hana Taragan, "Holy Place in the Making: Maqam Al-Nabi Musa in the Early Mamluk Period", *ARAM Periodical* 18-19 (2007 2006), 629-630.

9 Kolay tutuşabilen bu kayalarla Hz. Mûsâ ile ilişkilendirilen ateş arasında bir irtibat kurulmuş ve "onun ateşi taşlarındandır" darbimeseline zemin oluşturmuştur. bk. Taufik Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine* (Londra: Luzac and Co., 1927), 195.

10 Nitekim modern zamanlarda gerçekleştirilen renovasyonlar sırasında çıkarılan türbe ve çevresine ait üç boyutlu planlar, mekânın tarihsel gelişimine dair önemli ipuçları sunmuş; teknolojik yöntemlerle desteklenen analizler, yapının geçmişinin Baybars öncesine uzanma ihtimalini güçlendirmiştir. bk. Francesca Picchio vd., "Digital Scenarios and Virtual Environments for the Representation of Middle Eastern Architecture", *Graphic Imprints: The Influence of Representation and Ideation Tools in Architecture*, ed. Carlos L. Marcos (Cham: Springer International Publishing, 2019), 544-545, 548, 552-553. Teknolojinin kullanımı konusunda bk. S. Parrinello, "Documentation and Valorization of Holy Land cultural heritage: the Virtual Space for the historical sites" (II Convención Internacional de Ciencias Sociales y Ambientales, Cuba: Universidad de Oriente, 2017), 3.

11 Taragan, "Holy Place in the Making: Maqam Al-Nabi Musa in the Early Mamluk Period", 622-624.

12 Kitabenin tamamı için bk. Mehmet Tütüncü, *Turkish Palestine (1069-1917): Inscriptions from al-Khalil (Hebron), Nabi Musa and Other Palestinian Cities under Turkish Rule* (Haarlem: SOTA/ Turkestan and Azerbaijan Research Centre, 2008), 46-47. Kitabe hakkında detaylı bilgi için bk. Reuven Amitai, "Some Remarks on the Inscription of Baybars at Maqam Nabi Musa", *Mamluks and Ottomans: Studies in honour of Michael Winter*, ed. David J. Wasserstein - Ami Ayalon (Oxon: Routledge, 2006), 45-53.

konusu kitabe, Sultan Baybars'ı yücelten ifadelerle donatılmış olmakla birlikte türbe hakkında bazı bilgiler de vermektedir. Baybars'ın hac dönüşü burada konaklaması ve muhtemelen makamları ilgili anlatıları dinlemiş olması, türbenin inşa sürecini anlamak açısından önemlidir. Nitekim Şam valisini bu işle görevlendirmiş olması, bu mekâna verdiği sembolik önemi gösterir. Türbe üzerine yerleştirilen kitabe, Baybars'ın yaptırdığı binalara koydurduğu yazıtlar içinde şahsını en yücelten kitabe olarak öne çıkar. Sultan'ın kendisi için kullandığı ifadeler, onun bu mekâna atfettiği özel anlamı da yansıtmaktadır. Nitekim inşaatta kullanılan malzemenin kalitesi ve Haçlı yapılarından devşirilen süslemeli sütunlar bu sembolik ve siyasi değeri pekiştirmektedir.¹³

Külliyenin türbe dışındaki bölümlerinin ilk kimler tarafından ve ne zaman inşa ettirildiği kesin olarak bilinmemektedir. Sanduka odasına, türbeyi de içine alan altı kubbeli, dikdörtgen planlı bir mescitten geçilerek ulaşılmaktadır. Bu yapının büyük ölçüde Memlük dönemine ait olduğu kabul edilse de Baybars tarafından mı, yoksa daha sonra mı yaptırıldığı konusunda görüş ayrılığı vardır. Baybars'ın biyografisini kaleme alan İbn Şeddâd (ö. 684/1285), sultanın Hz. Mûsâ'nın kabri üzerine bir kubbe ve mescit yaptırdığını belirtmektedir.¹⁴ Her ne kadar bu ifade, mescitle türbenin bir arada inşa edildiğini ima etse de mescidin sonradan yapıldığını düşünen bazı araştırmacılar, İbn Şeddâd'ın bahsettiği mescidin sanduka odası içindeki mihraptan ibaret olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁵

Her hâlükârda türbenin Osmanlı döneminde de genişletildiği, bu süreçte yapıya ahır, mutfak ve depoların yer aldığı bir bodrum katı ile çok sayıda misafir odası ve müstemilatın eklendiği, mescidin yenilendiği, ayrıca bir minarenin inşa edildiği ve tüm bunların etrafının bir duvarla çevrildiği anlaşılmaktadır. Kot farkı sebebiyle külliye'nin bazı kısımlarında ikinci katlar da bulunmaktadır. Nihâî hâliyle yaklaşık 5.000 m² alanı kaplayan ve 74 x 55 m ölçülerine sahip yamuk dörtgen planlı bu yapı, avluya açılan beş kapısı ve yüzü aşkın odasıyla dikkat çekmektedir.¹⁶

Farklı dönemlerde gerçekleştirilen genişletme ve tadilat çalışmaları sırasında konulan yazıtlar söz konusu katkılarının kimler tarafından yapıldığını belgelemektedir. Baybars'ın kitabesinden sonra, külliye'deki en erken kitabe, batıdaki ana giriş kapısının üzerinde yer alan 1150/1737 tarihli yazıttır. Buna göre, eski Mısır valisi Kethüdâ İzzet Paşa (ö. 1198/1784), külliye'nin kuyularını ve kapılarını yaptırmış; duvarlarını ve yolunu onartmış, bir fırın inşa ettirmiş, avlusunu düzenletmiş, kubbeyi imar ettirmiş ve külliye'ye revaklar ve odalar ekletmiştir. Doğu kapısının üzerinde yer alan 1175/1761 tarihli kitabe ise Sultan III. Mustafa'nın (ö. 1187/1774) adının geçtiği manzum bir tarzda yazılmıştır. Bu yazıtta, ziyaretçilere hizmet vermek üzere bir hanın inşa edildiği belirtilmektedir. Muhtemelen bu dönemde yapılan ilavelerle külliye, büyük

13 Örneğin bk. Taragan, "Holy Place in the Making: Maqam Al-Nabi Musa in the Early Mamluk Period", 624-625, 627-628.

14 İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm İbn Şeddâd, *Târîhu'l-meliki'z-Zâhir*, ed. Ahmed Hutait (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983), 351.

15 Taragan, "Holy Place in the Making: Maqam Al-Nabi Musa in the Early Mamluk Period", 632.

16 Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, 194; Tütüncü, *Turkish Palestine (1069-1917): Inscriptions from al-Khalil (Hebron), Nabi Musa and Other Palestinian Cities under Turkish Rule*, 43.

ölçüde bugünkü kapasitesine ulaşmıştır. Mescidin girişindeki bir başka kitabede 1235/1819 yılında dönemin bölge valisi Abdullah Paşa'nın göreve gelişinin ilk yılında mescidi yenilettiği, yeni yaşam alanları eklettiği ve ahşap süslemeler yaptırdığı kaydedilmiştir. Mescidin içinde yer alan çini karolar 1233/1817 yılına tarihlenirken¹⁷ kuzey kapısı üzerinde yer alan son kitabe ise külliye'nin 1303/1885 yılında dönemin Kudüs müftüsü Mustafa el-Hüseynî'nin (ö. 1282/1865) girişimleriyle kapsamlı bir renovasyon geçirdiğini göstermektedir.¹⁸

Makamın hemen çevresinde çok sayıda mezar bulunmaktadır. Bunların bir kısmı Eriha ve civardaki yerleşimlerde yaşayan Müslümanlara, bir kısmı ise yolculuk veya şenlik sırasında burada vefat edenlere aittir.¹⁹ Öte yandan makamın biraz daha uzağında biri doğuda diğeri güneyde olmak üzere iki türbe daha bulunmaktadır. Bunlar Sit Âişe ve Hasan er-Râ'î türbeleridir. Bunlardan daha yakında yer alan Sit Âişe, halk arasında Hz. Peygamber'in eşi Hz. Âişe'ye atfedilen bir makam olarak bilinmektedir. Diğerinin ise Hz. Mûsâ'nın çobanının türbesi olduğuna inanılmaktadır.²⁰

Makamın Nebî Mûsâ Şenliklerindeki Rolü

Nebî Mûsâ Makamı, Filistin'de birbiriyle kesişen, fakat inanç düzleminde farklılaşan çok sayıda dinî ritüel ve inanışın mekânsal boyuttaki yansımalarından biridir. Kutsal topraklardaki birçok mekân, üç din mensuplarınca da kutsal kabul edilmiş; kimi zaman rekabet, kimi zaman da ortak ibadet alanına dönüşmüştür. Bu çok katmanlı örneklerin aksine, Nebî Mûsâ Makamı daha tekil bir kutsallık örneği sergilemektedir. Hz. Mûsâ Yahudiler için oldukça önemli bir peygamber olmasına rağmen, bu mekân onlar tarafından sahiplenilmemiş; Hristiyanlar ise kutsiyet merkezini nehrin öbür tarafındaki Nîbû Dağı'na yöneltmiştir.

Öte yandan Müslümanlar için Nebî Mûsâ Makamı zamanla Kudüs'ten sonra Filistin'deki en kutsal yerlerden birisi hâline gelmiştir. Bu kutsiyetin, Sultan Baybars'ın buraya bir türbe inşa ettirmesinden önceye uzandığı anlaşılmaktadır. Nitekim onun burası için kurdurduğu vakfin, makamı ziyaret edenlerin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik sorumlulukları da bulunmaktadır.²¹ Bu çerçevede Nebî Mûsâ şenliklerinin kökeni, Selâhaddîn Eyyûbî dönemine kadar götürülmektedir. Hristiyanların Paskalya haftasından hemen önce gerçekleştirilen bu şenliklerde, Müslümanların büyük bir kabile hâlinde Kudüs'ten Nebî Mûsâ Makamı'na yürüyerek geldiği ve burada birkaç gün kaldığı bilinmektedir. Bu şenlik, Filistinli Müslümanlar arasında kutlanan küçük ve yerel şenlikler (*mevsim*) arasında en kapsamlı ve merkezî olanıdır.²²

17 Tütüncü, *Turkish Palestine (1069-1917): Inscriptions from al-Khalil (Hebron), Nabi Musa and Other Palestinian Cities under Turkish Rule*, 45, 52-58. Söz konusu karolardaki tarihler, Abdullah Paşa'nın kendisinden önce başlamış bir renovasyon çalışmasını tamamlattığı izlenimi vermektedir.

18 Tütüncü, *Turkish Palestine (1069-1917): Inscriptions from al-Khalil (Hebron), Nabi Musa and Other Palestinian Cities under Turkish Rule*, 63.

19 Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, 194.

20 Her iki yapıya ait detaylı bilgi için bk. Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, 17-20, 61, 104; Tütüncü, *Turkish Palestine (1069-1917): Inscriptions from al-Khalil (Hebron), Nabi Musa and Other Palestinian Cities under Turkish Rule*, 50-51.

21 İbn Şeddâd, *Târîhu'l-meliki 'z-Zâhir*, 351.

22 Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, 193. Hz. İbrahim başta olmak üzere çeşitli peygamber

Zamanla geleneksel bir niteliğe bürünmüş olsa da Nebî Mûsâ şenliklerinin her yıl düzenli olarak yapılamadığı bilinmektedir. Özellikle şenlik zamanının Ramazan ayına denk geldiği veya hava sıcaklıklarının aşırı yükseldiği dönemlerde ziyaretçi sayısında ciddi azalmalar yaşanmış ve bu durum şenliklerin iptaline yol açmıştır. Bu tür iptallerin, yetkili mercilere bildirilerek gerekçelendirildiği, arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır.²³ Nitekim Ramazan ayının nisan ayına rastladığı 972-974/1565-1567 yılları arasında şenliklerin üç yıl üst üste yapılamadığı görülmektedir. Bu durumun yöneticilerde tedirginlik oluşturduğu, 976/1568 tarihinde kayda geçen bir emirde açıkça ifade edilmektedir. Söz konusu emirde, türbenin şehir dışında yer aldığı ve halkın burayı ziyaretine imkân sağlamak amacıyla eskiden beri sancakbeyi veya alaybeylerinin sipahilerle birlikte senede bir defa buraya giderek sekiz gün boyunca kaldıkları, ancak bu uygulamanın son üç yıldır yerine getirilemediği belirtilmiştir. Bu durumun zamanla şenliğin ortadan kalkmasına yol açabileceği yönündeki kaygılar dile getirilmiş ve şenliklerin ihmal edilmeden sürdürülmesi emredilmiştir.²⁴

20. yüzyıl başlarının önde gelen Filistinli entelektüellerinden Tevfik Kenan, Nebî Mûsâ şenliklerini Osmanlı döneminden tevarüs eden hâliyle oldukça teferruatlı bir şekilde tasvir etmiştir. Festivalin takvimine dair de bilgi veren Kenan’a göre, şenlikler Yunan Ortodoks takvimindeki Paskalyadan önceki cuma günü, halk arasında “Cuma en-Nâzile” (iniş günü) olarak adlandırılan günde başlar ve “Kutsal Perşembe” (*Maundy Thursday*/Paskalya Arifesi) günü sona ererdi. Şenliklerin yapılacağı bir hafta öncesinden kamuoyuna duyurulur, yetkililer organizasyonun tüm yönleriyle yakından ilgilenirlerdi. Hem asayişin temin etmek hem de çok dinli ve kültürlü Filistin’de Müslüman ahalinin yanında olduklarını göstermek için devlet erkânı da bu etkinliklerde bizzat yerlerini alırlardı. Şenliklere katılacak olanlar günler öncesinden hazırlıklara başlar; aile, dost ve akrabalarıyla planlar yaparlardı. Kenan, ahalinin bu telaşını, Yahudilerin Hamursuz Bayramı öncesindeki hazırlıklarına benzeterek, şenliğin halk hafızasındaki önemine dikkat çekmiştir.²⁵

Şenliklerin merkezinde yer alan Nebî Mûsâ külliyesi, tabii olarak bu organizasyonun yürütülmesinde önemli sorumluluklar üstlenmiştir. Bu çerçevede özellikle Nebî Mûsâ Vakfı başta olmak üzere çeşitli vakıflar, aileler ve devlet memurları şenlik sürecinin farklı aşamalarında görev almışlardır. Tevfik Kenan’ın ayrıntılı tasvirlerine göre özellikle bazı ailelerin bu külliyeyle tarihsel bağları bulunmakta, bu aileler “Huddâm en-Nebî” (Peygamberin Hizmetlileri) olarak anılmaktaydı. Şenlik boyunca her gün yaklaşık 300 kilogram et, Hüseyinî ve Yunus aileleri

ve evliyanın kabir ve türbelerinin ziyaret edildiği bu tür bayramların önemli bir kısmının Eyyübiler zamanında ihdas edilmiş olması, bu şenliklerin hem Hristiyan ve Yahudi bayramlarına bir nispet hem de mevlit ve kandil gibi Fatimiler döneminden kalma kutlamalara alternatif olarak kurgulandığı yönündeki yorumları güçlendirmektedir. bk. Robert Irwin, “Palestine in Late Medieval Islamic Spirituality and Culture”, *Byzantines, Latins, and Turks in the Eastern Mediterranean World after 1150*, ed. Jonathan Harris vd. (Oxford: Oxford University Press, 2012), 316-318.

23 *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Sher'iyye: Sicil Rakam 119 (1041-1042/1632)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2014), 69.

24 Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asaflı Mühimme Defterleri* [A. {DVNSMHH.d.}], No.7, Gömlek No. 2507.

25 Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, 195.

tarafından vakfa ait büyük kazanlarda pişirilmekte; iki öğün hâlinde halka sunulmaktaydı. Yemekler etle sınırlı kalmayıp, bol miktarda pilav ve ekmeğin yanı sıra bakla, soğan, patlıcan ve benzeri sebzelerle hazırlanan yahni ile dağıtılmaktaydı. Kenan, dağıtımı yapılan et ve yiyeceklerin vakıf tarafından temin edildiğini ve şenlik süresince yapılan harcamaların Nebî Mûsâ Vakfı tarafından karşılandığını belirtmektedir.²⁶

Bir hafta boyunca süren şenlikler esnasında Nebî Mûsâ Makamı, Filistin'de yaşayan her seviye ve kesimden insanla dolmakta, vakıf organizasyonunun öncülüğünde büyük bir kalabalık ağırlanmaktaydı. Kudüs ve civar şehirlerden gelenlerle Bedevî toplulukların bir araya geldiği bu ortamda, vakfa ait alanlar misafirlerin konaklaması ve temel ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla aktif olarak kullanılırdı. Etrafta kurulan çadırlarda meddah ve karagöz gibi türlü eğlence ve oyunlar tertip edilir; kahve, tatlı ve nargilenin satıldığı mekânda gün içerisinde tezgahlarda ve yere serilmiş örtüler üzerinde tesbih, mum, tütün, kitap, çanak ve çömlek gibi muhtelif emtia satışa sunulurdu. Daha geniş alanda ise küçükbaş hayvanlar satılır, at yarışı ve mızrak atma gibi müsabakalar düzenlenirdi. Şenlik alanı vakit ezanı okunduğunda sessizleşir, insanlar türbenin mescidinde, minareli camide, odalarında veya çadırlarda namazlarını kılarlardı. Kenan, hafta boyunca çeşitli zikir meclislerinin yapıldığını, güzel sesli hafızların Kur'an okuduklarını kaydetmiş; çocukların sünnet merasimlerinin de bu günlere denk getirildiğini nakletmiştir.²⁷

Şenliğin bitiminde perşembe günü Kudüs'e girerken oldukça debdebeli bir geçit töreni yapılır, hatta cuma gününe sarkan bazı dinî programlar icra edilirdi.²⁸ Ziyaretçilerin iâşesi dâhil tüm süreçlerin Kudüs müftüsü tarafından murakabe edilmesi, şenliklere atfedilen önemin belirgin bir göstergesiydi. Şenlik süresince Nebî Mûsâ külliyesinde yürütülen hazırlıklar ise, vakfın mali ve kurumsal kapasitesinin yanı sıra yerel toplumla kurduğu güçlü bağın derinliğini ortaya koymaktadır. Yiyecek tedariki, misafirlerin ağırlanması, dinî ve kültürel törenlerin icrası gibi pek çok husus, vakfın kolektif hafızanın sürekliliğini sağlayan toplumsal bir rol üstlendiğini ortaya koymaktadır.

Nebî Mûsâ Vakfı'nın Kuruluşu, Sorumlulukları ve Gelir Kaynakları

Bir yandan türbe, mescit ve müştemilatın bakım ve onarımı ile burada görev yapan personelin iâşesi, diğer yandan özellikle şenlik döneminde artan ziyaretçi akınının gerektirdiği hizmetlerin karşılanması, bu maksatla kurulan bir vakıf aracılığıyla sağlanmıştır. Söz konusu vakfın banisinin Sultan Baybars olduğu bilinmektedir. Yukarıda da geçtiği üzere onun hayatını kaleme alan İbn Şeddâd, sultanın Kudüs'te gerçekleştirdiği işler arasında Hz. Mûsâ'nın kabri üzerine inşa ettirdiği kubbe ve mescide de yer vermiştir. Ayrıca Baybars'ın buranın imam ve müezzininin yanı sıra yakın çevrede ikamet edenlerle burayı ziyarete gelenlerin ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla bir vakıf kurduğunu açıkça ifade etmiştir.²⁹

26 Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, 204-206.

27 Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, 206-210.

28 Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, 213-214.

29 İbn Şeddâd, *Târihu'l-meliki'z-Zâhir*, 351.

Söz konusu vakfın vakfiyesinin kayıp olduğu görüşü dillendirilse de³⁰ Arapça vesikaları toplayan Kâmil el-‘Asalî, vakfiyeyi eline geçen bir yazma eserin içerisine dercedilmiş olarak bulunduğunu belirtir.³¹ Sultan Baybars tarafından düzenlenen, başında ve sonunda uzun dua ve bedduaların yer aldığı söz konusu belgede, Nebî Mûsâ Makamı etrafında kurulan külliye ve vakfa tahsis edilen taşınmazlar ayrıntılı biçimde kaydedilmiştir. Giriş kısmında Sultan Baybars, birçok unvanıyla ve İslam’ın koruyucusu olarak yüceltilerek takdim edilmiş; hemen ardından vakfın temel amacı açıklanmıştır: türbenin muhafazası, burada cemaatle namaz kılınması, ziyaretçilerin ağırlanması ve özellikle ziyaret mevsiminde gelenlere yemek ikramı gibi hizmetlerin kesintisiz şekilde sürdürülmesi. Vakfın bu işlevlerini yerine getirebilmesi için Sultan Baybars, Kudüs ve çevresinde şahsi mülkü olduğunu belirttiği köy, arazi ve su haklarını bu vakfa tahsis etmiştir. Bunlar arasında Termusiyye (Tarmun-ı İsa),³² Mezra‘a ve Harbetu Ebî Felâh köylerinin tamamı,³³ Sûr-Bâhir köyünün arazileri, Eriha’nın batısında yer alan ve makamın kuzeyinden geçen ve Hristiyanlar için kutsal sayılan Kalt Vadisi’ndeki su hakları ile buradaki değirmenlerin vergi gelirleri, Fevâr köyü ile Eriha’nın toprak ve su kaynakları, Deyru’s-Sîg ile Ölüdeniz yakınındaki Za‘tera arasında uzanan vadi ile taşı, toprağı, suyu, ağacı, sınırları, yolları ve sair unsurlarıyla birlikte Ölüdeniz bölgesi de yer almaktadır.³⁴

Belgeye göre, vakıf yönetimi için Sultan Baybars, belirli bir idari yapı da tesis etmiştir. Vakfın günlük işleyişinden sorumlu olmak üzere Abdullah b. Yunus³⁵ görevlendirilmiş; ayrıca burada görev yapacak ulema ile müderrislerin temin ve tescili öngörülmüştür. Vakfa tahsis edilen gelirlerin tahsili, muhasebesi ve korunması için net kurallar konmuş, tüm işlemlerin yazılı olarak kayda geçirilmesi emredilmiştir. Mülklerle ilgili hukukî gelişmelerin ise vakfiyede belirlenen şartlar doğrultusunda ve adalete riayet eden kadılarca değerlendirilmesi istenmiştir. Vakfiyenin hukukî geçerliliği ve bağlayıcılığı, Kudüs emininin huzurunda şahitler eşliğinde tasdik edilmiştir. Bunlar arasında Baybars’ın vekillerinden Cemâleddin b. Akkuş en-Necmî (ö. 677/1278)³⁶ de bulunmaktadır. Belgenin son bölümünde, vakfiyeye sadık kalınması, hiçbir surette değiştirilmemesi ve belirlenen şartlara riayet edilmesi için Allah’tan yardım istenmiş ve herhangi bir tahrif girişimine karşı bedduada bulunulmuştur. Vakfiye metni, hicrî 668 yılı Receb ayının ortalarında (Mart 1270) resmî olarak kayda geçirilmiştir ki bu tarih, yapının inşasının tamamlanmasının hemen sonrasına tekabül etmektedir.³⁷

30 Cohen, “Al-Nabi Musa – an Ottoman Festival (Mawsim) Resurrected?”, 40.

31 Kâmil Cemil el-‘Asalî, *Vesâik Makdisiyye Târihiyye* (Amman: Menşurâtü’l-Câmiatu’l-Urduniyye, 1989), 3/117-118.

32 Bazı başka kayıtlarda Tarmun-ı İsa olarak geçmektedir. bk. Sevgi Işık - Fatma Ayan (ed.), *Defter-i Evkâf-ı Livâ-i Kuds-i Şerif* (Ankara: T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü, 2015), 63.

33 Burada kasıt söz konusu köylerin vergi gelirleri ve kiralarnın tamamıdır. Aşağıda görüleceği üzere vakfın payı zamanla azalmış gözükmektedir. Bu köylerin üçünün de Ramallah yakınlarında olduğu anlaşılmaktadır. Vakfiyede geçen yerlerin yaklaşık konumları ve açıklamalar için bk. Asalî, *Vesâik Makdisiyye Târihiyye*, 3/120.

34 Asalî, *Vesâik Makdisiyye Târihiyye*, 3/120.

35 Asalî bu kişinin Kudüslü Hüseyinlerin atası olduğunu tahmin etmektedir. bk. Asalî, *Vesâik Makdisiyye Târihiyye*, 3/120.

36 Bu isim Baybars’ın kitabesinde de geçmektedir.

37 Asalî, *Vesâik Makdisiyye Târihiyye*, 3/120-121.

O döneme ait kaynaklarda, bilahare kurumsallaşacak olan şenliklerin bu erken dönemde mevcut olup olmadığı, mevcutsa ne kadar bir kitleyi kendisine çektiği ve nasıl bir mahiyet taşıdığı hususları açık değildir. İbn Şeddâd'ın sözünü ettiği ziyaretçilerin kim oldukları, bu ziyaretleri hangi sıklıkla ve ölçekte gerçekleştirdikleri de bilinmemektedir. Bununla birlikte yukarıdaki belgede geçen *mevsimü 'z-ziyâre* (موسم الزيارة) ifadesi, sonraki dönemlerde Nebî Mûsâ şenlikleri için de kullanılan bir kavramdır ve ziyaretçi sayısının belli bir dönemde kayda değer ölçüde arttığına işaret etmektedir.

Her hâlükârda külliye zaman içinde yeni bölümlerin eklenmiş olması, şenliklerin Memlükler döneminde icra edildiğini ve giderek daha geniş kitlelerin ilgisini çektiğini göstermektedir. Bu durum, hem artan ziyaretçi trafiğine cevap verebilmesi hem de ilgili hizmetlerin kesintisiz sürdürülebilmesi açısından vakfın sorumluluklarının zamanla genişlediğini; buna bağlı olarak da yeni gelir kaynaklarına ihtiyaç duyulduğunu düşündürmektedir. Nitekim aşağıda da görüleceği gibi, özellikle külliyein onarım ve bakım masrafları için belirli aralıklarla idareden destek talep edilmiş olması, bu genişlemenin sürdürülebilirliği adına yaşanan zorlukları ortaya koymaktadır. Bu çerçevede vakfa ilave gelir sağlamak amacıyla yeni mülkler vakfedilmiş olabileceği gibi, bazı mülklerin zaman içinde el değiştirmiş olması da muhtemeldir.³⁸ Osmanlı Devleti en başından itibaren kutsal topraklardaki büyük vakıfların idaresini ya doğrudan üstlenmiş ya da sıkı bir denetime tabi tutmuştur.³⁹ Bu çerçevede, vakfiyede belirtilen mülkler daha net bir şekilde tanımlanmış, muhtemelen yeterli gelir üretmeyen, ancak idarî öneme sahip olan bazı mülklerin yerine daha işlevsel gelir kaynakları tahsis edilmiştir. Nitekim 970/1563 yılına ait *Defter-i Evkâf-ı Livâ-i Kuds-i Şerif*'te⁴⁰ Nebî Mûsâ Vakfı'na ait mülklerin de listelendiği ve bunların yukarıdaki belgedeki kayıtlardan bir miktar farklı olduğu görülmektedir.

Söz konusu defterde vakfa ait 16 kalem akar listelenmiştir. Bunlardan yedisi, Kudüs ve o dönem sancak statüsünde olan Aclûn'a bağlı köylerin gelirlerinden alınan hisselerdir. Örneğin Kudüs'e bağlı el-Abbâs köyünün gelirlerinden 8 kırıtlık hissenin karşılığı olan 2.200 akçe vakfa gelir olarak kaydedilmiştir. Bu çerçevede, Kudüs'e bağlı dört köyden, ikisi öşür üzerinden olmak üzere toplam 5.811 akçe gelir tahsis edildiği görülmektedir. Buna ilaveten, Kudüs'ün bir karyesinde ve Aclûn'a bağlı iki köyde birer feddân⁴¹ taksim ve ifraz edilmiş arazinin hasıla

38 Kudüs kadı sicillerinde zaman zaman bu tür bağışlara rastlamak mümkündür. Örneğin 1066 yılında Kudüslü bir şahıs Bab-ı Hıttâ Mahallesi'ndeki evini kendisi ve eşinin ölümlerinden sonra Nebî Mûsâ Vakfı'na vakfetmiştir. bk. *Sicillatı Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer' iyye: Sicil Rakam 48 (973/1566)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2020), 204.

39 Işık - Ayan, *Defter-i Evkâf-ı Livâ-i Kuds-i Şerif*, 23.

40 Osmanlı toprak düzeninde mülkiyet, tasarruf ve vergi ilişkilerini belirleyen tahrir sistemi çerçevesinde, vakıfların yoğun olduğu bölgelerde bu yapılara ait kayıtlar, gerektiğinde ayrı "evkaf defterleri" olarak düzenlenmiştir. Bu defterler, ait oldukları eyalet veya sancağın vakıf ve mülk varlıklarını ayrıntılı şekilde belgelemektedir. Vakfın adı, gelir kaynağı olarak vakfedilen han, hamam, dükkân, tarla ve bahçe gibi taşınmazların dökümüyle birlikte, bu gelirlerin hangi kalemlere tahsis edildiği, mütevelliler ve diğer görevliler hakkında detaylı bilgiler içermektedir. Mülklere dair kayıtlar ise çoğunlukla defterin son bölümlerinde yer almaktadır. bk. Işık - Ayan, *Defter-i Evkâf-ı Livâ-i Kuds-i Şerif*, 28.

41 Bir çift öküzün sürebileceği arazi olup Mısır ve çevre bölgelerde 6 dönüme yakın bir arazi ölçüsü olarak kullanılmıştır. Bunun 24 kırıtlık olduğu ve vakıf defterinde geçen kırıtlı miktarlarının da bir feddân üzerinden

ve gelirleri de vakfa hasredilmiştir. Ayrıca farklı mahallerde yer alan bahçe ve zeytinliklerin, keza bazı arazilerin de vakfın tasarrufuna bırakılmış olduğu anlaşılmaktadır. Benzer şekilde arpa gibi tarımsal hasıla üzerinden de vakfa bir pay ayrıldığı dikkat çekmektedir.⁴²

Öte yandan 1119/1707 tarihli bir fermanla yürürlüğe giren ve boşalan mütevellilik görevi için çıkarılan tevliyet beratında, vakfın mülkleri yeniden listelenmiştir. Söz konusu belgede, vakfın mülkleri de ayrıntılı şekilde tanımlanmıştır: Harbetu Ebî Felah, Fevkeyn Vadisi ve kıble yönünde Dabr Vadisi, kuzeyde Kesîbu'l-Ahmer, doğuda Ölüdeniz, batıda ise Deyru's-Sîg ile sınırlanmış araziler, vakfın mülkleri arasında sayılmıştır.⁴³

Bu taşınmazlardan sağlanan gelirlerin farklı şekillerde vakfa aktığı görülmektedir. Genellikle ilgili yerleşim yerinden tımar sahipleri, mültezimler veya doğrudan şehir merkezindeki tahsildarlar aracılığıyla toplanan vergiler, hisselerle bölünerek hak sahiplerine dağıtılırdı. Bazen bu bölüştürme doğrudan köylüler eliyle gerçekleştirilirdi. Özellikle aynı ürünlerin gelir olarak kabul edildiği durumlarda bu yöntem tercih edilirdi. Vakıf yöneticileri kimi zaman akarlarından oransal pay almak yerine, baştan belirlenmiş sabit bir meblağı tahsil ederlerdi.⁴⁴ Böyle durumlarda üretim fazlası köylüye kalırdı. Tabii olarak vakfın akarı üzerindeki yerleşim, ziraat ve benzeri tasarruflar vakıf yönetiminin onayından geçerdii.⁴⁵

Vakfın mülklerinden ve paylarından elde edilen gelirler çoğu zaman kadı huzurunda ya da resmî denetimler sırasında kayıt altına alınırdı.⁴⁶ Vakfın gelirlerinin hisseli olduğu yerlerde kiralama faaliyetleri ve gelir bölüşümü⁴⁷ zaman zaman ihtilafa yol açar, bu tür durumlar mahkemeye intikal ettiğinde kadılar vakfın payı konusunda oldukça hassas davranırdı. Nitekim 976/1568 tarihli bir kadı sicilinde, Seyyidinâ Mûsâ Vakfı'nın da hissedarı olduğu bir köy mukataasıyla ilgili davada kadı, vakfın payı üzerinde tasarrufta bulunulamayacağına hükmetmiştir.⁴⁸

Vakıflar mülklerini veya gelir hisselerini mukataa yöntemiyle de kiralayabilmekteydi. Örneğin 967/1559 tarihli bir kayıt, Nebî Mûsâ Vakfı'nın Tûr köyündeki dörtte birlik gelir

hisse olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1993), 254; Cengiz Kallek, "Feddân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 12/293.

42 Işık - Ayan, *Defter-i Evkâf-ı Livâ-i Kuds-i Şerif*, 63.

43 Asalî, *Vesâik Makdisiyye Târihiyye*, 3/130. Böylece taşınmazların önemli bir kısmı Nebî Mûsâ Makamı civarında yoğunlaşmıştır. Son zamanlarda bu mülklerin büyük bölümü, İsrail'in uluslararası anlaşmalara aykırı şekilde uyguladığı politikalar sebebiyle vakfın elinden çıkmıştır. bk. "El-evkâf tedînu'l-istilâ' alâ âlâfi'd-dunemât min arâdâ vakfî'n-Nebâ Mûsâ", *Vekâle Kuds net lil-enbâ'* (06 Mayıs 2022).

44 Örneğin bk. *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 57 (984-985/1576-1577)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2020), 252.

45 Örneğin bk. *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 56 (981-983/1574-1575)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2020), 260.

46 Örneğin bk. *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 56, 78.*

47 Kudüs'te vakıf mülklerinin işletim usulleri hakkında bk. Şerife Eroğlu Memiş, "XVIII. Yüzyılda Kudüs'te Vakıf Mülklerin İşletim Usulleri: İcâre-i Vâhide, Hikr, İcâre-i Tavile ve Huluvv-i Şer'i Uygulamaları", *Beytül Makdis Araştırmaları Dergisi* 19/1 (2019), 19-46. Ayrıca bk. Yediyıldız, "XVIII. Asır Türk Vakıflarının İktisadî Boyutu".

48 *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 51 (975-976/1568)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2020), 128.

hissenin, Kudüslü bir tüccara 7 sultanîyeye⁴⁹ kiralandığını göstermektedir.⁵⁰ Tûr köyünün gelirleri, Sultan Selahaddin Vakfı ile Nebî Mûsâ Vakfı arasında da dava konusu olmuş; bu anlaşmazlık üzerine Sultan Selahaddin Vakfı, Nebî Mûsâ Vakfı'na ödeme yapmıştır.⁵¹ Karûm köyüne ait gelirlerin iki vakıf arasında paylaşıldığı bir başka davada, Nebî Mûsâ Vakfı yöneticileri ilgililerden kendi paylarına düşen kısmın tahsilini talep etmişlerdir.⁵² 951/1545 yılına ait bir başka mahkeme kaydına göre, vakfin yöneticisinin vakfa ait olup emanet (*vedia*) olarak Mahmûd b. Hârûn'a teslim edilen bir önceki yılın mahsullerinin iadesi için dava açtığı görülmektedir. Davaya konu olan ürünler arasında buğday, arpa, pekmez, soğan ve mercimek yer almaktadır.⁵³ Bir başka örnekte, vakıf yöneticileri, üç ayrı vakfin üzerinde hak sahibi olduğu Fâgûr köyündeki koyunlardan alınan vergi gelirlerinden kendi hisselerini talep etmişler; borçlu konumundaki taraf ise söz konusu vergileri Kudüs emirine ödediklerini beyan etmiştir.⁵⁴

Özellikle yönetim değişikliklerinde ve tımar ile gelir hisselerinin yeniden düzenlendiği dönemlerde bu tür anlaşmazlıklar artmakta, kimi zaman daha üst makamların da müdahil olmasını gerektirmekteydi. Örneğin Sultan Selahaddin Vakfı ile Nebî Mûsâ Vakfı arasındaki bir anlaşmazlık, Şam defterdarının sürece dahlini zorunlu kılmış, eski ve yeni defterlerin incelenmesinin ardından konu Bâbîâlî'ye intikal ettirilmiştir.⁵⁵

Nebî Mûsâ Vakfı'nın şenlikler sırasında bazı önemli sorumlulukları yüklediği anlaşılmaktadır. Ramazan'a denk gelmesi sebebiyle şenliklerin yapılmadığına dair bir belgede, vakfin ziyaretçilere yemek ve ekmek dağıttığından ve yanlarında parası kalmayanlara şer'î hükümlere uygun şekilde borç verdiğinden bahsedilmektedir.⁵⁶ Bu borç verme uygulaması, yetkililerin de yönlendirmesiyle zaman zaman vakfin gelir kaynağı olan akarlara da yönelik olabilmekteydi. Nitekim 981/1573 tarihli bir sicil kaydında, dönemin Kudüs emirinin talebi üzerine vakfın, gelir kaynaklarından biri olan Fâgûr köyünün ziraî faaliyetlerine destek olmak amacıyla köylülere hububat borcu verdiği kayıt altına alınmıştır. Bu çerçevede müddü⁵⁷ 15 kıt'a⁵⁸

49 Sultanın tarihi hakkında bk. Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 55-60.

50 *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 39 (967/1559-1560)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2019), 23.

51 *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 39*, 142, 143, 161.

52 *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 39*, 140.

53 *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 16 (951-952/1544-1545)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2018), 148.

54 *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 39*, 46. Benzer bir davada Kubbu köyüne, vakfin izni olmaksızın ve vakıf hissesi ayrılmaksızın o senenin mahsulü üzerinde tasarrufta bulunulması nedeniyle dava açıldığı görülmektedir. bk. *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 39*, 196. Aynı gerekçeyle tımar sahiplerine de davalar açılmıştır. bk. *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 39*, 199. Ayrıca bk. *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 39*, 250. Aynı yılın Eylül ayında, belki de bu dava sonucunda tımar sahibinden vakfa bir ödemenin yapıldığı kayıtlara geçmiştir. bk. *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 39*, 253.

55 *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 39*, 239.

56 *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 119*, 69.

57 bk. Cengiz Kallek, "Müd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020).

58 Kıt'a veya parça, gümüş sikkelerin küçüğü olup özellikle Kudüs'te Osmanlı döneminde dahi kullanılmış olup

olmak üzere 80 müd buğday ve müddü 10 kıt'a olmak üzere 80 müd arpa borç verilmiştir.⁵⁹ Bir başka kayıta ise Sûr-Bâhir köyünden bazı kişilerin de vakıftan borç para temin ettikleri yer almaktadır.⁶⁰

Ziyaretçilerin yeme-içme, barınma, temizlik ve ibadet⁶¹ gibi temel ihtiyaçlarının en azından bir kısmının vakıf tarafından karşılandığı anlaşılmaktadır. Kadı sicilleri, Nebî Mûsâ şenlikleri öncesindeki faaliyetlerle ilgili bilgiler de içermektedir. 1036/1627 tarihli bir sicil kaydına göre, vakıf mütevellileri, mevsimlik şenlikler sırasında kurulacak *simât* için kadıdan resmî harcama ve gerekirse borçlanma izni talep etmiştir.⁶² Zebîdî'nin ansiklopedik sözlüğünde yemek için yere serilen örtü olarak tanımladığı,⁶³ Osmanlı Türkçesi'nde ise sofrâ ve ziyâfet için kullanılan *simât* (السِمَاطُ),⁶⁴ makamı ziyaret için gelenlere yönelik yemek organizasyonuna işaret etmektedir. Zira Kudüs'te muhtelif vakıflar düzenli olarak ziyaretçiler ve yerli halk için bu tür sofralar düzenlemekteydi.⁶⁵ Bu belge, söz konusu uygulamanın, malî ve hukukî denetime açık bir kurum pratiği hâline geldiğini ve vakfın faaliyetlerinin kadı izniyle şeffâf biçimde yürütüldüğünü belgelemektedir. Ayrıca şubat sonuna tarihlenmiş olan belge, nisan ayında icra edilecek Nebî Mûsâ şenliklerine yaklaşık bir buçuk ay önceden başlanan hazırlık sürecine de işaret etmektedir.

Nitekim 1028/1619 tarihli bir başka sicil kaydında, vakıf yöneticileri Nebî Mûsâ şenliklerinin artık bir gelenek hâline geldiğini ve bu vesileyle pek çok insanın bu makama geldiğini ifade etmişlerdir. Ziyaretçiler ve fukara için bu dönemde sofrâ kurulduğunu, ikramların masraflarının vakıf tarafından karşılandığını belirten mütevelliler, o seneki masraf kalemlerinin bütçe dökümünü sunarak harcama izni talep etmişlerdir. Toplamda 1433 kıt'a-i Mısıriyye⁶⁶ olarak hesaplanan bütçenin en yüksek gider kalemleri un, pirinç, soğan ve tuz gibi temel gıda ürünlerinden oluşmakla birlikte odun, çivi ve aydınlatma yağı gibi sarf malzemeleri de ciddi bir yekûn tutmaktadır. Bütçede ayrıca kap kacağın yanı sıra aşçı, sucu, marangoz, ulak ve kalaycı gibi meslek erbabının istihdamı ve muhtelif vergiler de öngörülmüştür.⁶⁷

yaygınlığı sebebiyle kayıtlara da yansımıştır. bk. Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, 96; Asma Jadallah Khasawneh, "Silver and Copper Coins Used in Jerusalem: A Study Through the Records of the Sharia Court in Jerusalem from 1111–1163 AH/1700–1750 AD", *Cuadernos de Economía* 47/133 (2024), 203-205.

59 *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi' ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 55 (980-981/1572-1573)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2020), 403.

60 Rebayia, *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi' ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 56*, 13.

61 Namazların kaldırılması, türbede Kur'an tilaveti ve benzeri sorumluluklar, şenlik döneminde ilave istihdam gerektiriyor olmalıdır.

62 *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi' ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 112 (1036/1626-1627)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2018), 139.

63 Muhammed Murtaza el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, ed. Abdalâlîm et-Tahâvî (Kuveyt: Matbaa Hukumu'tl-Kuveyt, 1980), 19/386.

64 Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 954.

65 Örneğin bk. Şerife Eroğlu Memiş, "XVIII. Yüzyılda El-Halil Kentinde Bir Sofra: Simâtü'l-Halil", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 40/69 (2021), 188-233.

66 bk. Dipnot 58.

67 *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi' ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 101 (1027-1028/1618-1619)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2018), 187.

Şenlik vesilesiyle makamda aşçı, marangoz ve benzeri hizmetlilerin istihdam edildiği, yukarıda aktarılan örnekten açıkça anlaşılmaktadır. Buna ek olarak bu dönemde hem imamlık görevini yürütecek hem de şenlikle ilgili hesapları tutacak bir kişinin görevlendirildiği görülmektedir.⁶⁸ Şenlikler sonrasında harcama kalemlerini yansıtan hesapların kadiya sunulduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir teftiş kaydında, kâtibin tüm masrafları sekiz gün boyunca sabah ve akşam olmak üzere günü gününe kaydettiği açıkça ifade edilmektedir. Harcama kalemleri, daha önceki masraf dökümüne benzer nitelikte olup pirinç, un, yağ, tuz, odun ve kap kakac alımları ile aşçı, kâhya, fırıncı ve ulak maaşlarını kapsamaktadır. Belgede ayrıca, şenliklerin saraydan alınan resmî bir onayla (*berâatü 'ş-şerîfe*) icra edildiği de belirtilmiştir.⁶⁹

Nebî Mûsâ Vakfının İdaresi ile İlgili Kayıtlar

Filistin'in özel konumu ve temsili önemi sebebiyle bölgedeki başlıca vakıflarda görevli kişilerin tayinlerinin merkezî idarenin denetim ve onayıyla gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Kadı sicillerindeki kayıtlardan, özellikle temsil kabiliyeti yüksek vakıf yöneticilerinin yanı sıra hoca, imam, müezzin ile Kur'an tilaveti veya ilahi okuyucularının atamalarının ve onlara takdir edilen maaşların kadı onayından geçtiği görülmektedir.

Bu tür dinî ve temsili görevlere yapılan atamalarda, önceliğin ilgili vazifeyi daha önce ifa eden kişinin çocuğuna verildiği, kadı sicillerinden açık biçimde anlaşılmaktadır. Dönemin kayıtlarından vakıf yöneticilerinin hemen hepsinin Hüseyinî, Yunus ve Gadiyye ailelerine mensup oldukları görülmektedir.⁷⁰ Öte yandan, vakıfta görevli diğer kişilerin de genelde sorumluluklarını babadan oğula devrettiği müşahade edilmektedir.⁷¹ Kadı sicillerinde Nebî

68 Örneğin bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 16*, 183. Ancak şenlik sonrası hesapların kadiya sunulduğu celse kayıtlarından, bu atamanın doğrudan bir görev değişimi değil, vakıf kâtibinin yürüttüğü faaliyetlerin murakabesi amacıyla yapıldığı anlaşılmaktadır. bk. Dipnot 69.

69 *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 16*, 206.

70 Özellikle el-Gadiyye ailesi uzun süre makama hizmet etmiş ailelerin başında gelmektedir. Sicil kayıtlarında bu ailenin mensuplarının isimlerinin sıkça geçtiğini ve görevleri birbirlerinden devradıklarını görmek mümkündür. Örneğin bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 16*, 88. Keza bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 112*, 131 ve *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 112*, 268. Bu ailenin bilahare kimi zaman rekabet halinde bulundukları Hüseyinî ailesinin lakabını benimsediği ifade edilmiştir. bk. Michael Winter, "The ashraf and the naqib al-ashraf in Ottoman Egypt and Syria: A comparative analysis", *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet*, ed. Kazuo Morimoto (Oxon: Routledge, 2012), 151; Anıl Atmış, *Kudüs Eşrafından Hüseyinî ve Halidi Aileleri* (Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 9.

71 Örneğin 1096/1684 yılında Nebî Mûsâ Makamı'nda Kur'an tilaveti görevi, Edehmiyye Zaviyesi şeyhi olan babasının vefatının ardından oğlu Sâdeddin el-Edehmi'ye verilmiş ve bu hizmeti karşılığında kendisine Rumeli sürresinden altı sultaninin ödenmesi hükme bağlanmıştır. Bu kişi aynı zamanda Kubbetü's-Sahre'de Kur'an okumakla ve yine babasının yerine çeşitli ribat, hankâh ve vakıflarda Kur'an tilaveti ile hocalıkla görevlendirilmiştir. Edehmi Zaviyesi'nin şeyhliği de kendisine tevdi edilen Sâdeddin el-Edehmi'nin, bu görevlerin her biri için ayrı ayrı maaş alacağı da kayıtlarda belirtilmiştir. bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 167 (1096/1684)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2015), 286. Bir başka kayıta ise Salih b. Şehâb, vefat eden babasının yerine makamın kapıcılığını üstlenmiş ve kendisine bir Osmanlı dirhemi maaş bağlanmıştır. bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 36 (965-966/1557-1558)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2017), 184.

Mûsâ gibi önemli yerlere yapılan sıradan atamalara bile rastlanmaktadır.⁷² Aşçı ve hafız gibi görevliler, kimi zaman birden fazla yerde görevlendirilmiştir.⁷³ Tabîi olarak sicillere giren bir çok kayıt, kadı izninden ziyade aslında noter benzeri bir tasdik işlevi görmektedir. Vakfın yöneticileri ile kapıcılık veya temizlik gibi hizmet işleriyle uğraşanlar arasındaki anlaşmalar, bu şekilde kayda geçirilmiştir.⁷⁴

18. yüzyıla ait kadı sicillerinde, doğrudan merkezî yönetimden gelen ve kısmen Osmanlıca olarak kaleme alınmış bazı emirlerin yer aldığı görülmektedir. Bunlardan bazıları vakıflardaki yöneticilerin maaşlarıyla ilgilidir. Nitekim 1114/1702 tarihli bir sicil kaydında, Mescid-i Aksâ, Kubbetü's-Sahre, Hz. Davud Makamı ve Nebî Mûsâ Makamı'nda görev yapan, isimleri kaydedilmiş olan ulemanın maaşlarının, Hristiyanlardan tahsil edilen cizye gelirlerinden karşılanmasına dair bir hüküm yer almaktadır.⁷⁵ Benzer şekilde, 1107/1696 ile 1112/1701 yılları arasında Kudüs'teki büyük vakıfların istirdat akçelerinin hesaplandığı ve bu meblağların da cizye tahsilatlarından ödenmiş olduğu görülmektedir.⁷⁶ Söz konusu görevlilere Rumeli sürresinden de tahsisat yapıldığına dair kayıtlar mevcuttur.⁷⁷

Vakıf görevlilerine yapılan ödemelerin kayıt altına alındığı ve tarafların ibrasını içeren belgelerle tevsik edildiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Nebî Mûsâ gibi önemli vakıflarda çalışanlara, para veya başta buğday ve pekmez olmak üzere gıda malzemesi üzerinden yapılan ödemeler kadıya sunulmuş, görevliler tahsisatlarını aldıklarına dair şahitlik yapmışlar ve yöneticileri ibra etmişlerdir.⁷⁸

72 Örneğin 1024/1615 tarihli bir sicil kaydında, türbenin önceki fırıncısı İbrahim b. Abdullah el-Halebi'nin rızasıyla yerine Yaküb b. Abdünnebi el-Murâdevî'nin atandığı ve bu görevi karşılığında kendisine yarım osmani takdir edildiği belirtilmektedir. bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 96 (1024/1615)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2015), 163. Osmanî, Suriye, Filistin ve Irak'ta akçe yerine kullanılan kavramdır. bk. Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, 95.

73 Örneğin normalde Nebî Mûsâ'da görevli biri Mescid-i Aksâ'da da Kur'an okuması için atanabiliyordu. bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 101*, 81. Benzer şekilde makamda ezan okuyan biri, Kudüs'teki ve hatta Beytulahm'deki bir makam, türbe veya hankâhta farklı sorumluluklar alabiliyordu. Bu görevlerin bazılarında ücretler, gıda ve tüketim malzemeleri olarak ödenebiliyordu. bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 49 (974/1567)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2020), 220. Keza bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 16*, 155.

74 Örneğin bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 45 (971/1564)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2019), 33.

75 *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 201 (1114/1702)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2016), 105.

76 Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri II. Mustafa Fonu [AE.SMST.II]*, No.123, Gömlek No. 13505; Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnülemin Vakıf Fonu [IE.EV]*, No.34, Gömlek No. 3925; Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri II. Mustafa Fonu [AE.SMST.II]*, No.116, Gömlek No. 12661.

77 Örneğin bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 112*, 268. Ayrıca bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 136 (1055/1646)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2015), 7.

78 *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 33 (964/1556-1557)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2018), 136-137. Farklı vakıf yöneticilerin dağıtılan ulufeleri asaleten ve vekaleten aldıklarına dair bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi's-Şer'iyye: Sicil Rakam 112*, 53. Kudüs vakıflarında istihdam ve görevlilere verilen ücretlerle ilgili oldukça detaylı bilgi için bk. Şerife Eroğlu Memiş, "Kudüs Vakıflarında İstihdam: 18. Yüzyılda Vakıf Görevlilerinin Sosyo-Ekonomik ve Demografik Özellikleri", *Osmanlı Araştırmaları* 55 (2020), 99-144.

Vakıf görevlilerine zaman zaman farklı yerlerden hibe ve sadakalar da gelmekteydi. Bu çerçevede 963/1556 yılında Kahire Valisi Muhammed Paşa'nın Nebî Mûsâ'nın hizmetkârlarına yaptığı ve sadaka olarak kayıtlara geçen tahsisat dikkat çekicidir. 400 para tutarındaki bu meblağı, vakfın kâtibi Hamza Çelebi, hemen hepsi el-Gadiyye ailesine mensup yirmiye yakın vakıf görevlisine dağıtmak üzere, isimleri ve meblağları belirtilmek suretiyle teslim almıştır.⁷⁹

Osmanlı arşivlerinde de vakfın görevlileri ile ilgili belgeler bulunmaktadır. Örneğin 1162/1749 yılında Durmuş Hasan'dan boşalan Davud ve Mûsâ Peygamberlerin türbelerindeki türbedarlık görevinin Abdülvehhâb el-Lütfî Efendi'ye verilmesi istenmektedir.⁸⁰ 1172/1759 yılına ait bir kayıttan, o dönemde Nebî Mûsâ türbedarının günlük 10 akçe olan maaşının Yafa İskelesi Gümrüğü mukataasından karşılandığı anlaşılmaktadır.⁸¹ 1266/1850 yılında Kudüs'ün eski müftüsünün Nebî Mûsâ'da türbedarlık yapan amcasına maaş bağlanması konusunda yaptığı başvuru da kayıtlara girmiştir.⁸² 1274/1858 yılına ait bir belgede ise, münhal hâle gelen türbedarlık görevine yapılması planlanan atamayla ilgili girişimlerin durdurulması talep edilmektedir.⁸³

Kudüs sicil defterlerinde vakıflarla ilgili denetimlerin yapıldığına ve şikâyetlerin incelendiğine dair çok sayıda kayıt mevcuttur.⁸⁴ Bu çerçevede Nebî Mûsâ Külliyesi ve vakfı da düzenli olarak teftiş ve murakabeye tabi tutulmuştur. 964/1556 tarihli bir kayda göre, yukarıda ismi geçen ve İbrahim b. el-Gadiyye'nin sorumluluğunda gözüken bazı görevlerin yerine getirilmediği iddiası üzerine, Şam Valisi Ahmed Paşa'nın emriyle bir inceleme başlatılmıştır. İbrahim b. el-Gadiyye'nin vakfın işleri münasebetiyle İstanbul'da (Bâbiâli) bulunması sebebiyle mahkemeye oğlu Ahmed çağırılmış ve ifadesine başvurulmuştur. Ahmed, babasının sorumluluğunda beş görevin olduğunu, onun yokluğunda bu görevlerin tam olarak yerine getirilemediğini ifade etmiştir.⁸⁵

Şüphesiz ki malî kaynakların söz konusu olduğu her düzende olduğu gibi vergi, iltizam ve vakıf gibi yapılar da tüm denetim mekanizmalarına rağmen özellikle nüfuzlu kişilerin suistimaline açık olabilmekteydi. 1321/1906 tarihli bir şikâyet dilekçesinde, Kudüs Müftüsü

79 *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Ser'iyye: Sicil Rakam 31 (963/1556)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2019), 151.

80 Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri, I. Mahmud Fonu [AE.SMHD.I]*, No.144, Gömlek No. 10765.

81 Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri, III. Mustafa Fonu [AE.SMST.III]*, No.306, Gömlek No. 24564.

82 Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Umum Vilayet Evrakı [A.}MKT.UM]*, No.19, Gömlek No. 99.

83 Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı [A.}MKT.NZD]*, No.257, Gömlek No. 94.

84 Tipik vakıf teftiş kayıt örnekleri için bk. *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Ser'iyye: Sicil Rakam 55*, 145, 180. Vakfın farklı gelir kaynaklarından temin edilen aynı ve nakdî gelirlerin kısmi bir teftişi ile ilgili olarak bk. *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Ser'iyye: Sicil Rakam 57*, 30. Osmanlı vakıf sisteminin muhasebesi hakkında bk. Oktay Güvemli - Batuhan Güvemli, "Osmanlı Kayıt Kültüründe Vakıf Muhasebesi ve Devlet Muhasebe Sistemi", *Vakıflar Dergisi* 46 (Aralık 2016), 9-21. Osmanlı vakıf sisteminin denetimi hakkında bk. Kenan Yıldız, "Osmanlıda Vakıf Teftişleri ve Vakıf İdaresinin Merkezileşmesi", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 42 (2019), 33-72. Kudüs özelinde vakıfların idaresi ve denetimi hakkında bk. Feyza Betül Köse, "Osmanlı Dönemi Kudüs'ünde İdari Ve Sosyal Yapı", *Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Belgü Dergisi* 1 (2015), 193.

85 Rebayia, *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Ser'iyye: Sicil Rakam 33*, 65.

Muhammed Tahir Efendi'nin Nebî Mûsâ Vakfı gelirlerini usulsüz biçimde şahsî amaçlarla kullandığı ve bu konuda hesap vermekten de kaçındığı ileri sürülmüştür. Her yıl Nebî Mûsâ Makamı'na yapılan sekiz günlük ziyaretler için vakıf bütçesinden seksen bin kuruş tahsis edildiği, ancak herhangi bir yetki belgesi veya resmî beratı bulunmadığı hâlde Müftü Efendi'nin söz konusu tahsisatın büyük kısmını şahsî zimmetine geçirdiği iddia edilmiştir. Harcamaların denetlenmesi amacıyla yapılan başvurulara rağmen, zimmetinde bulunduğu belirtilen beş bin liradan fazla meblağın açığa çıkmasını önlemek maksadıyla teftişten kaçındığı ve nihayet Kudüs Mutasarrıfı Reşid Bey'in müdahalesiyle teftişin başlatılacağına anlaşılmaması üzerine bu süreci engellemek ve elindeki tasarrufu meşrulaştırmak için yakınlarını ellerine yaklaşık bin lira vererek İstanbul'a gönderdiği ifade edilmiştir.⁸⁶

Nebî Mûsâ Makamının Tamir ve Bakımı ile İlgili Kayıtlar

Merkezî yönetim kutsal topraklardaki dinî yapı, kurum ve vakıfların işlevlerini gereğince yerine getirebilmesi amacıyla bu mekânların bakım ve tamiratıyla da yakından ilgilenmekteydi. Bu doğrultuda, vakıfların kendi kaynaklarından bir kısmı doğal olarak bakım ve tamirat giderlerine ayrılmaktaydı. Bununla birlikte özellikle yoğun ziyaretçi alan ve Nebî Mûsâ gibi istisnâî dönemlerde yüksek giderleri olan kutsal mekânlar, zaman zaman merkezî yönetimin veya hayırseverlerin desteğine ihtiyaç duymaktaydı. Nitekim 976/1568 tarihli Kudüs kadı sicillerine yansıyan bir kayıtta, Şam defterdarından alınan bir tezkereye dayanarak Kudüs muhtesibinin, aralarında Nebî Mûsâ Makamı da olan çeşitli mekânların tamirat ve bakım işleri için 170 sultanîlik bir kaynak tahsis ettiği ve bu meblağın yedi taksit hâlinde söz konusu işlere harcadığı anlaşılmaktadır.⁸⁷ Bir başka kayda göre, külliyenin başta kuyusu olmak üzere muhtelif yerlerinin tamirâtı için Tarmun-ı İsa köyünün mukataa gelirlerinden 30 sultanî ayrılmıştır.⁸⁸

86 Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Mektubi Kalemi [EV.MKT]*, Gömlek No. 3132, 70. Girişimlerin ne ölçüde sonuç verdiği bilinmese de Tahir Efendi'nin sonraki yıllarda da benzer usulsüzlüklerde bulunduğu şikâyetlere konu olmuştur. bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT]*, Gömlek No. 342, 33; Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT]*, Gömlek No. 2313, 135; Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT]*, Gömlek No. 2425, 103; Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO]*, No. 1570, Gömlek No. 117684. Tahir Efendi ile ilgili şikâyetlerin, onun görev yaptığı uzun yıllar boyunca sıkça yapıldığı, ancak bunlarla ilgili teftişlerin sonuçsuz kaldığı anlaşılmaktadır. Ölene kadar görev yapmış olan Tahir Efendi, üçüncü rütbe-i mecdî nişanına da layık görülmüştür. bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Şura-yı Devlet [ŞD]*, No. 2272, Gömlek No. 42; Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO]*, No. 370, Gömlek No. 27700. Ayrıca bk. Hasan Telli, "Osmanlı'nın Son Kudüs Müftüleri", *Tokat İlmîyat Dergisi* 12/2 (Aralık 2024), 382-384.

87 *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer' iyye: Sicil Rakam 51*, 118. Bu miktarın 25 sultanîsi Nebî Mûsâ Makamı'nın tamirat ve bakımı için kullanılmıştır. bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer' iyye: Sicil Rakam 51*, 125.

88 İbrahim Rebayia, *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer' iyye: Sicil Rakam 46* (İstanbul: IRCICA, 2018), 133.

Özellikle Bayram Çavuş (ö. 970/1562)⁸⁹ tarafından başlatılan tamirat süreci kadı sicillerinde belirgin bir yer edinmiştir. Dört yıl süren bu sürecin çeşitli aşamalarında kadıya harcamalarla ve para akışlarıyla ilgili bilgi verilmiştir.⁹⁰ Öte yandan Bayram Çavuş'un vefatıyla birlikte onarım için temin edilen kaynağın bakiye kısmının vakfa iade edildiği görülmektedir.⁹¹ Onun vefatıyla yarım kalan tamirat işlerinin birkaç yıl sonra yeniden başlatıldığı, ancak bu süre içerisinde başta alçı olmak üzere bazı yapı malzemelerinin kullanılamaz hâle geldiği, yine kadı sicillerindeki bilgilerden anlaşılmaktadır.⁹²

Kudüs kadı sicillerinden ayrı olarak Osmanlı arşivlerinde yapılan taramalarda da Nebî Mûsâ'nın tamiratıyla ilgili bazı belgelere ulaşılmaktadır. Örneğin yukarıdaki tamirat çalışmalarından kısa bir süre sonra 979/1572 yılında düzenlenmiş bir belgede, Nebî Mûsâ Makamı dâhil olmak üzere Kudüs'teki bazı kutsal mekânların tamir ihtiyaçlarının bulunduğu belirtilmiş ve bu giderlerin ilgili vakıf gelirlerinden karşılanması gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca bu tamiratlar tamamlanmadan vakıf görevlilerine maaş ödemesi yapılmaması yönünde talimat verilmiş, vakıf gelirlerinin nasıl kullanıldığına dair teftiş talep edilmiştir.⁹³

Külliyenin batı cephesindeki ana giriş kapısı üzerinde yer alan kitabeden de anlaşılabileceği üzere 1150/1737 yılında Nebî Mûsâ Makamı'nda kapsamlı bir tamirat gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte 1168/1755'te Kudüs kadısı tarafından İstanbul'a gönderilen bir arzuhâlde, bu mekânın 17. yüzyılın son yıllarında hüküm süren Sultan II. Mustafa döneminde onarıldığı, ancak zaman içinde yeniden tamir ihtiyacının doğduğu ifade edilmiştir.⁹⁴ Her hâlükârda muhtemelen bu talebe istinaden başlatılan tamirat süreci III. Mustafa adına düzenlenmiş 1175/1761 tarihli kitabe ile belgelenmiştir.

Bununla birlikte 1258/1842 ile 1263/1847 yılları arasındaki yazışmalardan, Nebî Mûsâ külliyesinde yeniden kapsamlı bir tamirat ihtiyacının doğduğu, bu kapsamda yerinde tetkiklerin

89 Kanûnî Sultan Süleyman zamanında Kudüs'ün surlarının inşası başta olmak üzere birçok imar faaliyetine nezaret eden Bayram Çavuş, şehrin fiziki dönüşümünde önemli bir rol oynamıştır. "Kurşunlu Medresesi" olarak bilinen ve zamanla çarşıya dönüştürülen Bayram Çavuş Külliyesi, onun Kudüs'teki kalıcı eserlerinden biridir. 1562 yılında vefat eden Bayram Çavuş'un mezarının da kendi yaptırdığı külliyenin içinde yer aldığı ve günümüzde bir kitapçı dükkanının içinde sanduka halinde korunduğu rivayet edilmektedir. bk. Asalî, *Vesâik Makdisiyye Târihiyye*, 3/118; "Bayrâm Câvûş emîr Osmânî lehu fi'l-Kuds 17 vakfen", *aljazeera.net* (Ara 2024). Böyle bir şahsiyetin Nebî Mûsâ Makamı'nın tamir ve imarında yer alması, buraya atfedilen önemi ve mabedin kamusal imar politikaları içindeki yerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

90 Rebayia, *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 36*, 237-238. Ayrıca bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 43* (969-970/1562), haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2019), 250, 257. Söz konusu harcamalar için gereken kaynağın sadece vakıftan temin edilmediği anlaşılmaktadır. Örneğin Safer 970/Ekim 1562 tarihli başka bir sicil kaydı dört yıl öncesine ait olduğu anlaşılan Sultan'ın fermanı doğrultusunda havâs-ı şerifin geçmiş yıllardaki gelirlerinden ayrılan ve Şam haznedarı İlyas Çelebi'nin izniyle şahitler huzurunda Bayram Çavuş'un vekiline teslim edilen 244 sultanî ve 12 kıt'a tutarındaki bir ödeneği belgelemektedir. bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 43*, 298.

91 *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 44* (970/1562), haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2019), 62, 67.

92 *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 49*, 193.

93 Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asaî Mühimme Defterleri* [A. {DVNSMHH.d}], No. 12, Gömlek No. 1133. Keza bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asaî Mühimme Defterleri* [A. {DVNSMHH.d}], No. 19, Gömlek No. 121.

94 Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf Fonu* [C.EV.], No. 130, Gömlek No. 6464.

yapıldığı ve muhtemel maliyetlerin hesaplandığı görülmektedir.⁹⁵ Söz konusu talep, vakıf mütevellileri ile Kudüs halkı tarafından iletilmiş; arzuhâlde, türbe, cami, ziyaretçi odaları ve yolların uzun süredir bakımsız bırakıldığı ve ciddi bir onarıma ihtiyaç duyulduğu belirtilmiştir. Başvuruda, vakıf gelirlerinin büyük ölçüde şenlik döneminde ziyaretçilere yemek ikramına harcadığı, bu nedenle yapıların onarımına kaynak ayırlamadığı ifade edilmiştir. Türbenin sanduka örtüsünün de yenilenmeye muhtaç olduğu, cami ve müştemilatının harap durumda bulunduğu, ayrıca yaklaşık kırk–elli yıl önce açılmış yolların da zaman içinde kullanılmaz hâle geldiği vurgulanmıştır. Yerinde inceleme ve halkın beyanlarıyla bu ihtiyaçların gerçekliği teyit edilmiş, onarım maliyeti yaklaşık on bin kuruş olarak hesaplanmıştır. Ayrıca, türbe örtüsünün mahallinde dokunmasının mümkün olmaması nedeniyle, İstanbul’da dokunup gönderilmesine hükmedilmiştir. Bu talepler Kudüs komutanı Tayyar Paşa tarafından merkezî makamlara iletilmiştir. Sürecin devamında, onarım ve örtü temini için gerekli giderlerin, Evkaf-ı Hümayun Nezareti’nin gözetiminde yerel vakıf gelirlerinden karşılanması ve işlemlerin muhasebeye kaydedilerek yürütülmesi münasip görülerek Padişah’ın iradesine arz edilmesi kararlaştırılmıştır.⁹⁶ Ancak nihai aşamada, Maliye Nezareti tarafından özellikle odaların tamirati için istenen bütçeye tahsisat yapılamayacağı bildirilmiştir.⁹⁷

1290/1873 tarihli başka bir belgede ise, Kudüs ahalisi tarafından Nebî Mûsâ Makamı’nın tamiri için yapılan bir başvuru üzerine Kudüs Mutasarrıflığı Evkâf Muhasebesi Dairesi’ne hitaben düzenlenmiş bir değerlendirme ve buyruk yer almaktadır. Belgede, uzun süredir bakımsız kalan ve harap hâle gelen makam çevresindeki cami ve müştemilatın onarımının zaruret arz ettiği vurgulanmakta, köylerden elde edilen nakdî gelir ve aynı payların bedelinin yaklaşık altmış bin kuruşu bulduğu, vakfın gelirinin bunun için yeterli olduğu ifade edilmektedir. Vakıf gelirlerinin önemli bir kısmının şenliklerde yapılan yemek ikramı ve benzeri giderler için harcadığı da kaydedilmiştir. Belge, padişah iradesi doğrultusunda harcamaların yeniden düzenlenmesi gerektiğini önermekte; hayır işlerine ayrılan ödeneklerin dışında kalan meblağın yarısının ileride yapılacak hayır ve onarım çalışmalarında kullanılmak üzere kenara ayrılmasını talep etmektedir. Bu doğrultuda, yemek masraflarının azaltılması ve tasarruf edilen miktarın tamirat için kullanılması istenmektedir.⁹⁸

Her hâlûkârda yukarıda bahsi geçen kuzey kapısı üzerindeki kitabeye göre 1303/1885 yılında tamir gören, belgelere göre 1312/1895 yılında yeniden tamir ihtiyacı olduğu beyan edilen⁹⁹ külliyeinin tamir ve bakım işlerinin Osmanlı döneminde sık sık gündeme geldiği

95 Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Dahiliye Fonu [İ.DH.]*, No. 56, Gömlek No. 2760; Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf Fonu [C.EV.]*, No. 326, Gömlek No. 16589; Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Mektubi Kalemi Evrakı [A.}MKT.]*, No. 93, Gömlek No. 9 ve 36.

96 Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Muhasebesi [EV.EMH.]*, Gömlek No. 129, 110.

97 Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Mektubi Kalemi Evrakı [A.}MKT.]*, No. 96, Gömlek No. 2.

98 Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Mektubi Kalemi [EV.MKT.]*, Gömlek No. 694, 8; Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Muhasebe Kalemi [EV.MKT.]*, Gömlek No. 1658, 7.

99 Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Hususi [İ.HUS.]*, No. 33, Gömlek No. 100. Vakfın tevliyet beratının bu kadar geç bir dönemde olmaması yadırganacak bir durumdur. Önceki sayfalarda ele alınan ve 1119/1707 yılına ait tevliyet beratının bu yıllara gelene kadar kaybolduğu veya aslının olmadığı akla gelmektedir.

anlaşılmaktadır, Osmanlı idaresinin bu işlerin vakıf gelirleri üzerinden yapılması gerektiği yönündeki genel yaklaşımına rağmen yine de bu faaliyetlere destek olduğu, özellikle makamın tefrişatını önemseydiği görülmektedir.¹⁰⁰

Makamın Güvenliği ve Asayiş ile İlgili Kayıtlar

Osmanlı arşiv belgelerinde Nebî Mûsâ ile ilgili dikkat çeken konulardan biri de asayiş meselesidir. Gerek şenlik dönemlerinde gerekse yıl boyunca gerçekleşen kutsal ziyaretler sırasında çeşitli aksaklıklar ve güvenlik sorunları yaşanabilmekteydi. Ticari işlemlerde taraflar arasında çıkan anlaşmazlıklar, yemek dağıtımı sırasında meydana gelen arbede ve izdihamlar, kafilelere veya bireysel ziyaretçilere yönelik haramî saldırıları ya da zimmet ve rüşvet gibi suistimaller tüm tedbirlere rağmen görülebilmekteydi. Yolculuk sırasında yaşanan küçük olaylar ve adi suçlar dahi bazen mahkeme kayıtlarına yansımaktaydı.¹⁰¹ Örneğin Kudüs kadı sicillerinde Kudüs, el-Halîl ve Nebî Mûsâ arasında gerçekleştirilmesi planlanan bir ziyaret turu için binek hayvanı kiralayan bir kadın ile bineklerin sahibi arasında yaşanan anlaşmazlık mahkemeye intikal etmişti.¹⁰² Başka bir olayda şenlikler sırasında yakacak odun getirmeye giderken yayını türbenin kapıcısına emanet eden bir şahsın, geldiğinde yayını alamaması üzerine kapıcı aleyhine dava açtığı görülmektedir.¹⁰³

Keza zaman zaman yaşanan hırsızlık olayları da türbe ve külliye'nin zarara uğramasına yol açmış, söz konusu zararların tespit ve tazmini amacıyla hukukî süreçler başlatılmıştır. 964/1557 yılına ait bir kayıt, Nebî Mûsâ türbesindeki sanduka örtüsünün çalınmasıyla ilgili olarak bir şahsın mahkemeye celbini konu almaktadır.¹⁰⁴ Mahkeme sürecinin Ramazan ayına sarkması, Osmanlı idaresinin bu nispeten küçük gibi gözüken vakayı ciddiyle ele aldığını göstermektedir. Bunda, belki de olayın Sultan'ın haremine mensup Seyyide Şah'ın Nebî Mûsâ

100 Nitekim 961/1554 yılına ait bir kayıta, sarayın mülklerinden sorumlu Ali Bey'in mektubu çerçevesinde Şam Kalesi Bölükbaşı tarafından Mescid-i Aksâ, el-Halîl Camii ve Nebî Mûsâ Makamı için çeşitli yörelere ait kumaşların gönderildiği belirtilmektedir. bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 28 (961/1554)*, haz. İbrahim Rebayia (İstanbul: IRCICA, 2017), 179. Bu taleplerin sürekli yapıldığı ve sarayın bu taleplere genellikle müspet cevap verdiği anlaşılmaktadır. Söz konusu desteklerin 20. yüzyıla kadar sürdüğü görülmektedir. Örneğin 1325/1907 tarihli bir belgede Kudüs'teki ve Nebî Mûsâ'daki kabirlerin örtüleri başta olmak üzere tefrişatının yapılmasıyla ilgili bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Hazine-i Hassa [Y.PRK.HH]*, No. 38, Gömlek No. 36.

101 Nebî Mûsâ yolunda yaşanan basit bir hırsızlık olayı ile ilgili örneğin bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 51*, 131. Bu vakada şikayetçi tarafın devlet görevlisi olması ve Kudüs emirinin kervanına eşlik ediyor olması dikkat çekicidir. Başta kadı efendiler olmak üzere üst düzey görevlilerin aralarında Nebî Mûsâ makamı da olmak üzere kutsal mekânlara seyahati kayıt altına alınmıştır. Örneğin bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 51*, 268.

102 *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 33*, 255. Bu örnek kadınların da kendi başlarına yolculuk edebildiklerini ortaya koymuyor olsa da ziyaretin organizasyonunu muhtemelen ailesi adına bir kadının yapabildiğini göstermektedir.

103 *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 16*, 259.

104 *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 33*, 266. Vakıf yöneticisi Ahmed b. İbrahim b. Gadiyye'ye çalınan örtünün yerine bir örtünün teslim edildiği görülmektedir. Ancak mahkeme kaydına yazılan ifadedden teslim edilen örtünün çalınan örtü olduğu da anlaşılabilir. bk. *Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 33*, 280.

Makamı'nda bulunduğu sırada yaşanmış olması etkili olmuştur. Her hâlükârda makamın kapıcısı, muhtemelen Seyyide Şah'a eşlik eden ve Şam'dan gelmiş oldukları anlaşılan sipahi ve görevlilerin huzurunda sorgulanmış; Kudüs emîrinin kethüdası Ahmed de davaya müdahil olarak sorumluları bulacağını beyan etmiştir. Hatta benzer bir vakanın Osmanlı'nın Kudüs'ü fethi öncesi ve sonrasında yaşanıp yaşanmadığını sormuş, yaşanmadığı yönünde verilen cevap üzerine, başta Gadiyye ailesinin mensupları olmak üzere ilgili kişilerin kadının huzurunda kefalet vermesi talep edilmiş ve bu kefaletler kayda geçirilmiştir. Davayla ilgili hazırlanan raporlar ise Bâbîlî'ye gönderilmiştir.¹⁰⁵

Benzer bir başka hırsızlık davası ise faillerin Mescid-i Aksâ ve diğer kutsal mekânlarda hırsızlık yapmaları sebebiyle oldukça detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Neticede hırsızların yakalandığı ve çalınan malların iade edildiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁶

Sonuç

Nebî Mûsâ Makamı ve Vakfı üzerine, ağırlıklı olarak arşiv belgelerine dayalı olarak yapılan bu çalışma, söz konusu mekânın yalnızca mimarî, dinî ve kültürel boyutlarını değil, aynı zamanda tarih boyunca gelişen kurumsal ve idari yapısını da ortaya koymayı hedeflemiştir. Araştırma kapsamında başta Kudüs kadı sicilleri olmak üzere, Osmanlı arşivlerinde yer alan belgeler taranmış; elde edilen bulgular daha önceki literatürde yeterince aydınlatılmamış olan Nebî Mûsâ Vakfı'nın mülk yapısı, gelir kaynakları, idaresi ve denetim süreçleri hakkında önemli bilgiler sunmuştur.

Araştırmanın temel bulgularından biri, Sultan Baybars tarafından kurulan Nebî Mûsâ Vakfı'nın, mülkiyet ve gelir kaynakları açısından son derece sağlam ve geniş kapsamlı bir temel üzerine inşa edilmiş olmasıdır. Kuruluş döneminde vakfa tahsis edilen köyler, araziler, değirmen gelirleri ve su hakları; hem kutsal mekânın bakım ve onarımının hem de ziyaretçilere sunulan hizmetlerin sürdürülebilirliğini sağlamıştır. Makamın özellikle nisan ayında gerçekleşen şenlikler sırasındaki rolü, bu mekânın yalnızca bir türbe değil, mevsimlik ve kitlesel dinî faaliyet ve organizasyonlara hizmet eden bir merkez olarak tasarlandığını ve işlediğini göstermektedir.

Osmanlı dönemine gelindiğinde, vakfın mülk yapısının zaman içinde dönüşüm geçirdiği ve merkezî idarenin müdahalesiyle daha çok türbe çevresindeki arazilere yoğunlaştığı görülmektedir. Bununla birlikte vakfın gelir sağlama kapasitesi, mukataa ve kiralama gibi yöntemlerle büyük ölçüde korunmuş; belgeye dayalı güçlü bir muhasebe ve denetleme kültürü geliştirilmiştir. Bu süreçte vakıf yöneticilerinin kadı denetimine sıkı bir şekilde tabi olduğu, harcamaların ve hesapların düzenli olarak mahkemeye sunulduğu anlaşılmaktadır. Arşiv belgeleri, aynı zamanda vakfın yerel topluluklarla süreklilik arz eden bir ilişki ağı kurduğunu, yönetim ve hizmet işlevlerinin büyük ölçüde ailevi bağlar ve kurumsal hafıza üzerinden sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır.

105 *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Ser'iyye: Sicil Rakam 33, 291-292.*

106 *Sicillatu Mahkemeti'l-Kudsi's-Ser'iyye: Sicil Rakam 136, 3.*

Bu çalışmanın ortaya koyduğu bir diğer önemli sonuç, Nebî Mûsâ Vakfı'nın işleyişinin yalnızca türbenin fiziksel bakımı ve şenlik dönemlerindeki lojistik faaliyetlerle sınırlı kalmadığı, aynı zamanda Filistinli Müslüman toplumun kolektif hafızasında bu mekânın sembolik ve kimlik inşa edici rolünü de desteklediğidir. Vakfın organize ettiği yemek ikramları, borç verme uygulamaları ve ziyaretçilere yönelik hizmetleri, burayı kutsal bir mekân olmanın ötesine taşıyarak, şenliklerle iç içe geçmiş bir yapıya dönüştürmüştür. Böylece Nebî Mûsâ hem toplumsal aidiyetin hem de siyasi temsiliyetin üretildiği dinamik bir mekân hâline gelmiştir. Bu yönüyle Nebî Mûsâ Vakfı'nın işleyiş pratiği, İslam dünyasındaki benzer türbe vakıfları arasında özel ve dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir.

Sonuç olarak, Nebî Mûsâ Makamı ve Vakfı üzerine yapılan bu arşiv temelli inceleme, vakıf kurumu üzerinden kutsal mekânların idarî, malî ve toplumsal işleyişine dair bir anlayış geliştirmeye imkân vermiştir. Mekânın çok katmanlı tarihî kimliği, Memlûklerden Osmanlılara uzanan süreçte vakıf sistemi aracılığıyla korunmuş ve yeniden üretilmiştir. Arşiv belgeleri sayesinde, kurumun yapısal gelişiminin yanı sıra değişen siyasî, toplumsal ve kültürel bağlamlara nasıl uyum sağladığı da takip edilebilmiştir. Bu bağlamda çalışmanın sunduğu verilerin, gelecekte yapılacak karşılaştırmalı vakıf ve türbe araştırmalarına da önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Amitai, Reuven. "Some Remarks on the Inscription of Baybars at Maqam Nabi Musa". *Mamluks and Ottomans: Studies in honour of Michael Winter*. ed. David J. Wasserstein - Ami Ayalon. 45-53. Oxon: Routledge, 2006.
- Asalî, Kâmil Cemil. *Vesâik Makdisiyye Târihiyye*. Amman: Menşurâtü'l-Câmiatu'l-Urduniyye, 1989.
- Atmış, Anıl. *Kudüs Eşrafından Hüseyini ve Halidi Aileleri*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Barghouti, Dia. "Reviving al-Nabi Musa: Performance, Politics, and Indigenous Sufi Culture in Palestine". *New Theatre Quarterly* 38/1 (2022), 48-59. <https://doi.org/10.1017/S0266464X21000415>
- Barkan, Ömer Lütfü. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler". *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 279-304.
- Bianchi, Davide. *A Shrine to Moses: A reappraisal of the Mount Nebo Monastic Complex between Byzantium and Islam*. Viyana: Austrian Academy of Sciences Press, 2021.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri II. Mustafa Fonu [AE.SMST.II]*. No.123, Gömlek No. 13505.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri II. Mustafa Fonu [AE.SMST.II]*. No.116, Gömlek No. 12661.

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri, I. Mahmud Fonu [AE.SMHD.I]*. No.144, Gömlek No. 10765.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri, III. Mustafa Fonu [AE.SMST.III]*. No.306, Gömlek No. 24564.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO]*. No. 1570, Gömlek No. 117684.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO]*. No. 370, Gömlek No. 27700.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asaî Mühimme Defterleri [A.{DVNSMHH.d}]*. No.7, Gömlek No. 2507.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asaî Mühimme Defterleri [A.{DVNSMHH.d}]*. No. 12, Gömlek No. 1133.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asaî Mühimme Defterleri [A.{DVNSMHH.d}]*. No. 19, Gömlek No. 121.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf Fonu [C.EV.]*. No. 130, Gömlek No. 6464.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf Fonu [C.EV.]*. No. 326, Gömlek No. 16589.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT]*. Gömlek No. 342, 33.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT]*. Gömlek No. 2313, 135.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT]*. Gömlek No. 2425, 103.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Mektubi Kalemi [EV.MKT]*. Gömlek No. 3132, 70.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Mektubi Kalemi [EV.MKT]*. Gömlek No. 694, 8.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Muhasebe Kalemi [EV.MKT]*. Gömlek No. 1658, 7.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Muhasebesi [EV.EMH]*. Gömlek No. 129, 110.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İbnülemin Vakıf Fonu [İE.EV]*. No. 34, Gömlek No. 3925.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye Fonu [İ.DH.]*. No. 56, Gömlek No. 2760.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Hususi [İ.HUS]*. No. 33, Gömlek No. 100.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubi Kalemi Evrakı [A.}MKT.]*. No. 93, Gömlek No. 9 ve 36.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubi Kalemi Evrakı [A.}MKT.]*. No. 96, Gömlek No. 2.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı [A.}MKT.NZD]*. No.257, Gömlek No. 94.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Umum Vilayet Evrakı [A.}MKT.UM]*. No.19, Gömlek No. 99.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Şura-yı Devlet [ŞD]*. No. 2272, Gömlek No. 42.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Hazine-i Hassa [Y..PRK.HH]*. No. 38, Gömlek No. 36.
- Canaan, Taufik. *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*. Londra: Luzac and Co., 1927.
- Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Cohen, Amnon. “Al-Nabi Musa – an Ottoman Festival (Mawsim) Resurrected?” *Mamluks and Ottomans: Studies in honour of Michael Winter*. ed. David J. Wasserstein - Ami Ayalon. 34-44. Oxon: Routledge, 2006.
- Deveci, Can. “General Allenby Döneminde Filistin’de Askeri Yönetim ve Nebi Musa Olayları (1917-1920)”. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (Ocak 2018), 35-50.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 11. Baskı., 1993.
- Eroğlu Memiş, Şerife. “Kudüs Vakıflarında İstihdam: 18. Yüzyılda Vakıf Görevlilerinin Sosyo-Ekonomik ve Demografik Özellikleri”. *Osmanlı Araştırmaları* 55 (2020), 99-144.
- Eroğlu Memiş, Şerife. “XVIII. Yüzyılda El-Halil Kentinde Bir Sofra: Simâtü’l-Halîl”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 40/69 (2021), 188-233.

- Eroğlu Memiş, Şerife. “XVIII. Yüzyılda Kudüs'te Vakıf Mülklerin İşletim Usulleri: İcâre-i Vâhıde, Hikr, İcâre-i Tavile ve Huluvv-i Şer'i Uygulamaları”. *Beytülmakdis Araştırmaları Dergisi* 19/1 (2019), 19-46.
- Faroqhi, Suraiya. *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans*. Londra: I.B. Tauris, 2014.
- Güvemli, Oktay - Güvemli, Batuhan. “Osmanlı Kayıt Kültüründe Vakıf Muhasebesi ve Devlet Muhasebe Sistemi”. *Vakıflar Dergisi* 46 (Aralık 2016), 9-21.
- Halabi, Awad. “The Transformation of the Prophet Moses Festival in Late Ottoman Jerusalem (1850–1917): From Traditional Pilgrimage to Civil Ritual”. *Journal of Ritual Studies* 32/2 (2018), 1-15.
- Hoexter, Miriam. *Endowments, Rulers and Community: Waqf al Haramayn in Ottoman Algiers*. Leiden: Brill, 1998.
- Irwin, Robert. “Palestine in Late Medieval Islamic Spirituality and Culture”. *Byzantines, Latins, and Turks in the Eastern Mediterranean World after 1150*. ed. Jonathan Harris vd. 313-326. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Işık, Sevgi - Fatma Ayan (ed.). *Defter-i Evkâf-ı Livâ-i Kuds-i Şerif*. Ankara: T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü, 2015.
- İbn Şeddâd, İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm. *Târihu 'l-meliki 'z-Zâhir*. ed. Ahmed Hutait. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983.
- Kallek, Cengiz. “Feddân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/293-294. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Kallek, Cengiz. “Müd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/455-457. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Khasawneh, Asma Jadallah. “Silver and Copper Coins Used in Jerusalem: A Study Through the Records of the Sharia Court in Jerusalem from 1111–1163 AH/1700–1750 AD”. *Cuadernos de Economía* 47/133 (2024), 202-210.
- Köse, Feyza Betül. “Osmanlı Dönemi Kudüs'ünde İdari Ve Sosyal Yapı”. *Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Belgü Dergisi* 1 (2015), 161-199.
- Murphy-O'Connor, Jerome. *The Holy Land: An Oxford Archaeological Guide*. Oxford: Oxford University Press, 5. Basım., 2008.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Parrinello, S. “Documentation and Valorization of Holy Land cultural heritage: the Virtual Space for the historical sites”. Cuba: Universidad de Oriente, 2017. https://www.researchgate.net/publication/335796910_Documentation_and_valorization_of_holy_land_cultural_heritage_the_virtual_space_for_the_historical_sites
- Picchio, Francesca vd. “Digital Scenarios and Virtual Environments for the Representation of Middle Eastern Architecture”. *Graphic Imprints: The Influence of Representation and Ideation Tools in Architecture*. ed. Carlos L. Marcos. 541-556. Cham: Springer International Publishing, 2019.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 16 (951-952/1544-1545)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2018.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 28 (961/1554)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2017.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 31 (963/1556)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2019.

- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 33 (964/1556-1557)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2018.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 36 (965-966/1557-1558)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2017.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 39 (967/ 1559-1560)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2019.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 43 (969-970/1562)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2019.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 44 (970/1562)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2019.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 45 (971/1564)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2019.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 46 (972/1565)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2018.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 48 (973/1566)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2020.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 49 (974/1567)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2020.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 51 (975-976/1568)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2020.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 55 (980-981/1572-1573)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2020.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 56 (981-983/ 1574-1575)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2020.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 57 (984-985/ 1576-1577)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2020.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 96 (1024/1615)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2015.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 101 (1027-1028/1618-1619)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2018.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 112 (1036/1626-1627)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2018.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 119 (1041-1042/1632)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2014.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 136 (1055/1646)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2015.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 167 (1096/1684)*. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2015.
- Sicillatu Mahkemeti 'l-Kudsi 'ş-Şer 'iyye: Sicil Rakam 201 (1114/1702)*,. haz. İbrahim Rebayia. İstanbul: IRCICA, 2016.

- Singer, Amy. *Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik: İyilik Yap, Denize At*. çev. Ali Özdamar. İstanbul: Alfa, 2018.
- Tamari, Salim. “Maqam al-Nabi Musa (Jericho)”. *Revue des études islamiques* 49/2 (1981), 231-250.
- Taragan, Hana. “Holy Place in the Making: Maqam Al-Nabi Musa in the Early Mamluk Period”. *ARAM Periodical* 18-19 (2007 2006), 621-639. <https://doi.org/10.2143/ARAM.19.0.2020749>
- Telli, Hasan. “Osmanlı’nın Son Kudüs Müftüleri”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 12/2 (Aralık 2024), 374-395.
- Tütüncü, Mehmet. *Turkish Palestine (1069-1917): Inscriptions from al-Khalil (Hebron), Nabi Musa and Other Palestinian Cities under Turkish Rule*. Haarlem: SOTA/ Turkestan and Azerbaijan Research Centre, 2008.
- Vekâle Kuds net lil-enbâ’. “El-evkâf tedînü’l-istîlâ’ alâ âlâfî’d-dunemât min arâdâ vakfî’n-Nebâ Mûsâ”. 06 Mayıs 2022. Erişim 15 Mayıs 2025. <https://qudsnet.com/post/533845/-على-آلاف-الدونمات-الأوقاف-تدين-الاستيلاء-من-أراضي-وقف-النبي-موسى>
- Wallach, Yair. “Râyât mevsimu’n-Nebî Mûsâ”. *Mecelletü’ d-Dirâsât el-Filistiniyye* 105 (K 2016), 85-91.
- Winter, Michael. “The ashraf and the naqib al-ashraf in Ottoman Egypt and Syria: A comparative analysis”. *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet*. ed. Kazuo Morimoto. 139-157. Oxon: Routledge, 2012.
- Yediyıldız, Bahaeddin. “XVIII. Asır Türk Vakıflarının İktisadî Boyutu”. *Vakıflar Dergisi* 18 (1984), 5-41.
- Yıldız, Kenan. “Osmanlıda Vakıf Teftişleri ve Vakıf İdaresinin Merkezileşmesi”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 42 (2019), 33-72.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî. *Tâcu’l-’arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. ed. Abdalîm et-Tahâvî. Kuveyt: Matbaa Hukümetü’l-Kuveyt, 1980.

Oryantalist Geleneğin İzinde: Christopher Melchert

In the Footsteps of the Orientalist Tradition: Christopher Melchert

Fatma Betül Altıntaş¹ 



ÖZ

Bu çalışma, erken dönem İslâm hukuk tarihinde Sünnî mezheplerin teşekkülünde ehl-i hadîs ve ehl-i re'y arasındaki tartışmaların önemli bir rol oynadığını düşünen Christopher Melchert'in görüşlerini ele almaktadır. Melchert aynı zamanda, Joseph Schacht tarafından öne sürülen bölgesel hukuk ekollerinin zamanla şahsi mezheplere dönüştüğü yönündeki tezi etrafında şekillenen çalışmalarıyla da dikkat çeker. Çalışmada, Melchert'in bu iki yaklaşımının izlerinin de görüldüğü 2012–2022 yılları arasında yayımladığı makaleleri ışığında, onun hadis tarihi ve ilmine dair değerlendirmeleri ele alınmıştır. Bu incelemeler neticesinde, Melchert'in oryantalist geleneğe bağlılığının yanı sıra, bu geleneği eleştirel bir biçimde yeniden yorumlama eğiliminde olduğu tespit edilmiştir. Çalışmada, Melchert'in makaleleri nicel yöntemler aracılığıyla analiz edilmiş; sıklık, trend, metin ve içerik incelemeleri gerçekleştirilmiştir. Ayrıca, çalışmada onun otantiklik tartışmalarındaki konumu, erken dönem İslâm ilimleri tarihine dair benimsediği teorileri ve bu teorilere yöneltilen eleştirileri, kullandığı araştırma yöntemleri ve kaynakları üzerinde de durulmuştur. Sonuç olarak, Christopher Melchert'in hadis ve İslâm hukuku tarihine dair çalışmaları, titiz kaynak kullanımı, derinlemesine metin analizleri ve nicel değerlendirmeleriyle dikkat çekmektedir. Hem hukuk hem de hadis tarihi bağlamında önemli katkılar sunan Melchert'in eserleri, İslâm ilimleri araştırmalarında metodolojik çeşitliliğin artırılmasına yönelik bir akademik çaba olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Oryantalizm, Oryantalist Gelenek, Otantiklik, Christopher Melchert

ABSTRACT

Christopher Melchert has come to prominence through his works centered around the thesis originally proposed by Joseph Schacht, which discusses the transformation of regional schools of law into personal madhhabs. He particularly emphasises the early debates between the Ahl al-Ḥadīth and the Ahl al-Ra'y, considering them to be central to the formation of the Sunni legal schools. This study examines Melchert's views on the history and science of ḥadīth, focusing on his articles published between 2012 and 2022. While he remains committed to the broader Orientalist tradition, Melchert also demonstrates a tendency to critically reinterpret certain aspects of this tradition. This study employs quantitative methods to analyze Melchert's articles, conducting frequency, trend, textual, and content analyses.

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Fatma Betül Altıntaş (Doç. Dr.),
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis
Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: fatmazedhabetul@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9814-5472

Başvuru/Submitted: 12.02.2025
Revizyon Talebi/Revision Requested:
02.07.2025
Son Revizyon/Last Revision Received:
11.07.2025
Kabul/Accepted: 17.07.2025

Atıf/Citation: Altıntaş, Fatma Betül. In
The Footsteps Of The Orientalist Tradition:
Christopher Melchert. *İslam Tetkikleri Dergisi-
Journal of Islamic Review* 15/2, (Eylül 2025):
425–454.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1638442>

Furthermore, the study delves into his stance on the debates surrounding authenticity, his theoretical approach to the early history of Islamic intellectual traditions, the critiques directed towards these frameworks, as well as the research methodologies and sources he engages with. In conclusion, Christopher Melchert's contributions to the study of ḥadīth and Islamic legal history stand out due to his meticulous use of sources, in-depth textual analyses, and quantitative assessments. His works offer significant insights within both legal and ḥadīth historiography and represent a comprehensive academic effort to enhance methodological diversity in Islamic studies.

Keywords: Ḥadīth, Orientalism, Orientalist Tradition, Authenticity, Christopher Melchert

EXTENDED ABSTRACT

This study examines the scholarly contributions of Christopher Melchert, a leading figure in Islamic studies, who retired in 2023 from the Faculty of Asian and Middle Eastern Studies at the University of Oxford. Renowned for his important research on the formation of Sunnī legal schools and the methodological debates between the Ahl al-Ḥadīth (traditionalists) and Ahl al-Ra'y (rationalists) during the early Islamic period, Melchert has significantly shaped contemporary understandings of Islamic legal history. His doctoral thesis, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E.*, remains a foundational text in exploring the transition from regional legal traditions to personal schools of law.

This study critically assesses Melchert's perspectives on ḥadīth and ḥadīth studies by analyzing his articles published between 2012 and 2022. It begins with a brief overview of his personal and academic background before exploring his broader scholarly approach. The analysis focuses on his key arguments, methodological frameworks, sources, engagement with the Orientalist tradition, and critiques of other scholars.

Melchert employs a historical and textual methodology in his study of early Islamic jurisprudence and ḥadīth transmission, systematically analyzing biographical sources, legal texts, and historical narratives to trace the development of legal schools and scholarly traditions. His approach highlights the socio-political contexts that shaped juristic thought, emphasizing the interactions between regional traditions and emerging legal doctrines. Additionally, he also applies prosopographical analysis to assess patterns of scholarly transmission and affiliation. It is noteworthy that Melchert engages with a broad range of scholarship written in multiple languages—most notably Arabic, English, French, and German—reflecting both his linguistic competence and his commitment to international academic dialogue. The limited engagement with Turkish-language sources in his work is likely related to linguistic accessibility; however, given the growing body of significant contributions by Turkish scholars to ḥadīth studies in recent decades, a broader engagement with this literature could have further enriched the study's perspective and scope. His work is characterized by an in-depth analysis of select sources rather than an extensive yet superficial citation practice. He integrates both classical and modern Arabic works, demonstrating an awareness of contemporary Islamic scholarship, and draws on both Sunnī and Shi'ī sources, with a strong emphasis on verification through

cross-referencing.

Melchert critically engages with Orientalist scholars as well as contemporary Muslim academics, including Joseph Schacht, G. H. A. Juynboll, Norman Calder, Ahmed El Shamsy and Halit Özkan. He adopts a skeptical, evidence-based approach, challenging broad generalizations and advocating nuanced, source-critical analyses. While he aligns with aspects of the Orientalist tradition, particularly Joseph Schacht's theories, he also revises and refines these ideas, contributing to ongoing debates in Islamic legal and hadīth studies. His meticulous methodology, reliance on primary sources, and rigorous cross-examination of texts underscore his significant though often under-recognized, impact on the field.

Melchert's scholarship also demonstrates his commitment to reassessing Orientalist paradigms. While rooted in the methodologies of his predecessors, he frequently revises their conclusions in light of new evidence or alternative interpretations. For instance, he critiques Schacht's overemphasis on the role of regional schools in the development of Islamic law, arguing that the transition to personal schools was more complex and less linear than Schacht suggested. His use of historical methods—such as dating, retrojection theory, and the argument from silence—further highlights his ability to critically reassess established scholarly paradigms.

In conclusion, Christopher Melchert's contributions to hadīth studies and Islamic legal history are marked by rigorous methodology and critical engagement with both classical and contemporary scholarship. His works provide valuable insights into the formation of Sunnī legal schools, the authenticity of hadīth, and the methodological challenges of studying early Islamic history. By combining quantitative analysis with deep textual and historical criticism, Melchert has advanced the scholarly understanding of the complex interplay between hadīth and Islamic jurisprudence, making his work an essential reference for researchers in the field.

Giriş

Batı’da İslâmî ilimler ve hadis alanındaki ilk nesil oryantalistlerin öncülüğünü takiben, Amerika ve Avrupa’da bu alanda çalışan yeni isimler ve onların çalışmaları dikkat çekmeye başlamıştır. Bu isimler, yaslandıkları oryantalist geleneğin içinde yetişip onu devam ettirmekle birlikte zaman zaman da birbirlerinden farklılaşan yönleriyle temayüz etmişlerdir. Bu isimlerden birisi, Oxford Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsünün Arap ve İslâm Araştırmaları bölümünde önemli akademik çalışmalar yapan ve 2023 yılında emekli olan Christopher Melchert’tir. Melchert’in Sünnî mezheplerin teşekkülünde kilit rol oynadığını düşündüğü ehl-i hadîs ve ehl-i re’y arasındaki tartışmalar ve daha önce Joseph Schacht’ın dile getirdiği bölgesel hukuk ekollerinin şahsi mezheplere dönüşümü tezi etrafında şekillenen çalışmaları, hadis tarihi ile İslâm hukuk tarihi arasındaki ilişkilerin iç içe geçmiş ve birbirini besleyen noktalarında önemli tartışmalara kapı aralamaktadır. Melchert’in teorisi ve çalışmaları genellikle erken dönem İslâm hukuk tarihine katkıları çerçevesinde ele alınmıştır. Oysa bu tartışmalar, sadece İslâm hukuk ya da mezhep tarihine değil, hadis ilminin erken dönem oluşum dinamiklerine ışık tutması bakımından da kayda değerdir. Bu makalede Melchert’in çalışmaları, hadis tarihine katkıları ve onun hadis hakkındaki görüşleri veçhesinden ele alınacaktır. Araştırma, 2012-2022 yıllarında yayınlanmış makaleleri üzerinden¹ Christopher Melchert’in hadis tarihi ve ilmine dair düşüncelerine ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışma, metin analizi ve nicel verilerle desteklenen bir araştırma yöntemini benimsemektedir. Öncelikle Melchert’in şahsi ve akademik hayatına dair kısa bir tanıtımın ardından onun çalışmaları üzerinden erken dönem İslâm tarihi hakkındaki genel yaklaşımları sunulmuştur. Sonrasında Melchert’in kaleme aldığı makalelerde de zaman zaman söz konusu olan tezleri, fikirleri, araştırma ve analiz yöntemleri, kaynakları, oryantalist geleneği takip ediş biçimi ve farklı akademisyenlere yönelttiği eleştirileri üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu çalışmada sıklık, trend, metin ve içerik analizi gibi nicel yönleri barındıran yöntemlerden de istifade edilmiştir.

1. Melchert’in Hayatı ve Çalışmaları

Christopher Melchert, Kaliforniya Üniversitesi tarih bölümünü 1977 yılında bitirmiştir. Akademik kariyerine 1978-1980 yılları arasında Kahire Amerikan Üniversitesinde aldığı Arapça eğitimiyle devam etmiş ve 1983 yılında Princeton Üniversitesinde yüksek lisansını yine tarih alanında tamamlamıştır. Orta Çağ İslâm dünyasında eğitim ve medreselere dair çalışmalarıyla tanınan George Makdisi’nin (ö. 2002) öğrencilerinden olan Melchert, 1992 yılında Pensilvanya Üniversitesinden tarih alanında doktora derecesini almıştır. 1997 yılında yayınlanan *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E. (Sünnî Hukuk*

1 Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından desteklenen “Hadis Konulu Oryantalistik Çalışmalarda Güncel Eğilimler, Değişkenler ve Sabiteler - Batı’daki Süreli Akademik Yayınlar Üzerine Bir Araştırma (2012-2022 yılları arasında)” başlıklı 3501 araştırma projesi [Proje No: 222K230] kapsamında gerçekleştirilmiştir. Projeye verdiği destekten ötürü TÜBİTAK’a teşekkürlerimi sunarım.

Ekollerinin Oluşumu: M.S. 9.-10. Yüzyıllar) başlıklı doktora tezi, İslâm hukuk tarihi alanına olduğu kadar tüm İslâmî ilimler tarihine ışık tutan önemli bir çalışma olarak kabul edilmektedir. Akademik hayatında Wake Forest Üniversitesi, Southwest Missouri Eyalet Üniversitesi ve Pensilvanya Üniversitesi gibi farklı kurumlarda çeşitli pozisyonlarda bulunmuştur. Melchert, 2023 yılında Oxford Üniversitesi Asya ve Orta Doğu Çalışmaları Fakültesi Arap Dili ve İslâm Araştırmaları bölümünden emekliye ayrılmıştır.²

Melchert oldukça üretken bir akademisyendir. O; altı kitap, büyük çoğunluğu hadis, İslâm hukuku, kelam ve tasavvuf alanlarının kesişiminde yer alan kırkın üstünde makale, otuz beşten fazla kitap bölümü, seksenin üstünde kitap değerlendirmesi ve yine seksenden fazla tebliğ kaleme almıştır.³

Melchert'in çalışmalarını hadis alanıyla ilişkili kılan en önemli noktalardan birisi, onun ehl-i hadîse ve ehl-i re'ye, bu ikisi arasındaki tartışmalara ve Sünnî mezheplerin nasıl ve ne zaman teşekkül ettiği konularına duyduğu yoğun ilgidir. Onun mezheplerin teşekkülü ile ilgili fikri temelde Schacht'a dayanır. Melchert, çalışmalarında özellikle hicrî 2. yüzyıl ile 3. yüzyıl arasında devam eden ehl-i hadîs-ehl-i re'y arasındaki görüş ayrılıkları ve çatışmalar üzerinde durmakta, bu şekilde mezheplerin teşekkülündeki süreci ehl-i hadîs ve ehl-i re'y tartışmaları üzerinden göstermeye çalışmaktadır. Ona göre ehl-i hadîs ve ehl-i re'y arasında "dindarlık" (piety) konusunda anlaşmazlık yoktur ve bu açıdan birbirlerine benzerdirler. Aralarındaki anlaşmazlık, asıl olarak "Halku'l-Kur'ân" gibi doktrinlerle ilgilidir. Melchert, hicrî 2. yüzyılın sonlarında ehl-i hadîsin kendisini tanımladığını ve diğerlerinden ayırdığını söyler. Mihne süreci, ona göre bu ayrışmanın yansımasıdır. Melchert'e göre, ehl-i hadîsin hadislerle yaklaşımı, içtihadı tamamen karşı olarak taklit etme anlamında da değildir. Bu açıdan ehl-i hadîsin de aslında bir fıkıh anlayışı vardır. Fakat ehl-i re'yinki kadar uzun ömürlü olmamıştır. Melchert, ehl-i hadîsin fıkıh anlayışı üzerinde durur ve neden uzun ömürlü olmadığına hocadan öğrenciye geçen düzgün bir halefiyet anlayışları olmaması; fıkıh anlayışlarının teorik zaafı taşıyor olması (mesela, Sahabe sünnetini Peygamber sünnetinden ayırmamaları); çok sayıda hadis bilme gereğini ifade etmeleri ve hadis rivayeti karşılığında para almama yönündeki katı tavırları gibi gerekçeler gösterir.⁴ Melchert'e göre diğer bazı sebeplerin yanında, ehl-i Kur'ân ve Şîa'nın etkisi neticesinde hicrî 3. yüzyılın sonu, 4. yüzyılın başında ehl-i hadîs, gücünü kaybetmiş, taraflar birbirine yakınlaşmış ve fıkıh mezhepleri (aynı zamanda ehl-i sünnet) teşekkül etmiştir. Yani mezheplerin teşekkülünden önce bölgesel gelenekler ile bunlara dayanan (Hicaz ve Irak

2 Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 287-319; Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik, 2018), 21-23; Faculty of Asian and Middle Eastern Studies (FAMES), "Christopher Melchert" (Erişim 17 Nisan 2025) <https://www.ames.ox.ac.uk/people/christopher-melchert>.

3 2015 yılına kadar tespit edilen tüm eserlerine dair liste için bk. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 25-43.

4 Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th centuries CE* (Leiden: Brill, 1997), 23-30; Christopher Melchert, "Traditionist-Jurists and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society* 8/3 (2001), 383-406.

ekolü gibi) kadim hukuk ekolleri mevcuttur. Zamanla bu bölgesel fıkıh ekolleri -biraz da ehl-i hadisin bir bölge geleneğini esas alma konusundaki tavırları nedeniyle- kendilerini bir üstada nispet etmeyi makul bulmuşlardır. Bu şekilde, bölgesel ekoller rey fikhı anlayışına sahip şahsi ekollere/mezheplere dönüşmüştür.⁵

Melchert, ehl-i hadîs/ehl-i re'y hakkındaki bu ana tezini ve fikirlerini doktora tezinde kaleme almış, tezin yazımından beş yıl sonra bir kitap olarak yayınlamış ve daha sonraki çalışmalarının önemli bir kısmı ise doktora çalışmasında ortaya koyduğu bu görüşlerinin tetkiki, ispatı veya genişletilmesi sadedinde olmuştur. Melchert, makaleleri içerisinde -zaman zaman doğrudan konuyla ilişkili görünmeyenler dahi- bölgesel ekollerin şahsi ekollere dönüşümü tezini ispat eden farklı örnekler ortaya koymaktadır. Bu durum Melchert'in kaleme aldığı çalışmaları ana araştırma konusu etrafında tutarlı bir şekilde şekillendirme konusundaki yetkinliğini göstermektedir. Mesela, Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *Kitâbü'l Hucce*'sini konu edinen makalesinde Melchert, bu eser üzerinden, İslâm hukukunda bölgesel ekollerden kişisel ekollere geçiş sürecini incelemektedir.⁶

Melchert'in son on yılda yazdığı makalelerin konuları, hadis tarihinin ya da İslâm tarihinin erken asırları olan hicrî 2. ve 3. yüzyıla dair araştırmalardır. Bu durum, son on yılda Batı akademisinde hadisle alakalı yazılmış makalelerin genelinde olduğu gibi,⁷ Melchert'in makalelerinde de en sık kullanılan 20 kelime arasında "early" kelimesinin ilk sıralarda yer almasında da belirgindir. Melchert'in söz konusu makalelerinin neredeyse tamamı, hadis tarihi ile ilişkisi olan metinlerdir. Makalelerden üç tanesi ise hadisle ilgili yazılmış eserlere dairdir. Ayrıca makalelerin birçoğunda fikhî mezheplerin odak noktası olduğu görülür. Melchert, kimi makalelerde müstakil olarak kimilerinde ise metin içerisinde kelâmî mezhepler ve bunların tartışmalarına dair değerlendirmelerde ve yorumlarda bulunmaktadır.

Melchert, makalelerinde dile getirdiği ana ve bunları destekleyen yan iddialarını, daha önce incelediği eserlerden elde ettiği ayrıntılı verilerle temellendirir. Bu durum, Melchert'in klasik kitapları çok katmanlı bir inceleme sistemine tabi tuttuğunu ve derinlemesine analiz ettiğini gösterir. Mesela Melchert, Nesâî'nin hayatına ve eserlerine dair çalışmasında, özelde Nesâî'nin genelde muhaddislerin hadisleri aldıkları/topladıkları yerleri tespit etmek için, biyografi kaynaklarında hocalarının (coğrafi anlamda nisbelerle) nasıl tanımlandığını tespit etmek

5 Schacht'tan kaynağını alan ve Melchert'in belli ölçülerde revize ettiği bu teori ile ilgili Melchert'in ayrıntılı görüşleri için bk. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*. Hicrî 2. Yüzyılın ikinci yarısında ve 3. yüzyılda coğrafi/bölgesel ekollerin hakim olduğu ve zamanla eski bölgesel ekollerin şahsi ekoller hâline dönüştüğü yönündeki Melchert'in (ve Schacht'in) bu görüşüne karşı en keskin eleştiri Wael Hallaq'tan gelmiştir. Wael Hallaq, "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", *Islamic Law and Society* 8/1 (2001), 1-26. Ayrıca Melchert'in üç aşamalı teşekkül sürecine dair görüşünün Wael Hallaq, Nimrud Hurvitz ve Ahmed El Shamsy gibi diğer isimlerin görüşleriyle birlikte ayrıntılı olarak ele alınışı için bk. Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV, 2015), 34-53.

6 Christopher Melchert, "Kitâb al-Hujjah 'Alâ Ahl al-Madînah and the Transition from Regional Schools to Personal", *Studia Islamica* 117/1 (2022), 64-87.

7 Fatma Betül Altıntaş, "Hadis Alanında Yazılan İngilizce Akademik Makaleler Üzerine Bir Araştırma: Güncel Araştırma Eğilimleri, Ortak Noktalar ve Farklı Yaklaşımlar (2012-2022)", *Eskişeni* 56 (2025), 199.

gerektiğini söylemektedir. Melchert'e göre, nisbeler bu konuda önemli bir yol göstericidir, zira dönem itibarıyla kişiler hakkında biyografik bilgi verilirken yıldan ziyade nisbelerin zikredilişi ön plandadır. Melchert, Buhârî'nin (ö. 256/870) *et-Târîhu 'l-kebîr*'i üzerine yaptığı analizle, bu iddiasını desteklemiş; eserdeki biyografilerin %6'sında vefat tarihi, %44'ünde ise kişinin nereli olduğuna dair bilgilere yer verildiğini ortaya koymuştur.⁸ Bu durum ona göre, hadislerin nerede alındıklarını/toplandıklarını tespit için hocaların nisbelerinin bilinmesinin önemine ve bu verilerin işlevselliğine işaret etmektedir. Melchert'in Nesâî'ye dair bu makalede dile getirdiği iddiasını dayandığı kitaplardan birisi olan *et-Târîhu 'l-kebîr*, esasında kendisinin daha önce Buhârî hakkında yazmış olduğu makalesinde farklı açılardan analize tabi tuttuğu temel kaynaktır.⁹

Melchert'in çalışmaları Batı akademisi açısından etkili bir konumdadır.¹⁰ Melchert, son on yıl içerisinde hadis ve tarihine dair araştırmalar kapsamında değerlendirilebilecek en fazla makale kaleme almış isimdir.¹¹ Son on yıl içerisinde Avrupa ve Amerika menşeli dergilerde hadis alanında yazılan İngilizce akademik makaleler çalışmaların tümünde ise Juynboll'dan sonra en çok atıf verilen ikinci isimdir.¹² Bu durum onun çalışmalarının etki ve önemine işaret etmektedir.

Sayısal veriler onun çalışmalarına verilen önemi göstermekle beraber, Melchert'in Batı akademisindeki konumunu görmek için çalışmaları hakkında yayınlanmış tanıtım yazıları önemli işaretler sunmaktadır.¹³ Melchert'in çalışması, Hallaq tarafından Schacht'ın bölgesel hukuk ekolleri tezini bütün olarak sorgulayan ilk kapsamlı çalışma olarak nitelendirilmiştir.¹⁴ Melchert'in Schacht'ın bölgesel ekoller tezi üzerindeki revizyonu bazı araştırmacılara göre

8 Christopher Melchert, "The Life and Works of Al-Nasâ'î", *Journal of Semitic studies* 59/2 (2014), 391.

9 Christopher Melchert, "Bukhârî and Early Hadith Criticism", *Journal of the American Oriental Society* 121/1 (2001), 7-19.

10 Melchert'in bugün var olan oryantalist gelenek ve Batı'daki akademik eğilimler içindeki konumunu anlamak için genel anlamda güncel eğilimler ve kabuller önem arz eder. bk. Fatma Kızıllı, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 155-245; Altıntaş, "Hadis Alanında Yazılan İngilizce Akademik Makaleler Üzerine Bir Araştırma".

11 Altıntaş, "Hadis Alanında Yazılan İngilizce Akademik Makaleler Üzerine Bir Araştırma", 203.

12 Altıntaş, "Hadis Alanında Yazılan İngilizce Akademik Makaleler Üzerine Bir Araştırma", 212.

13 Melchert'in doktora çalışması hakkında birçok tanıtım yazısı kaleme alınmıştır. Çalışma üzerine yazılmış bazı yazılar için bk. Wael Hallaq, "Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E., Studies in Islamic Law and Society (Leiden, New York, Cologne, 1997).", *International Journal of Middle East Studies* 31/2 (1999), 278-280; Patricia Crone, "The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries CE", *TLS, the Times literary supplement*. 5061 (2000), 3; Paula Sanders, "Review of The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E.", *American Journal of Legal History* 43/1 (01 Ocak 1999), 98-99; Yasin Dutton, review of *Review of The Formation of the Sunni Schools of Law, 9–10th Centuries CE*, sad. Christopher Melchert, *British Journal of Middle Eastern Studies* 26/1 (1999), 164-168; Devin J. Stewart, review of *Review of The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E.*, sad. Christopher Melchert, *Islamic Law and Society* 6/2 (1999), 275-281.

14 Hallaq bu ifadesinin hemen ardından kendisinin bu revizyonu daha önce birkaç yayında önerdiğini ve Melchert'in bundan haberdar olduğunu fakat bu yayınlara ayrıntılı atıf vermediğini ve ayrıntı sunmadığını belirterek âdetâ Melchert'in tezinin orijinalliğini zayıflatır. Hallaq, "Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E., Studies in Islamic Law and Society (Leiden, New York, Cologne, 1997).", 278.

çok büyüktür.¹⁵ Hallaq, çalışmayı mezheplerin neden ortaya çıktığına dair uygun bir açıklama sunmasa da nasıl ortaya çıktıklarını tasvir etme konusunda başarılı olduğunu söylemektedir.¹⁶ Ayrıca Melchert'in çalışmalarında biyografik sözlük kullanımı konusundaki başarısı genel olarak dile getirilmiş ve takdir görmüştür.¹⁷ Bununla birlikte Melchert (özellikle mezheplerin teşekkülü teziyle ilgili olarak), tarih, tabakat ve ricâl kaynaklarını çok iyi kullanırken fıkıh kitaplarından uzak oluşuyla da eleştirilmiştir.¹⁸

Melchert'in oryantalist gelenek içerisindeki Goldziher-Schacht çizgisine bağlı tutumu da eleştirel olarak dile getirilmektedir. Dutton, Melchert'in Goldziher-Schacht çizgisindeki klasik oryantalist yaklaşımlara fazlasıyla bağlı kaldığını ve özellikle sünnet-hadis ilişkisine dair meselelerde, bu çizgiyi eleştirel süzgeçten geçirmeden tekrar ettiğini belirtmektedir.²⁰

- 15 Sanders, incelemesinde Christopher Melchert'i Batı akademisinde (özellikle İslâm hukuku ve erken İslâm tarihi çalışan uzmanlar arasında), Joseph Schacht gibi kurucu bir figürün önemli bir tezini biyografik sözlükler gibi farklı bir kaynak türünü kullanarak ikna edici ve kapsamlı bir şekilde revize eden, değerli katkılar sunan, ciddiye alınan ve takdir edilen bir bilim insanı olarak konumlandırmaktadır. Sanders, "Review of The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.", 98. Stewart, Şii geleneği ve küçük mezhepleri dışlaması gibi bazı nedenlerle çalışmaya eleştiriler yöneltse de bunların Melchert'in sağlam ve titiz çalışmasının değerini hiçbir şekilde gölgelememesi gerektiğini; çalışmanın İslâm hukuku, din ve kurumlar tarihine temel bir katkı sunduğu ifade edilmektedir. Stewart, "Review of The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.", 280-281.
- 16 Hallaq, Melchert'i "kaynaklara eleştirel bir bakışla yaklaşan keskin bir tarihçi" olarak tanımlasa da bazı zamanlarda, daha az titiz davranarak bilgileri ve abartılı söylemleri olduğu gibi kabul ettiğini söylemekte ve Melchert'in çalışmasını, üslup, anlatım netliği ve metodolojik tutarlılık gibi bazı açılardan eleştirmektedir. Hallaq, "Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E., Studies in Islamic Law and Society (Leiden, New York, Cologne, 1997).", 280.
- 17 Stewart, "Review of The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.", 277; Muhammad Ahmad Munir, "Review of 'The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries CE'", *Studies in Islamic Law and Society* 4 (2016), 196.
- 18 Melchert, bu konuyla ilgili eleştirileri dikkate almış, klasik mezhepler dönemi üzerine yapılacak nitelikli çalışmaların, sadece tabakat türü eserlerden değil, bizzat fıkıh metinlerinin incelenmesiyle mümkün olacağını belirtmiş; doktora tezi sürecinde de fıkıh kitaplarından elde edilen bilgilerin biyografik verilerle karşılaştırılması gerektiğinin farkında olduğunu ifade etmiştir. Ancak bu tür bir çalışmanın ciddi zaman ve kaynak gerektirdiğini, kendi durumunda fıkıh kitaplarına uzun yıllar ayırmanın tez sürecini erteleteceğini ve maddi destek bulamayacağını düşündüğü için böyle bir imkân olmadığını da özellikle vurgulamıştır. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 33; Christopher Melchert, "Sünnî Fıkıh mezheplerinin teşekkülü", çev. Nail Okuyucu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 235.
- 19 Dutton, Melchert'in çalışmasını; mezheplerin pratik yönlerinin yetersiz ele alınması, bazı fikhî terimlerin yanlış veya tutarsız biçimde çevrilmesi, ayrıca mezheplerin oluşumunda öne çıkan isimler ve yorum geleneklerine odaklanılırken fer'î fikhî tartışmaların geri planda bırakılması gibi gerekçelerle eleştirir. Bu eleştiriler, Dutton'ın Melchert'in klasik fûru fıkıh literatürünü yeterince kullanmadığını ima ettiğini göstermektedir; zira bu eksiklik, mezheplerin uygulama düzeyindeki farklarının anlaşılmasını sınırlandırmaktadır. Dutton, "Review of The Formation of the Sunni Schools of Law, 9-10th Centuries CE", 165-166. Okuyucu'ya göre Melchert'in çalışmalarının en önemli zafiyeti, gelişmeleri yalnızca tarih ve tabakat eserlerine dayandırmış olmasıdır. Tarihi verilerden hareket ederek fıkıh kitaplarına neredeyse hiç müracaat etmemesi, fıkıh mezheplerinin gelişim sürecine dair fikir yürütürken onun teorisini zaafa uğratmaktadır. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 33.
- 20 Dutton bu çizginin, özellikle sünnet ile hadis arasındaki ilişki konusunda, yanlış olmasa da yanıltıcı olduğunu ve hem genel yaklaşım hem de ayrıntılarda problemli olduğunu hatırlatır. Dutton, "Review of The Formation of the Sunni Schools of Law, 9-10th Centuries CE", 167-168.

2. Melchert'in Çalışmalarında Yöntem

Melchert çalışmalarında klasik Arapça kaynakları, ayrıntılı bir şekilde analiz eder ve bu metinler üzerinde belge incelemesi yöntemini sıklıkla kullanır. Bunun dışında kaynak tenkidi, rivayet tenkidi, içerik analizi, metinsel analizler ile nicel analizler onun incelediği metinler üzerinde kullandığı analiz yöntemleridir.

Melchert neredeyse tüm çalışmalarında bir şekilde kullandığı nicel analiz yönteminde çok mahirdir. Nicel analiz kapsamında zaman zaman sıklık analizini de (metin içinde kelimelerin sık kullanımı anlamıyla olmasa da) farklı şekillerde kullanmaktadır.²¹ Mesela İbrahim en-Nehaî ile ilgili makalesinde, Nehaî'nin Kur'ân yorumu konusunda önemli bir isim olduğunu göstermek amacıyla Süfyan es-Sevrî'nin (ö. 161/778) tefsirinde sıklıkla zikredilen otoriteler arasında onun da üst sıralarda bulunduğunu ortaya koyan aktarım sıklıklarına dair verileri paylaşır.²² Buna göre bu konuda hangi isimlerden kaç rivayetin aktarıldığı, Melchert'e göre sık aktarım yapılan kişilerin konuyla ilgili önemine işaret kabul edilmiştir. "The Early Hanaîyya and Kufa" adlı makalesinde, Ebû Hanîfe'nin takipçisi olduğu iddia edilen kişilerin biyografilerinin yer aldığı eserler, Hanefî hukuk literatürü ve (özellikle) Ebû Hanîfe tarafından aktarılan hadisleri içeren Hanefî hadis literatürünün titizlikle gözden geçirilmesi suretiyle elde edilen nicel veriler üzerinden, Hanefî ekolünün Kûfeli olarak nitelendirilip nitelendirilmeyeceğini incelemektedir.²³ Bu kısımlarda Ebû Hanîfe'den kimlerin ne oranda hadis aktardığı önemli bir veri olarak kullanılmaktadır.

Yine araştırmalarda başvurduğu temel klasik kaynaklarda yer alan görüşlerin veya alıntıların "ağırlıklı olarak" kime ait olduğunun tespiti de Melchert'in kullandığı başka bir nicel veri okuma tarzıdır. Melchert, Nesâî'nin hadis tenkitçiliğinden bahsederken, onun bu konudaki yetkinliğine işaret için İbn Adî'nin *el-Kâmil* adlı eserinde ismi en sık geçen münekkitlerden üçüncüsü olduğu bilgisini aktarır.²⁴ Benzer şekilde Melchert, bir mezhebe ait bir kaynaktan bir kişinin fikhî görüşlerinin zikredilme sıklığının söz konusu kişinin o mezhebin gelişimine ne kadar katkıda bulunduğunun ölçülmesi için kullanılabileceğini ifade etmektedir. Bu minvalde, "The Early Hanaîyya and Kufa" adlı makalesinde, Aynî'nin (ö. 855/1451) Hanefî fikhına dair eseri *el-Binâye*'de kendilerinden en çok alıntı yapılan erken dönem şahsiyetleri tespit edip sıralamaktadır. Burada zikredilen isimler Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Şeybânî (ö. 189/805), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Züfer (ö. 158/775), Bîşr b. el-Merîsî (ö. 218/833) ve Hasan cb. Ziyâd'tır (ö. 204/819). Aynî'nin eserinde bu isimlerin sıkça anılması Melchert'e göre mezhebin önde gelen isimlerinden sayılabileceklerini gösterir.²⁵ Benzer bir uygulamayı Melchert, Ebû Hanîfe'nin

21 Sıklık analizinde, bir metinde en sık kullanılan kelime veya kelimelerin metnin vurgusunu belirlediği ve vurgunun bu kelimelerin anlam alanıyla ilişkili olduğu kabul edilir. Robert Philip Weber, *Basic Content Analysis* (Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 1990), 51.

22 Christopher Melchert, "İbrâhîm Al-Naḥâ'î (Kufan, d. 96/714)", *Arabica* 67/1 (2020), 68.

23 Christopher Melchert, "The Early Hanaîyya and Kufa", *Journal of Abbasid Studies* 1/1 (2014), 30, 33-34, 37-40.

24 Melchert, "The Life and Works of Al-Nasâ'î", 2014, 394.

25 Melchert, "The Early Hanaîyya and Kufa", 33-34.

takipçilerini tespit etmek için Serahsî'nin *el-Mebsût*'u üzerinde yapmaktadır. Bunun için Melchert, eserde en az iki kere ismi geçenlerin yer aldığı ve toplam atıf sayısını da verdiği uzun bir liste paylaşmaktadır. Aralarında Hanefî olmakla anılmayan isimlerin de bulunduğu bu "ismi sık geçenler" listesinde Bağdat'tan, Basra'dan ve Horasan'dan isimler mevcut olduğu hâlde Kûfe'den yeterince isim yoktur. *el-Mebsût*'un Hanefîlik açısından önemli bir eser olması ve içerisinde çok az Kûfeli isim barındırması Melchert tarafından Ebû Hanîfe'nin Bağdat'a gidişinden sonra Kûfe'de devam eden bir Hanefî ekolünün varlığı konusunda literatürde iz olmadığı şeklinde yorumlanmaktadır.²⁶ Melchert ayrıca bu çalışmada, bazı isimlerin *el-Mebsût*'ta geçmesini ya da geçmemesini Hanefîliğin varlığını tespit için bir delil olarak kullanmıştır.²⁷ Başka bir çalışmada²⁸ Melchert, Şeybânî'nin *el-Hücce*'de rivayet aktarımında bulunduğu otoriteleri (ve nispet edildikleri şehirler) arasında oransal bir karşılaştırma yapar. Ayrıca bu oranları Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ı ile de karşılaştırır ve Şeybânî'nin *el-Muvatta'* rivayetini de bu karşılaştırmaya dâhil eder. Nihayet tüm bu sayısal verileri kullanmak suretiyle *el-Hücce* ve diğer erken dönem Hanefî literatürünün en çok Kûfe geleneğine yaslandığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Melchert metinlerde sıklıkla analizlerini yüzdelerle dilimler üzerinden ifade eder. Mesela *el-Müctebâ*'da Nesâî'nin naklettiği hadislerin sıhhatine dair kendi yorumlarının da bulunduğunu ve bu tür yorumların %2'lik bir orana tekabül ettiğini söyler. Yine aynı çalışmada hadis münekkithlerinin yorumları arasındaki uyum üzerine yaptığı hesaplamada²⁹ ve Nesâî'nin hayatına dair özellikle ilim aldığı bölgeleri işaret eden bilgiler verirken³⁰ de yüzdelerle dilimlerden istifade etmiştir. *Müsnedü's-Şâfi'i* ile *el-Ümm* arasında karşılaştırma yaptığı çalışmada da kitaplar arasındaki rivayet ortaklıklarını yüzdelerle dilimle ifade etmiştir.³¹

Melchert eserlerde sıklık analizi yaparken senedlerden yola çıkarak belli isimlerden gelen rivayetlerin oranlarına da işaret etmektedir. Mesela Şâfi'ye ait *İhtilâfû 'Alî ve 'Abdillâh b. Mes'ûd* kitabında Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'dan gelen isnad oranlarını tespit etmektedir. Melchert bu çalışmada, Kûfe okulu içinde (görüşlerde azınlık kalanlar tarafından tercih edilen) Hz. Ali'nin görüşüne daha çok yer verildiği yönündeki Schacht tarafından öne sürülmüş iddiayla uyumlu biçimde İmam Şâfi'nin *İhtilâf*'ındaki isnadların %46'sının Hz. Ali'den %24'ünün

26 Melchert, "The Early Hanafiyya and Kufa", 35.

27 Melchert, bazı isimlerin *el-Mebsût*'ta geçmesini ya da geçmemesini Hanefîliğin varlığını tespit için bir delil olarak kullanmıştır. Fakat *el-Mebsût*, kendisinden önceki veya içinde yazıldığı dönemin Hanefî takipçilerinin tamamının görüşlerine yer vermek zorunda olan bir eser değildir. Neticede bu eser bir tabakat eseri değildir. Bu isimlerin *el-Mebsût*'ta geçiyor olmasının beklenmesi, biyografi kitaplarından beklenen bir özelliğin başka kitaplara yüklenmesi anlamına gelir.

28 Melchert, "Kitâb al-Hujjah 'Alâ Ahl al-Madînah and the Transition from Regional Schools to Personal", 81.

29 Melchert, "The Life and Works of Al-Nasâ'î", 399.

30 Melchert, Nesâî'nin *Müctebâ*'nın %42'sini Irak'ta topladığını iddia etmiştir. Melchert, "The Life and Works of Al-Nasâ'î", 2014, 378.

31 Bu analiz neticesinde, *Müsned*'deki 1835 rivayetin %98'inin *el-Ümm*'de de mevcut olduğunu sonucuna ulaşmıştır. Christopher Melchert, "The Musnad of al-Shâfi'i", *Studia Islamica* 114/3 (2020), 252.

ise İbn Mes'ûd'dan geldiğini göstermektedir.³² Burada Melchert'in Schacht'ın iddiasını nicel veriler üzerinden hem tetkik hem teyit ederek onunla aynı sonuca ulaştığı görülür.

Melchert zaman zaman hadislerin çeşitlerine dair de nicel analizler yapmaktadır. Mesela Melchert'in Buhârî'nin *es-Sahih*'inin "Tefsîru'l-Kurân" bölümü hakkındaki makalesinde yaptığı tespite göre bu bölümde yer alan rivayetlerin %68'i Hz. Peygamber'e ulaşırken; %31'i sahabe ve %1'den daha azı da sonraki nesillere ulaşmaktadır. Oysa *es-Sahih*'in genelinde, rivayetlerin %90'ından fazlası Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır. Melchert, bu durumu, "Tefsîru'l-Kurân" bölümünde rivayet aktarımının doğrudan Hz. Peygamber'den olmasının diğer bölümlerdeki kadar öncelenmediği şeklinde yorumlar.³³ Melchert kitapların imhası ile ilgili çalışmasında, aktarımın şifahi karakterini göstermek amacıyla Buhârî'nin *es-Sahih*'inde geçen "Haddesenî", "Ahberanî" ve "an" ifadeleri hakkında (238 örnek üzerinden) farklı hoca-öğrenci düzeyinde incelemeler yapmış ve burada da yüzdelik oranlar vermiştir. Melchert, buradaki sayısal değerlerden hareketle, miladi 8. yüzyılın sonlarında aktarımın doğrudan ve sözlü yapıldığını belirtmenin önemli olduğu şeklinde bir yorumda bulunmuştur.³⁴

Örneklerin tümünde görüldüğü üzere Melchert nicel verileri sıklıkla kullanmakla beraber, bu verileri yalnızca sayısal/oransal olarak paylaşmakla yetinmemiş, bu sayısal verileri kendi genel teori ve tezine dair parçalarla uyumlu olacak şekilde yorumlamıştır. Melchert, nicel veriler elde edeceği örneklemin tümünü inceleyemediği durumlarda ise "random" (rastlantısal) örnekler üzerinden incelemeler yapmaktadır. Çok geniş koleksiyonların tümü içinde sorgulama yapma imkânının az olduğu durumlarda sıradan örneklerin alındığı bu çalışma türünde Melchert, genellikle seçtiği bir grup hadisi incelemek suretiyle bazı sonuçlara varmaya çalışır. Mesela, Nesâî'nin hayatından bahsettiği çalışmasında rastgele seçilmiş 171 hadis üzerinden yaptığı incelemeleri okuyucuyla paylaşır.³⁵ Melchert, yine bu çalışmasında Nesâî'nin iki ayrı eseri *el-Müctebâ* ile *es-Sünen* arasındaki ilişkiyi irdelerken, 150 örnek hadis üzerinden bu iki eserde kendilerinden nakilde bulunduğu hocaların nereli olduğuna dair bir oran tespiti yapmaktadır.³⁶

Melchert, kaynak tenkidi yaparken zaman zaman sadece metindeki farklılıkları dikkate alır. Bu tür yerlerde Melchert'in, senedlerden bağımsız biçimde metinlerin bizzat kendilerini yakından incelediği ve rivayetler arasındaki metin farklılıklarını ayrıntılı bir şekilde işlediği görülür. Bu kapsamda Melchert, metin içindeki düzenden ve düzensizliklerden, tekrarlardan ya da (metinde olması beklendiği hâlde yer almayan) eksikliklerden yola çıkarak metnin yazarının metne müdahalesi hakkında fikir yürütmektedir. Mesela Ebü'l-Abbâs el-Esâm'ın (ö. 346/957) *Müsnedü's-Şâfi'i* adlı eseri neşredilirken yapılan numaralandırma hakkında bir değerlendirme yapan Melchert, buradaki numaralandırma farklılıklarının, ya hadislerin yeniden düzenlendiğini

32 Christopher Melchert, "Al-Shâfi'i Against the Kufan School", *Islamic Law and Society* 29/1-2 (2021), 34-35.

33 Christopher Melchert, "Bukhari's Kitab Tafsir al-Qur'an", *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 1 (2016), 149-172.

34 Christopher Melchert, "The Destruction of Books by Traditionists", *Al-Qanṭara* 35/1 (2014), 218-219.

35 Melchert, "The Life and Works of Al-Nasā'î", 2014, 393.

36 Melchert, "The Life and Works of Al-Nasā'î", 2014, 390.

düşündürdüğü şekilde ya da Esam'ın notlarının bu metne karıştığı veya iki hadis hakkında başka bir yerdeki yorumlarının bu metne yanlışlıkla yerleştirildiği şeklinde yorumlamaktadır.³⁷ Yine metne odaklandığı örneklerden birisi olarak Melchert, Nesâî'nin *el-Müctebâ*'sı ile *Sünen*'i arasında nasıl bir ilişki olduğunu “*Müctebâ*'yı kim bir araya getirmiştir?,” “*es-Sünenü'l-kübrâ* ile *el-Müctebâ* arasındaki ilişki nedir?” “Kitap(lar) ne kadar sürede yazılmıştır?” gibi metni ilgilendiren sorular üzerinden çözmeye çalışmaktadır.³⁸

Melchert'in modern dönemde hadis literatürü üzerinde yapılmış bazı çalışmalarda kullanılan yöntemleri farklı metinler üzerinde uyguladığı görülebilir. Mesela Scott Lucas'ın çalışmasında³⁹ kullandığı yöntemi onun üzerinde çalıştığı eserlerden farklı bir eser üzerinde uygulamaktadır. Burada Melchert, “Hadis münekkitlerinin rivayetlerin sahih olup olmadığını bir açıdan sezgileri⁴⁰ ile de bilmeleri yöntemin zayıflığı mıdır?” tartışmasına girerek; Lucas'ın İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakât*'ı, Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/848) *et-Tarih*'i ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Kitâbü'l-İlel*'indeki değerlendirmeleri karşılaştırdığı çalışmasına atıfta bulunur. Melchert, Lucas'ın İbn Sa'd'ın eseri üzerinde yaptığına benzer bir analizi, Nesâî'nin eserleri üzerinde gerçekleştirmektedir.⁴¹

Melchert'in kullandığı yöntemlerden bahsederken sık olmasa da onun metnin bazı yerlerinde tahminlerde bulunurken spekülasyon yaptığı ya da tercihte bulunurken gerekçe göstermediği de ifade edilmelidir. Mesela Nesâî'nin hadislerini en fazla nerede topladığına dair incelemelerinde tahminlerde bulunmuştur. Ona göre bu tahminlere güvenmek, Nesâî'nin hadisleri nerede topladığına kesin bir güven değil, yaklaşık fakat güvenilir bir tahminde bulunması anlamına gelir.⁴² Ayrıca Melchert, çalışmalarında (zaman zaman sebebini de açıklamadan) tarihî olayların sebepleri arasında tercihte bulunmaktadır. Mesela İbnü'l-Mevvâz'ın (ö. 269/883) mihneden kaçarak Suriye'ye gittiğini belirten rivayete mesafeli yaklaşmıştır. Bunun yerine onun gidişini Muvaffak'ın h. 269'daki tahttan indirilişini onaylamamasına bağlamakta, fakat bu tercihinin dair herhangi bir sebep söylememektedir.⁴³

Melchert, kullandığı argüman veya tekniklerle ilgili zayıflıkların da farkındadır. Mesela İbrahim en-Nehaî'ye (ö. 96/714) dair makalesinde, “farklılık” ilkesinden yola çıkılarak yapılacak tercihlerde bir kesinlik olmadığını vurgulayarak aslında yöntemlerin eleştirilen yönlerinden haberdar olduğunu göstermektedir.⁴⁴

37 Melchert, “The Musnad of al-Shāfi'ī”, 256.

38 Melchert, “The Life and Works of Al-Nasā'ī”, 2014.

39 Scott Lucas, “Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunnī Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Hanbal”, *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunnī Islam* (Leiden: Brill, 2004).

40 Sezgi, burada muhaddisler için söz konusu olduğunda bir rivayetin sıhhatini belirlerken (konu hakkındaki bilgi ve tecrübesinin de etkisi ile) rivayetin durumunun içine doğması anlamındadır. Konuya dair ayrıntılı bilgi için bk. Muhittin Düzenli, “Tecrübi Bilgiden Sezgisel Bilgiye Rivâyetlerin Sıhhatini Belirlemede Sezgisel (İlham) Gücün İmkânı”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 46-63.

41 Melchert, “The Life and Works of Al-Nasā'ī”, 2014, 399.

42 Melchert, “The Life and Works of Al-Nasā'ī”, 2014, 392.

43 Christopher Melchert, “The Inquisition outside Baghdad”, *Journal of the American Oriental Society* 141/1 (2021), 208.

44 Melchert, “İbrāhīm Al-Naḥa'ī (Kufan, d. 96/714)”, 76.

Melchert'in akademik yayınlarında sık kullandığı yöntemlerin yanı sıra onun çalışmalarındaki titiz ve araştırmacı yönü üzerinde durmak gerekir. Melchert'in, İslâm tarihinin önemli isimleri hakkındaki bilgilerde hassas olduğu kadar, vefat tarihlerine yönelik tartışmalar⁴⁵ ve isimlerdeki ihtilaflara dair problemli noktalara girmekten çekinmediği görülür.

Melchert bir hipotezin ispatı için tek bir kaynak kullanmak ya da tek bir durum karşılaştırması yapmak mümkün olsa dahi bunu birden fazla kaynakla veya örnekle yaparak güvenilirliği artırmayı tercih etmektedir. Mesela, "The Early Hanafiyya and Kufa" başlıklı makalede, Hanefiliğin Kûfe'deki doğuşu/yayılışı ile ilgili yaptığı araştırmada Ebû Hanîfe'den aktarılan rivayetler ve Hanefiliği ile bilinen râviler de inceleme konusu edilmiştir. Bu incelemede Hârezmî'nin (ö. 655/1257) *Câmi'u Mesânîdi'l-İmâmi'l-A'zam*'ı hakkında ağırlıklı analizler yapılmışken Melchert, bununla yetinmeyerek rivayetleri Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ*'sından hareketle de analiz eder. Son olarak karşılaştığı sonuçları el-Muvaffak b. Ahmed Ebû'l-Müeyyed el-Havarizmî'nin (ö. 568/1172-3) *Menâkıb-ı İmam Ebû Hanîfe*'si ile karşılaştırır.⁴⁶ Yine İmam Şâfiî'nin *Müsned*'indeki sayılara dair tespitlerde de benzer bir titizlik gösterir. Eyyüp Ebû Haşrîf'in sayımına göre *Müsned*'deki rivayetlerin 1324'ü tekrarsız, 470'i mükerrerdir. Bu da mükerrer rivayetlerin %23'e tekabül ettiğini gösterir. Melchert, bu oranları ifade etmekle yetinmez. Bu iddiayı analiz için *el-Ümm*'den 200 tane rivayeti örnek olarak alıp, %29'unun tekrarlı olduğunu tespit eder ve diğer tespit edilen oranla yakın bir sonuç olduğunu ifade ederek daha önceki tespitini teyit eder.⁴⁷

Melchert aynı titizliği çağdaşlarının çalışmaları üzerinde de göstermektedir. Bazı çalışmalarda verilen isim listelerini ikinci kez gözden geçirerek buralarda bazı yanlışlıklar tespit etmektedir. Mesela Tsafirî'nin Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine dair verdiği listeyi, biyografik eserlerle birlikte farklı Hanefî eserlerinde de taramaktadır.⁴⁸

3. Melchert'in Kaynakları

Melchert, kaynak kullanımı konusunda titiz bir araştırmacıdır. İngilizce ve Arapça eserlerin ağırlıklı olarak kullanıldığı çalışmalarında o, Fransızca ve Almanca kaynaklara da yer verir. Çalışmalarında (biri hariç)⁴⁹ Türkçe kaynak ise kullanılmamıştır. Melchert İngilizce (ve bazı durumlarda Fransızca ve Almanca) literatüre de hâkim olduğu için onun yazdığı metinler, görülmesi gereken tüm kaynaklara erişildiği konusunda okuyucuda bir tatmin oluşturmaktadır. Bununla birlikte Melchert'in çalışmaları, genellikle hipotezler üzerinden ilerlediği için çok yoğun kaynak kullanımından ziyade az sayıda kaynağın derinlemesine analizini içermektedir. Melchert'in çalışmalarında hem klasik Arapça kaynaklara hakimiyeti görülmekte hem de

45 Mesela İbrahim en-Nehaî'nin doğum ve vefat tarihine dair tartışmaları sunuşu için bk. Melchert, "İbrâhîm Al-Naḥa'î (Kufan, d. 96/714)", 62.

46 Melchert, "The Early Hanafiyya and Kufa", 39.

47 Melchert, "The Musnad of al-Shâfi'î", 252.

48 Christopher Melchert, "The Early Hanafiyya and Kufa", *Journal of Abbasid Studies* 1/1 (2014), 35.

49 Melchert, "Bukhari's Kitab Tafsir al-Qur'an", 151. Melchert, Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları* adlı çalışmasına atıfta bulunmaktadır. Sezgin'in bu eseri yalnızca Türkçe yayımlanmış olup başka bir dile çevrilmemiştir.

çağdaş Arapça çalışmalardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmalarında -akranlarından farklı biçimde- çağdaş Arapça kaynakları kullanması, onun İslâm dünyasında yapılan yayınları takip etmeye devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Melchert'in (bu metin kapsamında incelenen çalışmalarında) klasik kaynaklar dışında en sık atıf yaptığı kişi, aynı zamanda en çok etkilendiğini belirttiği Joseph Schacht'tır. Schacht'a olan bu ilgisi, onun bölgesel okullar tezine dair genel yapıyı kabul ediyor oluşuyla ve çalışmalarının birçoğunun bu konunun etrafında şekillenışı ile ilişkilidir. Melchert, araştırmalarında zaman zaman kendi geçmiş çalışmalarına da atıfta bulunmaktadır. Bu durum ise onun yazdığı makalelerin çoğunlukla birbirini tamamlayıcı niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bu kaynaklar haricinde Melchert, modern İngilizce kaynaklar içerisinde (sıklık sırasıyla) Norman Calder, Vann Ess, Scott Lucas, G. H. A. Juynboll, Wael Hallaq, Patricia Crone ve Eric Dickinson'a ait kaynaklara atıfta bulunmaktadır.

Melchert, çalışmalarında -konu özellikle Şîa ile ilişkili olmasa da- Şîi kaynaklardan da istifade etmiştir.⁵⁰ Bu durum, söz gelimi Türk akademisinde, özellikle Şîa'ya dair bir konu üzerinde çalışılmıyorsa, genelde Sünnî kaynakların tercih edildiği göz önünde bulundurulduğunda dikkat çekmektedir. Melchert, Ya'kûbî (ö. 292/905'ten sonra) gibi Şîi kaynakları kullanırken, diğer kaynaklarda yaptığı gibi, birden fazla kaynaktan teyit esasını önemsemektedir. Mesela Ebû Müshir isimli kişinin mihne kapsamında sorgulanıp sorgulanmadığı ve sorgu yılının ne zaman olduğuna dair tartışmada, İbn Asâkir'in sorgunun Şam'da olduğunu söyleyen iki rivayetini ve Ya'kûbî'den gelen Me'mûn'un 217 yılı başında Mısır'dan Suriye'ye gittiğine dair haberi zikreder. Melchert, Ya'kûbî'nin 218 yılında Şam'a yapılan bir ziyaretten daha bahsedildiğini fakat bu ziyaretin başka kaynaklarda geçmediğini hatırlatarak rivayetin tarihini 217 olarak kaydeder. Bu durum, onun başka bir kaynak tarafından teyit edilen bilgiyi, doğrulanmamış bilginin önüne aldığını da göstermektedir.⁵¹

Melchert'in hadis kaynaklarında yer alan hadislerle atıfta bulunurken kullandığı ve Batı'daki hadis çalışmalarında kullanılmasını önerdiği yöntem üzerinde de durmak gerekir. Nesai'nin *el-Müctebâ*'sının çok farklı baskıları olması nedeniyle bu eserde yer alan hadislerle atıf yaparken cilt ve sayfa numarasına göre kaynak vermenin kafa karıştırıcı olacağını hatırlatan Melchert, elektronik taramanın yaygınlaşmasını da dikkate alarak hadislerle bir numaralandırma sistemiyle atıf yapmak yerine hadis metinlerinin Arapça başlangıçlarını zikretmeyi önermektedir.⁵²

4. Melchert'in Hadis Çalışmalarında Oryantalist Geleneğin Etkisi

Melchert'in çalışmalarında hocalarından ne ölçüde etkilendiği ve kendisinden önce

50 Christopher Melchert, "The Controversy over Reciting the Qur'ân with Tones (al-qirā'ah bi'l-alhân)", *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 4 (2019), 91.

51 Melchert, metnin başka bir yerinde 218 yılında gerçekleşmiş bir olayda sorgulamayı Halife'nin değil valinin yaptığını ifade edilmesini, Ya'kûbî'nin 218 yılında yapıldığını söylediği Şam gezisinin gerçekte var olma ihtimalini düşürdüğü şeklinde yorumlanmıştır. Yani Melchert, olayların teyidinde aynı zamanda satır arası bilgileri de kullanır. Melchert, "The Inquisition outside Baghdad", 203-205.

52 Melchert, "The Life and Works of Al-Nasā'î", 2014, 383.

oryantalizm geleneğinin öncü isimlerine olan yaklaşımı önemlidir. Melchert'in çalışmalarında, onun en çok etkilendiği isimler arasında ilk sırada, -muhtemelen fikhî ekollerin bölgeselden şahsi hâle dönüşümü tezi nedeniyle- Batı'da İslâm hukukunun tarihini yazan ilk kişi olarak gördüğü Schacht'ın yer aldığı görülmektedir. Bu, yukarıda belirtildiği üzere Schacht'ın onun en sık atfı yaptığı isim oluşunda da belirgindir. Bu durum üzerinde hiç şüphesiz fıkha olan ortak ilgileri ve çalışma konularının benzerlikleri de etkilidir. Bunlar haricinde özellikle “mezhep” kavramının tanımlanması noktasında⁵³ danışman hocası Makdisi de hem yöntem hem içerik noktasında onu etkileyen isimdir.⁵⁴ Çalışmalarında genel olarak “çatışma”nın rolü üzerinde durmayı önemseyen Melchert'in, bu yönü üzerinde kendisinin de vurguladığı üzere⁵⁵ Marksist tarihçiliğin etkisinden bahsedilebilir. Melchert, yazılarında sık sık Schacht ve Juynboll gibi hadis alanında önemli oryantalistlerin⁵⁶ görüşlerine atıfta bulunmuş ve onların bazı görüşlerini kabul ettiğini beyan etmiş,⁵⁷ onların teorileri kapsamında tanımladıkları terimleri kullanmış⁵⁸ ve zaman zaman onların yöntemlerini geleneksel hadis tenkit yöntemleri ile karşılaştırarak tercih edilesi bulmuştur.⁵⁹ Bununla birlikte Melchert, hem oryantalizm çalışmalarının klasik isimlerinden olan Juynboll ve Schacht gibi isimlere hem de bu isimlere eleştirel yaklaşan Ahmed El Shamsy, Behnam Sadeghi ve Wael Hallaq gibi akademisyenlere eleştiriler yöneltmiştir.

Melchert'in otantiklik tartışmaları hakkındaki düşüncelerini anlamak, onun oryantalist gelenek içindeki duruşunu anlamaya yardımcı olabilir. Melchert, çalışmalarından birinin sonuç kısmında yer alan dipnotta, Harald Motzki'nin otantiklik konusunda “iyimserlik ve

53 Çavuşoğlu, “Christopher Melchert ve Mezhep”, 279.

54 Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 60.

55 Fatma Betül Altıntaş (ed.), *Oryantalizmin Ötesinde: Batı'da Hadis ve İslâm Araştırmaları Üzerine Söyleşiler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2025), 72.

56 Melchert, İslâm araştırmalarıyla uğraşan akademisyenleri genel olarak “Oryantalist” şeklinde nitelendirmemektedir. Zira Melchert, çalışmalarında yalnızca bir defa “orientalist” ifadesini kullanmıştır. Burada Kur'an'da geçen bir ifadenin oryantalistler tarafından yorumlanışının İslâm geleneğinden farklı oluşu üzerinde durulmakta ve Watt'a atıfta bulunmaktadır. Christopher Melchert, “The Early Controversy Over Whether the Prophet Saw God”, *Arabica* 62/4 (2015), 460.

57 Melchert, “Kitāb al-Ḥujjah ‘Alā Ahl al-Madīnah and the Transition from Regional Schools to Personal”; Melchert, “Ibrāhīm Al-Naḥā’ī (Kufan, d. 96/714)”, 77-78; Melchert, “The Life and Works of Al-Nasā’ī”, 2014.

58 Mesela Melchert, metninde Juynboll'un tabiri olarak meşhur olan “matn cluster” ifadesini kullanmakta ve bu terimin Juynboll'a göre tanımını da paylaşmaktadır. Melchert, “The Controversy over Reciting the Qur’ān with Tones (al-qirā’ah bi’l-alḥān)”, 96. Yine yaptığı bir sened incelemesinde Juynboll tarafından kullanılan bir terim olduğunu hatırlatarak “diving” ifadesini kullandıktan sonra bunun tanımlanmaktadır. Melchert, Schacht'ın da söz konusu durumu “sperad of isnads” ifadesiyle açıkladığını söylemektedir. Melchert, “The Life and Works of Al-Nasā’ī”, 2014, 397, 406.

Melchert, bazen de bir teorisi ile meşhur oryantalistin ismini teoriden bahsederken zikretme gereği duymaz. Mesela Melchert, Peygamber'in Allah'ı görmesine dair zıt nakilleri “back projection” olarak nitelendirmektedir. Melchert, burada geriye yansıtma teorisi denildiğinde akla gelen Schacht'a atıfta bulunmamıştır. Melchert, “The Early Controversy Over Whether the Prophet Saw God”.

59 Melchert, Nesai ile ilgili çalışmasında geleneksel bir fakih ve ılımlı bir Şii olarak nitelediği Nesai'nin (ve onun gibi erken dönem hadis tenkitçilerinin) çalışma yöntemini Juynboll'unki ile karşılaştırır. Melchert, bunların arasındaki farkın Juynboll'un hem ortodoksi hem de unortodoksiyi destekleyen yanlış aktarımların tespiti için gönüllü olduğunu ifade etmektedir. Tersinden okunursa, Melchert'e göre Nesai sadece işine gelmeyen hadislerin uydurma olduğunu tespit etmekte uğraşmaktadır. Melchert, “The Life and Works of Al-Nasā’ī”, 2014.

şüphencilik arasında basit bir ikilik olmadığına ve bu konuda daha çok bir görüş yelpazesinden bahsedilebileceğine” dair görüşünü zikreder. Melchert’e göre otantiklik için kullanılan deliller, basit argümanlar kurup yıkmaya ve yanlışlanamayacak iddialara dayanmaya daha meyillidir. Burada yazar, otantiklik tartışmaları bağlamında genel olarak yanlış akıl yürütmelere ve doğrulanamaz iddialara dayanıldığını ve bu iddiaların noktasal olmaktan ziyade çok genel ve yüzeysel olduğunu vurgulamaktadır. Bu durum ise Melchert’e göre otantiklik konusunda net bir şey söyleyebilmemizi imkânsız hâle getirmektedir.⁶⁰ Melchert, başka bir yerde, Müslüman araştırmacıların Schacht’a yönelik eleştirilerini ve buralarda kullanılan argümanların zayıflığını Büyük Britanya ve Amerika’daki dindar Yahudilerin İncil tenkidi çalışmalarına yönelik eleştirilerine benzetmektedir (Higher criticism of bible).⁶¹

Melchert, “The Destruction of Books by Traditionists” başlıklı makalesinde de otantiklik sorununa parmak basmakta ve burada Motzki, Speight, Crone ve Abbott’un fikirlerine yer vermektedir. Yine aynı çalışmanın bir dipnotunda, Abbott için “hadislerin otantikliğine ilişkin kanıtlarının sonuçlarından şüphe duysam da” diyerek onun yaklaşımını iyimser bulmakta, miladi 9. yüzyılda şifahi ve yazılı aktarımın nasıl bağlantılı olduğunu görmeye dair açıklamasının değer hak ettiğini söylemektedir. Melchert, atıf ve biyografik nakillerin güvenilirliği konusunda Schoeler’den daha şüphecî olma eğiliminde olduğunu da söylemektedir.⁶² Melchert, Halit Özkan’ın Juynboll’ün otantiklik hakkındaki itirazlarına cevaplar içeren makalesini⁶³ değerlendirirken, kendisinin Juynboll gibi şüphecî tarafta olduğunu vurgulamakla birlikte otantiklik tartışmasının çıkmaza girdiğini düşündüğünü söylemektedir.⁶⁴ Tüm bu ifadelerine bakıldığı zaman Melchert’in otantiklik problemi bağlamında, bu sorunu “çözülemez” olarak kabul ettiğini ve genel olarak şüphecî bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Melchert’in oryantalist gelenekle olan ilişkisini ortaya koyan önemli göstergelerden birisi, tarihlendirmeye ilişkin tartışmalardır. Melchert’in olaylara, kitaplara ve zaman zaman da metinlere tarihlendirmeler yaptığı görülür. Melchert’in tarihlendirmede farklılık (dissimilarity) ilkesi, birbirine zıt nakillerin metne yönelik bir müdahaleye işaret edişi ve geriye yansıtma teorisi, anakronizm ve sessizlik delili, eksik isnadın ya da kısa metnin ve yabancı kaynakların daha güvenilir kabul edilişi gibi oryantalist paradigma içerisinde kullanılan ilke, delil ve teknikleri zaman zaman kullandığı görülür.⁶⁵

60 Melchert, “İbrāhīm Al-Naḥa’ī (Kufan, d. 96/714)”, 81.

61 Christopher Melchert, “On Schacht’s ‘Origins of Muhammadan Jurisprudence.’ By M. Mustafa al-Azami. Riyadh: King Saud U.1985. Reprinted by Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies and Cambridge: Islamic Texts Society 1996. - Studies in Early Muslim Jurisprudence. By Norman Calder. New York and Oxford: Clarendon Press 1993. Pp. Xiii, 257.”, *Journal of Law and Religion* 15 (2001), 363. Bu ifadeler kanaatimizce Melchert’in eleştiri tarzıyla alakalıdır. Çünkü o, genellemelere dayalı eleştirilerden ziyade, noktasal ve derinlikli eleştirileri kabul etmekte ve kendisi de -genel olarak takip etse de- oryantalistlerin teorilerine bu tarz eleştiriler getirmektedir. Oysa Müslüman araştırmacıların konuya dair (özellikle ilk) eleştirileri refleksif olmakla maluldür. Fatma Betül Altuntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 348.

62 Melchert, “The Destruction of Books by Traditionists”, 217-218.

63 Halit Özkan, “The Common Link and Its Relation to the Madar”, *Islamic Law and Society* 11 (2004), 42-77.

64 Melchert, “The Life and Works of Al-Nasā’ī”, 2014, 406.

65 Oryantalist paradigmanın kurucu ilkeleri ve klasik İslâmî paradigmadan farklılaşan yönlerine dair ayrıntılar için

Farklılık (dissimilarity) ilkesi Melchert'in tarihlendirmelerinde zaman zaman kullandığı bir ilkedir. Tarihsel eleştiride önemli bir yöntem olan farklılık ilkesine göre, bir rivayet veya olay, bir tarihsel olay ya da entelektüel akımın yerleşik söylemine ters düşüyor ve rahatsız edici bir nitelik taşıyorsa, bu rivayet veya olay, baskın anlatının etkisinden sıyrılmış kabul edilebileceği için daha güvenilirdir. Örneğin, Hz. İsa'yı yaşadığı dönemdeki Yahudi veya Hristiyan kültüründen farklı gösteren öğretiler veya olaylar, mevcut anlatıya ters düştüğü için bu ilkeye göre daha otantiktir.⁶⁶ Farklılık ilkesi, esasen şüphecililiğin yansımalarını içerir.⁶⁷

Melchert, Nehaî'den aktarılan ve birbiriyle çelişen teşehhüd duasına dair iki rivayetin tarihlendirmesinde bu ilkeyi işletmektedir. Buna göre, Ebû Yûsuf (ö. 182/798) *el-Âsâr*'ında İbrahim en-Nehaî'den "Et-tahiyyatu lillahi vesselavatu ve't-tayyibat" şeklinde bir aktarımda bulunur. Fakat İbn Ebî Şeybe'den ise hem sıralamanın değişik olduğu hem de salavât kelimesinin salât şeklinde geçtiği bir başka versiyon aktarılır. Ayrıca A'meş'den Nehaî'nin salavât kelimesini vâv ile okunmasına karşı çıktığına dair bir rivayet aktarılır. Bu durumu Melchert, alışılmış olmayan vâv'sız okumaya dair rivayetin, farklılık ilkesi gereği tarihsel hafızayı yansıtmak açısından daha ön planda olacağı şeklinde değerlendirmektedir. Bununla birlikte Melchert, bu tercihlerde bir kesinlik olmadığını vurgulayarak aslında yöntemlerin eleştirilen yönlerinden haberdar olduğunu göstermektedir.⁶⁸ Başka bir örnekte Melchert, mihne kapsamındaki soruları, sorgulayanların beklentilerine uygun şekilde cevaplayıp serbest bırakılan dört kişi hakkında "Dördünün de boyun eğdiği söylendiğine göre, bunun doğru bir anlatım olması muhtemeldir." demektedir.⁶⁹ Melchert, bu kişiler hakkında mihneye direndiklerinin söylenmesinin alışılmış bir tutum olmasına rağmen, aksine onların teslim olduklarının belirtilmesini, anlatımın gerçekliğini destekleyen bir unsur olarak değerlendirmiştir.

Melchert'in kullandığı önemli bir teori de "geriye yansıtma"dır (back projection). Geriye yansıtma teorisi, "isnadların geriye doğru büyümesi", kusurlu isnadların iyileştirilmesi ve Hz. Peygamber'e dayandırılması anlamında çoğunlukla Schacht tarafından kullanılmıştır. Melchert'in metinlerinde ise (isnadların geriye doğru büyümesine bazı vurgular varsa da) geriye yansıtmadan kastı daha çok birbirine zıt görüşler ve fikir çatışmalarının olduğu yerlerde, kendi görüşlerini desteklemek isteyenlerin ortaya çıkardıkları rivayetler hakkındadır. Melchert özellikle çelişkili veri, fikir çatışması ve farklı görüşler içeren zıt rivayetlerin⁷⁰ geri yansıtma ile çözüldüğünü söylemektedir.⁷¹ Geriye yansıtmalarda görülen bir başka durum, kaynaklara

bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İSAM, 2013), 35-63.

66 Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, 88.

67 Zira, hadis usulünde, bir rivayetin amel gibi fonksiyonlarla desteklenmesi, onun sıhhatini azaltan değil artıran bir yön olarak kabul edilir. Ayrıca metin yönünden garip olan rivayetlere de ihtiyatlı yaklaşılr. Buradaki kabulde ise, yerleşik söylemin tersine olan ya da rahatsız edici olan ifadelerin daha doğru olma ihtimali üzerinde durulur.

68 Melchert, "İbrâhîm Al-Naḥa'î (Kufan, d. 96/714)", 76.

69 Melchert, "The Inquisition outside Baghdad", 205.

70 Melchert, birbirine zıt rivayetleri "counter-report", "counter-hadith" veya "Contradictory accounts" gibi çeşitli şekillerde isimlendirir. Melchert, "The Early Controversy Over Whether the Prophet Saw God", 465.

71 Mesela Hz. Peygamber'in rabbini rüyasında gördüğünü söyleyen rivayetler ile gözüyle gördüğünü söyleyen rivayetler ve İmam Şâfiî'nin *İhtilâf*'ında Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dan gelip Kûfeliilerin reddettiği kuralları savunan

müdahalelerin olumsuz, tahrif edici ve bozucu yaklaşımı içerdiğinin vurgulanmasıdır. Örnek olarak Kur'ân okumadaki nağme (teganni) konusu üzerinde durduğu çalışmasında Melchert, “okuma” eylemi için metinlerde kullanılan tertîl, tercî ve med gibi fiilleri ve bu fiilleri içeren rivayetleri verdikten sonra, bu rivayetleri kimlerin kendi görüşlerini desteklemek üzere ön plana çıkarmış ve yaymış olabileceği üzerinde durmaktadır. Bu tespitler esnasında, konuyla ilgili çatışmaların kullanımlara yansıdığına dair iddiası görülür. Mesela ona göre Katâde'nin haberi med savunucuları tarafından yayılmış ve meddin tercî şeklindeki okuyuşu dışladığını söyleyecek şekilde detaylandırılmıştır. Bu metin ise Melchert'e göre eksik bir isnadla aktarılmıştır, bu durum ise eksik isnadın daha erken olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili bir diğer rivayet (Muaviye b. Kurre'nin rivayeti) ise Melchert'e göre tercî taraftarı kişiler tarafından yayılmış ve medde izin verdiğini söyleyecek şekilde ayrıntılı hâle getirilmiştir. Melchert burada aslında tarafların kendi fikirleri için birbirlerine karşıt bu rivayetleri uydurdıklarını söylemekte ve aynı zamanda tam rivayetlerin daha geç dönemli; eksik isnadlı rivayetin ise daha erken döneme ait olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Melchert, rivayetlerin râvi ekleme/çıkarma ve değiştirme gibi keyfi ve taraflı müdahalelerine açık olduğunu vurgulamaktadır.⁷²

Melchert, özellikle Hanbelfilik ile ilgili birbirine zıt birçok haber olduğunu söylemektedir. Mezhep içerisindeki fikir anlaşmazlığını yansıtan bu çelişkili nakiller Melchert'e göre geri yansıtma içermektedir. Melchert'e göre bunun nedeni, bir fakihin belirli bir konudaki görüşün Ahmed b. Hanbel'e ait olduğunu doğrudan hatırlamasa da, bu görüşün onun düşünce tarzına uygun olduğunu varsayarak onu Ahmed b. Hanbel'e atfetmesidir. Yani burada “Ahmed b. Hanbel şunu demiştir” demek, “Ahmed b. Hanbel'e sorulsa şunu derdi” anlamındadır.⁷³ Bu durum ise geri yansıtma sebepleri olmaktadır.

Ayrıca Melchert geriye yansıtma teorisini sadece rivayetler için değil; olaylar, tartışmalar ve tarihî veriler için kullanmıştır. Mesela bu kapsamda İbrahim en-Nehaî ve Şa'bî'nin (ö. 104/722) sıklıkla karşılaştırılan iki isim olduğu söylendikten sonra bu iki ismin birbirine zıt görüşleri olduğu ve birinin ehl-i hadîs diğerinin ehl-i re'y olarak kabul edilmesinin, bir “geriye yansıtma” olduğu iddia edilmektedir. Bu iddia, Süfyan es-Sevrî'nin iki isimden birden alıntı yapması ve alıntılar arasında zıtlıktan çok uyum olmasıyla desteklenmektedir. Bu geriye yansıtmanın en önemli işareti olarak ise çelişkili rivayetlerin mevcudiyeti görülmektedir.⁷⁴ Başka bir örnekte Melchert, Tsafrîr'in Kûfe'de Hanefiliğin zaten var olan bir gelenek olduğunu ispat sadedinde, Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında Kûfeli olanların verildiği bir listeye karşılık Melchert, İbnü's-Selcî'nin (ö. 266/880) Abdullah b. Dâvûd'dan naklen aktardığı Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin listesini incelemektedir. Özetle, Melchert İbnü's-Selcî'nin bu listesine birçok ismin, Ebû Hanîfe'nin şöhretine parlaklık katması için alındığını düşünmektedir.⁷⁵

rivayetlere karşı İmam Şâfiî'nin savunduğu kuralları destekleyen rivayetler örnek verilebilir. Melchert, “The Early Controversy Over Whether the Prophet Saw God”, 470. Melchert, “Al-Shâfi'î Against the Kufan School”, 34. Diğer bir örnek için bk. Melchert, “Bukhari's Kitâb Tafsîr al-Qur'an”, 163.

72 Melchert, “The Controversy over Reciting the Qur'ân with Tones (al-qir'âh bi'l-alhân)”, 91.

73 Melchert, “The Early Controversy Over Whether the Prophet Saw God”, 475-476.

74 Melchert, “İbrâhîm Al-Naḥa'î (Kufan, d. 96/714)”, 75.

75 Christopher Melchert, “The Early Ḥanafîyya and Kufâ”, *Journal of Abbasid Studies* 1/1 (2014), 35.

Sessizlik delili⁷⁶ de zaman zaman Melchert tarafından kullanılmaktadır. Mesela Melchert'in, Ahmed b. Hanbel'in –bahsetmesi beklenirken- bir kişinin mihne ile ilgili karşı duruşundan bahsetmemesini, o kişinin direnişçi olmadığına işaret edebilecek bir delil olarak kullanmaktadır. Bu husus onun sükût delilini kullanımına bir örnektir.⁷⁷ Melchert, bazen de sessizlik delilini tarihlendirmelerde kullanmaktadır. Mesela Büveytî ve Müzenî'nin eserlerinde İmam Şâfiî'nin *İhtilâf* ıyla karşılaştırılabilir ifadeler bulamadığı için bu eserlerin *İhtilâf* tan önce yazıldığına karar kılmıştır.⁷⁸ Melchert benzer bir uygulamayı Ebû Hanîfe'nin takipçilerini tespit etmek için Serahsî'nin *el-Mebsût*'u üzerinde yapmaktadır. Bunun için eserde en az iki kere ismi geçenlerin yer aldığı ve toplam atıf sayısını da verdiği uzun bir liste paylaşmaktadır.⁷⁹ Bu ismi sık geçenlerin listesinde, Hanefî olmakla anılmayan isimler olduğu gibi Bağdat'tan, Basra'dan ve Horasan'dan isimler de bulunmaktadır. Fakat bu listede Kûfe'den yeterince isim yoktur. Bu durum, Hanefilik açısından *Mebsût*'un önemli bir eser olması ve içerisinde çok az Kûfeli isim barındırması sebebiyle Melchert tarafından Ebû Hanîfe'nin Bağdat'a gidişinden sonra Kûfe'de devam eden bir Hanefî ekolüne dair literatürde iz olmadığı şeklinde yorumlanmaktadır.⁸⁰

Melchert, olayların tarihlendirilmesinde (bazen aktarılan olaylar arasındaki çelişkinin giderilmesinde) olaya şahit olan kişilerin vefat tarihlerini ölçü olarak kullanmaktadır. Bu durum, kişilerin vefat tarihi bilgisine ve bu bilginin yer aldığı eserlere olan genel kabulünün göstergesi kabul edilebilir. Mesela Melchert, hadis toplamak için çıkılan yolculukların zamanlarını tespit için Nesâî'nin şeyhlerinin vefat tarihlerinden yola çıkarak, o şehirlere gelişleri için en erken tarihi tespit etmeye çalışmaktadır.⁸¹ Bununla birlikte kişinin vefat tarihine dair kaynaklarda çelişkili bir bilgi varsa, bu bilgi de aktarılır.⁸² Melchert tarihlendirmeler yaparken anakronizmi de bir yöntem olarak kullanmaktadır. Mesela İbrahim en-Nehaî'nin hayatından bahsederken, ondan imanın derecelerine dair yapılan aktarımları, bu dönemde o tartışmalar olmadığı için şüpheli atıflar olarak görmektedir.⁸³

Melchert, doğru olan metinlerin tespitinde uyumsuzluk, kısa metnin daha otantik kabul edilişi, birden fazla kaynak tarafından aktarılanın güvenilirliği artırması ve yabancı kaynaklara güvenme gibi noktaları önemsemektedir. Melchert, metinlerdeki başlıkları ve içerikleri incelemek suretiyle zaman zaman başlıklar ile içerikler arasında uyumsuzluk (inconsistency) olduğunu düşündüğü noktalara değinmektedir. Bunu da kaynak tenkidi çalışmalarının ilkeleriyle yapmaktadır. *el-Müctebâ* ile Nesâî'nin *es-Sünen*'inin aynı eserler olup olmadığı tartışmasında *el-Müctebâ*'daki “Kitâbü't-Tahâre”nin *es-Sünen*'inkinden daha uzun olduğu, Nesâî'nin sanki

76 Ayrıntılı bilgi için bk. Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, 238.

77 Melchert, “The Inquisition outside Baghdad”, 206.

78 Melchert, “Al-Shâfiî Against the Kufan School”, 38.

79 Melchert, “The Early Ḥanafīyya and Kufa”, 33-34.

80 Christopher Melchert, “The Early Ḥanafīyya and Kufa”, *Journal of Abbasid Studies* 1/1 (2014), 35.

81 Melchert, “The Life and Works of Al-Nasā'ī”, 2014, 393.

82 Melchert, “The Inquisition outside Baghdad”, 203.

83 Melchert, “Ibrāhīm Al-Naḥa'ī (Kufan, d. 96/714)”, 67.

ilk başta daha uzun bir metin yazmak üzere yola çıktığı ve sonrasında vazgeçtiği üzerinde durmaktadır. Ayrıca bir girişin uzun olması sonraki başlıkların kısa olması Melchert'e göre bir uyumsuzluk arz etmektedir. Çünkü bu *el-Müctebâ*'nın tamamlanmamış olduğu hissini uyandırmaktadır. Ayrıca *el-Müctebâ*'nın “Kitâbü'l-Cihâd”ı içermesi, fakat *es-Sünen*'de “Kitâbü's-Siyer” içinde yer alan cizye konusu gibi bazı konulara girmemesi de Melchert'e göre uyumsuzluk başlığı altında nitelenebilir. Benzer şekilde eserde yol kesmeye dair bir başlık yer almasına rağmen aynı kategoride değerlendirilebilecek had cezalarına dair herhangi bir başlığın bulunmaması da bir uyumsuzluk işaretidir. Ayrıca Melchert, başlıkları da ayrı ayrı incelemektedir. Mesela “Kitâbü'z-Zina” başlığı, her iki kitapta aynı hadisle başlamakta, sonra *es-Sünen*'de var olan bir hadis *el-Müctebâ*'da atlanmaktadır. Daha sonra ise *es-Sünen*'de bulunmayan çeşitli rivayetlerle devam edilmektedir. Fakat bu rivayetler “Fitra” gibi daha önceki bölümlerde olması gereken hadislerdir, yani bu hadisler yanlış yere yerleştirilmiştir. Tüm bunlar neticesinde, Melchert, iki metnin hadis sayılarını, başlıklarını, bu başlıklar altında zikredilen hadislerin uzunluklarını ve uyumlarını titizlikle karşılaştırarak bu iki eserin birbirinden farklı olduğu ve Nesâî'nin iki eser üzerindeki çalışmalarının muhtemelen aynı zamanlarda gerçekleştiği fikrine ulaşmaktadır.⁸⁴

Melchert, metinlerin karşılaştırılması ve tercihi noktasında, kendi tabiri ile “metin tenkidinin eski kuralı” olan kısa metinlerin uzun metinlerden daha iyi olduğu ilkesinin, diğerlerinden daha zayıf olduğunu kabul etmekle birlikte buraya uygun olduğunu vurgular.⁸⁵ Bu minvalde, Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediğine dair rivayetlerde “Muhammed Rabbi'ni gördü” şeklindeki rivayetin, “kalbiyle” ya da “uykusunda” gördüğünün vurgulandığı rivayetlere göre, daha erken bir tarihe ait olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁶

Melchert, zaman zaman “yabancı” veya “karşıt” kaynaklara önem vermekte ve onları güvenilir bulmaktadır. Mesela Hanefiliğin Kûfe merkezli olduğu iddiasının sorgulandığı makalesinde, Ebû Hanîfe'den aktarılan hadis metinlerini incelerken bu metinlerin hadisçiler tarafından aktarıldığını, yani Hanefî olduğu bilinen kimseler tarafından aktarılmadığını hatırlatır. Bu durum, Melchert'e göre güven oluşturan bir durumdur. Zira Hanefî olmayan hadisçilerin bu konuda Hanefîlerden daha dürüst olmayan bir tavırdaki olmaları Melchert'e göre imkânsızdır.⁸⁷

5. Geleneği Yeniden Düşünmek: Melchert'in Eleştirileri

Melchert çalışmalarında zaman zaman Schacht, Juynboll ve Calder gibi oryantalist geleneğin içindeki önemli isimlere zaman zaman ise Sadeghi ve Ahmed El Shamsy gibi İngilizce yazan/üreten akademik dünyadaki Müslüman isimlere eleştiriler yöneltmektedir. Burada vurgulanması gereken, eleştirilerinin amacıdır. Schacht'ın bölgesel hukuk ekolleri tezini bütün olarak

84 Melchert, “The Life and Works of Al-Nasā'ī”, 2014, 387.

85 Melchert, “The Early Controversy Over Whether the Prophet Saw God”, 466.

86 Melchert, “The Early Controversy Over Whether the Prophet Saw God”, 466.

87 Melchert, “The Early Hanafîyya and Kufa”, 37.

sorgulayan ilk çalışma olarak nitelendirilen⁸⁸ tezindeki düşüncelerinde Goldziher-Schacht çizgisinden çok da ayrılmamaya çalıştığını söylemek mümkündür.⁸⁹ Melchert'in genel olarak fikirlerini benimsediği oryantalistlere yönelik eleştirilerinin, Çavuşoğlu'nun ifadesiyle, klasik oryantalist geleneği yıkmak/bütünüyle değiştirme amacı taşımadığı anlaşılmaktadır. Çavuşoğlu, Melchert'in oryantalist geleneğe yönelik eleştirel çalışmalarının, güçlü ve özel araştırmalara dayanan, genellemelerden uzak çalışmalar olduğunu da hatırlatmaktadır.⁹⁰

Melchert'in incelenen makalelerinde çeşitli akademisyenlere yönelttiği eleştiriler, İmam Şâfiî (eserleri, muhalifleri, etkisi vb.) ve bölgesel hukuk ekolleri ile otantikliğe dair tartışmalar ve eserlerin müelliflere aidiyetlerine dair iddialar üzerinde yoğunlaşmış görünmektedir. Tüm bu başlıklarda Melchert'in eleştirdiği isimler Ahmed El Shamsy, Schacht, Juynboll, Hallaq, Calder, Sadeghi, Tfasis ve Özkan'dır.

Ahmad El Shamsy, Melchert'in birçok konuda itiraz ettiği önemli bir isimdir. Bu itirazların birçoğu İmam Şâfiî ile ilişkili konulara dairdir. Bu itirazlardan birisi eserlerin İmam Şâfiî'ye aidiyeti konusundadır. Melchert, İmam Şâfiî'nin *Müsned*'ine dair kaleme aldığı çalışmasında *el-Ümm*'ün ona ait bir telif olduğuna dair Ahmed El Shamsy'nin görüşlerine yer verir ve kendisinin bu konuya daha şüpheci yaklaştığını vurgular. Melchert şüphelerini belli kategoriler hâlinde Ahmed El Shamsy'nin iddiaları ile karşılaştırarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Mesela, Ahmed El Shamsy, iki metin (ve eserlerin içerikleri) arasındaki benzerliği, metnin çok değişim geçirmediğinin göstergesi olarak kabul etmiş iken; Melchert'e göre bu "tesadüfi" benzerlik İslâm hukuku eserlerindeki standart kategorilerdir ve bazı başlıklar ortak olsa da benzerlikten çok farklılıklar görülür.⁹¹ Yine aynı makalede *el-Ümm*'ün metninin ne kadarının İmam Şâfiî'nin ölümünde bıraktığı şekilde olduğu tartışmasına değinilmektedir. Metnin aynı kaldığını gösteren kanıtlara vurgu yapan Ahmed El Shamsy için Melchert: "Onun iyimserliği bana yanlışlanamaz gibi geliyor, benimki de ona benzer şekilde gelebilir" demektedir. Ahmed El Shamsy, *Müsned*'in "ve min muhtasar el-Hac el-Kebir" başlıklı bölümünün sonuna düşülmüş "15 Şaban 266 Çarşamba günü Şâfiî'nin kitabını dinlemeyi tamamladık." şeklindeki istinsah/ketebe kaydında "Şâfiî'nin Kitabı" kısmını *el-Ümm*'ün tamamı olarak anlamaktadır. Melchert'e göre Ahmed El Shamsy'nin bu düşüncesi de mümkündür, ancak burada kastedilenin Muhtasar bölümü olması ihtimali ona göre daha yüksektir. Zira, bu konunun Rebî' b. Süleyman'ın yazdığını son konu olması Melchert'e göre tuhaf bir durumdur.⁹²

Başka bir itiraz, tefsir geleneği üzerinde İmam Şâfiî'nin etkili olup olmadığı ile ilişkilidir. Melchert, Buhârî'nin *Kitâbu'l-Tefsîr*'ine dair çalışmasında, Ahmed El Shamsy'nin İmam Şâfiî'nin ikinci nesil öğrencileri tarafından yazılan tefsirlerinde tespit ettiği genel özelliklere işarette

88 Hallaq, "Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E., Studies in Islamic Law and Society (Leiden, New York, Cologne, 1997).", 278.

89 Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezheb", 316.

90 Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezheb", 316.

91 Melchert, "The Musnad of al-Shâfi'î", 253-254.

92 Melchert, "The Musnad of al-Shâfi'î", 253.

bulunur. Melchert, Buhârî'nin *Kitâbu'l-Tefsîr*'inin kronolojik olarak Ahmed El Shamsy'nin genel özelliklerini verdiği döneme uygun bir zamana tekabül ettiğini fakat onun genel özellik olarak verdiği noktalara aykırı bir içeriğe sahip olduğunu söylemektedir. Melchert'e göre tefsir geleneği, Ahmed El Shamsy'nin iddiasının aksine İmam Şâfiî'den bağımsız bir yönde ilerlemektedir. Buhârî ise hadis ve edeb yaklaşımlarını birleştirmeye çalışmıştır. Bazı noktalarda belki İmam Şâfiî'den bir etkilenme söz konusu olsa da Melchert'e göre Buhârî'nin tefsir konusundaki durumu, daha çok miladi 9. yüzyıldaki yaklaşımlarla ilişkili görülmektedir.⁹³

Melchert ile Ahmed El Shamsy arasındaki bir diğer anlaşmazlık, İmam Şâfiî'nin muhaliflerinin kim olduğuyla ilişkilidir. Melchert, kendisi bu muhaliflerin (bölgesel ekoller tezini savunmasının yansıması olarak) Kûfeliler olduğunu iddia ederken; Ahmed El Shamsy'nin ise bu kişileri Hanefiler olarak isimlendirdiğini söylemektedir.⁹⁴ Mesela Ahmed El Shamsy, Hz. Ali'den aktarılan bir rivayetin ardından, -rivayete uymamaları sebebiyle- İmam Şâfiî'nin "Hanefiler"i eleştirdiğini aktarmaktadır. Melchert burada Ahmed El Shamsy'ye eleştiri yöneltir. Zira Ahmed El Shamsy'nin alıntı yaptığı metnin içinde "Hanefiler" ifadesi geçmemektedir. Melchert'e göre Ahmed El Shamsy var olan iki pasajın birinin başını diğerinin sonunu okumuştur.⁹⁵ İmam Şâfiî'nin muhaliflerinin kim olduğu tartışmasının devamı sadedinde Melchert, örnekler üzerinden giderek, İmam Şâfiî'nin sadece Hanefilerin görüşlerine karşı çıkmadığını söylerken, Ahmed El Shamsy, İmam Şâfiî'nin *İhtilâfû 'Alî ve 'Abdillâh b. Mes'ûd* adlı eseri genel olarak Hanefilere karşı yazdığı görüşündedir. Melchert bu görüşü -eser Hanefilere belli göndermelerde bulunsa da- genel olarak reddetmeye çalışmaktadır.⁹⁶ Bu tartışmalara, fıkıh tarihinin bölgesel karakterlerine dair tartışmalar da dâhil olmaktadır. Melchert, Ahmed El Shamsy'nin "Hanefi düşüncesinin, kökleri Kûfe geleneğine dayanan ve tam olarak Mâlik'in Medine merkezçiliğini yansıtan (benzeyen) bölgesel bir özgünlüğü muhafaza ettiği" iddiasına da katılmamaktadır. Yazar, Hanefi görüşlerin daha önceki Kûfe geleneklerini koruma eğiliminde olmasına rağmen, miladi 9. yüzyılın sonlarında Şeybânî'nin Mâlik'e kıyasla diğer merkezlerden görüşler aktarmaya daha meyilli olduğunu ve Ahmed El Shamsy'nin "tam olarak" ifadesinin çok ileri gittiğini savunmaktadır.⁹⁷

Bölgesel hukuk ekolleri tartışması, Melchert'in çeşitli isimlere itiraz ve eleştiri yönelttiği bir diğer konudur. Melchert, fıkıh okullarının bölgesel okullardan şahıs merkezli okullara dönüşümü tezinde, büyük oranda Schacht'ın görüşlerine katılır. Mesela Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *Kitâbü'l-Hücce*'sini konu edinen ve eser üzerinden İslâm hukukunda bölgesel ekollerden kişisel ekollere geçiş sürecini inceleyen makalesinde⁹⁸ Melchert, *el-Hücce*'nin Schacht'ın bölgesel okullar tezini doğruladığını söylemektedir. Bununla birlikte yazar, bazı

93 Melchert, "Bukhari's Kitab Tafsir al-Qur'an", 171.

94 Melchert, "Al-Shāfi'ī Against the Kufan School", 44.

95 Melchert, "Al-Shāfi'ī Against the Kufan School", 44.

96 Melchert, "Al-Shāfi'ī Against the Kufan School", 43-44.

97 Melchert, "Al-Shāfi'ī Against the Kufan School", 55.

98 Melchert, "Kitāb al-Ḥujjah 'Alā Ahl al-Madīnah and the Transition from Regional Schools to Personal", 70.

noktalarda ise Schacht'a katılmadığını belirtmektedir. Mesela Melchert, Schacht'ın (ve Tsafir'ın) Ebû Hanîfe'nin Bağdat'a gitmesinden sonraki zamanda Kûfe Hanefiliğinin gücünü abarttığını savunmaktadır.⁹⁹ Yine Melchert, Schacht'ın İmam Şâfi'nin İslâm hukukunun gelişimine katkısını değerlendirirken, onun önceki hükümlere kıyasla daha mantıklı ve tutarlı olduğuna dair genellemesine katılmamaktadır.¹⁰⁰

Wael Hallaq, bölgesel hukuk ekolleri tartışmasında Melchert'in eleştiri yönelttiği bir diğer isimdir. Melchert, İmam Şâfi'nin *İhtilâfû 'Alî ve 'Abdillâh b. Mes'ûd* adlı eserinden yola çıkarak Hallaq'ı bölgesel ekoller konusunu *reductio ad absurdum* (absürde indirgeme) yoluyla tartışması ve miladi 8. yüzyılda bölgesel okulların olmaması gerektiğini düşünmesi sebebiyle eleştirmektedir. Esasında yazar Hallaq'ı, Schacht ve diğerlerinin 8. yüzyıl bölgesel okullarına ilişkin gerçek pozisyonlarını yanlış temsil eden ve “saman adam safsatası”¹⁰¹ olarak da bilinen yanlış bir argüman inşa ettiği için eleştirmektedir. Yazar, Hallaq'ın argümanının Schacht ve diğerlerinin görüşlerinin yanlış temsiline dayandığını ve onların bölgesel okullarla ilgili gerçek tanımlarını doğru bir şekilde ele almadığını öne sürmektedir. Bu da Hallaq'ın argümanının diğerlerinin bilimsel pozisyonlarıyla gerçek bir ilişkiye değil, görüşlerinin basitleştirilmiş veya çarpıtılmış bir versiyonuna dayandığını ima etmektedir.¹⁰²

Melchert'in bölgesel hukuk ekolleri tartışmasında itiraz ettiği bir diğer isim Tsafir'dir. Mâlikîlerin daha eski bir Medine okulundan neşet edip değişerek ortaya çıkması gibi Hanefî okulunun da daha eski bir Kûfe okulundan evrildiğinin iddia edilip edilemeyeceğinin sorgulandığı makalesinde Melchert, İsrailli araştırmacı Tsafir'in bazı görüşlerini özetlemekte, bazı görüşlerine katılmakta, bazılarını kabul etmemekte, bazılarını ise düzeltmektedir.¹⁰³ Hanefiliğin, daha eski bir Kûfe okulundan evrildiği fikrine karşı Nurit Tsafir, Kûfe'ye Hanefî hukukun tanıtılmasına ihtiyaç olmadığını, Hanefiliğin Kûfe'ye dışarıdan gelmediğini, zaten var olan bir yerel gelenek olduğunu ve Ebû Hanîfe'nin çok sayıda Kûfeli takipçisi bulunduğunu iddia etmektedir. Buna karşın Melchert, Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerinin en önemli çalışmalarını Bağdat'ta yapmış olmalarından yola çıkarak (ayrıca Kûfeli takipçileri özellikle Hanefî biyografi kitaplarında bulmak zorken) erken dönem Hanefiliğin Kûfi olarak karakterize edilip edilemeyeceğini sorgulamaktadır. Melchert, Ebû Hanîfe'nin Kûfe'den ayrılışından sonra Hanefiliğe dair bir iz bulmanın pek de mümkün olmadığını, Kûfe Hanefiliği'nin gücünün Tsafir

99 Melchert, “The Early Hanafiyya and Kufa”, 42.

100 Melchert, “Al-Shâfi'î Against the Kufan School”, 54.

101 “Saman adam safsatası” bir kişinin rakibinin görüşünü ona mantıksız/akla yatkın olmayan düşünceler yükleyerek yanlış bir şekilde temsil etmesi ve ardından bu yanlış temsili, rakibin gerçek görüşü yerine çürütmesi şeklinde tanımlanabilir. Robert Talisse - Scott F. Aikin, “Two Forms of the Straw Man”, *Argumentation* 20/3 (05 Aralık 2006), 345. Korkuluk mantık hatası olarak da Türkçeye çevrilen bu durumda, eleştiri yönelten kişi rakibin üstesinden gelmek için karşı tarafın görüşünün çarpıtılmış bir versiyonundan hareket ederek rakibin argümanını olduğundan daha zayıf göstermiş olur. Yani, eleştirmen rakibinin esasında söylemediği bir şeyi söylemiş gibi kabul edip eleştirir. Bu isimlendirme, eleştirmenin tıpkı korkuluk gibi içi boş olan veya saman dolu olan, yani gerçek olmayan bir eleştiri yaptığını işaret eder.

102 Melchert, “Al-Shâfi'î Against the Kufan School”, 55.

103 Melchert, “The Early Hanafiyya and Kufa”, 24, 26, 29.

tarafından abartıldığını söylemektedir.¹⁰⁴ Melchert'in Tsafir'in katılmadığı görüşlerini, Tsafir'in kendisinin kullandığı yöntemleri kullanarak çürüttüğünü görmek ilginçtir. Mesela, Melchert Hanefiliğin dışarıdan gelen bir gelenek olmak yerine zaten var olan bir gelenek olduğunu iddia etmek amacıyla Kûfeliler arasındaki Hanefilerin yoğunluğunu tespit edebilmek için Tsafir'in (İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ını inceleyerek) kullandığı biyografileri incelemek suretiyle uyguladığı usulü farklı eserler (mesela Serahsî'nin *el-Mebsût*'u) üzerinden yeniden kullanır. Melchert, Tsafir'in Hanefî olduğunu düşündüğü isimleri sayıca fazla bulmakta, esasında sayının çok daha düşük olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca, Tsafir'in Kûfe ile bağlantılı olduğunu düşündüğü isimleri inceleyen Melchert, bu kişilerin Kûfe ile ilişkili olmadığını ortaya koymaktadır.¹⁰⁵

Melchert, zaman zaman kendisinin benimsediği şüpheciliğe daha uzak bulduğu isimleri eleştirmektedir. Melchert, Juynboll ile Nesâî'yi karşılaştırdığı makalesinde, Juynboll'a eleştiri yönelten Özkan'ı eleştirmektedir. Özkan, miladi 9. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar olan hadis kaynaklarında -Melchert'e göre pek de sistematik olmayan şekilde- hadis münekkitlerinin genellikle "medâr" olarak adlandırdığı ve rivayet yollarının kendisinde birleştiği râvilere sahip ve aynı rivayetleri destekleyen tek râvili tariklerin bulunduğu örnekleri bir araya getirmektedir. Burada Melchert, müşterek râvilerin rivayetlerin muhtemel uydurucuları olduğunu ve tek râvili tariklerin göz ardı edilmesi gerektiğini düşünen Juynboll'ün bakış açısının, ahbârü'l-âhâd'ın rivayetlerin sıhhati açısından değerli bir destek ve doğrulama sağlayabileceğini iddia eden Özkan'ın bakış açısıyla tezatlık teşkil ettiğini söylemektedir. Melchert, Özkan'ın Juynboll'e cevap mahiyetinde dile getirdiği, tekil rivayet zincirlerini tarihsel kabul etmeyenlerin bunu gerekçelendirmesi gerektiği yönündeki görüşünü aktarmaktadır. Ardından, Goldziher'den itibaren şekillenen şüphecî tutumun, mevcut hadis külliyyatının önemli ölçüde çelişkiler içerdiği ve bu sebeple rivayetlerde geriye yansıtma (back projection) ilkesinin ilmi varsayım olarak kabul edilmesi; gerçekten erken döneme ait rivayetlerin ise ayrıca ispatlanması gerektiği anlayışına dayandığını ifade etmektedir. Melchert, "Özkan hırsızlığı ve hırsızlığın nasıl tespit edileceğini tartışmaktan kaçınmaktadır." demektedir.¹⁰⁶ Bu durum, onun bu konuda Juynboll'un yanında, Özkan'ın ise karşısında olduğuna işaret etmektedir. Melchert, burada otantiklik etrafındaki tartışmanın çıkmaza girdiğini söylemektedir.¹⁰⁷ Zira ona göre otantikliğe dair tartışmalar, farklı başlangıç varsayımlarını benimsemekten kaynaklanmakta ve devam etmektedir. Melchert, kendisinin -her ne kadar Berg onu iyimserler arasında saysa da- Juynboll gibi şüphecî tarafa eğilimli olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸

Melchert, eserlerin aidiyetlerine dair de kimi zaman çeşitli isimlere itirazlarda bulunmuştur. Bu isimlerden birisi Behnam Sadeghi'dir. Melchert, *el-Hücce*'nin kim tarafından yazıldığına

104 Melchert, "The Early Hanafiyya and Kufa", 42.

105 Melchert, "The Early Hanafiyya and Kufa", 27.

106 Melchert, "The Life and Works of Al-Nasā'ī", 2014, 406.

107 Melchert, aynı görüşü farklı bir makalesinin sonuç kısmında da tekrarlamaktadır. Melchert, "İbrāhīm Al-Naḥa'ī (Kufan, d. 96/714)", 81.

108 Melchert, "The Life and Works of Al-Nasā'ī", 2014, 406.

ve kime atfedileceğine dair başlık altında Sadeghi'nin *el-Âsâr* ve *el-Muvatta*'nın birden fazla kişi tarafından yazıldığına dair görüşünü dile getirir. Sadeghi, Şeybânî'nin *el-Âsâr* ve *el-Muvatta*'nın iki kişi tarafından eş-Şeybânî'nin imlâsından hareketle -imlâ ettikleri materyali nasıl sunduklarından yola çıkılarak tanımlanabilecek şekilde- yazıldığını savunmuştur. Esasında, bu argümanın *el-Hücce* için de geçerli olup olmayacağı düşüncesinden yola çıkan Melchert, Sadeghi'nin Şeybânî'nin *el-Âsâr* ve *el-Muvatta*'ıyla ilgili argümanını eleştirmektedir. Melchert, Sadeghi'nin eserin bir kompozit olarak tanımlanması için kullandığı kriterin başka bir eser olan *el-Hücce* için geçerli olmadığını öne sürmektedir. Zira Sadeghi'nin bu kriteri *el-Hücce* üzerinde uygulanırsa, bu eser de kompozit bir eser gibi görünür. Ancak yazar, *el-Hücce*'nin farklı görüş ve argümanları sunuşunda son derece sistematik ve tutarlı olduğunu belirterek Sadeghi'nin görüşüne karşı çıkmaktadır. Melchert, Ebû Hanîfe'nin görüşünü, Medine halkının görüşünü, rasyonel argümanları ve geçmiş otoritelerin destekleyici görüşlerini sunmadaki yapısal yaklaşımına dikkat çekerek *el-Hücce*'nin üslup bütünlüğüne vurgu yapmaktadır.¹⁰⁹

Melchert, çalışmalarında metinlerle ilgili yanlış anlaşılan ya da yorumlanan kısımları da düzeltip itirazda bulunmaktadır. Mesela Juynboll'un isnadların karşılaştırılarak müşterek râvilerin tespit edilmesi gerektiğini vurguladığı yöntemi ile Nesâî'nin yöntemini karşılaştıran Melchert, Juynboll'un hem genel kabule uygun olan hem de aykırı olan uydurma hadisleri tespit noktasında Nesâî'den ayrıldığını ifade etmektedir.¹¹⁰ Melchert, Juynboll'un "Bu durum muhtemelen çeşitli insanlarda temelde sezgiye dayalı bir eleştirel anlayışa yol açmıştır ki, Ebû Hâtim'in (ö. 277/890) hadisi nasıl ele aldığını dikkate alırsak, bu sezgi hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmış gibi görünmemektedir."¹¹¹ ifadesindeki Ebû Hâtim'e yaptığı atfı ele alır. Melchert, Juynboll'un Ebû Hâtim'in benzetmesini sezgi lehinde bir ifade olarak algıladığını düşündüğünü, oysa burada Ebû Hâtim'in tam aksini ima ettiğini iddia etmektedir.¹¹²

Benzer bir itiraz, geriye yansıtma teorisinden bahsettiği bir yerde, Sadeghi'nin Schacht'ın ifadesini anlama tarzına dairdir. Melchert, Schacht'ın İbrahim en-Nehaî'nin görüşlerinin doğrudan hukuk alanında değil; ibadet alanında serdedilmiş olduğuna ve bunun da hicrî 1. yüzyılın sonlarına doğru din hukuku alanında uzman kabul edilebilecek bir isimden bekleyebileceğimiz bir şey olduğuna dair tespitini paylaşır. Melchert, Sadeghi'nin Schacht'ın bu sözünü ibadet dışında hukuki düşüncenin İbrahim en-Nehaî zamanında mevcut olmadığını iddia ettiği şeklinde anlamasını, katı ve genellemeci bulur. Melchert, Schacht'ın bu sözünün, onun yerel örf ve Emevîler Dönemi idari uygulamalarının İslâm hukukunun en erken kaynakları olarak kabul ettiği teziyle ilgili olduğunu hatırlatır.¹¹³ Melchert, sonuç bölümünde yer alan bir dipnotta, rivayetlerin otantikliği lehine öne sürülen argümanların—Sadeghi örneğinde olduğu gibi—

109 Melchert, "Kitâb al-Ḥujjah 'Alâ Ahl al-Madīnah and the Transition from Regional Schools to Personal", 59.

110 Melchert, "The Life and Works of Al-Nasā'ī", 2014, 377.

111 G. H. A. Juynboll, *Muslim tradition : studies in chronology, provenance, and authorship of early hadith* (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983), 161.

112 Melchert, "The Life and Works of Al-Nasā'ī", 398.

113 Melchert, "Ibrāhīm Al-Naḥa'ī (Kufan, d. 96/714)", 76.

çoğu zaman kolayca çürütülebilecek karşıt görüşler inşa etme ve yanlışlanamaz varsayımlara dayanma eğilimi taşıdığını belirtmektedir.¹¹⁴ Bu eleştiri, Melchert'in kesin, derin ve noktasal sonuçlar beklediği yerlerde karşılığını bulamamasının bir sonucudur. Bu tarz genellemeler, -kim tarafından yapıldığından bağımsız olarak- Melchert'in eleştirilerine hedef olabilir. Mesela, İbrahim en-Nehaî'ye atfedilen hiçbir sözün gerçekliğini kabul etmese de ele alınan sorunların şüphesiz onun zamanına ve öncesine dayandığını defalarca kabul etmesi sebebiyle Juynboll'un *Encyclopedia of Canonical Hadīth*'deki İbrahim en-Nehaî hakkındaki girişini, gelişi güzel ve sonuçsuz olarak nitelemektedir.¹¹⁵ Bu isimler haricinde Calder ve Raddatz gibi isimlere yönelik daha tekil eleştirileri de mevcuttur. Melchert *el-Hücce*'nin kime atfedileceği tartışmaları içinde Calder'i, Şeybânî'ye atfedilen eserlerin hicri 250 (Miladi 864-5) civarında bugünkü hâlini aldığını öne sürmek gibi savunulması daha zor olan çeşitli eserler için belirli tarihler önermesi sebebiyle eleştirmektedir.¹¹⁶ Melchert Hans-Peter Raddatz'ı -çalışmalarını yaptığı dönemde bugün elimizde mevcut olan bazı kaynakların o gün ulaşılabilir olmaması nedeniyle ortaya çıkan problemler haricinde- kaynaklarını yeterince eleştirmedeği noktasında tenâ eder.¹¹⁷

Sonuç

Üretken bir akademisyen olan Melchert, doktora tez konusunun devamı niteliğinde ehli hadîs ve ehl-i re'y tartışmaları ve Sünnî mezheplerin teşekkülü gibi hadisle de ilgisi kurulabilecek birçok konuda çalışma yapmıştır. Son on yılda hadisle ilgili yazdığı on iki makalesinde ağırlıklı olarak ilk üç asrı konu edinmiş olan Melchert'in çalışmaları, cevap aradığı sorular ile bu sorular için ürettiği argümanları içermesi nedeniyle birbirleri ile bağlantılıdır. Onun kendi çalışmalarına da sık atıfta bulunması onun birbiri ile bağlantılı çalışmalar yapma tarzını yansıtmaktadır. Kendi çalışmaları haricinde, Melchert'in en fazla atıfta bulunduğu isim Schacht'tır. Bu durum, onun oryantalist geleneğin en önemli isimlerinden birinin iddialarını genel anlamda kabul etse dahi, ayrıntılı noktalarda incelemeye devam etmesiyle açıklanabilir. Ancak burada dikkat çekici olan, Melchert'in Schacht'a yönelttiği eleştirilerin, yöntemsel değil verisel düzlemde kalmasıdır. Yani Melchert, Schacht'ın savlarının epistemik çerçevesine dokunmadan sadece tarihsel malzeme üzerinden bazı sonuçları gözden geçirip yenilemeye yönelir. Bu durum, Melchert'in eleştirel pozisyonunun radikal bir yeniden değerlendirmeye değil, geleneğin sınırları içinde kalarak iyileştirmeye yönelik olduğunu göstermektedir.

Yöntem olarak temel klasik Arapça kaynaklara olan vukufiyetini gösterecek biçimde doküman analizi yöntemini sıklıkla kullanan Melchert, nicel veri analizine de özellikle argümanlarını kuvvetlendirmek için sıkça başvurmaktadır. Melchert, metinler üzerinde kaynak tenkidini

114 Melchert, "İbrāhīm Al-Naḥa'ī (Kufan, d. 96/714)", 81.

115 Melchert, "İbrāhīm Al-Naḥa'ī (Kufan, d. 96/714)", 76.

116 Melchert, "Kitāb al-Hujjah 'Alā Ahl al-Madīnah and the Transition from Regional Schools to Personal", 67-68.

117 Melchert, bu noktada, Van Ess'in eleştirilerini de dile getirir. Christopher Melchert, "Sufyān al-Thawrī and the Kufans", *Journal of Abbasid Studies* 1/9 (2022), 186.

uygularken, metinlerdeki uyum/uyumsuzlukları değerlendirerek metin tenkidi yöntemlerini de zaman zaman kullanmaktadır. Melchert'in, argüman merkezli kurguladığı çalışmalarında bir hipotezi ispat için tek kaynaktan istifade etmeyi yeterli görmemesi ve metinleri çapraz sorgulamalara tabi tutması, onun çalışmalarındaki titizliğine işaret etmektedir.

Melchert, metinlerinde zengin bir kaynak kullanımına sahiptir. Farklı dillerdeki kaynakları kullanması kadar, çağdaşlarında çok görülmeyen şekilde çağdaş Arapça çalışmalardan haberdar oluşu (ve bu kaynaklara referansta bulunması), Şii kaynaklardan istifadesi ve biyografi kitaplarına hakimiyeti, yazarın okuyucu nezdindeki otoritesini pekiştirmektedir. Bununla birlikte, Melchert'in kapsamlı literatür kullanımına rağmen Türkçe akademik kaynaklara hiç yer vermemesi dikkat çekicidir. Türkiye'de son yıllarda hadis tarihi ve erken dönem fıkıh tarihi alanlarında önemli çalışmalar yapılmakta; bu çalışmalar, farklı sorular ve yaklaşımlar ortaya koyarak literatüre katkı sağlamaktadır. Bu nedenle Türkçe literatürle temas kurulması, araştırmanın kapsayıcılığını ve derinliğini artırabilir. Melchert'in dil ve erişim sınırlamaları nedeniyle bu literatüre yönelmemiş olması anlaşılabilir; ancak farklı akademik gelenekler arasındaki diyalogun gelişmesine katkı sağlayacak bu tür kaynakların dikkate alınması, çalışmanın daha güçlü bir zemine oturmasına katkı sağlayacaktır.

Melchert hem tarihlendirme hem de daha otantik metnin belirlenmesinde, tevarüs ettiği geleneği devam ettirmektedir. Tarihlendirmede farklılık ilkesi, çatışmanın ve zıt nakillerin bir müdahaleye işaret edişi, geriye yansıtma teorisi, anakronizm, sessizlik delili ve eksik isnadın ya da kısa metnin ve yabancı kaynakların daha güvenilir kabul edilmesi, onun kullandığı önemli ilke ve tekniklerdir. Tevarüs ettiği ve çeşitli yöntemlerini de kullandığı bu gelenek, genel olarak tarihsel eleştiri yöntemlerine Weberyan bir bakışın eklenmiş hâlidir. Özellikle otantiklik tartışmalarında benimsediği şüpheli tutum, hadislerin tarihselliğine dair kesin sonuçlardan ziyade metodolojik bir ihtiyatı öne çıkarmaktadır. Bununla birlikte Melchert'in eleştirel tavrı, kendisiyle aynı ya da farklı yönde ön kabulleri olan herkese yönelmektedir. Melchert, zaman zaman hem benzer görüşte olduğu hem de görüşlerine katılmadığı isimlere, yüzeysel olmayan, genellemelerden uzak, derinlemesine ve noktasal eleştiriler yöneltilmektedir. Melchert otantiklik tartışmaları, eserlerin aidiyetleri, İmam Şâfi'nin eserleri, muhalifleri, dönemine ve sonrasına etkisi ve bölgesel hukuk ekollerine dair tartışmalarla ilişkili olarak Ahmed El Shamsy, Schacht, Juynboll, Hallaq, Calder, Sadeghi, Tfasir ve Özkan'a çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir.

Hadis alanında son on yılda yayın yapmış Batılı akademisyenler arasında önemli bir konumda yer alsada Melchert, muhtemelen çalışmaları erken döneme yoğunlaştığı için daha çok İslâm hukuk tarihi araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Bu açıdan, hadisle ilgilenen oryantalistlere yönelik gerçekleştirilen tasniflerde onun ismi yer almamıştır. Melchert noktasal ve derinlemesine bir şekilde ve yanlışlamalar yapmak suretiyle Schacht'ı zaman zaman eleştirse de İslâm hukuk tarihine dair fikirlerinde büyük oranda ondan etkilenmektedir. Melchert'in yaslandığı oryantalist gelenekten ve hocalarından devraldığı metodolojik çerçeveyi yer yer yenileyerek sürdürmesi, ampirik veriye dayalı üretkenliği ve ele aldığı meseleleri sorgulama

biçimi, onu yalnızca İslâm hukuk tarihi değil; hadis ilmi ve tarihi açısından da dikkate değer bir araştırmacı konumuna yerleştirmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Teşekkür: Bu çalışma, TÜBİTAK Kariyer Geliştirme Programı (3501) tarafından desteklenen “Hadis Konulu Oryantalistik Çalışmalarda Güncel Eğilimler, Değişkenler ve Sabiteler - Batı’daki Süreli Akademik Yayınlar Üzerine Bir Araştırma (2012-2022 Yılları Arasında)” başlıklı 222K230 numaralı araştırma projesi kapsamında gerçekleştirilmiştir. Projeye verdiği destekten ötürü TÜBİTAK’a teşekkürlerimi sunarım.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Acknowledgement: This article was prepared within the scope of the research project (No. 222K230) titled “Current Trends, Changeables and Constants in Orientalistic Studies on Hadith -A Research on Academic Periodicals in the West (2012-2022)” supported by TÜBİTAK Career Development Program (3501). I would like to thank TÜBİTAK for its support to the project.

Kaynakça/References

- Altıntaş, Fatma Betül. “Hadis Alanında Yazılan İngilizce Akademik Makaleler Üzerine Bir Araştırma: Güncel Araştırma Eğilimleri, Ortak Noktalar ve Farklı Yaklaşımlar (2012-2022)”. *Eskiyeni* 56 (2025), 189-218. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1567638>
- Altıntaş, Fatma Betül (ed.). *Oryantalizmin Ötesinde: Batı’da Hadis ve İslâm Araştırmaları Üzerine Söyleşiler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2025.
- Altıntaş, Fatma Betül. *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Crone, Patricia. “The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries CE”. *TLS, the Times literary supplement*. 5061 (2000), 3.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 287-319.
- Dutton, Yasin. Review of *Review of The Formation of the Sunni Schools of Law, 9-10th Centuries CE*, sad. Christopher Melchert. sad. Christopher Melchert. *British Journal of Middle Eastern Studies* 26/1 (1999), 164-168.
- Düzenli, Muhittin. “Tecrübi Bilgiden Sezgisel Bilgiye Rivâyetlerin Sıhhatini Belirlemede Sezgisel (İlham) Gücün İmkânı”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 46-63.
- Hallaq, Wael. “Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C.E., Studies in Islamic Law and Society (Leiden, New York, Cologne, 1997).” *International Journal of Middle East Studies* 31/2 (1999), 278-280. <https://doi.org/10.1017/S0020743800054088>
- Hallaq, Wael. “From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation”. *Islamic Law and Society* 8/1 (2001), 1-26. <https://doi.org/10.1163/156851901753129656>
- Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İSAM, 2013.

- Kızıl, Fatma. “Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 155-245.
- Lucas, Scott. “Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunnī Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa’d, Ibn Ma’in, and Ibn Ḥanbal”. *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam*. Leiden: Brill, 2004.
- Melchert, Christopher. “Al-Shāfi‘ī Against the Kufan School”. *Islamic Law and Society* 29/1-2 (2021), 34-57. <https://doi.org/10.1163/15685195-28040001>
- Melchert, Christopher. “Bukhārī and Early Hadith Criticism”. *Journal of the American Oriental Society* 121/1 (2001), 7-19. <https://doi.org/10.2307/606725>
- Melchert, Christopher. “Bukhari’s Kitab Tafsir al-Qur’an”. *Journal of the International Qur’anic Studies Association* 1 (2016), 149-172. <https://doi.org/10.5913/jiqsa.1.2017.a008>
- Melchert, Christopher. “Ibrāhīm Al-Naḥa’ī (Kufan, d. 96/714)”. *Arabica* 67/1 (2020), 60-81. <https://doi.org/10.1163/15700585-12341555>
- Melchert, Christopher. “Kitāb al-Ḥujjah ‘Alā Ahl al-Madīnah and the Transition from Regional Schools to Personal”. *Studia Islamica* 117/1 (2022), 64-87. <https://doi.org/10.1163/19585705-12341457>
- Melchert, Christopher. “On Schacht’s ‘Origins of Muhammadan Jurisprudence.’ By M. Mustafa al-Azami. Riyadh: King Saud U.1985. Pp. x, 237. Price Not Available. ISBN: 0-946-62146-2. Reprinted by Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies and Cambridge: Islamic Texts Society 1996. - Studies in Early Muslim Jurisprudence. By Norman Calder. New York and Oxford: Clarendon Press 1993. Pp. Xiii, 257.” *Journal of Law and Religion* 15 (2001), 363-367. <https://doi.org/10.2307/1051525>
- Melchert, Christopher. “Sufyān al-Thawrī and the Kufans”. *Journal of Abbasid Studies* 1/9 (2022), 183-209. <https://doi.org/10.1163/22142371-00802005>
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik, 2018.
- Melchert, Christopher. “Sünnî Fıkıh mezheplerinin teşekkülü”. çev. Nail Okuyucu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 221-236. <https://doi.org/10.15370/muifd.23136>
- Melchert, Christopher. “The Controversy over Reciting the Qur’ān with Tones (al-qirā’ah bi’l-alḥān)”. *Journal of the International Qur’anic Studies Association* 4 (2019), 85-109. <https://doi.org/10.31441/jiqsa.4.2019.a003>
- Melchert, Christopher. “The Destruction of Books by Traditionists”. *Al-Qanṭara* 35/1 (2014), 213-231. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2014.009>
- Melchert, Christopher. “The Early Controversy Over Whether the Prophet Saw God”. *Arabica* 62/4 (2015), 459-476. <https://doi.org/10.1163/15700585-12341362>
- Melchert, Christopher. “The Early Ḥanafīyya and Kufa”. *Journal of Abbasid Studies* 1/1 (2014), 23-45. <https://doi.org/10.1163/22142371-12340004>
- Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th centuries CE*. Brill, 1997.
- Melchert, Christopher. “The Inquisition outside Baghdad”. *Journal of the American Oriental Society* 141/1 (2021), 201-210. <https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.141.1.0201>
- Melchert, Christopher. “The Life and Works of Al-Nasā’ī”. *Journal of Semitic studies* 59/2 (2014), 377-407. <https://doi.org/10.1093/jss/fgu006>
- Melchert, Christopher. “The Musnad of al-Shāfi‘ī”. *Studia Islamica* 114/3 (2020), 249-264. <https://doi.org/10.1163/19585705-12341401>

- Melchert, Christopher. "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law". *Islamic Law and Society* 8/3 (2001), 383-406. <https://doi.org/10.1163/156851901317230639>
- Munir, Muhammad Ahmad. "Review of 'The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries CE'". *Studies in Islamic Law and Society* 4 (2016), 193-196.
- Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Özkan, Halit. "The Common Link and Its Relation to the Madar". *Islamic Law and Society* 11 (2004), 42-77. <https://doi.org/10.1163/156851904772841417>
- Sanders, Paula. "Review of The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E." *American Journal of Legal History* 43/1 (01 Ocak 1999), 98-99. <https://doi.org/10.1093/ajlh/43.1.98>
- Stewart, Devin J. Review of *Review of The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, sad. Christopher Melchert. sad. Christopher Melchert. *Islamic Law and Society* 6/2 (1999), 275-281.
- Talisie, Robert - Aikin, Scott F. "Two Forms of the Straw Man". *Argumentation* 20/3 (05 Aralık 2006), 345-352. <https://doi.org/10.1007/s10503-006-9017-8>
- Weber, Robert Philip. *Basic Content Analysis*. Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 1990.

Rethinking the Concepts of İjtihād and Taqlīd in the Ḥanafī Tradition: What Did the “Closing of the Gate of İjtihād” Actually Change?

Hanefî Geleneğinde İctihat ve Taklit Kavramlarını Yeniden Düşünmek: “İctihat Kapısının Kapanması” Neyi Değiştirdi?

Murat Sarıtaş¹ 



ABSTRACT

This study examines how the concepts of ijtiḥād and taqlīd were perceived in the Hanafī tradition between the 4th/10th and 10th/16th centuries. It argues that from the 4th/10th to 7th/13th centuries, Hanafīs restricted the scope of the term muqallīd to the laypeople without legal training and knowledge and regarded jurists who completed their legal training, and were competent to evaluate legal opinions and make choices among them on juridical grounds as mujtahid mutlaq, even if they were affiliated with a particular legal madhhab. The study further demonstrates that this understanding of ijtiḥād and taqlīd gradually transformed beginning in the 7th/13th century. By the 10th/16th century, when this shift was complete, jurists affiliated with a madhhab came to be classified as muqallīds rather than mujtahids, regardless of their legal expertise. Finally, the study contends that, given there was no substantial difference between jurists of the two periods in the way they engaged with fiqh and their relationship with the Ḥanafī corpus of furū‘ al-fiqh, the shift in the conception of ijtiḥād and taqlīd was primarily discursive, in other words, jurists who were affiliated with a madhhab, had completed their legal training, and were competent to evaluate legal opinions and make choices among them on juridical grounds were regarded as mujtahid mutlaq during the earlier period (4th/10th–7th/13th centuries) when the former understanding prevailed, but were depicted as muqallīds after the 10th/16th century when the new understanding took hold.

Keywords: İjtiḥād, Taqlīd, Mujtahid Muṭlaq, Muqallīd, the Gate of İjtiḥād, the Ḥanafī Madhhab

Öz

4./10. yüzyıldan 10./16. yüzyıla kadar geçen zaman diliminde Hanefî geleneğinde içtihat ve taklit kavramlarının nasıl algılandığını ele alan bu çalışma özellikle 4./10.-7./13. yüzyıllar arasında Hanefîlerin, mukallit kavramının kapsamını hukuki bilgisi olmayan, hukuk eğitimi almamış avamla sınırlı tutup hukuk eğitimini tamamlamış olup hukuki görüşler

¹Corresponding author/Sorumlu yazar:
Murat Sarıtaş (Dr.),
Istanbul University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, Istanbul, Türkiye
E-posta: murat.saritas@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9823-2130

Submitted/Başvuru: 13.06.2025
Revision Requested/Revizyon Talebi:
02.09.2025
Last Revision Received/Son Revizyon:
11.09.2025
Accepted/Kabul: 12.09.2025

Citation/Atıf: Sarıtaş, Murat. Rethinking the Concepts of İjtiḥād and Taqlīd in the Ḥanafī Tradition: What Did the “Closing of the Gate of İjtiḥād” Actually Change?. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 15/2, (Eylül 2025): 455–477.
<https://doi.org/10.26650/uitd.2025.1719512>

arasında hukuki açıdan değerlendirme yapıp tercihte bulunabilecek yetkinlikteki fakihleri, bir fıkıh mezhebine mensup olsalar bile, mutlak müçtehit kabul ettiklerini öne sürer. Ayrıca bu içtihat ve taklit anlayışının 7./13. yüzyıldan itibaren tedricî olarak dönüşüme uğradığını ve bu dönüşümün tamamlandığı 10./16. yüzyılda bir mezhebe bağlı olarak faaliyet gösteren fakihlerin, hukuki açıdan ne kadar yetkin olurlarsa olsunlar, artık mukallit sayıldıklarını gösterir. Çalışma, fıkıh yapma biçimleri ve Hanefî mezhebinin fûrû birikimiyle ilişkileri açısından her iki dönemde faaliyet gösteren Hanefî fakihler arasında önemli bir farkın bulunmadığını göz önünde bulundurarak içtihat ve taklit anlayışındaki değişimin söylem değişikliğinden ibaret olduğunu; bir mezhebe bağlı olarak faaliyet gösteren, hukuk eğitimini tamamlamış olan ve hukuki görüşler arasında hukuki açıdan değerlendirme yapıp tercihte bulunabilecek yetkinlikteki fakihlerin eski içtihat ve taklit anlayışının hakim olduğu 4./10.-7./13. yüzyıllar arasındaki dönemde mutlak müçtehit olarak görülürken yeni anlayışın hakim olduğu 10./16. yüzyıl sonrasında mukallit olarak tasvir edildiklerini iddia eder.

Anahtar Kelimeler: İçtihat, Taklit, Mutlak Müçtehit, Mukallit, İçtihat Kapısı, Hanefî Mezhebi

Introduction

The debates surrounding the concepts of *ijtihād* and *taqlīd* have consistently occupied a central place in the study of Islamic law. Among modern scholars, two dominant approaches can be identified in relation to these concepts. The first approach portrays *ijtihād* in a positive light while offering a critical view of *taqlīd*. According to this perspective, *ijtihād* symbolizes intellectual freedom, originality, and progress, whereas *taqlīd* is associated with stagnation, inertia, and even a decline in legal thought. The second approach, in contrast, considers these concepts through the lens of legal ideals such as the rule of law and legal stability. From this perspective, *ijtihād* acquires negative connotations, while *taqlīd* is viewed positively. Scholars who follow this line of thinking argue that the Islamic legal tradition acquired characteristics such as legal predictability and institutional stability only after transitioning to a regime of *taqlīd*, and that these qualities were absent in the earlier era of *ijtihād*. Despite their opposing evaluations, both approaches share a common underlying conception of *ijtihād* and *taqlīd*. In both views, *taqlīd* refers to adherence to a specific legal madhhab and its corpus of *furū' al-fiqh* (substantive law), while *ijtihād* is defined as the direct derivation of legal rulings from the primary sources of Islamic law (the Quran, the Sunnah, *Ijmā'* and *Qiyās*) without reliance on the corpus of *furū' al-fiqh* of any particular madhhab. This definition of *ijtihād* encompasses the work of jurists unaffiliated with any madhhab, as well as those who, while formally affiliated with a madhhab, issue legal opinions that diverge from its established opinions by formulating opinions from the primary sources. Proponents of both approaches also agree that the “gate of *ijtihād*” was eventually closed.¹

Hallaq enters this debate by challenging the thesis that the “closing of the gate of *ijtihād*” actually occurred. He does so on three grounds: the discourse of closure first appears only toward the end of the 5th/11th century; jurists’ claims to *ijtihād* were not opposed until the late 8th/14th century; and the conditions for *ijtihād* set out in works of *uṣūl al-fiqh* are not especially onerous. In his view, *ijtihād* continued both in theory and in practice.² Yet because his evidence for the practical continuation of *ijtihād* rests on cases in which jurists adopted positions that depart from the founder’s opinion or the madhhab’s settled doctrine,³ it appears that the meanings he assigns to *ijtihād* and *taqlīd* do not, in fact, differ from those assumed by

1 See Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 80–81; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford [Oxfordshire] : New York: Clarendon Press, 1982), 69–75; George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and The West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 290–291; Mohammad Fadel, “The Social Logic of Taqlīd and the Rise of the Mukhataṣar,” *Islamic Law and Society* 3/2 (1996), 193–233; Sherman Jackson, “Taqlīd, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory,” *Islamic Law and Society* 3/2 (1996), 165–192; Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb Al-Dīn Al-Qarāfī* (Boston: Brill, 1996), 69–141, 185–224; Norman Calder, “Al-Nawawī’s Typology of Muftīs and Its Significance for a General Theory of Islamic Law,” *Islamic Law and Society* 3/2 (1996), 137–164.

2 Wael B Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?,” *International Journal of Middle East Studies* 16/1 (1984), 3–41.

3 See Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?,” 10–12.

others. On this reading, Hallaq’s framework cannot account for the subsequent dominance of the “no-mujtahids-remained” thesis—first articulated in the late 5th/11th century and widely accepted after the 10th/16th. For the very phenomena he adduces as instances of ijtiḥād—the formulation of original legal opinions and, within a madhhab, the adoption of positions that depart from the founder’s view or the settled doctrine—are still attested after the 10th/16th century.

Departing from the aforementioned understanding, El Shamsy shows that, in the Shāfi‘ī madhhab up to the 7th/13th century, taqlīd was used to mean adopting a view without adducing evidence, while ijtiḥād was understood as its opposite; that the concept of ittibā‘ was developed for cases in which a jurist follows another jurist’s position because he deems the latter’s proofs stronger; and that, accordingly, Shāfi‘ī jurists did not regard their juristic work based on al-Shāfi‘ī’s opinions as taqlīd but explained it in terms of ittibā‘.⁴

On the other hand, within this framework it remains unclear, in concrete terms, whom the categories of mujtahid and muqallid actually correspond to. Moreover, by confining this framework to the furū‘ literature, El Shamsy takes ijtiḥād in uṣūl al-fiqh—as is common among modern researchers—to be an individual process in which the jurist interprets the naṣṣ independently, a conception that does not accord with “precedent,” i.e., engaging with fiqh within a madhhab framework. For this reason, he maintains that uṣūl al-fiqh does not acknowledge the authority of precedent and, consequently—if the formative (tashrī‘) period is bracketed—the authority of the settled practices of Islamic societies; thus it yields an anarchic conception of law in which all ijtiḥāds are regarded as equal in value and judicial decisions are unpredictable. He therefore portrays uṣūl al-fiqh as a timeless, ahistorical discipline that disregards historical reality.⁵

However, El Shamsy neither adduces evidence that would require the meaning of ijtiḥād in uṣūl al-fiqh to differ from its meaning in furū‘ al-fiqh, nor does he offer any explanation on this point. As I will show in this study, in the Ḥanafī uṣūl al-fiqh literature of the 4th/10th–7th/13th centuries the concept of ijtiḥād is used broadly enough to encompass juristic activity conducted within a madhhab framework. Accordingly, Ḥanafī uṣūlists of this period state that the faculty (malaka) of ijtiḥād can be acquired by studying a particular madhhab’s corpus of furū‘ al-fiqh—and indeed that contemporary mujtahids attained their rank by this route. It follows that, in the uṣūl al-fiqh literature of the period in question, ijtiḥād is conceived as an activity that may be undertaken either individually or collectively. Moreover, if we bear in mind that the rules set out in works of uṣūl al-fiqh were formulated so as to provide the theoretical ground for the arguments of the furū‘ positions of the madhhab to which the uṣūl work belongs,⁶ we

4 Ahmed El Shamsy, “Rethinking ‘Taqlīd’ in the Early Shāfi‘ī School,” *Journal of the American Oriental Society* 128/1 (March 2008), 1–23.

5 See especially El Shamsy, “Rethinking ‘Taqlīd’ in the Early Shāfi‘ī School,” 21–23.

6 Murteza Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar,” *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 83–87.

may say that the aim of *uṣūl al-fiqh* is to justify madhhab-based *fiqh*—including the notion of precedent and the settled practices of Islamic societies beyond the formative/*tashrīʿ* period. As we will note below, Hanafī *uṣūlists*, in the context of the error–correctness problem in *ijtihād*, maintain that each legal question has a single determinate ruling in the sight of the Lawgiver and that the *mujtahid*’s task is to reach that ruling. On this account, the claim that all *ijtihāds* are of equal value in *uṣūl al-fiqh* is untenable. In light of these considerations, it is difficult to accept El Shamsy’s foregoing assessments regarding *uṣūl al-fiqh*.

This study examines how the concepts of *ijtihād* and *taqlīd* were understood in the Ḥanafī tradition between the 4th/10th and 10th/16th centuries and argues that Ḥanafī scholars operated within two distinct conceptual frameworks during this period—an earlier and a later one. According to the earlier framework, which remained dominant until about the 7th/13th century, *ijtihād* was a dynamic and living institution. It was defined as the act of a jurist who, possessing the intellectual capacity to evaluate and differentiate between legal opinions, adopts a particular view on the basis of its evidence or justification. A jurist who could comprehensively engage with all areas of *furūʿ al-fiqh* in this manner was termed a *mujtahid muṭlaq* (absolute). This conception of *ijtihād* also included the acts of Ḥanafī jurists who adapted the established positions of their own school on the basis of evidence or justification. Thus, any Ḥanafī jurist competent to issue legal opinions in all areas of the law was regarded as a *mujtahid muṭlaq*. The second framework began to emerge after the 7th/13th century and became dominant by the 10th/16th century. In this later conception—closer to modern understandings of *ijtihād*—jurists who relied on a particular madhhab’s corpus of *furūʿ al-fiqh* to derive their legal opinions were classified as *muqallids*.

This study further argues that Ḥanafī jurists between the 4th/10th and 7th/13th centuries also engaged with *fiqh* on the basis of the Ḥanafī madhhab’s corpus of *furūʿ al-fiqh*, just as later jurists did. Consequently, the change in the meanings of *ijtihād* and *taqlīd* should be understood not as a substantive shift in legal methodology, but rather as a discursive change. In other words, while earlier jurists referred to themselves as *mujtahid muṭlaqs*, later ones—despite possessing the same legal competencies and engaging with *fiqh* in the same manner—came to be described as *muqallids*. We may now begin our analysis by examining the debate over the requirements for *ijtihād*.

1. Attaining the Status of *Ijtihād* through Mastery of a Legal Madhhab’s Corpus of *Furūʿ al-Fiqh*

The conditions for *ijtihād* are nearly the same according to all scholars of Islamic legal theory. These conditions can be summarized as knowing the four primary sources of Islamic law (the Quran, the Sunnah, *Ijmāʿ* and *Qiyās*).⁷ As Hallaq highlights, considering these

7 See, for example, Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Al-Fuṣūl Fī al-Uṣūl* (Kuwait: Wizārat al-Awqāf al-Kuwaitiyya, 1994), 4/273; ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Samarqandī, *Mīzān Al-Uṣūl Fī Natāij al-Uqūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1994), 1/252; ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad ibn ʿAbd al-Ḥamīd ibn Ḥusayn

conditions, becoming a mujtahid seems quite easy.⁸ On the other hand, the claim of absolute (muṭlaq) ijtihād, as conceived in the literature, both modern and premodern, is not limited to meeting these conditions. The mujtahid muṭlaq is supposed to derive the rulings of all issues discussed in furū‘ al-fiqh based on the primary sources without relying on the corpus of furū‘ al-fiqh of any madhhab. It is evident that this would require a superhuman effort. Moreover, even if it is assumed that they find answers to all the questions of furū‘ al-fiqh, it is highly unlikely that these answers would have a chance to be applied in a legal context dominated by madhhabs. Thus, the question arises as to what purpose this effort will serve. This is probably why Ḥanafī scholars of uṣūl al-fiqh state that things work differently in practice, pointing out that these conditions are theoretical.

One of the uṣūlists that we are talking about is Shams al-Aimma al-Sarakhsī (d. 483/1090 [?]). Al-Sarakhsī says that a person who memorizes *al-Mabsūṭ* and the views of the mutaqaḍdimīn (earlier jurists) would have the capacity to exert ijtihād.⁹ In the Ḥanafī tradition, numerous works bear the title *al-Mabsūṭ*. Foremost among them, without question, is Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī’s (d. 189/805) work, also known as *al-Aṣl*. The opinions recorded in this work later formed the backbone of what came to be known as the *zāhir al-riwāyah* (also called the uṣūl)—and thus of the Ḥanafī madhhab.¹⁰ As al-Sarakhsī notes, Muḥammad’s manner of presenting issues in *al-Mabsūṭ* facilitates memorization: he reiterates the same matters across different chapters, thereby impressing them on the reader even unintentionally.¹¹ It is therefore most plausible that the *al-Mabsūṭ* mentioned in al-Sarakhsī’s discussion of how to attain the rank of ijtihād is Muḥammad’s *al-Mabsūṭ*. More important than the precise force of his terms “al-Mabsūṭ” and “mutaqaḍdimīn,” however, is his claim that one can attain the level of ijtihād without direct engagement with the four primary sources of Islamic law. The importance of this approach lies in its pointing to a conception of ijtihād grounded in juristic opinions rather than in the primary sources. Yet both pre-modern discourse—exemplified by Kamālpashazāde’s typology of jurists—and much of modern scholarship conceive ijtihād as a process that proceeds directly from the primary sources. By contrast, in *al-Mabsūṭ* al-Sarakhsī stipulates that, to be a mujtahid, one must know the four primary sources of Islamic law, not the opinions of jurists.¹² On its face, then, two statements about the prerequisites of ijtihād—both stated by al-Sarakhsī—appear to be in tension. To probe this apparent contradiction, what ‘Alā’ al-Dīn al-Samarqandī (d. 539/1144), a Ḥanafī jurist from the same region a generation later,

al-Uṣmāndī, *Badhl al-Nazar Fī al-Uṣūl*, critical ed. Muḥammad Zakī ‘Abd al-Barr (Cairo: Maktabat al-Turāth, 1992), 689–693.

8 Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?,” 5–7.

9 Husām al-Dīn ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Māza al-Bukhārī Ṣadr al-Shahīd, *Sharḥ Adab Al-Qāḍī Li’l-Ḥaṣṣāf*, critical ed. Muḥyī Hilāl Sarḥān (Baghdad: Wizārat al-Awqāf, 1977), 1/189–190.

10 Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 66–67.

11 Shams al-A‘imma Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl al-Sarakhsī, *Al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-Ma‘rifa, no date), 1/3.

12 al-Sarakhsī, *Al-Mabsūṭ*, 16/62.

says on the matter might be helpful.

‘Alā’ al-Dīn al-Samarqandī addresses the requirements of *ijtihād* in two categories: ‘*azīmah* and *rukhsah*. While the word ‘*azīmah* indicates the ideal level of proficiency for *ijtihād*, the word *rukhsah* refers to the minimum requirements to be a *mujtahid*. Accordingly, memorizing the parts of the Qur’an and Sunnah related to *ahkām* is ‘*azīmah*, that is, the ideal level of competence expected from a *mujtahid*. The *rukhsah*, that is, the minimum level of competence sought to become a *mujtahid*, is to perform a lot of practice in a way that makes it possible to find the relevant *nuṣūṣ* in case of need, and gain experience as a result of these exercises. After adding knowledge of the methods of deriving rules (*aḥkām*) to these requirements, al-Samarqandī raises the question of whether it is necessary to know the corpus of *furū’ al-fiqh* to become a *mujtahid*:

[Knowledge of the Qur’ān, the Sunnah, *ijmā’*, and *qiyās*] was the prerequisite stipulated for a person to be recognised as a *mujtahid* during the time of the Salaf (the early generations of Muslim scholars). Knowing the *furū’ al-fiqh*, that is, the substantive rulings produced by earlier *mujtahids* through legal reasoning, was not a prerequisite for *ijtihād*, and the same holds true today. In practice, however, the faculty of *ijtihād* is developed by studying the *furū’ al-fiqh*, which was based on the legal opinions (*ijtihāds*) of earlier *mujtahids* such as Abū Ḥanīfa and Shāfi‘ī.¹³

In this statement, al-Samarqandī talks about two separate paths leading to the level of *ijtihād*. The first of these paths is to learn the four primary sources. The other one is to learn a madhhab’s corpus of *furū’ al-fiqh*. These are also the two methods mentioned in al-Sarakhsī’s seemingly contradictory accounts. In the quotation above, al-Samarqandī provides additional information that may help us solve the aforementioned contradiction. According to this information, it is difficult to achieve the level of *ijtihād* through the four primary sources. Therefore, over time, a relatively easier method of attaining *ijtihād*—studying a particular madhhab’s corpus of *furū’ al-fiqh*—was developed. Al-Samarqandī states that the method of becoming a *mujtahid* through the four primary sources was practiced only by the Salaf. In fact, this method is not unique to the Salaf; it can also be employed by jurists of later generations. Nevertheless, the jurists of al-Samarqandī’s era preferred the other method due to its ease. It is also remarkable that al-Samarqandī, who lived in the 6th/12th century, speaks of *ijtihād* as a living institution that still exists. No restriction has been placed on *ijtihād* in the statement. This raises the possibility that the *ijtihād* mentioned could be absolute *ijtihād*. If al-Samarqandī indeed referred to absolute *ijtihād* with the concept of *ijtihād* in the statement, we can say that this statement is quite significant for the discussion on the closure of the gate of *ijtihād*. On the other hand, the level of *ijtihād* being achieved through a corpus of *furū’ al-fiqh* of a madhhab during al-Samarqandī’s time brings to mind a *mujtahid* profile that we know from Kamālpashazāde’s ranking of *fuqaha*: the *mujtahid fi’l-madhhab*.¹⁴

13 al-Samarqandī, *Mizān Al-Uṣūl*, 752.

14 Shams al-Dīn Aḥmad ibn Sulaymān Kamālpashazāde, “Risāla Fī Dukkūli Waladi Al-Bint Li’l-Mawqūf,” *İbn Kemāl’in İslām Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri: Tahkik ve Tahlili*, critical ed. Salim Özer (Kayseri:

In Kamālpaṣhazāde’s classification, three ranks of mujtahid are distinguished: the mujtahid muṭlaq (absolute mujtahid), the mujtahid fi’l-madḥhab (madḥhab-bound mujtahid), and the mujtahid fi’l-masāil (mujtahid on specific issues). The first two groups do not follow a specific jurist in matters of furū‘ al-fiqh. Instead, they form their own opinions by performing ijtihād on the basis of the four primary sources. By contrast, the authority of the last group to perform ijtihād is confined to new questions of furū‘ al-fiqh. On issues already examined and resolved by earlier jurists, the mujtahid fi’l-madḥhab is expected to adhere to the opinions produced within their own madḥhab. Therefore, they are essentially muqallids with respect to their madḥhab’s corpus of furū‘ al-fiqh.¹⁵ Could the level of ijtihād to which al-Samarqandī refers, namely, the level supposedly attained through engagement with a madḥhab’s corpus of furū‘ al-fiqh, correspond to that last group of mujtahids who, once newly emerging legal issues are set aside, are essentially muqallids? We shall return later to what al-Samarqandī precisely meant by “ijtihād.” Now we can turn to what ‘Abd al-‘Azīz al-Bukhārī (d. 730/1330), another Transoxanian Ḥanafī uṣūlist, says about the conditions of ijtihād.

‘Abd al-‘Azīz al-Bukhārī’s statement regarding the conditions of ijtihād is parallel to those of al-Sarakhsī and al-Samarqandī, yet it also offers important clues about the understanding of ijtihād during the period under examination. In fact, al-Bukhārī’s statement in question is part of a lengthy quotation from al-Ghazzālī (505/1111), the famous Shāfi‘ī scholar. However, al-Bukhārī voices no objection to the views articulated in this quotation and does not present his own opinions or those of other Ḥanafī scholars in response. Therefore, we can safely assume that this quotation also reflects al-Bukhārī’s own position as well. In this regard, al-Bukhārī maintains that ijtihād requires knowledge of the sources of rulings (madārik al-shar‘) and the method of deriving rulings from them (istithmār). According to him, the sources are four: the Qur’an, the Sunnah, ijma‘, and reason (‘aql). To extract rulings from these four sources, mastery of four sciences is required: 1. Madārik al-‘uqūl (logic), 2. Luḡha (lexicography) and nahw (grammar), 3. Nāsikh (abrogating) and mansūkh (abrogated) in the Qur’an and the Sunnah, 4. Saḥīḥ/maqbūl (authentic/accepted) and fāsid/mardūd (weak/rejected) in the narrations.¹⁶

After noting that the disciplines of luḡha, ḥadīth, and uṣūl al-fiqh encompass most of the requisite knowledge, al-Bukhārī turns to the question of whether studying kalām (theology) and furū‘ al-fiqh is necessary for ijtihād. In his view, kalām is itself a product of ijtihād; therefore, mastering it is not a prerequisite. It suffices for a jurist to hold the Islamic creed with firm conviction, even on the basis of taqlīd. Al-Bukhārī maintains that someone who begins as a muqallid in matters of creed will, upon reaching the level of ijtihād, move from taqlīd to taḥqīq (verification) thanks to scholarly competence and sustained engagement with the naṣṣ. He offers a similar assessment regarding furū‘ al-fiqh:

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Thesis type: Doctoral dissertation, 1991), 195.

15 Kamālpaṣhazāde, “Risāla Fī Dukḥulī Waladī Al-Bint Li’l-Mawqūf,” 195.

16 ‘Abd al-‘Azīz al-Bukhārī, *Kaṣḥf Al-Asrār ‘an Uṣūl al-Bazdawī* (İstanbul: Sharikat al-Şihāfa al-‘Uthmāniyya, 1890), 4/15-16.

There is no need to master *furū' al-fiqh* in order to attain the rank of *mujtahid*. The rulings collected in *furū' al-fiqh* are, after all, the outcomes produced by jurists after they have already reached the level of *ijtihād*. How, then, can knowledge of *furū' al-fiqh* be considered a prerequisite for *ijtihād* when *ijtihād* is itself the prerequisite for *furū' al-fiqh*? Admittedly, in our own time one generally attains *ijtihād* only through sustained engagement with *furū' al-fiqh*; unlike in the era of the *Ṣaḥāba*, this has become the practical route to becoming a *mujtahid* today. Yet it nonetheless remains possible, even now, to reach *ijtihād* by following the method of the *Ṣaḥāba*.¹⁷

As seen, al-Bukhārī believes that knowledge of *furū' al-fiqh*, like *kalām*, cannot be stipulated as a prerequisite for *ijtihād*. The rationale is straightforward. Because *furū' al-fiqh* is a compilation of past *ijtihāds*, it can come into being only after the faculty of *ijtihād* has first been acquired. It is therefore illogical to demand the product (*furū' al-fiqh*) as a requirement for the very capacity that produces it (*ijtihād*). At first glance, the same objection might seem to undermine the idea that one can acquire *ijtihād* through the study of *furū' al-fiqh*. Yet al-Sarakhsī, al-Samarqandī, and al-Bukhārī all affirm that such study can, in practice, cultivate the faculty of *ijtihād* and raise no logical difficulty on this point. Although these jurists do not spell out how the apparent circularity is resolved, we can reconstruct their logic. In their usage, *furū' al-fiqh* denotes the body of rulings formulated by earlier *mujtahids*. Those rulings are indeed the products of *ijtihād*—but of *ijtihād* exercised by past scholars. By contrast, al-Sarakhsī, al-Samarqandī, and al-Bukhārī are concerned with how a contemporary student might attain the rank of *ijtihād*. In this scenario the causal sequence involves two different agents: the *ijtihād* that created the received corpus belongs to the earlier jurists, whereas the faculty of *ijtihād* that the corpus now helps to cultivate belongs to the present jurist. Because cause and effect do not converge in the same person, the alleged logical problem disappears; studying *furū' al-fiqh* can therefore serve as a legitimate pathway to acquiring the capacity for *ijtihād*. Let us now return to what the quoted authors mean by *ijtihād*. To which of the three categories, *ijtihād muṭlaq*, *ijtihād muqayyad*, or *ijtihād fī 'l-mas'alah*, does the form of *ijtihād* cultivated through intensive study of a single *madhhab's furū' al-fiqh* belong? The statements of both al-Samarqandī and al-Bukhārī offer important clues to the answer.

Immediately after affirming that the rank of *ijtihād* can be attained through the study of a *madhhab's furū' al-fiqh*, al-Samarqandī adds:

Whoever listens to these *furū'* discussions and, through them, acquires a sound mastery of *fiqh* becomes one of the *ahl al-ijtihād*. This, some of our *mashāyikh* have said. Once a person reaches this level, he is a *mujtahid*: it is obligatory for him to follow his own *ijtihād* and impermissible for him to follow that of others.¹⁸

As noted above, al-Samarqandī holds that a jurist who attains *ijtihād* through intensive study of a *madhhab's furū' al-fiqh* is thereafter forbidden to follow the opinions of other jurists. As discussed earlier, a *mujtahid fī l-mas'ala* is effectively regarded as a *muqallid* in

17 al-Bukhārī, *Kashf Al-Asrār*, 4/16-17.

18 al-Samarqandī, *Mizān Al-Uṣūl*, 752.

relation to the furū‘ al-fiqh of his own madhhab. It follows, therefore, that the type of mujtahid al-Samarqandī has in mind cannot be the mujtahid fī l-mas’ala. This inference is corroborated by the following passage from al-Bukhārī. After affirming that the rank of ijtiḥād can be attained through engagement with the furū‘, he adds:

Mastery of these disciplines is a prerequisite for the mujtahid muṭlaq, a jurist qualified to issue fatwās on every aspect of the Sharī‘a. According to the majority of scholars, however, ijtiḥād is not an indivisible rank; rather, a scholar may attain that rank in some rulings while falling short of it in others.¹⁹

In this passage, al-Bukhārī employs the term mujtahid muṭlaq to describe a jurist who attains ijtiḥād through mastering the furū‘ al-fiqh. His usage of the label, however, does not coincide with the meaning Kamālpashazāde assigns to it. According to al-Bukhari, a mujtahid muṭlaq is not a jurist who derives rulings through ijtiḥād based on a methodology established by himself and the four primary sources of Islamic law; rather, the term designates a jurist who can issue fatwās across all fields of furū‘ al-fiqh. Al-Bukhārī’s definition of mujtahid muṭlaq embraces every category in Kamālpashazāde’s typology -even the muqallid- because each possesses exhaustive mastery of the entire corpus of furū‘ al-fiqh and is therefore qualified to issue fatwās in any field of it. The same passage contrasts the mujtahid muṭlaq with another class of jurists who may issue fatwās only within a single field of furū‘ al-fiqh, rather than across the entire corpus. Crucially, the usual requirements for ijtiḥād are said not to apply to this second group. The examples given suggest that such jurists confine their expertise to a specialised sub-field—for instance, farā’id (the law of inheritance)—and render opinions exclusively within that domain.²⁰ The fact that mujtahid functions here as a synonym for ‘muftī’ is especially significant; we shall return to this point in due course.

The picture is more complicated than it first appears. Our analysis shows that the mujtahid muṭlaq described by al-Samarqandī and al-Bukhārī differs sharply from the type Kamālpashazāde places under the same label—a type that many modern scholars treat as the classical definition of the term. Even more interestingly, every notable Ḥanafī jurist from the period under review—a period generally regarded as the time when the formation of the madhhabs was complete and the gate of ijtiḥād closed—conforms exactly to this model of the mujtahid muṭlaq. At first glance, the very notion of a “Ḥanafī mujtahid muṭlaq” seems almost oxymoronic and therefore calls for closer scrutiny. How can a jurist be affiliated with the Ḥanafī madhhab yet still qualify as a mujtahid muṭlaq? What, precisely, do al-Samarqandī and al-Bukhārī mean by this designation?

To begin answering these questions, we must clarify how a mujtahid muṭlaq who is identified as Ḥanafī relates to the Ḥanafī madhhab itself. A key issue is whether such a jurist—despite bearing a Ḥanafī identity—may legitimately operate beyond the boundaries of the madhhab’s legal framework. As noted above, the outer limits of ijtiḥād are set by ijmā‘. Any opinion on a

¹⁹ al-Bukhārī, *Kashf Al-Asrār*, 4/17.

²⁰ al-Bukhārī, *Kashf Al-Asrār*, 4/17.

disputed matter remains legally valid -even if it differs from the opinion adopted by the Ḥanafīs- so long as it does not contravene an established *ijmāʿ*. Consequently, the restriction imposed by *ijmāʿ* does not prevent a Ḥanafī mujtahid *muṭlaq* from adopting positions outside the confines of the Ḥanafī madhhab. We must therefore turn to the other factors that may constrain *ijtihād*. One such constraint surfaces in the *uṣūl al-fiqh* debate on error and correctness in *ijtihād*.

The debate on error and correctness in *ijtihād* shows that Ḥanafī scholars view *ijtihād* as a process of discovery—much like solving a mathematical equation. This debate focuses on two questions: (1) whether, for every issue open to *ijtihād*, there exists with the *shāriʿ* (Lawgiver) a single determinate ruling, and (2) if so, whether the mujtahid is duty-bound to reach that specific ruling. Al-Samarqandī categorizes the participants in this debate into two principal camps. The first maintains that there is no single, determinate ruling with the *shāriʿ* that a mujtahid is required to discover. According to this view, the *shāriʿ* may issue multiple rulings on the same issue. Within this camp, a further dispute arises regarding whether these rulings are all equally valid. Some scholars contend that the legal truth (*ḥaqq*) in relation to the *shāriʿ* is relative and contingent upon the mujtahid's *zann ghālib* (predominant assumption) regarding the matter. As a result, each *ijtihād* is considered valid and correct for the respective mujtahid in the sight of the *shāriʿ*. Others within this camp, however, reject the notion that all rulings are equally valid. They maintain that, hypothetically, were the *shāriʿ* to disclose the actual ruling on the issue, there would be a single, more accurate ruling that the *shāriʿ* intended. Accordingly, the *ijtihād* that aligns with this ruling is deemed more correct (*aṣaḥḥ*), even though opposing *ijtihāds* are still regarded as correct (*ṣaḥīḥ*) in a legal sense. The second group of *uṣūl* scholars maintains that there exists a single, determinate ruling intended by the *shāriʿ*. Among them, there is debate over whether the evidence leading to this ruling must be definitive (*qaṭʿī*) or whether presumptive (*zannī*) evidence suffices. Even when the evidence is definitive, it is acknowledged to retain some degree of interpretive ambiguity. Consequently, a mujtahid who fails to reach the correct ruling is nonetheless excused and even rewarded (*maʿjūr*) for earnestly exercising *ijtihād*. Al-Samarqandī affiliates himself and other Ḥanafī *uṣūl* scholars with this group, asserting that the *shāriʿ* has indeed established a single, determinate ruling accessible through *zannī dalīl* (probabilistic evidence).²¹

Based on this understanding, it can be affirmed that for Ḥanafī jurists, even in *ijtihād* or disputed matters, there exists a single correct ruling that is independent of the mujtahid. However, due to the *zannī* nature of the evidence employed to reach that ruling, it is never possible to ascertain with certainty which ruling corresponds to the correct one. By recognizing the *zannī* character of the relevant evidence, al-Samarqandī implicitly acknowledges this epistemological limitation. Thus, what is expected of the mujtahid is not necessarily to arrive at the correct ruling itself, but to exhaust all reasonable efforts in its pursuit. This framework underscores that, for the Ḥanafīs, *ijtihād* is conceived as a quest to uncover a ruling that exists

21 al-Samarqandī, *Mizān Al-Uṣūl*, 754.

independently of the mujtahid—much like solving a mathematical equation with one unknown and a unique solution. With this conceptual foundation in place, we may now proceed to examine the relationship between the notion of the Ḥanafī mujtahid muṭlaq and Ḥanafī identity.

2. Ijtihād Muṭlaq as a Process Carried out within a Madhhab

The notion of ijtihād as an act of discovery implies that a mujtahid cannot arbitrarily prefer rulings or opinions from the inherited corpus of furū‘ al-fiqh. Similar to solving a mathematical equation, a mujtahid is bound to prefer the ruling that their legal training mechanically leads them to. This principle transforms legal education into one of the most significant factors influencing the ijtihād process in theoretical terms. Let us recall that the Ḥanafī muṭlaq mujtahid acquired their skill of ijtihād studying the Ḥanafī corpus of furū‘ al-fiqh. It would not be unsafe to assume that the rulings to which the skill of ijtihād acquired through the Ḥanafī corpus of furū‘ al-fiqh would lead the mujtahid muṭlaq on disputed matters would be the preferences of earlier Ḥanafī jurists. To put it more clearly, even if the type of mujtahid muṭlaq mentioned by al-Samarqandī and al-Bukhārī is taken to represent jurists who are not considered muqallids and who are capable of adopting any legal opinion not limited to those of the earlier Ḥanafī jurists, they would still be compelled to act similarly to the muqallid Ḥanafīs in Kamālpashazāde’s classification. Thus, the general rule that a mujtahid cannot act outside their own madhhab—whether madhhab is understood as an institutionalized legal school or as personal opinion (ra’y)—ultimately means that the mujtahid cannot act outside the institutionalized legal school in which they acquired their legal formation.

Accordingly, the mujtahid draws upon the legal solutions and ijtihāds formulated by earlier authorities within the madhhab, rather than independently deriving rulings for the vast array of legal issues. This reliance considerably alleviates the mujtahid’s burden. Moreover, it obviates the need for comprehensive knowledge of the opinions articulated by previous jurists on disputed matters. As previously noted, the validity of an ijtihād is contingent on the condition that its conclusion does not contradict ijma‘, even in its broadest definition. Accordingly, the ruling reached by the mujtahid must fall within the range of opinions previously articulated by earlier jurists. For this reason, al-Usmandī (d. 552/1157 [?]) emphasizes that the mujtahid must be thoroughly acquainted with all established instances of ijma‘ as well as the various opinions advanced on contested issues. By aligning themselves with the opinions or preferences of earlier Ḥanafī authorities, the mujtahid effectively ensures that their legal conclusions remain within the bounds of recognized disagreement and thus do not transgress the limits set by ijma‘, even without exhaustive knowledge of every individual opinion.²² More significantly, operating within the framework of one of the four madhhabs lends legitimacy to the mujtahid’s opinions, increasing the likelihood of their opinions gaining acceptance within both the legal system and the broader social order.

22 al-Usmandī, *Badhl Al-Nazar*, 691.

The notion of a *mutlaq mujtahid* who operates within the framework of a *madhhab* and does not transcend its boundaries may initially appear counterintuitive, even implausible. This could lead one to assume that such an understanding of *ijtihād* is merely a marginal view unique to al-Samarqandī and al-Bukhārī. But was their conception of *ijtihād* truly an outlier within the Ḥanafī tradition? To address this question, we must examine additional sources from the period under investigation.

Our inquiry begins with the thought-provoking remarks of al-Dabūsī (d. 430/1039), a leading figure in the 5th/11th-century Ḥanafī legal theory, concerning *taqlīd*. The following statements offer critical insights into his understanding of *ijtihād* and its relation to adherence to the *madhhab*:

Allah created humankind upon a natural disposition (*fiṭrah*), but Satan led them astray from the right path. Among the leading causes of this deviation is *taqlīd*. A scholar imitates another scholar, prioritizing their opinion, following their jurisprudence, and believing this to be religiously sound. What leads them to this path of imitation is nothing but laziness, for if they engaged in *ijtihād*, they could arrive at a similar conclusion themselves... *Taqlīd* is the capital of the ignorant and stems from the ignorance of one's own worth and value. This is why a person goes and follows another without evidence, even though they are not different from one another...

In the early generations, that is, the Companions, the Successors, and the righteous – may Allah be pleased with them all – they based their actions on evidence, referring first to the Book, then the Sunnah, and after that, the opinions of those who followed the Prophet, preferring only what was proven *ṣaḥīḥ* through evidence. For example, in one matter, a person might follow the opinion of 'Umar, but in another matter, they might oppose him and adopt the view of 'Alī. It is well known that Abū Ḥanīfa's companions sometimes agreed with him on the basis of evidence, while at other times they opposed him. In religion, there is no *madhhab* called 'Umarism' or 'Alīsm.' Affiliation is only to the Prophet. The generations praised by the Prophet for their virtue did not rely on their scholars or on their own selves but on evidence. When the fourth generation, that is, the common people, abandoned *taqwā* (piety) and neglected examining evidence due to laziness, they began to take scholars as evidence and follow them. Thus, some became Hanafis, others Mālikīs, and others Shāfi'īs. These people began to regard individuals as evidence and considered the *madhhab* into which they were born to be *ṣaḥīḥ* merely for that reason. Later generations followed their scholars indiscriminately, adhering to their *madhhab* regardless of the conclusions they reached. This is how the Sunnah was replaced with *bid'ahs* (innovations) and truth with whims.²³

In the passage cited above—remarkably reminiscent of the anti-*madhhab* and pro-*ijtihād* discourse of the modern reformist era—al-Dabūsī offers a critique of the *taqlīd* of *madhhab* imāms such as Abū Ḥanīfa, Mālik, and al-Shāfi'ī, instead advocating for *ijtihād* grounded in the primary sources of Islamic law. His emphasis on the epistemic authority of the primary sources over the authority of *madhhab* imāms is particularly striking. At first glance, these statements could be interpreted as al-Dabūsī called for *ijtihād mutlaq* in his time, as conceptualized in

23 Abū Zayd 'Ubayd Allāh ibn 'Umar al-Dabūsī, *Taqwīm Al-Adilla Fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2001), 399.

Kamālpashazāde’s classification. However, closer examination of al-Dabūsī’s works and legal opinions, this conclusion appears problematic. To put it more clearly, the strong tone of criticism directed at taqlīd in the cited passage is immediately noticeable. It would be incorrect to think that someone who vehemently criticizes taqlīd in such strong terms would view themselves as a mere muqallid. Therefore, we can assert that al-Dabūsī likely regarded himself as a mujtahid muṭlaq, engaging with the four primary sources. This conclusion also helps to clarify his understanding of ijtiḥād. For this purpose, it will be sufficient to examine the historical data reflecting how al-Dabūsī engaged with fiqh. Even a cursory glance at al-Dabūsī’s works and opinions in the field of furū‘ al-fiqh reveals that his jurisprudential approach was not fundamentally different from that of the Ḥanafī jurists whom Kamālpashazāde classified as muqallids. Like other Ḥanafī scholars, al-Dabūsī adhered to and defended the opinions of the Ḥanafī madhhab against jurists from other madhhabs. Accordingly, it can be argued that al-Dabūsī, like al-Samarqandī and al-Bukhārī, viewed ijtiḥād as a process that ultimately culminates with the Ḥanafī corpus of furū‘ al-fiqh even if it begins with the primary sources.

In the quoted passage, al-Dabūsī further claims that if a muqallid undertakes ijtiḥād, they will most likely reach a conclusion similar to that of the jurist whom they follow. For a Ḥanafī jurist, this implies that the muqallid would arrive at one of the opinions already found in the Ḥanafī corpus of furū‘ al-fiqh. Read in this light, al-Dabūsī’s remark supports the conclusion that his conception of ijtiḥād muṭlaq operated within the parameters of a single madhhab.

Turning back a century and shifting our focus to the Iraqi lands, we encounter a significant statement by another foundational figure in Ḥanafī legal thought, al-Jaṣṣāṣ (d. 370/981): “When an ‘*ammī* (layperson) who is not qualified for ijtiḥād faces a legal issue, they must ask the people of knowledge.”²⁴ This statement indicates that al-Jaṣṣāṣ categorizes people into two groups based on their legal knowledge: the mujtahid and the ‘*ammī*. Considering that al-Jaṣṣāṣ uses the word ‘*ammī* for those without legal knowledge, one can argue that al-Jaṣṣāṣ places jurists into a single category: mujtahid. Consequently, this statement suggests that al-Jaṣṣāṣ considered possessing the qualifications for ijtiḥād a prerequisite for being a faqīh. Based on this reasoning, we can infer that al-Jaṣṣāṣ viewed all faqīhs of his time as mujtahids. Furthermore, after outlining the qualifications for ijtiḥād, al-Jaṣṣāṣ explicitly states that these same qualifications are also necessary for issuing fatwas: “It is permissible for someone possessing the qualifications we have mentioned to perform ijtiḥād by comparing far‘ī (secondary) issues to aslī (primary) issues. If this person is righteous (‘*ādil*), they can also issue fatwas.”²⁵ Although al-Jaṣṣāṣ does not explicitly state the reasoning behind this rule, it is not difficult to guess. The only way for a non-mujtahid to issue a fatwa is to cite the ijtiḥād or fatwa of a mujtahid. However, there always exists the possibility that the mujtahid whose opinion is being cited might revise their stance, or that the non-mujtahid might issue a fatwa

24 al-Jaṣṣāṣ, *Al-Fuṣūl*, 4/281.

25 al-Jaṣṣāṣ, *Al-Fuṣūl*, 4/273.

that applies to a different context than the one intended by the mujtahid. The existence of such possibilities undermines the foundation upon which the fatwa of the non-mujtahid rests. This issue is particularly relevant in the case of the legal opinions of mujtahids who have passed away. Consequently, one could argue that the legal opinions of such mujtahids lose their status as a *fatwa* and their practical value upon their demise. For these past opinions to regain their status as a fatwa or practical value in a specific context, they must be adopted as the basis in the fatwa of a living mujtahid. From this perspective, setting aside the requirement of ‘adāla (integrity and moral probity), it may be asserted that al-Jaṣṣāṣ, much like al-Bukhārī, employs the terms mujtahid and muftī interchangeably to denote the same category of jurists. Lastly, let us recall that Kamālpashazāde’s concept of ahl al-tamyīz used for the followers of the Ḥanafī madhhab is also employed by al-Jaṣṣāṣ for mujtahids. According to al-Jaṣṣāṣ, tamyīz or tarjīh is an act of ijtihād and can therefore only be performed by mujtahids.²⁶ Thus, it can be asserted that the terms mujtahid, faqīh, muftī, and ahl al-tamyīz all refer to the same individuals. Considering that al-Jaṣṣāṣ does not impose any qualifications on the concept of ijtihād, every faqīh, muftī, and ahl al-tamyīz qualifies as an absolute mujtahid. This understanding is also shared by prominent Ḥanafī authorities of the 5th/11th and 6th/12th centuries, such as Sarakhṣī,²⁷ Abū ‘Abdullāh al-Jurjānī (d. 522/1128),²⁸ Ṣadr al-Shahīd (d. 536/1141),²⁹ al-Walwālījī (d. after 540/1146),³⁰ al-Kāṣānī (d. 587/1191), and al-Marghīnānī (d. 593/1197).

Thus, the aforementioned jurists, as well as other Ḥanafī scholars and muftis of their era, should be considered mujtahid muṭlaq. However, historical evidence indicates that the Ḥanafī jurists who lived in this period acted in a manner akin to the muqallid jurists, as described in Kamālpashazāde’s classification. For this reason, Kamālpashazāde presents the leading Ḥanafī jurists of the time as concrete examples of the category of muqallid jurists. For instance, Ṭaḥāwī, one of the most significant Ḥanafī scholars of 4th/10th century Egypt; Karkhī (d. 340/952), a foundational figure in the Ḥanafī uṣūl al-fiqh; al-Sarakhṣī and his teacher al-Ḥalwānī (d. 452/1060 [?]); al-Ḥalwānī’s notable student al-Pazdawī (d. 482/1089); and Qāḍīkhān (d. 592/1196), one of the most influential Ḥanafī jurists after the 6th/12th century, are all cited by Kamālpashazāde as examples of the mujtahid fī’l-mas’alah profile in his classification.³¹ As mentioned earlier, even though this category includes the term mujtahid, it is characterized

26 Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Sharḥ Kitāb Adab Al-Qāḍī Li’l-Ḥaṣṣāf* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2013), 14.

27 al-Sarakhṣī, *Al-Mabsūṭ*, 16/108-9; Ṣadr al-Shahīd, *Sharḥ Adab Al-Qāḍī*, 189–190.

28 Yūsuf ibn ‘Alī Abū ‘Abd Allāh al-Jurjānī, *Khizāna Al-Akmal*, critical ed. Aḥmad Khalīl Ibrāhīm (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2015), 4/83-4; 4/126-7.

29 Husām al-Dīn ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Māza al-Bukhārī Ṣadr al-Shahīd, “Kitāb Al-Wāqī‘āt,” *Es-Sadruṣṣehid Ömer B. Abdülaziz’in (Ö. 536/1141) Kitābū’l-Vak’at Adli Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, critical ed. ‘Abd al-Nāṣir Hakīmī (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Thesis type: Doctoral dissertation, 2018), 717.

30 Zāhīr al-Dīn ‘Abd al-Raṣhīd ibn Abī Ḥanīfa al-Walwālījī, *Al-Fatāwā al-Walwālījīyya* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003), 4/33.

31 Kamālpashazāde, “Risāla Fī Dukhūli Waladi Al-Bint Li’l-Mawqūf,” 195.

as muqallid in terms of its relationship with the corpus of Ḥanafī furū al-fiqh. In the same classification, Kamālīpashazāde identifies al-Jassās as an example of ahl al-takhrīj and Qudūrī (d. 428/1037) and Marghīnānī as examples of ahl al-tamyīz. He describes both the ahl al-tamyīz and ahl al-takhrīj categories as followers incapable of ijtihād.³² It is well-known that these jurists carried out their legal activities as adherents of the Ḥanafī school and within its boundaries. Therefore, labeling them as absolute mujtahids would align with historical evidence only if this designation refers to jurists who acted within the confines of their respective schools.

Additional evidence supports this interpretation. For instance, al-Qudūrī, al-Sarakhsī, Abū ‘Abdullāh al-Jurjānī, and Ṣadr al-Shahīd insisted that qāḍīs must be selected from those possessing the capacity for ijtihād. In their view, a qāḍī must be a mujtahid, and it is impermissible for non-mujtahids to be appointed as qāḍīs or to seek such positions.³³ It is clear that making ijtihād a prerequisite for the office of qāḍī is meaningful only in a context in which numerous mujtahids are available. These mujtahids would undoubtedly represent the most competent jurists of their time. Given that the leading jurists of the periods mentioned acted as followers of a madhhab, one can assert that the concept of mujtahid refers to those jurists who were followers of their respective madhhabs. We can also support this conclusion with practical data. In an example of a court ruling concerning yamīn al-muḍāfa (a conditional oath), the act of a Shāfi‘ī deputy judge adopting the established view of the Shāfi‘ī madhhab to which he belongs is portrayed not as taqlīd but as his own ijtihād.

Yamīn al-muḍāfa is a type of divorce tied to marriage, expressed in the form of a conditional oath such as, “If I marry so-and-so woman, she is divorced!” According to the Ḥanafī madhhab, if the person who makes this oath marries the woman in question, she is considered divorced. Accordingly, if the oath-taker uses general expressions that would require all women he might marry to be divorced with three pronouncements of divorce, he effectively closes the path of marriage for himself. Sources indicate that this form of yamīn al-muḍāfa was widespread among unmarried young men in 5th/11th-century Transoxiana and was seen as a significant problem by jurists.³⁴ One of the methods used to resolve this problem relies on the Shāfi‘ī madhhab’s opinion that yamīn al-muḍāfa is invalid. Under this method, a case would be brought before the court to annul the oath. A Ḥanafī qāḍī, in order to secure an annulment ruling, would appoint a Shāfi‘ī deputy judge (nāib) specifically for that case. The deputy would then issue a ruling based on the Shāfi‘ī madhhab’s position, declaring the oath invalid.

The fact that the case is heard by a Shāfi‘ī deputy is not the result of a natural process but is rather designed by the Ḥanafī judge to ensure a court ruling in a specific direction. For this

32 Kamālīpashazāde, “Risāla Fī Dukhūli Waladi Al-Bint Li’l-Mawqūf,” 196.

33 Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qudūrī, *Mukhtaṣar Al-Qudūrī Fī al-Fiqh al-Ḥanafī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997), 225; al-Sarakhsī, *Al-Mabsūṭ*, 16/108-109; Abū ‘Abd Allāh al-Jurjānī, *Khizāna*, 4/83-84; Ṣadr al-Shahīd, *Sharḥ Adab Al-Qāḍī*, 1/126.

34 Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad Ṣāḥib al-Dīn al-Bukhārī, *Al-Fatāwā al-Ṣāḥibiyya* (İstanbul: Bayazid Library, Veliyyüddin Efendi, 1498), 350a.

reason, Ḥanafī jurists regard the annulment ruling as if it were issued by the Ḥanafī judge himself. This raises the question of whether a ruling given by a Ḥanafī judge based on the opinion of another madhhab is valid. According to Abū Ḥanīfa, such a ruling is valid, whereas Abū Yūsuf and Muḥammad deem it invalid. To avoid this problem and ensure that the court ruling is unanimously valid, Ḥanafī jurists emphasize that when the Ḥanafī judge appoints the Shāfi‘ī deputy, he must clarify that the deputy is not obligated to rule in favor of annulment but is free to issue a ruling based on whichever opinion his ijtihād leads him to regarding yamīn al-muḍāfa.³⁵ A court record example cited in *al-Fatawa al-Zahīriyya* demonstrates that this principle was indeed respected in practice:

[Name] son of [Name], who is a Shāfi‘ī, states: A letter reached me from [Name] son of [Name], who had been appointed by Sultan [Name] to undertake the duties of the office of qāḍī and issue rulings in the districts of [Name]. This appointment included adjudicating the dispute over the divorce that resulted from an oath associated with the marriage of [Name] daughter of [Name] and [Name] son of [Name]. The qāḍī ordered me to preside over this case, hear the witnesses, and issue a ruling based on my own ra’y and ijtihād to resolve the dispute. Complying with the qāḍī’s directive, I convened a court session for the case. [Name] daughter of [Name] appeared before me along with her husband, [Name] son of [Name]... The husband requested that I issue a ruling according to my own ra’y and ijtihād. Thus, after due deliberation, I exercised ijtihād, ultimately concluding that the oath tied to marriage was invalid, in accordance with the view of those who consider such oaths to be invalid. Consequently, I ruled that the oath in question was null and void and that this woman was lawfully married to this husband under the said marriage contract... I carried out all of this based on the authorization granted to me by [Name] son of [Name], the qāḍī, to adjudicate this case in accordance with my own ra’y and ijtihād.³⁶

As can be seen, the court ruling example quoted above explicitly states that the person appointed to adjudicate the case concerning yemīn al-muḍāfa is affiliated with the Shāfi‘ī madhhab. Despite this, the qāḍī does not instruct him to base his ruling on the position of the Shāfi‘ī madhhab; rather, he directs him to engage in ijtihād and to base his judgment on whichever opinion his ijtihād leads him to adopt. In doing so, the qāḍī effectively recognizes him as a mujtahid. Moreover, it should be noted that yamīn al-muḍāfa is not a novel issue that requires fresh ijtihād merely because it is absent from Shāfi‘ī legal texts. On the contrary, it has existed since the early formative period of Islamic law. The view that yemīn al-muḍāfa is invalid, which the Shāfi‘ī deputy claims to have arrived at through ijtihād, is in fact the well-established and widely known view of the Shāfi‘ī madhhab. Therefore, it is not possible to explain the Shāfi‘ī deputy’s action as ijtihād in the sense described in Kamālpashazāde’s classification of jurists. The statements in the court decision example we have cited suggest that, at least in the late 6th/12th century and the first quarter of the 7th/13th century, a jurist

35 Murat Sarıtaş, *Fıkıh, Mezhep ve Sultan: 16. Yüzyıl Osmanlı Merkez Topraklarında Mahkeme Kararlarında Hangi Hukukî Görüşlerin Esas Alınacağı ile İlgili Emr-i Sultâniler* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doctoral Dissertation, 2024), 38–41.

36 Zāhīr al-Dīn al-Bukhārī, *Al-Fatāwā al-Zahīriyya* (Veliyyüddin Efendi, 1498), 349b–350a.

affiliated with a madhhab adopting the established view of their own madhhab was also considered an act of ijtiḥād. Based on all of this, we can argue that the understanding of ijtiḥād held by al-Samarqandī and al-Bukhārī was not marginal but rather representative of the period we examined. Thus, although the meanings in which Ḥanafī jurists of the period under examination used the concepts of mujtahid muṭlaq and ijtiḥād muṭlaq have been largely clarified, we can further deepen our analysis by exploring the issue of the transmission and narration (hikāya/naql) of the fatwas.

The Ḥanafī sources from the period under study mention a third category, alongside the mujtahid and the ‘ammī (layperson with no legal knowledge), called the ḥākī or nāqil. A ḥākī (or nāqil) is someone who has memorized the opinions of the madhhab with which they are affiliated. In this respect, the ḥākī/nāqil differs from the ‘ammī, who possesses no legal knowledge. However, the ḥākī/nāqil is not permitted to issue fatwas. The sources emphasize that even if the ḥākī/nāqil provides an answer to a legal question, this answer does not qualify as a fatwa. As the name itself suggests, the act of hikāya/naql performed by the ḥākī/nāqil is limited to the mere transmission of legal opinions. The ḥākī/nāqil lacks the competence to evaluate the legal opinions they have memorized. Thus, this should be considered the distinguishing feature that separates a ḥākī/nāqil from a mujtahid, faqīh, or muftī. Since the legal work performed by a ḥākī/nāqil consists merely of transmitting or narrating legal opinions, the conditions for narration (riwāyah), rather than the conditions for ijtiḥād, are brought up for the qualification of hikāya/naql.³⁷ Accordingly, we may conclude that, in the period under examination, the term mujtahid was applied to jurists who—despite their affiliation with a particular madhhab—possessed the competence to evaluate competing legal opinions. Such jurists were presumed to embrace the positions they espoused as the outcome of their own ijtiḥād, even when those positions coincided with the established views of their school. Consistent with this inference, Ḥanafī sources from the era frequently preserve a dictum attributed to Abū Ḥanīfa’s disciples: “It is impermissible for anyone who does not know the foundations of our opinions to issue fatwās on the basis of them.”³⁸ Ṣadr al-Shahīd elaborates on this dictum as follows:

A person who possesses books of fiqh, along with the opinions of certain scholars, the Sahāba (Companions), and the Tābi‘ūn (Successors), may transmit these views, provided that he has memorized them accurately and is trustworthy. Those who hear these reports from him may also pass them on in the same manner. However, issuing fatwās on the basis of these opinions is impermissible unless one can distinguish among the competing legal rulings (tamyīz). This prohibition rests on a report attributed to Abū Ḥanīfa: “It is impermissible for anyone who does not know the foundations of our opinions to issue fatwās on the basis of them. Thus, it becomes clear that a fatwā is valid only when it rests on ijtiḥād, and that

37 al-Sarakhsī, *Al-Mabsūṭ*, 16/109.

38 Abū al-Layth Naṣr ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Samarqandī, *Uyūn Al-Masā’il* (Baghdad: Maṭba‘at As‘ad, 1386H), 485; Abū ‘Abd Allāh al-Jurjānī, *Khizāna*, 4/127; Burhān al-Dīn ‘Alī ibn Abī Bakr al-Marghīnānī, “Mukhtārāt Al-Nawāzil,” *Burhaneddin El-Mergīnānī’nin “Muhtārātu’n-Nevāzil” Eserinin Edisyon Kritiği* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Thesis type: MA, 2010), 529.

ijtihād, in turn, requires the capacity to evaluate, discriminate among, and choose between competing legal opinions. In contrast, mere transmission (riwāya) relies solely on accurate memorization to avoid errors.³⁹

As can be seen, Şadr al-Shahīd characterizes a jurist's issuance of a fatwa based on Abū Ḥanīfa's opinion not as taqlid but as ijtihād. In his view, for someone to move beyond the status of a mere ḥākī/nāqil and be regarded as a mujtahid, it is not necessary for them to introduce a new or different legal opinion. Rather, the essential criterion is possessing the ability to critically assess legal views, distinguish between them, and make informed choices. Thus, a person who possesses this competence is regarded as having exercised ijtihād and based their fatwa on their own ijtihād, even if they issue a fatwa in accordance with Abū Ḥanīfa's opinion. This conclusion aligns with the prevailing definition of taqlīd in the period under examination—namely, the acceptance of another's legal opinion without knowledge of its evidence or rationale.⁴⁰ Within this framework, al-Samarqandī maintains that taqlīd is permissible only for laypeople and students of law,⁴¹ thereby implying that those who have completed legal training are to be regarded as mujtahids. In doing so, he offers a more concrete delineation of the concept of the mujtahid.

This portrayal of the ḥākī/nāqil closely parallels the category of the “pure muqallid” in Kemālpashazāde's classification. As Kemālpashazāde explains, individuals in this category, while possessing some knowledge of law, lack the capacity for ijtihād, takhrīj, tarjīḥ, and tamyīz—that is, they are not qualified to evaluate or distinguish between legal opinions. Consequently, in his words, they simply adopt the opinions they come across, without exercising legal reasoning. Based on this similarity, it seems appropriate to associate the ḥākī/nāqil of the period under study with Kemālpashazāde's pure muqallid. If this alignment holds, it would follow that, according to the understanding of ijtihād prevalent in that period, all jurists other than the pure muqallid would be considered absolute mujtahids.

3. Shift in the Conception of Ijtihād and Taqlīd

The Ḥanafī understanding of ijtihād underwent a transformation over time. Jurists began to emerge who asserted that there were no longer any qualified mujtahids in their era.⁴² Consequently, questions such as whether a period without mujtahids was possible, how religious and legal life would be regulated in the absence of mujtahids, how the institution of fatwā would function, and whether it was permissible to follow a deceased mujtahid began to appear in some Ḥanafī uşūl works. These works generally affirmed that it was permissible to follow a mujtahid who

39 Şadr al-Shahīd, “Kitāb Al-Wāqī'āt,” 717.

40 al-Dabūsī, *Taqwīm Al-Adilla*, 388; al-Samarqandī, *Mizān Al-Uşūl*, 676.

41 al-Samarqandī, *Mizān Al-Uşūl*, 676.

42 Tāhir b. Aḥmad Ifīkhār al-Dīn al-Bukhārī, *Khulāṣat Al-Fatāwā* (Karachi: Maktabat al-Rashīdiyya, no date), 4/49; Ḥāfız al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad al-Bazzāzī, *Al-Fatāwā al-Bazzāziyya* (Būlāq: al-Maṭba'a al-Kubrā al-Amīriyya, 1310h), 2/236; Molla Fanārī, *Fuṣūl Al-Badā'i' Fī Uşūl al-Sharā'i'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2006), 2/494.

was no longer alive. Accordingly, it was argued that a non-mujtahid could issue fatwās based on the opinions of a deceased mujtahid, provided that he was knowledgeable about that mujtahid’s methodology, opinions, and their supporting evidence. Furthermore, it was maintained that such a jurist could address new legal issues by employing the foundational principles and methodology of that mujtahid and attribute the resulting rulings to him. In this way, it was argued that a period without living mujtahids was conceivable. Thus, alongside the categories of mujtahid and layperson (‘āmmī), a new category was introduced: one who is a jurist (faqīh) but not a mujtahid. In addition, the term mujtahid muṭlaq, which had previously been applied to scholars competent to issue fatwās in all areas of the law, came to be reserved exclusively for the eponymous founders of the madhhabs, such as Abū Ḥanīfa, whose opinions were now subject to taqlīd.⁴³ This shift in the meanings of ijtiḥād and taqlīd, which can be observed as beginning gradually in the late 6th/12th century, gained momentum in Mamluk-era Ḥanafism during the 8th/14th and 9th/15th centuries. By the 10th/16th century, this new conception of ijtiḥād and taqlīd had become widespread and firmly entrenched among Ḥanafī jurists. This conception finds its clearest expression in Kemālpashazāde’s classification of the fuqahā’, in which all Ḥanafī jurists apart from Abū Ḥanīfa and his direct disciples, such as Abū Yūsuf and Muḥammad, are characterized as muqallids in relation to the Ḥanafī corpus of furū’ al-fiqh.⁴⁴

On the other hand, when one compares Ḥanafī jurists who, in accordance with the earlier conception of ijtiḥād, regarded themselves as mujtahid muṭlaq after the late 4th/10th century, with those who adopted the new understanding of ijtiḥād and identified themselves as muqallids, it becomes evident that there is no major difference between the two groups in terms of the way they engaged with fiqh and their relationship to the Ḥanafī corpus of furū’ al-fiqh. Both groups operate within the institutional and epistemological framework provided by the Ḥanafī madhhab. In this context, it may be argued that the shift in the concept of ijtiḥād and taqlīd within the Ḥanafī tradition is essentially a discursive transformation. That is, Ḥanafī jurists began to describe the practice of legal reasoning within the parameters of the madhhab, which was formerly characterized as ijtiḥād muṭlaq, as taqlīd; likewise, they began referring to jurists affiliated with the madhhab, who were once regarded as absolute mujtahids, as muqallids, even if those jurists were recognized as prominent legal authorities. Indeed, as can be seen from the earlier discussions, the qualifications that were previously considered distinctive features of mujtahid muftīs, such as the ability to understand the evidence and foundations of legal opinions and to critically evaluate them from a juridical standpoint, appear in the new conception as criteria for issuing fatwās by muqallids. In other words, individuals who were

43 Muḥaffar al-Dīn Aḥmad ibn ‘Alī Ibn al-Sā’atī, *Badī’ Al-Niẓām al-Jāmi’ Bayna Kitāb al-Bazdawī Wa-l-Iḥkām* (Mekke: Jāmi’at Umm al-Qurā, 1985), 2/683-4; *Fuṣūl Al-Badā’i’*, 2/475, 2/493-5; Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāhid Ibn al-Humām, *Al-Taḥrīr Fī Uṣūl al-Fiqh* (Cairo: Maṭba’a Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awladih bi-Miṣr, 1351h), 546, 550; Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad Ibn Amīr Ḥāj, *Al-Taqrīr Wa-al-Taḥbīr ‘alā Kitāb al-Taḥrīr* (Būlāq: al-Maṭba’a al-Kubrā al-Amīriyya, 1316), 3/339, 3/346-9.

44 Kamālpashazāde, “Risāla Fī Dukhūli Waladi Al-Bint Li’l-Mawqūf,” 195–197.

once identified as mujtahids under the old paradigm are now labeled as muqallids within the new framework.

Conclusion

All of this indicates that particularly between the 4th/10th and 7th/13th centuries, a different understanding of *ijtihād* and *taqlīd* prevailed within the Ḥanafī tradition. During this period, Ḥanafī jurists understood *ijtihād* as the process by which a legally competent jurist, capable of evaluating legal opinions on juridical grounds, adopts a particular opinion with knowledge of its evidentiary basis. If a jurist with these qualifications could issue legal opinions across all fields of *furūʿ al-fiqh*, they were designated as a mujtahid *muṭlaq*. Within this framework, a legal opinion was not required to be derived directly from the primary sources to qualify as a product of *ijtihād*. Consequently, affiliation with a particular madhhab and engagement with *fiqh* on the basis of its corpus of *furūʿ al-fiqh* was not seen as incompatible with the status of being a mujtahid *muṭlaq*. Moreover, it was believed that the capacity for *ijtihād muṭlaq* could be attained through rigorous engagement with the corpus of *furūʿ al-fiqh* of a particular madhhab. According to this understanding, jurists affiliated with a particular madhhab who were sufficiently qualified to evaluate legal opinions and their evidentiary bases on juridical grounds across all fields of *furūʿ al-fiqh* were regarded as mujtahid *muṭlaq*. Their opinions, even if they aligned with the established opinions of their madhhab, were considered outcomes of their own personal *ijtihād* rather than *taqlīd*.

This conception of *ijtihād* appears to have undergone a gradual transformation beginning in the 7th/13th century, a process that was largely complete by the 10th/16th century. In this later understanding, Ḥanafīs came to define *ijtihād* strictly as the derivation of legal opinions directly from the primary sources. One key difference from the earlier view was that engagement with *fiqh* on the basis of a particular madhhab's corpus of *furūʿ al-fiqh* was now classified as *taqlīd* and excluded from the domain of *ijtihād*. Consequently, it came to be said that no mujtahids remained in this later period. Nevertheless, in both periods, the way Ḥanafī jurists engaged with *fiqh* and their relationship with the madhhab's corpus of *furūʿ al-fiqh* remained nearly identical. Thus, the transition from the older to the newer understanding was largely a discursive change. More precisely, jurists who had been regarded as mujtahid *muṭlaq* under the older framework were, despite possessing the same legal competencies, reclassified as muqallids under the newer one.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

References/Kaynakça

- Abū ‘Abd Allāh al-Jurjānī, Yūsuf ibn ‘Alī. *Khizāna Al-Akmal*. critical ed. Aḥmad Khalīl Ibrāhīm. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2015.
- Bazzāzī, Ḥāfiẓ al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad al-. *Al-Fatāwā al-Bazzāziyya*. Būlāq: al-Maṭba‘a al-Kubrā al-Amīriyya, 1310h.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanevî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları, Gözden geçirilmiş ikinci baskı., 2014.
- Bedir, Murteza. “Kelāmci ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar.” *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013).
- Bukhārī, ‘Abd al-‘Azīz al-. *Kashf Al-Asrār ‘an Uşūl al-Bazdawī*. İstanbul: Sharikat al-Şihāfa al-‘Uthmāniyya, 1890.
- Calder, Norman. “Al-Nawawī’s Typology of Muftīs and Its Significance for a General Theory of Islamic Law.” *Islamic Law and Society* 3/2 (1996), 137–164. <https://doi.org/10.1163/1568519962599113>
- Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994. <https://doi.org/10.1515/9781474465892>
- Dabūsī, Abū Zayd ‘Ubayd Allāh ibn ‘Umar al-. *Taqwīm Al-Adilla Fī Uşūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001.
- El Shamsy, Ahmed. “Rethinking ‘Taqlīd’ in the Early Shāfi‘ī School.” *Journal of the American Oriental Society* 128/1 (March 2008).
- Fadel, Mohammad. “The Social Logic of Taqlīd and the Rise of the Mukhataşar.” *Islamic Law and Society* 3/2 (1996), 193–233.
- Hallaq, Wael B. “Was the Gate of Ijtihad Closed?” *International Journal of Middle East Studies* 16/1 (1984), 3–41.
- Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāḥid. *Al-Taḥrīr Fī Uşūl al-Fiqh*. Cairo: Maṭba‘a Muştafa al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlādih bi-Mişr, 1351h.
- Ibn al-Sā‘atī, Muzaḥḥar al-Dīn Aḥmad ibn ‘Alī. *Badī‘ Al-Niẓām al-Jāmi‘ Bayna Kitāb al-Bazdawī Wa-l-Iḥkām*. Mekke: Jāmi‘at Umm al-Qurā, 1985.
- Ibn Amīr Ḥāj, Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Taqrīr Wa-al-Taḥbīr ‘alā Kitāb al-Taḥrīr*. Būlāq: al-Maṭba‘a al-Kubrā al-Amīriyya, 1316.
- İftikḥār al-Dīn al-Bukhārī, Ṭāhir b. Aḥmad. *Khulāṣat Al-Fatāwā*. Karachi: Maktabat al-Rashīdiyya, no date.
- Jackson, Sherman. “Taqlīd, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory.” *Islamic Law and Society* 3/2 (1996), 165–192. <https://doi.org/10.1163/1568519962599104>
- Jackson, Sherman A. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb Al-Dīn Al-Qarāfī*. Boston: Brill, 1st ed., 1996.

- Jaşşās, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Rāzī al-. *Al-Fuṣūl Fī al-Uṣūl*. Kuwait: Wizārat al-Awqāf al-Kuwaitiyya, 1994.
- Jaşşās, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Rāzī al-. *Sharḥ Kitāb Adab Al-Qāḍī Li’l-Ḥaṣṣāf*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2013.
- Kamālīpashazāde, Shams al-Dīn Aḥmad ibn Sulaymān. “Risāla Fī Dukhūli Waladi Al-Bint Li’l-Mawqūf.” *İbn Kemāl’in İslām Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri: Tahkik ve Tahlili*. critical ed. Salim Özer. 187–197. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Thesis type: Doctoral dissertation, 1991.
- Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and The West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Marghīnānī, Burhān al-Dīn ‘Alī ibn Abī Bakr al-. “Mukhtārāt Al-Nawāzil.” *Burhaneddin El-Mergīnānī’nin “Muhtārātı’n-Nevāzil” Eserinin Edisyon Kritiği*. 23–529. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Thesis type: MA, 2010.
- Molla Fanārī. *Fuṣūl Al-Badā’i’ Fī Uṣūl al-Sharā’i’*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2006.
- Qudūrī, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Abī Bakr al-. *Mukhtaṣar Al-Qudūrī Fī al-Fiqh al-Ḥanafī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.
- Şadr al-Shahīd, Husām al-Dīn ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Māza al-Bukhārī. “Kitāb Al-Wāqī’āt.” *Es-Sadruşşehid Ömer B. Abdülazīz’in (Ö. 536/1141) Kitābü’l-Vakı’ât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. critical ed. ‘Abd al-Nāşir Hakīmī. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Thesis type: Doctoral dissertation, 2018.
- Şadr al-Shahīd, Husām al-Dīn ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Māza al-Bukhārī. *Sharḥ Adab Al-Qāḍī Li’l-Ḥaṣṣāf*. critical ed. Muḥyī Hilāl Sarḥān. Baghdad: Wizārat al-Awqāf, 1977.
- Samarqandī, Abū al-Layth Naşr ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-. *‘Uyūn Al-Masā’il*. Baghdad: Maṭba‘at As‘ad, 1386H.
- Samarqandī, ‘Alā’ al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-. *Mizān Al-Uṣūl Fī Natāij al-‘Uqūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2nd Ed., 1994.
- Sarakhsī, Shams al-A‘imma Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl al-. *Al-Mabsūf*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, no date.
- Sarıtaş, Murat. *Fıkıh, Mezhep ve Sultan: 16. Yüzyıl Osmanlı Merkez Topraklarında Mahkeme Kararlarında Hangi Hukukî Görüşlerin Esas Alınacağı ile İlgili Emr-i Sultânîler*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doctoral Dissertation, 2024.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford [Oxfordshire] ; New York: Clarendon Press, 1982.
- Usmandī, ‘Alā’ al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Ḥamīd ibn Ḥusayn al-. *Badhl Al-Nazar Fī al-Uṣūl*. critical ed. Muḥammad Zakī ‘Abd al-Barr. Cairo: Maktabat al-Turāth, 1992.
- Walwālījī, Zāhīr al-Dīn ‘Abd al-Rashīd ibn Abī Ḥanīfa al-. *Al-Fatāwā al-Walwālījīyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003.
- Zāhīr al-Dīn al-Bukhārī, Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Fatāwā al-Zāhīriyya*. İstanbul: Bayazid Library, Veliyyüddin Efendi, 1498.

Son Dönem Osmanlı Hukukunda Şer‘î Hükümlerin Denetlenmesi: Mâbeynci Râgıp Paşa’nın Veraset Davası Örneği

Judicial Review of Sharī‘a Court Decisions in Late Ottoman Law: A Case Study of Palace Secretary (Mâbeynci) Ragıp Pasha’s Inheritance Dispute

Muhammet Selman Tüfekçioğlu¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Muhammet Selman Tüfekçioğlu (Dr. Arş. Gör.),
Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı, Afyonkarahisar,
Türkiye
E-posta: m.selman3902@gmail.com
ORCID: 0009-0001-8417-1506

Başvuru/Submitted: 02.06.2025
Revizyon Talebi/Revision Requested:
18.08.2025
Son Revizyon/Last Revision Received:
23.08.2025
Kabul/Accepted: 26.08.2025

Atıf/Citation: Tüfekçioğlu, Muhammet Selman.
Judicial Review of Sharī‘a Court Decisions in Late
Ottoman Law: A Case Study of Palace Secretary
(Mâbeynci) Ragıp Pasha’s Inheritance Dispute.
İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review
15/2, (Eylül 2025): 479–506.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1712487>

ÖZ

Bu çalışma II. Abdülhamid döneminin önemli devlet adamlarından Mâbeynci Râgıp Paşa’nın evlatları arasındaki hukuki anlaşmazlığı konu edinmektedir. Büyük bir servete sahip olan Râgıp Paşa’nın ölümünün ardından ortaya çıkan miras paylaşımı, paşanın gizli ilişkisinden doğan kızı Nahide ile resmi evliliğinden olan evlatlarını karşı karşıya getirir. Diğer taraftan bu karşılaşma Nahide’nin avukatları olan dönemin meşhur hukukçuları Ebül’ulâ Mardin ve arkadaşlarının, siyasi ve ekonomik üstünlüğe sahip olan muhataplarına karşı hukuk mücadelesine sahne olur. Mütareke yıllarının getirdiği baskılar bir tarafa, avukatları asıl zorlayan yirmi yıl öncesinde Nahide’nin nesebine dair verilmiş bir başka mahkeme kararıdır. Dolayısıyla çalışma Ebül’ulâ ve arkadaşlarının hem eski mahkeme kararının hatalı olduğunu ispatlama girişimlerini analiz etmekte hem de haklılıklarıyla sonuçlanan son davanın yargılama ve temyiz süreçlerini ayrıntılı olarak incelemektedir. Tüm bu süreç kapanmakta olan bir devrin arifesinde İslam hukukunu tatbik eden şer‘iyye mahkemelerindeki yargı prosedürleri ile itiraz aşamalarını gözler önüne sermektedir. Ayrıca çalışma Osmanlı saltanatının sona ermesiyle beraber bu hukuk mücadelesinin hem TBMM’ye yansımaları hem de tarafların kamuoyunu etkileme çabalarını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Yargılama Hukuku, Şer‘iyye Mahkemeleri, Temyiz, Ebül’ulâ Mardin

ABSTRACT

This study examines the legal dispute among the children of Râgıp Pasha, the Palace Secretary (Mâbeynci) and one of the prominent statesmen of the Abdülhamid II era. Following the death of Râgıp Pasha, who possessed considerable wealth, the inheritance distribution brought into conflict Nahide, his daughter born from a clandestine relationship, and his children from his official marriage. This confrontation also became the scene of a legal struggle by Nahide’s attorneys—the renowned jurists of the period,

Ebül'ulâ Mardin and his colleagues—against their politically and economically superior adversaries. Apart from the pressures brought by the Armistice years, what truly challenged the attorneys was another court decision regarding Nahide's lineage issued twenty years earlier. Consequently, this study analyzes both Ebül'ulâ and his colleagues' attempts to prove the previous court decision erroneous. It examines in detail the trial and review processes of the final case that resulted in their vindication. This entire process reveals the judicial procedures and review stages in Shari'a courts that applied Islamic law on the eve of a closing era. Furthermore, the study demonstrates both the reflection of this struggle in the Grand National Assembly of Turkey following the end of the Ottoman sultanate and the parties' efforts to influence public opinion.

Keywords: Islamic Law, Trial Law, Shari'a Courts, Review, Ebül'ulâ Mardin

EXTENDED ABSTRACT

One of the most significant aspects of the transformation in the Ottoman world following the Tanzimât was the reorganization of the judicial structure. While new laws and the Nizâmîye court system emerged, where these laws would be applied, the Shari'a courts, representing traditional courts, were also restructured. This study examines the Ottoman judicial organization and legal practice in the first quarter of the twentieth century, when the reforms initiated with the Tanzimât took their final form, within the context of Palace Secretary (*Mâbeynci*) Râgıp Pasha's (d. 1920) inheritance case. The study addresses the substantive dimension of the case—the debate over whether Nahide was Râgıp Pasha's daughter—all judicial processes from the initial trial to the review stage, and following the case's conclusion, both the losing parties' attempts to influence public opinion and their efforts to review this process completed in Ottoman courts to the newly established Turkish state. While covering all these topics, the study's primary focus is on the legal dimension of the event.

This inheritance dispute between Râgıp Pasha's children—one from his official marriage and another from a clandestine union—also brought to the agenda the reversal of a court decision issued twenty years earlier regarding Nahide's lineage, the child born from the secret marriage. Nahide's attorneys, who were also law professors at Dârülfünûn, presented evidence in court that this previous decision was erroneous and secured its reversal through a new ruling. The study demonstrates how a court decision, even one concerning lineage, can be overturned when grounds emerge. The grounds for reversal in this case were based on the principle in Islamic procedural law that courts cannot issue rulings contrary to sensory evidence (*maḥsûsât*) and knowledge transmitted through multiple reliable sources (*tawâtur*), and that decisions rendered against parties (*khaṣm*) not involved in the case do not bind those individuals. Consequently, it was revealed that the procedural propriety requirement in Article 1837 of the *Mecelle*, which states that judgments issued in accordance with proper procedure cannot be reversed, was not met here. A notable aspect of the case is that one court of equal standing could effectively nullify another's decision by issuing a contrary ruling. When two different court decisions existed regarding the same dispute, the question of which decision

would prevail arose. In the post-Tanzīmāt period, decisions regarding such conflicting judgments were left to the Office of the Shaykh al-Islām.

The losers of this case, conducted during the Armistice years—Rāgıb Pasha’s children from his official marriage—submitted this decision for review to the Shaykh al-Islām’s office, the final authority for sharī’a courts. The Fetwākhāne and the Council for the Review of Religious Affairs (Meclis-i Tedkikāt-ı Şer‘iyye), functioning as higher courts within the Shaykh al-Islām’s office, reviewed and upheld the decision. Thus, the judgment became final. However, unsatisfied with these decisions, the heirs attempted to influence public opinion. Furthermore, following the abolition of the Ottoman sultanate, they submitted a petition to the newly established Turkish state centered in Ankara. In this petition, they claimed the injustice of the old regime and alleged that plaintiff Nahide’s attorneys had influenced the court. In response, Ebül‘ulâ Mardin (d. 1957), one of Nahide’s attorneys, wrote a counter-treatise defending their position. In this treatise, Mardin examined the case in all its dimensions and presented evidence of its rightfulness. This study reveals both parties’ statements regarding both the event and the case by comparatively reading the petition and treatise they presented to the public.

Giriş

Tanzimat sonrası Osmanlı dünyasında yaşanan değişimin en önemli ayaklarından biri de adli yapının yeniden düzenlenmesi oldu. Yeni kanunlar ve bu kanunların tatbik edileceği nizamiye mahkeme sistemi ortaya çıkarken geleneksel mahkemeleri temsil eden şer'îyye mahkemeleri de yeni bir düzene kavuşturuldu. Merkeziyetçi modern devlet anlayışının etkisiyle şer'îyye mahkemeleri, sabit bir mekâna kavuşan ve bir bakıma şer'îyye bakanlığına dönüşen Meşihat bünyesine dâhil edildi.¹ Bir tarafta nizamiye mahkemelerinin kendisine bağlı olduğu Adliye Nezareti diğer tarafta şer'îyye mahkemelerinin başı olan Meşihat her iki mahkemede de reis/hâkim olan naipiler üzerinde kontrollerini sürdürme gayretinde oldular.² Her iki mahkeme yapısının da üst mahkemeleri söz konusuydu. Şer'îyye mahkemesi kararları Meşihat bünyesinde kurulmuş olan Fetvâhâne ve Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye (bundan sonra MTŞ) adındaki üst mercilerde temyiz/kontrol edilirken nizamiye mahkemesi kararları Adliye'ye bağlı Temyiz Mahkemesi'nde inceleniyordu.³

Şer'îyye mahkemelerinden verilen kararların Meşihat bünyesindeki üst mercilerde kontrolü kendine mahsus bir prosedüre sahipti. 19. yüzyılın ortalarından itibaren yeni bir kurumsal yapıya bürünen şer'î temyiz sistemi yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde yaşanan değişimler sonucunda kurumsal yapısını tamamlamış gözükmektedir.⁴ Bu sisteme göre şer'îyye mahkemesinden verilen bir hükme itiraz edildiğinde hükmü içeren ilam öncelikle Fetvâhâne'ye bağlı İlâmât Odası'nda incelenir, ardından gerekli görülürse MTŞ'ye havale edilirdi.⁵ Sadece ilam üzerinde inceleme yapan Fetvâhâne bu faaliyetini fukahânın ortaya koyduğu şürût ilmi çerçevesinde yapardı.⁶

- 1 Son dönemde Meşihat'te yaşanan kurumsal değişimleri ele alan birkaç çalışma için bk. İlhami Yurdakul, *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatı'nda Reform (1826-1876)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008); Esra Yakut, *Şeyhülislamlık / Yenileşme Döneminde Devlet ve Din* (Kitap Yayınevi, 2014); Jun Akiba, "A New School for Qadis: Education of the Sharia Judges in the Late Ottoman Empire", *Turcica* 35 (2003), 125-163; Jun Akiba, "From Kadı to Naib: Reorganization of the Ottoman Sharia Judiciary in the Tanzimat Period", *Frontiers of Ottoman Studies* (London: I.B. Tauris, 2005), 43-60; Jun Akiba, "Kadılık Teşkilâtında Tanzimat'ın Uygulanması: 1840 Tarihli Ta'limnâme-i Hükkâm", *Osmanlı Araştırmaları* 29 (2007), 9-40.
- 2 Adliye ve Meşihat arasındaki gerilime dair bk. Avi Rubin, *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 146-148.
- 3 Adliye Nezareti'ne dair ayrıntılı bilgi için bk. Fatmagül Demirel, *Adliye Nezareti Kuruluşu ve Faaliyetleri (1876-1914)* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010).
- 4 Tanzimat sonrasında yargılama hukukundaki gelişmeler için bk. Ahmet Akman, *1917 Tarihli Usûl-i Muhâkeme-i Şer'îyye Kararnamesi Çerçevesinde Tanzimat Sonrası Osmanlı Adliye Teşkilatı ve Yargılama Usûlü* (Ankara: Yetkin yayınları, 2022); Ahmet Akman, "Tanzimat Sonrası Osmanlı Usûl Hukukundaki Gelişmeler", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (29 Ocak 2019), 431-450.
- 5 Şer'î temyiz sistemi için bk. Mustafa Şentop, *Şer'îyye Mahkemelerinde Temyiz ve İstinâf XIX. ve XX. Yüzyıl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995); İlhami Yurdakul, *Osmanlı Devletinde Şer'î Temyiz Kurumları, Fetvâhâne-i Âli, Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye ve Mahkeme-i Temyiz-i Şer'iyye Dairesi* (Marmara Üniversitesi, 1996); Muhammet Selman Tüfekçioğlu, *Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye Defterleri Çerçevesinde 19. Yüzyıl Osmanlı Şer'îyye Mahkemelerinde Temyiz Usulü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2025); Mustafa Ünal, "İslam Hukukunda Temyiz: Ceride-i İlmiyye Kapsamında Meclis-i Tedkîkât-ı Şer'îyye Örneği", *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (28 Eylül 2023), 837-861.
- 6 Şürût ilminin dönemin şartlarına göre geldiği noktayı görmek için Ali Haydar Efendi'nin şu iki eserine bakınız: Ali Haydar, *Tatbikât-ı Şer'îyye Dersi* (Dârü'l-Hilâfe: Matbaa-i Âmire, 1333); Ali Haydar, *Kitâbü'l-Mebâhisi'l-Mühimme fi'l-Tatbikât-ı Şer'îyye ve'l-Hukûkiyye* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye, 1340). Bu eser merkezinde

MTŞ ise sadece ilama bakarak doğruluğu anlaşılamayan itirazları, özellikle dava zabıtlarının düzenli olarak tutulmaya başlanmasının ardından zabıt defterleri çerçevesinde inceledi.⁷ Aynı şekilde bir anlaşmazlık hakkında iki farklı mahkeme kararı söz konusu olduğunda da hangi ilamın icra edileceği Meşihat bünyesindeki bu makamlar tarafından belirlenirdi.

Nizamiye Mahkemelerini bağlayan Usûl-i Muhâkeme-i Hukûkiye Kanunu'nun (UMHK) aksine Şer'îye mahkemelerinde de icra edilen *Mecelle* ve sonrasında çıkan usulle ilgili nizamname ve kararlarda temyiz ve istinâf sebeplerine dair bir açıklama yapılmamıştı. Yalnız 1917 Usûl-i Muhâkeme-i Şer'îye Kararnamesi'nde temyiz şartlarının UMHK'daki şartlara tabi olduğu ifade edildi. UMHK'ya göre temyiz sebepleri kısaca şunlardı: Mahkemenin görev ve yetkisi dışında hüküm vermesi, kanuna ve hükmü etkileyen usule aykırılıklar ve aynı davada çelişen mahkeme kararlarının varlığı.⁸ Fakat bu kararnamenin UMHK'ya dayanan maddeleri 1920 tarihli kararname ile ilga edilmişti.⁹ Bununla beraber yoğunluklu olarak 1873-1881 tarihleri arasındaki MTŞ kararlarını inceleyen bir çalışmaya göre dilekçelerde en genel itiraz gerekçeleri şunlardı: Mahkemenin yetkisizliği, taraf ehliyetinin eksikliği, hükmün kanuna, şer'î hukuka, vakıaya, dava zabtına aykırılığı, aleyhine hüküm verilen tarafın geçerli bir def'i davasının olması, aynı dava hakkında çelişkili mahkeme kararlarının varlığı, iddianın hukuken geçersiz delille ispatlanması.¹⁰ Kabaca anlattığımız bu sistem Osmanlı saltanatının kaldırılmasına kadar devam etmiştir.

Bu çalışmada analiz edilen veraset davası, hem şer'î bir hükmün bozulmasındaki hukuki yönü tartışmaya hem de davanın yargılama ve temyiz aşamalarını ayrıntılı olarak görmemize imkân tanımaktadır. Ayrıca çalışmamıza kaynaklık eden ve daha önce herhangi bir akademik çalışmaya konu edilmemiş iki önemli eser,¹¹ içerdiği tarihî bilgiler bir tarafa mevzu bahis olay ve davaya ilişkin tarafların beyanlarını da ortaya koymaktadır. Bu sayede davadaki tarafların olay hakkındaki görüşlerine de yer verilerek davanın daha iyi anlaşılması sağlanacaktır. Çalışma mikro tarih metodolojisini benimseyerek örnek dava üzerinden dönemin adli yapısı ve hukuk sistemini ortaya koymayı hedeflemektedir.

dönemin belge düzenlemesini ele alan bir çalışma için bk. Ayşe Şen, *Osmanlı Devleti'nde Modernleşme Dönemi (1879 - 1924) Dava Belgelerinin Düzenlenme Biçimi* (İstanbul: Onikilevha Yayıncılık, 2024).

7 Zabıt defterleri hakkında bk. Ayşe Şen, "Bir Mahkeme Defteri Tanıtım Yazısı: Şeri Zabıt Cerideleri", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 37 (Bahar 2024), 5-32.

8 *Düstur I* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299), 4/305-307; Ekrem Buğra Ekinci, *Ateş İstidâsı*, ts., 213-214; Akman, *1917 Tarihli Usûl-i Muhâkeme-i Şer'îye Kararnamesi Çerçevesinde Tanzimat Sonrası Osmanlı Adliye Teşkilatı ve Yargılama Usûlü*, 161.

9 *Düstur II* (İstanbul: Evkâf Matbaası, 1927), 12/131-132.

10 Tüfekçioğlu, *Şer'îye Mahkemelerinde Temyiz Usulü*, 341-342.

11 Davada avukatlık yapan Ebül'ulâ Mardin'in "*Hak ve Hakikat Nüfuz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*" adlı risalesi ile bu risalenin yazılmasına sebep olan Râgıp Paşa veresi [muhtemelen avukatları Refik İsmail (Kakmacı) Bey] tarafından TBMM'ye arz edilmek üzere hazırlanan "*İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'îye'de Geçen Bir Koministlik Hadisesi*" adlı layiha. Her iki eser de İBB Atatürk Kitaplığı Kütüphanesi Nadir Eserler koleksiyonunda bulunmaktadır.

1. Mâbeynci Râgıp Paşa'nın Veraset Davası

II. Abdülhamid'in mâbeyncisi Sarıcazâde Râgıp Paşa'nın¹² (ö. 1920) yine mâbeyn çalışanlarından Sırrı Bey'in eski eşi olan Melek Hanım¹³ ile ilişkisinden Nahide adında bir kızı dünyaya gelir. Büyük bir servete sahip olan Râgıp Paşa'nın Rûmî 20 Haziran 1336/1920'de 63 yaşında vefat etmesinin ardından birinci eşi Kamile Hanım'dan olan çocukları¹⁴ (bundan sonra paşazadeler veya varisler denilecek), Nahide'nin baba bir kardeşleri olduğunu kabul etmezler ve mirası kendi aralarında paylaşırlar. Bunun üzerine Nahide, İstanbul'un işgal altında olduğu bir dönemde içerisinde Ebül'ulâ Mardin'in (ö. 1957) de olduğu avukatlık bürosuna başvurarak kardeşlerine karşı dava açar.¹⁵ Aşağıda yargılama safhasında bahsedileceği üzere

- 12 II. Abdülhamid'in uzun süre mâbeyn katipliğini yapan Râgıp Paşa, Mithat Paşa'nın Yıldız Mahkemesi'ndeki yargılama sürecini başından sonuna kadar takip eden ve bu sürecin tamamlanmasında etkili olan isimlerden biridir. II. Meşrutiyet sonrasında ittihatçılar tarafından vezirlik rütbesi de elinden alınan Paşa, saraydaki nüfuzunun yanı sıra ticaret ve kömür madencilikinden büyük servet elde etmiştir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021), 360. Görebildiğimiz kadarıyla Râgıp Paşa hakkında yazılanlar zaman zaman gündeme gelen serveti vesilesiyle yazılan köşe yazıları veya haberlerden ibarettir. <https://www.kocaeligazetesi.com.tr/makale/19716144/mustafa-kupcu/saricazade-ragip-pasayi-tanir-misiniz>, (Erişim tarihi: 02.06.2025); <https://www.superhaber.com/sarica-ragib-nam-i-diger-robert-pasa-makale-405711>, (Erişim tarihi: 02.06.2025); <https://www.haberturk.com/yasam/haber/204452-abide-i-hurriyet-meydani-bizim?page=2>, (Erişim tarihi: 02.05.2025).
- 13 Melek Hanım, Rus İbrahim Paşa'nın kızı, Mirliva Rüştü Paşa'nın (Fatin Rüştü Zorlu'nun babası) kız kardeşi, Müşir Sadeddin Paşa'nın kız kardeşinin kızı, Rıza ve Bekir Nizamî paşaların yakın akrabasıdır. Melek Hanım bahsedeceğimiz dava sırasında Kaymakam Hafız Besim Bey ile evlidir. İleride bahsedilen Galata Mahkemesi ilamında beyan edildiğine göre Râgıp Paşa Melek Hanım'ı Nahide'nin doğumundan 8 ay sonra yani 18 Aralık 1900 (5 Kanunuevvel 1316) tarihinde boşamıştır.
- 14 Râgıp Paşa'nın, eşi Kamile Hanım'dan beş çocuğu vardır. En büyük oğlu Mehmed Abid Bey'dir. Abid Bey ele alınan davada diğer varisleri de temsil eden hasım (davalı) makamındadır. Abid Bey'in eşi Suad Hanım, veraset davasındaki davacı Nahide Hanım'ın annesi (yani iddiaya göre Râgıp Paşa'nın ikinci eşi) Melek Hanım'la uzaktan akrabadır. Râgıp Paşa'nın varislerinin beyan ettiğine göre Râgıp Paşa, oğlu Abid Bey'in Suad Hanım'la ilişkisini tasvip etmemiş, hatta bu sebeple onu Rûmî 1320 (1904-1905) senesinde evlatlıktan reddetmiştir. Abid Bey hakkında diğer önemli bilgi, kendisinin Galata Şer'îye Mahkemesi kararıyla aleyhine hükmedilmesinden sonra tam olarak bilemediğimiz bir sebepten intihar ettiğidir. Her iki taraf da davanın üzerinden henüz bir sene geçmişken Abid Bey'in kendisini zehirleyerek öldürmesini karşı tarafın hamlelerinde arar. Râgıp Paşa'nın diğer iki erkek evladının isimleri Ahmed Şakir ve Mustafa Cemal'dir. Râgıp Paşa'nın kendisinden önce vefat eden büyük kızı, Tevhide Hanım [Tevhide Hanım'ın kocası Hasan Tosun'dan Aişe Nahide adında bir küçük kızı vardır. Tevhide Hanım'ın Aişe Nahide'nin doğumu esnasında vefat ettiği hakkında bk. Yıldız Demiriz, "Caddebostan'da, Mabeynci Ragıp Paşa'nın, Kızı İçin Yaptırdığı Köşk Hakkında Bazı Notlar", *Semavi Eyice Armağanı: İstanbul Yazıları* (İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kulübü Yayınları, 1992), 364.], hayatta olan diğer küçük kızı ise Fethiye Hanım'dır. Fethiye Hanım yargılama sırasında Sultan Vahdettin'in sadrazamlarından Tevfik Paşa'nın yakın adamlarından Hariciye müsteşarı Şevki (Berker) Bey (ki Cumhuriyet döneminde Tokat milletvekilliği yanında Madrid, Sofya, Vichy ve Varşova elçi/büyükelçiliği yapmıştır) ile evlilik görüşmesinde bulunmuştur.
- 15 Her iki tarafın da dava avukatı hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminin önemli isimlerindendir. Paşazadelerin avukatı Refik İsmail (Kakmacı) Bey Millî Mücadele yıllarında Müdafaa-yı Hukuk Cemiyetleri ile irtibatlı çalışmıştır. Bu dönemdeki çalışmaları sebebiyle kendisine TBMM tarafından İstiklal madalyası verilen Kakmacı, bir dönem Kırşehir ve Sinop milletvekilliği yapmıştır. (Yaşar Özüçetin, "Türkiye Büyük Millet Meclisi, İkinci Dönem Kırşehir Mebusları (2)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/3 (2008), 334.) Paşazadelerle karşı Nahide Hanım'ın davasını üstlenen avukatlık bürosunda da önemli isimler vardır. Bunlardan ilki paşazadelerin suçlamalarına bir risaleyle cevap veren Ebül'ulâ Mardin'dir. Mardin, ilmiye sınıfından önemli şahsiyetler çıkarmış köklü bir aileye mensuptur. Hem şer'î ilimleri özel hocalardan okumuş hem de hukuk mektebini bitirmiştir. Bir

bu davayı Nahide kazanır. Fakat paşazadeler bu karara itiraz ederler. Tam da bu sırada Osmanlı saltanat rejimi yıkılmış yerine yeni bir devlet kurulmuştur. Paşazadeler bunu da fırsat bilerek işi TBMM'ye taşırlar.

Bu kısa anlatının ardından aşağıda davanın maddi boyutu, yargılama süreci, yargılama sonrasında kamuoyunu etkileme girişimleri ve davanın hukuki analizi, özellikle de hükmün bozulmasına zemin hazırlayan hususlar ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

1.1. Olayın Tarihsel Seyri Hakkında Tarafların İddiaları

Tarafların davanın maddi boyutuna dair iddialarına geçmeden evvel olay hakkındaki birkaç müşterek olgudan bahsedelim. Nahide Hanım'ın Melek Hanım'ın kızı olduğunda taraflar arasında herhangi bir anlaşmazlık yoktur. Anlaşmazlık Nahide Hanım'ın babasının kim olduğundadır. Nahide doğduktan hemen sonra 1318/1900 yılında Üsküdar Mahkemesi'nden verilen kararla Nahide'nin o sırada hayatta olmayan Şerif Ali'nin kızı olduğu tespiti yapılmıştır. Bu karardan 21 yıl sonra Râgıp Paşa'nın mirası söz konusu olduğunda Râgıp Paşa'nın kızı olduğunu iddia eden Nahide ile diğer varisler Galata Mahkemesi'nde karşı karşıya gelmiştir. Mütareke döneminde gerçekleşen bu ikinci davada her iki taraf da ileri sürülen delilleri kendi anlatıları çerçevesinde değerlendirmiştir. Aşağıda önce Nahide Hanım'ın dava vekillerinden Ebül'ulâ Mardin'in anlatımı, ardından da paşazadelerin iddiaları aktarılacaktır.

Mardin'in anlatımına göre Mâbeynci Râgıp Paşa, mesai arkadaşlarından maarif mektupçusu ve mâbeyn tercümanlarından, eski Rüşmât Emîni Sırrı Bey'in eşi Melek Hanım'ı kocasından ve çocuklarından ayırarak nikâhına almak ister. Sarayın meseleye şiddetli bir şekilde müdahalesi, amacına açık ve resmî bir şekilde ulaşmaya imkân bırakmaz. Bunun üzerine paşa işi dolambaçlı olarak halletmek ister. Anlatıldığına göre evindeki hizmetlilerinden Berber Mehmed Ağa'nın 19 yaşındaki veremli oğlu Şerif Ali'yi Hariciye Muhasebe Kalemî'ne "çırağ ettirerek" Melek Hanım'ı onunla Makriköyü'ndeki (bugünkü Bakırköy) Bekir Paşa Konağı'nda resmen ve açıkça nikâhlattır (ilamda bu nikâhın tarihi 15 Mart 1315/27 Mart 1899'tir), ardından iki gün sonra aynı konakta üç talakla gizlice boşatır ve iddet bitiminde Rûmî 18 Haziran 1315 (Miladî 30 Haziran 1899) tarihinde Taksim'de Kazgancabaşı Mahallesi'ndeki kendi hanesinde şahitler huzurunda evlenir. Dolayısıyla Melek Hanım aslında Râgıp Paşa ile evli olsa da resmî olarak Şerif Ali ile evli gözüktür. Bu evlilikten Melek Hanım'ın Nahide adında bir de kızı dünyaya gelir. Bunun üzerine işin gerçek yüzünün Sultan II. Abdülhamid'e gideceğinden korkan Râgıp Paşa'ya o vakit avukatlığını yapan Hasan Fehmi Efendi (Temyiz Mahkemesi emekli hâkimi) bir hile önerir. Buna göre Şerif Ali'nin babası Berber Mehmed Ağa, Üsküdar Şer'iyye Mahkemesi'ne giderek mahkeme çalışanlarından (hademe) Ali Ağa'ya karşı alacak davası

süre Meşihat mektupçuluğu ve müsteşarlığında çalışan Mardin, 1914-1919 yılları arasında Niğde milletvekilliği yapmış, 1920'de ise Mardin milletvekilliğine seçilmiştir. Osmanlı döneminde başlayan hukuk hocalığını 42 yıl boyunca sürdürmüş ve 1951 yılında İstanbul Üniversitesi'nden emekliye ayrılmıştır. Ebül'ulâ Mardin'in hayatına dair daha fazla bilgi için bk. Sezer Şimşek, *Ebul'ulâ Mardin: Cumhuriyet Devrinde Bir Osmanlı Âlimi* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015).

açar. Sahte olan bu iddiaya göre oğlu Şerif Ali'nin davalı Ali Ağa'dan 96 kuruş alacağı olup Şerif Ali'nin ölümü sebebiyle arkasından bıraktığı mirasçıları, baba davacı Berber Mehmed, anne Fatıma, eşi Melek ve kızı Nahide'dir. Bu şekilde Berber Mehmed kendi payına düşen 21 kuruşu talep edince davalı Ali Ağa, Şerif Ali'ye olan borcu ikrar eder, fakat davacının bahsettiği kişilerin mirasçılığını inkâr eder. Bunun üzerine davacı Berber Mehmed Ağa, Şerif Ali'nin mirasçılarının iddia ettiği kişiler olduğunu şahitlerle ispat eder ve 4 Safer 1318 (21 Mayıs 1316/1900) tarihli ilamın da gösterdiği üzere alacak davası zımında nesebe dair dolaylı bir hüküm elde edilmiş olur.¹⁶

Nahide'nin avukatı olan Mardin, Nahide'nin Râgıp Paşa'nın kızı olduğu ve Üsküdar Mahkemesi'ndeki yargılamanın kurgu olduğuna dair çeşitli kanıtlar ileri sürer. Kanıtları maddeler hâlinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Râgıp Paşa'nın Sırrı Bey'in karısı Melek Hanım ile olan ilişkisi İstanbul ahalisi, özellikle de devlet erkanından olanlarca meşhurdur. Bu ilişki sebebiyle Sırrı Bey'in Melek Hanım'ı boşadığını herkes bilmektedir.
2. Sultanın bu gibi meselelere müdahalede bulunduğu saray çalışanları tarafından bilinen bir husustur. Dolayısıyla evliliğin gizli kalması gerekmektedir. Bu sebeple Nahide'nin Râgıp Paşa'nın kızı olduğu sultandan gizlenmeliydi.
3. Melek Hanım'ın Şerif Ali ile evliliğinin siyasi ve hukuki sebeplerle olduğunu paşazadeler de kabul etmektedir. Zira Melek Hanım gibi soylu bir kişinin¹⁷ bir milyonerin hizmetlisinin oğlu olan 19 yaşında veremli bir kişi ile evlenmesi makul değildir.
4. Melek Hanım ile Şerif Ali'nin boşandığına dair şahitlerin varlığı bir tarafa Râgıp Paşa'nın, saraydaki nüfuzu sayesinde kazandığı muazzam servetini ve padişahın kendisine karşı olan güvenini tehlikeye atacak kadar sevdiği kadına Sırrı Bey'in boşaması sonrasında tam kavuşacakken Şerif Ali ile evlendirerek uzun bir ayrılığa katlanacağına ihtimal verilemez. Nitekim Şerif Ali'den boşandıktan sonra Paşa ile Melek Hanım'ın bir arada yaşadıkları İstanbullular tarafından meşhur bir bilgidir. Nitekim paşazadeler de bu ilişkinin varlığını bazen açık bazen ima ile itiraf etmektedirler.
5. Dönemin âdetleri, toplumun bakışı, tarafların sosyal statüsü dikkate alındığında II. Abdülhamid'in özellikle mâbeyni üzerindeki denetimi altında Râgıp Paşa'nın bu ilişkiyi metres hayatı şeklinde sürdürdüğünü ileri sürmek de imkânsızdır. Bu sebeple aile üyeleri bu ilişkiyi en kötü ihtimalle gizli nikâh şeklinde kabul etmiş olmalıdır. O dönemde bundan daha ötesini kabul etmenin imkânı yoktur.
6. Melek Hanım ile Râgıp Paşa'nın nikâhlandıklarına dair şahitler vardır. Bu şahitlik mahkemede de kayıt altındadır.¹⁸ Ayrıca bu şahitliğin yalan şahitlik olduğuna dair karşı tarafın davası mahkeme tarafından reddedilmiştir.

16 Üsküdar Şer'iyye Mahkemesi ilamı için bk. *İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'iyye'de Geçen Bir Koministlik Hadisesi* (İstanbul: Hasan Tabiat Matbaası, 1339), 34-37.

17 Melek Hanım hakkında 11. Dipnota bk.

18 Bununla Galata Mahkemesi'nde gerçekleşen yargılamadaki şahitlik kastedilmektedir.

7. Nahide Hanım'ın Melek Hanım'dan doğduğunu karşı taraf kabul etmektedir.
8. Bir erkek ile bir kadın arasında nikâh akdi varken doğan çocuk, erkek reddetmedikçe (*lian*) o nikâha aittir. Râgıp Paşa, Nahide Hanım'ın nesebini reddetmemiştir. Berber Mehmed'in ilgili kişilerin haberi olmaksızın Üsküdar Mahkemesi'nde açtığı dava ile Râgıp Paşa'nın nesebi reddedilmiş olamaz.
9. Râgıp Paşa doğduğu günden itibaren Nahide Hanım'ın yetişmesine, eğitimine önem vermiştir. Hatta evlilik tekliflerini dahi o değerlendirmiş ve bu konuda damat adaylarına söz bile vermiştir.
10. Râgıp Paşa, Abdülhamid devrinde gizli, sonrasında ise açıkça Nahide Hanım'ın öz kızı olduğunu defalarca beyan (*ikrar*) etmiştir.
11. Üsküdar Mahkemesi'nden verilen dolaylı hükmün Nahide Hanım'ın nesebini değiştirmeye yönelik olduğu açıktır. Zira arada inatlaşma yoksa hiç kimse 21 kuruş alacak için birçok masrafa girip böyle bir mahkeme kararı almak istemez. Ayrıca bu ilam Berber Mehmed Ağa tarafından ne kullanılmış ne de korunmuştur. Aksine ilamın Râgıp Paşa'nın ailesi tarafından muhafaza edilmesi, işin alacakla ilgili olmadığını kanıtlamaktadır.
12. Netice itibarıyla Nahide Hanım'ın nesebini değiştiren bu davanın yargılaması sırasında ne Nahide Hanım ne Râgıp Paşa ne de Melek Hanım hazır bulunmuştur. Bununla beraber davacı, Râgıp Paşa'nın uşağı; davalı, mahkeme hademesi; şahitler, Paşa'nın hizmetlileri ve şahitleri tezkiye edenler de Paşa'nın yakın adamlarıdır.¹⁹

Paşazadelerin anlatımında ise işin boyutu çok farklıdır. Onların beyanına göre II. Meşrutiyet'in ilanından hemen sonra babaları Râgıp Paşa aleyhine açılan bir alacak davası Melek Hanım'ın adını duymalarına sebep olmuştu. Üsküdarlı Kurbanos adındaki meşhur gazelhan çalgıcı Ermeni, Cemaleddin Bey'in başkanlığını yaptığı İstanbul İkinci Ticaret Mahkemesi'nde açtığı davada “Biz Taksim’de Kazancı (Kazgancı) Mahallesi’ndeki hanede icra-yı sanat eylerdik. Paşa’ya bazı eğlentiler tertip etmiştik. Paravana arkasında biz ud çalar şarkı söylerdik. Mesbuk hizmetimiz mukabilinde bir miktar alacağımız kaldı taht-ı hükme alınmasını talep ederiz” diyerek davasını beyan etmiş, fakat dava hukuken geçerli görülmediğinden mahkemece reddedilmişti.

Beyoğlu bölgesindeki mahkemede görülen bu dava Râgıp Paşa'nın Taksim’de de bir ikameti olduğunu gösteriyordu. Ayrıca Galata Mahkemesi ilamında da belirtildiği üzere Râgıp Paşa ile Melek Hanım'ın nikâh akdi ve zifaf gecesi Taksim’de Kazgancı Mahallesi’ndeki evinde gerçekleşmişti. Fakat paşazadeler babalarının Yıldız Sarayı’ndaki görevi sebebiyle 1884-1885 (1300) yılından beri Beşiktaş’ta Yeni Mahalle’de oturduğu konaktan başka bir yerde oturamayacağını düşünüyorlardı. Dolayısıyla babalarının Kazgancı Mahallesi’nde ikametini inkâr etmişler ve babaları ile Melek Hanım arasında bir ilişki olsa bile bunun meşru bir ilişki olmadığını iddia etmişlerdi. Onlara göre babaları, sınıf arkadaşı ve kapı yoldaşı olan Sırrı Bey’in tüm İstanbul’un bildiği bir sebepten (!) boşamaya mecbur olduğu eski eşi Melek

19 Mardin’in bu anlatımı için bk. Ebül’ulâ Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?* (İstanbul: Ahmed İhsan Şürekası, 1339), 4-6, 9-16.

Hanım'ı Hariciye katiplerinden biçareye nikâhlatıp sonra ondan boşatıp kendisi evlenecek kadar haysiyet düşkünü değildi. Paşazadelere göre de II. Abdülhamid'in böyle bir rezalete izin vermeyeceği açıktı.

Diğer taraftan paşazadeler babaları ile Melek Hanım arasında bir nikâh akdinin olmadığı noktasında Ali Haydar Efendi'nin (Arsebük) bilgisine, hatta daha ileri giderek bu işi yakinen bilen Necmettin Molla (Kocataş) Bey'in yeminli şهادetine başvurabileceklerini söylerler. Fakat bu gibi şahitliğe gerek olmadığını dile getiren paşazadeler Melek Hanım'ın kendi yazılı beyanını delil olarak ortaya koyarlar.²⁰

1.2. Veraset Davasının Yargılama Süreci

Râgıp Paşa ölmeden evvel servetinin bir kısmını çocukları arasında paylaştırır. Varislerin beyanına göre paşa malının bir kısmını katî ferağ, diğer bir kısmını ise bakmak-gözetmek (*beslemek*) şartıyla evlatlarına (evlatlıktan reddedilen Abid hariç) ferağ eder. Râgıp Paşa'nın vefatı üzerine de kalan mallardan Nahide mahrum bırakılır. Bu duruma itiraz eden Nahide, kardeşlerine giderek terekenin adil bir şekilde paylaştırılmasını talep eder. Paşanın büyük oğlu Abid Bey, Nahide'ye nazik davranarak işin çaresine bakılacağını söylerken hayatta olan diğer kardeşleri Şakir ve Cemal ile Fethiye, Nahide'ye hakaret ederek sert bir şekilde teklifi reddederler. Bu durum Nahide'yi adalet aramaya sevk eder.

Bunun üzerine Rûmî 1921 Martının ilk günlerinde Hafız Şevket (Yunt)²¹, Necati²² ve Ebül'ulâ Mardin'in ortaklaşa²³ kurdukları avukatlık bürosuna²⁴ giden Nahide, kardeşlerinin nüfuz ve servetleri karşısında davasını kabul edip etmeyeceklerini sorar. Nahide'nin teklif ettiği dava ve vereceği ücreti kabul etmeden önce meseleyi araştıracaklarını söyleyen büro, meseleyi değerlendirmek için kısa bir mühlet ister. Meseleyi araştırmayı üzerine alan Mardin, güvendiği kişilerden aldığı haberlerin Nahide'nin anlattıklarıyla uyuştuğunu görür ve Üsküdar Mahkemesi'nden verilen 1318/1900 tarihli hükmün haksız ve adaletsiz olduğu kanaatine varır. 15 Mart 1337/1921 (5 Recep 1339) tarihinde Nahide'nin dava vekilliği büro tarafından kabul edilir.²⁵

Muhtemelen Nahide'yi devre dışı bırakmak isteyen varisler 29 Mart 1337/1921 tarihinde Galata Şer'îyye Mahkemesi'nden babalarının aralarında paylaştırmadığı kısmın taksimi için veraset hücceti alırlar.²⁶ Bu hüccette Râgıp Paşa'nın mirasçıları eşi Kamile, oğulları Mehmed

20 *İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'îyye'de Geçen Bir Koministlik Hadisesi*, 5-7.

21 Hakkında kısa bir bilgi için bk. <https://www.istanbulunsirlari.net/2019/06/12/fatih-caminde-imam-yapan-ord-prof-kim/>, (Erişim tarihi: 02.06.2025).

22 Ebül'ulâ Mardin'in eniştesidir. *İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'îyye'de Geçen Bir Koministlik Hadisesi*, 3.

23 Aynı üçlünün Rebiülahir 1338 (Ocak 1920) tarihinde II. Abdülhamid'in veraset davasında da Peyveste bt. Abdullah Hanım adına avukatlık yaptığı görülmektedir. Mustafa Ateş - Abdullah Erdem Taş, "Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1276.

24 Paşazadeler bu büronun sahibinin Necmettin Molla Bey olduğunu iddia ederler.

25 Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfuz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 16-18.

26 Paşazadelere göre bu hüccetin alınmasında da bir tür hile vardı. Onlara göre Abid Bey'in avukatı Adliye Müfettişi

Abid, Ahmed Şakir ve Mustafa Cemal, kızı Fethiye ve vefat eden kızının öz kızı Aişe²⁷ olduğu ve bunların dışında asla bir başka varisi ve ashab-ı intikalinin olmadığı beyan edilir.²⁸

Nahide'nin avukatları Galata Mahkemesi'nden verilen bu hüccete Mayıs ayında (paşazadelerin ifadesiyle Ramazan'ın 6. günü) itiraz (*itirazü'l-gayr*) davası açarlar. Mardin davanın açıldığı sırada İstanbul'un işgal altında olduğunu, yabancı kuvvetlerin aile hukukuna kadar her türlü meseleye müdahale ettiklerini, memlekette namuslu insanlara iftira edenlerin her türlü ahlaksızlığı yaptıklarını ifade eder. Bu şartlarla birlikte Râgıp Paşa'nın muazzam servetini elinde bulunduran varislerin davayı bertaraf etmek için her türlü fedakarlığı göze alacaklarını da ekler. Nitekim tam bu sıralarda paşanın küçük kızı Fethiye'nin Sadrazam Tevfik Paşa'nın yakın adamlarından, Hariciye müsteşarı Şevki (Berker) Bey ile evlilik görüşmesi olur. Bu sayede paşazadelerin siyasi ilişkileri de kuvvetlenmiştir. Dolayısıyla avukatlar hem servet hem de siyasi nüfuza sahip kişilerle mücadele etmek durumunda kalırlar.²⁹

1.2.1. İlk Derece Yargılaması

Davacılar ilk olarak Nahide'ye karşı daha müsamahalı davranan Abid'i davalı olarak belirlerler.³⁰ Terekeye ait aynî bir mal olarak elinde tek taş (altın halka üzerine konmuş tek taşlı pırlanta yüzük) bulunan³¹ Abid mahkemeye bizzat gelmeyip avukatı Tahsin Efendi'yi gönderir. Davacı avukatı Şevket Efendi varislerin avukatı Tahsin Efendi'ye karşı "Râgıp Paşa'nın eski eşi Melek Hanım'dan olan kızı müvekkilem Nahide Hanım'ın da Râgıp Paşa'nın terekesinden payı olduğu hâlde bu payın kendisine verilmeyip varislerin kendi arasında paylaştıkları görülmüştür. **Bilahare müvekkilemin hissesini talep etmek üzere terekeye ait vasıfları belirtilen yüzükten**

- Esad Haydar ile ortağı Malatya kahramanı Kamuran Âli -ki Abid Bey'in eşi Suad Hanım'ın amcaoğludur- Râgıp Paşa'nın servetini elde etmek için Abid Bey ile beraber olup diğer varislere karşı birçok dava açmışlardır. *İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'iyeye'de Geçen Bir Koministlik Hadisesi*, 7-8. Bu iddiaların doğruluğu bir tarafa Galata Mahkemesi'nden terekenin taksimine dair alınan karar veraset davasının itirazü'l-gayr olarak başlamasında etkili olmuştur. İtirazü'l-gayr söz konusu olduğunda itirazın -genel olarak davalarla ilgili müruruzaman dışında- belli bir süreyle sınırlandırılması söz konusu değildir. Ahmed Ziya, *Usûl-i Muhâkeme-i Hukukîyye Kanunu Şerhi* (Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye: Karabet Matbaası, 1322), 631-632.
- 27 Kızının kızı şer'an varisi olmasa da pozitif hukukta olduğu gibi kendi üst soyu vefat ettiği için kanunen ashab-ı intikalden olur. Ashab-ı intikal hakkında bk. Ahmed Akgündüz, "İntikal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).
- 28 *İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'iyeye'de Geçen Bir Koministlik Hadisesi*, 3.
- 29 Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 16-18.
- 30 Diğer varisler ileride bu durumu bir tür hile (yalancık) olarak değerlendireceklerdir. Fakat Mardin bu iddianın altının boş olduğunu zira Abid Bey'in savunmasında hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını, diğer varisler ne şekilde savunacaksa o şekilde davalışmanın gerçekleştiğini zikreder. Ayrıca ilk kararın varislere ulaşmasından sonra itiraz etmediklerini, daha sonra temyize gittiklerinde ise iddialarının Fetvâhâne ve MTŞ tarafından reddedildiğini söyler. Bununla beraber varislerden istediğini çağırarak davacının hakkıdır. Bu hakkın kullanılmasına kimse müdahale edemez. Mardin'in bu konuda bir başka savunması ise böyle bir hilenin olduğu varsayılrsa bile bunun hükme hiçbir tesirinin olmadığıdır. Zira hüküm tevatür gibi kesin bir delille sabit olmuştur. Tüm bu düşünceler bir tarafa Abid Bey'in davalı olarak seçilmesindeki asıl sebep en büyük kardeş olmasıdır ki bu seçim veraset davalarında genel bir örf hâline gelmiştir. Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 26-28.
- 31 *Mecelle*'nin 1642. maddesinde de beyan edildiği üzere terekeden aynî mal talebi söz konusu olduğunda bu dava ancak o aynı elinde bulunduran kişi aleyhine açılabilirdi.

payını yüzüğü elinde bulunduran davalı Abid Bey'den talep ederim" diyerek iddiada bulunur. Ayrıca mahkemede bulunan Melek Hanım'ın avukatı Münir Bey de Nahide Hanım'ın eski eşi Râgıp Paşa ile evliliğinden doğduğunu onaylar. Yüzüğün müvekkilinin elinde olduğunu tasdik eden Tahsin Efendi bu iddialara karşılık Nahide'nin nesebini inkâr ettikten sonra Nahide'nin Şerif Ali'nin kızı olduğuna dair bir de def'-i dâva (karşı dava) getirerek davacının muarazadan menedilmesini³² talep eder. Davalı getirdiği def'i ispat sadedinde Üsküdar Şer'iyeye Mahkemesi'nden verilen ilamı ibraz eder. Bu, 21 yıl önce Üsküdar Mahkemesi'nden verilen alacak davasında, dolaylı olarak nesebin ispatını içeren ilamdır. Bu def'-i dâvaya mukabil avukat Şevket, müvekkili Nahide Hanım'ın gıyabında Üsküdar Şer'iyeye Mahkemesi'nden verilen nesep hükmüne uzunca bir def' (def'-i def'-i dâva) ile mukabelede bulunur.³³ Şevket, Üsküdar Mahkemesi kararında belirtildiğinin aksine Melek Hanım'ın Şerif Ali ile evliliğini sürdürmediğini, evlendikten iki gün sonra boşandığını, iddet bitiminde ise şahitler huzurunda Râgıp Paşa ile evlendiğini ve 10 ay sonra Nahide Hanım'ın bu evlilik sırasında dünyaya geldiğini belirtir ve Nahide Hanım'ın nesebinin bu evlilikten olacağına dair birinin kaynağı *Fetâvâ-yı Hindiyeye* olan iki fetva nakleder.³⁴ Ayrıca Şevket, Üsküdar Mahkemesi'ndeki yargılamanın hem kendi verasetini ispat etmek isteyen davacı Berber Mehmed'in hem de bu verasete şahitlik yapanların boşamadan haberdar olmadıkları için nikâhın devam ettiğini zannetmiş olduklarını, dolayısıyla Nahide Hanım'a ait olan bir hakkın bir başkası tarafından mal davası zımında elinden alınmasının doğru olmayacağını belirterek böyle bir kararın da Nahide Hanım aleyhinde delil sayılamayacağını ifade eder.³⁵ Son olarak Şevket, yukarıdaki iddiaları ispatlamaya hazır olduğunu, Râgıp Paşa'nın Nahide Hanım'ı kızı olarak gördüğünü ve buna dair ikrar ve itirafları olduğunu tevatür derecesindeki³⁶ şahitlerle ispatlayabileceğini söyler. Buna göre Üsküdar Mahkemesi'nden verilen hüküm mahsûsat ve tevatüre aykırıdır.³⁷ Nitekim *Mecelle*'nin 1697 ve 1698. maddelerinde de belirtildiği üzere mahsûsat ve tevatüre aykırı olan beyyine geçersizdir. Avukat Şevket, ifadesinin sonunda Üsküdar Mahkemesi'nden

32 Muarazadan men', davanın reddi anlamına gelmektedir.

33 Bu def'e o zamanın nizamiye mahkeme sisteminde geçerli olan usulde itirazü'l-gayr (târî) denilmiştir. Dolayısıyla bu def' bir çeşit itirazdır. *Düstur I*, 4/291.

34 Osmanlıca fetva şu şekildedir: "Zeyd mahzar-ı şuhûdta Hind ile tezevvüc edip bade'd-duhul tatlik ettikten sonra müddet-i iddeti münkaziye olduktan Amr Hind-i mezbureyi mahzar-ı şuhûdta nikâh-ı sahih-i şer'î ile tezevvüc ve duhul edip 6 aydan ekserde Hind-i mezbure bir veled doğurduktan veled-i mezburun nesebi Zeyd'ten mi yoksa Amr'dan mı sabittir? El-cevap: Meal-i istiftâyâ nazaran veled-i mezburun nesebi Amr'dan sabit olur."

Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 56-57. Arapça fetva için bk. Burhanpurşu Şeyh Nizam (ed.), *Fetâva'l-Âlemgiriyye=el-Fetâva'l-Hindiyeye* (Bulak: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1310), 1/538.

35 Nitekim nesep davalarının bu şekilde hasm-ı câ'li karşısında dinlenmesinin yasak olduğuna dair kanun için bk. *Düstur II* (Dersaadet: Matbaa-i Âmire, 1336), 7/230.

36 *Mecelle*'nin 1677. maddesine göre tevatür yalan üzerine birleşmeleri aklen mümkün olmayan şahitlerin/muhbirlerin haberidir. 1735. maddede ise bu kişiler için belirli bir sayı olmadığı ifade edilmiştir. Buna göre tevatürün hasıl olup olmadığı hükmü veren hâkimin takdirine bağlıdır. Bununla beraber Fetvâhâne sayının en az yirmi olması gerektiğine karar vererek tevatür şahitliği için alt sınır belirlemiştir. Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016), 4/2971, 3123.

37 Mahsûs dış duyu organlarıyla elde edilen bilgilerdir. Hayatta olduğu müşahade edilen bir insanın öldüğüne dair iddia mahsûsata aykırı olduğundan geçerli bir dava değildir.

verilen kararın müvekkilini ilgilendiren cihetinin iptalini talep eder. Melek Hanım'ın avukatı da ileri sürülen iddiaları tasdik eder. Tahsin Efendi'nin yukarıdaki iddiaları inkâr etmesi üzerine öncelikle Şerif Ali'nin Melek Hanım'ı nikâh akdinden iki gün sonra boşadığı, ardından iddet sonrasında Râgıp Paşa ile evlendiğine dair iki şahit dinlenir. Bu şahitlerin adil oldukları sabit olduktan sonra Râgıp Paşa ile Melek Hanım arasındaki nikâhın geçerli olduğuna hükmedilir. Bu kararın ardından Şevket, müvekkili Nahide Hanım'ın Râgıp Paşa'nın kızı olduğuna dair tevatür derecesindeki şahitlerinin mahallinde dinlenmesini talep eder. Tarafların uygun görmesi üzerine şahitler Beşiktaş'ta Muradiye Mahallesi'nde bulunan Şeyhü'l-haram hazret-i nebevi Hafız İbrahim Efendi'nin konağında kurulan mecliste tek tek dinlenir.

Nahide Hanım'ın Râgıp Paşa'nın kızı olduğuna dair meşhur bilginin tevatür derecesindeki şahitlerle ispatı yapıldıktan sonra Galata Şer'iyye Mahkemesi Rûmî 30 Mayıs 1337/1921 tarihli kararıyla “Üsküdar Mahkeme-i Şer'iyyesi'nden mutî mübrez hüccette medar-ı hükm olan şahitlerin ifâdâtı gerek müddeiye-i mûmâ ileyha [Nahide Hanım] tarafından gerek validesi mûmâ ileyha Melek Hanım canibinden tezkîp olunması ve **şehâdet-i vakıanın meşhur ve mütevatirin hilafı bulunması** ve mûmâ ileyha Nahide Hanım'ın dava-yı mezkuresi ber-vech-i meşruh bi'l-beyyineti'l-muaddele ve bi'ş-şöhreti ve't-tevatür sabit olması hasebiyle mucebince mûmâ ileyha Fatıma Nahide Hanım'ın müteveffa müşarun ileyhten [Râgıp Paşa] neseb ve **verasetine bi'l-hüküm**” diyerek verasete hükmeder.³⁸ Bu karara göre Nahide'nin Râgıp Paşa'nın kızı olduğu noktasındaki kesin bilgi (*mütevâtir*) 21 yıl sonra Şerif Ali'nin kızı olduğuna dair zımnî hükmü iptal eder. Böylece Nahide'nin Râgıp Paşa'nın nikâhlısı Melek Hanım'dan Rûmî 6 Nisan 1316/1900 tarihinde doğduğu ve kızı olarak terekeden 7/64 hissesi olan payının ödenmesine karar verilir. Mahkemenin bu kesinleşmemiş kararı mahkûm-aleyh (aleyhine hüküm verilen) Abid ile diğer kardeşlere³⁹ hatta hükümden etkilenmeyen⁴⁰ paşanın eşi Kamile Hanım'a bile tebliğ edilir.⁴¹

1.2.2. İtiraz Süreci

Davayı kazanan büro davalıların kesinleşmemiş hükme itiraz edeceklerini beklerken paşazadeler bu yola gitmezler. Zira paşazadeler hükmü veren Galata Kâdısı Hasan Hayrullah'ın da işin içinde olduğunu düşünürler.⁴² Bunun yerine onlar mahkûm-aleyh Abid Bey namına

38 İlam için bk. *İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'iyye'de Geçen Bir Koministlik Hadisesi*, 14-33; Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 52-70.

39 Avukatları Refik İsmail Bey'e tebliğ edilmiştir.

40 Kamile Hanım'ın 1/8'lik payı kızların tek olmasıyla iki olması durumlarında hep aynı kalır.

41 Mardin, Paşazadelerin avukatı Refik İsmail Bey'in, kesinleşmemiş bir kararın müvekkillerine tebliğ edildiği gerçeğini örtbas etmeye çalıştığını belirtir. Refik İsmail, müvekkillerinin karardan ancak hüküm kesinleştikten sonra haberdar olduğunu iddia etse de Mardin, dava dosyasında avukatın imzasını taşıyan ilmuhaberin bulunduğunu söyler. Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 19.

42 *İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'iyye'de Geçen Bir Koministlik Hadisesi*, 4; Paşazadeler çok sonraları Rûmî 14 Mayıs 1339/1923 tarihli dilekçeleriyle Galata kâdısı Hasan Efendi'nin mürteşi olduğu gerekçesiyle azlını talep etmişlerdir. *İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'iyye'de Geçen Bir Koministlik Hadisesi*, 10.

itiraz süresi olan 10 gün de dâhil olmak üzere 20 gün içerisinde Meşihat'e temyiz başvurusu yaparlar. Mardin'e göre başvuru sonrasında da sık sık Şeyhülislam Mehmed Nuri (Medenî) Efendi'ye (ö. 1927) ziyarete giderler. Hatta süreci etkilemek amacıyla bu ziyaretlere siyasî nüfuzu olan damat adayı da katılır. Dolayısıyla yargı sürecine müdahale edilmeye çalışılır.⁴³ Şer'î temyiz usulüne göre hüküm önce ilam çerçevesinde Fetvâhâne'de incelenir, orada onandıktan⁴⁴ sonra ilam harici inceleme için MTŞ'ye havale edilir. MTŞ varislerin itiraz layihalarını, mahkûm-lehin buna karşı cevabını ve mahkeme zaptını inceler. Neticede MTŞ 22 Eylül 1337/1921 tarihli kararıyla mahkeme ilamının dava zaptına uygun olduğunu, itiraz layihalarında da ilamdaki ifadelerin tekrar edildiğini zikreder.⁴⁵ Bunun anlamı ne zabıta ne de layihalarda mahkemenin dikkate almadığı, kararı etkileyecek herhangi bir şeyin olmadığıdır. Dolayısıyla Meşihat siyasî baskılardan etkilenmez ve bidayeten verilen kararı onar. Böylece hüküm kesinleşmiş (*kaziyye-i muhkeme*) olur.

Fakat paşazadeler işin peşini bırakmazlar. Hemen siyasî nüfuzlarını kullanarak işi padişaha arz edip Mâbeyn Başkatıplığı'ndan Meşihat'e davanın yeniden incelenmesini emreden bir tezkire yazdırırlar. Mardin, adalet sistemini hiçe sayan bu siyasî müdahaleyi çok sert bir şekilde eleştirir. Hem Sultan Vahdettin'in hem de Şeyhülislam Nuri Efendi'nin içinde bulunduğu hükümet kabinesinin bu haksızlıktan sorumlu tutulacaklarına dair⁴⁶ 4 Nisan 1338/1922 tarihinde Nahide tarafından kabine üyelerine ayrı ayrı ihtarnamele gönderilir.⁴⁷ Fakat hiç kimse bu konuda bir teşebbüste bulunmaz. Neticede karar Meşihat tarafından tekrar gözden geçirilmek üzere Fetvâhâne ve MTŞ'ye havale edilir. Fakat sonuç önceki verilen karardan farklı olmaz. Her iki kurum da davanın yinelenmesine (*iade-i muhakeme*) gerek olmadığına karar verir.

Bu kararın ardından paşazadeler yeni bir yöntem olarak şahitleri suçlama yolunu tutarlar ve şahitlerin yalancı olduklarına dair dava açarlar. Fakat şahitler hakkında yapılan tahkikat neticesinde bu suçlamaların da yersiz olduğu görülür.⁴⁸

43 Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 19-20.

44 "Galata Mahkeme-i Şer'iyyesi'nden aleyhine ita olunan işbu ilamın hükmüne adem-i kanaatle temyizen tedkiki istidasına dair Mehmed Abid imzasını havi melfuf layiha-i temyiziyye zıkr olunan ilam ile birleştirilerek kıraat olundu: İlâm-ı mezkurun netice-i mealî usulüne muvafık olup tedkikat-ı hariciyye icrası zımında Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyye'ye tevdi kılındı. 14 Şevval 1339." Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 70-71.

45 Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 71-72.

46 Mardin'in risaleyi yazdığı Eylül 1923'te Ankara Hükümetinin artık siyasî üstünlüğünü kesin olarak ispat ettiğini unutmamak gerekir.

47 İhtarname için bk. Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 21-22.

48 Mardin "şahitler aleyhine şahadet-i kâzibe davası açılır. Tahkikât-ı istintâkiyye neticesinde davâ-yı kizbin iftiray-ı mahz olduğu anlaşılır" şeklindeki ifadeleriyle şahitler hakkında bir dava açıldığından bahsetse de bu davanın nerede ve nasıl açıldığından bahsetmez. Şer'î yargılama usulüne göre şahitler hakkındaki itirazlar Meşihat'e verilen itiraz layihasında beyan edilirdi. Geçerli somut bir sebep zikredilmeksizin sadece yalancı şahitlik itirazı şer'an geçerli bir iddia olmamakla beraber Meşihat (MTŞ aracılığıyla) böyle bir itiraz durumunda şahitlerin usulüne göre tezkiye edilip edilmediğini, dava zabtındaki ifadelerin ilamdakilerle uyumlu olup olmadığını kontrol edebilirdi. Bu noktadaki itirazlar hükmün bozulmasına sebep olurdu. MTŞ'nin şahitlikle ilgili itirazları değerlendirdiği örnek davalar için bk. Tüfekçioğlu, *Şer'iyye Mahkemelerinde Temyiz Usulü*, 304-321. Şahitlikle ilgili bozma sebeplerine dair bk. Ali Haydar, *Kitâbü'l-Mebâhisi'l-Mühimme*, 134-138.

Paşazadelerin bir sonraki hamlesi gerçekten inandırıcı yeni bir yoldur. Şöyle ki lehine çıkan ilk mahkeme kararından sonra Nahide'nin, abisi Abid ile araları düzelmiş, hatta davanın açılmasından yaklaşık 5 ay önce Nahide'nin yengesı Suad Hanım'a⁴⁹ 79.000 liralık borç ikrarı ile sabit olan borcu ödenmiştir.⁵⁰ Varisler Nahide'nin bu borç ikrarının arkasında Abid'i kendi tarafına çekme amacı olduğunu iddia ederler. Enteresan şekilde Abid tam bu sırada intihar eder. Dolayısıyla o, atılan iftirada artık kendisini savunacak durumda değildir. Ayrıca hasımların ellerinde bu borç senedi dışında Melek Hanım'dan Râgıp Paşa'ya bir mektup⁵¹, Üsküdar Mahkemesi ilamına binaen aldıkları nüfus tezkiresi (kimlik belgesi)⁵² ve Nahide tarafından avukatlara vekalet ücreti olarak aktarılan yüklü miktarda mülk senetleri vardır.⁵³ Dolayısıyla paşazadeler ellerine geçen bu belgelerin yeniden yargılama şartlarını oluşturduğunu düşünürler. Bunun üzerine paşazadeler hükmü veren mahkemeye yargılanmanın yinelenmesi davası açarlar. Fakat dilekçelerin reddedilmesi üzerine evraklar bir kere de Meşihat'te incelenmesi için mahkeme tarafından Fetvâhâne ve MTS'ye havale edilir. Aylar geçmesine rağmen cevap alınamaz. Sonunda davanın kabul edilip edilmeyeceği meselesinin mahkemenin kararı olduğu şu şekilde ifade edilir: "Hakim istizân etmez, kendisine arz olunan meseleyi hak ve kanun dairesinde hal eder."⁵⁴

Bu sırada TBMM, 2 Teşrinisâni 1338/1922 tarihinde Osmanlı saltanatının kaldırılma kararını alır. Muhtemelen TBMM'nin 28 Mart 1339/1923 tarihindeki "Memalik-i Müstahlasada İşgal Müddetince Tekevvün Eden Her Nevi Deâvî ve Muamelât-ı Şer'îyye ve Nizamiyye ile Sâdir Olan Hükümler Hakkında Yapılacak Muameleye Dair Kanun"una istinaden paşazadeler Galata Şer'îyye Mahkemesi kararını Ankara Hükümeti'nin kabul ettiği Sivas'taki Temyiz Mahkemesi'ne götürürler.⁵⁵ Oradan da benzer karar verilir. Galata Şer'îyye Mahkemesi iade sebebi olarak ileri sürülen evrakları inceler ve hükmü etkilemeyeceğine karar verir. Dolayısıyla olağanüstü kanun yolu olan yargılamanın yinelenmesi (*iade-i muhakeme*) yolu da böylece kapanmış olur.⁵⁶

49 Suad Hanım, Melek Hanım'ın akrabasıdır. Paşazadelerin beyan ettiğine göre Râgıp Paşa, oğlu Abid Bey'in bu hanımla ilişkisini tasvip etmemiş, hatta bu sebeple onu evlatlıktan bile reddetmiştir.

50 Bu borç 18 Teşrinisani 1336 (20 Ekim 1920/7 Rebiülevvel 1339) tarihli borç (ikrar) senedi ile sabittir. Mardin Nahide ile Suad arasındaki bu borç ilişkisini borcun silineceği (tasfiye) zaman öğrendiklerini belirtir ki davanın kabul edilmesinden yaklaşık 9 ay sonradır. Fakat bu durumun haklı davalarında kendileri açısından herhangi bir şüphe oluşturduğunu asla düşünmez. Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 25-26.

51 Mektup sureti için bk. *İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'îyye'de Geçen Bir Koministlik Hadisesi*, 101.

52 Nüfus tezkiresi sureti için bk. *İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'îyye'de Geçen Bir Koministlik Hadisesi*, 102.

53 Avukatlara ferağ edilen mülk senetleri için bk. *İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'îyye'de Geçen Bir Koministlik Hadisesi*, 40-56, 71-82.

54 Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 24.

55 Sivas Temyiz Mahkemesi hakkında bk. Ali Turan, *Divan-ı Ahkam-ı Adliye* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2023), 218-227.

56 Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 24.

1.3. Yargılama Sonrası Kamuoyunu Etkileme Teşebbüsleri ve Mardin'in Cevapları

Yargı yoluyla isteklerine ulaşamayan paşazadeler bu son karara karşı bu sefer kamuoyunu etkileme yoluna giderler. Müdafaa-yı Hukuk Teşkilatı (Cemiyeti) vasıtasıyla Ankara'daki mebuslarla ilişkileri olan Şakir ve avukatı Refik İsmail (Kakmacı) (ö. 1957)⁵⁷ mağdur durumuna düştüklerini kanıtlamak üzere siyasi bir propagandaya girişirler. Davanın başından sonuna hiçbir ilişkisi olmayan Mardin'in kayınpederi Necmettin Molla'yı işin içine katarak TBMM'ye hitaben bir layiha sunarlar. Paşazadelerin meclise arz ettikleri bu layihada Kastamonu milletvekili olan Necmettin Molla Bey'in en başından beri işin içinde olduğu, Nahide'nin başvurduğu avukatlık bürosunun sahibinin Molla Bey olduğu iddia edilir. Ayrıca İstanbul, Ankara ve özellikle de Necmettin Molla'nın milletvekili olduğu Kastamonu'da birçok neşriyatla suçlamalara başlarlar.

Paşazadelerin bu ve benzeri iddialarını içeren risale şeklindeki layihanın kapağı gayet dikkat çekicidir. Kapağına bakmakla yetinenlerin bile bir kanaate sahip olacağı bu risalenin ismi şu şekildedir: *İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'iyye'de Geçen Bir Komünistlik Hadisesi, Zengin Bir Müteveffaya Galata Mahkeme-i Şer'iyyesi'nden Molla Beyler Vekaletiyle Vârise Uydurulmasının Kitaba, Kanuna Vech-i Tefhikinden, Ganâimin Tarz-ı Taksiminden ve Bu Fecâ-yı Adliyenin Lüzum-i Tashihinden Bahis*. Risalenin ikinci sayfasında ise şu başlık yer alır: "Galata Mahkeme-i Şer'iyyesi'nde Musanna' Bir Dava Neticesinde Merhum Kurenâdan Râgıp Paşa'ya Necmettin Molla Bey Yazıhanesince Uydurulan Bir Vâriseye Mûteallik Vesaik."

Başlıktan da anlaşılacağı üzere varislerin öncelikli hedefi Ebül'ulâ'nın kayınpederi olan ve bir dönem (05.05.1909-05.10.1911) Adalet Bakanlığı da yapmış olan Kastamonu Milletvekili Necmettin Molla Bey'dir. Paşazadeler layihada tarihi süreci kendi savundukları şekilde anlattıktan sonra davayı kaybetmelerinin arkasında muhataplarının kurdukları oyun olduğunu iddia etmişlerdir. Bu oyunda Necmettin Molla Bey'in (ö. 1949) etkisine de sürekli vurgu yapmayı unutmazlar. Ayrıca başlıktan da anlaşılacağı üzere Necmettin Molla Bey'i sol hareketle irtibatlandırma gayretindeydiler. Nitekim Molla Bey'in mütareke yıllarında Münih'te ikamet etmesi, adının sol ittifakçılarla beraber geçmesi böyle bir irtibatı haklı çıkarabilirdi.⁵⁸ Paşazadeler suçlamaların ardından davayı kazanan avukatların üzerine geçirilen mülklere dair senetleri de sunmuşlardır.

Kamuoyunu etkilemeye yönelik olduğu açık olan bu risaleye karşı Mardin, önce çok daha geniş çerçevede bir cevap vermeyi düşünür. Fakat bağlı olduğu avukatlık bürosunun tavsiyesi üzerine cevap risalesini sadece müvekkili Nahide'nin hukuku çerçevesinde sınırlandırır.

Ebül'ulâ, Eylül 1339/1923 tarihinde⁵⁹ Ahmed İshak ve Şürekası Matbaası'nda bastırıldığı

57 Refik İsmail Bey hakkında bk. Özüçetin, "Kırşehir Mebusları 2", 334.

58 Tunçay Mete, *Türkiye'de Sol Akımlar 1908-1925* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 1/269, 277.

59 Risale muhtemelen Eylül ayının sonlarında basılmıştır. Zira 12 Eylül 1339 tarihli Yenigün Gazetesi sahibi Yunus Nâdi'ye yazdığı yazısında konu hakkındaki risalesini yakında neşredeceğini ifade eder. Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 75-77.

risalesini Dârülfünûn'da müderrisen yazmıştır. Mardin risaleyi yazma amacını “Son günlerde Râgıp Paşa'nın miras davası etrafında birçok dedikodu ortaya çıkmıştır. Bu konuda iftiralar ve asılsız suçlamalarla dolu bir risale basılmış ve bu meseleyle ilgili [dava] vekilliğim nedeniyle içinde benim de adım geçmiştir. Bu sebeple, gerçeğin ortaya çıkması için aşağıdaki hususların kamuoyuna sunulması uygun görülmüştür” ifadeleriyle ortaya koymuştur.⁶⁰

Aşağıda davanın daha iyi anlaşılması için paşazadelerin suçlamaları ve Mardin'in buna verdiği cevaplara yer verilecektir.

Paşazadelerin suçlamaları arasında davanın Abid Bey'e karşı açılmasında bir tür hilenin olduğu (paşazadelerin ifadesiyle Abid Bey'e rüşvet verildiği), davanın mahkeme tarafından çok hızlı bir şekilde sonlandırıldığı iddia edilir. Zira onların beyanlarına göre Ramazan'ın 6. günü dava açılmış, 7. günü tebligat yapılmış, 8. günü yargılama başlamış, 9. günü şahitler dinlenmiş, 10. günü hüküm verilmiş ve 11. günü tatil günü olmasına rağmen ilam tanzim edilip taraflara tebliğ edilmiştir. Hâlbuki yüzbinlerce liralık böyle mühim bir nesep davası bir tarafa en basit alacak-verecek davalarının bile değil 5 günde, 5 haftadan az bir zamanda çözüldüğü görülmemiştir.⁶¹

Mardin, davanın çok hızlı bir şekilde görülmüş olduğu iddiasını başta reddeder. Zira ona göre Mayıs 1337'de (1921) açılan dava henüz (Eylül 1339/1923) bitmiş değildir.⁶² Mardin ayrıca davanın hızlı bir şekilde görülmüş olduğu kabul edilse bile bu durumun davalıların savunmasına mâni bir durum teşkil etmediğini söyler. Ona göre davalılar davanın uzamasını istiyorlarsa bu fırsatı kendileri kaçırmıştır. Zira ilk hüküm sonrasında itiraz haklarını kullanmış olsalardı davanın 4-5 sene uzayabilmesi mümkündü. Fakat onlar bu haklarını nedense kullanmayıp temyize gitmeyi tercih etmişlerdir. Dolayısıyla maksatlarına ulaşamadıkları için kimseyi suçlama hakları yoktur.

Aslında varislerin davanın peşini bırakmaması sebebiyle uzaması gerçeği bir tarafa yargılamanın hızlı bir şekilde sona erdiğini Mardin de kabul etmektedir. Ona göre bunun sebebi kendi başarılarıdır. Zira tevatür beyyinesini hızlı bir şekilde tamamlamaları hâkimi hüküm vermeye mecbur bırakmıştır. Mardin davanın hızlı bir şekilde sona erdiği itirazının aynıyla Üsküdar Şer'îyye Mahkemesi'nden iki günde alınan 96 kuruşluk dava hükmüne de yöneltmesini ister. Bununla beraber veraset işlemlerinin zaten bu şekilde hızlı yapılması maslahat gereğidir. Ayrıca mahkemelerde davaların hızlı sonlandırılması ayıplanacak bir şey değil, tam aksine övünülecek bir husustur. Hele ki tevatür gibi güçlü bir delil karşısında hükmün geciktirilmesi adaletle uyuşmaz.⁶³

Davalı Abid Bey'in davacıların tarafında olduğu suçlamasında belirli bir sebep belirtilmediğini

60 Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 3.

61 *İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'îyye'de Geçen Bir Koministlik Hadisesi*, 4.

62 Mardin davanın henüz bitmediği ifadesiyle muhtemelen Galata Mahkemesi'nden yargılamanın yinelenmesini ret kararının tekrar temyize götürülebileceğini kastetmiş olmalıdır. Fakat davanın bu noktada devam ettirilip ettirilmediğine dair şu ana kadar bir belge, kanıt bulamadık.

63 Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 28-30.

söyleyen Mardin, kamuoyunu aydınlatmak gayesiyle bu iddianın sebebi olarak varislerin yerine kendisi ihtimalleri sıralar. Aslında paşazadeler bu konuda Mardin'in aşağıda belirteceği 79.000 liralık borç meselesini rüşvet diyerek dile getirmişlerdir.⁶⁴ Mardin bu noktayı gözden kaçırmış olacak ki bu ihtimalleri sıraladıktan sonra tek tek şu şekilde cevap verir:

1. Abid Bey'in davaya icabet etmesinin bir yardım sayılamayacağı açıktır. Zira mahkemeye gelmeseydi dava gıyaben görülecekti.
2. Abid Bey'in savunmada bir eksiklik yaptığı da iddia edilemez. Zira temyize giden diğer varisler de hâlâ Abid Bey'in savunmasındaki temel argüman olan 96 kuruşluk ilamı ileri sürüyorlar.
3. Abid Bey'in davayı kaybetmesi sebebiyle ortalığı velveleye vermediği de ileri sürülemez. Zira hükme tepki gösterdiyse de mali gücü olmadığı için diğer varislerin yaptığı gibi yalan ve iftiralarla dolu neşirlere teşebbüs etmemiştir.
4. Abid Bey'in kardeşlerini davadan haberdar edip de dava konusunda yardım almaması da bir suçlama olarak zikredilemez. Abid Bey'in her ne kadar böyle bir teşebbüste bulunmuş olması mümkünse de kardeşleri ile aralarında var olan milyonlarca liralık maden davası tam anlamıyla yardımlaşmalarına engeldi. Hatta Mardin, Abid Bey'in bu dava sebebiyle intihar ettiğini düşünür.
5. Abid Bey'in davayı inkâr etmesi de varisler tarafından yardım olarak ileri sürülemez. Mardin burada ikrar ihtimalini net bir şekilde açıklamaz. Sadece Abid Bey'in inkârı durumunda bile bu şekilde itiraz eden varislerin ikrar hâlinde itiraz etmeyeceklerini düşünmek istemez. Ayrıca mahkemeye icabet eden Abid Bey'in davayı kazanma ihtimaline göre hareket ettiğini, Üsküdar Mahkemesi'nin verdiği ilam ile davayı kazanabileceğini düşündüğünü, bu ihtimali değerlendirmeden doğrudan nesebi ikrar ile davayı kaybetmek istemediğini ifade eder. Bu sebeple de diğer varisler nasıl bir savunmada bulunacaksa o şekilde savunma yaptığını dile getirir. Ayrıca Mardin, Abid Bey yerine Râgıp Paşa'nın herhangi bir alacaklısını da mahkemeye celbetmekle aynı neticeye ulaşabileceklerini ifade eder.⁶⁵
6. Mardin, Nahide Hanım ile Suad Hanım (Abid Bey'in eşi) arasındaki alacak ilişkisinin de Abid Bey'in bu davada hasım olarak seçilmesiyle irtibatı olmadığını söyler. Zira ona göre Nahide Hanım bir hiç uğruna 79.000 kuruşu heba edecek bir kişi değildir. Ayrıca varisler bu borcun ortaya çıkmasıyla Abid Bey'in elinde olduğunu iddia ettikleri nüfus tezkiresi⁶⁶ ve Melek Hanım'a ait yazılı bir ikrar belgesiyle ilişkisi olduğunu

64 *İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'iyye'de Geçen Bir Koministlik Hadisesi*, 4, 9.

65 Konu hakkında fetva için bk. Burhanpurlu Şeyh Nizam, *Fetâva'l-Âlemgiriyye=el-Fetâva'l-Hindiyye*, 4/131. Mardin bu yöntem hakkında şöyle der: “*hemen her gün herkes tarafından sübüt-i veraset maksadıyla yapılagelen şu muameleyi bilebilmek için de hukuk mezunu olmağa ihtiyaç yoktu.*” Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 36.

66 Varisler Nahide Hanım'ın nüfus tezkiresinin Abid Bey tarafından gizlendiğini iddia ederler. Mardin bu iddiayı gerçekçi bulmaz. Çünkü bu gibi vesikaların elde edilmesi pek de zor değildir. Bu sebeple mahkemelerin bu gibi vesikaları iptal ettiği de çokça vakidir. Nitekim Nahide Hanım'ın bahsedilen nüfus tezkiresi 96 kuruş davası

iddia edebilirler. Buna göre Abid Bey Nahide Hanım'ın alacağına karşılık bu belgeleri gizlemiş olmalıdır. Fakat Mardin, bahsedilen her iki belgenin de hukuken geçersizliğini ortaya koyar ki zaten mahkeme bu sebeple de belgeleri geçersiz görmüştür. Dolayısıyla hiçbir değeri olmayan bu belgelerin gizlendiği iddiasının elle tutulur bir tarafı yoktur.

Abid Bey'in Nahide Hanım'a yardımcı olduğu iddiasının sonradan ortaya atılan bir iftira olduğunu dile getiren Mardin, "Eğer bu doğru olsaydı Defterhane'ye ibraz ettiği ilmühaberde Nahide Hanım'ın da ismini zikreder ve tasarruf senedi hakkında tashih-i kayd davalarında Nahide Hanım'ın neredeyse hakkından feragat edecek kadar masrafa düşmesine mâni olurdu" diyerek Abid Bey'in hiçbir şekilde Nahide Hanım'ın yanında olmadığını ispatlamaya çalışır.⁶⁷

Paşazadelerin ortaya attıkları bir başka suçlama ise dava vekillerinin aldığı ücrettir. Mardin, davada her bir avukatın aşağı yukarı %8 aldığını ve davacının istediği kadar avukat tutabileceğini, bu ücret meselesinin vekil ile müvekkil arasındaki bir iş olduğunu ifade eder. Ayrıca ücretin fazlalığının davanın haksız olduğu anlamına gelmeyeceğini söyler. Hasımların avukatlarının aldığı ücreti bildiğini, fakat bunu ifade etmenin nezaketsizlik olduğunu dile getirir. Ayrıca vadeli olarak aldıkları ücretin kamu mallarına ait davalarda mahkemelerin aldığı %10'dan daha düşük olduğunun altını çizer. Son olarak Mardin, Nahide Hanım'ın bu vekalet ücretini peşin olarak ödeyemeyeceği için bunun yerine gayrimenkullerden belirli bir hissenin ferağ edileceğine dair aralarında yaptıkları sözleşmenin de itiraza konu olamayacağını zikreder.⁶⁸

Varislerin suçlamalarından biri de avukatların nüfuzu meselesidir.⁶⁹ Mardin, İstanbul muhritinin kendisini sevdiğini iftiharla zikreder. Ayrıca 15 yıldır Dârülfünûn kürsüsünde Mekteb-i Mülkiye'de ders verdiğini ve bu dersler neticesinde talebelerle güçlü bir bağının olduğunu ifade eder. Fakat ne hükmü veren hâkim ile ne de bu hükmü denetleyen kişilerle böyle bir ilişkisinin olmadığını zikreder. Ayrıca mevcut siyasi güçlere de bir etkisi yoktur. Zira yargılama sırasında halife olan Vahdettin, kendisini ittihatçı olarak görmektedir. Diğer taraftan siyasi güç daha çok paşazadelerin tarafındadır. Zira sadrazamın yakın adamlarından olan Şevki Bey onların damat adayıdır.

Kayınpederi Kastamonu Milletvekili Necmettin Molla Beyefendi'nin davaya tesiri noktasındaki suçlamayı da reddeden Mardin, Necmettin Bey'in davanın başından kesinleştiği tarihe kadar İstanbul'da bulunmadığını, onun ne Nahide Hanım'ın vekili ne de davadaki vekillerin ortağı olmadığını ifade eder. Mardin'e göre bu işe kayınpederinin isminin karıştırılması özel bir maksat taşır. Necmettin Bey de bu konuda Hakimiyet-i Milliye Gazetesi'ne verdiği

ilamına binaen verilmişti. Bu ilamın hükmü iptal edilince nüfus tezkiresinin de hukuki değeri kalmamıştır. Dolayısıyla sahte bir dava neticesinde verilen bu belge niçin gizlensin? Ayrıca bu nüfus tezkiresi Nahide Hanım küçükken verilmiştir. Dolayısıyla geçerli bir ikrar olduğu iddia edilemez. Büyükken ikrar ettiği varsayılrsa bile nesebi maruf olanın ikrarı ile nesebin değişmeyeceği hukuken bilinen bir gerçektir. Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 35.

67 Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 30-36.

68 Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 36-37.

69 *İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'îyye'de Geçen Bir Komünistlik Hadisesi*, 4-5, 8-9.

ilanda ne dava ile ne de avukatlık bürosuyla hiçbir ilişkisi olmadığını beyan eder. Necmettin Bey, mütarekeden 6 ay önce Mayıs 1918'te (1334) sağlık durumu sebebiyle İsviçre'ye gittiğini, sonrasında ülkedeki olaylar sebebiyle dönemeyip Bavyera'nın Münih şehrinde 4 sene kadar kaldığını ve ancak Şubat 1922'de (1338) ülkesine dönebildiğini ifade eder. Dolayısıyla kendisi henüz ülkeye dönmeden söz konusu dava sonlanmıştır. Necmettin Molla'yı asıl şaşırtan ise ülkeye döndükten iki-üç ay sonra bu paşazadelerin kendisine gelip enişterleri Hasan Tosun Bey ile aralarındaki gayrimenkullerin intikal davasında hakemlik teklif ettiklerini ve kendisinin de hakem sıfatıyla birçok müzakereden sonra aralarında sulh yaptığını unutup iftiraya kalkışmalarıdır. Son olarak Necmettin Molla kendisine atılan bu iftiradan dolayı Ankara Bidayet Müddeiumumiliği'ne müracaat ederek 18 Ağustos 1923 (1339) tarihli dilekçesiyle zem davası açtığını ifade eder.⁷⁰

Hasımların bir başka itirazı ise şahitliğe yöneliktir. Mardin'in açıklamasından anlaşıldığına göre paşazadeler, şahitlerin 21 yıl önce gerçekleşmiş bir olayı ayrıntılı olarak tasvir edemeyeceklerini hatta bazılarının olaya şahit olmadıklarını savunurlar. Mardin bu itiraza birkaç hukuk kuralıyla yanıt verir. Öncelikle *Mecelle*'nin 1623 ve 1692. maddelerine atıfla şahitlerin senet yardımıyla şahitlik yapabileceğini ifade eder. İkinci olarak söz konusu davanın da konusu olan nikâh ve neseb davalarında şahitlerin duyuma dayalı olarak şahitlik yapabileceklerini *Mecelle*'nin 1688. maddesine atıfla beyan eder.⁷¹ Hasımların şahitler hakkında hep bir aileden olduğu şeklindeki iddialarının da iftira olduğunu söyleyen Mardin, bunu ispat için ilama bakmanın yeterli olacağını zikreder. Ayrıca Mardin mahkemede şahitlik yapan, toplum nezdinde yüksek şeref ve haysiyet sahibi zevat dışında da şahitliklerini mahkeme haricinde beyan eden Dârülfünûn müderrisleri, Temyiz Mahkemesi başkanları, eski ve yeni milletvekilleri, kumandanlar ve tanınmış yazarlar olduğunu söyler.⁷²

Mardin, Nahide Hanım'ın Râgıp Paşa'nın gayrimeşru çocuğu olabileceğine dair paşazadelerin suçlamasına⁷³ karşı uzun uzadıya cevap vermek yerine hiçbir delil olmasa bile Râgıp Paşa'nın Nahide Hanım'ın kendi kızı olduğuna dair ikrarına şahitliğin nesebin sübutunda yeterli olacağını ifade ile yetinir. Buna göre mahkeme Râgıp Paşa ile Melek Hanım arasında nikâh akdinin varlığına girişmeksizin davayı sonuçlandırabilecektir. Netice itibarıyla hüküm verilmiştir. Mardin bu hükmün sadece Galata kâdısı tarafından verilmediğini, Fetvâhâne ve MTŞ gibi yüksek rütbeli zatların onayıyla doğrulandığını ifade eder. Mardin "Eğer bu kişiler de hasımların

70 Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 37-40.

71 Şahitlerin nesebe dair bilgileri iki şekilde oluşabilir. Birincisi iştirah-ı hakîkidir ki bir kişi yalan üzerine birleşmeleri imkânsız olan bir topluluktan bu bilgiyi alır. Şahidin bu bilgiyi alırken topluluğun adaletini sorgulaması gerekmediği gibi şahadet lafzının da aranmayacağı ifade edilir. İkincisi ise iştirah-ı hükmîdir ki nisab-ı şahadetini oluşturan kişilerden (iki erkek veya bir erkek iki kadın) şahadet lafzıyla olur. Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm*, 4/3018.

72 Ayrıca Mardin hasımların iftiralarla dolu neşrini öğrenen eski Şeyhülislam Haydarizade İbrahim Efendi, Temyiz Mahkemesi eski başkanlarından Osman ve Ali Rıza beyler, Kadıasker Ali Rıza Efendi'nin damatları, Mekteb-i Mülkiyye *Mecelle* muallimi Kemal Atıf Beyefendi, Dârülfünûn müderrislerinden hukuk müşaviri Nusret beyefendi ve Abdülaziz Çavuş'un üzüntülerini ifade ederek Nahide Hanım'ın Râgıp Paşa'nın öz kızı olduğunu bildiklerini beyan ettiklerini söyler. Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 44-46, 48-50.

73 *İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'iyeye'de Geçen Bir Koministlik Hadisesi*, 6.

iddia ettiği gibi haksızlığa alet olmuş da adalet bir-iki dava vekilinin elinde oyuncak olmuşsa vay o vatanın hâline” diyerek paşazadelerin iddialarının kabul edilemez olduğunu vurgular.⁷⁴

Nahide Hanım’ın Şerif Ali’nin kızı olduğuna dair ikrar iddiasını gerçek dışı bulan Mardin, böyle bir iddia doğru olsa bile hukuken geçersiz bir ikrar olduğunu beyan eder. Fakat bu ikrar iddiası doğru değildir. Zira Nahide Hanım, devam ettiği bütün mekteplerde Râgıp Paşa’nın kızı olarak kaydedilmiştir. Hatta Şerif Ali’nin kızı olduğu yazılı olan nüfus tezkiresini kullanmak istemediğinden resmiyet kazanmamış olan ilk evliliğinde Râgıp Paşa’nın kızı olarak nikâh akdi yapılmış, nesep davasından beş ay kadar önce Galata Mahkemesi’nden verilen boşanma belgesinde de Râgıp Paşa’nın kızı olarak gösterilmiştir.⁷⁵

1.4. Olayın Hukuki Boyutu

Ele alınan davaya, nesebe dair verilmiş bir mahkeme kararının bir başka mahkeme kararıyla bozulması hadisesi olarak bakıldığında 1318/1900 yılında Üsküdar Şer’iyye Mahkemesi’nden verilen bir veraset hükmünün 21 yıl sonra yine bir bidayet mahkemesi olan Galata Şer’iyye Mahkemesi tarafından bozulduğu görülür. Bu noktada ilk hükmün dolaylı yoldan nesebi ispat ettiği (hasm-ı ca’li karşısında), nesebi ispat edilen kişilerin davada hazır bulunmadığı gibi davada taraf da olmadığı, verilen kararın mahsûsat ve mütevatire aykırı olduğu gibi gerekçeler hükmün iptaline zemin hazırlamıştır.

Nahide Hanım’ın aynı zamanda Dârülfünûn’da müderris olan avukatlarının üzerinde en fazla durduğu nokta mahsûsat ve mütevatire aykırılık meselesiydi. Zira *Mecelle*’nin 1697 ve 1698. maddelerine göre mahsûsat ve mütevatir bilginin aksine beyyine kabul edilemezdi. Aksi hâlde verilen hüküm yok hükmünde sayılırdı. Diğer bir ifadeyle davanın mahkemece kabul edilmesinin ilk şartı (*davanın sıhhat şartı*) iddianın kesin bilgilerle çelişmemesiydi. Bu durum hükümden sonra ortaya çıktığında da aslında davanın sahih olmadığı anlaşılmış olurdu.

Osmanlı saltanatının kaldırılmasının ardından devam eden hukuk mücadelesinde tıpkı paşazadeler gibi Nahide’nin avukatları da TBMM’ye bir dilekçe ile haklı olduklarını göstermek istemişlerdi. Bu amaçla Rûmî 28 Şubat 1339/1923 tarihinde TBMM Hükûmetine bağlı Umur-i Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti’den fetva talep etmişlerdi. Sorulan soru ve verilen cevap şu şekildeydi:

Hind-i sağîrenin babası Zeyd olduğu, beldesinde meşhur ve mütevatir olup karabet-i nesebiyye cihetinden Hind-i mezbure Zeyd-i mezburun vâris-i ma’rufu iken Amr zuhur edip mezbure Hind-i sağîre için “Bekr’in kızıdır” diye dava ve meşhur ve mütevatirin hilafına ikamet-i beyyine eylese davası mesmû’a ve makbule olur mu? Bu sûrette kâdı meşhur ve mütevatirin hilafına Amr’ın ikame eylediği beyyineyi istimâ’ ve kabul edip mücebiyle hüküm eylese hükm-i mezbur sahih olur mu?

Cevab-ı Şer’î: İşbu arzuhal mütâlaâ olundu. Mealine nazaran Amr’ın davası mesmû’a ve ol

74 Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 46-47. Neseb iddiasının ardından varislerin “Senin annenin ölen babamızla nikâhlandığına dair delilin var mı?” şeklindeki def’in geçerli olmayacağına dair bk. Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir alâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu’mân* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1419), 220.

75 Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 47-49.

babtaki hüküm sahih olmaz. 22 Recep 1341 ve 10 Mart 1339.[1923]

İmza: Vekil Tevfik

Görüldüğü üzere bu fetva ile *Mecelle*'nin yukarıdaki maddesinin nesep davasında da geçerli olacağı görüşü elde edilmiş oldu. Avukatlar ikinci bir soru daha yönelttiler. Bu fetvaya göre de söz konusu hükmün açıkça bozulabileceği görüşü elde edilmiş oldu:

Hind-i sağırenin babası Zeyd olduğu, beldesinde meşhur ve mütevatir olup karabet-i nesebiyye cihetinden Hind-i mezbure Zeyd-i mezburun vâris-i ma'rufu iken Amr zuhur edip mezbure Hind-i sağıre için "Bekr'in kızıdır" diye dava ve meşhur ve mütevatirin hilafına ikame-i beyyine eyleyip de mücebiyle hüküm olunduktan sonra Hind bade'l-bülûğ Zeyd'den ma'rûfetü'n-neseb olduğunu hasm-ı şer'î muvacehesinde iddia ve nesebini bi's-şöhreti ve't-tevatür ispat edince hüküm-i evvel münkazî olur mu?

Cevab-ı Şer'î: İşbu arzuhal mütâlaâ olundu. Mealine nazaran hüküm-i evvel müntekiz olur.

İmza: Vekil Tevfik⁷⁶

Klasik dönemde şeyhülislamın fetvaları⁷⁷ Tanzimat sonrasında ise yukarıda bahsettiğimiz şeyhülislamlığa bağlı Fetvâhâne ve MTŞ kararları, davanın yeniden görülüp görülmeyeceği noktasında etkili kararlardı. Her ne kadar bu kararlar İslam yargılama hukuku açısından birer fetva konumunda olsa da alt mahkemeleri kısmen bağlayan kuvvete sahipti.⁷⁸ Dolayısıyla Nahide'nin avukatları TBMM'ye bağlı olan Umur-i Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nin İstanbul'daki Meşihat'ın bir bakıma görevlerini üstlendiğini düşünerek böyle bir fetva talebinde bulunmuş olmaları.

Nahide'nin avukatları meseleyi ele alırken Nahide'nin Râgıp Paşa'nın kızı olduğuna dair meşhur bir bilginin varlığından hareket etmişlerdi. Dolayısıyla 1318/1900 tarihli Üsküdar Mahkemesi'nden verilen hüküm meşhur olan bilginin aksine verilmişti ve bununla nesebi bilinen bir kişinin nesebinin değiştirilmesi amaçlanmıştı. Nitekim Mardin'in de ifade ettiği gibi İslam hukukuna göre baba, anne veya bir yabancıнын, nesebi bilinen bir çocuğun nesebini değiştirmek için dava açamayacağı, hatta kişinin kendisinin bile toplumda babası olarak bilinen kişiyi inkâr ederek bir başkasının oğlu olduğunu iddia edemeyeceği görülür.⁷⁹ Zira bunun aksini düşünmek hiçbir insanın nesebi konusunda emin olamaması anlamına gelir. Böyle bir neticeye yol açacak bir hukuk sistemi olamaz.⁸⁰

Fakat avukatların iddia ettiği gibi Üsküdar Mahkemesi'nden verilen hüküm anında Nahide'nin Râgıp Paşa'nın nesebinden olduğu meşhur olarak biliniyor muydu? Paşazadeler

76 Fetva suretleri için bk. Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 73-75.

77 Divan-ı Hümâyûn'a şikayet başvurularında fetvanın da arz edildiğine dair bk. Halil İnalıcık, "Şikayet Hakkı: 'Arz-ı Hal ve 'Arz-ı Mahzar'lar", *Osmanlı Araştırmaları* 7-8/7-8 (01 Haziran 1988), 34.

78 MTŞ kararlarının mahiyetine dair tartışma için bk. Tüfekçioğlu, *Şer'iyye Mahkemelerinde Temyiz Usulü*, 175-178, 228-233.

79 Şeyh Bedreddin, *Câmi'ü'l-Fusûleyn* (Kahire: Bulak, 1300), 115.

80 Mardin bu argümandan yola çıkarak paşazadelerin sonradan elde edilen bir delil olarak ileri sürdüğü Melek Hanım'a ait mektubu gerçek dışı görmekte beraber doğru kabul edildiği takdirde dahi hukuken geçerli olamayacağını ifade eder. Zira bir annenin rû'yet-i hayız veya vukû-i sakt gibi maddi bir olgu ile desteklenmedikçe ikrarı karındaki çocuk (başkası aleyhine) hakkında muteber değildir. Mardin, *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?*, 9.

göre Nahide'nin Râgıp Paşa'nın değil, Şerif Ali'nin kızı olduğu biliniyordu. Onlara göre bunun en güçlü delili Üsküdar Mahkemesi kararıyla Melek Hanım'ın mektubuydu. Ayrıca Nahide, 20 senedir bu kabul üzerine yaşamış, hatta 4-5 sene öncesinde bir avukatla Şerif Ali'nin kızı sıfatıyla evlenmiş, sonrasında boşanmıştı. Ne var ki paşazadelerin getirdiği bu delillerin hiçbirisi Nahide'nin Şerif Ali'nin kızı olduğunun yaygın olarak bilindiğini göstermemekteydi.

Peki Üsküdar Mahkemesi kararı sırasında Nahide'nin nesebi bilinmiyorsa olsaydı bu durumda karar bozulabilecek miydi? Paşazadeler muhtemelen bu ihtimale binaen nesebe dair verilmiş bir kazâi hükmün bozulabilmesine karşı çıkarlar. *Mecelle*'nin 1837. maddesi gereğince usulüne uygun olarak verilen hükümlerin bozulamayacağı bir tarafa nesebe dair hükümlerde mahkûm-aleyh tüm insanlar olduğundan usulen bu kararlara karşı kimsenin itiraz davası açma hakkı olamazdı.⁸¹

Tam bu noktada avukatların ileri sürdüğü itirazlardan biri gündeme gelir. Onlar Üsküdar Mahkemesi kararının müvekkilleri Nahide'yi nesebi bilinmediği varsayılsa bile bağlamayacağını iddia etmişlerdi. Zira bu davada Nahide'nin hasım olduğunu gösteren bir durum söz konusu değildi. Davacı Berber Mehmed'in, ölen oğlu Şerif Ali'ye ait alacağı elde edebilmesi için kendi verasetini ispat etmesi mümkünse bile mahkemede bulunmayan Nahide'nin velisi ve Melek Hanım'ın vekili olduğuna dair kararda bir ifade bulunmadığı için onlar adına nesep ispatına girişmesi mümkün değildi. Ayrıca alacak zımında nesep ispatı söz konusu olduğunda ispat yükümlülüğü sadece dava ile amaçlanan hedefle sınırlı tutulmaktaydı. Söz konusu davada davacı Mehmed'in sadece kendi verasetini ispat etmesi, iddia ettiği alacağa hak sahibi olması için yeterliydi. Dolayısıyla burada Nahide adına nesep ispatına zaten ihtiyaç yoktu. Mardin, hasım olmayan nesebi meçhul kişilerin neseplerinin mahkemede ispatlanmasının bağlayıcı olmadığını göstermek için fıkıh kitaplarından bir nakil getirir. Bu nakle göre nesebi bilinmeyen davacı X, Y'nin kendisinin babası olduğunu iddia ettiğinde -ki bu iddia dinlenebilir-⁸² davalı Y: “Sen benim oğlum değilsin, falancanın oğlusun” şeklinde bir başkasına nesebi atfedebilir. X'in iddiasını def' kabilinden geçerli olan Y'nin bu iddiasını şahitle ispatladığı durumda X'in Y aleyhine olan davası düşmüş olur. Fakat bu ispat neticesinde X'in nesebi mahkemede hazır bulunmayan üçüncü kişi için sabit olmaz. Zira mahkemede taraf olarak bulunmayan bu kişi üzerine hüküm geçerli değildir. Dolayısıyla ispat edilen bu davanın faydası X'in davasını def' etmektir.⁸³

Nahide'nin ilk dava anında nesebinin bilinmediği varsayımına getirilen bir başka nakil ise İbn Abidin'in *Reddû'l-muhtar* adlı eserindendi. Nakle göre hükmü veren mahkemenin bir

81 Ebü'l-Abbas Şehabeddin el-Hamevî, *Gamzû uyûni'l-besâir* (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, 1436), 2/12-13; Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm*, 4/2969-2970.

82 İslam hukukuna göre nesep iddiası söz konusu olduğunda baba ve çocuk arasındaki nesep davası herhangi bir hak talebine vesile olmasa dahi bizzat dinlenebilir. Fakat bunlardan biri hayatta değilse, diğerinin bu ölenin babası veya oğlu olduğuna dair açacağı nesep davasında muhakkak bir hak talebi söz konusu olmalıdır. Bu durumda bu hakkın kendisinden isteneceği davalı kişi, ölenin bir varisi, alacaklısı veya vasisi olabilir. Böyle bir hak talebi olmadığında karşı tarafın hasım olması mümkün olmaz. Ömer b. Abdülaziz Sadrüşşehid, *Şerhu Edebi'l-Kâdi li'l-Hassâf* (Bağdat: Vizâretü'l-Evkâf, 1397), 3/447-449, 458.

83 Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-Fusûleyn*, 115.

kişinin nesebinin meçhul olduğuna kanaat getirmesi ve buna göre karar vermesi sonrasında aslında bu çocuğun nesebinin doğduğu yerde biliniyor olduğunun ortaya çıkmasıyla ilk hüküm iptal edilebilirdi. Fakat bu nakil ile ele aldığımız dava arasındaki uyum tartışılır. Zira nakilde de ifade edildiği gibi çocuğun doğduğu yerde nesebi bilinmiyorsa nesebinin bilindiğine dair dava dinlenemez.⁸⁴ Bu sebeple aslında avukatlar Nahide'nin nesebinin Râgıp Paşa'dan bilindiğinde ısrarcı oldular.

Galata Mahkemesi'ndeki davada Üsküdar Mahkemesi kararının hatalı olduğuna dair getirilen delillerin başında ise Nahide'nin kimin nikâhı altındayken doğduğu meselesi gelir. Buna göre Üsküdar Mahkemesi, kararını açıkça hatalı olan bir bilgiye dayandırmıştır. Fakat bu bilginin hatalı olduğunu ne davacı Berber Mehmed ne de şahitler bilmekteydiler. Hem davacı hem de şahitler Melek Hanım'ın Şerif Ali ile evlendikten iki gün sonra boşandığını ve iddet sonrasında Râgıp Paşa ile evlendiğini bilmediğinden önceki şahitliklerine göre hareket etmişlerdi. Nahide, Melek Hanım ile Râgıp Paşa'nın nikâhlanmasının üzerinden 10 ay kadar geçtikten sonra dünyaya gelmişti. Dolayısıyla Nahide bu son nikâha aitti.

Bu argümanla mahkeme kararının açıkça hatalı bir bilgiye aykırı olduğu iddia edilmiş olmaktaydı. Fakat bu ilk davadan ayrı bir dava ile yapılarak önceki hüküm dolaylı olarak iptal edilmiş oluyordu. Bu sebeple Nahide'nin Râgıp Paşa'nın kızı olduğu iddiasından kat'-ı nazarla Melek Hanım'ın Şerif Ali'den boşandığı ve sonrasında Râgıp Paşa ile evlendiğine dair iddia iki şahitle ispatlanmıştı.

Sonuç

Hukuk tarihi açısından bakıldığında son dönem Osmanlı hukukunda veraset davası, yargılama usulü ve adli teşkilatını ortaya koyan bu örnek dava, olayda ismi geçen dönemin meşhur isimleri hakkında da ilgi çekici bilgiler içerir. Devasa servetiyle meşhur olan Sarıcazâde Râgıp Paşa'nın çocukları arasındaki veraset davasında serveti elinde bulunduran varislerle mirastan menedilen kız kardeşleri arasındaki hukuki mücadele gözler önüne serilir. Ayrıca her türlü siyasi baskının yaşandığı mütareke yıllarında en azından hukuk davalarında mahkemelerin bağımsız karar verebileceği gösterilir.

Çalışmada incelenen dava, Tanzimat sonrası şer'îye mahkemelerindeki yargılamaların ne derece ayrıntılı prosedüre sahip olduğunu somut bir şekilde göstermektedir. Bu dava örneği yargılama sürecinin Osmanlı hukuk tarihi açısından gelinen son aşamasını temsil etmesi bakımından da önemlidir.

Galata Şer'îye Mahkemesi'nde icra edilen bu örnek veraset davasında davacıların iddialarına karşı getirilen 21 yıl önce verilmiş bir başka şer'îye mahkemesi kararının muteber fetva eserlerinden nakledilen fetvalarla yorumlanıp kısmen iptal edilebildiği görülür. İlk derece mahkemesinin kararından sonra temyiz incelemesi için Meşihat bünyesindeki Fetvâhâne ile

84 Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Kahire: Şerike ve Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evladihi, 1966), 8/179.

MTŞ'nin siyasi baskılara rağmen kararlarındaki dirence şahit olunur. Son olarak TBMM'nin işgal bölgelerindeki yargılamaların Sivas Temyiz Mahkemesi'nde incelenmesine müsaade ettiğine, sonrasında hükmün orada da onaylanarak Osmanlı'dan yeni Türk Devleti'ne geçişte hukuki sürekliliğe riayet edildiğine dikkat çekilir.

Şer'î hükümlerin bozulması, maddi ve usulî hata olmak üzere en temelde iki başlık altına dâhil edilebilir. Maddi hata söz konusu olduğunda en yaygın gerekçelerin başında vakıaya aykırılık gelmektedir. Ele aldığımız davada hükmün mahsûsat ve tevatüre aykırılık gerekçesi de hükmün bina edildiği olayın vakıaya mutabık olmadığı anlamına gelir ki bu gerekçe Üsküdar Mahkemesi hükmünün bozulmasında etkili olmuştur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Ahmed Ziya. *Usûl-i Muhâkeme-i Hukukîyye Kanunu Şerhi*. Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye: Karabet Matbaası, 1322.
- Akgündüz, Ahmed. "İntikal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/353-356. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Akiba, Jun. "A New School for Qadis: Education of the Sharia Judges in the Late Ottoman Empire". *Turcica* 35 (2003), 125-163.
- Akiba, Jun. "From Kadı to Naib: Reorganization of the Ottoman Sharia Judiciary in the Tanzimat Period". *Frontiers of Ottoman Studies*. 43-60. London: I.B. Tauris, 2005.
- Akiba, Jun. "Kadılik Teşkilâtında Tanzimat'ın Uygulanması: 1840 Tarihli Ta'limnâme-i Hükûkâm". *Osmanlı Araştırmaları* 29 (2007), 9-40.
- Akman, Ahmet. *1917 Tarihli Usûl-i Muhâkeme-i Şer'îyye Kararnamesi Çerçevesinde Tanzimat Sonrası Osmanlı Adliye Teşkilatı ve Yargılama Usûlü*. Ankara: Yetkin yayınları, 1. Basım, 2022.
- Akman, Ahmet. "Tanzimat Sonrası Osmanlı Usûl Hukukundaki Gelişmeler". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (29 Ocak 2019), 431-450. <https://doi.org/10.33206/mjss.473415>
- Ali Haydar. *Dürerü'l-Hükûkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.
- Ali Haydar. *Kitâbü'l-Mebâhisi'l-Mühimme fi't-Tatbikâti's-Şer'îyye ve'l-Hukûkiyye*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye, 1340.
- Ali Haydar. *Tatbikât-ı Şer'îyye Dersi*. Dârü'l-Hilâfe: Matbaa-i Âmiri, 1333.
- Ateş, Mustafa - Taş, Abdullah Erdem. "Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1263-1284.
- Burhanpurlu Şeyh Nizam (ed.). *Fetâva'l-Âlemgiriyye=el-Fetâva'l-Hindiyye*. Bulak: Matba'atu'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1310.

- Demirel, Fatmagül. *Adliye Nezareti Kuruluşu ve Faaliyetleri (1876-1914)*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Basım, 2010.
- Demiriz, Yıldız. “Caddebostan’da, Mabeyinci Ragıp Paşa’nın, Kızı İçin Yaptırdığı Köşk Hakkında Bazı Notlar”. *Semavi Eyyice Armağanı: İstanbul Yazıları*. 363-368. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kulübü Yayınları, 1. Basım, 1992.
- Düstur I*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1299.
- Düstur II*. Dersaadet: Matbaa-i Âmire, 1336.
- Düstur II*. İstanbul: Evkâf Matbaası, 1927.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Ateş İstidâsı*, ts.
- Hamevî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin el-. *Gamzü uyûni'l-besâir*. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1436.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddû'l-muhtâr*. Kahire: Şerike ve Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evladihî, 2. Basım, 1966.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve 'n-Nezâir alâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İnalcık, Halil. “Şikayet Hakkı: 'Arz-ı Hal ve 'Arz-ı Mahzar'lar”. *Osmanlı Araştırmaları* 7-8/7-8 (01 Haziran 1988), 33-54.
- İstanbul'un İşgal Altında Bulunduğu Senelerde Mahkeme-i Şer'iyye'de Geçen Bir Koministlik Hadisesi*. İstanbul: Hasan Tabiat Matbaası, 1339.
- Mardin, Ebül'ulâ. *Hak ve Hakikat Nüfûz ve Servete Nasıl Galebe Etti?* İstanbul: Ahmed İhsan Şürekası, 1339.
- Mete, Tunçay. *Türkiye'de Sol Akımlar 1908-1925*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Özüçetin, Yaşar. “Türkiye Büyük Millet Meclisi, İkinci Dönem Kırşehir Mebusları (2)”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/3 (2008), 328-348.
- Rubin, Avi. *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Sadrüşşehîd, Ömer b. Abdülâzîz. *Şerhu Edebi'l-Kâdî li'l-Hassâf*. Bağdat: Vizâretü'l-Evkâf, 1397.
- Şen, Ayşe. “Bir Mahkeme Defteri Tanıtım Yazısı: Şeri Zabıt Cerideleri”. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 37 (Bahar 2024), 5-32.
- Şen, Ayşe. *Osmanlı Devleti'nde Modernleşme Dönemi (1879 - 1924) Dava Belgelerinin Düzenlenme Biçimi*. İstanbul: Onikilevha Yayıncılık, 1. Basım, 2024.
- Şentop, Mustafa. *Şer'iyye Mahkemelerinde Temyiz ve İstinâf XIX. ve XX. Yüzyıl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Şeyh Bedreddin. *Câmi'u'l-Fusûleyn*. Kahire: Bulak, 1300.
- Şimşek, Sezer. *Ebul'ulâ Mardin: Cumhuriyet Devrinde Bir Osmanlı Âlimi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 1. Basım, 2015.
- Turan, Ali. *Divan-ı Ahkam-ı Adliye*. Ankara: Adalet Yayınevi, 1. Basım, 2023.
- Tüfekçioğlu, Muhammet Selman. *Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyye Defterleri Çerçevesinde 19. Yüzyıl Osmanlı Şer'iyye Mahkemelerinde Temyiz Usulü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2025.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 3. Basım, 2021.
- Ünal, Mustafa. “İslam Hukukunda Temyiz: Ceride-i İlmiyye Kapsamında Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyye Örneği”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (28 Eylül 2023), 837-861. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1215958>

Yakut, Esra. *Şeyhülislamlık / Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*. Kitap Yayınevi, 2. Basım, 2014.

Yurdakul, İlhami. *Osmanlı Devletinde Şer'î Temyiz Kurumları, Fetvâhâne-i Âli, Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îyye ve Mahkeme-i Temyiz-i Şer'iyye Dairesi*. Marmara Üniversitesi, 1996.

Yurdakul, İlhami. *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatı'nda Reform (1826-1876)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2008.

Qur'anic Studies in Colonial South Asia: Evolution and Intellectual Transformations

Sömürge Dönemi Güney Asya'da Kur'ân Araştırmaları: Gelişim ve Entelektüel Dönüşümler

Nur Uddin¹ 



¹ Corresponding author/Sorumlu yazar:
Nur Uddin (Dr., Research and Project
Coordinator),
Center for Indian Subcontinent Studies
(HAKAMER), İstanbul, Türkiye
E-posta: nuhamim.du@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0712-6530

Submitted/Başvuru: 07.05.2025
Revision Requested/Revizyon Talebi:
04.09.2025
Last Revision Received/Son Revizyon:
09.09.2025
Accepted/Kabul: 12.09.2025

Citation/Atfı: Uddin, Nur. Qur'anic Studies in
Colonial South Asia: Evolution and Intellectual
Transformations. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of
Islamic Review* 15/2, (Eylül 2025): 507–534.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1694475>

ABSTRACT

Abul Hasan Ali Nadwi's (d. 1999) statement, "The Qur'an was revealed in Arabia, recited in Egypt, and comprehended in India," highlights South Asia's pivotal role in Qur'anic scholarship. The colonial power not only greatly weakened the political authority of the Muslim community in the Indian Subcontinent, but also deeply affected its social structure. This led to a transformation in intellectual traditions over time. In this context, thinkers such as Shah Wali Allāh al-Dihlawī advocated the reinterpretation of the Qur'an as a strategic means of resisting Western epistemological influence. Particularly following 1857, this *tajdid* movement, systematized by subsequent generations (specially Deoband-rooted 'ulamā', sometimes Aligarh and Ahl-i Hadith rooted 'ulamā'), sought to restore the Qur'an's connection to its historical context and to revitalize its social relevance. During this period, Qur'anic studies expanded beyond the intellectual elite, with translations into vernacular languages enhancing accessibility. While classical exegetical traditions continued, certain interpretations began to incorporate Western epistemological and methodological influences, particularly those of Sayyid Ahmad Khan and his followers. Moreover, some 'ulamā' actively sought to integrate traditional Islamic scholarship with contemporary intellectual frameworks, fostering a nuanced reconfiguration of Qur'anic interpretations. This study contends that these transformations were intrinsically linked to the colonial milieu, wherein shifting socio-political structures and intellectual encounters with Western epistemologies necessitated novel approaches to Qur'anic interpretation and dissemination. This article explores the profound impact of colonialism on Qur'anic studies in South Asia, analyzing how the colonial environment shaped the development of Qur'anic thought, influenced interpretations, and transformed the intellectual landscape of Muslim scholarship.

Keywords: Qur'an, Interpretation, South Asia, Colonialism, 'Ulamā', Politics

Öz

Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî'nin (ö. 1999) "Kur'ân Arabistan'da indirildi, Mısır'da okundu ve Hindistan'da anlaşıldı" ifadesi, Güney Asya'nın Kur'ân ilmi üzerindeki önemli rolünü vurgulamaktadır. Sömürgeci güç, Hint Alt Kıtası'ndaki Müslüman toplumun siyasi otoritesini derinden sarsmış ve toplumsal yapıyı çok boyutlu bir zayıflama sürecine sokmakla kalmayıp aynı zamanda entelektüel geleneklerin yeniden şekillenmesine de yol açmıştır. Bu süreçte Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1762) gibi mütefekkirler, Batı'nın epistemolojik nüfuzuna karşı Kur'ân'ın yeniden anlamlandırılmasını stratejik bir direniş aracı olarak öne çıkarmışlardır. Özellikle 1857 sonrasında, sonraki nesiller tarafından sistematik bir nitelik kazanan bu tecdit hareketi, Kur'ân'ın tarihsel bağlamla ilişkisini yeniden tesis etmeyi ve onun toplumsal canlılığını ihyayı hedeflemiştir. Bu dönemde, Kur'ân çalışmaları entelektüel elitlerin ötesine geçerek genişlemiş ve yerel dillere yapılan çeviriler, erişilebilirliği artırmıştır. Klasik tefsir gelenekleri sürdürülürken bazı yorumcular, Batılı epistemolojik ve metodolojik etkileri entegre etmeye başlamışlardır. Ayrıca bazı ulema, geleneksel İslami ilimleri çağdaş entelektüel çerçevelerle bütünleştirme çabasıyla, Kur'ân yorumlarını ince bir şekilde yeniden yapılandırmayı teşvik etmişlerdir. Bu çalışma söz konusu dönüşümlerin, değişen sosyo-politik yapıların ve Batılı epistemolojilerle olan entelektüel karşılaşmaların; Kur'ân'ın yorumlanması ve yayılması için yeni yaklaşımlar gerektirdiğini ve bunların sömürge ortamı ile derin bir şekilde bağlantılı olduğunu savunmaktadır. Makale, sömürgeciliğin Güney Asya'daki Kur'ân çalışmaları üzerindeki derin etkisini araştırarak bu ortamın Kur'ân düşüncesinin gelişimini nasıl şekillendirdiğini, yorumları nasıl etkilediğini ve Müslüman ilim dünyasının entelektüel manzarasını nasıl dönüştürdüğünü analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Güney Asya, Sömürgecilik, Ulema, Siyaset

Introduction

South Asia, with its rich history and intellectual traditions in religion, language, and culture, plays a key role in the Islamic scholarly tradition. The region has made significant contributions and has a deep academic discourse in this field. Scholars who grew up on this famous ground have contributed to almost all fields of religious sciences such as Qur'an-Tafsīr, Hadith, Fiqh, Qalam and Sufism. The Indian subcontinent, which has a rich Muslim civilization, has produced great scholars such as Imam Rabbani Ahmed Sirhindi (d. 1624), Shah Walī Allāh al-Dihlawī (d. 1762), Qādī Thanā'ullah Pānipatī (d. 1810), Abdul Aziz al-Dihlawī (d. 1823), Siddiq Hasan Khan (d. 1890), Sayyid Ahmad Khan (d. 1898), Shaykh al-Hind Mahmud Hasan Deobandi (d. 1920), Hamiduddin Farahi (d. 1930), Ashraf Ali Thānawī (d. 1943), Ubaydullah Sindhi (d. 1944), Abul Kalam Azad (d. 1958) and Abū al-A'lā Mawdūdī (d. 1979), who are widely recognized in Islamic scholarship for their studies of Islamic thought as well as the Qur'an. The Qur'anic scholarship of scholars trained in this region has evolved through distinct stages, leaving a significant impact on the global history of Qur'anic studies. Moreover, it can be argued that they played a pioneering role in shaping certain aspects of contemporary Qur'anic thought.

However, religious schools of thought that emerged in the colonial environment, such as Deobandi, Ahl-i Qur'an, Ahl-i Hadith, Nadwat al-'Ulamā' and Bareilvi, made important contributions to Qur'an studies. Each of these schools has made significant contributions to Qur'anic studies, whether by adhering to traditional interpretations, adopting modern perspectives, or seeking a synthesis of both. These schools emerged in response to social, political and religious developments following interactions with colonialism. They played a significant role in the history of Qur'anic studies by seeking to disseminate their perspectives and mobilize the Muslim masses. Initially, nearly every school focused on translating the Qur'an. This was followed by efforts in Qur'anic exegesis, leading to the development of various interpretive works by scholars from different schools. In addition, scholars who were not affiliated with any school also translated the Qur'an or wrote Qur'anic interpretations to awaken Muslim society with their personal efforts. Consequently, many scholars concur with the perspective of the renowned regional scholar Abul Hasan Ali Nadwi (d. 1999), who observed that "The Quran was revealed in Arabia, recited in Egypt, and comprehended in India."¹ Ali Nadwi made this assessment based on the Qur'anic studies that emerged during the colonial period. The colonial context significantly influenced the expansion and intensification of Qur'anic scholarship in South Asia, marking a critical juncture in the region's intellectual history. It is also important to note that the history of Qur'anic scholarship in South Asia traces its origins to the late 7th and early 8th centuries AH. Early foundational contributions came from scholars such as Shaikh Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad Shurayh Marikli (d. 684 AH) and Abu

1 Muhammad Riza al-Islam Nadwi, *Bar-i Saghir Mayn Mutala'a-yi Qur'an: Ba'z 'Ulama' Ki Tafsiri Kawishon Ka Ja'iza* (Lahore: Maktaba Qasim ul-'Uloom, 2008), 9.

Bakr Ishaq Ibn Taj al-Din Abul Hasan (d. 736 AH), whose intellectual endeavors established the groundwork for subsequent advancements in Qur'anic studies.

To systematically analyze the research problem, this study is structured into three main sections, in addition to the introduction and conclusion. The first section examines the colonial policies imposed on Muslim societies and their broader socio-political ramifications. This section provides the necessary contextual background by exploring the structural transformations that influenced the evolution of Qur'anic studies, which will be discussed in subsequent sections. The second section offers a historical overview of the Qur'anic exegetical traditions before the 19th century. By tracing the trajectory of pre-colonial Qur'anic scholarship, this section aims to establish a comparative framework for assessing the intellectual shifts that occurred with the advent of colonial rule. This historical analysis serves as a foundation for understanding the epistemological and methodological transformations in Qur'anic studies during the colonial period. The third and central section of the study focuses on the evolution of Qur'anic scholarship during the colonial period, analyzing key intellectual transformations and the impact of colonialism on exegetical approaches and methodologies. This section critically examines how colonial encounters shaped the trajectory of Qur'anic thought and the reconfiguration of Islamic intellectual traditions.

The study employs a historical and socio-political contextual approach, integrating primary and secondary sources alongside existing academic scholarship to develop a comprehensive analysis. In terms of methodology, discourse analysis and content analysis are utilized to examine textual sources and scholarly debates, allowing for a nuanced understanding of the shifts in Qur'anic studies during the colonial era.

While South Asian Qur'anic scholarship has been widely explored in academic discourse, the prominence of Qur'anic studies during the colonial period and the underlying reasons for its intellectual evolution remain underexamined. Although scholars such as Muhammad Qasim Zaman, SherAli Tareen, Johanna Pink, and Kamran Bashir have addressed aspects of this issue, their works have only partially engaged with the broader implications of colonialism on Qur'anic thought. By bridging this gap, this study aims to contribute to the scholarly discourse on the historical evolution of Qur'anic studies in colonial South Asia.

1. Colonial Politics and South Asian Muslims: Background of Intellectual Transformations

Historically, despite the absence of a direct land border between the Indian Subcontinent and the Arabian Peninsula, Islam began to spread in the region as early as the era of the Companions of the Prophet Muhammad. The long period of Muslim dominance in the Indian Subcontinent holds substantial religious and political significance in global history, affecting both Muslim and non-Muslim communities. The conquest of Muhammad ibn Qasim al-Sakafi (d. 715) in the early 8th century marked the beginning of Muslim influence in the region. This influence

gradually expanded across the region, establishing a lasting presence that continued formally until 1857. However, from the late 17th century, this influence faced gradual erosion with the advent of British colonial interests. Meanwhile, the British had taken control of the Bengal region of the Indian subcontinent as a result of the Battle of Plassey in 1757, and by 1857 they had controlled almost the entire region, including Bengal-Calcutta and Delhi.²

Consequently, Muslim political power experienced a rapid decline, culminating in the complete transfer of regional control to the British following the defeat of indigenous forces during the 1857 independence struggle. In the aftermath of this period, Muslims faced a deep sense of despair and an increasing inferiority complex concerning their religious, cultural, and civilizational identity. This sentiment was shaped by a combination of socio-political and economic factors, some of which will be illustrated below. Moreover, the presence of superstitions and religious innovations (*bid'ah*) contributed to an intellectual stagnation among Muslims, further deepening their setbacks in the social and political spheres. The British capitalized on this vulnerability, strategically shaping the religious, cultural, educational, and political landscape of the Muslim community to align with colonial interests, thereby consolidating their influence and control.³ To achieve this objective, the British colonial authorities effectively utilized various strategies, including the extensive expansion of missionary schools, the shift of the official language from Persian to English, the imposition of political pressure on Muslims, and the systematic removal of Muslims from official state positions.

The decline of the Muslim community can be partly attributed to internal factors, but the British colonial policies to maintain control over the region also played a crucial role and should not be overlooked. Unlike the Muslim population, other religious communities in the region were largely unopposed to British colonial activities. This response was partly due to a weakened adherence to their own religious traditions and a willingness to capitalize on the political shift. For instance, a report prepared in 1838 by the English Baptist missionary William Adam (d. 1881) on the Bengal region, where the Muslim population was concentrated, reveals stark disparities in educational representation. Of the 24,211 teachers employed in institutions offering instruction in the local language, only 1,260 were Muslims, whereas the remaining 22,951 were Hindus.⁴ Another government survey, analysing data from 1850 to 1878, highlights a profound disparity in professional and academic attainment among religious groups. The survey identified 3,155 Hindus who had achieved professional qualifications as doctors, engineers, and lawyers or who had completed undergraduate and postgraduate

2 Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford: Oxford University Press, 1964), 19–20.

3 For the situation of the Muslim community after the 1857 incident, see. Aftermath of 1857's Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, 19–30; Belkacem Belmekki, "The impact of British Rule on the Indian Muslim Community in the nineteenth Century," *ES: Revista de filología inglesa* 28 (2007), 27–46.

4 William Adam, *Third Report on The State of Education in Bengal* (Calcutta: Bengal Military Orphan Press, 1838), 17–33; Azizur Rahman Mallick, *British Policy and the Muslims in Bengal, 1757 - 1856* (Dhaka: Bangla Academy, 1977), 188.

education. In stark contrast, only 57 Muslims had similar qualifications.⁵

The above-mentioned figures clearly show the poor educational status of Muslims at that time. This significant imbalance reflects the limited access to advanced education and professional opportunities available to Muslims during this period. This picture of the backwardness of Muslims was equally valid for the entire region of the Indian Subcontinent. British colonial policy favoured Hindu communities over Muslims, and the figures discussed above illustrate how this strategy was effective in reshaping the region's social hierarchy. Previously well represented in state institutions, Muslims were systematically displaced by policies favouring Hindu appointments. For instance, during that period, when job advertisements were given, it was stipulated that the candidate should not be Muslim.⁶

At one time, Indian Muslims achieved significant progress in education and various fields, with few communities worldwide placing as much emphasis on education. Access was highly egalitarian, as even individuals earning a modest income of twenty rupees per month could provide their sons with an education comparable to that of high-ranking officials, including prime ministers.⁷ A society once marked by advancement soon faced profound decline due to the British Empire's meticulous colonial and occupation policies.⁸ As the primary focus of this study lies elsewhere, the discussion will be limited to these examples of the conditions encountered by Muslims during the colonial period. It is contended that the preceding analysis offers adequate context for comprehending the socio-political realities under colonial rule.

The British, initially arriving with the primary objective of trade, soon expanded their activities to include Christian missionary endeavours as circumstances permitted. Over time, they deepened their influence by establishing educational and research institutions within predominantly Muslim regions, embedding themselves within the local society. This presence provided Western orientalists, who had previously lacked direct access to such environments, with the opportunity to conduct extensive studies on Islamic thought and practices. In this context, prominent Orientalists specializing in Qur'anic and Prophetic studies, including Aloys Sprenger (d. 1893), Karl Gottlieb Pfander (d. 1865), William Muir (d. 1905), Edward Sell (d. 1932) and Elwood Morris Wherry (d. 1927) are noteworthy figures who spent substantial periods in British South Asia.⁹ Muslim scholars and thinkers did not remain silent in response to the works of these Orientalists; rather, they sought to produce intellectual rebuttals. For example, in response to Karl Gottlieb Pfander's *Mizān al-Ḥaqq*, a work critical of Islam, Raḥmat Allāh Kayrānwī (d. 1891) authored *Izhār al-Ḥaqq*. Likewise, in response to William

5 Tariq Hasan, *The Aligarh Movement and the Making of the Indian Muslim Mind* (New Delhi: Rupa, 2006), xxvi–xxvii.

6 Abbas Ali Khan, *Banglar Musulmander Itihash (History of Bengal Muslims)* (Dhaka: Bangladesh Islamic Centre, 1994), 286.

7 Charles Creighton Hazewell, 'British India', *The Atlantic VI* (November 1857), 85–93.

8 Belmekki, 'The impact of British Rule on the Indian Muslim Community in the nineteenth Century', 27–46.

9 Abdulhamit Bırışık, *Oryantalist Misyonerler ve Kur'an: Batı Etkisinde Hint Kur'an Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 92–127.

Muir's *Life of Mahomet*, Sayyid Ahmad Khan wrote *Khuṭabāt-i Aḥmadiyya*, and Sayyid Amir Ali (d. 1928) produced *The Spirit of Islam*, offering alternative perspectives and defences of Islamic principles.

In this overview, we examined the colonial policies directed at the Muslim community, with a particular focus on the domains of education and research. In response to these policies, the Muslim 'ulamā'/scholars shifted towards scholarly endeavours, with a renewed focus on the Qur'an. This study will examine the nature, scope, and distinctive features of the intellectual transformations in Qur'anic studies produced by Muslim scholars and thinkers in these circumstances. Therefore, before delving into Qur'anic studies during the colonial period, it would be logical to first provide a brief historical overview of Qur'anic studies in the region.

2. Pre-colonial Trajectories of Qur'anic Exegesis

This section aims to provide a concise summary, rather than an exhaustive review, of the origins and development of Qur'anic translation and interpretation efforts in South Asia. It will highlight key works and prominent approaches to understanding and interpreting the Qur'an that emerged before the colonial period. From the earliest periods until the mid-18th century, during the time of Shah Walī Allāh al-Dihlawī, Qur'anic exegeses and related works in the Indian Subcontinent were primarily authored in Arabic or Persian. However, as Persian gradually declined in prominence following the weakening of Muslim political authority, the production of Qur'anic scholarship shifted towards Urdu. This linguistic transition was significantly influenced by the efforts of Dihlawī's sons, who contributed to the establishment and spread of Urdu as a scholarly language within the Muslim community. Salim Kidwai's doctoral thesis, *Hindustan Mufasssirīn Aur Un Ki Arabi Tafṣīreīn*¹⁰ (Indian Mufasssirs and Their Arabic Commentaries), and Zubaid Ahmad's work, *The Contribution of India to Arabic Literature*, provide us with significant insights into the historical development of the Arabic Qur'anic exegesis in the region. Additionally, Salih Abdulhakim Sharafuddin's work, *Qur'an-i Hakim ke Urdu Tarajim*, along with Muhammad Arif Omari's Urdu text, *Tazkire-i Mufasssirīn Hind*, published by the Shibli Academy in 1995, are exceptionally informative contributions to the study of the history of Qur'anic exegesis in the Indian Subcontinent.

Regarding the historical works of Tafṣīr mentioned above, while it is certain that the earliest exegetical works in the region were composed in Arabic, the exact chronology of these initial contributions remains a subject of scholarly debate. Salim Kidwai and Muhammed Arif Omari identify the works *Kashshaf al-Haqāiq Wa Qamus al-Daqāiq* by Shaikh Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Shureyhi Marikli (d. 1285) as the earliest examples of Tafṣīr in the region.¹¹ In contrast, Zubaid Ahmad regards the exegesis *Tabsir al-Rahmin wa Taysir al-Mannan* by

10 Published as a book under the same title in 1993 at Lahore.

11 Muhammad Salim Kidwai, *Hindustani Mufasssirīn Aur Un Ki Arabi Tafṣīrain* (Lahore: Idara-i Maārif-i Islami, 1993), 1.

Ala'uddin Aḥmad al-Mahā'imī (d. 1432) as the region's inaugural work in Tafsīr.¹² In addition, Abdulhamit Birişik, recognized as the pioneering Turkish scholar on Indian Tafsīr studies, posits in his work, that the earliest Tafsīr produced in the region was *Jawahir al-Qur'an*, authored by Abu Bakr Ishaq Ibn Taj al-Din Abul Hasan (d. 736 AH). Birişik references this assertion through '*Ulamā'-i Panjab ki Tafsīr-i Khidmat*, underscoring the foundational role of this work in the tradition of exegesis in the Indian subcontinent.¹³ However, Omari gives third place to this commentary in her *Tazkira*/anthology. What is interesting here is that Omari mentions the interpretation of *Garā'ibu'l-Qur'ān wa ragā'ibu'l-furqān* by Nizam al-Dīn al-Nīsāpurī (d. 1329-30) in the second place in his work. Umari, in fact, based his assertion on a note found in a compilation copy of the exegesis, where it is stated that "Nīsāpurī mentions at the conclusion of his exegesis of Surah Nisa that it was written in Dawlatabad, India, in the year 730 AH". However, he also posits the view that this statement may not have originated from Nīsāpurī himself, but rather from the compiler of the work. Furthermore, he argues that this information alone is insufficient to conclusively establish that the commentary was composed in India.¹⁴

Given the available information, it remains challenging to assert definitively which Tafsīr represents the earliest work within the region. However, an analysis based on chronological evidence, specifically the date of death, would position Shureyhi Marikli's (d. 1285) *Kashshaf al-Haqāiq Wa Qamus al-Daqāiq* as a potential candidate for the earliest regional exegesis. While a definitive conclusion regarding the earliest tafsīr in the region remains elusive, evidence suggests that exegetical studies likely commenced in the late 7th and early 8th centuries of the Hijri period. This timeframe marks the initial development of interpretative scholarship in the region, laying the foundation for subsequent contributions to Qur'anic exegesis. This divergence in scholarly perspectives underscores differing interpretations of the origins of regional exegesis and points to a complex historiography that warrants closer examination for a clearer understanding of the early development of tafsīr literature in this context.

The earliest Qur'anic exegeses referenced *Kashshaf al-Haqāiq Wa Qamus al-Daqāiq*, and *Tabsir al-Rahmin wa Taysir al-Mannan fī Tafsīr al-Qur'ān* by Mahā'imī (d. 1432) represent significant contributions to Sufi Tafsīr literature. Mahā'imī, a renowned Sufi from Maharashtra, was deeply influenced by the philosophical and metaphysical ideas of Muhyiddīn Ibn Arabī (d. 1240).¹⁵ Abu Bakr Ishaq Ibn Taj al-Din Abul Hasan (d. 736 AH), the esteemed author of *Jawahir al-Qur'an*, was a distinguished scholar affiliated with the Hanafi school of jurisprudence.¹⁶ His work reflects the intellectual rigor and methodological approaches characteristic of the

12 Zubaid Ahmad, *The Contribution of India to Arabic Literature* (Lahore: Maktaba-i Din-o-Danish, 1946), 15.

13 Abdulhamit Birişik, *Hind Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: M.Ü. İFVY, 2019), 23.

14 Muhammad Arif A'zami Umari, *Tazkira-i Mufasssirin-i Hind*, (A'zamgarh: Dar ul-Musannifin Shibli Academy, 2006), 12. (Upon examining the 1997 Beirut edition published by Dar al-Kotob al-Ilmiya, we did not find the information that Umari had encountered)

15 SherAli Tareen, 'South Asian Qur'an Commentaries and Translations: A Preliminary Intellectual History', *ReOrient* 5/2 (2020), 233–256.

16 Birişik, *Hind Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 23.

Hanafi tradition, positioning him as a significant contributor to Islamic scholarship within this doctrinal framework. After this information, it would be appropriate to mention some other Qur'an studies that were prominent before colonial times.

An examination of Zubaid Ahmed's work reveals his analysis of fifteen Arabic texts encompassing Tafsīr, Ulūm al-Qur'ān, and various other studies on the Qur'an composed up to 1857. In contrast, Muhammad Arif Omari identifies twenty-four individuals engaged in Qur'anic studies and provides an account of their contributions. Notably, except for Mawlana Qutbuddin Dihlawī (d. 1872), all of these scholars and compilers passed away before 1857. Kidwai identifies fourteen comprehensive works of tafsīr composed before 1857. In addition, he also references several texts that take the form of partial exegeses or surah-specific tafsīr produced within the same timeframe.¹⁷

In addition to the commentaries, *Tafsīr al-Multaqat* by Sayyid Muhammed al-Husayni-i Gisudaraz (d. 1422) merits particular attention. Gisudaraz, a prominent scholar and member of the Chishti Sufi order, is recognized for his extensive intellectual contributions to the region. This Tafsīr, characterized by its incorporation of Sufi thought, reflects his profound engagement with Islamic mysticism. Portions of the work are preserved in the Nasiriyya Library in Lucknow, while other sections are housed in the India Office Library in London.¹⁸

The *at-Tafsīr al-Muhammadi* by Shaikh Muhammad b. Ahmed Miyanji (d. 1547) made a significant contribution to Qur'anic exegesis. This commentary is notable for its methodological focus on elucidating the interrelationships between the Qur'anic verses, thereby offering a cohesive interpretive framework. In addition to his exegetical work, Ahmed Miyanji, who embodied both a Sufi and a scholarly disposition, authored an important gloss (hashiyah) commentary on *Tafsīr al-Bayḍāwī*, further cementing his intellectual legacy in the field of Qur'anic studies.¹⁹ Another significant commentary of this century is the Arabic work of Shaikh Mubārak Nāgorī (d. 1593), titled *Manba' 'Uyūn al-Ma'ānī wa Maṭlā' Shamūs al-Mathānī*. Mubārak Nāgorī, the father of Abū al-Fayḍi (d. 1595) and Abu al-Fadl Allami (d. 1602)—both prominent statesmen and scholars during the reign of Akbar Shah—produced a Tafsīr distinguished by its methodological approach. A notable feature of this work is its structured presentation, with each surah's content and thematic significance outlined at the beginning. The Tafsīr also provides a detailed analysis of the *Naskh* (abrogating) and *Mansukh* (abrogated) verses within the exegetical framework.²⁰ The commentary *Sawāṭi' al-Ilhām* by Abū al-Fayḍi, son of Mubārak Nāgorī, is another renowned exegetical work. Notably, it is written entirely in letters without diacritical dots.²¹

Furthermore, the works, *Al-Tafsīrāt al-Aḥmadiyya fī Bayan al-Ayat al-Shar'iyyah* by Ahmed b. Abu Said (d. 1717) stands out as a significant contributor to the field of jurisprudential

17 Kidwai, *Hindustani Mufasssirin Aor Un Ki Arabi Tafsirain*, 21–96.

18 Birişik, *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 24.

19 Ahmad, *The Contribution of India to Arabic Literature*, 16–17.

20 Birişik, *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 26.

21 Umari, *Tazkira-i Mufasssirin-i Hind*, 94.

interpretation (Tafsīr al-Ahkām). This commentary, which focuses exclusively on verses related to Islamic rulings, continues to hold relevance in the study of legal exegesis. The author, widely known in scholarly circles as Molla Jiwan, was a distinguished teacher of the Mughal Sultan Alamgir Aurangzeb. As indicated by the title, the work is devoted solely to the analysis of legal verses, emphasizing their application and interpretation.²² Another important work in the field of Qur'anic exegesis is the Arabic commentary *Tafsīr-i Maḥḥarī* by Thanā'ullah Pānipatī (d. 1810). This work remains widely recognized and respected within the international scholarly community. Thanā'ullah was also a distinguished student of Shah Walī Allāh. Pānipatī, a prominent Hanafī scholar of his time, is renowned for his erudition and methodological rigor. Shah Abdul Aziz al-Dihlawī (d. 1823) famously referred to him as the “Bayhaki of India,” underscoring Pānipatī's intellectual stature and his pivotal contribution to Islamic scholarship in the region.²³ In the exegesis of Pānipatī, the interpretative approach is predominantly rooted in the method of narration (*riwāyāt*). His commentary consistently draws upon and aligns with the principles of Hanafī jurisprudence.²⁴

Besides the Arabic Qur'anic studies previously mentioned, it is important to acknowledge the contributions of Persian commentaries from this period. Among these, the work of Muhammad Ibn Ahmad Hajegi (d. AH 809?), titled *Bahr al-Ma'ani*, is the earliest known Persian commentary. This work, preserved in the Khudā Baksh Oriental Library in Patna, is notable for its frequent engagement with theological and philosophical issues.²⁵ An early Persian commentary, *Bahr ul Mawwaj*, was written by Qazi Shahabudin Dawlatabadi (d. 1445). Honored with the title “Master of Scholars” (*Mālik al-'Ulamā'*) by Ibrahim Shah Sharqi (d. 1443), the Sultan of Jaunpur, Dawlatabadi focused on linguistic and jurisprudential issues in this work.²⁶ Among the Persian commentaries, *Manhaj al-ṣādiqīn fī ilzām al-mukhālifīn* holds a distinguished place. Its author, Hakim Fath Allah Shirazi, a renowned scholar and philosopher of the Shia tradition, was appointed to the council of wazirs by Akbar Shah, a testament to his scholarly prestige and intellectual contributions. His commentary, much like his other works, exhibits a pronounced influence of Shia theological thought.²⁷

It is important to highlight that the first translation of the Qur'an in India was rendered into Persian. The earliest complete translation of the Qur'an, titled *Fath al-Rahmān bi-tarjamāt al-Qur'ān*, was undertaken by Shah Walī Allāh al-Dihlawī.²⁸ His Qur'anic thought would become a major influencing factor in the development of Qur'anic studies in colonial South

22 Ahmad, *The Contribution of India to Arabic Literature*, 19.

23 Ahmad, *The Contribution of India to Arabic Literature*, 17.

24 Birişik, *Hind Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 28; Umari, *Tazkira-i Mufasssirin-i Hind*, 204–217.

25 Birişik, *Hind Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 30.

26 Umari, *Tazkira-i Mufasssirin-i Hind*, 54–64; Tareen, “South Asian Qur'an Commentaries and Translations,” 233–256.

27 Birişik, *Hind Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 30–31.

28 Umari, *Tazkira-i Mufasssirin-i Hind*, 57; Amin Venjara, “Qur'ān Translation in South Asia,” *Islam, Judaism, and Zoroastrianism*, ed. Zayn R. Kassam et al., *Encyclopedia of Indian Religions* (Dordrecht: Springer Netherlands, 2018), 573–576.

Asia during the 19th century and beyond. Another significant contribution of Shah Walī Allāh to Qur'anic scholarship is his foundational work on the principles of exegesis, *Al-Fawz al-kabīr fī uṣūl al-tafsīr*.²⁹ Shah Walī Allāh's Qur'anic thought profoundly influenced Qur'anic studies, especially after 1857, despite the passage of a century. His works gained further prominence during colonial rule, and his sons continued his reformist vision, ensuring its transmission through their intellectual and educational contributions. The Persian translation of the Qur'an by Shah Walī Allāh was later translated into Urdu by his son, Shah Abdul Qadir al-Dihlawī (d. 1815). This Urdu translation is recognized as one of the earliest comprehensive renditions of the Qur'an into the Urdu language.³⁰ It represents a significant milestone in the intellectual and linguistic history of Qur'anic scholarship in the Indian subcontinent, facilitating broader access to the Qur'anic text for the community and contributing to the evolution of Qur'anic exegesis within the region.

A key aspect of Qur'anic studies during this period was the production of glosses (hashiyah) on classical commentaries, particularly *Tafsīr al-Baydāwī*. Notably, the theologian and logician Abd al-Ḥakīm al-Siyālkūtī (d. 1656) made significant contributions by writing detailed glosses on this commentary.³¹ Available sources indicate that before the firm establishment of colonial rule, Qur'an-centered studies were comparatively less prominent than other branches of Islamic scholarship. For instance, Zubaid Ahmad's work identifies only fifteen Qur'anic works produced before 1857, as opposed to twenty-two works on Hadith, eighteen on Fiqh, and twenty-two on Sufism.³² However, following the intellectual legacy of Shah Walī Allāh and the significant socio-political upheaval of the 1857 War of Independence, Qur'anic studies experienced notable growth. This period saw both an increase in the quantity of works and a marked transformation in their methodological approaches, reflecting the changing intellectual and socio-religious priorities of the era.

3. Evolutionary Portrayal of Qur'anic Studies in the Colonial Period

With the shift in regional power from Muslim rulers to British colonial authority, there was a growing need to rethink the role, function, and accessibility of the Qur'an. This shift reflected the evolving socio-political landscape and the need to adapt Islamic thought and practices to

29 For detailed information on Shah Walī Allāh's Qur'anic works, see. Enayatullah Azimi, *Şah Veliyyullah Dihlevî ve Ailesinin Tefsir İlmine Katkısı* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi University, PhD Dissertation, 2025), 33–45, 171–196.

30 About the early history of Urdu Qur'anic translation. See. Abd al-Ḥakīm Sharf al-Dīn Şāliha, *Qur'ān-i Ḥakīm Kē Urdu Tarājum: Tā'rikh, Tā'aruf, Tabşara Wa Taqābulī Jā'iza* (Karachi: Qadīmī Kutub Khāna, 1981), 79–91.

31 Siyālkūtī, *Hasia a'la Anwar al-Tanzil Wa Asrar al-Ta'wil*. His influence on the Ottoman scholarly community was substantial. Siyālkūtī as an Indian scholar, most of his works were published in Istanbul both during his lifetime and afterward. Furthermore, many of his writings were incorporated into the curriculum of the Ottoman madrasahs. For more information, see Abdullah Al Mamun, *An Intellectual Biography of 'Abd al-Ḥakīm al-Siyālkūtī (D. 1657): His Place in Hind Intellectual History and Influence upon Ottomans* (Istanbul: Istanbul Medeniyet University, PhD Thesis, 2023).

32 Ahmad, *The Contribution of India to Arabic Literature*, 15–90.

the challenges posed by colonial rule, fostering a renewed emphasis on the Qur'an as a central source of guidance and identity.³³ This trend became more pronounced during intensified colonial dominance, resulting in the emergence of Qur'anic studies that were both quantitatively extensive and qualitatively enriched. As previously noted, the Qur'anic scholarship initiated by the sons of Shah Walī Allāh expanded beyond Arabic and Persian to include Urdu and other regional languages. This linguistic diversification reflected the evolving intellectual and social needs of the time. Moreover, the shifting historical and political conditions under colonial rule compelled the *'ulamā'* to explore new methodologies and frameworks for engaging with the Qur'an, thereby reconfiguring its role and relevance within the changing socio-political landscape.

In response to British colonial dominance, prominent Muslim figures focused on religious and scientific studies to mobilize the Muslim community. Shaped by the social and political conditions of the time, these efforts aimed to counter colonial influence and revive Islamic intellectual and cultural identity. The initiatives to "returning to the Holy Qur'an" and "to reengage with its meanings," as reflected in these studies alongside broader Islamic disciplines, can be regarded as marking the beginning of a new era in the history of Qur'anic exegesis. These efforts not only revitalized the interpretative tradition but also signalled a significant shift in the intellectual approach to understanding the Qur'an considering contemporary challenges and contexts. The concept of "returning to the Qur'an" can be understood as a revivalist call first articulated by Shah Walī Allāh.³⁴ This call resonated across various intellectual and theological movements, influencing scholars who aligned with diverse approaches, whether rooted in tradition, modernism, or a synthesis of both. Prominent examples include Sayyid Ahmad Khan (d. 1898), who championed modernist interpretations; Ashraf Ali Thānawī (d. 1943), who upheld traditionalism within the Deobandi framework; and Ubaydullah Sindhi (d. 1944), who sought to harmonize modernist and traditionalist perspectives.

Although Shah Walī Allāh lived before modernism and rationalism gained prominence, his reform movement in education and social structures played a key role in bridging the divide between modernist Muslims and conservative groups in the Indian subcontinent, especially in the 19th century and beyond.³⁵ It is possible to see this influence of Shah Walī Allāh in almost all the Qur'an studies conducted in the Indian Subcontinent from the colonial period to the present day. Therefore, we consider it particularly significant that Johanna Pink regards Walī Allāh as an authority in South Asian Qur'anic exegesis and identifies him as the first model for modern exegetical thought.³⁶ Moreover, it is accurate to assert that his call for a "returning to the Quran" represented the foundational step in the development of modern Qur'anic thought

33 Tareen, 'South Asian Qur'an Commentaries and Translations', 233–256.

34 G. N. Jalbani, *Teachings of Shah Waliyullah of Delhi* (Lahore: Ashraf Press, 1973), 3.

35 J. A. Kalhor, "Historical Evolution of Educational System in the Pre-Partition Indian Subcontinent," *Pakistan Journal of History & Culture* 39/1 (2018), 159–183.

36 Johanna Pink, "Striving for a New Exegesis of the Qur'an," *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Schmidtke, S. (Oxford University Press, 2014), 765–792.

in the Indian subcontinent.

Following increased interaction with the West, Qur'anic translation efforts rose significantly. This surge was partly driven by the 'ulamā's renewed focus on the Qur'an in response to contemporary developments, and by the widespread translation and distribution of the Bible by Christian missionaries and Orientalists. Annemarie Schimmel suggests that Shah Wali Allāh's sons, Shah Rafiuddin (d. 1818) and Shah Abdul Qadir (d. 1815), were inspired not only by their father's Persian Qur'anic translations but also by the Urdu Bible translations of Protestant missionaries like Benjamin Schultze and Henry Martyn.³⁷ In South Asia, Qur'an translation efforts were also carried out with the support of Christian missionaries and British-run institutions. Notably, in 1844, the American Presbyterian missionaries facilitated a Qur'an translation project aimed at supporting interfaith dialogues.³⁸ Another notable example is the Hindi translation produced in 1803 by Kazim Ali, Amanat Ullah, Mir Bahadur Ali and Maulovi Fazl under the supervision of John Gilchrist at Fort William College.³⁹ This project was carried out with the support of Mughal Sultan Shah Alam II (d. 1806), reflecting the collaborative engagement between Mughal elites and colonial institutions in the intellectual and linguistic endeavours of the period. Apart from this, there were also attempts by missionaries to translate the Qur'an into other local languages such as Bengali. For example, Sri Philip Biswas's translation was published as "Koran" by the Calcutta Christian Vernacular Society in 1891 and in part form by Reverend William Goldsack between 1908 and 1920.⁴⁰

The widespread translation of the Bible into local languages and missionaries' Qur'an translations, supported by the British administration, prompted Muslim scholars to translate the Qur'an. These efforts intensified in the late 19th century and continued to grow into the 20th century, with Qur'an translation activities experiencing a significant increase in the second half of the 19th century. According to a government report published in 1871, approximately 23000 copies of the Qur'an, or portions thereof, were printed in that year alone.⁴¹ This figure is particularly significant, given the limited demand for general literature during this period. One of the key factors contributing to the significant rise in Qur'anic translation activities during this period was the advent of printing technology in the region. Technological advancements enabled the production and spread of translations, prompting scholars from various intellectual and theological schools to compete in Qur'anic translation efforts. Notable examples include translations by Shaikh Mahmud Hasan Deobandi (d. 1920), Ashraf Ali Thānawī (d. 1943),

37 A. Schimmel, *Classical Urdu Literature from the Beginning to Iqbāl* (Otto Harrassowitz Verlag, 1975), 205.

38 Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1982), 202.

39 Šāliḥa, *Qur'ān-i Ḥakīm Kē Urdū Tarājūm*, 95.

40 Goldsack's translation received a harsh response from the Muslim community at the time. Eventually, this translation was banned. For details about his translation, see D. O. Coffey, *Admitted Truths in Muslim-Christian Dialogue: A Study of William Muir, Sayyid Ahmad Khān and William Goldsack in 19th Century India* (Great Britain: University of Edinburgh, 2003), 106–111; Nur Uddin, *Hint Alt Kütası'nın Batı İle Etkileşim Sonrası Toplum ve Siyasetinde Kur'an ve Hz. Peygamber* (Istanbul: Marmara University, PhD Thesis, 2024), 228–235.

41 Metcalf, *Islamic Revival in British India*, 204.

and Ahmed Riza Khan (d. 1921), founder of the Bareilvi school. The translation of the Qur'an into Persian and Urdu encouraged translations into other local languages in the region. In a short time, translations of the Qur'an were made into languages such as Bengali (1868), Sindhi (1870), Punjabi (1871) and Tamil (1873).⁴²

Muslim scholars emphasized Qur'anic translation as a strategic response to Christian missionaries, often supported by colonial authorities, translating and spreading the Bible in local languages. The translations aimed to make Islam more accessible to the general public. Shah Walī Allāh was the first to explicitly state that his translation was intended to benefit the wider Muslim community, promoting religious awareness among lay audiences.⁴³ The same intent is evident in the works of Shah Walī Allāh's sons, including Shah Abdul Aziz's *Fath al-Aziz*,⁴⁴ Shah Muhammad Rafiuddin's *Tafsīr-i Rafī'i*, and Shah Abdul Qadir's *Mūdiḥ-i Qur'an*. Additionally, the translation undertaken by Sayyid Ahmed Khan (d. 1898) and his assistant Nazir Ahmad al-Dihlawī (d. 1912) holds particular significance. To make the translations of this period understandable, less importance was given to preserving the Arabic word order and style, with the desire to present them in natural and idiomatic language.⁴⁵ For instance, Nazir Ahmad's 1895 translation was prepared in a fluent and accessible style, intentionally avoiding strict adherence to the Arabic text. However, this approach attracted criticism from certain scholars for its perceived lack of textual fidelity. Ashraf Ali Thānawī, for example, authored an article titled *Islāḥ-i Tarjuma-i al-Dihlawīyye* specifically to critique Nazir Ahmad's translation.⁴⁶ The focus on accessibility continued in Mawdūdī's (d. 1979) *Tafhimu'l-Qur'an*, echoing Dihlawī's (d. 1762) approach. Mawdūdī's preface highlights that the work was written for readers with average education and no prior knowledge of Arabic, continuing the tradition of making the Qur'an accessible to a wider audience.⁴⁷

Shah Walī Allāh's Qur'an translation efforts, continued throughout the 19th century, influenced both translation and tafsīr activities, aiming to make the Qur'anic message more accessible. As Sher Ali Tareen notes, this movement not only emphasized the importance of translating the Qur'an into various languages but also shaped the style and approach of later translations during the colonial period.⁴⁸ In the 20th century, the Qur'anic translation and exegetical efforts gained even greater momentum, and this progress continued unabated into the post-colonial period. These endeavours have remained a vital part of Islamic scholarship, reflecting the sustained engagement with the Qur'anic sciences across changing socio-political

42 Venjara, "Qur'an Translation in South Asia», 573–576.

43 Shah Walī Allāh al-Dihlawī, *Fath Al-Rahmān Bi-Tarjamat al-Qur'an* (Karachi: Nur Muhammad Aasib al-Matābah ve Karkanaḥ Ticaret-i Kutub, 1980), 2.

44 For details about this tafsir and its methodology, you can see Enayatullah Azimi - Fatih Tok, 'The Tafsir Methodology of the Indian Scholar Shah Abdulaziz Dehlawi', Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/1 (15 March 2025), 163–185.

45 Metcalf, *Islamic Revival in British India*, 203.

46 Şāliḥa, *Qur'an-i Ḥakīm Kē Urdū Tarājum*, 243–244.

47 Abū al-A'lā Mawdūdī Mawdūdī, *Tafhim Al-Qur'an* (Lahore: Idaratu Tarjumanu al-Qur'an, 1999), 1/5–6.

48 Tareen, "South Asian Qur'an Commentaries and Translations" 233–256.

contexts. Thus, due to the socio-political context of the period, Qur'anic translation studies transcended mere academic inquiry and became a catalyst for religious reform and the broader dissemination of Islam.⁴⁹ It can be argued that before this period, Qur'anic studies were not undertaken with the goal of religious reform and widespread dissemination.

To better understand the intellectual evolution of Qur'anic studies during this era, we will examine works from the mid-19th century, when colonialism began, to the mid-20th century, its most active period. Key contributions from influential figures in both socio-political and intellectual spheres will be highlighted. From the early 19th century to the end of colonial rule in 1947, hundreds of Qur'anic studies were produced, including complete and partial translations, full commentaries, and surah-specific works.⁵⁰ However, given the scope and focus of this study, only a selection of the most prominent works will be discussed to highlight their significance and impact. The discussion will proceed chronologically, based on the dates of death of the '*ulamā*', to systematically analyse their works and contributions to Qur'anic studies.

The analysis begins with Siddiq Hasan Khan (d. 1890), a key scholar and founder of the Ahl-i Hadith school, whose contributions to tafsīr emerged after 1857. Serving in an administrative role in the Bhopal government, he played a crucial role in making Bhopal a center of Islamic scholarship focused on the Qur'an and Sunnah.⁵¹ Among Siddiq Hasan's most significant contributions to Qur'anic studies are his Arabic exegeses, *Faṭḥ al-Bayan fī Maqāṣid al-Qur'ān* and *Nayl al-marām min tafsīr ayat al-Ahkām*, along with his Urdu work, *Tarjumān al-Qur'ān bi-Latā'if al-Bayān*. These works were composed during the colonial period, a time when bid'ah (innovations) and superstitions were widespread in Muslim society. Consequently, Siddiq Hasan's exegetical approach emphasized narration (*riwāyāt*) and relied heavily on authenticated traditions. Notably, his works eschewed Isra'iliyyat (narratives of Judeo-Christian origin).⁵² Siddiq Hasan held the view that interpretations of the Qur'an should not be based on rational sciences (*al-'ulūm al-'aqlīyah*) but should instead rely exclusively on narrations (*riwāyāt*) transmitted from the early generations of Islamic scholarship (*salaḥ*). He considered this approach the only valid methodology for authentic exegesis.⁵³ It can be argued that Siddiq Hasan's intellectual stance was shaped, in part, by his contemporaneity with proponents of rationalism, such as Sayyid Ahmad Khan (d. 1898) and his affiliation with the Ahl-i Hadith school, which stood in opposition to the ideas of the Ahl-i Qur'an movement.

Another important point should be mentioned that, Hasan Khan worked to show that his Ahl-i

49 K.A. Khan and J.P. Pink, "Da'wa and Qur'an Translation in the Early Twentieth Century," *Journal of Qur'anic Studies* 26/2 (October 1, 2024), 1–15.

50 Key sources that provide valuable insights into South Asian Qur'anic works include the Turkish book *Hind Alt Kitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (Birışık) and the Urdu works *Tazkira-i Mufasssirin-i Hind* (Umari), *Hindustani Mufasssirin aur Un ki Arabi Tafsīrāt* (Kidwāi), *Qur'ān-i Majid Key Urdu Tarajim*, and *Šāliha's Qur'ān-i Ḥakīm kē Urdū Tarājum*.

51 Birışık, *Hind Alt Kitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 119.

52 Rahmatullah, *Contribution of Nawab Siddiq Hasan Khan to Quranic and Hadith Studies* (Aligarh: Aligarh Muslim University, PhD Thesis, 2015), 131.

53 Seyyid Hamid Sattari, *Qur'ān-i Majid Key Urdu Tarajim u Tafasir Ka Tankidi Mutala'a* (Haydarabad: Nizami Urdu Trust, no date), 438–439.

Hadith school was not opposed to the colonial government. His book *Tarjumān-i-Wahhābīyyah* aimed to gain British favor, asserting that under British rule, the Indian subcontinent was *Darul-Islam* and that jihad against the British was illegitimate. He also criticized those involved in the 1857 War of Independence.⁵⁴ Although he did not provide direct evidence from the Qur'an to support these views, the perspectives he expressed in his Qur'anic studies indirectly benefited the British colonial government. Siddiq Hasan did not directly express his own views in his commentary, but the narrations he quoted clearly aligned with his Ahl-i Hadith school. For example, in the commentary on verse 190 of Surah al-Baqarah, he emphasizes that war in Islam is only allowed for defence. He references the Prophet's hadith during the conquest of Mecca: "Kill those who draw their weapons against you, but grant safety to those who do not resist." Siddiq Hasan Khan also disagrees with the view that this verse is abrogated by Surah at-Tawbah "Kill the polytheists wherever you find them"⁵⁵, instead interpreting it as "Fight those who fight you," promoting retaliation against enemies of Islam.⁵⁶ In support of this view, he cited the relevant part of Ibn Kathir's commentary by directly quoting it.

This interpretation reflects the Ahl-i Hadith school's approach, which sought to maintain a good relationship with the British. The narrations Siddiq Hasan uses reinforce this passive stance towards the British. This view, which allows only defensive wars, was criticized by scholars like Ubaydullah Sindhi, who took a more active stance against the British. This contrast shows that the Ahl-i Hadith school avoided a politically awakening society.

Hasan Khan's key contributions to Qur'anic scholarship, including works in Arabic, Persian, and Urdu, gained widespread recognition. His Arabic commentary, *Fath al-Bayan fi Maqāṣid al-Qur'ān*, was praised by Ottoman Sultan Abdulhamid II, who awarded him the Majīdī Order.⁵⁷ Additionally, He made significant contributions to Muslim cosmopolitanism both as *Amir* of Bhopal and through his intellectual works.⁵⁸

It is indispensable for our subject to discuss the Qur'anic works of Sayyid Ahmad Khan, a key figure advocating modernism and rationalism during the colonial period, made significant contributions to Qur'anic studies. As an intellectual leader of the Ahl-i Qur'an school, his *Tafsīr al-Qur'ān* was pivotal in shaping contemporary Qur'anic discourse. Before his commentary, Khan wrote on Qur'anic topics in his journal *Tahdhīb al-Akhlaq*, which he started in 1870. The first volume of his commentary, covering the Qur'an up to Surah Isra, was published in 1879, and the second volume was released posthumously in 1898.⁵⁹ According to some scholars, the pressures and challenges posed by the modern colonial context are most evident in Khan's

54 Siddiq Hasan Khan, *Tarjumān-i-Wahhābīyyah* (Lahore: Dar-i Matba Muhammadi, 1312h), 13–16.

55 Surah at-Tawbah 9/5.

56 Siddiq Hasan Khan, *Tarjumān el-Qur'ān Bi-Latā'if al-Bayān* (Lahore: Maktaba Ashabul-Hadith, 2003), II/80–85.

57 Rahmatullah, *Contribution of Nawab Siddiq Hasan Khan*, 132–133.

58 See details, Seema Alavi, 'Siddiq Hasan Khan (1832-90) and the Creation of a Muslim Cosmopolitanism in the 19th Century', *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54/1 (2011), 1–38.

59 Kamran Bashir, *The Qur'an in South Asia: Hermeneutics, Qur'an Projects, and Imaginings of Islamic Tradition in British India* (London-New York: Routledge, 2022), 90.

commentary. This work was composed during a period of heightened missionary activity and critical engagement with the Qur'an and the Prophet by Orientalist scholars. Consequently, Khan's exegesis reflects an apologetic dimension, as he sought to address contentious issues by drawing parallels and attempting to validate certain Qur'anic concepts through references to the Bible. Simultaneously, Khan sought to respond to the critiques of missionaries and Orientalists by addressing the concept of prophetic miracles and the Qur'an's status as a miracle through a rationalist lens. Consequently, this commentary, heavily influenced by rationalism and modern scientific thought, diverged from traditional exegetical frameworks on certain issues. In his Qur'anic works, Khan addressed both Muslim and Western audiences, aligning the Qur'an with modern scientific approaches like rationalism and positivism. He argued that the Qur'an is fully consistent with the laws of nature, asserting that any lack of compatibility would imply a weakness in Allah's perfection, which he considered impossible.⁶⁰

Ahmad Khan interpreted the destruction of Abraha and his elephant army in Surah al-Fil metaphorically, claiming their death was caused by a plague spread by the birds, rather than by the birds and stones themselves. His comment on this matter is as follows:

The Qur'an informs us that a disaster struck Abraha's army, leading to its destruction. While the Qur'an does not specify the nature of this disaster, the context of the Qur'anic text and historical events suggest that it was likely a plague or smallpox. This disease spread rapidly within Abraha's army during the siege of Mecca, causing widespread death among both people and animals, ultimately leading to the army's defeat. Allah has described this event in this Surah.⁶¹

Ahmad Khan also claimed that the drowning of the Pharaoh in the sea was not due to the miracle of Prophet Moses but due to the tides in the sea and that Prophet Moses' staff had no role in opening the way to cross the sea.⁶² It can be said that Khan approached the Qur'an as a whole through this principle, aiming to interpret its teachings in a way that aligns with human reasoning, experience, and observation, while adhering to the cause-and-effect relationships promoted by naturalism, rationalism, and positivism. Consequently, in his exegesis, he did not address all the verses of the surahs but focused particularly on those that mentioned miracles and unseen truth, such as the Prophet's *mi'raj* and the birth, crucifixion, or death of Jesus, his ascension to heaven, the incident of the Elephant, Pharaoh's drowning in the sea, and matters related to angels, demons, and devils. In short, he interpreted the verses that appeared to contradict the method he termed the law of *fitrah*. For example, he explained the event of the Prophet's *mi'raj* in Surah Isrā according to the principle he adopted and interpreted the Prophet's *mi'raj* as an event that did not happen physically. According to Khan, this event should only be understood as the spiritual journey of the Prophet. He claims that this event took place in the Prophet's dream, and that even if an event is not described as a dream in the Qur'an, it can be understood from

60 Nadvi, *Bar-i Saghir Mayn Mutala'a-i Qur'an*, 22–36.

61 Sayyid Ahmad Khan, "Ashab-i Fil ka Vaqi'a," *Maqālāt-i Sir Sayyid*, ed. Ismā'il Pānīpatī (Lahore: Majlis-i Taraqqī-yi Adab, 1984), II/116–127.

62 Nadvi, *Bar-i Saghir Mayn Mutala'a-i Qur'an*, 20.

the context and the way it is told that it was a dream.⁶³

Ahmad Khan's interpretation of Islam and the Qur'an, using Western academic methods, challenged core Islamic beliefs and posed a threat to traditional religious sciences, drawing strong opposition from most '*ulamā*'. Even in a 1911 lecture (Lucknow), Missionary Canon W.A. Wilson also argued that the liberal ideas promoted by Khan and others would eventually undermine religious beliefs, even if unintentionally. This missionary stated that the religious community in the region was justified in their concerns, as they feared losing their faith. He also claimed with joy that their critical approach to the Qur'an, based on reasoning and rational methods, would make it impossible to prove its truth, questioning the belief in the Qur'an as the word of Allah.⁶⁴

The above-mentioned Siddiq Hasan Khan and Sayyid Ahmad Khan did not oppose the British government politically. The following text will discuss the Qur'anic works of those who actively resisted colonialism. Among them, the concise commentary and translation of the Qur'an by Shaikh al-Hind Mahmud Hasan Deobandi (d. 1920), titled *Muḍīḥ-i Furqān*, holds significant importance. Shaikh al-Hind, a prominent scholar and anti-colonial figure, contributed significantly to Islamic scholarship and educated key figures like Ashraf Ali Thānawī and Ubaydullah Sindhi. While imprisoned by the British on Malta, he wrote treatises such as *Muḍīḥ-i Furqān*. Mahmud Hasan argued for a new Qur'anic translation, despite existing Urdu versions, citing the inadequacy of previous translations in conveying the true meaning of the Qur'anic text.⁶⁵ During his solitary confinement on Malta, he reflected on India's societal issues, identifying internal conflicts and the Muslim community's disconnect from the Qur'an as key factors. Rather than creating a new translation, he revised Shah Abdul Qadir al-Dihlawī's (d. 1790) translation, updating it with contemporary language. According to Mahmud Hasan, while Shah Abdul Qadir's original translation is notable, some of the words have become outdated over time. Additionally, in an effort to remain faithful to the Qur'an and the principles of translation, Abdul Qadir occasionally rendered the text in a condensed form, which can be challenging for contemporary readers seeking clarity. To address these issues, Mahmud Hasan introduced substantial revisions and supplemented the translation with new content.⁶⁶

Akhlaq Husain Qasimi, in his review of *the Mahasin Muzihi Qur'an* on Shah Abdul Qadir al-Dihlawī's translation, notes that Mahmud Hasan completed this work using simple language, making it easily understandable for readers, while also infusing it with a sense of jihad.⁶⁷

63 Sayyid Ahmad Khan, *Tafsīr Al-Qur'an* (Lahore: Dost Associates, 1995), VI/91–118. (Ahmad Khan addressed the event of the *Mi'raj* in all its aspects in a volume that can be regarded as a treatise. His views on this topic can be found on pages 1-123 of the relevant volume.

64 Canon W.A. Wilson, 'The Situation in India', *Islam and Missions*, ed. E. M. Wherry - S. M Zwemer (Second Missionary Conference on behalf of the Mohammedan World Held at Lucknow, London-New York-Toronto: Fleming H. Revell, 1911), 141–158.

65 Mahmud Hasan - Shabbīr Aḥmad 'Uthmānī, *Tafsīr-i Uthmānī* (Karachi: Dar al-Isha'at, 2007), 11–12.

66 Hasan - 'Uthmānī, *Tafsīr-i Uthmānī*, 12–13.

67 Akhlaq Husain Qasimi, *Mahasin Muzihi Qur'an* (Lahore: Zinnureyn Academy, 1983), 95–97.

Mahmud Hasan believed his Qur'anic translation would benefit both scholars and the general public, and it became widely used during the later years of colonial rule. Muhammad Qasim Zaman notes that Shah Abdul Qadir's translation remains a key guide for Indian Muslims, largely due to Mahmud Hasan's revival of the anti-colonial movement. He also highlights that the publication of this translation, with with commentary footnotes (*Tafsīr-i Uthmanī*) by Shabbir Ahmad Uthmanī, Mahmud Hasan's student, further strengthened its role in the anti-colonial struggle.⁶⁸ This Urdu commentary is highly regarded in the Indian subcontinent and has been translated into several other languages, including Bengali, Persian, and English.

The works of Hamiduddin Farahi (d. 1930) were instrumental in introducing significant innovations to Qur'anic studies during the British period. His most notable contribution is his commentary, *Tafsīr Nizām al-Qur'ān wa Ta'wīl al-Furqān bi'l-Furqān*. In his work, Farahi used the methodology of interpreting the Qur'an through itself, aiming to uncover the coherence between verses and surahs. A key aspect of his studies is his emphasis on Nazm al-Qur'ān (the coherence of the Qur'an). Motivated by critiques from Western Orientalists, who claimed the Qur'an lacked consistency, Farahi introduced a new understanding of Nazm/Nizam and developed a program to restructure Islamic sciences with the Qur'an at its core.⁶⁹ As a result, he became the focal point of Qur'an studies in his time and in subsequent generations.⁷⁰

Among the most impactful Qur'anic studies produced during the colonial period, the works of Ashraf Ali Thānawī (d. 1943) hold a prominent place. Thānawī, a highly influential scholar of the Deobandi school, is recognized as one of its foremost contributors to the Qur'anic sciences. Compared to other Deobandi scholars, he demonstrated a particularly extensive engagement with Qur'anic studies, solidifying his reputation as a key figure in the exegetical tradition of the colonial era. Ashraf Ali Thānawī's most renowned Qur'anic contribution is his twelve-volume commentary, *Bayan al-Qur'an*. He felt that the Qur'anic works of Shah Walī Allāh and his family had not penetrated the society sufficiently. Consequently, he felt compelled to produce a commentary and translation tailored to the language, style, and sensibilities of contemporary audiences. In the introduction to his translation and commentary, he emphasizes his deliberate efforts to craft a work that is linguistically rich and dialectically inclusive, ensuring its accessibility and appeal to Muslims across South Asia, transcending regional particularities.⁷¹ In the twentieth century, Qur'anic translations increased significantly in the Indian subcontinent, with various schools of thought publishing works to promote their ideologies. Some aligned with Western thought, while others deviated from traditional interpretations, at times even veering into heresy. Thānawī criticized most translations for

68 Muhammad Qasim Zaman, 'Shāh Walī Allāh of Delhi, His Successors, and the Qur'ān', *Ways of Knowing Muslim Cultures and Societies* (Brill, 2018), 280–297.

69 Bashir, *The Qur'an in South Asia*, 2022, 164.

70 Farahi authored numerous Qur'anic studies. For a detailed exploration of his contributions, see...Orhan Güvel, *Hamiduddin El-Ferāhī (ö. 1930) ve Nizāmu'l-Kur'ān ve Te'wīlu'l-Furkān Bi'l-Furkān Adhı Tefsiri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019); Bashir, *The Qur'an in South Asia*, 2022, 170–193.

71 Ashraf Ali Thānawī, *Tafsīr Bayān Al-Qur'ān* (Lahore: Maktaba Rahmaniyya, no date), I/6.

not following established principles and for contradicting core Islamic tenets, calling for a new translation to address these inaccuracies.⁷² It is evident that he crafted his translation and commentary in a language and style that resonated with the understanding and sensibilities of contemporary society.

The main characteristics of Ashraf Ali Thānawī's *Bayan al-Qur'an* commentary include a focus on the relationship between verses and surahs, as well as the *naẓm* (coherence) qualities of the Qur'an. It also preserves and continues traditional Qur'anic commentary ideas while being written in a style that is accessible to the general audience.⁷³ As observed in Farahi's work, this feature is connected to the assertion that the Qur'anic texts exhibited inconsistencies during the colonial period. Likewise, Thānawī's focus on the relationships between verses in his exegesis can be interpreted as a direct rebuttal to these claims. Additionally, his adherence to traditionalist views, while addressing contemporary needs, serves as a counter-response to modernists like Sayyid Ahmad Khan, who, influenced by Western thought, abandoned traditional interpretations and approached the Qur'an through modern rationalism. The fact that his commentary was written in a language accessible to the general public reflects the social conditions of the time, as there was a concerted effort to make the Qur'an more accessible to the people in order to reform Islamic society under colonial rule.

Having a Sufi personality, Thānawī also dealt with Sufi issues in his commentary work. Muhammad Qasim Zaman, who wrote an intellectual biography about him, says that Thānawī clearly presented Sufism as a part of the Qur'anic sciences in his work *Bayan al-Qur'an*.⁷⁴ The Sufi thoughts of the region, which had started to deteriorate during the reign of Akbar Shah, became even more corrupt during the colonial period. To address this, Thānawī authored significant works aimed at reforming Sufi thought. In these writings, he consistently emphasized the primacy of *Shari'ah* over *Tariqah*, advocating for a reorientation of Sufism that remained firmly grounded in Islamic legal and theological principles.⁷⁵

Another key example for understanding the developments and transformations of Qur'anic studies of South Asia is Ubaydullah Sindhi (d. 1944), who gained prominence as a socialist *mufasssir*.⁷⁶ Throughout his life, Sindhi actively engaged in political resistance to British colonial rule. In his work *Qur'anī Shu'ūr-i Inqilāb* (The Qur'an's Conscience of Revolution), he presented the Qur'an as a manifesto for revolution. Sindhi argued that revelation and revolution are inherently interconnected, asserting that the Qur'an is a revolutionary text advocating for

72 Thānawī, *Tafsīr Bayān Al-Qur'ān*, 1/6.

73 Uddin, *Hint Alt Kütası'nın Batı İle Etkileşim Sonrası Toplum ve Siyasetinde Kur'an ve Hz. Peygamber*, 276.

74 Muhammad Qasim Zaman and Ashraf Ali Thanawi: *Islam in Modern South Asia* (Oxford: Oneworld Academic, 2008), 84.

75 Şāh Muinuddīn el-Hāşimī - Cüneyd Ahmed el-Hāşimī, 'Eşref Ali (Tehanevî) Tānevî'nin Reformist Düşüncesinde Tasavvuf', trans. Yakup Yüksel - Muhammet Ali Tekin, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NKUIFD)* 3/2 (15 December 2017), 333–364.

76 In his work on Sindhi, Birişik explores how Sindhi's socialist views shaped his interpretation of the Qur'an. see.. Abdulhamit Birişik, *Sosyalist Müfessir Ubeydullah Sindi'nin Dini-Siyasi Düşüncesi ve Tefsiri* (Bursa: Emin Yayınları, 2012).

a global transformation aimed at dismantling injustice and uplifting the marginalized.⁷⁷ He, deeply influenced by the ideas of Shah Walī Allāh, authored a work titled *Shah Waliullah aur Unki Siyāsi Tahrik* (Shah Walī Allāh and His Political Movement), exploring al-Dihlawī's political thought. Sindhi remarked:

Imam Walī Allāh al-Dihlawī has removed the obstacles to understanding all the letters and meanings of the Qur'an for the people of our time and has made it very easy to comprehend this great book. To claim, even in such circumstances, that the Holy Qur'an cannot be understood represents the highest degree of deviation.⁷⁸

Sindhi, who later embraced Islam, reflects on the colonial period and asserts that the root cause of the numerous challenges faced by Indian Muslims—such as ignorance, moral corruption, and social division—was their failure to adhere to the original teachings of the Qur'an.⁷⁹ Sindhi, who embraced Islam by his own choice and regarded the liberation of Indian Islamic society as his life's foremost duty, viewed the Qur'an as the sole source of solutions to social issues and political crises. Unlike other scholars, he tried to portray the Qur'an as a revolutionary manifesto.

He focused on an intellectual and scientific struggle to free the colonized society from the grip of colonial power. Aiming to revitalize Indian Muslims, Sindhi sought to convey the revolutionary message of the Qur'an to society through his works. For example, in his commentary *Qur'ānī Shu'ūr-i Inqilāb*, he named the surahs in a manner never seen before. He referred to Surah al-Fātiḥa as the “Qur'anic Foundation of Revolution,” Surah al-'Aṣar as the “Qur'anic Rules/Principles of Revolution,” Surah al-Mujādala as the “Qur'anic Revolutionary Party,” Surah al-Hashr as the “Qur'anic Steps towards Revolution,” Surah al-Mumtaḥana as the “Qur'anic Law of Revolution,” Surah al-Muzammil and al-Mudaththir as the “Qur'anic Program for Revolution,” Surah Muḥammad as “The Qur'anic War of Revolution,” Surah al-Fath as the “Qur'anic Title of Revolution,” and Surahs al-Ikhlās, al-Falaq, and al-Nas collectively as the “Qur'anic Idea of Revolution.”⁸⁰ He tried to translate and interpret the Surahs in accordance with the names he gave them.

To understand the Qur'anic thought of the colonial period, it is essential to consider the works of Thanā'ullah (Sanaullah) Amritsarī (d. 1948). A prominent member of the Ahl-i Hadith school, Amritsarī played a key role in the intellectual debates of his time. He was particularly engaged in significant discussions with Christian missionaries and Hindu Arya Samaj scholars. Additionally, he actively participated in polemics and authored refutations against the Qadiyani, Bareilvi, and Ahl-i Qur'an schools, reflecting the dynamic and contested religious environment of the colonial era. Amritsarī's contributions to Qur'anic studies include the Arabic commentary *Tafsīr al-Qur'ān bi-Kalām al-Raḥmān* and the Urdu work *Tafsīr-i Thanā'ī*. He authored his

77 Ubaydullah Sindhi, *Qur'ānī Shu'ūr-i Inqilāb* (Lahore: Makka Dar al-Kutub, 1999), 103, 348, 420–421.

78 Sindhi, *Qur'ānī Shu'ūr-i Inqilāb*, 103.

79 Ubaydullah Sindhi, *Kur'ān-i Pāk Ka Mutālī'a Keysey Kiyā Cāy* (Lahore: Darul-Kitap, 2003), 70.

80 Sindhi, *Qur'ānī Shu'ūr-i Inqilāb*, *Qur'ānī Shu'ūr-i Inqilāb*, p. 51;105;161;181;227;259;289;405;511.

Urdu commentary with the specific aim of refuting views considered heretical, particularly those of Sayyid Ahmad Khan and the proponents of the Ahmadiyya movement.⁸¹

Amritsarī wrote his Urdu commentary primarily to protect society from misguided ideas by making the meanings of the Qur'an accessible to the general public. In his translations and commentaries, he did not rigidly adhere to the Arabic wording but instead adopted a simple and natural language style.⁸² Amritsarī wrote his commentary to defend the Qur'an and the Prophet Muhammad (PBUH) against the discourses of missionaries, orientalist, and the Arya Samaj during the colonial period. Unlike other commentators, he dedicated much of the introduction to providing evidence for Muhammad's prophethood, addressing efforts by missionaries and orientalist to undermine both the Qur'an and the Prophet. His statement, "it is important to consider the reputation of the person who brought⁸³ the book before reading it," and his use of Biblical references to support the Prophet's prophethood,⁸⁴ were likely motivated by this context. Furthermore, his particular emphasis on the relationship between verses in his commentary⁸⁵ was likely a response to Western attempts to portray the Qur'an as a disjointed and incompatible text.

In addition, one of the key issues Amritsarī addressed in this commentary, in response to Christian missionaries, was the birth, death, and ascension of Jesus, as well as the Christian belief in him as the son of God. While interpreting nearly all the Qur'anic verses related to Jesus, Amritsarī aimed to present the correct understanding of Islam by addressing the claims of Christians and Jews on this matter.⁸⁶ He strongly criticized Christians, referring to them as the "ignorant friends" (نادان دوستوں) of Jesus.⁸⁷

A primary goal of this commentary was to counter the efforts of the Hindu Arya Samaj, in collaboration with Christian missionaries, to weaken the Muslim community by exploiting colonial divisive policies. The Arya Samaj had occasionally sought elements in the Qur'an to support their own beliefs. For instance, they used the 56th verse of Surah al-Nisa, "Lo! Those who disbelieve Our revelations, we shall expose them to the Fire. As often as their skins are consumed, we shall exchange them for fresh skins that they may taste the torment," as evidence to justify their core belief in reincarnation. Amritsarī addressed this issue extensively, aiming to refute these claims.⁸⁸

While scholars discussed so far are associated with specific regional schools of thought, individuals not tied to any particular school also made significant contributions to colonial-

81 Birişik, *Hind Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 157–162; Bashir, *The Qur'an in South Asia*, 2022, 80.

82 Thanā'ullah Amritsarī, *Tafsīr-i Thanā'ī* (Lahore: Maktaba-i Quddusiyya, 2002), I/18.

83 Here, Amritsarī used the phrase صاحب کتاب for the Prophet.

84 For detailed information, see.. Amritsarī, *Tafsīr-i Thanā'ī*, I/6–18.

85 Amritsarī, *Tafsīr-i Thanā'ī*, I/18.

86 For examples of his explanations in this regard, see his commentary on Al-i-Imran 3:42–45 and an-Nisa 4:56–58. Amritsarī, *Tafsīr-i Thanā'ī*, I/18. pp. I/197–199, 339–340.

87 The subject that the *mufasssīr* has elaborated on in detail is summarized briefly here. See... Amritsarī, *Tafsīr-i Thanā'ī*, I/197–198.

88 For Amritsarī's answers on this issue, see... Amritsarī, *Tafsīr-i Thanā'ī*, I/302–305.

era Qur'anic studies. Notably, Abul Kalam Azad's (d. 1958) *Tarjuman al-Qur'an* stands out. Azad's education, anti-colonial activism, and scholarly work were independent of established schools, showcasing his unique intellectual approach within the broader landscape of colonial-era Qur'anic studies. In the introduction to his commentary, Azad discusses various obstacles to understanding the Qur'an and proposes potential solutions. He argues that the quality of the science of interpretation has gradually declined over time from the early days of Islam to the present. To address this issue, Azad advocates an objective approach to the Qur'an, emphasizing methodologies such as interpreting the Qur'an through the Qur'an itself (tafsir al-Qur'an bi'l-Qur'an), which he considers essential for revitalizing the discipline of Qur'anic interpretation.⁸⁹

Azad, similar to Farahi, emphasized the importance of understanding the relationships between verses and surahs in interpreting the Qur'an. He often criticized pre-modern commentaries for portraying the Qur'an as a fragmented and disjointed text.⁹⁰ His advocacy for nationalism and interfaith unity is reflected in his Qur'anic commentary. For example, in support of his theory of religious unity or pluralism, he cited the verses from Surah Yunus (10:19), "Mankind was [once] a single community (united in faith)" and from Surah Baqarah (2:213), "Once mankind were one community," as evidence.⁹¹

Faruqi, in his evaluation of *Tarjuman al-Qur'an*, observes that Azad's work, influenced by the thought of the Egyptian reformist Muhammad Abduh (d. 1905), bears similarities to Abduh's *Tafsir al-Manar*, despite differences in content.⁹²

As noted, ideological divisions among the 'ulamā' significantly influenced Qur'anic studies during this period. Works such as *Bayan al-Qur'an* by Ashraf Ali Thānawī and *Kanz al-Īmān fi Tarjumat al-Qur'an* by Ahmed Riza Khan illustrate how these divisions shaped Qur'anic interpretation. These works, along with others from the Deoband, Ahl-i Qur'an, Ahl-i Hadith, and Bareilvi schools, provide valuable insights into the era's Qur'anic scholarship. Birışık adopts this approach in analyzing interpretation studies based on these theological divisions.⁹³

The colonial period witnessed a substantial increase in the number of Qur'anic studies compared to earlier periods. Beyond the works discussed here, there exists a vast array of studies that reflect the rich intellectual activity of this era. However, to maintain the scope of this study within manageable limits, it has been necessary to focus exclusively on a selection of prominent works, leaving many other significant contributions unaddressed.

During the colonial period, as Muslims faced the erosion of their religious identity under colonial influence, scholars and intellectuals turned to the Qur'an as a means of reclaiming

89 See the details of his opinion on this issue in Abul Kalam Azad, *Tarjuman Al-Qur'an* (Lahor: Islami Academy, 1976), 1/9–11.

90 Kamran Bashir, *The Qur'an in South Asia: Hermeneutics, Qur'an Projects, and Imaginings of Islamic Tradition in British India* (London: Routledge, 2022), 204.

91 Azad, *Tarjuman Al-Qur'an*, 1/176–186.

92 Imadulhasan Azad Faruqi, *The Tarjuman Al-Quran: A Critical Analysis of Maulana Abul-Kalam Azad's Approach to the Understanding of the Quran* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1982), 47.

93 See for details... Birışık, *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 113–246.

their sense of self. As a result, some advocated for understanding the Qur'an strictly through the traditionalist approach, while others argued that it should be interpreted solely through narrations. At the same time, some rejected both approaches and sought to understand the Qur'an through rationalist ideas, creating a complex and diverse intellectual environment regarding the Qur'anic interpretation. However, in this circumstance, efforts to enhance access to the Qur'an and encourage its reading and understanding among the general public have gained significant momentum. By the early 20th century, Qur'anic study assemblies in mosques and homes became widespread in colonial South Asia. These gatherings led to the emergence of scholars who, though not educated in traditional religious madrasahs, rose to prominence as '*ulamā*' due to their involvement in the movement to understand the Qur'an. These scholars, like those from religious madrasahs, earned the respect of the public but did not adhere to existing interpretations of the Qur'an. Instead, they developed their own methods of understanding. In the Indian subcontinent, prominent figures such as Abul Kalam Azad, Abū al-A'la Mawdūdī (d. 1979), and Abd al-Mājid Daryābādī (d. 1977) are notable examples. In addition, figures such as Abd al-Mājid Daryābādī translated the Holy Qur'an into languages such as English to facilitate *Da'wa*⁹⁴ and extend its reach beyond their own communities.

Conclusion

South Asia, a key region in the Islamic world, remained under British colonial rule for an extended period. During this time, it is well-documented that the colonial power sought to impose its own civilizational ideas alongside establishing political dominance. Following a period of political decline, the Indian Muslim society experienced stagnation in various areas such as education, culture, and the economy. In response, Muslims undertook both scholarly/intellectual and political efforts to preserve their existence and identity. Consequently, the intellectual activities previously undertaken by Muslims gained new momentum, driven by the leadership of prominent scholars and thinkers in society. One notable example of this resurgence is the rise of Qur'anic translation efforts, initiated by Shah Walī Allāh's sons, as a response to the growing influence of British power.

Before the colonial period, most of the Qur'anic works were written in Arabic, because they were primarily intended for scholars rather than the general audiences. However, with the rise of British influence, Qur'anic works began to be written in local languages. As colonialism intensified, the number of such works increased, particularly in languages spoken by Muslims, such as Urdu. This study concluded that the primary motivation behind this shift was to make the Qur'an more accessible to the general public. Although the first significant step in facilitating access to the Qur'an for the general public began with Shah Walī Allāh, it can be argued that Qur'anic studies underwent a transitional phase from his time through to the first half of the

94 Matthew J. Kuiper, "'Abd Al-Mājid Daryābādī's Tafsīr-Ul-Quran and the Da'wālogy of Abū'l-Ḥasan 'Alī Nadwī,'" *Journal of Qur'anic Studies* 26/2 (October 1, 2024), 128–159.

19th century. Before Shah Walī Allāh, the Qur'an was primarily approached from a mystical perspective, with a tradition of writing annotations (*Hashiya*) to classical tafsīr works. It was also studied from a philological standpoint and in relation to fiqh, particularly regarding the *Ahkamu al-Qur'an* (legal rulings derived from the Qur'an).

During the colonial period in the Indian subcontinent, the nature and focus of Qur'anic studies underwent significant changes. The intended audience of the Qur'anic works expanded beyond Muslims to include Western missionaries, Orientalists, and local non-Muslims. Consequently, Qur'anic works were often composed with the objectives of reforming Muslim society, bolstering its political strength, and addressing criticisms or misconceptions propagated by Christians and Hindus regarding Islam. Furthermore, the intellectual divisions that emerged within the Muslim community, particularly in the post-1857 period, also left their mark on Qur'anic scholarship. Some '*ulamā*' incorporated polemical debates and critiques of other '*ulamā*' into their exegetical and Qur'anic writings. Thanā'ullah Amritsari and Ashraf Ali Thānawī are two important examples in this regard. Another significant characteristic of Qur'anic studies during the colonial period was the shift from traditional methods of interpretation to approaches influenced by modern Western thought, particularly rationalism. Sayyid Ahmad Khan stands out as the most influential figure in this regard. At the same time, the works of prominent scholars such as Siddiq Hasan reflect adherence to the traditional modes of Qur'anic interpretation. However, it is noteworthy that the colonial powers indirectly benefited from his interpretive approach, despite its traditional foundations. The works of scholars such as Ubaydullah Sindhi and Abul Kalam Azad, who sought to bridge the gap between traditional and modern Qur'anic thought and viewed the Quran as a manifesto for revolution, also exhibit notable characteristics of this period.

With the expansion of colonial influence in the region, several key factors contributed to the developments and innovations in Qur'anic studies in South Asia. These factors include the spread of *bid'ah* (innovations in religious practices) and superstitions, the dissemination of Biblical translations, the decline of Muslim political power, the influence of Western thought, the rise of reformist movements, the interpretation of the Qur'an as a tool for resistance, and the emergence of diverse intellectual schools within the Muslim community. Based on these factors, a new category of Qur'anic works from the colonial period can be established. We believe that this category will make a significant contribution to understanding the development and transformation of Qur'anic interpretation in the post-colonial context.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

References/Kaynakça

- Adam, William. *Third Report on The State of Education in Bengal*. Calcutta: Bengal Military Orphan Press, 1838.
- Ahmad, Aziz. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Ahmad, Zubaid. *The Contribution of India to Arabic Literature*. Lahor: Maktaba-i Din-O-Danish, 1946.
- Alavi, Seema. 'Siddiq Hasan Khan (1832-90) and the Creation of a Muslim Cosmopolitanism in the 19th Century'. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54/1 (2011), 1–38. <https://doi.org/10.1163/156852011X567373>
- Amritsarī, Thanā'ullah. *Tafsīr-i Thanā'ī*. Lahore: Maktaba-i Quddusiyya, 2002.
- Azad, Abul Kalam. *Tarjuman Al-Qur'an*. Lahor: Islami Academy, 1976.
- Azimi, Enayatullah. *Şah Veliyyullah Dihlevî ve Ailesinin Tefsir İlmine Katkısı*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi University, PhD Dissertation, 2025.
- Azimi, Enayatullah - Tok, Fatih. 'The Tafsir Methodology of the Indian Scholar Shah Abdulaziz Dehlawi'. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (15 March 2025), 163–185. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1561581>
- Bashir, Kamran. *The Qur'an in South Asia: Hermeneutics, Qur'an Projects, and Imaginings of Islamic Tradition in British India*. London: Routledge, 2021. <https://doi.org/10.4324/9781003185208>
- Bashir, Kamran. *The Qur'an in South Asia: Hermeneutics, Qur'an Projects, and Imaginings of Islamic Tradition in British India*. London-New York: Routledge, 2022.
- Belmekki, Belkacem. 'The impact of British Rule on the Indian Muslim Community in the nineteenth Century'. *ES: Revista de filología inglesa* 28 (2007), 27–46.
- Birişik, Abdulhamit. *Hind Alkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: M.Ü. İFVY, 2019.
- Birişik, Abdulhamit. *Oryantalist Misyonerler ve Kur'an: Batı Etkisinde Hint Kur'an Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Birişik, Abdulhamit. *Sosyalist Müfessir Ubeydullah Sindi'nin Dini-Siyasi Düşüncesi ve Tefsiri*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Coffey, D. O. *Admitted Truths in Muslim-Christian Dialogue: A Study of William Muir, Sayyid Ahmad Khān and William Goldsack in 19th Century India*. Great Britain: University of Edinburgh, 2003.
- Dihlavi, Shah Wali Ullah. *Fath Al-Raḥmān Bi-Tarjamat al-Qur'ān*. Karachi: Nur Muhammad Aasih al-Matāba ve Karkanah Ticaret-i Kutub, 1980.
- Faruqi, Imadulhasan Azad. *The Tarjuman Al-Quran: A Critical Analysis of Maulana Abul-Kalam Azad's Approach to the Understanding of the Quran*. New Delhi: Vikas Publishing House, 1982.
- Güvel, Orhan. *Hamiduddīn El-Ferāhī (ö. 1930) ve Niẓāmu'l-Kur'ān ve Te'vīlu'l-Furkān Bi'l-Furkān Adlı Tefsiri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Hasan, Mahmud - 'Uthmānī, Shabbīr Aḥmad. *Tafsīr-i Uthmanī*. Karachi: Darul Isha'at, 2007.
- Hasan, Tariq. *The Aligarh Movement and the Making of the Indian Muslim Mind*. New Delhi: Rupa, 2006.
- Hâşimî, Şâh Muīnuddīn - Hâşimî, Cüneyd Ahmed. 'Eşref Ali (Tehanevî) Tânevî'nin Reformist Düşüncesinde Tasavvuf'. trans. Yakup Yüksel - Muhammet Ali Tekin. *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NKUİFD)* 3/2 (15 December 2017), 333–364.
- Hazewell, Charles Creighton. 'British India'. *The Atlantic I/I* (November 1857), 85–93.

- Jalbani, G. N. *Teachings of Shah Waliyullah of Delhi*. Lahore: Ashraf Press, 2nd Ed., 1973.
- Kalhor, Javed Ali. 'Historical Evolution of Educational System in the Pre-Partition Indian Subcontinent'. *Pakistan Journal of History & Culture* 39/1 (2018), 159–183.
- Khan, Abbas Ali. *Banglar Musulmander Itihash (History of Bengal Muslims)*. Dhaka: Bangladesh Islamic Center, 1994.
- Khan, Kamran Ahmad - Pink, Johanna. 'Da'wa and Qur'an Translation in the Early Twentieth Century'. *Journal of Qur'anic Studies* 26/2 (1 October 2024), 1–15. <https://doi.org/10.3366/jqs.2024.0581>
- Khan, Sayyid Ahmad. 'Ashab-i Fil ka Vaqi'a'. *Maqālāt-i Sir Sayyid*. ed. Ismā'il Pānīpatī. II/116–127. Lahor: Majlis-i Taraqqī-yi Adab, 1984.
- Khan, Sayyid Ahmad. *Tafsir Al-Qur'an*. Lahore: Dost Associates, 1995.
- Khan, Siddiq Hasan. *Tarjumān Al-Qur'ān Bi-Latā'if al-Bayān*. Lahor: Maktaba Ashabul-Hadith, 2003.
- Khan, Siddiq Hasan. *Tarjumān-i-Wahhābīyyah*. Lahor: Dar-i Matba Muhammadi, 1312h.
- Kidwai, Muhammad Salim. *Hindustani Mufasssirin Aor Un Ki Arabi Tafsirain*. Lahor: Idara-i Maārif-i Islami, 1993.
- Kuiper, Matthew J. 'Abd Al-Mājid Daryābādī's Tafsir-Ul-Quran and the Da'walogy of Abū'l-Ḥasan 'Alī Nadwī'. *Journal of Qur'anic Studies* 26/2 (1 October 2024), 128–159. <https://doi.org/10.3366/jqs.2024.0586>
- Mallick, Azizur Rahman. *British Policy and the Muslims in Bengal, 1757 - 1856*. Dhaka: Bangla Academy, 1977.
- Mamun, Abdullah Al. *An Intellectual Biography of 'Abd al-Ḥakīm al-Siyālkūtī (D. 1657): His Place in Hind Intellectual History and Influence upon Ottomans*. Istanbul: Istanbul Medeniyet University, PhD Thesis, 2023.
- Mawdūdī, Abū al-A'lā Mawdūdī. *Tafhim Al-Qur'ān*. Lahor: Idaratu Tarjumanu al-Qur'an, 1999.
- Metcalf, Barbara Daly. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- Nadvi, Muhammad Riza al-Islam. *Bar-i Saghir Mayn Mutala'a-Yi Qur'an: Ba'z 'Ulama'Ki Tafsiri Kawishon Ka Ja'iza*. Lahore: Maktaba Qasim ul-'Ulum, 2008.
- Pink, Johanna. 'Striving for a New Exegesis of the Qur'ān'. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 765–792. Oxford University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.013>
- Qasimi, Akhlaq Husain. *Mahasin-i Muzihu Qur'an*. Lahore: Zinnureyn Academy, 1983.
- Rahmatullah. *Contribution of Nawab Siddiq Hasan Khan to Quranic and Hadith Studies*. Aligarh: Aligarh Muslim University, PhD Thesis, 2015.
- Şāliḥa, 'Abd al-Ḥakīm Sharf al-Dīn. *Qur'ān-i Ḥakīm Kē Urdū Tarājum: Tā'rīkh, Ta'ārūf, Tabṣara Wa Taqābuli Jā'iza*. Karachi: Qadīmī Kutub Khāna, 1981.
- Sattari, Seyyid Hamid. *Qur'ān-i Majid Key Urdu Tarajim u Tafasir Ka Tankidi Mutala'a*. Haydarabad: Nizami Urdu Trust, no date.
- Schimmel, Annemarie. *Classical Urdu Literature from the Beginning to Iqbāl*. Otto Harrassowitz Verlag, 1975.
- Sindhi, Ubaydullah. *Qur'ānī Shu'ūr-i Inqilāb*. Lahore: Makka Dar al-Kutub, 1999.
- Sindhi, Ubaydullah. *Kur'ān-i Pāk Ka Mutālī'a Keysey Kiyā Cāey*. Lahore: Daru'l-Kitap, 2003.
- Siyālkūtī, Abd al-Ḥakīm al-. *Hasia a'la Anwar al-Tanzil Wa Asrar al-Ta'wil*. Istanbul: Matbaa-i Āmire, 1270.
- Tareen, SherAli. 'South Asian Qur'an Commentaries and Translations: A Preliminary Intellectual History'. *ReOrient* 5/2 (2020), 233–256. <https://doi.org/10.13169/reorient.5.2.0233>

- Thānawī, Ashraf Ali. *Tafsīr Bayān Al-Qur'ān*. Lahore: Maktaba Rahmaniyya, no date.
- Uddin, Nur. *Hint Alt Kıtası'nın Batı İle Etkileşim Sonrası Toplum ve Siyasetinde Kur'an ve Hz. Peygamber*. Istanbul: Marmara University, PhD Dissertation, 2024.
- Umari, Muhammad Arif A'zami. *Tazkira-Yi Mufasssirin-i Hind*. A'zamgarh: Dar ul-Musannifin Shibli Academy, 2006.
- Venjara, Amin. 'Qur'an Translation in South Asia'. *Islam, Judaism, and Zoroastrianism*. ed. Zayn R. Kassam et al. 573–576. Encyclopedia of Indian Religions. Dordrecht: Springer Netherlands, 2018. https://doi.org/10.1007/978-94-024-1267-3_863
- Wilson, Canon W.A. 'The Situation in India'. *Islam and Missions*. ed. E. M. Wherry - S. M Zwemer. 141–158. London-New York-Toronto: Fleming H. Revell, 1911.
- Zaman, Muhammad Qasim. *Ashraf Ali Thanawi: Islam in Modern South Asia*. Oxford: Oneworld Academic, 2008.
- Zaman, Muhammad Qasim. 'Shāh Walī Allāh of Delhi, His Successors, and the Qur'ān'. *Ways of Knowing Muslim Cultures and Societies*. 280–297. Brill, 2018.

Fâtımî Devleti’nde Miras Hukukunun Tatbikinde Çoğulculuk: 516/1123 Tarihli Ferman Çerçevesinde Uygulamanın Başlangıcı ve Sona Erdirilmesi

Legal Pluralism in Inheritance Law during the Fatimid Period: From the Enactment to the Annulment through the Decree Dated 516/1123

İrfan İnce¹ 



öz

Bu çalışma, Fâtımî halifesi Âmir (495–524/1101–1130) adına veziri Memûn el-Betâihî (ö. 522/1128) tarafından 516/1123 yılında yayımlanan miras hukukuyla ilgili bir fermanın arka planı ve içeriğinin analizini konu edinmektedir. Söz konusu ferman, Makrîzî’nin (ö. 845/1442) iki eserinde yer alan, üç bölüm hâlinde incelenebilecek bir metnin üçüncü bölümünü teşkil eder. Metnin ilk iki bölümü, arka plana dair kısa açıklamalar ile Endülüslü Mâlikî fakihî Turtûşî’nin (ö. 520/1126) yürürlükteki uygulamaya ilişkin şikâyetleri çerçevesinde vezirle gerçekleştirdiği görüşmenin özet aktarımından oluşmaktadır. Fermanın temel konusu, bu metin aracılığıyla haberdar olduğumuz, miras hukukunun tatbikinde vefat edenin mezhebinin esas alınmasını kural hâline getiren, metinde *el-mezhebû’d-dâric* şeklinde adlandırılan bir düzenlemeyle ilgilidir. İlerdiği bazı kapalılıklar nedeniyle metin; söz konusu düzenlemenin başlangıcı, Turtûşî’nin yürürlükteki uygulamaya yönelik talepleri, vezirin tutumu, fermanın amacı ve yayınlanmasındaki sosyo-politik saikler gibi hususlarda önceki araştırmalarda farklı ve kimi zaman birbirleriyle çelişen yorumlara konu olmuştur. Metin, çoğu araştırmacının kabulünün aksine, miras hukukunda çoğulcu yargı düzenini getiren düzenlemenin yaklaşık yarım asır boyunca yürürlükte kaldığı ve söz konusu fermanla lağvedildiği konusunda yeterince açıktır. Bu yönüyle metin hem İslam hukukunun tarihsel uygulamaları hem de Fâtımî Devleti’nde hukuk-siyaset ilişkileri açısından önemli veriler sunmaktadır. Önceki çalışmalarda parçalı olarak ele alınan ve farklı şekillerde yorumlanan söz konusu metin, bu çalışmada bütüncül bir bakış açısıyla, hukuki içerik ve metin analizi yöntemleri kullanılarak yeniden incelenmektedir. Ayrıca Turtûşî’nin şikâyet ve taleplerinin içeriği, vezirin tutumu ve Turtûşî’nin fermanın yayımlanmasındaki -ilk bakışta şaşırtıcı görünen- rolü, daha önce İnce tarafından önerilen bakış açısıyla ele alınmaktadır. Yazıda ayrıca düzenlemenin ortaya çıkışı ve sona erdirilmesindeki sosyal-politik saikler, makale boyutunun elverdiği ölçüde hem sosyo-politik bağlam dikkate

¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

İrfan İnce (Dr. Öğr. Üyesi),
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel
İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
E-posta: irfan.ince@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9823-2130

Başvuru/Submitted: 01.05.2025

Kabul/Accepted: 13.08.2025

Atıf/Citation: İnce, İrfan. Legal Pluralism in Inheritance Law during the Fatimid Period: From the Enactment to the Annulment through the Decree Dated 516/1123. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 15/2, (Eylül 2025): 535–562.

<https://doi.org/10.26650/iiuitd.2025.1689100>

alınarak hem de bu bağlama ışık tutmayı hedefleyen bir yaklaşımla açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Miras Hukuku, Hukuki Çoğulculuk, *el-Mezhebü'd-dâric*, Turtüşî, Memûn el-Betâihî, Bedr el-Cemâli

ABSTRACT

This study examines the background and content of a legal decree concerning inheritance issued in 516/1123 by the Fatimid vizier al-Ma'mûn al-Batâ'ihî (d. 522/1128) on behalf of Caliph al-Âmir (r. 495–524/1101–1130). The decree is preserved in the third section of a tripartite narrative found in two works by al-Maqrîzî (d. 845/1442). The first two sections of the narrative provide a brief historical background and a summary of the discussions between the vizier and the Andalusian Mâlikî jurist al-Turtüşî (d. 520/1126), who raised objections to the prevailing legal order regarding inheritance law. The core subject of the decree concerns a regulation known as *al-madhhab al-dârij*, which stipulated that the madhhab affiliation of the deceased would determine the applicable rules of inheritance. Due to certain ambiguities in the text, previous scholarship has produced divergent—and at times contradictory—interpretations regarding the timing of the regulation's introduction and the content of Turtüşî's demands concerning the current legal order on inheritance law. These differences extend to assessments of the vizier's position, the objectives of the decree, and the socio-political motives behind its issuance. Contrary to the dominant view in the literature, the text clearly indicates that this pluralistic legal arrangement had been in force for nearly half a century and was abolished by this decree. Since the decree offers valuable insight into both the historical application of Islamic inheritance law and the interplay of law and politics under the Fatimids, this study re-examines the text in full—unlike earlier works that treated it only in part—through legal-textual analysis. Particular attention is given to Turtüşî's critiques, the vizier's response, and the broader doctrinal and political context, following the interpretive framework proposed earlier by Ince.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Inheritance Law Reform, Legal Pluralism, al-Madhhab ad-Dârij, al-Turtüşî, al-Ma'mûn al-Batâ'ihî, Badr al-Jamâli

EXTENDED ABSTRACT

This study presents an analysis of a frequently cited yet underexplored edict on inheritance law in the Fatimid legal system, along with an examination of al-Turtüşî's (d. 520/1126) critique of prevailing legal practice and his efforts to modify it. The decree in question clearly abolished a regulation that had been in force for nearly half a century and was the target of al-Turtüşî's criticism. This regulation, known as *al-madhhab al-dârij*, was introduced by the vizier Badr al-Jamâlî (d. 487/1094) and made the madhhab of the deceased the determining criterion in inheritance cases. Our only source for this regulation, its implementation, and eventual repeal is al-Maqrîzî's account of a conversation between al-Turtüşî and the Fatimid vizier al-Ma'mûn al-Batâ'ihî (d. 522/1128), which concluded with the issuance of the decree reflecting the agreement between them. The historical context suggests that the regulation was introduced in Fatimid Egypt at a time of political and economic weakness combined with growing Sunnî influence, and that it served as a compromise. It allowed the deceased's madhhab to guide legal rulings in inheritance cases, although the inheritance law was deeply tied to the Fatimid imamate doctrine. Financial considerations also likely played a role in introducing the regulation. The Mâlikî and Shâfi'î schools—seemingly followed by much of Egypt's Sunnî population—unlike Fâtîmid/Shî'î law (and the Ḥanafî and Ḥanbalî schools), did not consider blood kinship (*dhawî al-arḥām*) the primary basis for inheritance. As a

result, the application of the regulation—compared to the earlier period, when Shī'ī law was universally applied—increased the frequency with which part or all of an estate reverted to the *bayt al-māl* (state treasury) when the deceased had followed Mālikī or Shāfi'ī law. For instance, in a case where a father was survived only by a daughter, half the estate could be claimed by the treasury, an outcome that had not been possible before this regulation. Al-Turtūshī's critique of the application of *al-madhhab al-dārij* seems to have centered on this outcome. He was among the supporters of a developing tendency within the Mālikī school that accepted blood kinship as the basis of inheritance, thereby restricting state claims on estates to the limits sanctioned by Fāṭimid/Shī'ī law. Rather than calling for the replacement of the existing legal order concerning inheritance law with classical Sunnī/Mālikī law, as is often claimed in previous research, al-Turtūshī appears to have pursued a doctrinal adjustment within the *al-madhhab al-dārij* framework in line with this new *fatwā*. The vizier, however, declined this proposal, citing both political and doctrinal concerns. He argued that adopting al-Turtūshī's stance through a caliphal edict would erode the imam's religious and political legitimacy. Instead, he proposed a more radical solution: to abolish the entire *al-madhhab al-dārij* system and reinstate the previous order in which the state's own Shī'ī inheritance is applied universally. Recognizing the impossibility of achieving more, al-Turtūshī had no choice but to accept this alternative. Although the proposal reaffirmed the monopoly of Fāṭimid/Shī'ī law, it nonetheless addressed al-Turtūshī's chief concern—namely, the excessive involvement of the treasury in inheritance matters—to a satisfactory extent within a politically complex landscape. The resulting decree, issued with his approval, annulled the *al-madhhab al-dārij* regulation and reinstated the universal application of the Fāṭimid/Shī'ī rules in inheritance cases. While eliminating legal pluralism, it also curtailed the treasury's reach in many cases—thus addressing al-Turtūshī's concern, albeit indirectly. It reaffirmed that only in the absence of heirs as defined by Fāṭimid/Shī'ī law, estates would pass to the treasury. The text is significant not only for its legal content but also for what it reveals about sectarian politics and the limits of legal pluralism in the Fatimid context. However, our sole source on the matter—al-Maqrīzī's text—presents ambiguities regarding the specific content of al-Turtūshī's criticism and demands, which also complicates a full understanding of the decree, its motivations, and implications. Previous studies differed on the chronology and interpretation of events. Following Shayyāl, some argued that *al-madhhab al-dārij* regulation was only introduced in 516/1123, after al-Turtūshī's meeting with the vizier. Lev, by contrast, dated the regulation earlier but argued it remained in force beyond 516/1123. İnce, however, considered 516/1123 as the date of repeal. This study adopts the method of textual analysis proposed by İnce, which focuses on the legal content of the text, and applies it to the entire text—which has not been done in previous research—and argues that the outcome was driven by al-Turtūshī's interest in limiting the treasury's involvement alongside the vizier's doctrinal and political concerns. The vizier's refusal to adjust *al-madhhab al-dārij* in line with new *fatwā*, and his offer—and

al-Turtūshī's acceptance—of complete abolition, highlight the limits of the growing influence of Sunnism in Fatimid Egypt and the boundaries of legal negotiation in ideologically sensitive contexts. A close reading of al-Maqrīzī's account—structured into three parts: the background narrative, the dialogue, and the decree—reveals a clear internal logic and consistency in its second and third sections, while indicating that the first part, apparently authored by al-Maqrīzī himself, is misleading, as it has been for much of the previous scholarship. By focusing on the legal implications of the regulation's abolition, the doctrinal controversy over the status of *dhawī al-arḥām* in both Sunnī and Shī'ī law, and the socio-political motivations underlying the edict, this study argues that al-Turtūshī's objections formed part of a broader intra-Sunnī/Mālikī debate. His eventual compromise with the vizier, though falling short of his original objectives, marked the end of a rare and revealing episode of legal pluralism, illustrating the dynamic interplay between legal reasoning, sectarian identity, and state authority.

Giriş¹

Gayrimüslimlere tanınan ayrıcalıklar bir yana bırakıldığında, Fâtımî Devleti'nde İsmâîlî mezhebi dışındaki mezheplere tanınan iki yargısal imtiyaz, dönemin hukukî çoğulculuğunu yansıtan örnekler olarak dikkat çeker. Bunlardan ilki, 525/1131 yılında her biri kendi mezhep kurallarına göre karar verme yetkisiyle dört farklı mezhepten kadılar tayin edilmesidir.² Tarih itibarıyla daha erken döneme ait ikinci örnek ise bu makalenin konusu olan, miras hukukunda vefat edenin mezhebinin esas alınmasını kurallaştıran ve kaynak metinde *el-mezhebü 'd-dâric* şeklinde adlandırılan düzenlemedir. Tanınan imtiyazın yalnızca miras hukukuyla sınırlı olması ve uzun süre yürürlükte kalması, bu düzenlemenin İslam hukuk tarihinde istisnai bir yargı uygulaması örneği olarak görülmesine imkân verir. Söz konusu yargısal imtiyazın mirasla ilgili olması, İsmâîlî mezhebinde miras konusunun imamet öğretisiyle doğrudan ilişkilendirilmesi sebebiyle ayrıca dikkat çekicidir.

Düzenlemeyle ilgili temel kaynak, Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *İtti'âz*³ ve *Mukaffâ*⁴ adlı iki eserinde yer alan, üç bölüm hâlinde incelenebilecek bir metindir. Metnin ilk bölümü, Turtûşî'nin yetim mallarının idaresi ve yürürlükteki miras hukukuna ve bu kapsamda *beytü 'l-mâl* müdahalesine dair şikâyet ve taleplerinin genel çerçevesini sunar. İkinci bölüm, bu şikâyetlerin dönemin Fâtımî veziri Memûn el-Betâihî (ö. 522/1128) ile yapılan görüşmeye nasıl taşındığını aktarır. Üçüncü bölüm ise, bu görüşmenin sonunda yayımlanan 516/1123 tarihli fermanın tam metnidir.

Metnin içerdiği bazı kapalılıklar, Turtûşî'nin taleplerinin mahiyeti, fermanın temel hükümleri ve *el-mezhebü 'd-dâricin* yürürlük süresi konusunda önceki araştırmalarda farklı ve kimi zaman çelişkili yorumlara neden olmuştur.⁵ Bu çerçevede, metinde geçtiği şekliyle Turtûşî tarafından

- 1 Kör hakemlik ilkesine riayet amacıyla, makalede önceki çalışmalarımıza üçüncü şahıs olarak atıfta bulunulmuştur. Bu yazıda atıf yapılan 2016 tarihli çalışmamızda, hicri 5. yüzyılda Sünnî fıkıhta zevî'l-erhâmın mirasçılığıyla ilgili tartışmalar incelenmiş; dönemin önde gelen Mâlikî fakihlerinden biri olması sebebiyle Turtûşî'nin görüşleri çerçevesinde Makrîzî'nin metnine ilişkin değerlendirmelere yer verilmişti. O tarihte, bu konuyla ilgili literatürden yalnızca Leisser'in çalışmasına ulaşabilmiştik.
- 2 Bu konuyla ilgili önceki literatürün eleştirisi ve yeni bir değerlendirme için bk. İrfan İnce, "Mısır Fâtımî Devleti'nde 525/1131 Yılında Dört Kadı Ataması, Yeni Bir Değerlendirme", *İslam Tetkikleri Dergisi* 14/2 (Eylül 2024), 501-528.
- 3 Takıyyüddîn Ahmed el-Makrîzî, *İtti'âzü 'l-hunefâ bi-ahbârî 'l-eimmeti 'l-Fâtımiyyinel-hulefâ*. thk. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1416/1996), 3/89-92.
- 4 Makrîzî, *Kitâbu 'l-Mukaffâ 'l-kebîr*; thk. Muhammed Ya'lâvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1411/1991), 7/221-223.
- 5 Metni farklı derinlikte inceleyen Leisser, Fierro ve Şen büyük oranda Şeyyâl'in yorumuna paralel yorumlar teklif eder. Bu yüzden bu yazarlardan Şeyyâl'in yorumuyla ilgili değerlendirmelerle yetineceğiz. Metni nispeten geniş şekilde ele alan Lev ve İnce'nin yorumlarına daha geniş bir şekilde yer vereceğiz. Leisser, Fierro ve Şen'in yorumları için bk. Gary Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt*, 123; Maribel Fierro, "al-Turtûshî and the Fâtımids", *The Fâtimid Caliphate: Diversity of Traditions*, ed. Farhad Daftary and Shainool Jiwa (London/New York: I. B. Tauris, 2018), 123; Maribel Fierro, "Mâlikî Jurists from the Maghrib and al-Andalus in Post-Fâtimid Egypt", *The Maghrib in the Mashriq: Knowledge, Travel and Identity*, ed. Maribel Fierro and Mayte Penelas (Berlin, Boston: De Gruyter, 2021), 414; Muhammed Seyyit Şen, "At the Crossroads of Competing Confessions and Politics: Al-Turtûshî's Experience in the Fâtimid Alexandria", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 42/74 (October 2023), 109-125.

talep edilen *değişiklik* ve metnin hukuki-siyasi içeriğiyle ilgili literatürde üç farklı yorum öne çıkar. İlk yorumun sahibi Şeyyâl'e göre Turtûşî, yürürlükte olan Fâtîmî/Şîî miras hukukunun kaldırılarak yerine Sünnî miras hukukunun getirilmesini talep etmiştir. Vezir ise bu talebi reddetmiş, bunun yerine her mezhep mensubunun mirasının kendi mezhebinin hükümlerine göre taksim edilmesini kural hâline getiren düzenlemeyi yürürlüğe koymuştur. Dolayısıyla Şeyyâl'e göre *el-mezhebü'd-dâric*, 516/1123 tarihli fermanla başlamıştır.⁶ İkinci yorumun sahibi Lev ise, söz konusu düzenlemenin görüşme öncesinde yürürlükte olduğunu kabul eder. Ona göre Turtûşî, artık Fâtîmî hukuk düzeninin bir parçası hâline gelmiş olan *el-mezhebü'd-dâricin* kaldırılmasını ve onun yerine, mezhep farkı gözetmeksizin herkes için bağlayıcı olmak üzere Sünnî miras hukukunun getirilmesini talep etmiştir. Lev, bu talebin vezir tarafından reddedildiğini ve yayımlanan fermanla mevcut düzenlemenin devamlılığının teyit edildiğini savunur.⁷ Aşağıda gösterileceği gibi her iki yorum da metinde açıkça yer alan bilgilerle çelişir. Zira, düzenlemenin Bedr el-Cemâlî (ö. 487/1094) tarafından başlatıldığı ve ferman öncesinde hâlen yürürlükte olduğu metinden kolaylıkla anlaşılabılır.⁸ Benzer şekilde, düzenlemenin ilga edilmesinin fermanın temel hükmü olduğu ferman metninde yeterince açıktır.

Bu iki görüşten farklı olarak İnce, metindeki kapalılıkları metnin hukuki içeriğini merkeze alarak aşmaya çalışır. Ona göre, Bedr el-Cemâlî tarafından başlatılan *el-mezhebü'd-dâric* düzenlemesinde Turtûşî sadece kısmi bir değişiklik talep etmiştir. Talebi, klasik Mâlikî öğretisinden farklı olarak *zevî'l-erhâma* mirasçılık statüsü tanıyan ve bu yolla *beytü'l-mâl*in müdahalesini, Fâtîmî/Şîî fıkıh öğretisindeki benzer sınırlarda asgari düzeye indiren yeni bir içtihadı dayanmaktadır. Ancak vezir bu talebi reddetmiş; bunun yerine, *beytü'l-mâl* müdahalesi konusunda benzer sonucu doğuracak bir ara çözüm olmak üzere düzenlemenin tamamen kaldırılması ve Fâtîmî/Şîî miras hukukunun yeniden herkes için bağlayıcı hâle getirilmesini teklif etmiştir. İnce'ye göre

6 Cemâlüddîn Şeyyâl, *A'lâmu'l-İskenderiyye fi'l-asri'l-İslâmî* (Kahire: Mektebü't's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 1965), 79.

7 Yaacov Lev, *State and society in Fatimid Egypt* (Leiden: Brill, 1991), 138-140; Yaacov Lev, *The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the Seventh to the Twelfth Century* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 144-156.

8 Bedr, Kahire'deki güç grupları karşısında iyice zayıflayan Halife Mustansır'ın daveti üzerine 466/1074 Mısır'a gelir; daha önce genellikle ayrı şahıslara verilen vezirlik, *dâ'i'd-du'ât* ve *kâdilkudât* unvanlarını elinde toplayarak Mısır'ın fiili hâkimi hâline gelir. Bedr'in gerçekleştirdiği değişikliklerden biri, uzun süre kâdilkudât görevini elinde bulunduran İbn Ebî Küdeyne'yi öldürtüp yerine bir Sünnî fakih olan el-İrkî'yi (ö. 473/1080-1081) getirmesidir. Takiyyüddîn Ahmed el-Makrîzî, *el-Müntekâ min Ahbâri Mısır li'bni Muiyesser: intekahü Takiyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî*, thk. Eymen Fuâd Seyyid (Kahire: el-Ma'hedü'l-İlmiyyi'l-Fransî li'l-Âsârî's-Şarkıyye [Institut Français d'Archeologie Orientale], 1981), 39-41. Walker, Paul E., "Was the Fatimid *Amîr al-Juyûsh* in fact a *Wazîr*?", *The Fatimid caliphate: Diversity of Traditions*, ed. Farhad Daftary and Shainool Jiwa (London: I.B. Tauris & Co. Ltd, in association with The Institute of Ismaili Studies, 2018.), 80-93. Bedr'in *el-mezhebü'd-dâric* düzenlemesini tam olarak hangi tarihte yürürlüğe koyduğuna dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. İrkî'nin kâdilkudâtlık görevi vefatına kadar devam eder. bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-usr an kudâti Mısır*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998), 322. Her ne kadar bir Sünnî fakihin kâdilkudâtlık makamına getirilmesinin bu tarihten önce ve sonra dikkate değer sayıda örneği olsa da mevcut siyasi durum göz önüne alındığında, İrkî'nin bu göreve atanmasında Sünnî kesimleri memnun etmeye yönelik bir mülahazanın etkili olduğu, benzer şekilde *el-mezhebü'd-dâric* düzenlemesinin de aynı bağlamda yürürlüğe konduğu tahmin edilebilir.

Turtûşî'nin bu teklifi onaylamasıyla birlikte, *el-mezhebû 'd-dâric* düzenlemesi 516/1123 tarihli fermanla resmen yürürlükten kaldırılmıştır.⁹ İnce dışındaki araştırmacıların yorumları dikkate alındığında, uygulamanın yürürlük süresi cevaplanmayı bekleyen bir soru, hatta ileri tarihlere ait bazı bilgilerle uzlaştırılması zor bir mesele olarak kalır.¹⁰

El-mezhebû 'd-dâric düzenlemesinin nispeten uzun süre yürürlükte kalmış olması onu birçok açıdan önemli kılar. Bunlardan ilki, düzenlemenin Fâtımîlerin miras konusunda başlangıçta gösterdikleri katı tutumda kayda değer bir değişikliği belgeliyor olmasıdır. Söz konusu düzenleme ise miras hükümleri konusunda *devletin mezhebinin*¹¹ değil vefat eden kişinin mezhebinin esas alınmasının genel bir kural hâline getirildiğini belgeler. Bu sayede Sünnîler bu konuda daha önce sahip olmadıkları bir ayrıcalık elde etmişlerdir. Diğer taraftan düzenleme, yürürlüğe girdiği dönem ve bu yazıda da teyit edileceği üzere kaldırdığı süreç bağlamında Fâtımî Devleti'nin siyasi ve sosyal tarihine ilişkin önemli ipuçları sunar.¹²

Önceki çalışmalarda inceleme konusu metin, Sünnîliğin Mısır'da gittikçe artan nüfuzu ve bu bağlamda Turtûşî'nin Mısır'daki faaliyetleri kapsamında ele alınmıştır.¹³ Anlaşıldığı kadarıyla araştırmacıların büyük kısmı, bu bakış açısının tesiriyle, Turtûşî'nin miras konusunda Sünnî fıkıhın hükümlerinin herkes için bağlayıcı hâle getirilmesini talep ettiğini düşünmüştür. Bu tespit doğru kabul edildiğinde, Turtûşî'nin talebi oldukça cüretkâr bir istek olarak görülebilecek ve Sünnîliğin siyasi ve toplumsal nüfuzunun yüksek bir seviyeye ulaştığının göstergesi olarak

9 İrfan İnce, “Hicri Beşinci Yüzyılda Zevî'l-erhâmın Mirasçılığı Meselesi ve Mısır'da el-Mezhebu'd-dâric Uygulaması”, *Usûl İslam Araştırmaları* 25 (2016), 58-59.

10 Lev 525/1131 yılında farklı mezheplerden atanan dört kadının kendi mezheplerine göre hüküm verme yetkisi içinde miras konusunun ayrıca zikredilmesini anlamlı görmez. Çünkü ona göre *el-mezhebû 'd-dâric* düzenlemesi bu tarihten önce hâlâ yürürlüktedir. Dolayısıyla ona göre, söz konusu atamada miras konusunun zikredilmesi yürürlükteki uygulamanın tasdikinden öte bir anlam ifade etmez. Lev, bu kadınların aynı yıl azliyle birlikte Fâtımî miras hukukunun yeniden herkes için geçerli hukuk hâline gelip gelmediği sorusunu sorar; ona göre *el-mezhebû 'd-dâric* uygulaması söz konusu kadınların azlinden etkilenmemiş ve yürürlükte kalmaya devam etmiş olmalıdır. İnce ise ayrı bir çalışmasında, 525/1131 yılındaki dört kadı atamasında mirasla ilgili yetkinin ayrıca zikredilmesini 516/1123 yılında *el-mezhebû 'd-dâric* düzenlemesinin kaldırılmış olması sebebiyle yeni bir durum, Sünnîler için kaybedilmiş bir hakkın yeniden kazanılması olarak değerlendirir. İnce'ye göre kadınların aynı yıl azliyle miras hukukunda devletin mezhebi, yani Fâtımî/Şii hukuku herkes için bağlayıcı hâle gelmiştir. krş. Lev, *State and society*, 138; İrfan İnce, “Mısır Fâtımî Devleti'nde 525/1131 Yılında Dört Kadı Ataması, Yeni Bir Değerlendirme”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 14/2 (Eylül 2024), 501-528.

11 *Mezhebû 'd-devle* ifadesi Fâtımî Devleti'nde Sünnî ulamanın kâdilkudât görevine atamalarıyla ilgili bilgiler bağlamında yer alır ve ağırlıklı olarak miras konusuyla ilgilidir. krş. İnce, “Mısır Fâtımî Devletinde Yargı ...”. İnceleme konusu fermana benzer anlamda *re 'yü 'd-devle* ifadesi yer alır. bk. “Fermanın Tercümesi”.

12 Metnin yorumunda, söz konusu bağlamı anlamaya yardımcı bazı bilgiler dikkate alınmakla birlikte, bu çalışmanın amacı bu bağlamı ayrıntılı biçimde ortaya koymak değildir. Çalışmada, inceleme konusu metin, sosyo-politik bağlamdan yola çıkarak yorumlanacak bir metinden ziyade, hâlâ yeterince açıklığa kavuşmamış olan bu bağlamı anlamaya katkı sunabilecek bir kaynak olarak ele alınmaktadır.

13 Konuya genelde Turtûşî'nin faaliyetleri bağlamında, Mısır'da İslamlaşma, Sünnîlik, Mâlikîlerin konumu çerçevesinde temas edilir. Bu yaklaşım konuya ilk temas eden yazarlardan Gary Leiser'in iki çalışmasının başlığında da açıkça görülebilir. krş. Gary Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495-647/1101-1249* (Pennsylvania: University of Pennsylvania, Phd Thesis, 1976), 123; Leiser, Gary, “The Madrasa and the Islamization of the Middle East The Case of Egypt”, *Journal of the American Research Center in Egypt*, 22 (1985) 29-47. Ayrıca bk. 5, 6, 7 numaralı dipnotlarda atıfta bulunulan kaynaklar.

okunabilecektir.¹⁴ Buna karşılık, Turtûşî'nin *el-mezhebü 'd-dâric* kapsamında yalnızca kısmi bir değişiklik talebinde bulunduğu, ancak sonuçta uygulamanın kaldırılmasını onaylamak zorunda kaldığı kabul edildiğinde, bu Sünnîliğin artan nüfuzunun sınırlarını gösteren bir durum olarak değerlendirilebilecektir.

Önceki çalışmalarda Şeyyâl, Lev ve İnce metni nispeten geniş bir şekilde incelemiş; son iki yazar, metnin anlaşılmasını zorlaştıran, bir kısmına yukarıya işaret ettiğimiz, bazı kapalılıklar içerdiğine işaret etmiştir. Bunlara ilave olarak Lev, ferman metninin de aslına uygun bir şekilde nakledilmediğini düşünmüş; muhtemelen bu yüzden fermanın hukuki içeriği üzerinde yeterince durmamış; fermanla ilgili kanaatini desteklemek üzere aşağıda temas edeceğimiz bazı hukuk kuralları ve tarihî bilgiler arasında uyumsuzluklar bulunduğunu ileri sürmüştür.¹⁵

Diğer taraftan yukarıda atıfta bulunulan çalışmalarda metnin bütünü detaylı bir şekilde incelenmemiştir. Bu çalışmada, İnce'nin önerdiği hukukî içerik analizi yöntemi esas alınarak metnin bütünü incelenmekte ve onun ulaştığı sonuçlar desteklenmektedir. Çalışmada ayrıca daha önce teklif edilen yorumlar metin üzerinde tartışılmakta ve önceki çalışmalarda ihmal edilen ayrıntılar dikkate alınarak metin ayrıntılı biçimde çözümlenmektedir. Bu çerçevede, Makrîzî'nin aktardığı metin hem yapısal hem de içerik yönüyle analiz edilmekte; Fâtîmî Devleti'nde hukuki çoğulculuğun önemli bir örneği olan *el-mezhebü 'd-dâric* düzenlemesinin tarihî bağlamı ve hukuki içeriği değerlendirilmekte ve fermanın yayımlanmasıyla oluşan yeni hukukî durum gösterilmeye çalışılmaktadır.

Aşağıda öncelikle, metnin hukuki içeriğinin anlaşılmasına yardımcı olacağı düşüncesiyle *zevî 'l-erhâmın* mirasçılığı ve *beytü 'l-mâlin* miras meselelerindeki durumu, büyük ölçüde İnce'nin çalışmasından yararlanılarak Şîî ve Sünnî mezheplerin görüşleri çerçevesinde özetlenmiştir. Her iki konunun *el-mezhebü 'd-dâric* düzenlemesi içerisindeki yeri ve bu düzenlemenin Sünnî halk açısından doğurduğu sonuçlar, metnin anlaşılmasına yardımcı olacak örnekler üzerinden somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Ardından metin, önce şekil açısından analiz edilmiştir. Daha sonra, Turtûşî ile vezir arasındaki görüşmenin saiklerine dair açıklamaların yer aldığı birinci bölüm, ardından görüşmenin karşılıklı konuşma şeklinde aktarıldığı ikinci bölüm ve ferman metninin yer aldığı üçüncü bölüm olmak üzere, müstakil başlıklar altında incelenmiştir. Bunu takiben metnin politik dili ve düzenlemenin kaldırılmasının Sünniler için ifade ettiği anlam değerlendirilmiş; son olarak, konuyla ilgili tek kaynak olması ve farklı şekillerde anlaşılmış olması sebebiyle ferman metni müstakil bir başlık altında tercüme edilmiştir.¹⁶

14 Fâtımîlerin imamet konusunu miras hukukuyla ilişkilendirilmesi ve bunun Fâtımîlerin Mısır hakimiyetinin ilk yıllarındaki yargı politikalarına yansımalarıyla ilgili kısa bir değerlendirme için bk. İnce, "Mısır Fâtîmî Devletinde Yargı...", 88-89.

15 Lev, *The Administration of Justice*, 147-149.

16 Ferman metni dikkatli bir şekilde okunduğunda, özellikle *el-mezhebü 'd-dâric* uygulamasının yürürlüğe girmesi ve sonlandırılmasıyla ilgili temel konularda, İnce dışındaki araştırmacıların öne sürdüğü yorumların hatalı olduğu görülebilir. Bu yüzden çalışma ferman bölümünden başlanarak okunabilir.

1. Zevî'l-erhâmın ve Beytü'l-mâlin Mirasçılığı, el-Mezhebü'd-dâric'in Getirdiği Yenilik

Şîi ve Sünnî fıkıh öğretilerinin, mirasçılığın temel şer'î dayanağı (*sebeb*) ve *beytü'l-mâlin* mirasçılığı konuları çerçevesinde karşılaştırılması,¹⁷ Turtuşi'nin konuyla ilgili görüşü ve *el-mezhebü'd-dâricin* uygulamada nasıl bir hukuki zemin meydana getirdiğinin incelenmesi, metindeki kapalılıkların ortadan kaldırılmasını kolaylaştıracaktır. Burada amacımız konuyu etraflı bir şekilde tartışmak değil, kavramın anlamı ve temel ilkeler konusunda Sünnî fıkıh içindeki görüş ayrılıkları ve Fâtımî/Şîi fıkıhıyla olan benzerlik ve farklılıkları hatırlatmaktır.

Sünnî fıkıh dikkate alındığında *zevî'l-erhâmın* “İslâm miras hukukunda *ashâb-ı ferâiz*le (belirli pay sahipleri) *asabe* (belirli pay sahiplerinden artanı alan) gruplarına dâhil olmayan kan hısımlarını ifade eder” şeklindeki tanımı mirasçılarının sınıflandırılması açısından kullanışlı bir tanımdır.¹⁸ Kavramın bu dar anlamdaki kullanımını erken dönem kaynaklarda bulabilmek mümkündür.¹⁹ Ancak bu tanım mirasçılığın temel dayanağıyla ilgili erken dönem tartışmaları ve bu konudaki görüş ayrılığını anlamayı zorlaştırır. Bu bağlamda Sünnî mezhepler içinde *zevî'l-erhâmın* mirasçılığını savunan Hanefî ve Hanbelîlerin, esasen vefat edene kan bağıyla bağlı olma vasfını mirasçılığın temel dayanağı olarak gördükleri, *ashâb-ı ferâiz* ve *asabenin* ise nasslarda belirlenen öncelikli sınıfları ifade ettiği görüşünde oldukları hususunu dikkatten kaçırmamıza neden olur. Bu iki Sünnî mezhebin mirasta *reddiye*²⁰ kabul ediyor olmaları, kan bağının, mirasçılığın temel şer'î esasını oluşturduğu mahiyetindeki görüşlerinin tutarlılığını gösterir. Daha doğrusu, *reddiye*nin şer'î dayanağı *zevî'l-erhâmın* mirasçı olmasıdır.²¹ Dolayısıyla *zevî'l-erhâmın* karı-koca dışındaki *ashâb-ı ferâiz* ve *asabe* gurubunu da kapsayan, kan bağı ile birbirine bağlı bulunan kişiler, kısaca *kan hısımları* şeklinde anlaşılması konuyla ilgili temel yaklaşımları, erken dönem tartışmaları ve inceleme konusu metnin hukuki yönünü anlamayı kolaylaştıracaktır.

Fâtımî/Şîi öğretilerde de Hanefî ve Hanbelî mezheplerine benzer şekilde, eş dışındaki mirasçılar için mirasçılıkta temel ilke kan akrabalığı (*zevî'l-erhâm*) ve vefat edene bu açıdan yakınlıktır.²²

17 Genel bir karşılaştırma için bk. İnce, “Hicri Beşinci Yüzyılda ...”, 32-38.

18 Krş. Hamza Aktan, “Zevî'l-Erhâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/307-308.

19 Kudûrî kavramı “[belirli] payı veya kalanı alma hakkı (*ta'sib*) olmayanlar” şeklinde tanımlar. Kudûrî, Ahmed b. Muhammed, *et-Tecrid*, thk. M. Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dârü's-Selâm, 1427/2006), 8/3911.

20 *Asabe* bulunmadığı ve/veya *ashâb-ı ferâizin* paylarının verilmesinden sonra dağıtılmamış mal kalması durumunda, kalan malın kan akrabaları sınıfından olan *ashâb-ı ferâize* miras payları oranında dağıtılması.

21 Şeybânî *zevî'l-erhâmın* mirasçılığını savunduğu *el-Hücce*'de, Şâfi'i buna itiraz ettiği *el-Ümm*'de kavramı “kan bağıyla birbirine bağlanan akrabalar” anlamında kullanır ve bunu mirasçılığın temel şer'î dayanağı çerçevesinde tartışır. Krş. Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdi Hasan el-Keylânî (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403), 4/227-228; Şâfi'i, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, 4/84-85. Tahâvî *Muhtasar*'da “Rahim sebebiyle miras” başlığı altında ilk zikrettiği mesele vefat edenin yalnızca kızının bulunduğu, yani *reddiye* durumudur. Cassâs aynı yerde Hanefî Mezhebinin görüşünü bu çerçevede tafsilatlı bir şekilde açıklar. Cassâs, Ahmed b. Ali, *Şerhu Muhtasari'l-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah vd. (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dârü's-Sirâc, 1431/2010), 4/112-123.

22 Kadı Nu'mân mirasçıları ve mirasçı olma sıralarını şu şekilde özetler: Belirli pay sahipleri (*ashâbu'l-ferâiz*),

Ancak Hanefî ve Hanbelîler aynı ilkeyi kabul etmekle birlikte bunun tatbik şekli konusunda Şîî öğretiden ayrılır. Bu iki Sünnî mezhebe göre Kur'an ve Sünnette payları belirtilen hak sahipleri (*ashabu'l-ferâiz*) kendileri için belirlenen payları aldıktan sonra kalan mal vefat edene erkekler aracılığıyla bağlanan erkek yakınlar (*asabe*) veya bu statüde kabul edilen yakınlar kalır; *asabe* gurubundan biri bulunmaması durumunda ise kalan mal kişiye en yakın olan kan akrabasına (*zevi'l-erhâm*) verilir. Eşler dışındaki belirli pay sahipleri, kan akrabası olmaları sebebiyle aynı zamanda *zevi'l-erhâm* statüsünde mirasçı olurlar. Mâlikî ve Şâfiîler ise bu ilkeyi kabul etmez; mirasçıları ve mirastan alacakları payları Kur'an ve Sünnette açıkça mirasçı olarak nitelenen *belirli kişiler* ve paylarla sınırlar. Kan akrabası olan belirli pay sahiplerinin, bu paylar dışında mirasta herhangi bir hakkı söz konusu değildir. Hanefî ve Hanbelîlere göre, örneğin, kız evladın iki ayrı statüde olmak üzere (*ashabu'l-ferâiz*, *zevi'l-erhâm*) mirasın tümüne hak sahibi olması mümkünken, Mâlikî ve Şâfiîlere göre kız evladın mirastan alabileceği en yüksek pay malın yarısıdır. Diğer taraftan, Şîî ve Sünnî tüm mezhepler, hak sahibi bulunmayan miras malının veya payın devlet hazinesine (*beytü'l-mâl*) intikal edeceği ilkesinde ittifak hâlinindedir.²³ Ancak bu ilkenin tatbiki, tabiatıyla, birinci ilkenin kabulü ve reddine bağlı olarak farklı sonuçlar doğurur. Turtûşî, dönemin ileri gelen bazı Mâlikî ve Şâfiî fakihleri gibi *beytü'l-mâl*in düzgün bir şekilde idare edilmiyor olması durumunda *zevi'l-erhâm*ın mirasçılığını savunur.²⁴

Görüşler arasındaki ittifak ve ihtilaf konuları metinde doğrudan zikredilen veya zımnen anlaşılan şu üç tipik durum üzerinden örneklendirebilir:

1. Vefat edenin hiçbir kan akrabası yoktur.
2. Vefat edenin yalnızca bir kızı vardır.
3. Vefat edenin bir kızı ve bir erkek kardeşi (*asabe*) vardır.

Birinci durumda tüm taraflar malın *beytü'l-mâl*e intikal edeceğini kabul eder. İkinci durumda da Şîî, Hanefî ve Hanbelî mezhepleri ittifakla malın tümünün kıza kalacağını kabul eder. Bu hüküm şu şekilde temellendirilir: Kızın Kur'an'da belirtilen payı $\frac{1}{2}$ 'dir; kalan $\frac{1}{2}$ pay kişiye en yakın kan akrabası (*zevi'l-erhâm*) vasfıyla yine kıza verilir (*reddiye*). Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin klasik öğretisine göre ise bu durumda kız malın $\frac{1}{2}$ 'sini aldıktan sonra malın kalan yarısı hak sahibi bulunmayan miras malı vasfıyla *beytü'l-mâl*e intikal eder. *Zevi'l-erhâm*ın

zevi'l-erhâm (krş. *reddiye*), *asabe* bulunmadığında azad eden efendi, ardından bu efendinin *asabesi*, sonra Allah'ın Kitâbı'nda kendileri için pay belirlenmemiş olan *zevi'l-erhâm*, sonra *beytü'l-mâl*. (Kâdî en-Nu'mân, Ebû Hanîfe el-Mağribî), *The Early History of Ismaili Jurisprudence, Law under the Fatimids, A critical edition of the Arabic text and English translation of al-Qâdî al-Nu'mân's Minhâj al-farâ'id*, ed. ve trc. Agostino Cilardo (London-New York: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2012), 5.

23 krş. İnce, "Hicri Beşinci Yüzyılda..." 44-55; Kâdî en-Nu'mân, *Minhâc*, 5.

24 Muhammad b. Muhammad Ibn 'Arefe, *el-Muhtasarul-fikhî*, thk. Hâfız Abdurrahmân Hayr (Dubai: Müessesetü Halef Ahmed al-Habtûr li'l-A'mâlî'l-Hayriyye, 1425/2014), 10/530. Dönemin Mâlikî ve Şâfiî fikhî literatüründe tekrarlanan bu ifadeler mevcut durumla ilgili bir eleştiri ve *zevi'l-erhâm*ın mirasçı kabul edilmesine yönelik bir gerekçelendirme olarak görülmelidir. Hicri 5. yüzyılda Mâlikî ve Şâfiî Mezheplerinin konuyla ilgili temel öğretilerini savunan görüşler bulunsun da Bağdatlı Şâfiî fakihi Mâverdî (ö. 450/1058) ve Kayrevanlı Mâlikî fakihi İbn Yûnus (ö. 451/1059), kendi dönemlerinin ileri gelen âlimlerinin *zevi'l-erhâm*ın mirasçılığını kabul ettiklerini vurgular. krş. İnce, "Hicri Beşinci Yüzyılda ..." 45-52.

mirasçılığını kabul eden Turtûşî bu durumda Hanefî ve Hanbelîlerin kabul ettiği şekliyle kızın malın tümüne mirasçı olması gerektiğini düşünüyor olmalıdır. Böyle bir durumda *beytü 'l-mâlin* mirasta herhangi bir hakkı, dolayısıyla mirasa doğrudan müdahalesi söz konusu olamaz.

Üçüncü durumda ise Şîî öğretiyeye göre kız malın yarısını Kur'an'da kız için belirlenen pay olarak aldıktan sonra kalan yarısını vefat edene en yakın kan akrabası olarak alır. Dört Sünnî Mezhebe göre ise bu durumda malın kalan yarısı erkek kardeşe (*asabe*) verilir. Zira, Hanefî ve Hanbelîler *zevi 'l-erhâmın* mirasçılığı ilkesi konusunda Şîî öğretiyeye ittifak hâlinde olsa da bu ilkeyi *asabeye* öncelik tanıyan bir şekilde uygular.

Bu karşılaştırmadan anlaşılacağı üzere Şîî miras hukuku Hanefî ve Hanbelîlerle ittifak hâlinde *beytü 'l-mâlin* miras üzerindeki hakkını nispeten az karşılaşılabilecek, kişinin kan akrabası bulunmaması durumuyla sınırlar.

Mevcut bilgiler *el-mezhebü 'd-dâric* uygulamasının yürürlüğe girdiği dönemde Mısır'daki Sünnîlerin büyük bölümünün Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine müntesip olduğuna işaret eder.²⁵ Dolayısıyla *el-mezhebü 'd-dâric* düzenlemesiyle birlikte Sünnî halk açısından devletin miras malına müdahalesi belirgin bir şekilde artmış olacaktır. Bunun hukuki dayanağı yukarıda izah edildiği şekliyle Mâlikî ve Şâfiî Mezheplerinin klasik öğretisinde *zevi 'l-erhâmın* mirasçı kabul edilmiyor olmasıdır. Hâlbuki düzenlemeden önce herkes için geçerli olan Şîî hukukuna göre, vefat edene kan bağıyla bağlı akrabalar olması durumunda malın *beytü 'l-mâle* intikal etmesi söz konusu olmaz. Bu husus göz önünde bulundurulduğunda, Mâlikî mezhebi öğretisinde *zevi 'l-erhâmın* mirasçılığının kabulünü öngören bir içtihadın mezhep görüşü hâline gelmesiyle, *el-mezhebü 'd-dâric* uygulaması dâhilinde *beytü 'l-mâlin* mirasa müdahalesi, düzenleme öncesi sınırlarına çekilebilecektir. *Ze'vi 'l-erhâmın* mirasçılığıyla ilgili görüşü dikkate alındığında, Turtûşî'nin, Mâlikî mezhebinin klasik görüşünün *el-mezhebü 'd-dâric* kapsamında mümkün kıldığı *beytü 'l-mâl* müdahalesinin, değişen fetva sebebiyle artık meşru olmadığını savunduğunu tahmin etmek güç değildir. Daha önce İnce'nin de dikkat çektiği gibi, Turtûşî'nin yürürlükteki uygulamada *beytü 'l-mâl*le ilgili şikayetleri de esasen bununla ilgilidir: Turtûşî, yürürlükteki uygulamanın kaldırılmasını değil, uygulamanın yeni içtihadı göre değiştirilmesini talep etmiş olmalıdır. Aşağıda, metnin birçok açıdan bu yorumu desteklediği gösterilecektir.

25 Bu tarihlerde Mısır'da yaşayan, ilmi faaliyetleri veya yargıda aldıkları görevler sebebiyle tanınan çok sayıda Şâfiî ve Mâlikî alim tespit edilebilir. Hanefî ve Hanbelî Mezhepleri için aynı şeyi söyleyebilmek mümkün değildir. 525/1131 gerçekleşen dört farklı mezhepten kadı tayini düzenlenmesinde Sünnî mezheplerden yalnızca Şâfiî ve Mâlikî kadıların atanmış olması da Sünnî halkın çoğunluğunun bu iki mezhebe müntesip olduğuna işaret eder. İnce'nin Sünnî ulemanın Fâtımî yargı düzeni içindeki yerini ve 525/1131 yılında dört farklı mezhepten kadı atamalarını incelediği çalışmaları bu değerlendirmeyi destekleyen veriler sunar. krş. İnce, "Mısır Fâtımî Devletinde Yargı, Kâdî'l-kudâtılık ve Sünnî Ulemanın Yeri", 83-104; İrfan İnce, "Mısır Fâtımî Devleti'nde 525/1131 Yılında Dört Kadı Ataması, Yeni Bir Değerlendirme", *İslam Tetkikleri Dergisi* 14/2 (Eylül 2024), 501-528.

2. Metnin Şekil Yönünden Analizi

Makrîzî konuyla ilgili bilgileri *İtti 'âz*²⁶ ve *Mukaffâ*²⁷ adlı eserlerinde, ilkinde 516/1123 yılına ait olayları anlattığı yerde, ikincisinde ise Turtûşî'nin biyografisi içinde kaydeder. Turtûşî'nin vezirle görüşmesinin arka planıyla ilgili açıklamalar muhtemelen Makrîzî'ye aittir. Görüşmenin içeriğiyle ilgili verdiği bilgiler ve ferman metni kaynaklardan nakledilmiş olmalıdır. *İtti 'âz* ve *Mukaffâ* metinleri karşılaştırıldığında birinci metnin daha önce yazıldığı, *Mukaffâ* metninde ferman metni dışındaki bölümlerin özetlendiği görülebilir. Metnin görüşmeyle ilgili bölümünde, görüşme yer yer karşılıklı konuşma cümleleri şeklinde aktararak özetlenir. Ardından görüşme sonunda üzerinde mutabık kalınan hususlara uygun olarak hazırlandığı tahmin edilebilecek ferman metni bulunur.

Görüşmenin arka planına dair açıklamalar ile görüşmenin özetlendiği bölümdeki ifadeler, *İtti 'âz* ve *Mukaffâ* metinlerinde bazı farklılıklarla kaydedilmiştir. Uzun bir görüşmeyi oldukça kısa ifadelerle özetleyen bu bölümün her iki eserde yer yer farklı ifadelerle kaydedilmesi ve karşılıklı konuşmada mantıksal insicamı bozan bazı ifadelerin bulunması metnin anlaşılmasını zorlaştırır. Ancak görüşme konusunun hukuki içeriği ve taraflardan birinin Mâlikî fakihî diğerinin Fâtîmî veziri olması, benzer şekilde her iki taraf için kabul edilebilir bir çözümde uzlaşacakları beklentisi metnin çözümlemesine yardımcı olacak önemli ipuçlarıdır. Metnin ferman bölümü ise küçük ayrıntılar dışında hemen hemen eksiksizdir; dikkatli bir şekilde incelendiğinde, ferman metninin cevap aradığımız temel sorular konusunda yeterince açık bilgiler içerdiği görülebilir. Benzer şekilde görüşmede ele alınan konular çerçevesinde incelendiğinde, ferman metninin görüşmede mutabık kalınan temel hususlara yer verdiği ve buna uygun bir içerikle hazırlandığı anlaşılabılır. Diğer taraftan, fermanın hukukî içeriği; Makrîzî'nin arka plan açıklamalarının değerlendirilmesine ve görüşmeyle ilgili metindeki boşlukların doldurulmasına yardımcı olurken, görüşmenin arka planı ve içeriğine dair ulaşılan sonuçların doğruluğunu test etme imkânı da sunar.

3. Görüşmenin Arka Planı

Makrîzî *İtti 'âz*'da Turtûşî'nin İskenderiye'den Kahire'ye gelme sebebini genel bir ifadeyle miras konusuyla ilişkilendirir; ardından özelde iki hususu vurgular: Kızın miras malının yarısını alması ve görevlilerin yetim mallarının (satım işlemlerinden) 1/40 oranında bir ücret alması. Makrîzî'nin metninin tercümesi şu şekildedir:

Turtûşî Vezir Efdal [Efdal b. Bedr el-Cemâli, ö. 515/1121] zamanında (*el-eyyâmü 'l-efdalîyye*) miras konularında (*umûru 'l-mîrâs*) ve mahkeme görevlilerinin (*ümenâ 'ül-hükûm*) yetimlerin mallarından aldıkları 1/40'lık ödeme ve kız evlada terekenin yarısının verilmesi konusunda konuşmuştu; ancak o (vezir) bunu kabul etmemişti, bunun üzerine Turtûşî [aynı konularda yeni vezir] Memûn ile bir görüşme yaptı (*fâvada*).²⁸

26 Makrîzî, *İtti 'âz*, 3/89-92.

27 Makrîzî, *el-Mukaffâ 'l-kebîr*, 7/221-223

28 Makrîzî, *İtti 'âz*, 3/88-89.

Makrîzî *Mukaffâ*'da bu bilgileri özetleyerek verirken yukarıdaki iki özel sebebi zikrettikten sonra “Âl-i Beyt'in mezhebi olduğu veçhiyle kıza malın tümümü miras olarak veriyorlardı” ifadelerini ekler. Şeyyâl metnin bütününe Makrîzî'nin bu ifadeleri ışığında değerlendirebilir. Ona göre bu açıklama, görüşme öncesinde Şîî miras hukukunun herkes için bağlayıcı olduğuna işaret eder.²⁹ Kuşkusuz, Makrîzî'nin bu ifadelerinden —politik bağlamdan bağımsız olarak— ilk akla gelen, bir Mâlikî olan Turtûşî'den bekleneceği üzere, Şîî miras hukukunun kaldırılarak yerine Sünnî miras hukukunun getirilmesini ya da en azından Sünnîlerin bu konuda kendi hukuklarına tâbi olacakları bir düzenlemenin yürürlüğe konmasını talep etmiş olmasıdır. Ancak birazdan gösterileceği gibi metnin ikinci bölümü ve ferman metninde *el-mezhebü 'd-dâric* düzenlemesinin bu görüşmeden uzun süre önce yürürlüğe girdiği ve hâlâ devam ettiği yoruma gerek bırakmayacak derecede açıktır. Bir başka ifadeyle, uygulamada zaten, örneğin vefat eden Mâlikî birisi, geride mirasçı olarak bir kız evlat bıraktığında kızı mirasın yalnızca yarısını alabilmekteydi.

Yukarıda Şîî öğretisine göre mirasın tümünün kıza kaldığı iki durum incelemiş; birinci durumda Hanefî ve Hanbelîlerin aynı görüşte olduğunu görmüştük. Benzer şekilde, Mâlikî olmakla birlikte *zevî 'l-erhâmın* mirasçılığını kabul etmesi sebebiyle Turtûşî'nin de bu görüşte olduğunun kabul edilmesi gerektiğini dile getirmiştik. Dolayısıyla, Makrîzî'nin bu giriş cümlesinde ima ettiği Turtûşî'nin eleştirilerine konu olan miras meselesinin (kız evlada terekenin yarısının verilmesi), Mâlikî mezhebinin klasik görüşünde *zevî 'l-erhâmın* mirasçı kabul edilmemesi sebebiyle, kızın tek başına mirasçı olduğu hâllerde (ör. 2) malın yarısının *beytü 'l-mâle* intikal etmesi ve buna benzer durumlarla ilgili olduğu düşünülmelidir.

Aşağıda gösterileceği üzere, görüşmedeki uzun pazarlık (*fâvada*) sırasında geçen karşılıklı konuşmada da bu durumu teyit eden ifadeler yer alır. Vezir, Turtûşî'ye şikâyetlerine konu olan *beytü 'l-mâl* müdahalesiyle ilgili sorunları ortadan kaldırmaya yönelik olarak *el-mezhabü 'd-dâric* uygulamasının ilgasını teklif eder. Turtûşî ise bunun kendisi açısından başka bir sorun ortaya çıkaracağına işaretler, vefat edenin bir kızı ve *asabe* mirasçısı olması hâlinde *asabenin* mirasçılığından ödün veremeyeceği vurgular (krş. ör. 3). Turtûşî'nin üzerinde ısrar ettiği bu hüküm esasen yürürlükteki *el-mezbû 'd-dâric* uygulaması uyarınca Mâlikî bir kişinin mirasıyla ilgili yapılması gereken şeydir. Bu durumda *beytü 'l-mâl*in mirasa müdahalesi zaten söz konusu değildir. Ancak vezirin teklifinin kabul edilmesi durumunda *asabe* mirasçının mahkeme yoluyla mirastan pay alması imkânsız hâle gelecektir. Diğer bir ifadeyle vezirin teklifi, kızın tek mirasçı olması durumunda (ör. 2) Turtûşî'nin *beytü 'l-mâl*le ilgili şikâyetlerini ortadan kaldırırken, bir başka konuda istemediği bir sonucun ortaya çıkmasına neden olmaktadır (ör. 3).

Metnin bu bölümüyle ilgili şu değerlendirme yapılabilir: Makrîzî'nin Turtûşî'nin şikâyetleri arasında zikrettiği “kız evlada terekenin yarısının verilmesi” ifadesinin açıklaması mahiyetinde *Mukaffâ* metinde yer alan “Âl-i Beyt'in mezhebi gereği kıza malın tamamını miras olarak veriyorlardı” cümlesi Makrîzî'ye ait ise; ayrıca, bunu yazarken *el-mezhebü 'd-dâricin* henüz

29 Şeyyâl, *A'lâmu 'l-İskenderiyye*, 79.

yürürlükte olmadığını ve Turtûşî'nin Fâtîmî/Şîî hukukunun herkese şamil olacak şekilde tatbikine itiraz ettiğini düşünmüş ise kaynaklardan naklettiği metni yanlış yorumlamıştır.

4. Görüşme

Makrîzî görüşmenin içeriğinin bir kısmını kendi ifadeleriyle aktarır, büyük bölümünü ise karşılıklı konuşma şeklinde nakleder. *İtti'âz*'daki metin karşılıklı konuşma şekline daha sadıktır. Bu yüzden öncelikle *İtti'âz*'daki metni tercüme edecek, ardından *Mukaffâ*'daki önemli gördüğümüz bazı farklılıkları değerlendireceğiz.

[1] Ve bu konuda Memûn'la pazarlık yaptı (*fâvada*).

[2] Ve [vezir] şöyle dedi: Bu benim [önümde] bulduğum bir düzenlemedir, yoksa bunu ben ihdas etmedim. Buna *el-mezhebü'd-dâric* deniyor. Söylendiğine göre bunu ilk çıkaran Emîru'l-cüyûş Bedr'dir (Bedr el-Cemâlî, ö. 473/1058) ve [mahiyeti de] şudur: Kim ölürse mirası konusunda mezhebinin hükmüne göre hareket edilir. Bunun üzerinden seneler geçti ve meşru bir uygulama hâline geldi, artık *değiştirilmesi* (*tağyîr*) nasıl câiz olur?

[3] Fakîh: Eğer Allâh katında seni [sorumluluktan] kurtaracak şeyi [konuştuklarımızdan anlayıp] bildiysen onu *değiştir*, bunun karşılığında sevap kazanırsın.

[4] [Vezir]: Ben Halife'nin nâbiyim. Onun ve Zeydî[!]³⁰, İmâmî ve İsmâilî tüm Şîîler'in mezhebi[ne göre erkek evlat veya anne ve baba olmaması durumunda] mirasın tümü yalnızca kızıdır; ne *asabe* ve ne de *beytü'l-mâl*[e intikal edecek bir mal] söz konusu olmaz,³¹ Ebû Hanîfe de [*zevî'l-erhâm*ın mirasçı olması] ilke[sin]de onlarla aynı görüştedir.

[5] Fakîh: Ben[in açımdan] *asabe* bulunması durumunda onun dikkate alınması [kıza yarım hisse verildikten sonra, örneğin erkek kardeş varsa, kalanın ona verilmesi] gerekir.

[6] Memûn: Ben topluluğun (*cemâa*) mezhebinin değiştiremem, halife de bunu kabul etmez (*lâ yerâ bihî*); bunu emreden kim olursa olsun onu bozar. Ama ben [çözüm olarak] fakîhin şefâatiyle herkesi *devletin görüşüne* (*re'yü'd-devle*) döndürmeyi düşünüyorum. Böylece herkes Allah katında kendisini kurtaracak şey konusunda *kendi mezhebindeki* (mezhebiyle ilgili) *görüşünün hükmüne döner*; ne Allah'ın kitabında zikrettiği ne de Resul'ün (aleyhisselâm) emrettiği *beytü'l-mâl* hükmü [kendiliğinden] ortadan kalkar.

Mukaffâ metninde dikkat çeken bazı farklılıklar büyük ihtimalle Makrîzî'nin tasarruflarıdır. Örneğin Turtûşî'nin *değiştirme* talebine vezirin verdiği yanıtta Şîî mezheplerin görüşü zikredildikten sonra “diğerleri (mezhepler) gibi, onlar [da] Allah'ın Kitab'ından bir âyete dayanıyorlar” ifadesi, yine vezirin devam eden konuşmasında “Ebû Hanîfe'nin ilkede onlara muvafakat ettiği” ifadesinden sonra “yani *zevî'l-erhâm*ın mirasçı yapılması” ifadeleri

30 Vezirin Zeydîleri bu guruba dâhil etmesi ancak Utrûş en-Nâsır (ö. 304/914) için doğrudur. Utrûş dışındaki Zeydîler *asabenin* önceliği konusunda Sünnî öğretiyi ittifak halindedir. krş. Wilfred Madelung, “Shī'ī Attitudes toward Women as Reflected in Fiqh, Society And The Sexes In Medieval Islam”, ed. Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot (California: Undena Publications, 1979), 77-78.

31 Köşeli parantez içinde eklediğimiz kayıtlar vezirin sözlerinin hukuken anlamlı olabilmesi için zorunludur. Benzer şekilde vezirin *asabe* ve *beytü'l-mâl*e atıfta bulunduğu ifadeleri, ikilinin özellikle yukarıda ör3 ve ör2'de incelediğimize benzer meseleleri tartışıklarına işaret eder.

muhtemelen Makrîzî'nin eklemeleri veya yorumlarıdır. *Mukaffâ* 'da Turtûşî'nin “Ben[im açımdan] *asabe* bulunması durumunda onun dikkate alınması gerekir” cümlesi yer almaz.³² Bunun yerine Makrîzî “konuşma uzun sürdü ve nihayet Memûn şöyle dedi” diyerek *İtti'âz* 'daki “Ben topluluğun (*cemaa*) mezhebini değiştiremem ...” şeklinde devam eden bölümü küçük bir değişikliklerle aktarır. Konuşma vezirin “Sana muhalefet etmek istemem, ancak cemaatin mezhebini değiştirmeye de gücüm yoktur” sözleriyle devam eder. Burada, muhtemelen yazım hatasından kaynaklanan bir farklılık “Halife de bunu kabul etmez” ifadesinin olumlu olarak yer almasıdır.

Metnin görüşmeyle ilgili bölümünü gördükten sonra konumuzla ilgili olarak metnin bu bölümünde öne çıkan hususları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Memûn ve Turtûşî'nin ağızdan nakledilen sözlerden *el-mezhebü 'd-dâric* uygulamasıyla ilgili uzun bir pazarlık yapıldığı açık bir şekilde anlaşılır. Birinin talep ettiği, diğerinin reddettiği şey metinde geçtiği şekliyle *tağyîr*, yani *değiştirmedir*. Kelimenin kullanımı tesadüfî değildir. Bundan kastedilenin, uygulamanın kaldırılması olmadığı şuradan anlaşılabilir: Memûn, Turtûşî'nin *tağyîr* talebini bunun imkânsız olduğu gerekçesiyle reddeder; ancak hemen ardından Turtûşî'yi eski düzene, *devletin mezhebine* geri dönme konusunda ikna etmeye çalışır. Kuşkusuz bu Turtûşî'nin istediği ve Sünnîleri de memnun edecek bir durum değildir. Zira, *devletin mezhebine* geri dönüşü *el-mezhebü 'd-dâric* uygulamasının sonlandırılması, dolayısıyla Şîî miras hükümlerinin ayırım gözetilmeksizin herkes için geçerli olması anlamına gelir. Vezir, bunun büyük bir hoşnutsuzluğa yol açacağını bildiği için bu hususta Turtûşî'den yardım ister. Turtûşî başlangıçta reddettiği bu teklifi konuşma sonunda kabul eder.

2. Turtûşî'nin *el-mezhebü 'd-dâric* kapsamında eleştirdiği temel konu *beytü 'l-mâlin* müdahalesidir. Vezir ise *el-mezhebü 'd-dâricin* ilga edilmesi teklifini, bu şekilde Turtûşî'nin şikayetlerinin ortadan kalkacağını söyleyerek makul göstermeye çalışır. Kızın tek mirasçı olması durumu bunun tipik bir örneğidir (ör. 2). Böyle bir durumda mirasın tümünün kıza kalmasını talep etmek, dolayısıyla *beytü 'l-mâl* müdahalesini engellemek, yürürlükte olan *el-mezhebü 'd-dâric* kapsamında Malikî mezhebinin klasik görüşü açısından mümkün değildir. Bu ancak Turtûşî'nin yeni içtihadı dikkate alınarak yapılacak bir değişiklik veya bu örnekte Şîî miras hukukunun herkes için geçerli olması durumunda mümkün olabilir.

3. Vezir, Turtûşî'nin şikayetine konu olan *beytü 'l-mâl* hükmünün kalkması için, onun değişiklik talebini yerine getirmek yerine, *devletin mezhebine* geri dönüşünü teklif eder. Turtûşî'nin görüşme sonunda kabul etmek zorunda kaldığı bu teklif, onun *zevî 'l-erhâm* konusundaki görüşünün, *beytü 'l-mâl* müdahalesi konusunda Şîî miras hukukuyla kesiştiği noktaya karşılık gelir. Burada *beytü 'l-mâl* hükmünün kalkmasıyla kastedilenin

32 Makrîzî bunu yaparken, metnin insicamını bozan bu cümlenin anlamıyla ilgili yorum yapma külfetinden kurtulmak istemiş olabilir.

mutlak olmadığı, yalnızca şikâyet konusu belirli durumlarla ilgili olduğu hem Şîî hem Sünnî öğretide hukuki niteliği ve şartları üzerinde ihtilaf olmakla birlikte *beytü 'l-mâlin* ilkesel olarak mirasta hak sahibi olacağı üzerindeki ittifaktan anlaşılabilir. Kaldı ki hazırlanan fermana *beytü 'l-mâlin* bu statüsü teyit edilir.

4. Turtûşî'nin “ancak *asabe* olması durumunda onu dikkate almam gerekir” ifadeleri bir teklife verilmiş cevap niteliğindedir; bu yüzden bu cümleyle vezirin “Ben Halife'nin nâbiyim” şeklinde başlayan ifadeleri arasındaki kopukluk dikkat çeker. Turtûşî'nin bu sözleri, muhtemelen konuşmanın çeşitli safhalarında defalarca tekrarladığı değişiklik talebine karşılık, vezirin uygulamayı tamamen kaldırma teklifine çekinceli bir cevap olarak sarfedilmiştir. Yukarıda da işaret edildiği gibi bunun anlamı şu olmalıdır: Vezirin teklifine göre *el-mezhebü 'd-dâric* kaldırıldığında artık Mâlikî olanlar da Şîî hukukuna tabi olacaktır. Ancak bu durumda, vefat edenin yalnız bir kızının bulunması durumuyla ilgili olarak Turtûşî'nin istediği sonuç ortaya çıksa da vefat edenin bir kızı ve bir erkek kardeşi olması durumunda erkek kardeş mirastan pay alamayacaktır. Bu ise Sünnî mezheplerin ortak görüşüne göre kabul edilemez bir durumdur. Bu durum Turtûşî'nin değişiklik talebinin mahiyetini ortaya koyar: Kız evlat, tek ve yalnız olduğunda mirasın tümünü almalı; *asabeyle* birlikte olduğunda mirasın yarısını almalı, kalan ise *asabeye* verilmeli. Diğer bir ifadeyle *el-mezhebü 'd-dâric* devam etmeli ancak *zevi 'l-erhâm* ilkesi sisteme dâhil edilmeli.

Görüldüğü üzere metnin bu bölümü, *el-mezhebü 'd-dâric*in mahiyetini açıklar ve Turtûşî ile vezir arasındaki pazarlığın içeriği, Turtûşî'nin eleştirisi ve değişiklik talebinin mahiyeti konusunda, ilk bakışta belirsizlikler barındıran metni, kendi iç tutarlılığı üzerinden çözümlemeye yardımcı olabilecek önemli ipuçları sunar. Nitekim, yukarıda da işaret edildiği gibi Turtûşî'nin, vezirin *el-mezhebü 'd-dâric* uygulamasını lağvederek yerine Fâtımî/Şîî hukukunu yürürlüğe koyma teklifini kabul etmiş olması, onun talep ettiği değişikliğin *beytü 'l-mâlin* mirasa müdahalesi konusunda klasik Mâlikî öğretisi çerçevesinde mümkün olmayan; ancak Fâtımî/Şîî hukukunun uygulanmasıyla hayata geçirilebilecek bir içerikte olduğuna işaret eder. Sünnî fıkıh mezhepleri arasında *beytü 'l-mâlin* mirasa müdahalesini Fâtımî/Şîî öğretisiyle aynı sınırlara çekecek bir hüküm, yalnızca *zevi 'l-erhâm* mirasçı kabul eden Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde bulunur. Dolayısıyla elimizde bu durumu destekleyen başka kaynaklar bulunmasaydı bile, yalnızca mevcut metne dayanarak Turtûşî'nin bu konuda Mâlikî mezhebinin görüşünden ayrılarak söz konusu iki mezhebin yaklaşımını benimsediğini ileri sürmek çok da temelsiz bir varsayım olmayacaktı. Ancak, daha önce İnce'nin dikkat çektiği üzere, Turtûşî'nin gerçekten bu görüşte olduğunu bildiğimize göre, metindeki değişiklik talebine ilişkin bu yorumun yalnızca metne dayalı bir tahmin olmanın ötesine geçtiği; Turtûşî'nin fikhî görüşüyle uyumlu bir şekilde metindeki kapalılığı giderdiği söylenebilir.

Metnin ferman bölümüne dair aşağıdaki incelemede, metnin ilk iki bölümünün incelenmesiyle ulaşılan sonuçların, görüşme sonrasında ilan edilen fermanın aynı konulara ilişkin içeriğiyle örtüştüğü görülebilecektir.

5. Fermân

Makrîzî *İtti'âz* ve *Mukaffâ*'da “*nassuhû/nüşatuhû ba'de'l-besmele*” ifadeleriyle ferman metnini tam olarak naklettiğini vurgular. *İtti'âz*'daki ferman metninin baş kısmında, halife ve vezirin adlarının geçtiği yerde, vezirin adından hemen sonra “vasıfları ve ona dua” notu eklenerek asıl metinde geçen bu kısmın atlandığı açıkça belirtilir. *Mukaffâ* metninde ise bu uyarı yer almaz ve ferman metni kesintisiz bir şekilde aktarılır. Bunun dışında her iki kaynaktaki ferman metninde bazı kelimelerin yazımında görülen farklılıklar büyük oranda ihmal edilebilir niteliktedir. Bu farklılıkların biri hukuki içeriği sebebiyle dikkat çekicidir. *İtti'âz* metninde kanuni varisi olmayan terekelerin tümünün *beytü'l-mâle* intikal edeceği ifade edilip, bundan yalnızca bu terekelerin *harc* veya borçları (*deyn*) olması durumu istisna edilirken, *Mukaffâ* metninde *harc* yerine *zevc* kelimesi yer alır. *Mukaffâ* metni esas alındığında, bu ayrıntı daha önce Kadı Nu'mân'ın (ö. 363/974) Hz. Ali'den nakledilen bir rivayetle ilgili zikrettiği ihtimallerden birinin esas alınıp genel kural hâline getirildiğine işaret eder. Kadı Nu'mân Hz. Ali'nin, tek mirasçı olması durumunda miras malının tümünü eşe verdiğini kaydeder; ancak bunun kural olmadığını, söz konusu rivayetin eşlerin aynı zamanda akraba olmaları (*zevi'l-erhâm*) ihtimaliyle veya imamin *beytü'l-mâl* üzerindeki geniş tasarruf yetkisiyle açıklanabileceğini söyler.³³

Fermanda *el-mezhebû'd-dâricle* ilgili zikredilen önemli hususları fermanın perspektifinden şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Uygulama önceki yöneticiler (*el-hükkâmû'd-dâricûn*) tarafından yürürlüğe konmuştur. Memûn görüşmede bunu Vezir Bedr el-Cemâli'ye nispet etse de ferman bu yöneticilerin kim olduğunu zikretmez.
2. Söz konusu idarecilerin yaptığı bu değişiklik keyfidir; yerleşik, süregelen âdetten bir sapmadır ve birçok yanlışlığa yol açmıştır.
3. Uygulamanın içeriği şudur: “Mezhep ve inanç farklılığından bağımsız olarak vefat eden kişinin [geri bıraktığı] mal varlığı, kişi hayattayken [mütesibi olduğu] mezhebi ve vefatına dek meşhur olduğu inancı hükmüne göre düzenlenir”.
4. Uygulama Şiîler açısından bir değişiklik getirmemiştir: Onların miraslarının taksimi “doğru olan yol” üzere devam etmiştir. Ancak diğer mezhep mütesiplerinin miras meselelerinde, “bazı durumlarda” *beytü'l-mâl* “doğru olana aykırı bir şekilde” mirasta hak sahibi olmuştur. Ferman bu “doğru olana aykırı” durumları kadının mirasçılığı üzerinden açıklar; belirli bir örnek durum zikretmez. Ancak yalnızca bir kız evlat bırakarak vefat eden kişinin mirası gibi özellikle Mâlikî ve Şâfî klasik öğretilerinde malın *beytü'l-mâle* intikal ettiği durumlara imada bulunduğu tahmin edilebilir.
5. Bu uygulama devletin açık ve doğru olan mezhebinden yüz çevirmek ve Fâtımî imamların doğru yolundan ayrılmaktır.
6. Bu yüzden Emîru'l-Müminîn “temelleri çürük, doğruluktan uzak ve faydadan hâlî”

33 krş. Kâdî en-Nu'mân, Ebû Hanîfe el-Mağribî, *De'â'imû'l-İslâm* (Kum: Müessesetü Âlî'l-Beyt Aleyhimu's-Selâm, 1385), 2/373, 393-394; Kâdî en-Nu'mân, *Minhâc*, 10.

bir ilkeye dayanan uygulamanın devam etmesine razı olmamış ve bu konuda devletin eski görüşüne, yani Şîî miras hükümlerinin herkese şamil olması kuralına dönülmesini emretmiştir.

7. Geriye dönük işlem yapılmayacaktır.

8. Eskiden olduğu gibi vâris bırakmadan vefat edenlerin (*haşerî*) malları *beytü 'l-mâle* intikal edecektir. Gaip vârisi bulunan kişinin malı ise hakimler ve görevliler tarafından muhafaza edilecektir. Kişi, vâris olduğunu ispat etmesi durumunda, miras kendisine teslim edilecektir. Ferman metninden açıkça anlaşılabilirdiği şekliyle bunlar yeni hükümler değildir.

Turtûşî'nin şikâyet konularından biri olan ve fermana da geçen yetim mallarının satımıyla yetkili görevlilerin söz konusu satım bedelinden bir ücret almaları *el-mezhebü 'd-dâric* düzenlemesiyle ilişkili değildir. Ferman, alınan bu ücretin resmî bir dayanağı olmadığını vurgular. Ancak fermana, bu görevlilere hizmetleri için devlet gelirlerinden karşılanmak üzere düzenli bir ödenek tahsis edileceği ifade edilir.

Ferman metninin incelemesi, Şeyyâl'in teklif ettiği şekliyle Turtûşî'nin vezirle yaptığı görüşme sonucunda *el-mezhebü 'd-dâricin* yürürlüğe konduğu veya Lev'in tam aksi istikamette teklif ettiği şekliyle Turtûşî'nin uygulamanın kaldırılmasını talep ettiği, ancak bunun vezir tarafından kabul edilmediği istikametindeki yorumların açıkça hatalı olduğunu gösterir.

Fermanın bu bölümünün analizi kapsamında metinleri nispeten geniş bir şekilde inceleyen Lev'in değerlendirmeleriyle ilgili bazı mülahazalarımızı şu şekilde özetleyebiliriz:

Girişte değinildiği gibi Lev, Makrîzî'nin aktardığı ferman metninin aslına sadık bir kopya olmadığını düşünür.³⁴ Ona göre, Makrîzî fermanın bir bölümünü düzensiz ve cümleler arasında kopukluklar olacak şekilde nakleder. İncelememizde bu iddiayı destekleyecek ciddi bir veriye rastlamadık. *İtti 'âz*'daki ferman metni yukarıda işaret ettiğimiz metinle ilgili temel sorular açısından ihmal edilebilir bazı hususlar dışında yeterince düzenlidir; metnin hukuki içeriğindeki bilgilerde ise belirgin bir kopukluk veya tutarsızlık söz konusu değildir.

Lev, ferman metniyle ilgili olumsuz kanaati sebebiyle metnin önemli bölümlerini hatalı bir şekilde yorumlar. Ferman metninde *el-mezhebü 'd-dâric* yanlış bir uygulama şeklinde tasvir edilir ve bunu teyit eder şekilde olumsuz anlamda türeme bir yol (*es-sünnetü 'l-müceddede*) olarak nitelenir. Lev ise bunu *el-mezhebü 'd-dâricden* farklı bir uygulama olarak yorumlar; fermanın bu türeme şeyin ne olduğunu açıklamadığını ileri sürer ve bunu ferman metninin aslına sadık şekilde aktarılmadığının bir delili olarak değerlendirir.³⁵

Lev'e göre vezir görüşmede Turtûşî'ye mirasta pay sahiplerine dağıtılan paylardan arta kalanın *beytü 'l-mâle* intikal etmesi hükmünün kaldıracağını vadeder. Bu değerlendirmenin ardından Lev, Fâtîmî kadısı Nu'mân'ın eserinde *beytü 'l-mâlîn* mirasçı olarak kabul edilmesine dair ilkeye atıfla bu vadinin hukuki açıdan temellendirilmesinin zor olacağını söyler. Ona

34 Lev, *Administration of Justice*, 149.

35 Lev, *Administration of Justice*, 149.

göre vezirin bu teklifi ayrıca şu sebeple tuhaftır: Tarihî kaynaklar bir önceki vezir Efdal zamanında *haşeriyenin beytü 'l-mâl*den ayrı ve azami özen gösterilerek idare edildiğini nakleder. Dolayısıyla, Lev'e göre Turtûşî'nin şikâyetlerinin maddi bir karşılığının olmaması gerekir veya bu bilgi, Efdal'ın vefatından sonra bu konudaki devlet politikasının değişmiş ve terekelerin ayırım gözetilmeksizin müsadere edilmesi yoluna gidilmiş olduğu şeklinde yorumlanmalıdır.³⁶

Hâlbuki Lev'in yorumlarının aksine, yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi vezir *beytü 'l-mâlî* kaldıracığı şeklinde bir vaatte bulunmaz. Diğer taraftan, Lev'in yorumu doğru kabul edildiğinde, Turtûşî'nin *beytü 'l-mâlî* ile ilgili şikâyetinin, Mâlikî mezhebinin klasik görüşü uyarınca, vefat edenin geride yalnızca bir kız evlat bıraktığı durumda olduğu gibi, malın bir kısmının *beytü 'l-mâlî* intikal ettiği ve benzeri durumlarla ilgili olduğu düşünülebilir. Ancak böyle bir durumda da klasik Mâlikî mezhebi görüşü doğrultusunda şikâyetin konusunun doğrudan *beytü 'l-mâlî* idaresi olması ve vezirin de *beytü 'l-mâlî* idaresiyle ilgili bir tedbir vadetmesi beklenir. Hâlbuki vezir *beytü 'l-mâl* konusuna Turtûşî'nin de şikâyetine konu olan belli durumlarla ilgili olarak değinir. Sorunun aşılması için teklif ettiği çözüm ise *beytü 'l-mâlî* mirasa müdahalesinin mutlak olarak kaldırılması değil, aksine yürürlükte olan *el-mezhebü 'd-dâric* uygulamasının ilga edilmesidir. Zira *el-mezhebü 'd-dâricin* ilgası, Mâlikî mezhebinin klasik görüşünün *beytü 'l-mâl* hükmünü Turtûşî'nin nazarında sorun hâline getirdiği durumların ortadan kalkmasını sağlayacaktır (ör. 2: Kız evladın tek mirasçı olması).

Bununla birlikte, Turtûşî ile vezir arasındaki uzun görüşmenin Makrîzî'nin veya kaynağının aktarmadığı bölümünde, *beytü 'l-mâlî* kötü idare edilmesi konusunun gündeme gelmiş olması ihtimal dâhilindedir. Zira, Turtûşî *zevî 'l-erhâmın* mirasçılığı konusundaki içtihadını, benzer fetvaların sahibi olan Mâlikî ve Şâfiî fakihleri gibi, temelde *beytü 'l-mâlî* kötü idare edilmesiyle gerekçelendiriyordu. Muhtemelen vezirle gerçekleştirdiği görüşmede konu bu boyutuyla da konuşulmuş; Turtûşî kendi görüşünün dayanaklarını bu gerekçeyle izah etmiş, İmâmiye Şiâsına müntesip biri olan Fâtûmî veziri Memûn'u fetvasının içeriğiyle ilgili olmasa da sonucu konusunda ikna edebilmişti. Çünkü her ikisi de şu hükmün doğruluğuna inanmaktaydı: Kişinin kendisine kan bağıyla bağlı bir akrabası olduğu sürece mirası *beytü 'l-mâlî* intikal etmemelidir. Turtûşî'nin konuşmada geçen şu sözleri Memûn'un, dayanağı itibarıyla olmasa da sonuçları bakımından onun fetvasının doğruluğunu onayladığına dair güçlü bir ima içerir: “Eğer Allâh katında seni [sorumluluktan] kurtaracak şeyi [konuştuklarımızdan anlayıp] *bildiysen*, onu değiştir; bunun karşılığında sevap kazanırsın.” Bununla birlikte Memûn gerekçelerini sıralayarak bu talebe olumlu karşılık veremeyeceğini söyler.

Nihayet Lev'in metnin önemli bölümlerinin yanlış anlaşılması üzerine bina ettiği şu genel değerlendirmesi de isabetli değildir: “Bedr el-Cemâli'nin miras davalarının vefat edenin *mezhebine* göre ele alınması gerektiği yönündeki politikası, devlet politikasını iptal etse de gerçeği yansıtan gerçekçi ve makul bir önlemdi. Halife Âmir ve vezir Memûn tarafından

36 Lev, *Administration of Justice*, 147-148.

yayınlanan ferman, yalnızca Bedr el-Cemâlî'nin politikasının doğruluğunu teyit etti.”³⁷ Aynı durum Lev'in, yukarıda kısaca işaret ettiğimiz, 525/1131 yılında farklı mezheplerden dört kadı atamasında geçen miras konularındaki yetkiyle ilgili değerlendirmesi için de geçerlidir. İbn Müyesser'in (ö. 677/1278) naklettiği dört kadı atamasıyla ilgili bilgide bu kadınların miras konularında kendi mezheplerine göre karar verme yetkileri vurgulanır.³⁸ Lev, *el-mezhebü 'd-dâric*'in 525/1131 yılında hâlâ yürürlükte olduğunu düşündüğü için hatalı bir şekilde bunun İbn Müyesser'in metninde ayrıca zikredilmesinin malumu ilamdan başka bir işlevi olmadığını düşünür. İnce'ye göre ise bu, Sünnîler açısından kaybedilmiş bir hakkın yeniden kazanıldığını ima eder.³⁹

6. Metnin Politik Dili ve Uygulamanın Kaldırılmasının Sünnî Toplumdaki Karşılığı

Bu başlık altında kısaca, Turtûşî ile vezir arasındaki konuşmada ve fermanın kullandığı dilde dikkat çeken politik imalar çerçevesinde vezir tarafından zikredilen “cemaat” kelimesinin anlamı, fermanın *el-mezhebü 'd-dâric* düzenlemesini takdim şekli ve bu düzenlemenin kaldırılmasıyla birlikte ortaya çıkan duruma ilişkin bazı değerlendirmelere yer vermek istiyoruz.

Öncelikle, metinde çoğu araştırmacının iddia ettiği gibi Turtûşî'nin vezirden Sünnî hukuku herkes için bağlayıcı hâle getirmesini talep ettiği iddiasını destekleyecek herhangi bir verinin bulunmaması bir tarafa, böyle bir talebin politik olarak da mümkün olmadığı söylenebilir. Zira, Bedr el-Cemâlî döneminden itibaren Sünnîlerin nüfuzunun belirgin biçimde arttığını gösteren verilere rastlanmakla birlikte, Fâtîmî imamet anlayışının temel dayanaklarından biri olan miras konusunda, Sünnî hukukun Şiîleri de kapsayacak şekilde uygulanmasına yönelik bir talebin Fâtîmî devlet yöneticileri nezdinde olumlu bir karşılık bulmasını beklemek zordur. Turtûşî'nin tutumundan da bunun farkında olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰

Fâtîmîlerin miras konusunda başlangıçtaki katı tutumları göz önüne alındığında, *el-mezhebü 'd-dâric* uygulamasının yürürlüğe girmesinde büyük ölçüde Sünnîlerin beklentilerinin dikkate alınmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, vezirin Sünnîler açısından *el-mezhebü 'd-dâric*in kaldırılmasının doğuracağı hoşnutsuzluğu göz önünde bulundurması ve bu konuda Turtûşî'den destek istemesinin, Sünnî nüfuzunun gücüne işaret ettiği düşünülebilir. Ancak vezirin bu konuda kısmi bir değişiklik talebini dahi reddetmesinin bu gücün sınırlarını gösterdiği gözden kaçırılmamalıdır.

Vezir, Turtûşî'nin değişiklik talebini gerçekleştiremeyeceğini belirtirken bunun için iki gerekçe sunar. Birincisi, “cemâatin mezhebini değiştiremeyeceği” şeklindedir. İkincisi ise

37 Lev, *Administration of Justice*, 150.

38 Makrîzî, *el-Müntekâ min Ahbâri Mısır li 'bni Müyesser*, 114-115. Söz konusu dört kadı atamasıyla ilgili bilgilerin yeni bir değerlendirmesi için bk. İnce, “Mısır Fâtîmî Devleti'nde 525/1131 Yılında Dört Kadı Ataması...”

39 krş. Lev, *State and Society*, 138; 13 numaralı dipnot.

40 Fierro'nun dikkat çektiği şekilde Turtûşî'nin Mısır'da kaleme aldığı eserlerde İsmâîlîler ve onlara özgü uygulamalara yönelik doğrudan eleştirilerden kaçınmış olması da benzer bir tutuma işaret eder. krş. Fierro, “al-Turtûşî and the Fâtîmids”, 146.

kendisinin, halifenin veziri olması sebebiyle böyle bir düzenlemeyi yapamayacağıdır. Zira vezirin ifadelerine göre halife bu görüşün doğruluğuna inanmamaktadır ve onaylaması da mümkün değildir; farkına vardığında ise derhâl bozacaktır.

Vezirin zikrettiği ilk gerekçede geçen “cemâat” kelimesinin anlamıyla ilgili iki ihtimalden söz edilebilir. Birincisi, cemaatten kastedilenin Mısır’daki Sünnîler arasında, Turtûşî ile aynı görüşte olmayan kişiler olmasıdır. Kuşkusuz Turtûşî, çevresindeki çok sayıda öğrencisine *zevî l’-erhâm* konusunda Mâlikî mezhebinin görüşünün değiştirilmesi gerektiğini söylüyor ve kendisine bu konuda yöneltilen sorulara bu doğrultuda cevap veriyordu. Turtûşî’nin Fâtımî idarecileriyle yakın ilişki içinde olan İskenderiye kadısı, Mâlikî fakihî İbn Hadîd’le (ö. 528/1133) birçok konuda uyuşmazlık yaşadığı bilinmektedir.⁴¹ Dolayısıyla, *el-mezhebü’ d-dâricin* yürürlükte olduğu bir ortamda bu konunun da Turtûşî ile İbn Hadîd arasındaki anlaşmazlık konuları arasında yer aldığı tahmin edilebilir.

Muhtemelen İskenderiye kadısı, *el-mezhebü’ d-dâric* kuralı gereği Mâlikî mezhebine mensup kişilerin mallarında *beytü’ l-mâlin* payı sebebiyle Hazine adına hak talebinde bulunurken, Turtûşî, kişinin kan akrabası bulunduğu durumlarda, *el-mezhebü’ d-dâric* kapsamında bu talebin meşru olmadığını savunmakta ve gerekçe olarak kendisinin de desteklediği yeni fetvayı öne sürmekteydi.

Diğer bir ihtimal, cemâat ile kastedilenin halife ve devletin resmî mezhebini temsil eden İsmâilî mezhebi olmasıdır. Buna göre, vezir, Turtûşî’nin isteği doğrultusunda bir değişiklik yapmasının şu nedenle mümkün olmadığını söylemek istemiş olmalıdır: Halifenin vekili olması sebebiyle vezir, Şîî imamet öğretisine sıkı sıkıya bağlı bir hukuk kuralına tamamen zıt bir düzenlemeyi bağlayıcı bir yargı kuralı hâline getirdiğinde, bu işlem söz konusu kuralın bizzat halife tarafından onaylandığı anlamına gelecektir; bu ise kabul edilemez bir durumdur. Görüşmeden sonra düzenlenen fermanla *el-mezhebü’ d-dâric* uygulamasının Bedr el-Cemâlî’nin adı verilmeden geçmişteki bazı *hükkâmın* keyfî bir tasarrufu olarak nitelendirilmesinin sebebi de muhtemelen budur. Bu şekilde uygulamanın Fâtımî Devleti ve halifeyle doğrudan ilişkilendirilmesi kabul edilmeyerek, fiili durum resmen onaylanmayan, ancak görmezden gelinen bir durum olarak resmedilmiş olur.

Vezirin teklif ettiği ve Turtûşî’nin kabul etmek durumunda kaldığı ara çözüme göre *devletin mezhebi* herkese şamil bir şekilde uygulanacaktır. Buna göre miras davaları Şîî hukukuna göre karara bağlanacak; Şîî öğretiye uygun olarak kişinin yalnızca hiçbir kan akrabası bulunmaması durumunda malı *beytü’ l-mâle* intikal edecektir. Böylelikle kişinin kan akrabası hayatta olması durumunda *beytü’ l-mâlin* payı gerekçesiyle mirasa müdahale imkânı ortadan kalkacaktır. Yargıya intikal eden miras davalarında mirasın bu şekilde dağıtılmasından sonra, vezirin ifadesiyle artık herkes “kendi mezhebiyle ilgili görüşünün gereği konusunda kendi karar verecek”, ona göre davranacaktır. Vezirin teklif ettiği çözüm, Turtûşî’nin isteklerini tam olarak karşılamaz; ancak Turtûşî, vezirin gerekçelerini dinledikten sonra daha fazlasının mümkün olmayacağını

41. Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt*, 127-130.

anlamış olmalıdır ki vezirin teklifini kabul eder.

Görüşme sonrasında yayınlanan ferman, bazı durumlar dışında Sünnîler açısından miras hükümlerinin uygulamasını kazâî bir hüküm olmaktan çıkarmıştır. Konuşmada doğrudan veya zımnen zikredilen, yukarıda incelenen ikinci ve üçüncü örnekte olduğu gibi kişi geride yalnızca bir kız evlat veya bir kız evlat ve bir erkek kardeş bırakarak vefat ettiğinde yürürlükteki Şîî hukuku uyarınca *beytü 'l-mâli* ilgilendiren bir durum, dolayısıyla doğrudan bir müdahale söz konusu olmayacak ve mirasın hepsi yargı hükmü açısından yalnızca kıza verilecektir. Ancak bu durumda vâris bir Mâlikî veya Şâfiî ise, aldığı malın diğer yarısıyla ne yapacağına kendisi karar verecektir: İkinci durumda malın diğer yarısını amcasına verecek; birinci durumda ise mezhebin temel görüşünün doğru olduğunu düşünüyorsa, malın yarısını *beytü 'l-mâle* verecek⁴² veya tasadduk edecektir.⁴³ Ancak bu konuda yeni fetvaya göre hareket etmenin doğru olduğunu düşünüyor ise, malın yarısını belirli pay sahibi olarak aldıktan sonra diğer yarısını vefat edene en yakın kan akrabası (*zevi 'l-erhâm*) sıfatıyla yine kendisi alacaktır. Sonuç olarak, *el-mezhebü 'd-dâric* uygulamasının kaldırılmasıyla birlikte, Mısır'ın Mâlikî ve Şâfiî halkı açısından ortaya çıkan bu durumun, söz konusu uygulamanın yürürlüğe girdiği dönem öncesinde geçerli olan durumu da yansıttığı söylenebilir. *El-mezhebü 'd-dâric* düzenlemesinin kaldırılmasının Sünnîler tarafından hoş karşılanmadığını tahmin edebilmek güç değildir. Bu açıdan bakıldığında, fermanın yayınlanmasından dokuz yıl sonra, karmaşık bir siyasi ortamda gerçekleşen farklı mezheplerden dört kadı ataması bilgisinde, kadıların miras konularındaki yetkilerinin ayrıca zikredilmesinin kaybedilmiş bir hakkın geri alınmasını vurgulama amacı taşıdığı söylenebilir.⁴⁴

Her ne kadar doğrudan çalışmamızın kapsamında olmasa da bu başlık altında *el-mezhebü 'd-dâric* düzenlemesinin gayrimüslimleri kapsayıp kapsamadığı yönünde akla gelebilecek bir soruya kısaca değinmek yerinde olacaktır. Metinde buna dair açık bir bilgi bulunmaz. Ferman metninde *el-mezhebü 'd-dâric*in tanımına dair ifadelerde geçen “farklı mezhep (mezheb) ve inanç (itikâd) müntesipleri” ifadesi, kanaatimizce, farklı din mensuplarını değil, Şîîler ile Sünnîler arasındaki ayrımı ima etmektedir. Öte yandan, gayrimüslimlerin -miras dâhil olmak üzere- sahip oldukları hukuki ayrıcalıklar dikkate alındığında ve *el-mezhebü 'd-dâric* uygulamasının gayrimüslimleri de kapsadığı kabul edildiğinde, söz konusu düzenlemenin onlar açısından bir yenilik getirmediği sonucuna varmak mümkündür. Ancak, gayrimüslimlerin, kendileri için avantajlı olduğunu düşündükleri durumlarda, cemaatleri tarafından aforoz edilme tehdidine rağmen Müslüman yargısına başvurdukları da bilinmektedir. Buna göre, düzenlemenin onları da kapsamış olması hâlinde, bunun miras konularında cemaat mahkemelerini tek yetkili merci hâline getirdiği ve Bedr'in siyasi gücünü pekiştirmek amacıyla farklı cemaatlerle yürüttüğü uzlaşmacı siyasete işaret ettiği veya bununla uyumlu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, düzenlemenin ilgasıyla birlikte gayrimüslimlerin, geçmişte olduğu gibi, yeniden Müslüman

42 Memûn muhtemelen diğer ihtimali öngörmüştür.

43 Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinde dile getirilen bu görüş için bk. İnce, “Hicri Beşinci Yüzyılda ...”, 45, 49-51.

44 krş. Dipnot 10.

yargısına başvurma imkânı doğmuş olacaktır. Bu bağlamda son olarak, Yahudi Cemaatiyle ilgili araştırmalarda, cemaatin sahip olduğu özerklik ve Fâtımî yargı düzeni çerçevesinde, miras davalarının Müslüman yargısına taşınması veya devletin mirasa müdahalesinin -yahut bu müdahalenin sınırlı kalmasının- nedenlerine dair değerlendirmelerde, Fatımilerin Sünnî hukuktan ayrıışan hükümlerinin çoğu zaman göz ardı edildiğine işaret etmek gerekir. Mısır başta olmak üzere Akdeniz havzasında Yahudilerin durumunu çeşitli belgeler ışığında değerlendiren Goitein'in, Yahudi hukukundan farklı olarak İslam hukukunda kız evladın terekenin tümüne mirasçı olamayacağı yönündeki ifadeleri ve buna dayalı yorumları, yalnızca Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin klasik görüşleri açısından ve Fâtımî Devleti sonrası döneme ait Mısır belgeleri bağlamında geçerlidir; Fâtımî dönemi için ise yanıltıcıdır.⁴⁵

7. Fermanın Tercümesi

Bu başlık altında ferman metnini bölümlere ayırarak tercüme ettik. Tercümede metnin edebi yönünü yansıtmayı amaçlayan bir üslup takip etmedik, serbest bir tercümeden özellikle kaçındık. Metnin ilk iki bölümünün analiziyle ulaşılan sonuçlar ışığında ferman metninin anlaşılmasını kolaylaştıracak açıklayıcı mahiyetteki ilaveleri köşeli parantez içinde verdik.

[el-Mezhebü'd-dâric Uygulamasının Kökeni, Fermanın Yazılma Nedeni]

İşlerinde tek gayesi Müslümanlar için iyi olanı yapmak ve amaçları din ve dünyaya müteallik mesâlihi göz önünde bulundurmak olan Emîrül-Müminîn el-Âmir Biahkâmillâh Ebû Ali el-Mansûr'u, Allâh'ın salavâtı onun ve pâk âlinin üzerine olsun, ordular kumandanı kadri yüksek Efendi el-Memûn, miras konularında bundan önceki hakimlerin (*el-hükkâmü'd-dâricûn*) görüş farklılığı sebebiyle yaptıkları ve önceki yerleşik düzeni değiştirme hususunda kendi görüşlerini tatbik suretiyle gerçekleştirdikleri değişiklikler ve bunun miras konusunda yol açtığı yanlışlık ve süregelen ve âdet olandan sapmayla ilgili olarak bilgilendirdiğinde işbu menşûrun yazılmasını hâvî emri sadır olmuştur.

[el-Mezhebü'd-dâric Uygulamasının Tanımı ve Tenkidi]

Söyle ki tabakaları, mezhep ve inanç farklılığından bağımsız olarak vefat eden kişinin [geri kalan] mal varlığı, hayattayken [müntesibi olduğu] mezhebi ve vefatına dek meşhur olduğu inancı hükmüne göre düzenlenir; buna göre Şiî (*teşeyyü* ehli) olanların terekesinin tümü kadın vârislerinin haremüne intikal eder, ki bu şanı yüce Allâh'ın “*Ulu'l-erhâm* Allâh'ın kitabında birbirlerine daha yakındır, şüphesiz Allah ilmiyle her şeyi kuşatandır” (el-Enfâl 8/75) sözü gereği düzgün yoldur. Bunların dışındaki kadınlara ise miras bırakanın mezhebine göre [mirastan pay] verilir ve *beytü'l-mâl* onların terekelerinde [vârislere] ortak olur ve [böylece] Allâh'ın, vefatlarından sonra mallarında o kadınlara helal kıldığı mallarından bir kısmı oraya

45 krş. Goitein, S. D., *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* (Berkeley: University of California Press, 1999), 2/395.

intikal ettirilir. [Hâlbuki bu] devletin açık ve doğru yolundan yüz çevirmek ve evlerinde Kitap ve hikmetin nazil olduğu, Kur'ân'ın kâîleri, onun kapalılıkları ve müşküllerini en açık surette aydınlığa kavuşturan, Müslümanların işlerinin kendilerine tevdi edildiği, doğruya iletilenlerin rehberlikleri ve irşatlarının kendilerine havale edildiği doğru sözlü imamların getirdiği yoldan çıkmaktır.

[Uygulamanın Kaldırılması ve Eski Düzene Dönülmesi Emri]

Bu yüzden Emîrü'l-Müminîn bu işte temelleri çürük, doğruluktan uzak ve faydadan hâli bir kâide üzerinde devam etmeye razı olmadı ve pâk atalarının ve doğru yola iletilmiş seleflerinin, Allâh'ın salavâtı hepsinin üzerine olsun, âdetine dönmeye karar verdi ve kadri yüksek el-Memûn'a yargı nâibi el-Kâdî Sikatü'l-mülk'e bundan sakınma konusunda uyarıda bulunması ve ona Kahire ve Mısır ve uzak yakın sair beldelerdeki tüm yargı nâiblerini bu türeme yolda (*sünnet*) devam etmeme ve [bu zamana kadar] itimat edilen bu kanunları terk etme ve [Emirü'l-Müminîn'in] pâk babaları ve kutlu seleflerinin [doğru] gördüğü uygulamaya geri dönme ve sınıf ve mezhep ayrımı yapmaksızın insanların miraslarını devletin bu konudaki bilinen görüşüne döndürmeye ve az veya çok engel olunmaksızın mirasların tümünün hak sahiplerine verilmesi, önceki düzenin terkedilmesi ve bu tarihten itibaren o defteri kapatmaları ve [bundan böyle] bu şekilde devam etmeleri, [ancak] geriye dönük işlem yapmamaları ve karara bağlanmış davaları [bu değişikliğe göre] kovuşturmamaları konusunda uyarması emri sadır oldu.

Ve kadri yüksek el-Memûn -Allâh onunla dini desteklesin- herkesin mesâlihini gözetmek, üzerlerine şefkat ve merhamet kanadını germek, iyilikleri katlamak ve onların iyiliğinin dikkate alındığını göstermek ve buna yönelik ihtimamı izhar etmek üzere işbu emrin gereğince hareket etmeyi ve bunda yazılanların mazmununu esas almayı emretsin; kadı ve nâibleri ve Saray (Bâb) ve sair vilayetlerdeki görevlileri din farkı gözetmeksizin hâzır veya gâib, erkek veya kız bâliğ ve reşid bir varis bırakarak vefat eden herhangi birinin mal varlığına herhangi bir teville müdahale etmek veya varislerini şer'î ve zorunlu dava ve kanunlar dışında herhangi bir şekilde kovuşturmaktan uzak durmayı emretsin.

[Eskiden Olduğu Şekliyle Vâris Bırakmadan Vefat Edenlerin Mallarının *beytü'l-mâle* İntikal Edeceği]

Hâzır veya gâib bir vâris bırakmadan *haşerî* olarak vefat edenlere gelince, onların varlıklarının tümü düzgün bir şekilde [yerinde kullanılmak üzere] ve bilinen sağlam kanunlar uyarınca *beytü'l-mâle* aittir; bundan ancak varsa bir mali yükümlülük (*harc/zevc?*)⁴⁶ veya ona yönelik bir borcun bulunması durumu istisna edilir. Olur da biri vefat eder ve gâib bir vârisi bulunur ise hakimler ve görevliler onun terekisini yargısal açıdan ve yürürlükteki kanunlar uyarınca,

46 Ferman metninin incelendiği bölümde değinildiği gibi *İtti'âz* ve *Mukaffâ*'nın yayımlanmış metinlerinde, bu bölümde geçen kelime birincisinde "harç", ikincisinde ise "zevc" şeklinde yer almaktadır. Tercümede bunlardan ilkinin esas aldık.

tecavüzden koruyacak ve tedbirsizlik sebebiyle zarar görmesini engelleyecek gerekli tedbirleri alsınlar; eğer [gâib] vâris gelir ve Bâb mahkemesinde şek ve şüpheden uzak bir şekilde şer'î usule göre ve hakkını ispat eder ise malın kendisine teslim edilip kabzettğine dair şahadet belgesi düzenlenmesi için emir sadır olmak üzere durum arz edile.

[Yetim Mallarının Satımından Alınan Ücretin Kaldırılması ve Bunun Yerine Görevlilere Düzenli Tahsisat Bağlanması]

Benzer şekilde Bâb mahkemesi ve diğer eyaletlerdeki mahkeme şahitlerinin sürdürdükleri kendi icatları bir âdet olmak ve hakkında bir emir bulunmayan bir nesneye itimat ile, hakimlerin gözetiminde olan miras mallarından satılan şeylerin satım bedelinin kırkta birini aldıkları ve bunun yetimlerin mallarında azalmaya ve yasaklanmış ve haram olana el uzatmaya sebebiyet verdiğinin bilgisi Emîrû'l-Mü'minîn hazretlerine ulaştırıldığında, bunu çirkin bulmuş ve fevkalade önemsemiş ve her iki gruba hüsn-i nazarları, yetimlerin mallarının çoğaltılması için ve bunlarla ilgilenen şahitlerin her birine inâm olarak düzenli bir ödenek bağlanmasına dair emrinin sâdir olmasını gerektirmiştir. Ve dahi işbu uygulamanın bırakılması, bundan uzak durulması, iptal edilmesi ve tamamen ortadan kaldırılmasını emretmiştir.

Ve'l-hâsıl, el-Kâdî Sikatü'l-mülk dinin açık yolunu tutmak ve saadete ulaşanların amellerini işlemek suretiyle Bâb'da buna itimat etsin ve dahi bunu sair nâiblere i'lâm etsin. Ve yine içeriğini bilme hususunda uzak ve yakın eşit olsun diye işbu fermanı (*tevki*) Kâhire-i Mu'izzıyye ve Medîne-i Mısır Mescid-i Câmîi'nde şahitler huzurunda okusun, bundan eyaletlerdeki nâiblerine göndermek üzere nüshalar çoğaltsın ve dahi dîvân-ı meclis ve dîvân-ı hâssta sabit olduktan sonra, Allâh dilerse, bugün ve daha sonrası için bir hüccet olmak üzere muhafaza edileceği meclis-i hükümde ciltlensin. 516 senesi Zilkade'den iki gece kaldığı [tarihte] yazıldı.

Sonuç

Bu çalışmada, Fâtımî Devleti'nde miras hukukunda vefat eden kişinin mezhebinin esas alınmasını kurallaştıran ve yaklaşık yarım asır yürürlükte kalan bir düzenlemenin varlığını belgeleyen 516/1123 tarihli ferman ile bu fermana zemin hazırlayan sürece dair bilgileri içeren metnin kapsamlı bir incelemesi sunulmuştur. Makrîzî'nin iki farklı eserinde yer alan metin, yalnızca içerik bakımından değil, yapısal kurgusu açısından da değerlendirilmiş; böylece, önceki araştırmalarda ortaya çıkan yorum farklılıklarının yol açtığı belirsizliklerin giderilmesi ve metnin sunduğu tarihî verinin iç bütünlüğü, hukuki içeriği ve sosyo-siyasal bağlamla tutarlı bir şekilde anlaşılması hedeflenmiştir.

Çalışmada, Turtûşî'nin miras hukukunun uygulanışına dair şikâyetleri ve bu bağlamda vezir Memûn el-Betâihî ile gerçekleştirdiği görüşme ayrıntılı biçimde analiz edilmiştir. Bu çözümleme sonucunda, düzenlemenin söz konusu fermanla başlatıldığı ya da bu fermanla teyit edildiği yönündeki yorumların metinle örtüşmediği ortaya konmuş; aksine, düzenlemenin daha önce yürürlüğe girdiği ve fermanın esas amacının, *el-mezhebü'd-dâricin* yürürlükten

kaldırıldığını ilan etmek olduğu görüşü teyit edilmiştir. Metne ilişkin hatalı yorumların ise, metnin iç tutarlılığı ve hukuki içeriğinin yeterince dikkate alınmamasından kaynaklandığı gösterilmiştir.

Bu bağlamda çalışmada, Turtûşî'nin yaygın kanaatin aksine Fâtîmî/Şîî miras hukukunun tümünden kaldırılmasını değil, yürürlükteki uygulama kapsamında bizzat savunduğu yeni içtihadı uygun sınırlı bir değişiklik yapılmasını talep ettiği gösterilmiştir. Turtûşî'nin bu talebi, klasik Mâlikî öğretiden farklı olarak *zevî'l-erhâmı* mirasçı sayan ve klasik öğretiye nispetle mirasın *beytü'l-mâle* intikalini sınırlandıran bir içeriğe sahiptir. Vezir Memûn bu öneriyi, ideolojik ve siyasi gerekçelerle reddetmiş; bunun yerine, miras taksiminde *beytü'l-mâl* müdahalesini asgari sınırlarda tutan Fâtîmî/Şîî miras hukukunun yeniden herkes için bağlayıcı hâle getirilmesini teklif etmiştir. Görüşme sonunda vezirin teklifi doğrultusunda varılan uzlaş, Turtûşî'nin temel şikâyetini dolaylı biçimde giderirken, aynı zamanda hukukî çoğulculuğun da sona ermesine neden olmuştur.

Ferman metni ve onu önceleyen tartışma, yalnızca bir hukukî düzenlemeyi değil, aynı zamanda uygulamanın yürürlüğe girdiği ve ilga edildiği dönemde Fâtîmî Devleti'nde Sünnî toplumun konumu, siyasal güç dengeleri ve ideolojik sınırlar hakkında önemli ipuçları barındıran tarihî bir vesika niteliğindedir. *El-mezhebü'd-dâric* uygulaması, başlangıçta büyük oranda Sünnî halkın taleplerine cevap verme amacıyla ortaya çıkmış olsa da uygulama yeni taleplerin siyasal sınırları zorladığı yerde sürdürülebilirliğini yitirmiştir. Turtûşî'nin bu süreçte tavrı, onu yalnızca dönemin ileri gelen bir fakihî değil, aynı zamanda karmaşık siyasi dengeler içinde hareket eden ve sınırları dikkatle tartan bir aktör olarak öne çıkarmaktadır. Onun *el-mezhebü'd-dâric*in ilgasını kabul etmesi, bu sınırların bilincinde olduğunu gösterir.

Bu çalışmada, İnce'nin önerdiği hukuki analiz yaklaşımı temel alınmakla birlikte, metin yapısal açıdan bölümlere ayrılarak metnin bütünü üzerinde daha ayrıntılı bir çözümleme sunulmuş; metinle ilgili daha önce değinilmeyen meselelere işaret edilmiş ve bunlara dair yorumlar geliştirilmiştir. Turtûşî'nin içtihadını yargıya hâkim kılma çabası, vezirin siyasal öncelikleri ve fermanın doğurduğu hukuki sonuçlarla birlikte değerlendirildiğinde, Makrîzî'nin metni Fâtîmî Devleti'nde hukuki çoğulculuğun hem imkânlarını hem de sınırlarını ortaya koyan bir belge olarak karşımıza çıkar. Bu uygulamanın sona ermesiyle kapanan dönem, İslam hukuk tarihinde farklı uygulamaların yalnızca fikhî tartışmalarla değil, siyasal otoriteyle kurulan ilişkiler aracılığıyla şekillendiğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, *el-mezhebü'd-dâric* düzenlemesini hem hukukî-siyâsî içeriği hem de tarihî bağlamıyla ele alarak, İslam hukukunun işleyişine, hukuk öğretisindeki değişim süreçleri ve bunun devlet otoritesiyle ilişkisine dair, Fâtîmî Devleti'ndeki yarım asırlık bir uygulama örneği üzerinden bütüncül bir bakış açısı sunmakta; İslam hukuk tarihi ve hukuk-siyaset ilişkileri literatürüne mütevazî bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Teşekkür: Bu çalışmanın nihai şekline ulaşmadan önceki aşamalarında değerlendirmelerde bulunan anonim hakemlere ve çalışmanın son hâlini okuyarak kıymetli görüşlerini paylaşan Prof. Dr. Mehmet Boynukalın Hocam'a içten teşekkürlerimi sunarım.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Acknowledgement: I am sincerely grateful to the anonymous reviewers who provided assessments on earlier drafts of this work. My heartfelt thanks also go to Prof. Dr. Mehmet Boynukalın, who read the final manuscript and shared his invaluable perspectives.

Kaynakça/References

- Ahmed b. Ali el-Cassâs. *Şerhu Muhtasari'l-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnâyetullah vd. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye – Dârü's-Sirâc, 1431/2010.
- Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî. *et-Tecrid*. thk. M. Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed. 12 cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1427/2006.
- Aktan, Hamza. "Zevi'l-Erhâm." Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 44, 307–308. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fierro, Maribel. "al-Turtûshî and the Fâtimids." *The Fâtimid Caliphate: Diversity of Traditions*, ed. Farhad Daftary ve Shainool Jiwa, 118–163. London–New York: I. B. Tauris, 2018.
- Fierro, Maribel. "Mâlikî Jurists from the Maghrib and al-Andalus in Post-Fâtimid Egypt." *The Maghrib in the Mashriq: Knowledge, Travel and Identity*, ed. Maribel Fierro ve Mayte Penelas, 411–434. Berlin–Boston: De Gruyter, 2021. <https://doi.org/10.1515/9783110713305-015>
- Goitein, S. D. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, c. 1. Berkeley: University of California Press, 1967.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Ref'u'l-ısr an kuzâtı Mısır*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998.
- İnce, İrfan. "Hicri Beşinci Yüzyılda Zevi'l-erhâmın Mîrasçılığı Meselesi ve Mısır'da el-Mezhebu'd-dâric Uygulaması." *Usûl İslam Araştırmaları*, 25 (2016), 31–62.
- İnce, İrfan. "Mısır Fâtimî Devleti'nde 525/1131 Yılında Dört Kadı Ataması, Yeni Bir Değerlendirme." *İslam Tetkikleri Dergisi*, 14/2 (Eylül 2024), 501–528. <https://doi.org/10.26650/uitd.2024.1493803>.
- İnce, İrfan. "Mısır Fâtimî Devletinde Yargı, Kâdî'l-kudâtık Ve Sünnî Ulemanın Yeri." *Mutalaa*, 3/2 (Haziran 2024), 83–104.
- Kâdî en-Nu'mân, Ebû Hanîfe el-Mağribî. *De'âimu'l-İslâm*. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt (a.s.), 1385.
- Kâdî en-Nu'mân, Ebû Hanîfe el-Mağribî. *The Early History of Ismaili Jurisprudence: Law under the Fatimids. A Critical Edition of the Arabic Text and English Translation of al-Qādî al-Nu'mân's Minhāj al-farā'id*. Ed. ve trc. Agostino Cilardo. London–New York: I. B. Tauris, 2012.
- Leiser, Gary La Viere. *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495–647/1101–1249*. Pennsylvania: University of Pennsylvania, Doktora Tezi, 1976.
- Leiser, Gary. "The Madrasa and the Islamization of the Middle East: The Case of Egypt." *Journal of the American Research Center in Egypt*, 22 (1985), 29–47.

- Lev, Yaacov. *State and Society in Fatimid Egypt*. Leiden: Brill, 1991.
- Lev, Yaacov. *The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the Seventh to the Twelfth Century*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Madelung, Wilferd. "Shi'î Attitudes toward Women as Reflected in Fiqh." *Society and the Sexes in Medieval Islam*, ed. Afaf Lutfî al-Sayyid-Marsot, 69–79. Malibu: Undena Publications, 1979.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed. *el-Müntekâ min Ahbâri Mısır li'bnî Müyesser*. thk. Eymen Fu'âd Seyyid. Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1981.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed. *İtti'âzü'l-hunefâ bi-ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtımiyyinel-hulefâ*. thk. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed. 3 cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1416/1996.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed. *Kitâbu'l-Mukaffâ'l-kebîr*. thk. Muhammed Ya'lâvî. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1411/1991.
- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî. *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdî Hasan el-Keylânî. 4 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î. *el-Ümm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Muhammed b. Muhammed İbn 'Arefe. *el-Muhtasarü'l-fikhî*. thk. Hâfız Abdurrahmân Hayr. 10 cilt. Dubai: Müessesetü Halef Ahmad el-Habtûr li'l-A'mâlî'l-Hayriyye, 1425/2014.
- Şen, Muhammed Seyyit. "At the Crossroads of Competing Confessions and Politics: Al-Turtûshî's Experience in the Fâtimid Alexandria." *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 42/74 (Ekim 2023), 109–125.
- Şeyyâl, Cemâlüddîn. *A'lâmu'l-İskenderiyye fi'l-'asri'l-islâmî*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 1965.
- Walker, Paul E. "Was the Fatimid Amîr al-Juyûsh in fact a Wazîr?" *The Fatimid Caliphate: Diversity of Traditions*, ed. Farhad Daftary ve Shainool Jiwa, 80–93. London: I. B. Tauris, 2018.

Osmanlı Âlim-Bürokratı İki Kardeşin Entelektüel Mirası: Şeyhülislâm Esîrî Mehmed Efendi ile Esîrî Birâderi Kazasker Mustafa Efendi'nin Şahsî Kütüphaneleri

The Intellectual Legacy of Two Ottoman Scholar-Bureaucrat Brothers: The Personal Libraries of Shaykh al-Islâm Esîrî Mehmed Efendi and Esîrî Birâderi Kazasker Mustafâ Efendi

Alpaslan Fener¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Alpaslan Fener (Dr.),
Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul,
Türkiye
E-posta: feneralpaslan@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0173-3738

Başvuru/Submitted: 25.04.2025
Revizyon Talebi/Revision Requested:
17.07.2025
Son Revizyon/Last Revision Received:
06.08.2025
Kabul/Accepted: 18.08.2025

Atıf/Citation: Fener, Alpaslan. The Intellectual Legacy of Two Ottoman Scholar-Bureaucrat Brothers: The Personal Libraries of Shaykh al-Islâm Esîrî Mehmed Efendi and Esîrî Birâderi Kazasker Mustafâ Efendi. *İslam Tetkikleri Dergisi- Journal of Islamic Review* 15/2, (Eylül 2025): 563–605.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1683574>

Öz

Tarihî şahsiyetlerin entelektüel biyografilerini kaleme almak, çoğu zaman günümüze ulaşan kaynakların parçalı ve dağınık yapısı nedeniyle önemli metodolojik zorluklar barındırır. Bu zorlukların aşılmasında başvurulabilecek verimli yollardan biri ise ilgili şahsiyetlerin kişisel kütüphanelerinin incelenmesidir. İslâm yazma eser ve kitap kültüründe temellük kayıtları ile mühürler, bireylerin şahsî kütüphanelerini tespit etmek; bu sayede onların okuma pratiklerini, entelektüel ilgi alanlarını ve yönelimlerini, kısacası entelektüel biyografilerini inşa etmek için kritik öneme sahip metin dışı unsurlar olarak işlev görür. Bu çalışma, Osmanlı'nın geç klasik döneminde yaşamış iki âlim-bürokrat kardeşin, Şeyhülislâm Esîrî Mehmed Efendi (ö. 1092/1681) ile Esîrî Birâderi Kazasker Mustafa Efendi'nin (ö. 1098/1687), şahsî kütüphanelerini, söz konusu metin dışı unsurlar üzerinden incelemektedir. Böylece, bu iki kardeşe ait kitapların tematik sınıflandırılması üzerinden, her iki ismin entelektüel yönelimlerinin genel hatları ortaya konulacaktır. Çalışmada, bir yandan bugüne dek yeterince incelenmemiş olan bu figürlerin biyografik verileri zenginleştirilmekte; diğer yandan temellük kayıtları ve mühürler gibi metin dışı unsurların sağladığı verilerden hareketle Osmanlı entelektüel tarihinin daha geniş anlatılarına katkı sunma potansiyeli bulunan metodolojik bir model önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Biyografi, Entelektüel Biyografi, Osmanlı Tarihi, İslâm Yazma Eser Kültürü, Şahıs Kütüphaneleri, Vakıf Kütüphaneleri, Temellük Kayıtları, Mühürler

ABSTRACT

Writing intellectual biographies of historical figures often involves considerable methodological challenges, particularly due to the fragmentary nature of surviving sources. One fruitful approach to addressing these gaps is the examination of personal libraries. Within Islamic manuscript

and book culture, ownership statements and seal impressions serve as vital paratextual elements for identifying personal libraries. Such materials allow us to reconstruct individuals' reading habits, scholarly interests, and broader intellectual orientations—in short, to reassemble their intellectual biographies. This study explores the personal libraries of two Ottoman scholar-bureaucrats—Shaykh al-Islâm Esîrî Mehmed Efendi (d. 1092/1681) and his brother, Kazasker Mustafâ Efendi (d. 1098/1687)—by analyzing these paratextual traces. Through a thematic classification of the books associated with these two figures, the study aims to trace the overarching contours of their intellectual tendencies. In doing so, it not only enriches the biographical profiles of these relatively understudied individuals but also proposes a structured methodological framework for incorporating data derived from ownership statements and seal impressions into broader narratives of Ottoman intellectual history.

Keywords: Biography, Ottoman History, Intellectual Biography, Islamic Manuscript Tradition, Personal Libraries, Waqf Libraries, Ownership Statements, Seal Impressions

EXTENDED ABSTRACT

In historical research, biographical studies provide essential pathways for exploring the lives, intellectual milieus, and scholarly activities of figures from the past. Within the Islamic tradition, the sources for biographical studies are remarkably diverse, encompassing a variety of literary genres, each of which represents distinct bodies of biographical literature. Alongside works of *'ilm al-rijāl*, major sources for biographical writing include *tabaqāt* and *tarājim* compendia, *tadhkirahs*, *manāqibnāmas*, and related texts. On the other hand, for individuals from the late modern period in particular, archival materials also emerge as essential sources, offering significant contributions to biographical research.

The construction of historical figures' intellectual identities typically relies on information from these primary sources as well as their own authored works. Yet despite this diversity of materials, intellectual biography faces considerable methodological challenges due to the fragmentary nature of the data. At times, the absence or insufficiency of such sources emerges as a major obstacle, severely complicating research efforts. One of the most reliable approaches to overcoming these limitations involves examining the personal library of the individual in question.

To comprehend an intellectual's thought-world and scholarly orientations, their personal library, when accessible, provides critical insights into which works they read, which sources they possessed, and consequently, which subjects engaged their interest. In the Islamic context, personal libraries can often be reconstructed through ownership statements and seal impressions found in manuscripts. These elements constitute vital sources for intellectual biography in Islamic studies, enabling researchers to trace not only individual reading practices but also broader social, cultural, and political networks. For instance, the presence of multiple ownership statements and seal impressions in a single manuscript, when correlated with biographical data, allows scholars to reconstruct a codex's circulation among individuals, illuminating intellectual

and socio-political connections. Such findings facilitate both individual biographical studies and prosopographical analyses of scholarly communities across different social strata.

The evaluation of this evidence for intellectual historiography enables broader contextualization of individual scholarly trajectories within Islamic societies. For example, the library of a prominent Ottoman *‘ālim* reveals not only his professional formation but also his intellectual preoccupations and position within contemporary socio-political structures. The Ottoman context warrants particular emphasis, as research on personal libraries of Ottoman intellectuals has witnessed significant growth in recent years, marked by qualitative and quantitative advances.

For instance, a study focusing on the Taşköprülüzāde family—one of the most prominent scholarly households of the Ottoman period—and specifically on İsmā‘ūdīn Ahmed Efendi (d. 968/1561), employs personal libraries of various family members and annotated manuscripts by them as primary sources to reconstruct intellectual profiles. The study aims to offer a methodological model for writing both intellectual biographies and prosopographies, particularly through its innovative approach to source usage and interpretation. Similarly, in a more recent doctoral dissertation by Ali Aslan, the personal library of Reīsülküttāb Acem Bekir Efendi el-Şīrvānī was identified through ownership marks found in manuscripts. The thesis presents a highly effective conceptual analysis of these ownership marks—including *tamalluk* and *muhir*—and convincingly demonstrates their value as historical sources within the context of biographical reconstruction. In another comparable study, the personal library of Cārullah Efendi (d. 1151/1738), which was later transformed into a waqf library, serves as a key resource for exploring the knowledge production processes of the Ottoman scholarly elite. The research offers valuable insights into the intellectual practices of the Ottoman ulemā through detailed examination of this private collection.

Another significant contribution to the field is the edited book by Tülay Artan and Hatice Aynur on Ottoman book collectors and their collections. This compilation brings together a wide array of studies that collectively shed light on the culture of bibliophilia in the Ottoman Empire. Additionally, the extensive work of İsmail E. Erünsal on Ottoman book culture and libraries—ranging from book trade and private collections to endowed (*waqf*) libraries—provides a comprehensive framework for understanding the broader contours of Ottoman intellectual history. These latter studies, in particular, offer a wide-ranging narrative and perspective on the manuscript and book culture of the Ottoman world. Beyond these, numerous other studies have explored the development of Ottoman manuscript culture through the lens of waqf libraries, which became increasingly widespread from the seventeenth century onward. While the majority of such works focus on collections based in Istanbul, there has also been a growing body of scholarship examining private libraries in the Ottoman provinces. One notable example is a recent study on the personal library of the Ottoman bureaucrat Cezzār Ahmed Paşa (d. 1804). Especially in its last sections, the study reveals how the biography of

a provincial Ottoman statesman can be reconstructed not only through administrative records but also through his intellectual engagements and bibliophilic pursuits.

The present study focuses on reconstructing the personal libraries of Shaykh al-Islâm Esîrî Mehmed Efendi (d. 1092/1681) and his brother Kazasker Mustafâ Efendi (d. 1098/1687) through ownership statements and seal impressions in manuscripts, thereby analyzing their intellectual orientations. This represents the first scholarly examination of these two scholar-bureaucrats' intellectual identities, contributing to Ottoman intellectual biography, book culture, and manuscript studies.

In Islamic manuscript culture, ownership statements typically appear on title pages following conventional formulas. While their primary function was to establish provenance, they also reveal a manuscript's circulation history. Seal impressions—whether personal, endowment-related (*waqf*) or library—similarly authenticate provenance and trace transmission. However, both types of evidence are occasionally forged. Scholars employ techniques like chronological verification and paleographic analysis to assess authenticity. For seals, overlay comparison and microscopic examination are standard methods.

In this study, the authenticity of Mehmed Efendi's ownership statement has been verified through script analysis against his autographed copy of *al-Mu'āfiya fî Sharḥ al-Kāfiya* (Süleymaniye Manuscripts Library, Yeni Medrese Collection). Mustafâ Efendi's seal has been validated through its recurrence across manuscripts. By identifying the brothers' books among hundreds of manuscripts in the Süleymaniye and Beyazıt collections, this study analyzes their textual acquisitions, disciplinary interests, and intellectual trajectories. The research proceeds in three stages: biographical sketches; quantitative and qualitative examination of identified books; and evaluation of how such evidence enriches biographical reconstruction. Ultimately, through their personal libraries, the study illuminates both individual scholarly profiles and broader intellectual trends within the Ottoman *ilmiye*.

Giriş

Tarih araştırmalarında biyografi çalışmaları, tarihî şahsiyetlerin yaşamlarını, entelektüel dünyalarını ve ilmî faaliyetlerini anlamada temel bir yol olarak öne çıkmaktadır. İslâm dünyası özelinde, biyografi çalışmalarının kaynakları oldukça çeşitlidir. Bu kaynaklar, her biri kendi içinde müstakil bir literatür oluşturabilecek nitelikte farklı türleri barındırmaktadır. Bu çerçevede, *ricâl* ilmine dair eserler yanında, *tabakat* ve *terâcim* kitapları ile *tezkiyeler*, *menâkıbnâmeler* ve benzeri metinler biyografi yazımında başvurulana başlıca kaynaklar arasında yer almaktadır. Diğer yandan, özellikle yakın dönem tarihinden şahsiyetler söz konusu olduğunda, arşiv belgeleri de biyografi çalışmalarına önemli katkılar sağlayan temel kaynaklar arasında değerlendirilmektedir.

Tarihî şahsiyetlerin entelektüel kimliklerini inşa etmek amacıyla genelde, zikredilen türlerdeki ana kaynakların verdiği bilgiler ile bu şahsiyetlere ait telif eserler temel alınmaktadır. Fakat, kaynakların bu denli çeşitliliğine rağmen özellikle entelektüel biyografi yazımında, bu kaynaklarda yer alan bilgilerin dağınıklığı nedeniyle önemli metodolojik zorluklarla karşılaşmaktadır. Kimi zaman da bu türden kaynakların yokluğu veya yetersizliği, entelektüel biyografi çalışmalarını ciddi şekilde zorlaştıran başlıca engellerden biri olarak öne çıkmaktadır.¹ Bu engelleri aşmanın en güvenilir yollarından biri, biyografisi yazılan kişinin şahsî kütüphanesine müracaat etmektir.

Bir entelektüelin düşünce dünyasını ve ilmî yönelimlerini anlamak adına, eğer ulaşılması mümkünse, şahsî kütüphanesi üzerinden hangi eserleri okuduğuna, hangi kaynaklara sahip olduğuna, dolayısıyla hangi konulara ilgi duyduğuna dair kritik bilgiler elde edilebilir. Özellikle İslâm dünyasında, bireylerin şahsî kütüphaneleri, kitaplara düşülen temellük kayıtları ve mühürler aracılığıyla tespit edilebilmektedir.² Bu sebeple temellük kayıtlarının ve mühürlerin, İslâm araştırmalarında entelektüel biyografi çalışmaları açısından hayati veri kaynakları oldukları söylenebilir. Ayrıca bu unsurlar, araştırmacıların yalnızca bireysel okuma pratiklerinin değil, aynı zamanda daha geniş sosyal, kültürel ve siyasi ağların da izini sürmesini sağlar. Örneğin bir yazma eserde, birden fazla isme ait temellük kaydı ile mührün bulunması, biyografik verilerle ilişkilendirildiğinde, araştırmacıların o yazmanın bireyler arasındaki dolaşımını yeniden yapılandırmasına, buradan hareketle entelektüel ve sosyo-politik bağlantıları aydınlatmasına imkân tanımaktadır. Böylece bireysel entelektüel biyografi yanında, grup biyografisi olarak da bilinen prosopografi yazımı için önemli ölçüde geniş veriler elde edilebilmektedir. Neticede bu tür veriler, geniş anlamda biyografi, özelde entelektüel biyografi ve prosopografi yazımı açısından temel bilgi kaynakları arasında değerlendirilebilir.

Bu verilerin düşünce tarihi yazıcılığı açısından değerlendirilmesi, özellikle İslâm dünyasında bireysel entelektüel eğilimleri daha geniş bir çerçevede ele almayı da mümkün kılmaktadır. Söz gelimi, Osmanlı ilmiyesinde önemli bir yere sahip olan bir âlimin kütüphanesi, onun yalnızca mesleki formasyonunu değil; aynı zamanda entelektüel merakını, ilgi alanlarını ya da ilişki

1 Ali Akyıldız, *Tarihçilik ve Yöntem Üzerine* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 31.

2 Ali Aslan, *Yazma Eserlerde Mülkiyet Tezâhürleri ve Temellük Kayıtları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 43-53.

ağları vasıtasıyla döneminin sosyal veya siyasî atmosferinde nereye konumlandığını ortaya koyabilir. Burada Osmanlı dünyası özellikle vurgulanmıştır. Çünkü Osmanlı entelektüellerinin şahsî kütüphanelerine dair araştırmaların önemi son yıllarda belirgin şekilde artmıştır. Bu alandaki araştırmaların hem niteliği hem de niceliği kayda değer bir gelişim göstermiştir.

Örneğin, Osmanlı döneminin önde gelen ulemâ ailelerinden birisi olan Taşköprülüzâdeler ve bu aileye mensup olan İsmâüddîn Ahmed Efendi (ö. 968/1561) hakkında yapılan bir çalışmada kaynakların önemli bir kısmını, ailenin çeşitli üyelerine ait şahsî kütüphaneler ile bu üyelerden bazılarının istinsah ettiği veya notlandığı yazma eserler teşkil etmektedir. Söz konusu çalışma, kaynak kullanımı ve kaynaklara yaklaşım yönüyle entelektüel biyografi ve prosopografi yazımı için bir model ortaya koyma iddiası taşımaktadır.³ Yine yakın bir tarihte Ali Aslan tarafından hazırlanan doktora tezinde, Reisülküttâb Acem Bekir Efendi eş-Şîrvânî'nin şahsî kütüphanesi, mülkiyet beyanları üzerinden tespit edilmiştir. Çalışmada, yazma eserlerde bulunan temellük kayıtları ile mühürlerin de içerisinde yer aldığı mülkiyet beyanlarının türleri, kavramsal analizi ve bu çalışma bağlamında kaynak değeri oldukça başarılı bir şekilde ortaya konulmuştur.⁴ Benzer şekilde, Osmanlı ulemâsından Cârullah Efendi'nin (ö. 1151/1738) bilahare vakıf kütüphanesine dönüşen şahsî kütüphanesi üzerine yapılan bir araştırma, Osmanlı ilmiye sınıfının bilgi üretim süreçlerine katkıları hakkında önemli ipuçları sunmaktadır.⁵

Öne çıkan bir diğer çalışma da Tülay Artan ve Hatice Aynur editörlüğünde yayımlanan, Osmanlı kitap koleksiyonerleri ve koleksiyonları hakkındaki derlemedir.⁶ Ayrıca, İsmail E. Erünsal'ın Osmanlı kitap kültürü ve kütüphaneleri üzerine gerçekleştirdiği geniş kapsamlı çalışmaları, kitap ticaretinden bireysel kitap koleksiyonlarına ve vakıf kütüphanelerine uzanan, daha geniş bir çerçevede Osmanlı entelektüel tarihine dair önemli değerlendirmeler sunmaktadır.⁷ Bu son iki çalışma, Osmanlı özelinde yazma eser ve kitap kültürüne dair geniş bir bakış açısına ve anlatıma sahiptir. Bunların yanı sıra, on yedinci yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlayan Osmanlı vakıf kütüphaneleri üzerinden Osmanlı yazma eser ve kitap kültürü hakkında daha birçok çalışma yayımlanmıştır.⁸ Bütün bu çalışmaların odak noktası genelde İstanbul olmakla

3 Mustakim Arıcı - Mehmet Arıkan (ed.), *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi: Taşköprülüzâdeler ve İsmâüddîn Ahmed* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020).

4 Aslan, *Yazma Eserlerde Mülkiyet Tezâhürleri*, 43-53 vd.

5 Berat Açıl (ed.), *Osmanlı Kitap Kültürü: Carullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları* (İstanbul: İlem Yayınları, 2020).

6 Tülay Artan - Hatice Aynur (ed.), *Osmanlı Kitap Koleksiyonerleri ve Koleksiyonları: İltibar ve İhtiras* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022).

7 İsmail E. Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008); İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Şahâflık ve Şahâflar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013); İsmail Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020).

8 Müjgan Cumbur, "İ. Abdülhâmid Vakfıyesi ve Hâmîdiye Kütüphanesi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 22/1-2 (1964), 17-68; Murat Candemir, "Yıldız Saray Kütüphanesi: Saraydan Üniversiteye", *Tarih Dergisi* 45 (2012), 123-154; Tülay Artan, "On Sekizinci Yüzyıl Başında Osmanlı Bilgi Üretimi ve Dağılımı: Yazma Eser Koleksiyonları ve Koleksiyonerler Arasında Şehid Ali Paşa'nın Yeri", *Müteferrika: Kitabiyat Dergisi* 58 (2020), 5-40; Nilüfer Ateş, "1869 Tarihli Bir Sayım Listesi Işığında İstanbul Vakıf Kütüphaneleri", *Diyanet İlmî Dergi* 58/2 (2022), 791-836; M. Fatih Çalışır, "Osmanlı Kültür Tarihine Bir Katkı: Fazıl Ahmed

birlikte, Osmanlı taşrasından isimlerin şahsî kütüphaneleri üzerine de dikkate değer çalışmalar neşredilmiştir.⁹ Söz gelimi, Osmanlı bürokratlarından Cezzâr Ahmed Paşa'nın (ö. 1804) şahsî kütüphanesi hakkında neşredilen yakın tarihli bir çalışmanın özellikle son bölümlerinde, taşrada bir Osmanlı yöneticisinin biyografisinin yalnızca idarî faaliyetleri üzerinden değil, entelektüel yönelimleri bağlamında da nasıl şekillendiğini ortaya koymaktadır.¹⁰

Eldeki bu çalışma ise Şeyhülislâm Esîrî Mehmed Efendi (ö. 1092/1681) ve Esîrî Birâderi Kazasker Mustafa Efendi'nin (ö. 1098/1687) şahsî kütüphanelerini, yazma eserlerde yer alan temellük kayıtları ve mühürler aracılığıyla tespit etmeyi amaçlamakta ve bu doğrultuda entelektüel ilgilerini analiz etmeye odaklanmaktadır. Böylece Osmanlı âlim-bürokratı bu iki kardeşin, daha önce hiç incelenmeyen entelektüel kimlikleri ilk kez bu çalışmada inşa edilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla Osmanlı araştırmalarında entelektüel biyografi yazımıyla beraber Osmanlı kitap kültürü, yazma eser araştırmaları ve Osmanlı entelektüel tarihi gibi alanlara katkı sağlanacaktır.

Yazma eser kültüründe temellük kayıtları, nüshaların muhtelif bölümlerinde bulunmakla birlikte ekseriyetle ilk sayfalarında yer alan; belirli formlara göre düşülen ve kitabın kime ait olduğunu gösteren kayıtlardır. Bu kayıtların başlıca işlevi, kitabın çalınma veya kaybolması durumunda aidiyetinin belirlenmesine yardımcı olmaktır. Bir diğer önemli işlevi ise kütüphanecilik ve kataloglama açısından kitabın kimliğini belirlemektir.¹¹ Öte yandan temellük kayıtları, sahiplerinin entelektüel ilgilerini, kitapların muhtelif malikler arasında dolaşımına binaen el değiştirme süreçlerini ve tarihi-coğrafi yolculuklarını anlamada önemli bir araçtır.

Yazma eserlerin, belirli bir teamüle ve standarda bağlı olmaksızın farklı sayfalarında yer alan ve şahıs, vakıf/vâkıf veya kütüphane gibi kategorilere ayrılan mühürler de temellük kayıtlarına benzer biçimde aidiyet bilgisini ortaya koymakta ve kütüphanecilik ile kataloglama bilimi açısından kitabın kimliğinin tespitinde oldukça önemli bir veri olarak değerlendirilmektedir.¹² Mühürler, yazma eserlerin zaman ve mekâna bağlı yolculuklarını takip etme, maliklerin ilmi yönelimlerini tespit etme ve bilginin dolaşımı ile entelektüel ilişki ağları hakkında fikir edinme açısından da büyük bir öneme sahiptir.

Yukarıda belirtilen işlevlerinin yanı sıra, temellük kayıtları ve mühürlerin sahtecilik açısından da değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira yazma eserlerde yer alan bu iki metin dışı

-
- Paşa Koleksiyonu", *Osmanlı Tarihinde Köprülüler Dönemi (1656-1710): Yeni Kaynaklar, Yeni Yaklaşımlar*, ed. M. Fatih Çalışır (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2024), 383-414; Berat Açıl, "Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu ve İlimler Tasnifi: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", *darulfunun ilahiyat* 35/1 (2024), 129-152.
- 9 Müjgan Cunbur, "Yusuf Ağa Kütüphanesi ve Kütüphane Vakfiyesi", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 1/1 (1963), 203-217; Dündar Alikılıç - Malik Yılmaz, "Kaçanikli Mehmed Paşa Vakfiyesi ve Kütüphanesi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/2 (2018), 1845-1860; Ahmet Altay, "Pazvantoğlu Osman ve Vidin'de Kurduğu Kütüphane", *Bilgi Yönetimi* 3/2 (2020), 185-199.
- 10 Said Aljoumani vd. (ed.), *The Library of Aḥmad Pasha al-Jazzār: Book Culture in Late Ottoman Palestine* (Leiden: Brill, 2025).
- 11 Adam Gacek, *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers* (Leiden: Brill, 2009), 173-177; Aslan, *Yazma Eserlerde Mülkiyet Tezâhürleri*, 43-53.
- 12 Gacek, *Arabic Manuscripts*, 243-245; Aslan, *Yazma Eserlerde Mülkiyet Tezâhürleri*, 43-53.

unsurun, zaman zaman sahtecilik girişimlerine konu olduğu bilinmektedir.¹³ Temellük kayıtları söz konusu olduğunda, otantikliği şüpheli bir kaydın sahte olup olmadığını tespit edebilmek için çeşitli yöntemlere başvurulmaktadır. Bu yöntemlerden biri olan tarihlendirme tekniği, kayıt sahibi ile nüsha arasındaki kronolojik uyumsuzlukları esas alır. Buna göre, temellük kaydı malikin vefatından sonra telif edilmiş bir eserin nüshasında yer alıyorsa veya *istinsahı* yine temellük sahibinin vefatından sonraya denk gelen bir nüshada bulunuyorsa, bu durum temellük kaydında sahtecilik şüphesini güçlendiren önemli bir göstergedir.¹⁴ Dolayısıyla bu tür tarihi tutarsızlıklar, sahte temellük kayıtlarının tespitinde başvurulacak etkili yöntemler arasında yer almaktadır. Bunun yanı sıra, temellük kaydının yazı karakterleri ile kaydın sahibi olduğu ileri sürülen şahsın bilinen yazı örnekleri karşılaştırılarak da otantiklik meselesi açıklığa kavuşturulmaya çalışılmaktadır.

Bir mührün otantikliğine dair şüphe oluştuğunda ise bu şüphenin giderilmesine yönelik çeşitli tekniklere başvurulmaktadır. Bunlardan ilki, “üst üste bindirme” (*overlay*) tekniğidir. Bu yöntemde, şüpheli mührün görseli ile otantikliği daha önce tespit edilmiş bir mührün görseli üst üste getirilerek benzerlikler ve farklılıklar karşılaştırmalı olarak analiz edilir. Bu sayede söz konusu mührün sahte olup olmadığına dair bir ön değerlendirme yapılabilir. Bir diğer yöntem ise mikroskobik karşılaştırma tekniğidir. Bu yöntemde, otantikliği bilinen bir mühür ile şüpheli mühür yüksek çözünürlüklü olarak büyütülür ve her iki mührün sağ ve sol yarı küreleri eş zamanlı olarak incelenir. Mikroskobik karşılaştırma sayesinde mühürlerin temas yüzeyleri ayrıntılı biçimde gözlemlenerek, sahte ya da gerçek olup olmadıkları hususunda daha sağlam veriler elde edilebilir.¹⁵ Bununla birlikte, bu tekniklerin devreye girebilmesi için öncelikle temellük kaydı ya da mühür üzerinde otantikliğe ilişkin makul bir şüphenin doğmuş olması gereklidir.

Bu çalışmada da Mehmed Efendi ile Mustafa Efendi’ye ait şahsî kütüphaneler, bu iki isme aidiyeti kesin olan temellük kayıtları ve mühürler üzerinden belirlenmeye çalışılacaktır. Mehmed Efendi’ye ait temellük kaydının otantikliği, onun bilinen yazı üslubuyla karşılaştırmalı analiz üzerinden teyit edilmiştir. Nitekim Mehmed Efendi, 24 Şaban 1028/6 Ağustos 1619 tarihinde, Ebû’l-Mefâhir Şihâbüddin Ahmed b. Şemseddin b. Ömer ed-Devletâbâdî el-Hindî’nin *el-Mu’âfiye fî Şerhi’l-Kâfiye* adlı eserini istinsah etmiştir. Bu nüsha günümüzde Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yeni Medrese Koleksiyonu’nda muhafaza edilmektedir.¹⁶ Söz

13 Adam Gacek, “Tazwîr”, *Encyclopaedia of Islam (Second Edition)*, ed. P. J. Bearman vd. (Leiden: Brill, 2000), X/408-409; Gacek, *Arabic Manuscripts*, 108-110; François Déroche, “Fakes and Islamic Manuscripts”, *Fakes and Forgeries of Written Artefacts from Ancient Mesopotamia to Modern China*, ed. Cécile Michel - Michael Friedrich (Berlin: De Gruyter, 2020), 89-98; Francis Richard, “Forgeries iv. of Islamic Manuscripts”, *Encyclopædia Iranica* (04 Eylül 2024).

14 Filiz Çağman - Priscilla Soucek, “A Royal Manuscript and Its Transformation: The Life History of a Book”, *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*, ed. George N. Atiyeh (Albany: State University of New York Press, 1995), 179-208.

15 Joong Lee vd., “Forged Seal Detection Based on the Seal Overlay Metric”, *Forensic Science International* 214/1-3 (2012), 200-206.

16 İslâm yazma eser kültüründe bir kavram olarak, “bir kitabın yahut yazılı bir metnin nüshasını çıkarma, onu harfi

konusu nüsha ile Mehmed Efendi'nin temellük kaydı karşılaştırıldığında, her iki metnin yazı karakteristiğinin aynı olduğu ve tek bir elden çıktığı kesinleştirilmiştir (bk. Ek 1: Resim 1 ve Resim 2). Mustafa Efendi'ye ait mührün otantikliği konusunda herhangi bir şüphe söz konusu değildir (bk. Ek 1: Resim 3). Zira bu mührü taşıyan bazı yazmalarda, Mehmed Efendi'ye ait temellük kaydının da bulunması, ayrıca söz konusu mührün formülasyonunun, mezkûr koleksiyonda yer alan diğer yazmaların sayfalarına vurulmuş başka mühürlerde de aynı veya benzer şekilde yer alması, mührün özgünlüğünü ve otantikliğini teyit eden unsurlardır.

Sonuç olarak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na bağlı Süleymaniye ve Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi'nin çeşitli koleksiyonlarında bulunan binlerce yazma eser arasından iki kardeşe ait kitapların, söz konusu mülkiyet tezahürleri üzerinden belirlenmesiyle bu iki ismin hangi metinleri edindikleri ortaya konulacak ve entelektüel yönelimleri analiz edilecektir. Bu doğrultuda öncelikle adı geçen iki kardeşin kısa biyografilerine yer verilecektir. Ardından, temellük kayıtları ve mühürler aracılığıyla bu iki isme ait olduğu tespit edilen kitaplar nicelik ve nitelik açısından incelenecektir. Buradan hareketle iki ismin entelektüel yönelimleri tespit edilecektir. Sonuç bölümünde ise elde edilen bilgiler ve bulgular ışığında, temellük kayıtlarının ve mühürlerin entelektüel biyografi yazımındaki işlevselliği ve kaynak değeri üzerine nihai değerlendirmeler dile getirilecektir.

1. Osmanlı Entelektüel Hayatından Kardeş İki Sima: Şeyhülislâm Esîrî Mehmed Efendi ve Kazasker Mustafa Efendi'nin “Öz” Yaşam Öyküleri

Tam adı Mehmed b. 'Abdülhalîm el-Burûsî olan Esîrî Mehmed Efendi, Osmanlı İmparatorluğu'nda şeyhülislâmlık makamına kadar yükselen bir âlim-bürokrattır. Esîrî Mehmed Efendi, Bursa'da doğmuş, ilk eğitimini burada aldıktan sonra İstanbul'a gitmiştir. İstanbul'da, birçok isim yanında özellikle Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi'den (ö. 1053/1644) ders almış ve eğitimini tamamlayarak Yahyâ Efendi'nin *mülazımı* olmuştur. Yahyâ Efendi'nin şeyhülislâm olduğu dönemde, tespit edilemeyen bir tarihte *fetva emini* olarak görev yapmıştır. Daha sonra müderris olarak atanmış ve 1037-1054/1627-1644 yılları arasında çeşitli medreselerde ders vermiştir. Esîrî Mehmed Efendi, 1054/1644 yılında Mekke kadılığına tayin edilmiştir. Ancak görev yerine giderken, bindiği geminin korsanlar tarafından saldırıya uğraması sonucu esir düşmüştür. Esaretten kurtulmasının ardından İstanbul'a dönmüş ve bu olay üzerine “Esîrî” lakabıyla anılmaya başlamıştır. Akabinde 1059/1649 yılında Kahire kadılığına atanmış,

harfîne kopya etme” anlamına gelen *istinsah*, bir eylem biçimi olarak eğitim metodu işlevi de görmektedir. Bu faaliyet, yazının güzelleştirilmesi, bilginin çoğaltılması ve mesleki bir uğraş olmanın yanında “yazarlık öğrenme” metodu olarak da kullanılmaktaydı. Esîrî Mehmed Efendi'nin söz konusu eseri istinsah etmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Zira istinsah tarihi, Mehmed Efendi'nin bu nüshayı gençlik, muhtemelen de öğrencilik yıllarında, bahsedilen yöntem çerçevesinde çoğalttığı ihtimalini düşündürmektedir. Ebû'l-Mefâhir Şihâbüddin Ahmed b. Şemseddin b. Ömer ed-Devletâbâdî el-Hindî, *el-Mu'âfiye fî Şerhi'l-Kâfiye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 241), 167b; Nebi Bozkurt - Nevzat Kaya, “İstinsah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/369-371; Mustakim Arıcı, “Entelektüel İlgilerin Kesişim Noktasında Felsefe ve Felsefe Eğitimi”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 745-748.

1069/1659 yılında ise şeyhülislâm olarak tayin edilmiştir. Kendisi 1072/1661 yılına kadar bu makamda bulunmuş, azledilmesini müteakip kısa süreli birkaç görevde bulunduktan sonra Bursa'ya yerleşmiş ve 1092/1681 yılında burada vefat etmiştir. Kabri, kendisi tarafından yaptırılan ve Bursa'da bugün Pirinç Hanı civarında bulunan Hâce Sungur Mescidi yanındaki türbededir.¹⁷

Esîrî Mehmed Efendi, Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi'nin fetvalarını derlediği *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* adlı eseri kaleme almıştır.¹⁸ Kendisi eserin önsözünde, Yahyâ Efendi'nin üç farklı şeyhülislâmlık döneminde onun tarafından verilen fetvaları derlediğini belirtmektedir (bk. Ek 1: Resim 4). Mehmed Efendi, anlaşıldığı kadarıyla bu eseri, ön sözde kendisinden bahsederken rahmet ifadeleri kullandığı Yahyâ Efendi'nin vefatından, yani 1053/1644 yılından sonra derlemiş olmalıdır.¹⁹

Esîrî Birâderi olarak şöhret bulan Mustafâ b. 'Abdülhalîm el-Burûsî ise ilmiye sınıfında şeyhülislâmlık makamından sonra gelen bir diğer önemli göreve, Rumeli kazaskerliğine kadar yükselen bir Osmanlı âlim-bürokratıdır. Mustafa Efendi, büyük kardeşi gibi ilk öğrenimini Bursa'da almış ve daha sonra İstanbul'a giderek, burada dönemin önde gelen âlimlerinden Şeyhülislâm Abdürrahîm Efendi (ö. 1066/1656) ve Minkârîzâde Yahyâ Efendi (ö. 1088/1678) ile Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi'nin talebesi olmuştur. Eğitimini tamamlayan Mustafa Efendi, ağabeyi gibi Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi'nin bir süre *mülazımı* olmuş, daha sonra kırk akçeli medrese müderrisi olarak atanmıştır. Kendisi 1062/1652 yılında Mesîh Paşa Medresesi'ne tayin edilmiş, bu tarihten 1071/1661 yılına dek çeşitli medreselerde görev yapmıştır. Bilahare, 1072/1661 yılından 1084/1673 yılına kadar sırasıyla Şam, Mısır, Mekke ve İstanbul kadılığı görevlerini ifa etmiştir. Mustafa Efendi, 1085/1674 tarihinde Anadolu, 1094/1683 tarihinde ise Rumeli kazaskeri olarak tayin edilmiştir. Daha sonra 1096/1685 yılında tekaüde ayrılan Mustafa Efendi, 1098/1687 senesinde vefat etmiştir.²⁰ Mustafa Efendi'nin kabri, İstanbul'un Fatih ilçesi Çarşamba semtinde, kendisi tarafından inşa ettirilen Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'nde bulunmaktadır.²¹ Söz konusu medrese, bu çalışmanın odak noktalarından birini teşkil etmektedir. Zira iki kardeşe ait kitapların, Mustafa Efendi tarafından, öncelikle bu medreseye vakfedildiği anlaşılmaktadır. Ne var ki mevcut kaynakların yetersizliği ve aralarındaki ciddi tutarsızlıklar, bu kitapların medreseye vakfedildikten sonraki serüvenini karanlıkta bırakmaktadır. Daha önce

17 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'ü'l-Fuzalâ: Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 2/1201-1204; Suat Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtname ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 601-604; Mehmet İpşirli, "Esîrî Mehmed Efendi", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/390-391.

18 Şeyhülislâm Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1116), 1b; Donuk, *İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı*, 604; İpşirli, "Esîrî Mehmed Efendi", 11/390-391.

19 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 1b; Şükrü Özen, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 291-292.

20 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'ü'l-Fuzalâ*, 2/1314-1315.

21 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'ü'l-Fuzalâ*, 2/1314-1315; Ayvansarâyî Hüseyîn Efendi vd., *Hadikatü'l-Cevâmî': İstanbul Câmileri ve Diğer Dîni-Sivil Mi'marî Yapılar*, haz. Ahmed Nezihi Galitekin (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 231.

belirtildiği gibi, her iki kardeşin şahsî kütüphaneleri aracılığıyla geride bıraktıkları entelektüel mirasın izini sürmek, çalışmanın temel hedeflerinden biridir. Bu bağlamda, Mustafa Efendi'nin kurduğu medreseye, yine kendisi tarafından vakfedilen kitapların akıbetinin ortaya konulması, iki kardeşin mirasının anlaşılmasında kilit bir rol oynamaktadır.

2. Bir Kütüphaneyi Yeniden “İnşa” Etmek: Esîrî Birâderlere Ait Kitapların Serencamı

Esîrî Mehmed Efendi ile Kazasker Mustafa Efendi'ye ait kitaplar, günümüzde Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na bağlı kütüphanelerin çeşitli koleksiyonları içerisinde dağınık bir şekilde bulunmaktadır. Bu dağınık malzemenin tespiti ve tasnifi, yalnızca bu iki Osmanlı âlim-bürokratin şahsî kütüphanelerinin kâğıt üzerinde yeniden inşasına değil, aynı zamanda onların entelektüel dünyalarının daha görünür hâle getirilmesine de katkı sağlayacaktır. Yapılan araştırmalar neticesinde, Esîrî Mehmed Efendi'ye ait temellük kayıtlarını içeren bazı kitapların Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'ne bağlı Damad İbrahim Paşa ve Servili koleksiyonlarında, ayrıca Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Beyazıt Umumi ve Veliyyüddin Efendi koleksiyonlarında yer aldığı tespit edilmiştir. Öte yandan, Mustafa Efendi'ye ait kitapların—mevcut bilgilere göre—tamamı ile Mehmed Efendi'nin kitaplarının büyük bir kısmı Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi bünyesindeki Yeni Medrese Koleksiyonu'nda bulunmaktadır.

Bununla birlikte, bugün bu kitapların büyük bir kısmına ev sahipliği yapan Yeni Medrese Koleksiyonu, değinildiği üzere bu eserlerin ilk durağı değildir. Mevcut bulgular, bu kitapların ilk olarak, Mustafa Efendi'nin inşa ettirdiği Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'nde oluşturulan bir kütüphaneye vakfedildiğini göstermektedir. Vâkıâ Mustafa Efendi'nin, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki vakfiyesinde medreseden söz edilse de kütüphaneden ve işleyişinden açıkça bahsedilmemektedir.²² Yalnız, söz konusu vakfiyede kitaptan anlayan bir kimsenin *kâtib* olarak vazifelendirilmesi ve *kitâbet* hizmeti karşılığında günlük dört akçe alması şartı mevcuttur.²³ İsmail E. Erünsal, buradaki bilgiden hareketle söz konusu vazifenin, Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'nin kütüphanesindeki *hâfız-ı kütüb* kadrosuna ait olduğunu belirtmektedir.²⁴ Fakat belgedeki bilgi, Erünsal'ın çıkarımını destekleyecek netlikte ve kesinlikte değildir. Dolayısıyla Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'nde bir kütüphane olduğuna ve iki kardeşin kitaplarının buraya vakfedildiğine dair daha somut ve net bilgiler gereklidir.

Örneğin, bugün Osmanlı Arşivi'nde yer alan ve İstanbul'daki kütüphanelerin, bulundukları yerlerin ve *hâfız-ı kütüblerinin* tespitine dair hazırlanmış olan tarihsiz bir belgede, İstanbul'un Fatih ilçesi Çarşamba semtindeki Kazasker Hacı Mustafa Efendi Medresesi'nde bir kütüphanenin

22 Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), *Mücedded Rumeli Vakfiye Defterleri* [VGMA.VKF.RUM.d], No. 987, 289-293.

23 VGMA, [VGMA.VKF.RUM.d], No. 987, 292.

24 Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 166.

mevcudiyetine işaret edilmektedir.²⁵ Bahsi geçen yapı, Mustafa Efendi tarafından Çarşamba'da inşa ettirilen medrese; söz konusu kütüphane ise bu medresede onun tarafından vakfedilen kitapların meydana getirdiği kütüphane olmalıdır. Daha somut deliller ise Mustafa Efendi ile Mehmed Efendi'ye ait kitapların bugün muhafaza edildiği Yeni Medrese Koleksiyonu'nda mevcuttur. Koleksiyonda bulunan kitapların birçoğunda bunların Mustafa Efendi tarafından vakfedildiğini gösteren vakıf mührü yer almaktadır. (bk. Ek 1: Resim 3). Bazı kitaplarda ise Mehmed Efendi'ye ait temellük kaydı bulunmaktadır. Mustafa Efendi'nin mühründe yer alan “Vakafe Mustafâ Efendi b. ‘Abdülhalim el-Burûsî li-men yakdiru ‘alâ mütâla‘atîhî fî medresetihî 1094” ifadesi, onun tarafından 1094/1682-1683 yılında vakfedilen kitapların yine “kendi medresesinde” mütalaa edilmesi gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla Mustafa Efendi'nin vakfettiği ve iki kardeşe ait olan kitapların, ilk olarak Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'nde bulunduğu bu bilgilerden de anlaşılmaktadır.

Yeni Medrese Koleksiyonu'ndaki bazı kitaplarda gözlenen bir başka vakıf mührü ile yine buradaki kitaplardan birinde tespit edilen bir vakıf kaydı da bu doğrultuda bilgiler içermektedir. Yeni Medrese Koleksiyonu'ndaki bazı kitaplara vurulduğu görülen bir vakıf mühründe “Vâkıf Ahmed Efendi Tırnovî fî Medrese-i Kādîasker Mustafâ Efendi li-men kadera ‘alâ mütâla‘atîhî 1265” ifadesi görülmektedir (bk. Ek 1: Resim 5). Bu mühür, Tırnova'lı Ahmed Efendi'nin kitaplarını 1265/1848-1849 yılında Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'ne, yine burada mütalaa edilmesi şartıyla vakfettiğini açıkça göstermektedir. Buraya kadarki verilerde, Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'ne vakfedilmiş olsalar da kitapların, açıkça medresedeki “kütüphaneye” vakfedildiğinden bahsedilmemektedir. Ancak, Yeni Medrese Koleksiyonu'nda, 63 demirbaş numarasıyla kayıtlı matbu kitapta bulunan bir vakıf kaydında, medresedeki kütüphaneden açıkça söz edilmektedir. Söz konusu vakıf kaydı şu şekildedir:

İşbu bin iki yüz seksen yedi senesi mâh-ı Şevvâl-i Şerîfî'nin guresi günü Edirneli Emine Hâtûn b. Merhûm Osmân Efendi kendi atyeb mālından ifrâz idüb işbu Ruhû'l-Beyân tefsîri tamamen altı cild olmak üzere Der-‘aliyye'de Çahârşanba'da Kādîasker Mustafa Efendi Medresesi'nde vâkî kütübhânesinde bulundurulmak şartıyla vakf-ı sahih ile vakf eylemiştir...²⁶

Bu kayıttan da anlaşılabacağı üzere, Edirneli Emine Hanım, 1 Şevval 1287/ 25 Aralık 1870 tarihinde, *Rûhu'l-Beyân* adlı altı ciltlik tefsiri, Fatih Çarşamba'daki Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'nin kütüphanesine bağışlamıştır. Böylece, Esîrî Birâderi Mustafa Efendi'nin, on yedinci yüzyılda Fatih Çarşamba'da kurduğu ve kendi adıyla anılan medresede, ağabeyinden intikal edenler de dâhil olmak üzere, şahsî kitaplarından müteşekkil bir kütüphane ihdas ettiği sonucuna varılmaktadır. Fakat bu kütüphane, o dönem için alışagelen vakıf kütüphaneleri gibi bağımsız olarak değil de adı geçen medreseye tahsis edilmiş bir ihtisas kütüphanesi şeklinde

25 Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkâf Defterleri* [EV.d.], No. 37400, 7; Bu belgeyi Erünsal da kullanmıştır. Ancak kendisi belgenin arşiv bilgisini yanlış vermiştir. Erünsal ilgili yerde belgenin bilgisini “Osmanlı Arşivi (BOA), *Maârif Nezâreti Maruzâtı* [Y.PRK.MF], No. 5, Gömlek No. 63” şeklinde kaydetmiştir. Fakat, belgenin arşivdeki yeri, dipnotun başında gösterildiği gibidir. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 512.

26 İsmâ'il Hakkı b. Mustafa Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: [y.y.], 1287), 6/1.

telakki edilmelidir.²⁷ Çünkü Mustafa Efendi'nin vakfiyesinde, benzeri vakfiyelerde olduğu gibi, kütüphanenin işleyişinden, çalışanlarından veya vakfedilen kitapların listesinden kısacası kütüphaneden müstakilen bahsedilmemektedir. Neticede iki kardeşe ait kitapların ilk durağının Yeni Medrese'deki değil, Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'ndeki kütüphane olduğu anlaşılmaktadır. Tırnovalı Ahmed Efendi'ye ve Emine Hanım'a ait kayıtlardan da görüleceği üzere diğer birçok kütüphanede olduğu gibi, bu kütüphane de zaman içerisinde hayırseverlerin bağışlarıyla genişlemiştir. Dahası, yine Emine Hanım'ın vakıf kaydının da şahadet ettiği üzere, Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'nin kütüphanesi en azından 1287/1870 yılına dek faaliyetlerine devam etmiştir.

Buraya kadar aktarılan bilgiler, iki kardeşin kitaplarının, ilk zamanlar Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'nin kütüphanesinde bulunduğunu göstermektedir. Ancak bu kütüphanenin daha sonra, Fatih Çarşamba'da bulunan Yeni Medrese'ye intikal ettiği anlaşılmaktadır. Yeni Medrese'deki kitaplar ise bilahare Ragıp Paşa Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Muhtemelen bu nedenle Yeni Medrese Koleksiyonu'ndaki birçok eserde, Ragıp Paşa Kütüphanesi'ne ait, Latin harfli kütüphane mührü bulunmaktadır.²⁸ Nihayetinde bütün kitaplar Ragıp Paşa Kütüphanesi ile birlikte Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'ne taşınmıştır.²⁹ Fakat, Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'ndeki kitapların Yeni Medrese kütüphanesine geçiş süreci, kaynakların yetersizliği ve eldeki verilerin çelişkiler içermesi nedeniyle birçok belirsizliği beraberinde getirmektedir. Bundan ötürü, Mustafa Efendi'ye ait kitapların bir zamanlar Yeni Medrese Koleksiyonu'na ev sahipliği yapan Yeni Medrese'ye ne zaman, hangi sebeplerden ötürü ve nasıl intikal ettikleri muğlaktır. Dahası, bu Yeni Medrese'nin neresi olduğu da bir muammadır.

Bu belirsizliklerin bir kısmı, Yeni Medrese'nin tam olarak nerede konumlandığı ve hangi yapılarla ilişkili olduğu konusundaki karışıklıktan kaynaklanmaktadır. Nitekim daha önce zikredilen tarihsiz belgede, İstanbul'un Fatih ilçesi Çarşamba semtinde, Mehmed Ağa Camii³⁰ içerisindeki Yeni Medrese'de bulunan Mehmed Ağa Kütüphanesi'nden söz edilmektedir.³¹ Buna mukabil, bazı kaynaklar Yeni Medrese'nin ve kütüphanesinin, bânisini zikretmeksizin, Mehmed Ağa Camii'nden tamamen ayrı yapılar oldukları yönünde bilgi verirken diğer bir kısım kaynaklar ise bu ikisinin Kalkandelenli Mehmed Ağa tarafından on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında kurulduğunu belirtmektedir.³² Bu durum, Yeni Medrese'ye ilişkin mevcut kaynakların hem

27 Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 160 vd.

28 Örneğin, daha önce adı geçen Emine Hanım'ın vakfettiği kitapta da Ragıp Paşa Kütüphanesi'nin bu mührünün olduğu müşahade edilmektedir. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 6/1.

29 *Çarşamba'da Esad Efendi Medresesi Yeni Medrese ve Mehmed Ağa Camii Kütübhaneleri Defteri* (Dersaadet: Maarif Nezareti, 1310), 21-30; Mehmed Vâmık Şükrü, *Evkâf-ı Ümem Tarihi* (İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kütüphanesi, Nadir Eser Koleksiyonu, HFK0073128), 651; İsmail E. Erünsal, "Râgıp Paşa Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/406-407.

30 Hüseyin Efendi vd., *Hadikatü'l-Cevâmi'*, 629; Tahsin Öz, *İstanbul Camileri I-II* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2024), 100; Filiz Gündüz, "Mehmed Ağa Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/431-432.

31 BOA, [EV.d.], No. 37400, 6.

32 Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkâf Defterleri [EV.d.]*, No. 21346, 9a-9b; Şükrü, *Evkâf-ı Ümem Tarihi* (Nadir Eser

yetersiz hem de birbiriyle çelişkili bilgiler sunduğunu gözler önüne sermektedir. Fakat, Yeni Medrese Koleksiyonu'ndaki kitaplardan birinde mevcut olan bir belgede, spekülâtif de olsa, bir çıkarımda bulunmaya yardımcı olabilecek bir bilgi mevcuttur. Adı geçen koleksiyonda, 161 demirbaş numarasıyla kayıtlı mecmuanın sonunda bir *şukka*³³ yer almaktadır.³⁴ Muhtemelen dönemin *hâfiz-ı kütübü* tarafından yazılmış ve mecmuaya eklenmiş olan imzasız ve tarihsiz bu *şukkanın*, bir yüzünde kütüphaneden kitap ödünç alan kişilerin isimleri ve ödünç aldıkları kitaplar kaydedilmiştir. Diğer yüzünde ise “Zekâvetlü müderris-i kirâmdan Hâce Mehmed Efendi Hazretleri” ifadesi yazılıdır.³⁵

Mecmua, sayfalarına vurulan vakıf mühründeki “Vakafe Mehmed Efendi b. Mûsâ Kozlucalı li-men yakdiru ‘alâ mütâla ‘atîhî fî medresetihî 1249” ifadesinden de anlaşılacağı üzere, Mehmed b. Mûsâ Kozlucalı tarafından 1249/1833-1834 yılında, Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'ne vakfedilmiştir. Bu çıkarım, mecmuanın Mustafa Efendi'ye ait kitaplarla aynı koleksiyonda bulunmasından ve mührdeki formülasyonun, Mustafa Efendi'nin vakfettiği kitaplara vurulan vakıf mühründeki formülasyonla aynı olmasından ileri gelmektedir.³⁶ Bu durum, Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'ne kitap bağışlayan diğer isimlerin, kurucu vâkıfın, vakıf şartının farkında olduklarını ve onun izinden gittiklerini göstermektedir.

Neticede, *şukkada* isimleri zikredilen kitapların bir dönem Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'nin kütüphanesinde muhafaza edildiği sonucuna varmak mümkündür. Bu kitaplar, belirtildiği üzere daha sonra Yeni Medrese'nin kütüphanesine intikal etmişlerdir. O hâlde, belgede adları geçen kitapların, bir zamanlar Fatih Çarşamba'daki Yeni Medrese'de bulunan ve günümüzde Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde muhafaza edilen Yeni Medrese Koleksiyonu'nda yer almaları iktiza eder. Araştırmalar, gerçekten de *şukkada* adları geçen

Koleksiyonu, HFK0073128), 651; *İstanbul Beldesi İhsaiyat Mecmuası [1328/1912]*, haz. İbrahim Akdağ (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2023), 121; Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 272; Ateş, “1869 Tarihli Bir Sayım Listesi Işığında İstanbul Vakıf Kütüphaneleri”, 815-816.

33 Sözlük anlamı, parça, kumaş ve kâğıt parçası olan *şukka*, kavram olarak yazılı kâğıt parçası (*varak-pâre*) anlamına gelmektedir. “Şukka”, *Kubbealtı Lugatı* (08 Nisan 2025). Yazma eser terminolojisinde ise yazma eserlere çeşitli amaçlarla sonradan eklenen bilgi notları anlamında kullanılmaktadır. *Şukka* ve yazma eserlerde kullanımı hakkında bk. Hakan Anameriç, “Yazma Eserlerde Bir Bilgilendirme Aracı Olarak Şukka”, *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 73 (2015), 17-38.

34 Söz konusu *şukka* hakkında tarafımdan müstakil bir çalışma hazırlanmaktadır. Bu sebeple *şukkanın* görseline ve içeriğine dair ayrıntılara bu çalışmada yer verilmemiştir.

35 Bu ifadenin içerdiği tazim hitabından (*titülâtür*) ötürü, belgenin kütüphanede görevli *hâfiz-ı kütüb* tarafından adı geçen Mehmed Efendi'ye, bilgi vermek amacıyla yazılmış olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, burada adı geçen Müderris Mehmed Efendi'nin kimliği, belgeyi hazırlayan *hâfiz-ı kütübün* kim olduğu ve belgenin hazırlanma tarihi gibi hususlar hâlihazırda aydınlatılamamıştır.

36 Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'nin kütüphanesine vakfedilen kitaplardaki çeşitli vakıf mührlerinde aynı veya benzer bir formülasyon kullanıldığı müşahade edilmektedir. Tekrar hatırlatmakta fayda var ki Mustafa Efendi'nin vakıf mühründe “*Vakafa Mustafâ Efendi b. 'Abdülhalim el-Burûsî li-men yakdiru 'alâ mütâla 'atîhî fî medresetihî 1094*” ifadesi yazılıydı. Bir diğer vâkıf olan Tırnovalı Ahmed Efendi'nin vakıf mührü ise “*Vâkıf Ahmed Efendi Tırnovî fî Medrese-i Kâdiasker Mustafâ Efendi li-men kadera 'alâ mütâla 'atîhî 1265*” şeklindeydi. Mehmed b. Mûsâ Kozlucalı'nın vakıf mührü ise “*Vakafe Mehmed Efendi b. Mûsâ Kozlucalı li-men yakdiru 'alâ mütâla 'atîhî fî medresetihî 1249*” şeklindedir.

kitapların, biri hâriç, hepsinin bugün Yeni Medrese Koleksiyonu'nda mevcut olduğunu ortaya koymuştur.

Belgede adı geçmekle birlikte, Yeni Medrese Koleksiyonu'nda bulunmayan kitap, Abdülvehhâb el-Âmidî'nin *Şerhu'r-Risâleti'l-Velediyye* adlı eseridir. Bu eser, Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin *Takrîrü'l-Kavânini'l-Mütedâvile min 'İlmi'l-Münâzara* adlı eserinin, yine kendisi tarafından *er-Risâletü'l-Velediyye* adıyla yazılan özetinin şerhidir. Eser hakkındaki tahkikatın sonucunda matbu bir nüshasının, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmed Ağa Cami Koleksiyonu'nda, 164-001 demirbaş numarasıyla kayıtlı olduğu tespit edilmiştir. Hatırlanacağı üzere, Osmanlı Arşivi'nde yer alan tarihsiz belgede, Mehmed Ağa Camii içerisinde bulunan Yeni Medrese'den bahsedilmekteydi. Bu durumda, Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'ndeki kütüphanenin, bilinmeyen sebeplerden ötürü ve tam olarak tespit edilemeyen bir zamanda taşındığı Yeni Medrese'nin, Mehmed Ağa Camii içerisindeki bu Yeni Medrese olma ihtimali mevcuttur.

Elbette bu sonuç, bir varsayımdan ibarettir. Çünkü, daha evvel de belirtildiği gibi bazı kaynaklara göre, Yeni Medrese'nin Mehmed Ağa Camii'nden, kütüphanesinin de bu camideki kütüphaneden farklı yapılar oldukları anlaşılmaktadır.³⁷ Yine de eğer Yeni Medrese'nin, Mehmed Ağa Camii'nde olduğu düşüncesi doğru ise söz konusu mecmuada bulunan ve kitap ödünç alanlar ile ödünç verilen kitapların kaydedildiği *şukkanın*, Kazasker Mustafa Efendi Medresesi kütüphanesindeki kitapların Mehmed Ağa Camii'ndeki Yeni Medrese kütüphanesine taşınmasından sonra düzenlendiği iddiası ileri sürülebilir. Nihayet, yine kesin olmamakla birlikte hem *şukkanın* düzenlendiği tarih hem de Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'ndeki kitapların Yeni Medrese'ye taşındığı tarih, Yeni Medrese Koleksiyonu'nda 63 demirbaş numarasıyla kayıtlı matbu eserde bulunan ve Emine Hanım'a ait olan vakıf kaydında zikredilen 1287/1870-1871 yılından sonra olmalıdır. Zira vakıf kaydında da açıkça belirtildiği gibi Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'nin kütüphanesi 1287/1870-1871 yılında hâlen daha faaliyetlerine devam etmektedir.

Sonuç olarak, Esîrî Mehmed Efendi ile Esîrî Birâderî Kazasker Mustafa Efendi'ye ait çok sayıda kitabın bugün tespit edilebilmiş olması, dikkate değer bir bulgu olarak görülmelidir. Kitaplardan bazılarının, bugün Süleymaniye ve Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi bünyesindeki çeşitli koleksiyonlarda dağınık biçimde yer alması, önemli bir kısmının ise yine Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nin Yeni Medrese Koleksiyonu'nda muhafaza edilmesi, araştırmacılar için kayda değer veriler sunmaktadır. Örneğin, söz konusu veriler, Mehmed Efendi ve Mustafa Efendi'nin entelektüel mirasına dair sağlıklı ve derinlikli analizlerin yapılmasına imkân tanımaktadır.

37 Bu iki kütüphanenin, Sultan II. Abdülhâmid döneminde hazırlanan ve "*Devr-i Hâmidî Kataloqları*" olarak da bilinen bir seri kütüphane fihristleri arasında yayımlanmış "*Çarşamba'da Esad Efendi Medresesi Yeni Medrese ve Mehmed Ağa Camii Kütübâneleri Defteri*" adlı matbu katalogta tefrik edilmeleri de birbirilerinden tamamen ayrı yapılar şeklinde telakki edilmiş olabileceklerini düşündürmektedir.

3. Entelektüel Biyografi Yazımına Metodolojik Bir Yaklaşım: Esîrî Biraderlere Ait Kitapların Tematik Sınıflandırılması

Bireylerin ilmî yönelimlerinin, okuma pratiklerinin ve bilgi üretim süreçlerinin tespiti, Osmanlı entelektüel tarihinde biyografi yazımı açısından oldukça önemli veriler sunma potansiyeline sahiptir. Söz gelimi, bir Osmanlı âlim-bürokratının şahsî kütüphanesi, onun hangi ilim dallarıyla meşgul olduğunu, entelektüel yönelimlerini ve geride nasıl bir fikrî miras bıraktığını tespit etmeye imkân tanıyan kıymetli kaynaklar arasında yer alır. Bu bağlamda, bireylerin sahip oldukları kitapların tematik olarak sınıflandırılması, onların zihinsel haritalarını ortaya koymak için etkili bir yöntem sunar. Esîrî Mehmed Efendi ve Esîrî Birâderi Kazasker Mustafa Efendi'ye ait olduğu tespit edilen kitaplar da burada nicel ve tematik sınıflandırmaya tabi tutulacaktır. Böylece Osmanlı âlim-bürokratı bu iki kardeşin entelektüel dünyalarının sistematik bir biçimde analiz edilmesi mümkün olacaktır. Neticede, Osmanlı ilim geleneği içerisindeki yerleri daha belirgin hâle gelebilecektir.

Esîrî Mehmed Efendi'nin Süleymaniye ve Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi'nin farklı koleksiyonlarında yer alan kitaplarının toplam sayısı, birden fazla cildi olan eserler dâhil, yirmi birdir (bk. Ek 2: Tablo 1). Ancak, aynı eserin birden fazla cildinin bulunması hesaba katılmadığında, on beş farklı eserin mevcut olduğu görülmektedir. Esîrî Mehmed Efendi'nin kitapları arasında en geniş grubu Arap diline, fıkha ve fıkhnın alt dallarına ait eserler oluşturmaktadır. Arap dili alanındaki eserlerin sayısı altı iken fıkhnın alt dallarına dair eserler beş adettir. Bunu, üç eserle tefsir alanındaki çalışmalar takip etmektedir. İki eser Kur'an ilimleri, bir eser ise hadis alanındandır.

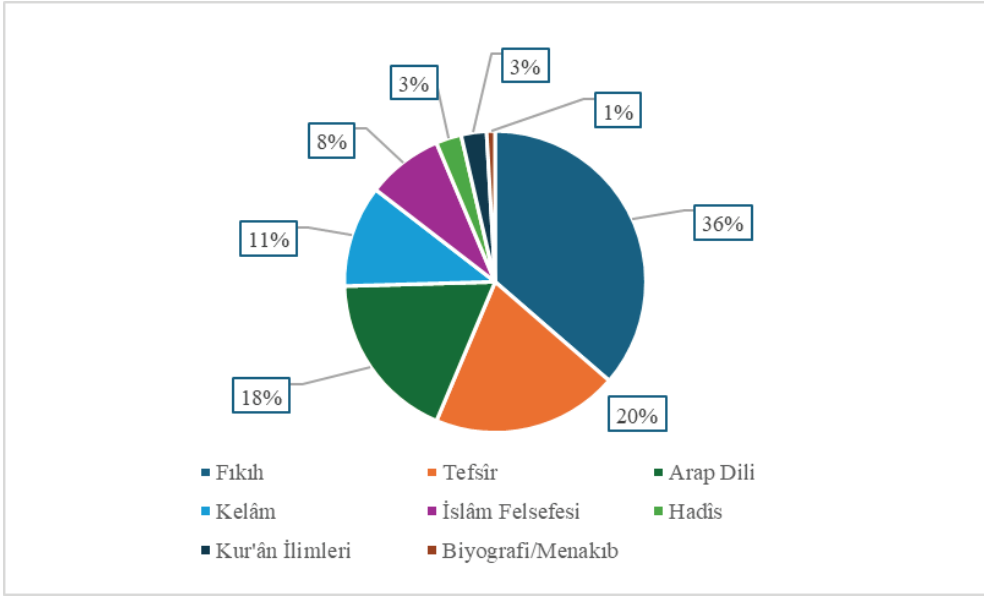
Mehmed Efendi'ye ait kitaplardan on üçünde, kendisinin temellük kaydı ile kardeşi Mustafa Efendi'nin vakıf mührü birlikte bulunmaktadır. (bk. Ek 1: Resim 6).³⁸ Dolayısıyla bazı kitapların, Mehmed Efendi ile Mustafa Efendi'nin ortak mülkiyetinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu kitaplar, ortak kullanım pratiğini veya kardeşler arasında miras yoluyla oluşan doğal aktarımı yansıtır olabilir. Buradan hareketle ortak mülkiyete sahip bu kitapların, başlangıçta Esîrî Mehmed Efendi'ye ait olup daha sonra kardeşi Mustafa Efendi'ye geçmiş olabileceği, ardından Mustafa Efendi'nin hem bu eserleri hem de kendi kitaplarını, inşa ettirdiği Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'ne vakfetmiş olabileceği ihtimali akla gelmektedir. Elbette, bu noktada Mehmed Efendi'ye ait olup da onun temellük kaydını taşımayan ve daha sonra

38 Alâ'eddin Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 76M), 1a-1b; Sirâceddin Ömer b. Abdurrahman b. Ömer el-Kazvîni el-Fârisî, *el-Keşf an Mûşkilâtî'l-Keşşâf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 52), 1a-1b; Mustafa Hulûsî b. Mehmed el-Murâdî el-Güzelhisârî, *Hilyetü'n-Nâcî ale 'ş-Şerhi'l-Halebî*. (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 89), 1a-1b; Yusuf b. Ömer b. Yusuf es-Sûfî el-Kumârevrî, *Câmi'u'l-Muzmerât ve'l-Mûşkilât* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 136), 1a-1b; Garîk Arabzâde Muhammed b. Muhammed el-Hanefî er-Rûmî, *Hâşiye ale'l-Înâye fi Şerhi'l-Hidâye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 93), 1a-1b; İbn Âdil Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Âdil el-Hanbelî ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 3), 1a-1b; İbn Âdil Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Âdil el-Hanbelî ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 4), 1a-1b; Nizâmeddin Ebû Seyf Yahyâ b. Yusuf b. Muhammed et-Tebrizî es-Sîrâmî, *Şerhu'l-Mutavvel* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 208), 1a-1b.

kardeşi Mustafa Efendi'nin mülkiyetine geçmiş olması muhtemel kitapların varlığı da dikkate alınmalıdır. Örneğin, Ebü'l-Mefâhir Şihâbüddin Ahmed b. Şemseddin b. Ömer ed-Devletâbâdi el-Hindî'nin, daha önce de bahsedilen *el-Mu'âfiye fî Şerhi'l-Kâfiye* adlı eserinin, Yeni Medrese Koleksiyonu'nda 241 demirbaş numarasıyla kayıtlı nüshası, 24 Şaban 1028/6 Ağustos 1619 tarihinde Esîrî Mehmed Efendi tarafından istinsah edilmiştir (bk. Ek 1: Resim 2).³⁹ Esîrî Mehmed Efendi'nin 1092/1681 senesinde vefat ettiği göz önüne alınırsa bu yazmanın istinsahının onun gençlik yıllarında vuku bulduğu ve nüshanın uzun yıllar mülkiyetinde kaldığı rahatlıkla ifade edilebilir. Yazma nüshada Mustafa Efendi'nin vakıf mührü bulunmakla birlikte, Mehmed Efendi'ye ait temellük kaydı yoktur. Neticede bu durum, Mehmed Efendi'nin mülkiyetinde olup da kendisinin temellük kaydını taşımayan ve kardeşine intikal eden kitapların var olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Buna karşılık, Kazasker Mustafa Efendi'nin, ağabeyi Esîrî Mehmed Efendi'nin mütevazı sayılabilecek kitaplığına nazaran daha geniş bir koleksiyona sahip olduğu görülmektedir. Mükerrer ve çok ciltli eserler dâhil olmak üzere, Mustafa Efendi'nin vakıf mührünün yer aldığı ve ona ait olduğu anlaşılan kitapların toplam sayısı yüz otuz ikiye ulaşmaktadır (bk. Ek 2: Tablo 2). Mükerrer ve çok ciltli eserler hâriç tutulduğunda ise kitapların sayısı yüz dokuza bâliğ olmaktadır. Bunlar içerisinde en büyük grubu, otuz dokuz kitap ile fıkha ve fikhın alt dallarına, özellikle de Hanefî fikhına ait eserler oluşturmaktadır. Fıkıh ilmini, yirmi iki kitap ile tefsir takip etmektedir. Üçüncü sırada yirmi eserle Arap dili yer alırken, on iki kitapla kelâm ilmi onu izlemektedir. Ardından, sekiz eserle felsefe grubu gelmektedir. Hadis ve Kur'ân ilimleri alanına dair eserlerin sayısı ise üçtür. Bunların dışında biyografi/menâkıb türüne ait bir eser de koleksiyonda yer almaktadır. Bu sayılar hem fiziki koleksiyonun hacmini hem de tematik çeşitliliğini ortaya koymak açısından oldukça önemlidir.

39 el-Hindî, *el-Mu'âfiye fî Şerhi'l-Kâfiye* (Yeni Medrese, 241), 167b.



Şekil 1: Esîrî Birâderi Kazasker Mustafa Efendi'ye ait eserlerin tematik sınıflandırılması ve yüzdelik dilimlere göre dağılımı

Esîrî Mehmed Efendi ile Esîrî Birâderi Kazasker Mustafa Efendi'ye ait eserlerin tematik sınıflandırılması, bu iki kardeşin entelektüel ilgilerinin yalnızca bireysel ilmî meraklarından ibaret olmadığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, mezkûr kütüphanelerin içeriği ile bu iki ismin bağlı bulundukları idarî-siyasî yapı arasındaki ilişki daha yakından incelenmeye değerdir. Zira sınıflandırmanın ortaya çıkardığı dağılım, kütüphanenin yalnızca bireysel tercihlere değil; aynı zamanda o dönemin idarî-siyasî yapısının ihtiyaçlarına göre şekillendiğine işaret etmektedir. Bu durum, Selçuklularla birlikte Doğu İslâm devletlerinde ve onun bir devamı sayılabilecek Osmanlı Devleti'nde, entelektüel üretimin yalnızca ilmî çevrelerin bireysel motivasyonlarıyla değil, bununla birlikte siyasîlerin ihtiyaçları doğrultusunda da yön kazandığı gerçeğiyle ilişkilendirilebilir.⁴⁰ Çünkü Doğu İslâm devletlerinde ilmî faaliyetlerin, bu bölgede oldukça erken bir dönemde ortaya çıkan zümrelerden birisi olarak saraylıların veya sarayla ilişkili çevrelerin dinî, siyasî yahut sosyal-pratik ihtiyaçlarına cevap vermesi de beklenmekteydi.⁴¹ Bu beklenti, Doğu İslâm dünyasının bir uzantısı ve parçası olan Osmanlı Devleti'nde de kendisini göstermiştir. Osmanlıların devraldığı bu yapı, Doğu İslâm dünyasında himâye sisteminin doğal bir uzantısıdır.

40 Şükran Fazlıoğlu, "Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi [Türk Eğitim Tarihi Özel Sayısı]* 6/12 (2008), 593.

41 Julie Scott Meisami, "Genres of Court Literature", *General Introduction to Persian Literature*, ed. Johannes Thomas Pieter de Bruijn, A History of Persian Literature (London: I.B. Tauris, 2009), 233-269.

Selçuklulardan itibaren, ulemânın medrese aracılığıyla devlet sistemine entegre olması ve bu entegrasyonun himâye sistemi üzerinden işlerlik kazanması, âlimlerin ilmî faaliyetlerini yürütebilecekleri güvenli ve sürdürülebilir bir ortamın oluşmasına imkân sağlamıştır.⁴² Bu ortamı temin eden saraylı hâmileler ise toplumla doğrudan irtibat kurabilen bir âlim sınıfına ihtiyaç duymaktaydılar. Çünkü ulemâ, sözlü ya da yazılı biçimde ürettiği entelektüel birikim aracılığıyla hâmilelerinin siyasal hedeflerini ve ajandalarını topluma aktarabilme kapasitesine sahiptir. Diğer bir ifadeyle âlimler, toplum ile iktidar arasındaki aracılık konumları sayesinde yöneticilerin siyasal söylemlerini topluma yayma, kabul ettirme yahut dayatma kudretine maliklerdir.⁴³ Sonuç olarak İslâm dünyasında, entelektüel konumu yanında idarî görevler de üstlenen bir “âlim-bürokrat” sınıfı ortaya çıkmıştır. Bu sınıfın kurumsallaşmış ve sistematik yapısının en ileri örneği ise Osmanlılar nezdinde gözlemlenmektedir. Özellikle atama ve terfi ölçütlerinin devlet eliyle düzenlenmesi, Osmanlılarda ulemânın devlete entegrasyonunu başarıya ulaştırmıştır.⁴⁴ Bununla birlikte, Osmanlı ulemâsının yetiştiği temel yapılar olan medreseler, bu entegrasyon sürecinde kendine özgü bir esneklik ve çeşitlilik de arz etmiştir. Devlet sistemine entegre olmuş ulemâ sınıfı, bir yandan siyasî otoritenin çeşitli alanlardaki ihtiyaçlarına ilmî zeminde cevap vermeye yönelirken, öte yandan iç dinamiklerini korumaya ve kendi içerisinde esnek bir yapıyı muhafaza etmeye gayret göstermiştir.⁴⁵ Bu yaklaşımın somut yansımaları, en açık biçimde medrese müfredatlarında gözlemlenebilmektedir.

Osmanlı eğitim sisteminde “müfredat” kavramı, günümüzdeki anlamıyla merkezî otorite tarafından belirlenen ve tüm eğitim kurumlarında uygulanması gereken zorunlu içeriklerden müteşekkil bir eğitim-öğretim programı şeklinde algılanmamalıdır. Bugünkü anlayışla yeknesak bir müfredatın olmadığı Osmanlı medreselerinde, eğitim içeriği büyük ölçüde ilmî çevrelerin ortak kanaatlerine, pedagojik tercihlere ve yerel koşullara bağlı olarak şekillenmiştir. Her ne kadar medreselerin ortaya çıkışında ve işleyişinde siyasî otoritenin belirleyici etkisi söz konusu olsa da öğretim içeriğinin tayininde, ulemâ sınıfının yönlendirici bir rol oynadığı da bilinmektedir.⁴⁶

Medreselerin özellikle vakıf sistemi çerçevesinde faaliyet göstermesi, müfredatın şekillenmesinde vakfedenin iradesini de belirli ölçüde devreye sokmaktadır. Ancak bu irade de çoğunlukla genel bir yön tayin etmekle sınırlı kalmış; uygulamada ise zamanla değişen şartlar ve ihtiyaçlar, müderrislerin ilmî birikimi ve pedagojik yaklaşımları doğrultusunda içerikler farklılık arz etmiştir. Bu bağlamda, Osmanlı medreselerinde devlet tarafından tüm kurumlar için zorunlu kılınan katı bir öğretim programından ziyade, siyasal otoritenin ihtiyaçlarına cevap

42 Meisami, “Genres of Court Literature”, 233-269; Fazlıoğlu, “Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar”, 593.

43 İlker Evrim Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Din 'Alī Yazdī and the Islamic Republic of Letters* (New York: Cambridge University Press, 2016), 20.

44 Abdurrahman Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, çev. Gürzat Kami (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 19-21.

45 Fazlıoğlu, “Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar”, 593.

46 Fazlıoğlu, “Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar”, 593-594.

verebilen, genel ilmî kabullere dayanan, dönemsel koşullara göre şekillenen ve uygulamada çeşitlilik arz edebilen esnek bir öğretim anlayışının hâkim olduğu söylenebilir. Kısacası, devletin medreseler aracılığıyla bir ulemâ bürokrasisi oluşturma yönündeki genel tutumu, bu ulemânın eğitimi söz konusu olduğunda, sınırları nispeten belirli fakat kendi içinde değişime açık bir çerçeve niteliği taşımaktadır.⁴⁷

Bu genel çerçeve, Esîrî Mehmed Efendi ve özellikle Esîrî Birâderi Kazasker Mustafa Efendi'ye ait eserlerin tematik sınıflandırılmasından elde edilen verilerle de desteklenmektedir. Nitekim hem Mehmed Efendi'nin hem de Mustafa Efendi'nin şahsî kütüphanelerinde, fıkıh ilmine ve bu ilmin alt dallarına, özellikle de Hanefî fıkına ait eserlerin önemli bir yekûn tutması şaşırtıcı değildir. Zira hukuk sistemini Hanefî fıkı üzerine inşa eden Osmanlı Devleti'nde⁴⁸ kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislâmlık gibi üst düzey ilmî-idarî makamlara yükselen bu iki kardeşin, özellikle siyasîlerin ve toplumun ihtiyaçlarına cevap vermesi beklenen mesleki yetkinliklerini artırmak ve ilmî birikimlerini bu yönde pekiştirmek amacıyla söz konusu alana dair eserleri öncelikli olarak temin etmiş olmaları son derece tabiidir. Özetle her iki kardeşin de kütüphanelerinde fıkıh ilmine ve onun alt disiplinlerine ait eserlerin dikkate değer bir ağırlık teşkil etmesi, bir taraftan ulemâ bürokrasisinin parçası olarak onların hukuk uygulayıcısı kimliği üzerinden toplumsal-pratik ihtiyaçlara cevap verme yükümlülükleriyle ilişkilidir. Öte yandan, hâmi konumundaki Osmanlı yöneticilerinin dinî-siyasî ajandalarına uygun politikalar geliştirebilmek adına elzem olan bilgi birikimini edinme ve geliştirme gereklilikleriyle ilintilidir.⁴⁹

Mustafa Efendi özelinde, bu kitapların bir medrese kütüphanesine vakfedilmiş olması ise mikro ölçekte onun kendi medresesinin müfredatına yön verme iradesine sahip olduğunu ve bu iradeyi somutlaştırmak istediğini göstermektedir. Zikredildiği üzere medreseler, devletin idarî hiyerarşisinde görev alabilecek, sisteme entegre olmuş âlim-bürokratlar yetiştirilmesine matuf bir kurum olarak tasarlanmıştır.⁵⁰ Bu sistemde görev alabilmek için ise sınırları belirli fakat kendi içinde esnek bir yapıya sahip olan bir eğitim-öğretim sürecinden geçilmesi ve yetkinliğin ispat edilmesi gerekmektedir. Bu yetkinliğin özellikle fıkıh alanında olması, bu disiplinin kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislâmlık gibi idarî görevlerin ilmî dayanağını oluşturmalarının doğal bir sonucudur.⁵¹

Neticede, bu iki kardeşin şahsî kütüphanesinin teşekkülünde hem kişisel ilmî yönelimlerin hem de idarî sınıfın siyasî beklentileri ile toplumun pratik ihtiyaçlarına cevap verme endişesinin

47 Fazlıoğlu, “Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar”, 593-594; Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Alimler ve Sultanlar*, 103-110, 147-161.; Harun Yılmaz, “Medrese Geleneğinde Yenilik ve Kurumsallaşma: XV. ve XVI. Yüzyıl Osmanlı Medreseleri”, *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 330-331.

48 Guy Burak, “The Second Formation of Islamic Law: The Post-Mongol Context of the Ottoman Adoption of a School of Law”, *Comparative Studies in Society and History* 55/3 (2013), 581-589; Yılmaz, “Medrese Geleneğinde Yenilik ve Kurumsallaşma”, 330-331.

49 Fazlıoğlu, “Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar”, 593; Burak, “The Second Formation of Islamic Law”, 581-589; Yılmaz, “Medrese Geleneğinde Yenilik ve Kurumsallaşma”, 330-331.

50 Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Alimler ve Sultanlar*, 103-110, 147-161.

51 Burak, “The Second Formation of Islamic Law”, 581-589.

müessir olduğu ifade edilebilir. Keza, bu kitapların ileride Mustafa Efendi tarafından inşa ettirilen medreseye bağlı ihtisas kütüphanesine vakfedilmesi ise ulemâ bürokrasisinin tahsil gördüğü medresenin müfredatını yönlendirme iradesinin somut bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Mustafa Efendi'nin medresesinde tesis ettiği ihtisas kütüphanesinde yer alan diğer disiplinlere dair eserler de söz konusu çerçevede değerlendirilmeye müsaittir. Tefsir, Arap dili ve kelâm yanında, az sayıdaki mantık ve hadis kitaplarının mevcudiyeti, bu ilimlerin fıkıh ile “alet ilimleri” ve “yardımcı ilimler” ilişkisi bağlamında değerlendirilebileceğini göstermektedir. Söz konusu alanlara dair eserlerin, devletin idarî hiyerarşisinde görev alacak âlim-bürokrat vasfına sahip bireyleri yetiştiren bir medresenin kütüphanesinde bulunması, bu vasma sahip adayların politik ve toplumsal-pratik ihtiyaçlara cevap verebilecek bir donanıma sahip olmaları adına gerekli kaynaklar olduklarını ortaya koymaktadır. Bu düşünce, kütüphaneye Mustafa Efendi tarafından bağışlanan kitaplar kadar, bağışlanmayan kitapların da ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Medreseye ait bu kütüphanede, dönemin birçok kütüphanesinde yer alan diğer bazı alanlara ait kitapların bulunmadığı veya vakfedilmediği görülmektedir. Örneğin tarih, şiir ve tasavvuf gibi alanlara dair eserler, Kazasker Mustafa Efendi Medresesi'nin kütüphanesinde, ilk zamanlar yer edinememiştir. Bu durum da kütüphanede mevcut olan kitapların bir ihtisas kütüphanesi oluşturulması amacıyla vakfedildiği, buradan hareketle medreseye ve müfredatına yönelik de bir ihtisaslaşmanın hedeflendiği fikrini desteklemektedir.

Sonuç

Osmanlı ilmiyesinde önemli bir yere sahip olan Esîrî Mehmed Efendi ile kardeşi Kazasker Mustafa Efendi'nin şahsî kütüphaneleri üzerine yapılan bu çalışma, temellük kayıtları ve mühürler aracılığıyla entelektüel biyografi yazımına özgün katkılar sunmayı hedeflemiştir. Çalışma çerçevesinde, mülkiyet beyanlarının, yazma eserlerin yalnızca aidiyetini, dolaşımını ve mülkiyet tarihçesini değil; aynı zamanda sahiplerinin ilmî meraklarını ve entelektüel yönelimlerini de ortaya koyabilecek nitelikte veriler sunduğu teyit edilmiştir. Bu bağlamda mülkiyet beyanlarının, klasik biyografi kaynaklarının ortaya koyamadığı bireysel yönleri aydınlatma potansiyeli, entelektüel biyografi yazımı açısından göz ardı edilemez bir epistemolojik imkân olarak değerlendirilmelidir.

Her iki kardeşin şahsî koleksiyonlarında yer alan eserlerin ilim dallarına göre tasnifi, bir yandan entelektüel birikimlerini ve ilmî derinliklerini yansıtırken; diğer yandan görev aldıkları idarî makamların gerektirdiği şekilde, mensubu bulundukları sosyal sınıfın, yani devlete entegre olmuş ilmiye zümresinin, siyasî ve toplumsal-pratik ihtiyaçları karşılamaya yönelik formasyonunun inşası için gerekli kaynakların temini doğrultusunda şekillenmiş bir kütüphaneye sahip olduklarını göstermektedir. Özellikle fıkıh alanına, daha özeldi Hanefî fıkıhına duyulan hususi ilgi ve bu sahadaki eserlerin belirgin bir ağırlığa sahip oluşu, bu durumu teyit eder niteliktedir. Neticede, Esîrî biraderlerin sahip oldukları kitaplar üzerinden gerçekleştirilen tematik analiz, şahsî kütüphanelerin yalnızca sahiplerinin değil, aynı zamanda ait oldukları sosyal zümrenin düşünsel evrenini ve dönemlerinin politik ihtiyaçlarını anlamada

da başat kaynaklardan biri olduğunu ortaya koymuştur.

Bunun yanı sıra, Mustafa Efendi'nin ağabeyi Mehmed Efendi'den intikal eden bazı eserleri de içeren şahsî kitaplarını, bir medrese kurarak bu medrese bünyesindeki kütüphaneye vakfetmiş olması, başka bazı hususları da aydınlatmaktadır. Örneğin bu durum, Mustafa Efendi'nin inşa ettirdiği medresenin müfredatını tayin etmeye yönelik açık bir irade ortaya koyduğunu göstermektedir. Bu iradenin somut bir sonucu olarak teşekkül eden bu kütüphane, on yedinci yüzyılda, Osmanlı merkezinde faaliyet gösteren bir eğitim kurumunun müfredatının tespiti açısından da önemli bir veri kaynağı olarak değerlendirilebilmektedir. Böylece, söz konusu kütüphanenin, bireysel mülkiyetin sınırlarını aşarak kurumsal bilgi aktarımının bir parçası hâline geldiği anlaşılmaktadır. Kısacası vakıf yoluyla kurumsallaşan bu bilgi havuzu, Osmanlı eğitim tarihine dair anlamlı sonuçlara ulaşılmasına imkân tanımaktadır.

Bunlar, mevcut verilere dayalı bulgular çerçevesinde bu çalışmadan elde edilen temel sonuçlardır. Bununla birlikte, çalışmanın sınırlarını aşan ve bu nedenle eksik kalan yönlerinin olduğunu da belirtmek gerekir. Örneğin, iki kardeşe ait kitapların tek tek ilim dallarına göre değerlendirilmesi, eserlerin açık ya da örtük telif sebeplerinin tespit edilmesi ve içeriklerinin ait oldukları disiplin bağlamında, dönemin siyasî ve sosyal atmosferini de hesaba katarak, derinlemesine analiz edilmesi, disiplinler arası bir yaklaşımı zorunlu kıldığından bu araştırmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Aynı şekilde, bu kitaplarda yer alan diğer mülkiyet beyanlarının incelenerek kitapların el değiştirme süreçlerinin ve tarihî-coğrafi dolaşım ağlarının ortaya konulması da müstakil bir araştırmanın konusu olabilecek nitelikte olduğundan kapsam dışı tutulmuştur. Kısacası bu seçici yaklaşımın temel gerekçesi, söz konusu incelemelerin kendi başına hacimli ve derinlikli çalışmalar gerektirmesidir.

Sonuç olarak, tüm sınırlılıklarına rağmen bu çalışma, Osmanlı entelektüel tarihi ve biyografi yazımında şahıs kütüphanelerinin daha sistematik biçimde ele alınması gerektiğini; temellük kayıtları ile mühürlerin çok katmanlı tarihsel veriler olarak değerlendirilebileceğini; entelektüel biyografi ile İslâm yazma eser kültürü araştırmalarının eş zamanlı yapılmasının ise bu alanlara ve özellikle tarih yazımına derinlik kazandıracağını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede çalışma, İslâm ve Osmanlı entelektüel tarihi yazımı ile yazma eser ve kitap kültürü araştırmaları için işlevsel bir model önerisi sunmaktadır. Bu model, Esîrî Mehmed Efendi ve Esîrî Birâderi Kazasker Mustafa Efendi örneğinde olduğu gibi, Osmanlı ilmiye sınıfının yalnızca idarî pozisyonları üzerinden değil, aynı zamanda bireysel-entelektüel ilgi alanları ve birikimleriyle de incelenmesi gerektiğini göstermektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Teşekkür: Osmanlı Arşivi'ndeki araştırmalarım esnasında benden yardımlarını esirgemeyen Salih Kahrıman'a ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki araştırmalarım esnasında her türlü sorularıma cevap veren ve yine yardımlarını esirgemeyen Semiha Nurdan'a teşekkür ederim. Çalışmanın olası hataları, elbette tarafıma aittir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Acknowledgement: I am grateful to Salih Kahrıman for his unfailing assistance during my research at the Ottoman Archives, and to Semiha Nurdan for answering my many questions and for her generous help during my work in the Archives of the Directorate General of Foundations. Any remaining errors are solely my own.

Kaynakça/References

- Abdulaziz el-Buhârî, Alâ'eddin Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî. *Keşfü'l-Esrâr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 76M.
- Açıl, Berat. "Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu ve İlimler Tasnifi: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme". *darulfunun ilahiyat* 35/1 (2024), 129-152.
- Açıl, Berat (ed.). *Osmanlı Kitap Kültürü: Carullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. İstanbul: İlem Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Akyıldız, Ali. *Tarihçilik ve Yöntem Üzerine*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Alikılıç, Dündar - Yılmaz, Malik. "Kaçanıklı Mehmed Paşa Vakfıyesi ve Kütüphanesi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/2 (2018), 1845-1860.
- Aljoumani, Said vd. (ed.). *The Library of Aḥmad Pasha al-Jazzār: Book Culture in Late Ottoman Palestine*. Leiden: Brill, 2025.
- Altay, Ahmet. "Pazvantoğlu Osman ve Vidin'de Kurduğu Kütüphane". *Bilgi Yönetimi* 3/2 (2020), 185-199.
- Anameriç, Hakan. "Yazma Eserlerde Bir Bilgilendirme Aracı Olarak Şukka". *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 73 (2015), 17-38.
- Arıcı, Mustakim. "Entelektüel İlgilerin Kesişim Noktasında Felsefe ve Felsefe Eğitimi". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. Cüneyt Kaya. 725-775. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Arıcı, Mustakim - Mehmet Arıkan (ed.). *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi: Taşköprülüzadeler ve İsmüddin Ahmed*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.
- Artan, Tülay. "On Sekizinci Yüzyıl Başında Osmanlı Bilgi Üretimi ve Dağılımı: Yazma Eser Koleksiyonları ve Koleksiyonerler Arasında Şehid Ali Paşa'nın Yeri". *Müteferrika: Kitabiyat Dergisi* 58 (2020), 5-40.
- Artan, Tülay - Hatice Aynur (ed.). *Osmanlı Kitap Koleksiyonları ve Koleksiyonları: İtibar ve İhtiras*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.
- Aslan, Ali. *Yazma Eserlerde Mülkiyet Tezâhürleri ve Temellük Kayıtları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Atçıl, Abdurrahman. *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Alimler ve Sultanlar*. çev. Gürzat Kami. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

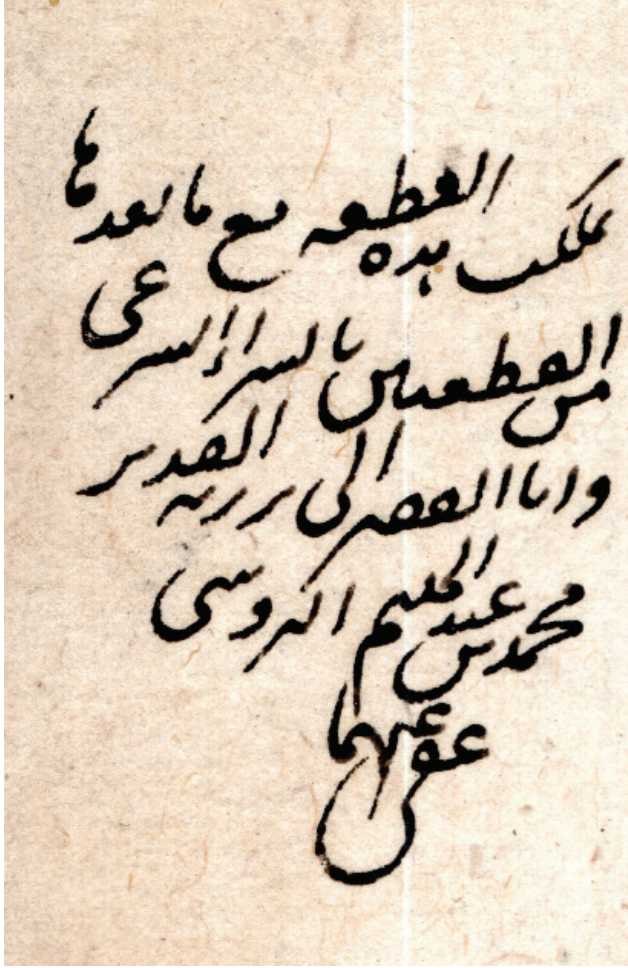
- Ateş, Nilüfer. “1869 Tarihli Bir Sayım Listesi Işığında İstanbul Vakıf Kütüphaneleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 58/2 (2022), 791-836.
- Binbaş, İlker Evrim. *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dîn ‘Alî Yazdî and the Islamic Republic of Letters*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkâf Defterleri [EV.d.]*. No. 37400. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkâf Defterleri [EV.d.]*. No. 21346. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maârif Nezâreti Maruzâtı [Y.PRK.MF]*. No. 5, Gömlek No. 63. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Bozkurt, Nebi - Kaya, Nevzat. “İstinsah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/369-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Burak, Guy. “The Second Formation of Islamic Law: The Post-Mongol Context of the Ottoman Adoption of a School of Law”. *Comparative Studies in Society and History* 55/3 (2013), 579-602.
- Bursevî, İsmâ’il Hakkı b. Mustafa. *Rûhu 'l-Beyân fî Tefsîri 'l-Kur 'ân*. İstanbul: [y.y.], 1287.
- Candemir, Murat. “Yıldız Saray Kütüphanesi: Saraydan Üniversiteye”. *Tarih Dergisi* 45 (2012), 123-154.
- Cunbur, Müjgan. “İ. Abdülhâmid Vakfiyesi ve Hâmîdiye Kütüphanesi”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 22/1-2 (1964), 17-68.
- Cunbur, Müjgan. “Yusuf Ağa Kütüphanesi ve Kütüphane Vakfiyesi”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 1/1 (1963), 203-217.
- Çağman, Filiz - Soucek, Priscilla. “A Royal Manuscript and Its Transformation: The Life History of a Book”. *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*. ed. George N. Atiyeh. 179-208. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Çalışır, M. Fatih. “Osmanlı Kültür Tarihine Bir Katkı: Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu”. *Osmanlı Tarihinde Köprülüler Dönemi (1656-1710): Yeni Kaynaklar, Yeni Yaklaşımlar*. ed. M. Fatih Çalışır. 383-414. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2024.
- Çarşamba'da Esad Efendi Medresesi Yeni Medrese ve Mehmed Ağa Câmîi Kütübhâneleri Defteri. Dersaadet: Maarif Nezareti, 1310.
- Déroche, François. “Fakes and Islamic Manuscripts”. *Fakes and Forgeries of Written Artefacts from Ancient Mesopotamia to Modern China*. ed. Cécile Michel - Michael Friedrich. 89-98. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Dımaşkı, İbn Âdil Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Âdil el-Hanbelî. *el-Lübâb fî Ulûmi 'l-Kitâb*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 3.
- Dımaşkı, İbn Âdil Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Âdil el-Hanbelî. *el-Lübâb fî Ulûmi 'l-Kitâb*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 4.
- Donuk, Suat. *Türk Edebiyatında Vefeyâtname ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Erünsal, İsmail E. *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Erünsal, İsmail E. *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008.
- Erünsal, İsmail E. *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Erünsal, İsmail E. “Râgıb Paşa Kütüphanesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/406-407. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

- Fârisî, Sirâceddin Ömer b. Abdurrahman b. Ömer el-Kazvînî. *el-Keşf an Müşkilâtı'l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 52.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* [Türk Eğitim Tarihi Özel Sayısı] 6/12 (2008), 593-610.
- Gacek, Adam. *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*. Leiden: Brill, 2009.
- Gacek, Adam. “Tazwîr”. *Encyclopaedia of Islam (Second Edition)*. ed. P. J. Bearman vd. X/408-409. Leiden: Brill, 2000.
- Gündüz, Filiz. “Mehmed Ağa Külliyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/431-432. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Güzelhisârî, Mustafa Hulûsî b. Mehmed el-Murâdî. *Hilyetü'n-Nâcî ale'ş-Şerhi'l-Halebî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 89.
- Hindî, Ebû'l-Mefâhir Şihâbüddin Ahmed b. Şemseddin b. Ömer ed-Devletâbâdî. *el-Mu'âfiye fi Şerhi'l-Kâfiye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 241.
- Hüseyîn Efendi, Ayvansarayî vd. *Hadikatü'l-Cevâmî': İstanbul Câmileri ve Diğer Dîni-Sivil Mi'marî Yapılar*. haz. Ahmed Nezihi Galitekin. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- İpşirli, Mehmet. “Esîrî Mehmed Efendi”. *DİA*. 11/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kumârevrî, Yusuf b. Ömer b. Yusuf es-Sûfî. *Câmi'ü'l-Muzmerât ve'l-Müşkilât*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 136.
- İstanbul Beldesi İhsaiyat Mecmuası [1328/1912]. haz. İbrahim Akdağ. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2023.
- Kubbealtı Lugatı. “Şukka”. 08 Nisan 2025. Erişim 08 Nisan 2025. <https://lugatim.com/s/%C5%9EUKKA>
- Lee, Joong vd. “Forged Seal Detection Based on the Seal Overlay Metric”. *Forensic Science International* 214/1-3 (2012), 200-206.
- Meisami, Julie Scott. “Genres of Court Literature”. *General Introduction to Persian Literature*. ed. Johannes Thomas Pieter de Bruijn. 233-269. A History of Persian Literature. London: I.B. Tauris, 2009.
- Öz, Tahsin. *İstanbul Camileri I-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 5. Basım, 2024.
- Özen, Şükrü. “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 249-378.
- Richard, Francis. “Forgeries iv. of Islamic Manuscripts”. *Encyclopædia Iranica*. 04 Eylül 2024. <https://iranicaonline.org/articles/forgeries-iv>
- Rûmî, Garîk Arabzâde Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Hâşiye ale'l-İnâyê fi Şerhi'l-Hidâyê*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 93.
- Sîrâmî, Nizâmeddin Ebû Seyf Yahyâ b. Yusuf b. Muhammed et-Tebrîzî. *Şerhu'l-Mutavvel*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 208.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyi'u'l-Fuzalâ: Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli*. haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Şükrü, Mehmed Vâmık. *Evkâf-ı Ümem Tarihi*. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kütüphanesi, Nadir Eser Koleksiyonu, HFK0073128.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. Mücedded Rumeli Vakfiye Defterleri [VGMA.VKF.RUM.d]. No. 987.
- Yahyâ Efendi, Şeyhülislâm. *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1116.

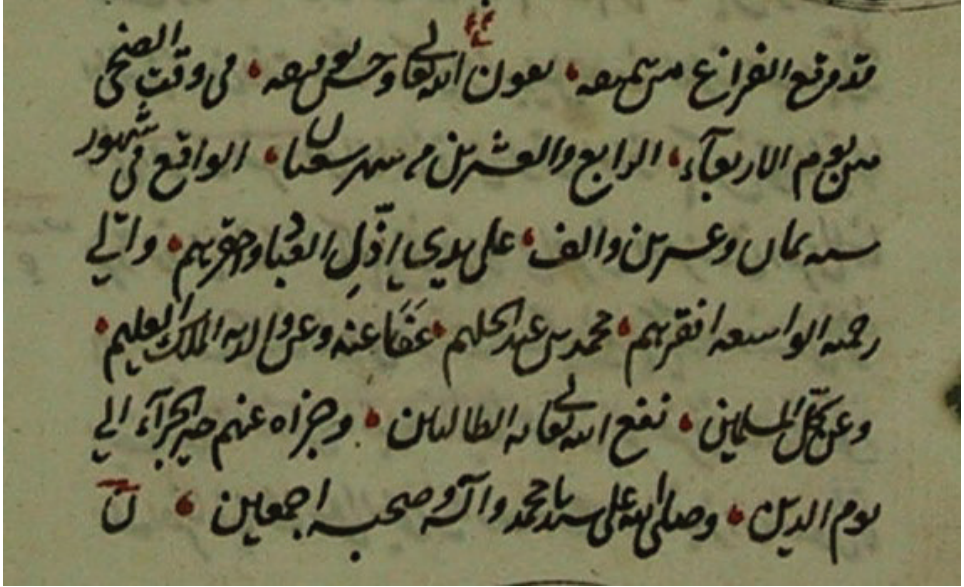
Yılmaz, Harun. “Medrese Geleneğinde Yenilik ve Kurumsallaşma: XV. ve XVI. Yüzyıl Osmanlı Medreseleri”. *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*. ed. Fuat Aydın vd. 327-337. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.

Ekler

Ek 1: Resimler



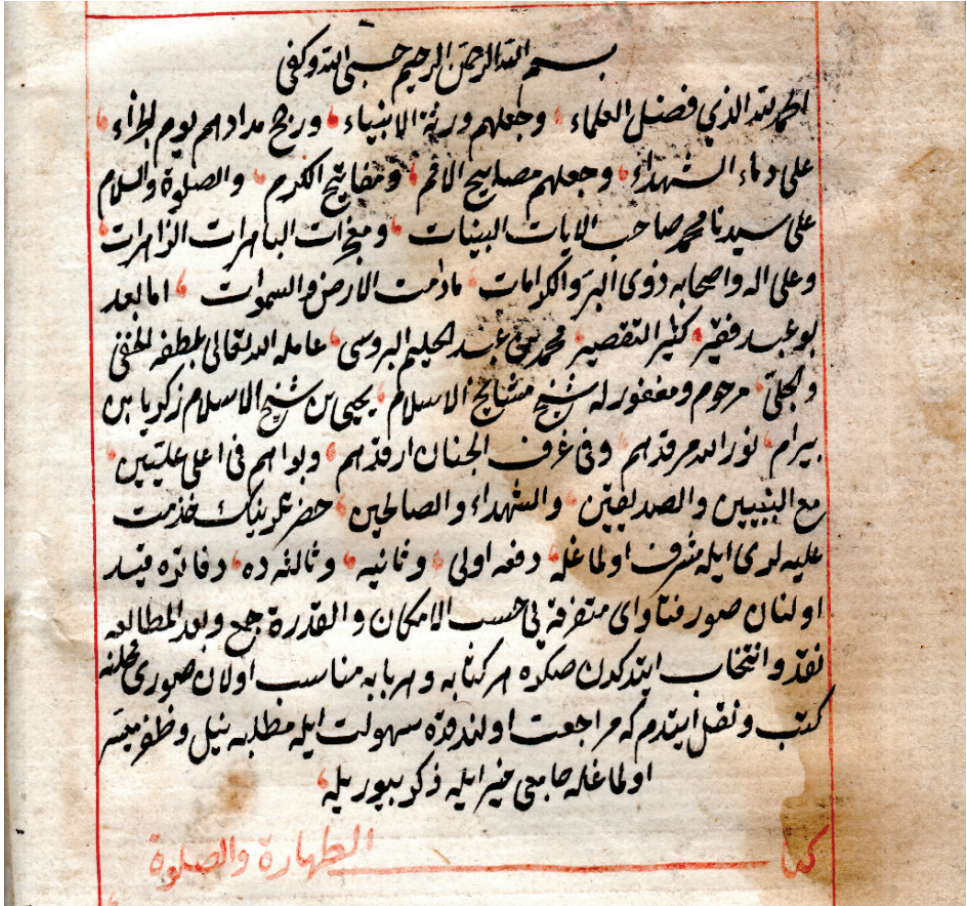
Resim 1: Şeyhülislâm Esîrî Mehmed Efendi'nin temellük kaydı. bk. Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddin Hüseyin b. Abdullah b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Rayb* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 48), 1a.



Resim 2: Şeyhülislâm Esîrî Mehmed Efendi tarafından 24 Şaban 1028/6 Ağustos 1619 tarihinde istinsah edilen *el-Mu'âfiye fî Şerhi'l-Kâfiye* adlı eserin ferağ kaydı. bk. Ebü'l-Mefâhir Şihâbüddin Ahmed b. Şemseddin b. Ömer ed-Devletâbâdî el-Hindî, *el-Mu'âfiye fî Şerhi'l-Kâfiye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 241), 167b.



Resim 3: Kazasker Mustafa Efendi'nin vakıf mührü. bk. Sa'eddeddin Taftazânî, Sa'eddeddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah et-Taftazânî el-Horasânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 162), 1a.



Resim 4: Esîrî Mehmed Efendi tarafından derlenen ve Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'ye ait olan fetvaların yer aldığı eserin mukaddimesi. bk. Şeyhülislâm Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1116), 1b.



Resim 5: Tırnovalı Ahmed Efendi'nin mührü. bk. Kadı Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî eş-Şîrâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 14), 1a.



Resim 6: Esîrî kardeşlerin ortak mülkiyet beyanları. bk. Tibî, Ebû Muhammed Şerefüddin Hüseyin b. Abdullah b. Muhammed et-Tibî, *Fütühu'l-Gayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Rayb* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 48), 1a.

Ek 2: Tablolar

Tablo 1: Şeyhülislâm Esîrî Mehmed Efendi'ye ait kitapların listesi.						
Sıra	Eser Adı	Müellifi	Cilt	Konu	Dil	Koleksiyon Bilgisi
1	<i>el-Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb</i>	Ebû Hafs Sirâceddin Ömer ed-Dımaşkî	1	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 3
2	<i>el-Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb</i>	Ebû Hafs Sirâceddin Ömer ed-Dımaşkî	2	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 4
3	<i>el-Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb</i>	Ebû Hafs Sirâceddin Ömer ed-Dımaşkî	3	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 5
4	<i>Fütûhu'l-Gayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'î'r-Rayb</i>	Ebû Muhammed Şerefüddin Hüseyin et-Tibî	1	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 48
5	<i>Fütûhu'l-Gayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'î'r-Rayb</i>	Ebû Muhammed Şerefüddin Hüseyin et-Tibî	2	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 49
6	<i>Fütûhu'l-Gayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'î'r-Rayb</i>	Ebû Muhammed Şerefüddin Hüseyin et-Tibî	3	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 50
7	<i>el-Keşf 'an Müşkilâtı'l-Keşşâf</i>	Sirâceddin Ömer el-Kazvîni el-Fârisî		Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 52
8	<i>Mebâriku'l-Ezhâr fî Şerhi Meşâriku'l-Envâr</i>	İbn Melek Abdullatif b. Abdulaziz el-Fakîh		Hadîs	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 73
9	<i>Keşfü'l-Esrâr</i>	Alâ'eddin Abdulaziz el-Buhârî		Usûl-i Fıkıh	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 76M
10	<i>Hâşiye 'ale'l-İnâye fî Şerhi'l-Hidâye</i>	Garîk Arabzâde, Muhammed er-Rûmî		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 93
11	<i>Câmi'u'l-Muzmerât ve'l-Müşkilât</i>	Nebîre-i Şeyh Ömer Berrâr (Berrân) Yusuf es-Sûfî el-Kumârevrî	1	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 135
12	<i>Câmi'u'l-Muzmerât ve'l-Müşkilât</i>	Nebîre-i Şeyh Ömer Berrâr (Berrân) Yusuf es-Sûfî el-Kumârevrî	2	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 136
13	<i>Şerhu'l-Mutavvel</i>	Ebû Seyf Nizâmeddin Yahyâ et-Tebrizî es-Sîrâmî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 208

14	<i>İ'câzû'l-Kur'ân</i>	Ebû Bekir Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî		Kur'ân İlimleri	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim 18-001
15	<i>Nebze min Garâibi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr ve'l-Eş'âr ve'l-Hikâyât</i>	Anonim		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim 18-002
16	<i>Hâşiye 'ale'l-Mutavvel</i>	Musannifek, Alâ'eddin Ali eş-Şahrûdî el-Bistâmî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim 1018
17	<i>Tuhfetü'l-Ğarîb fi'l-Kelâmi 'alâ Muğni'l-Lebîb</i>	Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed el-İskenderî el-Mahzûmî ed-Demâmî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim 1083
18	<i>el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân</i>	Celâleddin Abdurrahman Suyûtî el-Kâhîrî el-Hudayrî		Kur'ân İlimleri	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Servili 6
19	<i>Ferâ'idü'l-Harâ'id fî'l-Emsâl</i>	Ebî Ya'kûb Yûsuf b. Tâhir el-Hûyî		Arap Dili	Arapça	Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt Umumi B5574
20	<i>Esâsü'l-Belâğa</i>	Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd el-Harizmî ez-Zemahşerî	1	Arap Dili	Arapça	Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi V3087
21	<i>Esâsü'l-Belâğa</i>	Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd el-Harizmî ez-Zemahşerî	2	Arap Dili	Arapça	Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi V3088

Tablo 2: Esîrî Birâderî Kazasker Mustafa Efendi'ye ait kitapların listesi.

Sıra	Eser Adı	Müelifi	Cilt	Konu	Dil	Koleksiyon Bilgisi
1	<i>İ'câzü'l-Beyân fî Te'vîli Ümmi'l-Kur'ân</i>	Sadreddin Muhammed el-Konevî		Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 1
2	<i>Tertîb-i Zibâ</i>	Hâfız Mahmûd el-Vardârî		Kur'ân İlimleri	Türkçe	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 2
3	<i>el-Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb</i>	Ebû Hafs Sirâceddin Ömer ed-Dîmaşkî	1	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 3
4	<i>el-Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb</i>	Ebû Hafs Sirâceddin Ömer ed-Dîmaşkî	2	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 4
5	<i>el-Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb</i>	Ebû Hafs Sirâceddin Ömer ed-Dîmaşkî	3	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 5
6	<i>Tefsîru İbn Kemâl</i>	Kemâlpaşazâde (İbn Kemâl) Şemseddin Ahmed		Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 6
7	<i>İrşâdü'l-Akli ş-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm</i>	Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi	1	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 7
8	<i>İrşâdü'l-Akli ş-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm</i>	Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi	2	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 8
9	<i>Bahru'l-'Ulûm fî Tefsîri'l-Kur'ân</i>	Alâ'eddin Ali es-Semerkandî el-Karamânî	4	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 9
10	<i>Bahru'l-'Ulûm fî Tefsîri'l-Kur'ân</i>	Alâ'eddin Ali es-Semerkandî el-Karamânî	2	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 10
11	<i>Bahru'l-'Ulûm fî Tefsîri'l-Kur'ân</i>	Alâ'eddin Ali es-Semerkandî el-Karamânî	3	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 11
12	<i>Envâru'l-Tenzîl ve Esrâru'l-Te'vîl</i>	Kadı Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa'îd el-Beyzâvî eş-Şirâzî		Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 12
13	<i>el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmizi'l-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi'l-Te'vîl</i>	Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd el-Harizmî ez-Zemahşerî		Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 21
14	<i>Hâşiye 'alâ Envâri'l-Tenzîl ve Esrâri'l-Te'vîl</i>	İbnü't-Temcîd, Muslihuddin Mustafa er-Rûmî	1	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 22

15	<i>Hâşiye 'alâ Envâri 'l-Tenzil ve Esrâri 'l-Te 'vil</i>	İbnü't-Temcid, Muslihuddin Mustafa er-Rûmî	2	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 23
16	<i>Hâşiye 'alâ Envâri 'l-Tenzil ve Esrâri 'l-Te 'vil</i>	Dede Ömer Rüşenî el-Halvetî		Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 24
17	<i>Fethu 'l-Celil bi-Beyânî Hafıyyi Envâri 'l-Tenzil</i>	Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekeriyyâ el-Ensârî		Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 25
18	<i>'Înâyetü 'l-Kâdi ve Kifâyetü 'r-Râdi</i>	Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed el-Hafâcî el-Mısırî		Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 26-001
19	<i>Risâle fî Tahkiki Ma 'ne 'l-Teşahhus ve 'l-Ta 'ayyun</i>	Anonim		Kelâm	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 26-002
20	<i>Risâle fî 'l-Kırâ 'âtî 'ş-Şâzze ve 'l-Mütevâtire</i>	Anonim		Kıraat	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 26-003
21	<i>'Înâyetü 'l-Kâdi ve Kifâyetü 'r-Râdi</i>	Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed el-Hafâcî el-Mısırî	1	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 27
22	<i>'Înâyetü 'l-Kâdi ve Kifâyetü 'r-Râdi</i>	Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed el-Hafâcî el-Mısırî	2	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 28
23	<i>'Înâyetü 'l-Kâdi ve Kifâyetü 'r-Râdi</i>	Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed el-Hafâcî el-Mısırî	3	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 29
24	<i>Hâşiye 'alâ Envâri 'l-Tenzil ve Esrâri 'l-Te 'vil</i>	Şeyhzâde Muhyiddin Muhammed el-Kocevî er-Rûmî	1	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 34
25	<i>Hâşiye 'alâ Envâri 'l-Tenzil ve Esrâri 'l-Te 'vil</i>	Şeyhzâde Muhyiddin Muhammed el-Kocevî er-Rûmî	2	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 35
26	<i>Hâşiye 'alâ Envâri 'l-Tenzil ve Esrâri 'l-Te 'vil</i>	Şeyhzâde Muhyiddin Muhammed el-Kocevî er-Rûmî	3	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 36
27	<i>Hâşiye 'alâ Envâri 'l-Tenzil ve Esrâri 'l-Te 'vil</i>	Ebü İshak İsmâbüddin el-İsferâyînî		Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 37
28	<i>Hâşiye 'alâ Envâri 'l-Tenzil ve Esrâri 'l-Te 'vil</i>	Ebü'l-Fazl Muhammed el-Kâzerûnî el-Hatîbî el-Kureşî es-Siddikî		Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 45
29	<i>Hâşiye 'alâ Envâri 'l-Tenzil ve Esrâri 'l-Te 'vil</i>	Molla Hüsrev		Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 46

30	<i>Hâşiye 'ale'l-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmizi'l-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil</i>	Seyyid Şerîf Cürcânî		Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 47
31	<i>Fütûhu'l-Gayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Rayb</i>	Ebû Muhammed Şerefüddin Hüseyin et-Tîbî	1	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 48
32	<i>Fütûhu'l-Gayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Rayb</i>	Ebû Muhammed Şerefüddin Hüseyin et-Tîbî	2	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 49
33	<i>Fütûhu'l-Gayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Rayb</i>	Ebû Muhammed Şerefüddin Hüseyin et-Tîbî	3	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 50
34	<i>Hâşiye 'ale'l-Keşşâf</i>	Sa'deddin Taftazânî		Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 51
35	<i>el-Keşf 'an Müşkilâti'l-Keşşâf</i>	Sirâceddin Ömer el-Kazvîni el-Fârisî	1	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 52
36	<i>el-Keşf 'an Müşkilâti'l-Keşşâf</i>	Sirâceddin Ömer el-Kazvîni el-Fârisî	2	Tefsîr	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 53
37	<i>et-Tibyan fî İ'râbi'l-Kur'an</i>	Ebü'l-Bekâ' Muhibbuddin Abdullah el-Ukberî el-Bağdâdî		Kur'an İlimleri	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 64
38	<i>el-Kevâkibü'd-Derâri fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî</i>	Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed el-Kirmânî	1	Hadîs	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 69
39	<i>el-Kevâkibü'd-Derâri fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî</i>	Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed el-Kirmânî	2	Hadîs	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 70
40	<i>Mebâriku'l-Ezhâr fî Şerhi Meşâriku'l-Envâr</i>	İbn Melek Abdullatif b. Abdulaziz el-Fakîh		Hadîs	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 73
41	<i>Mişkâtü'l-Mesâbih</i>	Ebü Abdullah Veliyyüddin Muhammed el-Hatîb el-Ömerî et-Tebrîzî		Hadîs	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 74
42	<i>Usûlü'l-Pezdevî</i>	Fahru'l-İslâm Ali el-Pezdevî		Usûl-i Fıkıh	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 75
43	<i>Keşfü'l-Esrâr</i>	Alâ'eddin Abdulaziz el-Buhârî		Usûl-i Fıkıh	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 76

44	<i>Keşfü'l-Esrâr</i>	Alâ'eddin Abdulaziz el-Buhârî		Usûl-i Fıkıh	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 76M
45	<i>Şerhu Tağyîri't-Tenkîh</i>	Kemâlpaşazâde (İbn Kemâl) Şemseddin Ahmed		Usûl-i Fıkıh	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 77
46	<i>et-Tavzîh fî Halli Gavâmizi't-Tenkîh</i>	Sadrüşşerî'a es-Sânî Ubeydullah el-Buhârî el-Mahbûbî		Usûl-i Fıkıh	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 78
47	<i>Hâşiye 'ale't-Telvîh ilâ Keşfi Hakâ'iki't-Tenkîh</i>	Mu'inüddin et-Tûnî		Usûl-i Fıkıh	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 79
48	<i>Hâşiye 'ale't-Telvîh ilâ Keşfi Hakâ'iki't-Tenkîh</i>	Hasan Çelebi el-Fenârî		Usûl-i Fıkıh	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 80
49	<i>Hâşiye 'ale't-Telvîh ilâ Keşfi Hakâ'iki't-Tenkîh</i>	Molla Hüsrev		Usûl-i Fıkıh	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 81
50	<i>Hâşiye 'ale't-Telvîh ilâ Keşfi Hakâ'iki't-Tenkîh</i>	Hafîd'ü't-Taftazânî Seyfeddin Ahmed El-Herevî		Usûl-i Fıkıh	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 82
51	<i>Şerhu'l-Muğni fî Usûli'l-Fıkıh</i>	Kâ'ânî Ebû Muhammed Mansûr el-Harizmî		Usûl-i Fıkıh	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 83
52	<i>Şerhu'l-Muğni fî Usûli'l-Fıkıh</i>	Sirâcü'l-Hindî Ebû Hafs Sirâceddin Ömer el-Gaznevî eş-Şibli		Usûl-i Fıkıh	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 84
53	<i>Fusûlü'l-Bedâ'i' fî Usûli's-Şerâ'i'</i>	Molla Fenârî Şemseddin Muhammed el-Fenârî er-Rûmî		Usûl-i Fıkıh	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 85
54	<i>el-Îzâh</i>	Kemâlpaşazâde (İbn Kemâl) Şemseddin Ahmed		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 87
55	<i>Hâşiye 'alâ Düreri'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm</i>	Azmizâde Hâletî Mustafa Efendi el-İstanbulî		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 88-001
56	<i>Ta'likât 'ale'd-Dürer ve'l-Gurer</i>	Karamânizâde Mehmed Efendi		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 88-002
57	<i>Ta'likât 'ale'd-Dürer ve'l-Gurer</i>	Anonim		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 88-003
58	<i>Nakdû'd-Dürer</i>	Vankulu Mehmed Efendi		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 91

59	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Vikâyeti 'r-Rivâye fî Mesâ'ili 'l-Hidâye</i>	İbn Celâleddin Ya'kûb Paşa el-Bursevî		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 92
60	<i>Hâşiye 'ale 'l-'Înâye fî Şerhi 'l-Hidâye</i>	Garîk Arabzâde Muhammed er-Rûmî		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 93
61	<i>Hâşiye 'ale 'l-'Înâye fî Şerhi 'l-Hidâye</i>	Şeyhülislâm Sa'dî Çelebi		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 94
62	<i>et-Tirâzü 'l-Ecmel 'alâ Şerhi 'l-Ekmel</i>	Muhammed el-Burdînî (?) el-Mısırî	1	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 95
63	<i>et-Tirâzü 'l-Ecmel 'alâ Şerhi 'l-Ekmel</i>	Muhammed el-Burdînî (?) el-Mısırî	2	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 96
64	<i>Remzü 'l-Hakâ'ik fî Şerhi Kenzi 'd-Dekâ'ik</i>	Ebü Muhammed Bedreddin Mahmûd el-Aynî		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 106
65	<i>Şerhu Mecma 'i 'l-Bahreyn ve Mülteka 'n-Neyyireyn</i>	İbn Melek Abdullatif b. Abdulaziz el-Fakîh		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 107
66	<i>el-İhtiyâr li-Ta'lîli 'l-Muhtâr</i>	Ebü 'l-Fazl Mecdüddin Abdullah el-Mavsîlî		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 108
67	<i>el-Cevheretü 'n-Neyyire</i>	Radıyyüddin Ebü Bekir el-Haddâd		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 109
68	<i>Şerhu 'n-Nukâye</i>	Ebü 'l-Mekârim b. Abdullah b. Muhammed		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 110
69	<i>Kemâlû 'd-Dirâye fî Şerhi 'n-Nukâye</i>	Ebü 'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed el-Kosantinî el-İskenderî		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 111
70	<i>Şerhu Vikâyeti 'r-Rivâye fî Mesâ'ili 'l-Hidâye</i>	İbn Melezkâde Muhammed b. Abdullatif er-Rûmî	1	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 114
71	<i>Şerhu Vikâyeti 'r-Rivâye fî Mesâ'ili 'l-Hidâye</i>	İbn Melezkâde Muhammed b. Abdullatif er-Rûmî	2	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 115
72	<i>Şerhu Vikâyeti 'r-Rivâye fî Mesâ'ili 'l-Hidâye</i>	Sadrüşşerî'a es-Sânî Ubeydullah el-Buhârî el-Mahbûbî		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 116
73	<i>el-Binâye fî Şerhi 'l-Hidâye</i>	Aynî, Ebü Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Ayintâbî	1	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 117

74	<i>el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye</i>	Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd el- Aynî	2	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 118
75	<i>el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye</i>	Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd el- Aynî	3	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 119
76	<i>el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye</i>	Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd el- Aynî	4	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 120
77	<i>el-Înâye fî Şerhi'l-Hidâye</i>	Ebû Abdullah Ekmeleddin el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî	1	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 121-001
78	<i>Hâşiye 'ale'l-Înâye fî Şerhi'l-Hidâye</i>	Şeyhülislâm Sa'dî Çelebi	1	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 121-002
79	<i>el-Înâye fî Şerhi'l-Hidâye</i>	Ebû Abdullah Ekmeleddin el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî	2	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 122-001
80	<i>Hâşiye 'ale'l-Înâye fî Şerhi'l-Hidâye</i>	Şeyhülislâm Sa'dî Çelebi	2	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 122-002
81	<i>Fethu'l-Kadîr li'l-Âcizi'l-Fakîr</i>	İbnü'l-Hümâm Kemâleddin Muhammed el-İskenderî es-Sivâsî el-Kâhîrî	1	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 123
82	<i>Fethu'l-Kadîr li'l-Âcizi'l-Fakîr</i>	İbnü'l-Hümâm Kemâleddin Muhammed el-İskenderî es-Sivâsî el-Kâhîrî	2	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 124
83	<i>en-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye</i>	Hüsâmeddin Hüseyin es-Sıġnâkî el-Buhârî	1	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 125
84	<i>en-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye</i>	Hüsâmeddin Hüseyin es-Sıġnâkî el-Buhârî	2	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 126
85	<i>en-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye</i>	Hüsâmeddin Hüseyin es-Sıġnâkî el-Buhârî	3	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 127
86	<i>el-Hidâye</i>	Burhâneddin el-Merginânî		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 133
87	<i>Câmi'u'l-Fusûleyn</i>	İbn Kâdî-i Simavna Şeyh Bedreddin Mahmûd es-Simâvî		Fıkıh	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 134
88	<i>Câmi'u'l-Muzmerât ve'l-Müşkilât</i>	Nebîre-i Şeyh Ömer Berrâr (Berrân) Yusuf es-Sûfî el-Kumârevrî	1	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 135

89	<i>Câmi'ü'l-Muzmerât ve'l-Müşkilât</i>	Nebîre-i Şeyh Ömer Berrâr (Berrân) Yusuf es-Sûfî el-Kumârevrî	2	Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 136
90	<i>Kitâbü'l-Hulâsa</i>	İftihâruddîn Tâhir el-Buhârî		Hanefî Fıkıhı	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 137
91	<i>Fetâvâ-yı Kâdîhan</i>	İftihâruddîn Tâhir el-Buhârî		Fıkıh	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 138
92	<i>Şerh 'alâ Şerhi Akâ'idî'n-Neseî</i>	Ramazan b. Muhammed el-Hanefî		Kelâm	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 150
93	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi Akâ'idî'n-Neseî</i>	Ebü İshak İsmâüddîn el-İsferâyînî		Kelâm	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 152
94	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıfî İlmi'l-Kelâm</i>	Hasan Çelebi el-Fenârî		Kelâm	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 154
95	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıfî İlmi'l-Kelâm</i>	Sinâneddîn Yusuf el-Acemî el-Gencevî		Kelâm	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 155
96	<i>Şerhu'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye</i>	Celâleddin ed-Devvânî		Kelâm	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 157-001
97	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye</i>	Hüseyin b. Hasan el-Halhâlî		Kelâm	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 157-002
98	<i>Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye</i>	Ahmed el-Kürdî el-Hüseyinâbâdî		Kelâm	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 157-003
99	<i>Şerhu 'Akâidî'n-Neseî</i>	Sa'deddin Taftazânî		Kelâm	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 158
100	<i>Şerhu'l-Makâsîd</i>	Sa'deddin Taftazânî		Kelâm	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 162
101	<i>Şerhu'l-Mevâkıfî İlmi'l-Kelâm</i>	Seyyid Şerîf Cürcânî		Kelâm	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 163
102	<i>el-Muhâkemât beyne Şerhayi'l-İşârât ve't-Tenbihât</i>	Kutbuddin er-Râzî		Felsefe	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 164-001
103	<i>Telhîs min Tehzîbi'l-Ahlâk</i>	Anonim		Felsefe	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 164-002

104	<i>Hallü Müşkilâti 'l-İşârât</i>	Nasîruddin et-Tûsî		Felsefe	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 166
105	<i>Şerhu Tecrîdi 'l-Akâ'id</i>	Alâ'eddin Ali Kuşçu es-Semerkandî		Kelâm	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 167
106	<i>Şerhu Hidâyeti 'l-Hikme</i>	Kadı Mir Hüseyin el-Meybudî		Felsefe	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 168
107	<i>Şerhu Hidâyeti 'l-Hikme</i>	Mevlânâzâde Şemseddin Ahmed el-Herevî el-Harziyânî es-Semerkandî		Felsefe	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 168M-001
108	<i>Şerhu Hidâyeti 'l-Hikme</i>	Mîrek el-Buhârî Şemseddin Muhammed el-Herevî		Felsefe	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 168M-002
109	<i>Hâşiye 'alâ Levâmî 'i 'l-Esrâr fî Şerhi Metâli 'i 'l-Envâr</i>	Seyyid Şerîf Cürcânî		Felsefe	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 176
110	<i>Tahrîru 'l-Kavâ'id 'l-Mantikiyye fî Şerhi 'r-Risâleti 'ş-Şemsiyye</i>	Kutbuddin er-Râzî		Felsefe	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 182
111	<i>Menâkıbu 'l-İmâmi 'l-A'zam Ebî Hanîfe</i>	Bezzâzî Hâfızuddin Muhammed el-Kerderî el-Harizmi		Biyografi/ Menâkıb	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 198
112	<i>Hâşiye 'ale 'l-Mutavvel</i>	Mevlânâzâde Nizâmeddin Osman el-Hıtâ'î		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 201-001
113	<i>Şerhu Şevâhidi 'l-İzâh</i>	Fahredden el-Harizmi		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 201-002
114	<i>Hâşiye 'alâ Muhtasari 'l-Me'âni</i>	Hafîdû't-Taftazânî, Seyfeddin Ahmed el-Herevî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 202
115	<i>Hâşiye 'ale 'l-Mutavvel</i>	Ebü'l-Kâsım Muhammed el-Leysi es-Semerkandî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 203
116	<i>Şerhu 'l-Mutavvel</i>	Ebü Seyf Nizâmeddin Yahyâ et-Tebrîzî es-Sîrâmî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 208
117	<i>Hâşiye 'ale 'l-Mutavvel</i>	Hafîdû't-Taftazânî, Seyfeddin Ahmed el-Herevî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 209

118	<i>İzâhu 'l-İzâh</i>	Cemâleddin Muhammed et-Tebrizî el-Aksarâyî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 210
119	<i>Muhtasarı 'l-Me'ânî</i>	Sa'deddin Taftazânî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 211
120	<i>Hâşiye 'ale'l-Mutavvel</i>	Hasan Çelebi el-Fenârî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 213-001
121	<i>Risâle fî Tahkîki Ma'ne'n-Nazm ve's-Siyâga</i>	Kemâlpaşazâde (İbn Kemâl) Şemseddin Ahmed		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 213-002
122	<i>el-Mutavvel</i>	Sa'deddin Taftazânî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 214
123	<i>Şerhu Miftâhi 'l-'Ulûm</i>	Sa'deddin Taftazânî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 215
124	<i>el-Misbâh fî Şerhi 'l-Miftâh</i>	Seyyid Şerif Cürcânî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 216
125	<i>Hâşiye 'ale'l-Fevâ'idi'z-Ziyâ'iyye</i>	Muhammed İsmetullah el-Buhârî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 233
126	<i>Tuhfetü 'l-Garîb fî 'l-Kelâm 'alâ Muğni 'l-Lebîb</i>	Ebü Abdullah Bedreddin Muhammed el-İskenderî el-Mahzûmî ed-Demâmînî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 236
127	<i>el-Munsif mine'l-Kelâm 'alâ Muğni 'l-Ibn Hîşâm</i>	Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed el-Kosantinî el-İskenderî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 237
128	<i>el-Mu'âfiye fî Şerhi 'l-Kâfiye</i>	Ebü'l-Mefâhir Şihâbüddin Ahmed ed-Devletâbâdî el-Hindî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 241
129	<i>Şerhu 'ş-Şâfiye</i>	Ebü'l-Mekârim Fahreddin Ahmed el-Çârperdî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 246
130	<i>Şerhu 'ş-Şâfiye</i>	Nukrekâr Ebü Muhammed Cemâleddin Abdullah el-Hüseynî en-Nisâbü'rî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 247
131	<i>Şerhu 'ş-Şâfiye</i>	İbn Şerefşah Rükneddin Hasan el-Hüseynî el-Esterâbâdî		Arap Dili	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 248
132	<i>el-Muğrib fî Tertîbi 'l-Mu'rib</i>	Ebü'l-Feth Burhâneddin Nâsır el-Harizmî el-Mutarriżî		Fıkıh	Arapça	Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese 259

الفتح العثماني لبلاد الشام وانتقال الخلافة بعيون المؤرخين السوريين المعاصرين

Modern Dönem Suriyeli Tarihçilerin Gözünden Osmanlı Devleti'nin Bilâdüşşam'ı Fethi ve Hilafetin İntikali Meselesi

The Ottoman Conquest of Bilad al-Sham (the Levant) and the Transfer of the Caliphate through the Eyes of Contemporary Syrian Historians

Suud Yusuf Akyüz¹ 



ملخص

تتناول هذه الدراسة آراء المؤرخين السوريين خلال القرن العشرين ونظرتهم إلى الفتح العثماني لبلاد الشام، ومسألة انتقال الخلافة الإسلامية إلى العثمانيين، وقد تم اختيار سورية نموذجاً للبحث نظراً لكونها البوابة التي دخل العثمانيون منها إلى البلاد العربية، واستمر حكمهم فيها أربعمئة سنة دون انقطاع، ولعلاقاتها التاريخية والثقافية والجيوسياسية بتركية الحديثة. وتكمن أهمية هذه الدراسة في ندرة الأبحاث التي تتناول الموضوع من منظور المصادر العربية، كما أنها تستجلي حقيقة مقولة أن العرب يعتبرون الدولة العثمانية دولة محتلة، إضافة إلى أن فهم التصورات المتبادلة بين الأتراك والعرب إزاء الدولة العثمانية يعد أمراً مهماً في تقوية العلاقات بين الشعبين والعكس صحيح، وكذلك تبين الدراسة أثر الظروف السياسية على الكتابات التاريخية العثمانية في سورية والتحول الفكري التي طرأت عليها، وذلك من خلال المقارنة بين جيلين من المؤرخين السوريين الأول عاش في نهاية حكم الدولة العثمانية وظهرت كتاباته التاريخية في النصف الأول من القرن العشرين والجيل الثاني ظهرت كتاباته في النصف الثاني من القرن نفسه، وقد تبين من خلال هذه الدراسة أن جمهور المؤرخين السوريين متفقون على أن دخول السلطان سليم الأول إلى بلاد الشام كان فتحاً مرغّباً به، لكن في المقابل ظهرت أيضاً أصوات معارضة محدودة في سبعينيات القرن العشرين ربما بتأثير من ظروف تلك المرحلة.

كلمات مفتاحية: التاريخ العثماني، المصادر السورية، فتح، احتلال، السلطان سليم الأول

ÖZ

Bu çalışma 20. yüzyılda yaşamış Suriyeli tarihçilerin, Osmanlıların Bilâdüşşam'ı fethi ve hilafetin Osmanlılara geçişi konusundaki görüşlerini ele almaktadır. Araştırma için Suriye'nin örnek olarak seçilmesinin nedeni, Osmanlıların Arap topraklarına giriş kapısı olması, bu bölgede aralıksız dört yüz yıl hüküm sürmeleri ve modern Türkiye ile olan tarihî, kültürel ve jeopolitik bağlarıdır. Çalışmanın önemi, konunun Arap kaynakları perspektifinden ele alan çalışmaların nadir olmasından kaynaklanmaktadır. Çalışma, Arapların Osmanlı Devleti'ni işgalci bir güç olarak gördükleri iddiasının ne ölçüde gerçeği yansıttığını göstermeyi amaçlamaktadır. Çünkü Osmanlı Devleti'ne dair Türkler ile Araplar arasındaki karşılıklı algıların anlaşılması, iki halk arasındaki ilişkilerin güçlendirilmesi açısından önem arz etmektedir. Aynı zamanda bu çalışma, Suriye'deki Osmanlı tarih yazımının siyasal koşullardan

¹Sorumlu yazar/Corresponding author:
Suud Yusuf Akyüz (Öğr. Gör. Dr.),
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Ankara, Türkiye
E-posta: syusufakyuz@gmail.com
ORCID: 0000-0002-8008-0797

Başvuru/Submitted: 05.06.2025
Revizyon Talebi/Revision Requested:
19.09.2025
Son Revizyon/Last Revision Received:
21.09.2025
Kabul/Accepted: 22.09.2025

Atıf/Citation: Akyüz, Suud Yusuf. The Ottoman Conquest of Bilad al-Sham (the Levant) and the Transfer of the Caliphate through the Eyes of Contemporary Syrian Historians. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 15/2, (Eylül 2025): 607–622.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1715166>

nasıl etkilendiğini ve bu yazımda meydana gelen düşünsel dönüşümleri ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Osmanlı hâkimiyetinin son döneminde yaşamış ve eserlerini 20. yüzyılın ilk yarısında kaleme almış birinci kuşak tarihçiler ile eserleri aynı yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ikinci kuşak tarihçileri karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Sonuç olarak Suriyeli tarihçilerin büyük çoğunluğunun Yavuz Sultan Selim'in Bilâdüşşam'a girişini memnuniyetle karşılanan bir fetih olarak değerlendirdiği anlaşılmıştır. Ancak buna karşılık 1970'li yıllarda dönemin şartlarının etkisiyle ortaya çıkan sınırlı sayıda muhalif görüş de dikkat çekmektedir.

Anahtar kelimeler: Osmanlı Tarihi, Suriye Kaynakları, Fetih, İşgal, Sultan I. Selim

ABSTRACT

This study explores the perspectives of Syrian historians during the twentieth century on the Ottoman conquest of the Levant and the issue of the transfer of the Islamic Caliphate to the Ottomans. Syria is selected as a case study due to its role as the gateway through which the Ottomans entered the Arab world, its continuous inclusion under Ottoman rule for four centuries, and its enduring historical, cultural, and geopolitical ties with modern Turkey. The significance of this study lies in the scarcity of research that addresses this topic from the standpoint of Arabic sources. It also seeks to critically examine the commonly held claim that Arabs viewed the Ottoman Empire as an occupying force. Understanding the mutual perceptions between Arabs and Turks regarding the Ottoman state is crucial for fostering relations between the two peoples, and vice versa. Moreover, the study investigates the impact of political circumstances on Ottoman historical writings in Syria and the intellectual shifts that shaped them. This is accomplished through a comparative analysis of two generations of Syrian historians: the first, who lived through the final years of Ottoman rule and published their works in the first half of the twentieth century; and the second, whose writings emerged in the latter half of the same century. These findings indicate that the majority of Syrian historians regarded Sultan Selim I's entry into the Levant as a welcomed conquest. However, a limited number of dissenting voices emerged in the 1970s, likely influenced by the political climate of that period.

Keywords: Ottoman History, Syrian Sources, Conquest, Occupation, Sultan Selim I

EXTENDED ABSTRACT

A commonly held claim suggests that Arabs harbor resentment toward the Ottoman Empire and perceive its rule as an occupation. This study aims to investigate the validity of that claim by examining the views of Syrian historians regarding the Ottoman conquest of the Levant, as well as their perspectives on the transfer of the Islamic Caliphate to the Ottomans. This research is based on a critical analysis of Syrian historiographical writings produced between 1918 and 2000. Syria has been chosen as the focal point of this study due to its geopolitical significance within the Arab world. It served as the Ottomans' gateway to the Arab East and remained under Ottoman rule for four uninterrupted centuries. Moreover, Syria holds a distinct historical, political, and cultural relationship with modern Turkey, making it a compelling case for such an inquiry.

The importance of this study lies in its originality, as scholarly works addressing this topic from the perspective of Arab—particularly Syrian—historians remain limited. Understanding the mutual perceptions of Arabs and Turks concerning the Ottoman Empire is vital for fostering constructive relations between the two peoples, especially given the continued association of modern Turkey with the Ottoman legacy, whether positively or negatively. Misconceptions on either side may contribute to unnecessary cultural or political tensions.

This research analyzes the writings of Syrian historians and scholars, categorized into two generations based on the periods they lived through. The first generation includes

those who witnessed the final years of the Ottoman Empire, including the reign of Sultan Abdülhamid II and the era of the Committee of Union and Progress. Their works began appearing after 1918. The second generation comprises historians who came of age during the early decades of the twentieth century and whose writings emerged in its latter half. The analysis follows a chronological approach, comparing the views of both generations and tracing the intellectual shifts in their positions, particularly in light of changing political contexts such as the rise of the Ba'ath Party.

Syrian historians paid special attention to the figure of Sultan Selim I, given his pivotal role in the historical narrative surrounding the Ottoman conquest of the Levant and Egypt and the subsequent transfer of the Caliphate. Accordingly, the study begins with an examination of how Selim I is portrayed in Syrian sources, followed by a historical overview of the situation in the Levant and Egypt during the final Mamluk period. It then moves on to analyse Syrian historians' positions on the Ottoman entry into the region, the Caliphate's transfer and the nature of Ottoman rule in the Arab lands during Sultan Selim's reign.

The findings of this study reveal that the majority of Syrian historians and writers describe Sultan Selim I's entry into the Levant and Egypt as a conquest rather than an invasion or occupation. This event was reportedly welcomed by local elites and populations, especially in light of the decline and corruption that marked the final years of the Mamluk Sultanate. These historians also generally view the transfer of the Caliphate to Sultan Selim as a legitimate transformation, portraying the Ottoman Empire as the rightful heir to the Islamic Caliphate, much like the Umayyad and Abbasid dynasties before it.

However, this consensus was not absolute; it was contradicted by a limited number of historians, namely: Abdul Karim Rafiq and Abdullah Hanna, who are Christian researchers, in addition to Tawfiq Brou, who is known for his Baathist orientation. These historians referred to Ottoman rule as an occupation in their writings. Notably, this perspective did not appear in their early works but began to take shape during the 1970s, influenced by the political and ideological climate of the period, particularly after the Ba'ath Party came to power in Syria. Their negative assessments of the Ottoman Empire largely stemmed from their evaluation of the Committee of Union and Progress era, especially during World War I, when tensions arose between the Ottoman government and certain Arab leaders. This period also witnessed repressive measures such as the executions ordered by Cemal Pasha in the Levant.

Aside from these few dissenting voices, the general image reflected in Syrian historiography portrays the Ottoman Empire as a legitimate continuation of the Islamic Caliphate. The people of the Levant largely considered the Ottoman Empire their own state, and Sultan Selim was seen as having preserved the territorial and political unity of the Arab region within the Ottoman framework. This arrangement contributed to the preservation of Arab societal structures and the maintenance of their intellectual and cultural identity.

مقدمة

يردد البعض مقولة مفادها أنَّ العرب لا يُكْتَوْنَ وداً للدولة العثمانية، ويعتبرونها دولة محتلةً بسطت نفوذها على العالم العربي. تسعى هذه الدراسة إلى استقصاء مدى صحة هذه المقولة من خلال تتبع آراء المؤرخين السوريين في الفتح العثماني لبلاد الشام، وفي مسألة انتقال الخلافة الإسلامية إلى العثمانيين، وذلك في مؤلفاتهم التي ظهرت خلال القرن العشرين بعد انسحاب القوات العثمانية من بلاد الشام سنة 1918 حتى نهاية القرن. وقد تم اختيار سورية كنموذج للدراسة نظراً لموقعها الجيوسياسي عربياً، وكونها كانت بوابة العثمانيين إلى المشرق العربي واستمر الحكم العثماني فيها أربعمئة سنة دون انقطاع، فضلاً عن خصوصية علاقتها التاريخية والسياسية والثقافية بتركية الحديثة.

تكمُن أهمية هذه الدراسة في جدتها؛ إذ إن الدراسات التي تتناول هذا الموضوع من منظور المؤرخين العرب وبخاصة السوريين، لا تزال محدودة جداً، ويُعدّ فهم التصورات المتبادلة بين العرب والأترك إزاء الدولة العثمانية عنصراً مهماً في تقوية العلاقات بين الشعبين، ولا سيّما في ظل استمرار النظر إلى تركية المعاصرة على أنها امتداد للدولة العثمانية سواء أكانت النظرة سلباً أو إيجاباً، وبالتالي فإن التصورات المغلوطة من أيّ من الطرفين قد تُفضي إلى توترات ثقافية أو سياسية غير مبرّرة.

تقوم هذه الدراسة على تحليل كتابات المؤرخين والباحثين السوريين الذين كتبوا عن الدولة العثمانية، فتم تقسيمهم إلى جيلين بحسب الحقبة التي عاشوها، الجيل الأول، وهم الذين عاشوا أواخر العهد العثماني، بما في ذلك فترة حكم السلطان عبد الحميد الثاني وجمعية الاتحاد والترقي، وبدأت مؤلفاتهم في الظهور بعد عام 1918؛ وهم: محمد راغب الطباخ، وكامل الغزي، وشكيب أرسلان، ورفيق العظم، ومحمد كرد علي، وساطع الحصري، وأمين سعيد، وبعض هؤلاء تولّى مناصب رسمية في الدولة. أما الجيل الثاني، فهم الذين نشأوا في العقود الأولى من القرن العشرين وبدأ إنتاجهم العلمي في النصف الثاني منه، وهم عمر رضا كحالة، وأسعد الكوراني، وأحمد طربين، وعبد الكريم رافق، وتوفيق برو، ويسام العسلي، وموفق بني المرجة، وليلى الصباغ، وأكرم العلي، ومحمود شاكر، وعبد الله حنا. وقد رُوِيَ في تناول المصادر التسلسل الزمني لصدورها، مع إجراء مقارنات بين رؤى الجيلين، إضافة إلى رصد التحولات الفكرية التي طرأت على مواقف بعض المؤرخين، لا سيّما في ظل تغيّر الظروف السياسية في فترة حكم حزب البعث.

لقد اهتم المؤرخون السوريون بسيرة السلطان سليم الأول نظراً لمكانته البارزة في السردية التاريخية المتعلقة بالفتح العثماني للشام ومصر، وانتقال الخلافة إلى العثمانيين. لذلك تبدأ الدراسة بتناول صورته كما وردت في المصادر السورية، ثم تقدّم خلفية تاريخية عن أوضاع بلاد الشام ومصر في أواخر العهد المملوكي، لتنتقل بعد ذلك إلى تحليل مواقف المؤرخين السوريين من دخول العثمانيين إلى الشام، ومن مسألة الخلافة، وطبيعة الحكم العثماني في بلاد الشام بعد الفتح.

1. السلطان سليم الأول

كثير من المؤرخين السوريين سواء من الجيل الأول أو الثاني يشبهون السلطان سليم الأول (ت. 1520) بجده السلطان محمد الفاتح (ت. 1481) ويثنون عليه ويصفونه بالفاتح والمجاهد والسلطان العظيم والخليفة، ويثنون على سيرته وحبّه للإسلام والعرب والعربية، وأنه كان ذكياً ومحباً للعلم والعلماء.¹ ويضيف شكيب أرسلان (1869-1946)²

1 محمد راغب الطباخ، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء (حلب: المطبعة العلمية، 1923)، 3/ 104، 105، 125؛ موفق بني المرجة، صحوة الرجل المريض (الكويت: مؤسسة صقر الخليج للنشر، 1984)، 39-41؛ أكرم العلي، دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين 1500-1520 (دمشق: الشركة المتحدة للطباعة والنشر، 1982)، 379؛ ليلى الصباغ، تاريخ العرب الحديث والمعاصر (دمشق: منشورات جامعة دمشق، 1991)، 76؛ محمود شاكر، التاريخ الإسلامي «العهد العثماني» (بيروت: المكتب الإسلامي، 2000)، 98.

2 كاتب ومفكر وسياسي عثماني سوري من عائلة أرسلان الدرزية وقيل إنها تحولت للإسلام السني، وهو من أركان الاتحاديين ومن المقربين لجمال باشا وكان عضواً في مجلس النواب العثماني وكان معارضاً للحركة العربية. أدهم الجندي، شهباء الحرب العالمية الكبرى (دمشق: مطبعة العروبة، 1960)، 189. للاطلاع أكثر على حياة أرسلان وفكره ينظر: أحمد الشرباصي، شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام (القاهرة: دار الكتاب العربي بمصر، 1963)، 63-90.

أنه كان شاعراً بليغاً ينظم الشعر بالعربية والفارسية والتركية، ويروي أن السلطان سليم أراد أن يجعل العربية لساناً رسمياً للدولة لكنه لم يستطع، ويشير أرسلان إلى أنه لم يطلع على هذه الرواية في الكتب ولكن الناس يتناقلون بها كثيراً.³ وقد ذكر محمد كرد علي (1876-1953)⁴ أيضاً هذه الرواية فقال: «كان السلطان سليم من نوابغ العثمانيين وكان يريد أن يعمل عملاً نافعاً للأمة بجعل اللغة العربية لغة الدولة الرسمية لكنه توفي قبل إتمام ذلك، ولو تحقق ذلك لانتقدت الدولة العثمانية في القرون التالية من مشاكل كثيرة».⁵ ربما يشير إلى السجلات التي حصلت في فترة الاتحاد والترقي حول مسألة التعليم باللغة العربية في الولايات العربية.

وفي المقابل هناك أيضاً انتقادات لشخصية السلطان سليم، فبعد أن يثني شكيب أرسلان على السلطان سليم يقول: «ولم يكن فيه عيب سوى أنه كان يميل إلى القتل فقد قتل الكثير من إخوته ووزرائه وعماله».⁶ وكذلك انتقد ساطع الحصري (1880-1968).⁷ شدة السلطان سليم وانتقد قتله لإخوته.⁸ ويعتقد كرد علي أن المؤرخين الأتراك قد بالغوا في وصف فضائله، وأن مؤرخي العرب أقرب إلى الموضوعية في وصفهم للسلطان سليم، لكن كرد علي يبدو منحازاً لما قاله بعض المؤرخين المعاصرين للسلطان سليم مثل نجم الدين الغزي (ت. 1650)، الذي يقول «كان سليم سلطاناً جباراً كثير السفك، شديد البأس واليقظة».⁹ ثم ينقل كرد علي رأي ابن إياس (ت. 1524)¹⁰ الذي يتهم السلطان بالظلم وشرب الخمر وأنه لا يلتزم بعهوده ويكثر من القتل كقتله لأفراد عائلته وقتله للصدر الأعظم يونس باشا، ويتهمه بقتل أبيه وقتل الخليفة المتوكل.¹¹ ويبدو أن تحامل ابن إياس على السلطان سليم والمبالغة في هجائه سببه أن السلطان سليم هو الذي أنهى دولة المماليك وكان ابن إياس وعائلته يعملون لدى سلاطين المماليك.

أما مؤرخو الجيل الثاني فهم أيضاً يثنون على السلطان سليم لكنهم كذلك ينتقدون جانب الشدة فيه، يقول عمر رضا كحالة (1905-1987)¹² أن السلطان سليم «قضى معظم مدة حكمه في الحرب، وكان يقتل أحياناً لأسباب

3 شكيب أرسلان، تاريخ الترك «تعليقات شكيب أرسلان على تاريخ ابن خلدون» (مصر: المطبعة الرحمانية، 1936)، 177.

4 محمد كرد علي، كاتب ومؤرخ وأديب يعد من أعلام سورية والوطن العربي في القرن العشرين، وهو من أب كردي مستعرب وأم شركسية، أصدر كرد علي العديد من الجرائد والمجلات أهمها «المقتبس» وأسس المجمع العلمي العربي بدمشق (صار اسمه لاحقاً مجمع اللغة العربية وهو أول مجمع لغوي في البلاد العربية) وعمل وزيراً للمعارف في عدة حكومات سورية في عهد الانتداب الفرنسي، له العديد من المؤلفات في الأدب والتاريخ والحضارة. عبد القادر عياش، معجم المؤلفين السوريين (دمشق: دار الفكر، 1985)، 436، 438.

5 محمد كرد علي، خطط الشام (دمشق: مكتبة النوري، 1983)، 2/ 221.

6 أرسلان، تاريخ الترك، 177.

7 مفكر عثماني سوري أنشأ في الأستانة دار عليا للمعلمين بدرجة (كلية) لمختلف الاختصاصات كالآداب والتاريخ والجغرافيا والكيمياء والفيزياء وتولي إدارتها، كما عمل على تأسيس دور للمعلمين الابتدائيين في مركز كل ولاية فأدى خدمة جليلة للمعارف العثمانية شملت البلاد العربية أيضاً، وبعد انسحاب العثمانيين من البلاد العربية أسس وزارة المعارف السورية في عهد الملك فيصل بن الحسين ووضع المناهج التربوية في سورية والعراق ثم صار من رموز القومية العربية في العصر الحديث، وتعد مؤلفاته عن الدولة العثمانية مصدراً مهماً ينقل عنه أكثر المؤرخين في سورية لأنه ممن عمل في الدولة العثمانية وعاصر أحداثها الأخيرة ويتميز بالدقة والموضوعية، وله مؤلفات كثيرة تربو على الخمسين. عياش، معجم المؤلفين السوريين، 129-131؛ أسعد الكوراني، ذكريات وخواطر مما رأيت وسمعت وفعلت (لندن: دار رياض الريس، 2000)، 20.

8 الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية (بيروت: دار العلم للملايين، 1960)، 38.

9 كرد علي، خطط الشام، 2/ 219. ينظر: نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة، تحقيق خليل منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 1/ 209.

10 محمد بن أحمد بن إياس المصري (ت. 1524)، واسم كتابه «بدائع الزهور في وقائع الدهور»، وهو موسوعة ضخمة في تاريخ مصر تقع في أحد عشر مجلداً، يتكلم في الجزء الأخير عن الدولة العثمانية. محمد بن أحمد ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982).

11 كرد علي، خطط الشام، 2/ 219.

12 مؤرخ دمشقي له العديد من المعاجم وفهارس الأعلام المشهورة منها معجم قبائل العرب، ومعجم المؤلفين، عمل مديراً لدار الكتب الوطنية في دمشق. عياش، معجم المؤلفين السوريين، 435.

لا توجب القتل».¹³ ومن انتقد شدته أيضاً ليلى الصباغ (1924-2013)،¹⁴ ومحمود شاعر (1932-2014)،¹⁵ لكن هذه الانتقادات لم تمنع المؤرخين السوريين عموماً من الجيلين الأول والثاني من اعتباره فاتحاً وخليفة للمسلمين وخادماً للحرمين الشريفين.

وقبل الحديث عن رأي المؤرخين والكتاب السوريين في دخول العثمانيين إلى بلاد الشام ومصر وأسبابه لا بد من إلقاء نظرة على ما ورد في المصادر السورية حول طبيعة العلاقات العثمانية المملوكية قبل الفتح، وكذلك على حالة البلاد العربية في ظل حكم المماليك قبيل دخول العثمانيين إليها.

2. علاقة العثمانيين بالمماليك

يتحدث كامل الغزي (1853-1933)¹⁶ عن حرب ومناوشات بين العثمانيين والمماليك زمن سلطنة بايزيد خان الثاني وقايتباي الشركسي حوالي سنة 1484، ويرى أن سبب الخلاف أن «جيم» أخ السلطان بايزيد كان قد خرج عليه والتجأ إلى المماليك في مصر، ثم حصل الصلح بينهما حوالي سنة 1491.¹⁷ ويرى محمد كرد علي أن الصلات السياسية بين سلاطين المماليك وبين سلاطين آل عثمان كانت هادئة منذ عهد محمد الفاتح، وأنه حين حارب السلطان سليم الأول الشاة إسماعيل الصفوي وانتصر عليه في وقعة جالديران (Çaldıran) المشهورة وجرح الشاه وانهزم جيشه، قيل: إن قانصوه الغوري هبّ لنجدته، ويرجح كرد علي أنه هبّ للدفاع عن مملكته خوفاً من زيادة نفوذ العثمانيين، ويضيف كرد علي أن من أسباب سوء العلاقة بين السلطان سليم والغوري هو منع «علاء الدولة» والي المماليك على مرعش (Kahramanmaraş)، والبستان (Elbistan) وصول الإمدادات إلى جيش السلطان سليم الذي كان يقاتل الصفويين.¹⁸ وقد روى هذه الحادثة أيضاً كلٌّ من محمد راغب الطباخ (1877-1951)¹⁹ وكامل الغزي أيضاً.²⁰

لكن أكرم العلي (ت. 2013) من مؤرخي الجيل الثاني يعتقد أن ما يقال عن تأمر الغوري مع الصفويين هو من الظن والتخمين ولا يصل إلى مستوى الحقيقة التاريخية، ويؤكد أن المماليك والعثمانيين كانوا على وفاق وبينهم علاقات بسبب عدة عوامل دينية واقتصادية، فقد كانت الدولتان تقومان بعبء الدفاع عن العالم الإسلامي، وأما أسباب تحرك السلطان سليم ضد المماليك فيرى أنها رغبته أولاً في توسيع أراضي الدولة العثمانية في الشرق والشمال، وذلك لصعوبة توغله في جهة الغرب، وثانياً رغبته في أن يصبح خادماً للحرمين الشريفين.²¹ أي: لم يكن تحركه نحو الشرق دفاعاً عن الدولة من خطر المماليك وإنما لتوحيد أرض المسلمين. وسيأتي لاحقاً الحديث مفصلاً عن أسباب توجه السلطان نحو الشرق في رأي المؤرخين السوريين.

13 عمر رضا كحالة، العالم الإسلامي «مختصر تاريخ الدول الإسلامية» (دمشق: المطبعة الهاشمية، 1958)، 216/2.

14 الصباغ، تاريخ العرب الحديث والمعاصر، 76، 77.

15 شاعر، التاريخ الإسلامي «العهد العثماني»، 97.

16 كامل بن حسين الغزي، مؤرخ وأديب ولغوي حلي كان يتقن اللغة التركية، من معاصري حكم السلطان عبد الحميد والمشروطية الثانية، عمل عضواً في المجلس البلدي بحلب، وتولى رئاسة مكتب المحكمة الشرعية فيها، وعمل رئيساً لمجلس بنك الزراعة ورئيساً لغرفة التجارة ورئيس لجنة الآثار ورئيس تحرير جريدة الفرات الرسمية بحلب في العهد العثماني، وله العديد من المؤلفات والمقالات الدينية واللغوية والأدبية. عياش، معجم المؤلفين السوريين، 388.

17 كامل الغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب (حلب: المطبعة المارونية، 1926)، 3/ 235-237.

18 محمد كرد علي، خطط الشام، 2/ 206-209.

19 الطباخ، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، 3/ 125-123. وهو مدرس ومؤرخ إسلامي، عاصر حكم السلطان عبد الحميد الثاني وحكم جمعية الاتحاد والترقي، أنشأ المطبعة العلمية بحلب سنة 1923، وهو عضو المجمع العلمي العربي بدمشق، له العديد من التصانيف. عبد القادر عياش، معجم المؤلفين السوريين، 311. ويذكر الطباخ في مقدمة كتابه المذكور أنه انتهى من تأليفه كاملاً سنة 1927، وأنه بقي في تأليف هذا الكتاب بكل أجزائه 22 سنة، فقد بدأ بتأليفه سنة 1905. الطباخ، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، 1/ المقدمة.

20 الغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب، 3/ 244-247.

21 أكرم العلي، دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين 1500-1520، 368-370، 395.

3. حالة بلاد الشام قبيل الفتح العثماني

تتحدث كتابات الجيلين الأول والثاني من المؤرخين السوريين عن الفترة الأخيرة من الحكم المملوكي في مصر والشام وعن ضعف الدولة وفساد السلطان الغوري وولائه وظلمهم وسوء الأحوال الاقتصادية للشعب، يذكر الطباخ في ترجمته للسلطان قانصوه الغوري أنه بعد أن صار سلطاناً لاحق معارضيه وقتلهم، ثم فشا ظلمه وصار الشيخ زكريا الأنصاري شيخ مشايخ الإسلام وقاضي الشافعية بالديار المصرية يعرض بظلمه في الخطبة، ثم حصل من الغوري الإيذاء البالغ لشيخ الإسلام برهان الدين إبراهيم بن أبي شريف الشافعي، وقد كان حينها عالم مصر ومدار الفتوى عليه، ويضيف أن الغوري ضرب من شكا له ظلم ولاته في حمص ودمشق، إلى أن يقول الطباخ: «أخذ الله الغوري أخذاً وبيلاً».²² ويذهب كرد علي إلى أن حالة الشام كانت مثل مصر، عمت فيها الفوضى وساءت حالتها الاقتصادية والاجتماعية، فطلع الناس إلى الدولة العثمانية لأنها كانت في أوج قوتها، ولأنها فتحت عاصمة الروم البيزنطيين القسطنطينية بعد أن حاول كثير من ملوك العرب فتحها ولم يفلحوا، ويؤكد كرد علي «أن الناس لا فرق عندهم إن حكمهم الترك فقد حكمهم أنواع من الممالك زمناً طويلاً، فالإسلام لا يفرق بين عربي وأعجمي، وغاية الناس سلطان عادل وعاقل»²³ ويضيف كرد علي أن الغوري أكثر من أخذ المكوس والرسوم فساءت الأحوال المالية، وخاصة بعد اكتشاف البرتغاليين لطريق «رأس الرجاء الصالح» (Ümit Burnu) وتحول طرق التجارة إليه، وكانت سياسته الخارجية خاطئة فقد تحالف مع عدوه اللدود إسماعيل شاه خوفاً من السلطان سليم، إضافة إلى أنه تولى وعمره ستين سنة وقد بلغ الثمانين من عمره وهو سلطان.²⁴

ولا يختلف الأمر لدى مؤرخي الجيل الثاني إذ ترى ليلي الصباغ أن حكم المماليك لسورية²⁵ لمدة قرنين ونصف 1250-1516 ساعد على طرد الصليبيين من أرضها ورد غزوات التتر عنها لكنه لم يحقق الأمن والسلام في ربوعها، ولم يوفر الرخاء لأهلها ولا سيما في الفترة الأخيرة منه، وقد تأزمت الأحوال الاقتصادية للمماليك في عهد قانصوه الغوري وزادت الضرائب والرسوم، وعم الغلاء، وقد كان لاكتشاف البرتغاليين طريق «رأس الرجاء الصالح» أثر اقتصادي سيئ على دولة المماليك.²⁶ إذن يمكن القول أن هناك إجماع لدى المؤرخين السوريين من الجيلين الأول والثاني أن الأحوال السياسية والاقتصادية في مصر والشام كانت مهيئة لاستقبال الحاكم الجديد مما سهل مهمته.

4. دخول العثمانيين إلى بلاد الشام

إن أكثر المصادر السورية في القرن العشرين سواء التي ظهرت في عصر الانتداب الفرنسي أو فترة الاستقلال أو في عهد البعث²⁷، كلها تتكلم عن مسألة دخول الدولة العثمانية إلى البلاد العربية، وقد ذكر المؤرخون أسباباً كثيرة لتوجه السلطان سليم نحو البلاد العربية، بعضها ديني وبعضها سياسي وبعضها الآخر اقتصادي، ويكاد يجمع المؤرخون من الجيلين الأول والثاني على تأييد دخول العثمانيين إلى البلاد العربية وتسميته فتحاً، لأن الحكام المماليك كانوا في حالة ضعف والبلاد في حالة سيئة، لذلك رحب أهل بلاد الشام بالدولة العثمانية وبالسلطان سليم وجيشه. وأول من ناقش هذه المسألة بعد انتهاء الحكم العثماني في سورية هو المؤرخ الحلبي محمد راغب الطباخ، وقد صار ما كتبه في تاريخه «إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء» الذي صدر سنة 1923 مصدراً لمن جاء بعده من

22 الطباخ، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، 5/ 367، 369.

23 كرد علي، خطط الشام، 2/ 205.

24 كرد علي، خطط الشام، 2/ 206، 207.

25 المقصود هنا سورية الطبيعية أو ما يعرف اليوم ببلاد الشام.

26 ليلي الصباغ، المجتمع العربي السوري في مطلع العهد العثماني (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1973)، 8.

27 يمتد عهد الانتداب الفرنسي ما بين 1920-1946، وعهد الاستقلال 1946-1963، وعهد البعث يبدأ من الانقلاب الذي قام به البعثيون في الجيش السوري سنة 1963 واستيلائهم فعلياً على السلطة وقد انتهى حكم البعث في الثامن من كانون الأول سنة 2024 بثورة شعبية.

المؤرخين، ويؤيد دخول العثمانيين إلى حلب ويسميه فتحاً ويشني على السلطان سليم، ويرى الطباخ أن المؤرخين المعاصرين لتلك الحقبة واللاحقين أيضاً ذكروا أسباباً عديدة للحرب بين العثمانيين والمماليك ودخول العثمانيين إلى البلاد العربية، ويرجح الطباخ أن الأسباب الحقيقية هي سوء الإدارة في دولة المماليك، والفتن بين أمرائها على السلطة، وسوء حال الرعية في مصر والشام، وانتشار الظلم والضرائب والفقير. ويضيف الطباخ أن هذه الأخبار كانت تصل إلى ملوك آل عثمان، وأن السلطان بايزيد الثاني علق آماله على الاستيلاء على مصر والشام أيام حكمه ولم يتم له ذلك، وتم الفتح للسلطان سليم خان، ويسميه الطباخ الفتح العظيم.²⁸ وينقل الطباخ أيضاً كيف استقبل أهل حلب السلطان سليم وخرج أهلها للقاءه بالمصاحف والأعلام وهم يسبحون ويكبرون فقابلهم بالإجلال والإكرام، ثم يروي أن السلطان سليم دخل الشام فاستقبلها أهله من الأعيان والعلماء كما فعل الحلبيون فصلّى بهم الجمعة وأكرمهم ثم توجه إلى مصر.²⁹ ويذكر كامل الغزي أن المؤرخين اختلفوا في أسباب ضم السلطان سليم للبلاد العربية ومحاربة المماليك، ويعتقد أنه جاء بطلب من الأهالي وذلك للتخلص من الحكم المصري "حكم المماليك" بسبب الظلم ومصادرة الأموال، فقد كانت الحكومة تأخذ التركات وتبقي ورثة الميت فقراء، ويشير الغزي إلى أن هذه المظالم ذكرها أكثر المؤرخين المعاصرين لتلك الحقبة، ويضيف الغزي أن السلطان سليم انتصر على المماليك في مرج دابق (Mercidâbık) ودخل حلب، وفي أول جمعة دعا له الخطيب وسماه «حامي الحرمين الشريفين» فطلب السلطان أن يقال «خادم الحرمين الشريفين»، وعين السلطان سليم على حلب أحمد بن جعفر المعروف باسم «قرجا باشا»، وبعد أيام دخل السلطان الشام وبعدها مصر ثم عاد إلى دمشق وأمر ببناء التكية الصالحية ومنها ذهب إلى مرج دابق وأقام فيها شهرين ثم عاد إلى القسطنطينية.³⁰

ومما يدل بوضوح على تدمير الأهالي من حكم المماليك ما يرويّه كرد علي عن ابن إياس أن عسكر الغوري المهزومين حينما عادوا إلى حلب هجم عليهم أهل حلب وقتلوا جماعة منهم، وأخذوا سلاحهم وأموالهم، ووضعوا أيديهم على ودائعهم في حلب، وذلك بسبب ظلم العسكر لهم حين جاؤوا من القاهرة ونزلوا في حلب فأخذوا بيوت أهلها واعتدوا على نسائهم وأولادهم وأدّوا الحلبيين كل الإيذاء فأخذ الحلبيون بثأرهم، لذلك حينما دخل السلطان سليم حلب استقبله الأهالي بالمصاحف والأعلام يجهرّون بالتسبيح والتكبير ويقولون «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى»³¹ ويروي كرد علي أن السلطان سليم أعطى الناس الأمان ثم أخذ يجمع مالا من التجار سماه «مال الأمان»، ودخل قلعة حلب فرأى فيها ما أدهشه من الأموال والسلاح، ويضيف كرد علي أن مؤرخي الترك ذكروا أنه كان فيها مليون دوكا.³² ويروي كرد علي أيضاً أن السلطان سليم أقام في حلب ثمانية عشر يوماً وجاءه أمير المؤمنين المتوكل على الله العباسي الذي كان قد حضر مع الغوري من مصر مع القضاة الثلاثة، فأكرمه السلطان وطلب منه أن لا يغادر، ويوم الجمعة أطلق الخطيب على السلطان لقب «خادم الحرمين الشريفين»، ثم توجه السلطان إلى حماة وحمص وفتحت له الأبواب وبايعه أهلها على الطاعة، وكذلك بايعه أهل طرابلس والقدس ثم دخل دمشق فاستقبله أهلها ورضوا به ملكاً، والتقوا بالأمراء وخلع عليهم مثل فخر الدين المعني الأول أمير الشوف، والأمير عساف التركماني أمير كسروان وبلاد الجبيل.³³

ويؤكد أمين سعيد (1890-1967)³⁴ أن العرب لم يجدوا غضاضة في الخضوع لسلطة العثمانيين منذ أن دخل

28 الطباخ، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، 105، 104/3، 125.

29 الطباخ، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، 140-142.

30 الغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب، 245-252.

31 سورة الأنفال، 17.

32 كرد علي، خطط الشام، 211/2، 212.

33 كرد علي، خطط الشام، 213/2.

34 أمين سعيد (1890-1967) صحفي ومؤرخ سوري عاش أحداث الحرب العالمية الأولى وكان له نشاط سياسي وفكري في تلك المرحلة، ويعد

الجيش العثماني حلب ودمشق والقاهرة فاتحاً لها، فقد رحبوا به وقدم شريف مكة «حسين ابن أبي نمي» الولاء للسلطان سليم وأرسل له كتاباً بالبيعة وبذلك اكتسب السلطان لقب خادم الحرمين الشريفين، ويرى سعيد أن السبب في تأييد العرب للسلطان الجديد هو اعتقادهم بأنه ينصر الدين والشرعية ويجمع كلمة المسلمين وهذا ما يأمر به الدين، ويضيف سعيد أن السلاطين العثمانيين احترمو العرب وأكرموا ساداتهم وعلمائهم، وقربوهم منهم وولّوهم المناصب، وأن العرب عملوا مع إخوانهم الترك في خدمة الدولة ونهضتها.³⁵

ويسمي ساطع الحصري دخول السلطان سليم إلى سوريا والحجاز ومصر فتحاً، ويضيف أنه تم فتح بقية البلاد العربية في عهد ابنه السلطان سليمان، ويعتقد أن سبب ترحيب أهل الشام ومصر بالعثمانيين أنهم كانوا على المذهب السني وما عرف عنهم من الجهاد في سبيل نشر الإسلام، فاختلاف المذهب الديني بين العثمانيين والصفويين برأي الحصري جعل الناس في إيران لا يقبلون العثمانيين.³⁶ أما الجيل الثاني من المؤرخين والكتاب فقد سار أكثرهم على ما ذكره مؤرخو الجيل الأول واتخذوا موقفاً مشابهاً لموقفهم، وأهمهم عمر رضا كحالة،³⁷ وأسعد الكوراني (1907-1995)،³⁸ وليلى الصباغ،³⁹ وأكرم العلي،⁴⁰ ومحمود شاكر،⁴¹ وموفق بني المرجة (1939-2016)،⁴² وأحمد طربين (1928-2017)،⁴³ وبسام العسلي (1929-2018).⁴⁴

ولكن هناك قلة من المؤرخين السوريين من الجيل الثاني اتخذوا في كتاباتهم الأولى موقفاً محايداً من دخول العثمانيين إلى البلاد العربية، ولكن في كتبهم التي ظهرت في السبعينات حصل تغير في موقفهم من حكم الدولة العثمانية، ومن هؤلاء المؤرخين توفيق برو (-1913؟)⁴⁵ إذ يرى في كتابه «العرب والترك في العهد الدستوري 1914-1908» الذي صدر عن معهد الدراسات العربية العالية في مصر سنة 1960 أن المسلمين كانوا ينظرون إلى الفتوحات العثمانية في البلاد المسيحية على أنها جهاد في سبيل الله، وحين استولى السلطان سليم الأول على سوريا ومصر لم يُعتبر عمله هذا اعتداء على البلاد بل إنقاذاً لها من جور المماليك، وأن الحكم الجديد أقدر على الدفاع عن الممالك الإسلامية من أطماع الأعداء، فبادر شريف مكة إلى تسليمه مفاتيح الكعبة وقدم له أمراء لبنان الولاء، وارتبط العرب بالعثمانيين

كتابه «الثورة العربية الكبرى» في ثلاث مجلدات من المصادر المهمة عن أحداث الحرب العالمية الأولى وعلاقة العرب بالأتاحيين، ويعتمد عليه الكثير من المؤرخين والباحثين لدراسة تلك المرحلة، لمعلومات أكثر عن الكاتب ينظر: الزكيلي، الأعلام، 20/2، 21؛ جنكينز تومار، «أمين سعيد»، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2019)، 444/2، 445.

35 أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى (القاهرة: مطبعة مدبولي، 1934)، 9/1.

36 ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، 11، 41.

37 كحالة، العالم الإسلامي «مختصر تاريخ الدول الإسلامية»، 220/2.

38 الكوراني، ذكريات وخواطر مما رأيت وسمعت وفعلت، 28. وهو خواطر شخصية ومذكرات، يتكلم فيها عن مشاهداته لفترة حكم جمعية الاتحاد والترقي ويتكلم فيها عن رأيه في الدولة العثمانية عموماً. شغل مناصب سياسية منها وزيراً للعدل والأوقاف سنة 1962، ونائباً لرئيس الجمهورية السورية سنة 1963. ينظر مقدمة مذكراته، 13.

39 الصباغ، تاريخ العرب الحديث والمعاصر، 79-87.

40 أكرم العلي، دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين 1500-1520، 379، 395.

41 محمود شاكر، مواطن الشعوب الإسلامية في آسيا "تركية" (بيروت: المكتب الإسلامي، 1988)، 40، 42؛ شاكر، التاريخ الإسلامي "العهد العثماني"، 98-101.

42 بني المرجة، صحوة الرجل المريض، 39-43.

43 طربين، التجزئة العربية كيف تحققت تاريخياً (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، 34، 35، 39.

44 بسام العسلي، الفاتح القائد، سلسلة مشاهير الخلفاء والأمراء (9) (بيروت: دار النفائس، 1986)، 188. يتحدث العسلي في هذا الكتاب عن السلطان الفاتح ومرحلة ما بعد الفاتح وخاصة عهد السلطانين سليم وسليمان ولا يتطرق للقرن الأخير من حياة الدولة العثمانية، وهذا الكتاب هو جزء من سلسلة تضم عشرة كتب بدأها العسلي بكتاب عن أبي بكر الصديق وتنتهي بالسلطان سليمان.

45 مؤرخ أكاديمي سوري وأستاذ التاريخ في جامعة حلب ذو ميول قومية ولد في إسكندرون «هطاي» وحصل على الدكتوراة في التاريخ من جامعة عين شمس في مصر سنة 1965. عياش، معجم المؤلفين السوريين، 62.

الفاحين منذ دخولهم البلاد برابطة الإسلام، وكان الدين هو الجامع بينهما حتى مطلع العقد الثاني من القرن العشرين، فقد كان العرب يعتبرون أن الدولة العثمانية دولتهم لأنها دولة الإسلام، وأن السلطان سليم هو حامي الإسلام ورافع لواء الجهاد.⁴⁶

لكنه في كتابه الجامعي «تاريخ العرب الحديث والمعاصر» الذي طبع سنة 1990 في مطبعة جامعة حلب يُبدي موقفاً متعارضاً ومضطرباً فيذكر فيه أن الدولة العثمانية دولة محتلة، ويرى أن العهد العثماني أدّى إلى تخلف العرب حضارياً مع أنه يتحدث في الكتاب نفسه عن فضل الدولة العثمانية، ويذكر أن العرب حين دخل العثمانيون إلى بلادهم لم يعدوا الحكم العثماني قضاء على حريتهم واستقلالهم لأنه حكم تركي حل محلّ حكم تركي آخر، والحاكم الجديد أثبت جدارته في نصرة الإسلام وإعلاء رايته وتوسيع رقعته، كما أنهم كانوا يتأملون من الحكم الجديد أن يكون أكثر عدلاً وأن يحقق لهم الاستقرار والطمأنينة، ويرى أنه مما يدل على الرضى العام لدى العرب من دخول الدولة العثمانية البلاد العربية أن شريف مكة وزعماء لبنان قد بادروا إلى حسن استقبال السلطان سليم، وأهل حلب الذين أغلقوا أبواب مدينتهم بوجه فلول المماليك فتحوها للعثمانيين ورحبوا بهم.⁴⁷ ويدعو أن الظروف السياسية لسورية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين وسياسة حزب البعث الحاكم في سورية منذ 1963، وتوجهه اليساري وصدامه الشديد مع الفكر الإسلامي ومحاربه له، إضافة إلى ظروف النشر في تلك الحقبة كان له أثر في هذا التحول الفكري لدى برو أو غيره من المؤرخين، وخاصة إذا عرفنا أن كتاب برو المذكور أنفاً طبع في مطبعة جامعة حلب الحكومية، وبعض كتبه كانت قد طبعتها وزارة الثقافة السورية.

ومن المؤرخين الذين طرأ تغير على موقفهم من الدولة العثمانية أيضاً المؤرخ عبد الكريم رافق (1931-2024)⁴⁸ فمع أنه يقر بسوء أحوال الشعب في ظل حكم المماليك في الفترة الأخيرة ويذكر إيجابيات الدولة العثمانية وتصديها للخطر الصفوي على الجزء الآسيوي من البلاد العربية، وللخطر الأوربي والإسباني على الأماكن المقدسة، ويسمي دخولها إلى البلاد العربية «الفتح العثماني» في كتابه «بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة نابليون بونابرت (1789-1516)» الذي طبع سنة 1967،⁴⁹ لكنه في كتابه «العرب والعثمانيون» الذي أصدره في سنة 1974 وأعاد طباعته سنة 1993 يظهر موقفاً مضطرباً من الدولة العثمانية، إذ إنه يذكر إيجابياتها لكنه أيضاً يسمي دخولها إلى البلاد العربية مرة فتحاً ومرة أخرى احتلالاً، ثم يتحدث عن دخول العثمانيين العراق واستقبال الأهالي للسلطان سليمان بحفاوة، فيسميه مرة فتحاً ومرة احتلالاً، وكذلك في كلامه عن فتح اليمن وشرقي السودان وفتح الحبشة فيستعمل مصطلحي فتح واحتلال معاً.⁵⁰

وهذا الاضطراب في استعمال المصطلحات المتناقضة يدل على تذبذب موقفه من الحكم العثماني، وأن استعماله لمصطلح احتلال لا ينم عن قناعة فكرية وإنما بسبب بعض المؤثرات السياسية، فهو مؤرخ موضوعي ومعتدل في موقفه الفكرية، وتعد كتاباته عن الدولة العثمانية مصدراً مهماً في العالم العربي، ومما قاله في كتابه المذكور منوهاً بفضل العثمانيين: هكذا شملت الفتوحات العثمانية معظم العالم العربي وأصبح العثمانيون القوة العظمى في العالم الإسلامي حماة الأماكن المقدسة والمدافعين عن الحج وزادت هذه الفتوحات من احترام العثمانيين في العالم الإسلامي وخارجه كما

46 توفيق برو، العرب والترك في العهد الدستوري 1908-1914 (مصر: معهد الدراسات العربية العالية، 1960)، 4.

47 توفيق برو، تاريخ العرب الحديث والمعاصر (حلب: مطبوعات جامعة حلب، 1990)، 75.

48 مؤرخ أكاديمي متأثر بالفكر اليساري، حصل على الدكتوراة في التاريخ من جامعة سواس في لندن سنة 1963، له مؤلفات بالعربية والإنكليزية، وعمل أستاذاً لتاريخ العرب الحديث في جامعة دمشق وبعض الجامعات العربية والأجنبية منها بنسلفانيا وشيكاغو ولوس أنجلوس في الولايات المتحدة، وبعد من المؤرخين المهتمين في سوريا والوطن العربي ومن المهتمين بالتاريخ العربي العثماني. مصطفى عبد الغني، معجم مؤرخي التاريخ العربي الحديث والمعاصر (القاهرة: دار الجوهرة، 2014)، 1/ 116-122.

49 عبد الكريم رافق، بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة نابليون بونابرت 1516-1789 (دمشق: 1968)، 103-106، 421.

50 عبد الكريم رافق، العرب والعثمانيون 1516-1916 (دمشق: 1993)، 58-75.

أنها قدمت فوائد اقتصادية كبيرة للعثمانيين إذ تحكموا بالطرق التجارية بين الشرق الأقصى وأوروبا المارة في بلاد الشام ومصر وحصلوا على موارد كبيرة من عائدات التجارة والزراعة.⁵¹ وأخيراً المؤرخ عبد الله حنا (1932-2023)⁵²، كان أيضاً مضطرباً في موقفه إذ يستعمل في كتابه «حركات العامة الدمشقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر» الذي صدر سنة 1985 مصطلحات متعددة هي استيلاء وخضوع واحتلال فيقول مثلاً: «في عام 1516 احتل السلطان سليم الأول سورية وفي العام التالي استولى على القاهرة وقضى على دولة المماليك ودانت له الحجاز وفي السنين التالية خضعت بلدان أفريقيا العربية وكذلك العراق للسلطة العثمانية».⁵³ ولا بد من الإشارة هنا إلى أن فترة حكم جمعية الاتحاد والترقي 1909-1918 لاقت انتقاداً شديداً من أكثر المؤرخين والكتاب السوريين وخاصة سياسة جمال باشا في الشام، حتى أن بعضهم يعتقد أن حكم الخلافة العثمانية انتهى بعزل السلطان عبد الحميد الثاني، وأن جمعية الاتحاد والترقي تبنت سياسة قومية وكانت سبباً مهماً من أسباب سقوط الخلافة العثمانية.⁵⁴ يقول كرد علي: «إن تعصب الاتحاديين قضى على السلطنة العظيمة».⁵⁵ لذلك يمكن القول أن المؤرخين السوريين الذين تبنا موقفاً معارضاً لحكم الدولة العثمانية كانوا متأثرين في حكمهم على الدولة العثمانية بنظرتهم إلى تلك الفترة، لكنهم عموماً حكمهم على تاريخ الدولة العثمانية بأكمله ربما متأثراً بالسياق السياسي البعثي في تلك المرحلة وشعارات الفكر القومي، أو متأثراً ببعض الكتابات الغربية السلبية عن الدولة العثمانية.

5. انتقال الخلافة إلى العثمانيين

المصادر السورية التي تتحدث عن هذه القضية قليلة، وتذكر هذه المصادر روايتين لانتقال الخلافة إلى العثمانيين، الرواية الأولى تقول: إنه بعد دخول السلطان سليم القاهرة تنازل له الخليفة العباسي عن الخلافة وسلمه مفاتيح الحرمين الشريفين فأصبح السلطان العثماني منذ ذلك اليوم خليفة للمسلمين.⁵⁶ أما الرواية الثانية فتقول: إن الخليفة المتوكل على الله العباسي تنازل للسلطان سليم عن الخلافة في جامع آيا صوفيا في احتفال رسمي.⁵⁷ كما يذكر بعض المؤرخين أن الخلافة انتقلت إلى السلطان سليم لكن دون ذكر الكيفية والمكان، يقول الكوراني: «توطد موقع الدولة العثمانية في البلاد العربية باتخاذ السلطان العثماني سليم الأول صفة الخليفة فأصبح الحكم دينياً إسلامياً، والسلطان العثماني خليفة المسلمين على مختلف أجناسهم وألسنتهم».⁵⁸ ويستعمل العسلي مصطلح خلفاء في حديثه عن السلاطين العثمانيين يقول: «لقد عرف الخلفاء العثمانيون فضل الإسلام عليهم فأخلصوا له نواياهم وأعمالهم فعملوا على إعزاز مكانة الإنسان المسلم والدولة الإسلامية».⁵⁹ لكن ساطع الحصري يرى أن رواية التنازل غير صحيحة وأن الأبحاث التاريخية تثبت أن هذه الرواية ظهرت بعد وفاة

51 رافق، العرب والعثمانيون 1916-1916، 80، 81.

52 مؤرخ اجتماعي يبنّي الفكر الشيوعي، حصل على الدكتوراة في فلسفة التاريخ من جامعة لايبزيغ الألمانية سنة 1965، ويكتب عن التاريخ الاجتماعي في سوريا وخاصة تاريخ العمال والفلاحين. <https://bookstore.dohainstitute.org/m-352.aspx> تاريخ الزيارة 2025/2/10.

53 عبد الله حنا، حركات العامة الدمشقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (بيروت: دار ابن خلدون، 1985)، 22.

54 رفيق العظم، التأليف بين الترك والعرب، مجموعة آثاره (القاهرة: مطبعة المنار، 1925)، 119-137؛ عبد الرحمن الشهبندر، «أحمد جمال باشا»، مجلة الهلال، ج 7 (1934)، 776؛ برو، العرب والترك في العهد الدستوري 1908-1914، 68، 161، 273؛ بني المرجة، صحوة الرجل المريض، 194؛ مصطفى الطحان، فلسطين والمؤامرة الكبرى (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، 1994)، 81، 85؛ شاكر، التاريخ الإسلامي «العهد العثماني»، 183-199.

55 كرد علي، خطط الشام، 3/158.

56 شاكر، التاريخ الإسلامي «العهد العثماني»، 101.

57 كرد علي، خطط الشام، 221/2؛ الصباغ، تاريخ العرب الحديث والمعاصر، 94.

58 الكوراني، ذكريات وخواطر مما رأيت وسمعت وفعلت، 28.

59 العسلي، الفاتح القائد، سلسلة مشاهير الخلفاء والأمراء (9)، 184، 185.

السلطان سليم، فلم يذكر المؤرخ ابن إياس شيئاً عنها وهو ممن شهد دخول العثمانيين مصر، ويتحدث في كتابه «بدائع الزهور» عن المتوكل ويذكره باسم «الخليفة» ويذكر السلطانين سليم وسليمان بلقب السلطان، ويضيف الحصري أنه لا يوجد تاريخ تركي كُتب في عهد السلطان سليم سوى منشآت فريدون «يوميات» سجل فيها ما فعله السلطان سليم منذ مغادرته العاصمة لفتح مصر حتى عودته إليها، ولا يوجد فيها ذكر لقصة التنازل عن الخلافة، وحين يذكر فريدون الخليفة المتوكل يقول عنه مولانا الخليفة المتوكل محيي الدين من آل العباس، ويضيف الحصري أن صاحب كتاب «تاج التواريخ» وهو ابن شيخ الإسلام في الدولة العثمانية الذي رافق السلطان سليم في سفره إلى مصر لا يذكر أي شيء عن انتقال الخلافة.⁶⁰ لكن عدم ثبوت هذه الرواية لدى الحصري لا يعني اتخاذه موقفاً معارضاً لتسمية السلاطين بالخلفاء أو لدورهم في الدفاع عن المسلمين، إذ يقول في موضع آخر: «كانت الدولة العثمانية دولة إسلامية عسكرية تتخذ من الجهاد في سبيل الإسلام مبدأ لها، ولذلك صارت لها مكانة في العالم الإسلامي وخاصة بعد فتح القسطنطينية ومصر والحجاز، وهذه الفتوحات أضافت إلى ألقاب السلاطين لقبى خدام الحرمين الشريفين وخليفة المسلمين.»⁶¹ وترى ليلي الصباغ أيضاً أن المصادر المعاصرة للسلطان سليم لم تذكر رواية التنازل، لكنها تعتقد أن الواقع يدل على أن السلطان سليم الأول كان يرغب بالزعامة الدينية وتبني القضايا الإسلامية الكبرى آنذاك كالحرب ضد الصفويين والجهاد ضد المسيحيين وسعي لحماية العالم الإسلامي والأماكن المقدسة، لذلك صار لقب الخلافة من ألقاب السلاطين العثمانيين منذ عهد السلطان سليم الأول، ولكن الصباغ تعتقد أن السلاطين في دور القوة لم يهتموا كثيراً بإثبات وراثتهم للخلافة من بني العباس فقد كانوا يقومون بكل ما قام به الخلفاء ويطبقون الشريعة، وكانت الشعوب الإسلامية راضية لأن راية الإسلام عالية والانتصارات كثيرة، ولكن حين ضعفت قوة السلاطين خاصة بعد معاهدة «كوجوك كاينرجه» سنة 1774، بدأوا محاولة إحياء السلطة الدينية للخلافة كما فعل خلفاء بني العباس في مرحلة ضعفهم.⁶² ويعتقد المؤرخ الإسلامي محمود شاكر أن دولة الخلافة العثمانية لم تكن دولة تطبق الإسلام كله، بل كانت هناك مخالافات صريحة للإسلام، ولكنه يعتقد أن مسألة المخالفة والبعد عن الإسلام بدأت مبكراً منذ العصر الأموي وصولاً إلى العهد العثماني التي زادت فيه المخالافات والبعد عن تطبيق الشريعة، ولكن برأيه هذا لا يعني أن ننزع صفة الإسلامية والخلافة عن الدولة العثمانية وعن الخلفاء وحرصهم على الإسلام.⁶³ ويؤكد على أن «الدولة العثمانية جمعت كلمة المسلمين تحت راية خليفة واحد ودولة واحدة».⁶⁴

وأخيراً ومن خلال ما جاء في بعض المصادر السورية عن هذه القضية يمكن القول: إن المؤرخين السوريين لم يهتموا كثيراً بمسألة انتقال الخلافة ولم يناقشوا هذه القضية سوى عرضاً، ويبدو أنها لم تكن من المسائل الخلافية، كما أن المؤرخين الذين تحدثوا عن هذه القضية لم يقفوا كثيراً عند صحة رواية التنازل عن الخلافة أو عدم صحتها، بمعنى آخر لم تؤثر صحة هذه الرواية أم عدم صحتها على موقفهم من اعتبار السلطان سليم الأول خليفة أو الإشادة بدور الدولة العثمانية في قيادة العالم الإسلامي تحت راية الإسلام.

6. إدارة ولايات بلاد الشام بعد الفتح

يعتقد العديد من المؤرخين السوريين من الجيلين الأول والثاني أن نظام السلطنة العثمانية يحمل إلى حد كبير طابعاً كلاسيكياً متأثراً بالنظم السابقة كالنظام العباسي والفارسي والسلجوقي وربما كذلك البيزنطي فصفة البيروقراطية

60 الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، 44-42.

61 ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، 91.

62 الصباغ، تاريخ العرب الحديث والمعاصر، 94-97.

63 شاكر، التاريخ الإسلامي «العهد العثماني»، 24.

64 شاكر، التاريخ الإسلامي «العهد العثماني»، 31.

الشديدة في الإدارة العثمانية قد تكون ظاهرة بيزنطية برأيهم. كما يعتمد التشريع العام في الدولة على الشريعة الإسلامية السنية المستندة إلى القرآن والسنة والقياس والإجماع، واتخاذ المذهب الحنفي مذهباً رسمياً لها، والأمور التي ليس لها تشريعات محددة في التشريع الإسلامي كانت تنظم بقانون مثل "قانون نامه" الذي أصدره السلطان محمد الفاتح، و"قوانين نامه" التي أصدرها السلطان سليمان. ويغلب على النظام العثماني الطابع الحربي لأن الجهاد وتوسيع دار الإسلام هو المبدأ الذي اعتمدته الدولة العثمانية.⁶⁵

أما عن إدارة ولايات بلاد الشام فتنتقل المصادر السورية أن السلطان سليم أبقى الأسس الاقتصادية والاجتماعية والأطر الحياتية التي كانت سائدة في سورية الطبيعية⁶⁶ قبل الفتح العثماني، وحينما ضم السلطان سليم سورية كانت مؤلفة من ثمان نيابات (وحدات تقسيم مملوكية) فأبقى التقسيم لكنه استعمل الوحدة الإدارية العثمانية "السنجق" لبعض هذه النيابات، والنيابة تشبه بمذلولها مفهوم الإيالة الذي وجد في عهد السلطان القانوني فيما بعد، كما عين السلطان سليم في النيابات ولاية وقضاة ودفتردارية من الأتراك، ومن أجل تأكيد النفوذ العثماني أبقي حاميات عسكرية في مراكز النيابات والسنجاق وكذلك أقطع الخيالة السباهية أراضي في البلاد الجديدة كي يربطهم بها ويثبت قوة الدولة فيها، ويقسم الكتاب السوريون المؤسسات السياسية والإدارية في الدولة العثمانية إلى قسمين: السلطة المركزية في العاصمة وإدارة الولايات، أما السلطة المركزية فيأتي على رأسها السلطان يساعده الوزراء والدولة كلها تعتمد عليه وترتبط به، أما إدارة الولايات فتتم من خلال الوالي والدفتردار وآغا الإنكشارية والقاضي وكلهم يعينهم السلطان مباشرة.⁶⁷

ويذهب بعض المؤرخين إلى القول أن أغلب سكان البلاد العربية هم من المسلمين، لذلك اكتفى العثمانيون بالاعتماد على الولاء الديني لهؤلاء السكان تجاه السلطان العثماني ولهذا لم ينقلوا جاليات تركية كبيرة عسكرية ومدنية إلى البلاد العربية كما حدث في البلقان مثلاً، بل اكتفوا بإقامة حاميات صغيرة في مراكز الولايات وغالباً في القلاع وانصهرت بعض هذه الحاميات بالتدرج مع السكان المحليين كما في دمشق وصار يطلق عليهم اسم «اليرلي» (Yerli Çeri) فقد كان هدف العثمانيين الإبقاء على الوضع السائد في البلاد العربية شريطة تقديم الطاعة ودفع أموال الميري للسلطات العثمانية في إسطنبول.⁶⁸

أما بخصوص وجود القوميات الأخرى والعرب في إدارة الدولة فيذهب كلٌّ من رافق وبيرو إلى أن الدولة العثمانية لم تحرم العناصر غير التركية من مناصب الدولة فبعض العرب وغيرهم وصلوا إلى مناصب عالية، لكنهما يعتقدان أن عددهم كان محدوداً وتأثيرهم كان ضعيفاً⁶⁹، في حين يؤكد العسلي على وجود دور مهم لغير الأتراك في إدارة الدولة ويستدل بأن الصدور العظام في الدولة كان أكثرهم من غير الأتراك.⁷⁰ ويشير هذا إلى تسامح العثمانيين ونظرة السلاطين إلى جميع رعايا الدولة نظرة متساوية دون النظر إلى أعراقهم.

ويؤكد كذلك أحمد طربين على الشراكة المتينة بين الأتراك والعرب في ظل الدولة العثمانية فيقول: كان العرب والترك قبل أن تفرق الأحداث والظروف بينهم في أواخر الحكم العثماني أبناء دولة إسلامية واحدة ومتحضرين بحضارة واحدة مشتركين في مجتمع واحد... والحكم العثماني حفظ للعرب وحدتهم التاريخية وبخاصة في القرون الثلاثة الأولى فلم ينصب الحواجز والحدود بين أقطارهم ولم يقصر في حمايتها من الغزو الأجنبي، والعرب

65 كرد علي، الإسلام والحضارة العربية (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1936)، 2/ 299؛ رافق، بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة نابليون بونابرت 1789-1516، 420-424؛ الصباغ، تاريخ العرب الحديث والمعاصر، 112-116.

66 سورية الطبيعية هو المصطلح المقابل لما يعرف اليوم ببلاد الشام.

67 رافق، بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة نابليون بونابرت 1789-1516، 423؛ الصباغ، المجتمع العربي السوري في مطلع العهد العثماني، 19-15؛ الصباغ، تاريخ العرب الحديث والمعاصر، 116، 117.

68 رافق، بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة نابليون بونابرت 1789-1516، 423، 424؛ برو، تاريخ العرب الحديث والمعاصر، 72.

69 رافق، بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة نابليون بونابرت 1789-1516، 424؛ برو، تاريخ العرب الحديث والمعاصر، 72، 73.

70 بسام العسلي، القانوني القائد، سلسلة مشاهير الخلفاء والأمراء (10) (بيروت: دار النفائس، 1986)، 113.

ظلوا يتمتعون بنوع من الحرية والاستقلال الداخلي في تصريف شؤون هيئاتهم وطوائفهم ومجتمعهم، ولكن في فترة الاتحاديين أطلت النزعة الطورانية التركية من وراء ستار الخلافة الإسلامية.⁷¹

خاتمة ونتائج

هناك شبه إجماع لدى المؤرخين السوريين على أن دخول السلطان سليم الأول إلى بلاد الشام كان فتحاً وكان مرحباً به من قبل الأعيان والأهالي الذين كانوا مستائين من حكم سلطنة المماليك التي أصابها الضعف والفساد في العقود الأخيرة من عمرها. وأيضاً هناك إجماع على أن الدولة العثمانية كانت دولة خلافة إسلامية شأنها شأن الدولة الأموية والدولة العباسية، وأن السلطان سليم الأول والسلطين من بعده صاروا خلفاء للمسلمين. إطلاق كلمة احتلال على الحكم العثماني هو من قلة قليلة من مؤرخي الجيل الثاني، وقد بدأت هذه الفكرة متأخرة وذلك في السبعينات من القرن العشرين، والتخبط في استعمال المصطلحات المتناقضة لدى هؤلاء المؤرخين وظهوره في وقت متأخر يمكن أن يكون مؤشراً على عدم وجود قناعة راسخة لديهم حول فكرة اعتبار الدولة العثمانية دولة محتلة، وإنما هو نتيجة لمؤثرات داخلية أو خارجية. كان أهل بلاد الشام يعدّون الدولة العثمانية دولتهم، وقد توفر لبلاد الشام ومصر والحجاز بعد الفتح نوع من الترابط والوحدة لذلك احتفظ المجتمع بمقوماته الأساسية وهويته، وحظي العرب بقدر كبير من حرية التصرف والتنقل. وأخيراً نأمل أن تكون هذه الدراسة حافزاً لظهور دراسات مماثلة عن الدولة العثمانية تعتمد على المصادر العربية لمعرفة الصورة الحقيقية للدولة العثمانية لدى المؤرخين العرب في البلاد العربية الأخرى

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

المصادر والمراجع

- ابن إياس، محمد بن أحمد. *بدائع الزهور في وقائع الدهور*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982.
- أرسلان، شكيب. *تاريخ الترك "تعليقات شكيب أرسلان على تاريخ ابن خلدون"*. مصر: المطبعة الرحمانية، 1936.
- برو، توفيق. *العرب والترك في العهد الدستوري 1908-1914*. القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1960.
- برو، توفيق. *تاريخ العرب الحديث والمعاصر*. حلب: مطبوعات جامعة حلب، 1990.
- بني المرجة، موفق. *صحة الرجل المريض*. الكويت: مؤسسة صقر الخليج للنشر، 1984.
- تومار، جنكيز. «أمين سعيد». *الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي*. 2/ 444-446، أنقرة: مشورات وقف الديانة التركي، الطبعة 3، 2019.
- الجندي، أدهم. *شهداء الحرب العالمية الكبرى*. دمشق: مطبعة العروبة، 1960.
- الحصري، ساطع. *البلاد العربية والدولة العثمانية*. بيروت: دار العلم للملايين، 1960.
- الحصري، ساطع. *محاضرات في نشوء الفكرة القومية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

- حناء، عبد الله. *حركات العامة الديمشقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر*. بيروت: دار ابن خلدون، 1985.
- رافق، عبد الكريم. *العرب والعثمانيون 1516-1916*. دمشق: الطبعة 2، 1993.
- رافق، عبد الكريم. *بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة نابليون بونابرت 1516-1789*. دمشق: مكتبة المهتدين، الطبعة 2، 1968.
- الزركلي، خير الدين. *الأعلام*. بيروت: دار العلم للملايين، 2002.
- شاکر، محمود. *التاريخ الإسلامي «العهد العثماني»*. بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة 4، 2000.
- شاکر، محمود. *مواطن الشعوب الإسلامية في آسيا «تركية»*. بيروت: المكتب الإسلامي، 1988.
- الشرباصي، أحمد. *شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام*. القاهرة: دار الكتاب العربي بمصر، 1963.
- الشهبندر، عبد الرحمن. «أحمد جمال باشا». *مجلة الهلال*، ج 7 (01/05/1934): 776-780. <https://archive.alsharekh.org/Articles/134/13263/263700>
- الصباغ، ليلي. *المجتمع العربي السوري في مطلع العهد العثماني*. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1973.
- الصباغ، ليلي. *تاريخ العرب الحديث والمعاصر*. دمشق: منشورات جامعة دمشق، الطبعة 3، 1991.
- الطباخ، محمد راغب. *إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء*. حلب: المطبعة العلمية، 1923.
- الطحان، مصطفى. *فلسطين والمؤامرة الكبرى*. الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، 1994.
- طربين، أحمد. *التجزئة العربية كيف تحققت تاريخياً*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.
- عبد الغني، مصطفى. *معجم مؤرخي التاريخ العربي الحديث والمعاصر*. القاهرة: دار الجوهرة، 2014.
- العسلي، بسام. *القانوني القائد، سلسلة مشاهير الخلفاء والأمراء (10)*. بيروت: دار النفائس، 1986.
- العسلي، بسام. *القائد القائد، سلسلة مشاهير الخلفاء والأمراء (9)*. بيروت: دار النفائس، 1986.
- العظم، رفيق. *التأليف بين الترك والعرب، مجموعة آثاره*. القاهرة: مطبعة المنار، 1925.
- العلبي، أكرم. *دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين 1500-1520*. دمشق: الشركة المتحدة للطباعة والنشر، 1982.
- عياش، عبد القادر. *معجم المؤلفين السوريين*. دمشق: دار الفكر، 1985.
- الغزي، كامل. *نهر الذهب في تاريخ حلب*. حلب: المطبعة المارونية، 1926.
- الغزي، نجم الدين. *الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة*. تحقيق خليل منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- كحالة، عمر رضا. *العالم الإسلامي "مختصر تاريخ الدول الإسلامية"*. دمشق: المطبعة الهاشمية، الطبعة 2، 1958.
- كرد علي، محمد. *الإسلام والحضارة العربية*. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1936.
- كرد علي، محمد. *خطط الشام*. دمشق: مكتبة النوري، الطبعة 3، 1983.
- الكوراني، أسعد. *ذكريات وخواطر مما رأيت وسمعت وفعلت*. لندن: دار رياض الرئيس، 2000.

Kaynakça/References

- Abdülgani, Mustafa. *Mu'cemu müerrihi 't-târihi 'l-arabî el-hadîs ve 'l-muâsır*. Kahire: Dâru'l-Cevhere, 2014.
- Arslan, Şekib. *Târîhu 't-Türk "Ta'likâtu Şekib Arslan alâ Târîhi İbn Haldun"*. Mısır: el-Matbaatü'r-Rahmâniyye, 1936.
- Aselî, Bessâm. *el-Fâtihu 'l-kâid, Silsiletü meşâhîri 'l-hulefâ ve 'l-ümerâ (9)*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Aselî, Bessâm. *el-Kanuni 'l-kâid, Silsiletü meşâhîri 'l-hulefâ ve 'l-ümerâ (10)*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Ayyâş, Abdülkâdir. *Mu'cemu 'l-müellifin es-Sûriyyîn*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- Azm, Rafik. *et-Te 'lif beyne 't-türk ve 'l-arab - Mecmuatu Âsârih*. Kahire: Mabaatu'l-menâr, 1925.
- Benî Merce, Muvaffak. *Sahvetü 'r-racûli 'l-merîz*. Kuveyt: Müessesetü Sakri 'l-Halîc li'n-Neşr, 1984.

Berro, Tefvîk. *el-Arab ve 'l-Türk fî ahdi 'd-düstûrî 1908-1914*. Mısır: Ma'hedü'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye el-Âliye, 1960.

Berro, Tefvîk. *Târîhu 'l-Arab el-hadîs ve 'l-muâsır*. Halep: Matbûâtü Câmîati Haleb, 1990.

Cengiz, Tomar. "Saîd, Emîn Muhammed", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/444-445. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2019.

Cündî, Edhem. *Şühedâü 'l-Harbi 'l-Âlemiyyeti 'l-kübrâ*, Dimaşk: Matbaatü'l-Urûbe, 1960.

Gazzî, Kâmil b. Hüseyin b. Muhammed b. Mustafa el-Bâlî el-Halebî. *Nehrü 'z-zeheb fî târihi Haleb*. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1926.

Gazzî, Necmeddin el-Gazzî, el-Kevâkibü's-sâire bi a'yâni'l-mieti'l-âşire, thk. Halil Mansur, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Hannâ, Abdullah. *Harekâtü 'l-âmmeti 'd-Dimaşkiyye fî 'l-karneyni's-sâmine aşere ve 'l-tâsia aşera*. Beyrut: Dâru İbn Haldûn, 1985.

Husrî, Sâtî'. *el-Bilâdü 'l-Arabiyye ve 'd-Devletü 'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. Basım, 1960.

Husrî, Sâtî'. *Muhâdarât fî nuşûi 'l-fikrati 'l-kavmiyye*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1985.

İbn İyas, Muhammed bin Ahmed, Ebü'l-Berekât Zeynüddin Muhammed b. Ahmed. *Bedâiu 'z-zühûr fî vekâii 'd-dühûr*. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye el-Amme li'l-Kitâb, 1982.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Muhtasarü Tarihi 'd-düveli 'l-İslâmiyye*. Dimaşk: el-Matbaatü'l-Hâşimiyye, 2. Basım, 1958.

Kürânî, Es'ad. *Zikreyât ve 'l-havâtır mimâm raeytü ve semî 'tü ve fealtü*. Londra: Dâru Riyâdî'r-Ris, 2000.

Kürd Ali, Muhammed. *el-İslâm ve 'l-hadâratü 'l-arabiyye*. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübî'l-Misriyye, 1936.

Kürd Ali, Muhammed. *Hitatü 'ş-Şam*. 6 Cilt. Dimaşk: Mektebetü'n-Nürî, 3. Basım, 1983.

Râfîk, Abdülkerim. *Bilâdü 'ş-Şam ve Mısır mine 'l-fethi 'l-Osmânî ilâ hamleti Nâbulyun Bunabart (1516-1789)*. Dimaşk, 2. Basım, 1968.

Râfîk, Abdülkerim. *el-Arab ve 'l-Osmâniyyûn (1516-1916)*. Dimaşk, 2. Basım, 1993.

Sabbâğ, Leyla. *el-Mücteme 'ü 'l-Arabiyyü's-Sûriyyu fî matla 'ı 'l-ahdi 'l-Osmânî*. Dimaşk: Menşûrâtü Vizâratî's-Sekâfe, 1973.

Sabbâğ, Leyla. *Târîhu 'l-Arabi 'l-hadîs ve 'l-muâsır*. Dimaşk: Menşûrâtü Câmîati Dimaşk, 3. Basım, 1991.

Şâkir, Mahmud. *et-Târîhu 'l-İslâmî "el-Ahdü 'l-Osmânî"*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 4. Basım, 2000.

Şâkir, Mahmud. *Mevâtinü 'ş-şuûbi 'l-İslâmiyye fî Âsyâ "Türkiye"*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 7. Basım, 1988.

Şehbender, Abdurrahman. "Ahmed Cemal Paşa". *Mecelletü 'l-Hilâl* 7 (Mayıs 1934), 776- 780.

Şerbâsî, Ahmed. *Şekîb Arslan dâiyetü 'l-urûbe ve 'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1963.

Tabbâh, Muhammed Râğıb. *İ'lâmü 'n-nübelâ bi-târîhi Halebi 'ş-şehbâ*. Cilt 3, 5, 6, 7. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1923.

Tahhân, Mustafa. *Filistîn ve 'l-muâmeratü 'l-kübrâ*. Kuveyt: el-Merkezü'l-Âlemî li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1994.

Tarbîn, Ahmed. *et-Tecziatü 'l-arabiyyetü keyfe tahakkakat târihiyyen*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1987.

Ulebî, Ekrem. *Dimaşk beyne asri 'l-Memâlik ve 'l-Osmâniyyîn (1500-1520)*. Dimaşk: Eş-Şeriketü'l-Müttehide li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1982.

Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali. *el-A'lâm*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002. Erişim 10/02/2025. <https://bookstore.dohainstitute.org/m-352.aspx>

Kitâbü'l-Mi'râc'dan La Escala de Mahoma'ya: Geç Orta Çağ Batı Literatüründe Mi'râc Anlatıları

From Kitâb al-Mi'râj to La Escala de Mahoma: Mi'râj Narratives in Late Medieval Western Literature

Enes Şanal¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:

Enes Şanal (Dr. Öğr. Üyesi),
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri
Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, İzmir, Türkiye
E-posta: enes.sanal@ikcu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7603-490X

Başvuru/Submitted: 15.04.2025

Revizyon Talebi/Revision Requested:

16.07.2025

Son Revizyon/Last Revision Received:

16.07.2025

Kabul/Accepted: 17.07.2025

Atıf/Citation: Şanal, Enes. From Kitâb al-Mi'râj
to La Escala de Mahoma: Mi'râj Narratives in
Late Medieval Western Literature. *İslam Tetkikleri
Dergisi-Journal of Islamic Review* 15/2, (Eylül 2025):
623–651.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1676401>

Öz

İslam peygamberi Hz. Muhammed'in Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya gerçekleştirdiği mi'râc yolculuğu, ilk olarak Kur'ân-ı Kerim ve hadis kaynaklarında yer almış, daha sonraları ise başta siyer olmak üzere İslam tarih yazıcılığında işlenen konulardan biri hâline gelmiştir. Zamanla bu mucizevi yolculuğu konu edinen *mi'râciyye* ya da *mi'râcnâme* adıyla bilinen eserler ortaya çıkarak İslam dünyasında belirli bir literatür oluşmuştur. İlk asırlarda doğu İslam dünyasında popüler hâle gelen mi'râc anlatısı, takip eden süreçte Endülüs'e ulaşmış ve özellikle *Kitâbü'l-Mi'râc* adlı eser aracılığıyla bölgedeki Müslümanlar arasında tanınmaya başladı. Zamanla Endülüs'te yaşayıp İslam bilim ve kültürüne ilgi duyan Hristiyan âlimler de anlatıya ilgi duymakla kalmayıp telif ettikleri bazı eserlerde bu olaya atıfta bulundular. İlk olarak Endülüs'te tanınan *Kitâbü'l-Mi'râc* adlı eser ise farklı kanallar aracılığıyla Hristiyan İspanya topraklarına taşındı. Eser, 13. asrın ortalarında Kastilya-León Kralı X. Alfonso'nun (ö. 1284) emriyle ilk olarak Arapçadan Kastilyacaya, daha sonra ise Latinceye ve eski Fransızcaya tercüme edilerek Hristiyan dünyasında geniş bir okuyucu kitlesine hitap etti. Bu makale, Hz. Muhammed'in mucizevi gece yolculuğunu konu edinen mi'râc anlatısının Endülüs üzerinden Hristiyan İspanya'ya taşınma ve *Kitâbü'l-Mi'râc*'ın Batı dillerine tercüme edilme sürecini ve takiben Geç Orta Çağ Batı literatüründeki yansımalarını devrin Kastilyaca, Latince ve Arapça kaynakları ışığında incelemektedir. Çalışma kapsamında mi'râc olayından bahseden ilk Hristiyan kaynakları tespit edilecek ve *Kitâbü'l-Mi'râc*'ın Kastilya sarayında tercüme edilmesinden sonraki süreçte İber Yarımadası'nda ve Avrupa'nın diğer bölgelerinde yaşayan Hristiyan âlimlerin eserlerinde bu olayın nasıl işlendiği ortaya koyulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed, Mi'râc, Mi'râcnâme, *La Escala de Mahoma*, X. Alfonso

ABSTRACT

The mi'râj journey of the Islamic prophet Muḥammad from Masjid al-Harâm to Masjid al-Aqsâ is first mentioned in the Qur'ân and hadith sources. Over time it became one of the most significant topics covered in Islamic

historiography, especially in sirah. Subsequently, a certain literature was formed in the Islamic world by the emergence of works known as mi'rājīyyah or mi'rājnāmah, which focuses on this miraculous journey. The Mi'rāj narrative, which gained popularity in the eastern Islamic world during the first centuries, later reached al-Andalus in the following period. This narrative, especially *Kitāb al-Mi'rāj*, became known among the Muslims in the region. *Kitāb al-Mi'rāj*, initially recognized in al-Andalus, was carried to Christian Spain through different channels. The work was first translated from Arabic into Castilian by the order of King Alfonso X of Castile-León (d. 1284) in the mid-13th century, and then into Latin and French, appealing to a wide readership in the Christian world. This article analyzes the process by which the al-mi'rāj narrative of the Prophet Muḥammad's miraculous nocturnal journey was transferred to Christian Spain via al-Andalus and the translation of the *Kitāb al-Mi'rāj* into Western languages and its subsequent reflections in late medieval Western literature in the light of Castilian, Latin, and Arabic sources of the period. Within the scope of the study, the first Christian sources mentioning the mi'rāj event will be identified, and it will be revealed how this event was treated in the works of Christian scholars living in the Iberian Peninsula and other parts of Europe in the process after the translation of *Kitāb al-Mi'rāj* at the Castilian court.

Keywords: Prophet Muḥammad, Mi'rāj, Mi'rājnāmah, *La Escala de Mahoma*, Alfonso X

EXTENDED ABSTRACT

Prophet Muḥammad's mi'rāj journey from Makka to Jerusalem, accompanied by Gabriel, is considered one of the greatest miracles of his prophethood. This journey is mentioned in both the Holy Qur'ān and Hadīth sources, and Muslim scholars have referred to this event in their works throughout the years. As time progressed, works known as mi'rājnāma were composed in the Islamic world about this night journey, and a rich literature on this event emerged. In various parts of the Eastern Islamic world (Mashriq), independent works were written about this event, and some scholars also included this narrative in their works. In the first centuries after the Hijrah, scholars such as Ibn 'Abbās provided detailed descriptions of the mi'rāj narrative in their works, making it possible for this event to be recognized in wider circles in the Islamic world. The mi'rāj narrative, gained popularity in the Eastern Islamic world in the centuries following the Hijra, and eventually reached al-Andalus. There it was described in the works of Muslim scholars living in the region, such as Ibn Ḥazm, Muḥammad al-Qurṭubī, and Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī.

The Christians living in al-Andalus, one of the most important scientific basins of the Islamic world, gradually developed an interest in the religion and cultures of the Muslims with whom they lived and came into contact. At the beginning of the 8th century, the Muslims who conquered al-Andalus built a magnificent civilization in the region in a remarkably short period of time. Depending on the development of Islamic science and culture, a community known as Mozarabs emerged as early as the 9th century, influenced by the Arabic language and Islamic culture. Over time, some Mozarab intellectuals not only began to write their works in Arabic but also acquired a deep understanding of Islamic theology. Among the topics that intrigued Mozarabs, who wanted to learn about the basic principles of Islam and the life of Muḥammad, was the miraculous night journey of the Prophet of Islam. The growing interest

in the mi'rāj journey among Christians resulted in the inclusion of this event in some works prepared in Europe in the following period.

It is known that from the 12th century onwards, when the Qur'ān and a number of Islamic theological texts were first translated into Latin, some historians and clerics living in the Iberian Peninsula began to reference the Prophet Muḥammad's night journey. The 13th century is also noteworthy as a period in which the literature on Islam and Muḥammad was enriched in Europe, especially in the Iberian Peninsula, and Christians began to have direct access to Islamic sources. During these years, when more detailed works on the life of the Prophet of Islam were appearing in Christian Spain, there were some authors who addressed the event of mi'rāj. However, in the middle of the century, the translation of the *Kitāb al-Mi'rāj*, which deals with this event, first into Castilian, then into Latin and Old French by the order of King Alfonso X of Castile-León (d. 1284), was the most important milestone in the widespread recognition of the narrative in the Western world.

This article aims to determine the course of the Arabic narrative of the miraculous mi'rāj journey of the Prophet Muḥammad from Makka to Jerusalem through al-Andalus to Christian Spain through translations and its reflections in late Medieval Western literature based on Latin, Castilian, and Arabic sources of the period. In this context, the ways in which the mi'rāj narrative was recognized among Christians in Christian Spain and the impact of this recognition process on other parts of Europe will be discussed comparatively through the works of Christian scholars of the period. Thus, the contributions of the recognition of the narrative in late medieval Europe to the development of the literature on the Prophet Muḥammad in particular and Islam in general in the Western Christian world will be revealed.

Giriş

Hz. Muhammed'in Mekke'den Kudüs'e gerçekleştirdiği mi'rac adlı gece yolculuğu, onun peygamber olmasından sonra gösterdiği en büyük mucizelerden biri olarak İslam tarihinde çok özel bir yere sahiptir. Bu olayın, peygamberin 622 yılındaki hicretinden yaklaşık bir ya da iki yıl önce gerçekleştiği tahmin edilmektedir.¹ “Yukarı çıkmak, yükselmek” anlamına gelen Arapça kökenli “arc” fiilinden türemiş bir kelime olan “mi'rac”, “yukarı çıkma aracı, merdiven” anlamına gelmektedir.² İslam literatüründe Hz. Muhammed'in Mekke'den Kudüs'e gerçekleştirdiği yolcuğa İsrâ, Kudüs'te manevi bir güçle göğe yükselmesine mi'rac adı verilmektedir. Mekke'de başlayan bu yolculuğun durakları yedi kat sema olup son durağı Kudüs şehrindeki Mescid-i Aksâ'dır. Kur'ân-ı Kerîm'de İslam peygamberinin Cebrâil meleğinin kendisine eşlik ettiği bir gecede Mekke'deki Mescid-i Harâm'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya gerçekleştirdiği mucizevi yolculuk İsrâ Sûresi'nin ilk ayetinde şöyle anlatılmaktadır:

Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Harâm'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.³

Hz. Muhammed'in gece yolcuğundan bahsettiği bazı hadîs-i şerifler de mevcuttur. Bunlardan birinde Hz. Muhammed, Cebrâil eşliğinde Mekke'den Kudüs'e gerçekleştirdiği yolculuğa dair şunları ifade etmektedir:

Cebrâil (a.s.) gelip beni ayağıyla dürttü, uyandım, sonra tekrar uyudum. Bir daha uyandırdı ve bu eylemi üç kez tekrarladı. Sonuncusunda oturdum, o da beni kolumdan tuttu. Birlikte ayağa kalktık ve mescidin kapısına doğru yürüdük. Sonrasında Cebrâil (a.s.), Resûlullah'ı (s.a.v.) Mescid-i Harâm'a götürüp göğsünü boğazının altından göbeğinin alt kısmına kadar açıp zemzemle yikadıktan sonra içine iman ve hikmet doldurup kapattı.⁴

Bir başka hadîs-i şerifte Hz. Muhammed'in *Burak* adlı hayvanın üzerinde gerçekleştirdiği yolculuk şöyle tasvir edilmektedir: “Cebrâil'in terkisine bindim. O kadar süratli idi ki ayaklarımı gözümün gördüğü en uzak yere atarak, her bir hareketi gözün gördüğü en uzak noktaya ulaşarak ilerliyordum.”⁵

İslam tarih yazıcılığının ortaya çıkışıyla birlikte ilk asırlardan itibaren bazı Müslüman müelliflerin, eserlerinde mi'rac olayından bahsetmeye başladıkları görülmektedir. mi'rac anlatısı kimi araştırmacılara göre ilk olarak Sünnî inanca sahip âlimlerin sözlü rivayet geleneğiyle yaygın hâle geldi.⁶ İslam dünyasında bu mucizevi olay hakkında bilgi sunan en eski müellifin İbn Abbâs (ö. 68/687) olduğu yönünde görüşler mevcuttur.⁷ Hz. Muhammed'in amcası Abbâs'ın

1 Ahmet Ağırakça, “Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı”, *Artuklu Akademi* 1 (2014), 2.

2 Salih Sabri Yavuz, “Mi'rac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/132.

3 Kur'an-ı Kerim Meâli, 2011, İsrâ 17/1; Necm 53/13-18.

4 Ağırakça, “Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı”, 5.

5 Ağırakça, “Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı”, 6.

6 Frederick S. Colby, *Narrating Muhammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn Abbas Ascension Discourse* (New York: State University of New York Press, 2008) 30-31.

7 Steven J. McMichael, “The Night Journey (al-isrâ') and Ascent (al-mi'râj) of Muḥammad in medieval Muslim and Christian Perspectives”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 22/3 (2011), 294.

soyundan gelen İbn Abbâs, bizzat İslam peygamberinin kuzeniydi. 619 yılında dünyaya gelen İbn Abbâs'ın Hz. Muhammed vefat ettiğinde 13 yaşında olduğu bilinmektedir. *Kasîdetü'l-Bürde* adlı kasidesini Hz. Muhammed'e takdim eden Ka'b b. Züheyr'in (ö. 25/645) bu eserinde, Peygamber'in mi'rac'ına dair bir anlatı yer almaktadır.⁸ İlk dönem İslam tarihçilerinden İbn İshâk'ın (ö. 151/768) da siyer türünde kaleme aldığı *Sîret* adlı eserinde Hz. Muhammed'in mucizevi gece yolculuğu hakkında tafsilatlı bilgilere yer verdiği görülmektedir. Benzer şekilde bu dönemde İbn Hişâm (ö. 218/833), bahsi geçen gece yolculuğuna dair önemli bir anlatı ve tasvir sunmaktadır. Takip eden asırlarda ise Taberî (ö. 311/923) gibi öncü tarihçiler de eserlerinde mi'rac olayına daha kapsamlı bir şekilde yer vermeye devam ettiler. Orta Çağ İslam dünyasının en büyük âlimlerinden İbn Sînâ'ya (ö. 429/1037) atfedilen ve felsefî bir alegori sunan *Mi'racnâme* adlı bir eser de mevcuttur.⁹

İslam edebiyatının ilk devirlerinde Hz. Muhammed'in gece yolculuğunu tasvir eden birtakım müstakil eserlerin telif edildiği görülmektedir. *Mi'râciyye* ya da *mi'racnâme* adıyla bilinen bu eserlerin ortaya çıkışı, Hz. Muhammed'in yaşadığı döneme dayanmaktadır. İbn Abbâs'ın *Kitâbü'l-Mi'râc*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Ma'âricü'l-Kuds fî Medârici Mâ'rifeti'n-Nefs*, Abdülkâdir Geylânî'nin (ö. 561/1166) *Mi'râc Lâtifü'l-Ma'ânî* ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserleri İslam peygamberinin mucizevi gece yolculuğunu konu edinen en önemli yapıtlardandı.¹⁰ Zamanla Arap, Türk ve Fars Edebiyatı'nda mi'rac anlatısı popüler hâle gelerek Hz. Muhammed'in yaşadığı bu mucizevi olayı anlatan eserler farklı kanallar aracılığıyla Endülüs'e de ulaştı.

Mi'rac anlatısını konu edinen *Kitâbü'l-Mi'râc* adlı eserin İber Yarımadası'na ne zaman ulaştığı bilinmese de bölgedeki Müslüman âlimlerin büyük bir çoğunluğunun Kur'ân-ı Kerîm üzerine ihtisas sahibi oldukları göz önünde bulundurulduğunda İsrâ Sûresi'nde bahsi geçen mi'rac olayının çok erken devirlerden itibaren Endülüs'te bilindiği çıkarımı yapılabilir. Ancak *Kitâbü'l-Mi'râc* adlı eserin bölgeye tam olarak ne zaman taşındığını tespit etmek son derece güçtür. Endülüslü Müslüman âlimler arasında, telif ettikleri eserlerde mi'rac olayından bahsedenler mevcuttu. Bu âlimlerden birisi olan Zâhirî mezhebinin en önemli temsilcisi İbn Hazm (ö. 456/1063), *el-Fasl* adlı eserinin farklı bölümlerinde Hz. Muhammed'in gece yolculuğuna dair muhtelif anekdotlara yer vermektedir.¹¹ Endülüs coğrafyasında geniş bir okuyucu kitlesine hitap eden İbn Hazm'ın kayıtları, mi'rac olayının en azından 11. asırdan itibaren Endülüs'teki bazı Müslümanlar tarafından ayrıntılı bir şekilde bilindiğini tasdik etmektedir.

8 Mustafa İsmet Uzun, "Mi'râciyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/135.

9 İbn Sînâ, *Mi'racnâme*, çev. Peter Heath (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), 109-144; Colby, *Narrating Muḥammad's Night Journey*, 150.

10 Metin Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Mi'racnâmeler* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1980), 109-110.

11 İbn Hazm, *el-Fasl fî'l Mîlel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: İstanbul Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/282.

Hayatının önemli bir bölümünü Endülüs'te geçiren Muhyiddin İbnü'l-Arabî de Hz. Muhammed'in gece yolculuğuna dair bilgi sahibi olan Endülüslü âlimler arasındadır.¹² İbnü'l-Arabî, bir bütün olarak tasavvufî düşüncelerini anlattığı *Fusûsü'l Hikem* adlı eserinde mi'rac olayına dair birtakım bilgilere yer vermektedir.¹³ Yaşadığı devrin önde gelen fakih ve müfessirlerinden olan Muhammed b. Ahmed Kurtubî (ö. 672/1273) de mi'rac olayından bahseden Endülüslü âlimlerdendi. Kurtubalı âlim, İslam peygamberinin bu gece yolculuğu sırasında Allah ile görüşüp görüşmediğine dair birtakım yorumlar yapmaktadır.¹⁴ Ayrıca *el-Câmi 'li-Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eserinde bu olaya dair ayette kastedilenleri izah etmektedir.¹⁵

Mi'rac olayının Endülüslü Müslüman âlimler arasında erken devirlerden itibaren yaygın olarak bilindiği görülsede *Kitâbü'l-Mi'râc* adlı eserin ilk olarak hangi dönemde ve bölgede tanınmaya başladığını tam olarak tespit edecek bilgiler mevcut değildir. Endülüs'te Müslümanlarla ortak bir çevrede yaşamı sürdüren gayrimüslimlerin bu anlatıya ne zamandan itibaren aşına oldukları da tespit edilmeyi bekleyen bir diğer önemli husustur. Bu eserin Hristiyan Avrupa'daki tanınma sürecini daha iyi anlamak için Batı dünyasındaki İslam ile Hz. Muhammed tasavvurunun ortaya çıkış ve gelişim sürecini tetkik etmek büyük önem arz etmektedir.

Orta Çağ Hristiyan dünyasında nevezuhur bir din olarak İslam'a ve Hz. Muhammed'e yönelik ilk görüşler, peygamberin vefatından çok kısa bir süre sonra, Yuhannâ ed-Dimaşkî (ö. 132/749) ve Theodore Ebû Kurra (ö. 205/820) gibi bu dinin doğduğu Arap Yarımadası yakınlarında yaşayan Doğu Hristiyanları arasında ortaya çıkmaya başladı.¹⁶ Avrupa'da ise Hristiyanlar arasında İslam'a dair görüşlerin nispeten daha geç bir devirde ortaya çıkıp şekillendiği görülmektedir. Bu durumun yaşanmasında, Avrupalıların Müslümanlarla ve dolayısıyla İslam diniyle doğudaki Hristiyanlara göre yaklaşık bir asır geç karşılaşmaları ve tanışmaları doğrudan etkili oldu. İber Yarımadası, İslam'ın Avrupa'da tanınmaya başladığı ilk coğrafya olması sebebiyle Müslüman-Hristiyan ilişkileri tarihinde özel bir yere sahiptir. Yarımadanın 8. asrın ilk çeyreğinde İslam idaresi altına girmesini takip eden yıllarda bölgedeki Hristiyanlar, aynı coğrafyada yaşamaya başladıkları Müslümanların dinini yakından tanıma imkânı buldular. Batı, İslam dinini ilk olarak Endülüs üzerinden tanırken 9. asır gibi erken bir devirde Endülüs'te yaşayan Kurtubalı Eulogius (ö. 245/859) ve Kurtubalı Alvarus (ö. 247/861) gibi din adamları fikirleriyle bu tanıma sürecine öncülük ettiler.

Orta Çağ Avrupası'nda Hristiyanlar tarafından Hz. Muhammed'in hayatına dair kaleme

12 James Winston Morris, "The Spritual Ascension: Ibn 'Arabi and the Mi'râj Part I", *Journal of the American Orient Society* 107/4 (1987), 629-630.

13 Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Fûsûsü'l Hikem*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/31.

14 Hasan Yenibaş, "Kurtubî (ö. 1273) ve el-Müfhim Adlı Müslim Şerhi", *EKEV Akademi Dergisi* 69 (2015), 487.

15 Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2000), 10/327.

16 Robert Gerard Hoyland, "The Earliest Christian Writings on Muḥammad: an Appraisal", *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki (Brill- Leiden, 2000), 276.

alınan ilk eserler, peygamberin vefatını takip eden asırlarda İber Yarımadası'nda ortaya çıkmaya başladı. 9. asırda Kurtubalı Eulogius'un *Memoriale Sanctorum* ve Kurtubalı Alvarus'un *Indiculus Luminosus* adlı eserleri Hz. Muhammed'in hayatına dair bilgi veren Avrupa'daki ilk teolojik metinler arasında yer almaktadır.¹⁷ Bu iki Hristiyan yazar, mezkûr eserlerinde Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olmayıp insanları aldattığını zikredip İslam peygamberine yönelik pejoratif bir söylem benimsedi. Endülüs Emevî Devleti başkenti Kurtuba'nın ileri gelen din adamlarından olan Kurtubalı Eulogius ve Kurtubalı Alvarus'un düşünceleri, İber Yarımadası'ndaki Hristiyanlar arasında İslam dini ve Hz. Muhammed tasavvurunun şekillenmesine zemin hazırladı.

Endülüs'te İslam idaresi altında yaşayarak Arapçaya ve İslam kültürüne ilgi duyan Mozaraplar adıyla bilinen topluluğun, çok erken devirlerden itibaren İslam literatürüne aşina olduğu görülmektedir. Nitekim 9. asırda Endülüs Emevî başkentinde yaşayan Kurtubalı Alvarus'un, bölgedeki dindaşlarının Arapçaya ve İslam edebiyatına ilgi duymalarını tenkit ettiği *Indiculus Luminosus* adlı eserindeki kayıtları, onların Müslümanların literatürüne ne ölçüde hâkim olduklarını göstermesi bakımından son derece önemlidir.¹⁸ Endülüs toplumunda Mozaraplar gibi Arapça bilen ve İslami literatür hakkında derin bilgi sahibi olan bir diğer grup ise Araplaşmış Yahudilerdi. Mozaraplar ve Araplaşmış Yahudiler, Arapça biliyor olmalarının getirdiği avantajla birlikte Endülüs'te özellikle İslam hakkında bilgiler sunan Arapça eserlere doğrudan ulaşabiliyorlardı.¹⁹ Zamanla bu gayrimüslim âlimlerin bilim dili olarak Arapçayı benimsemeye başladıkları ve 11-12. asırlardan itibaren Endülüslü Yahudi âlimlerin eserlerini Arapça olarak telif ettikleri görülmektedir.²⁰ Aynı dönemde bazı Hristiyan âlimler de eserlerini kaleme alırken Arapça eserlerde yer alan bilgilerden istifade ettiler. Erken Orta Çağ Avrupası'nda Hz. Muhammed'in hayatı hakkında muhtelif bilgiler sunan Hristiyan yazarların eserlerinde işlediği konulardan biri de onun mi'rac yolculuğu oldu.

1. Mi'rac Anlatısının Orta Çağ Batı Dünyasında Tanınma Süreci

Hristiyan Batı dünyasında İslam dini ve Hz. Muhammed hakkında ilk görüşler 9. asırda İber Yarımadası'nda yaşayan Hristiyan âlimler tarafından dile getirilirken, Orta Çağ Avrupası'nda İslam tasavvuru da büyük ölçüde bu coğrafyada ortaya çıkan görüşler çerçevesinde şekillendi. 9. asırda Kurtubalı Eulogius ve Kurtubalı Alvarus ile başlayan Hz. Muhammed'e yönelik tarihî gerçeklikten uzak pejoratif söylem, müteakip asırlarda Avrupa'nın muhtelif bölgelerinde yaşayan Hristiyanlar tarafından büyük ölçüde sürdürüldü. 9. asırda Endülüs'te yaşayan bir

17 John Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination* (New York: Columbia University Press, New York, 2002), 78.

18 Alvaro de Córdoba, *Indiculus Luminosus*, thk. Jacques Paul Migne (Paris: Patrologia Latina, 1852), 513-556; Angel Gonzalez Palencia, *Historia de la Literatura Arabigo-Española* (Barcelona: Editorial Labor S.A., 1945), 295-296.

19 Ross Brann, "The Arabized Jews", *The Literature of al-Andalus*, ed. Maria Rosa Menocal vd. (New York: Cambridge University Press, 2000), 435-454.

20 Jason Busic, "Religious Identity, Language, and Exegeses: The Mozarabs and an Arabic Gospels", *La Coronica* 46/2 (2018), 9.

Hristiyan tarafından kaleme alınan *Istoria de Mahomet* adlı biyografi, Batı dünyasında Hz. Muhammed'in hayatını konu edinen ilk Latince eserlerden biri olarak dikkat çekmekteydi. 11. asırdan itibaren başta İber Yarımadası olmak üzere Avrupa'da Hz. Muhammed'in hayatına dair bilgiler sunan Hristiyan âlimler daha ziyade İslam peygamberinin bir mucize göstermediği, tanrının elçisi olmadığı, insanları yanlış bir yola sevk ettiği ve türlü zevklerle onları kendi dinine çekmeye çalıştığı gibi konular üzerine yoğunlaştılar. İber Yarımadası'nda Müslümanlarla ortak bir çevrede yaşayan bazı Hristiyan yazarlar, 9. asırdan itibaren eserlerinde İslam dini ile Hz. Muhammed'in hayatı ve peygamberliğine dair kayıtlara yer verirken, takip eden asırlarda onun Mekke'den Kudüs'e gerçekleştirdiği gece yolculuğunun işlendiği metinler ortaya çıkmaya başladı.

1.1. *Liber Denudationis sive ostensionis aut patefaciens* (11-12. Asır)

Orta Çağ Avrupası'nda mi'râc anlatısına yer veren eserlerin ilk olarak Müslüman-Hristiyan ilişkilerinin yoğun bir şekilde devam ettiği İber Yarımadası'nda ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Toledolu Hristiyanlar tarafından yaklaşık olarak 1085-1132 yılları arasında telif edildiği tahmin edilen *Liber Denudationis sive ostensionis aut patefaciens* adlı anonim eser, bazı araştırmacılara göre Hz. Muhammed'in mi'râc'ına dair tasvirler ihtiva eden en erken tarihli Latince metindi.²¹ Bu çalışmada Hz. Muhammed'in hayatına dair sunulan tafsilatlı bilgilerin yanı sıra onun Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya gerçekleştirdiği yolculuğa şu sözlerle değinilmektedir: “Aynı şekilde İsrailoğulları bölümünde de o şöyle demiştir: Kulunu bir gece Elharam mabedinden, etrafında şükrettiğimiz en uzak mabede yolculuk ettirene hamdolsun.”²²

12. asra gelindiğinde Kluni Tarikatı'nın lideri Muhterem Peter'in (ö. 551/1156) himaye ve teşvikiyle Kur'ân-ı Kerîm'in Kettonlu Robert ve Dalmaçyalı Hermann tarafından 1143 yılında ilk kez Latinceye tercüme edilmesi Hristiyanların İslam'ın kutsal kitabına doğrudan erişebilmelerini ve burada yer alan mi'râc ile ilgili ayetlerden haberdar olabilmelerini mümkün kıldı. Muhterem Peter himayesinde bu iki tercüman tarafından Kur'ân-ı Kerîm'in dışında İslam dini ve Hz. Muhammed'in hayatına dair birtakım eserler de Arapçadan Latinceye tercüme edildi. *Toledo Koleksiyonu* (*Corpus Toletanum*) adıyla bilinen bu külliyyatta yer alan *Fabulae Saracenorum* adlı eserde ilk peygamberlerin yanı sıra Hz. Muhammed'in hayatı anlatılmaktadır. Koleksiyondaki *Liber Generationis Mahumet* adlı eserin ise İslam peygamberinin nesebi ve Sa'd b. Ömer'in *Kitâbü Neseb-i Resûlillah* adlı eserinin bir tercümesi olduğu bilinmektedir. Külliyyattaki bir diğer çalışma da Latince tercümesi *Doctrina Mahumet* adıyla bilinen *Mesâ'ilü 'Abdillâh İbn Selâm* adlı eserdir. Metin, Hayber Yahudi topluluğu tarafından Medine'ye gönderilen Abdullah b. Selâm adlı Yahudi tarafından İslam peygamberine nübüvveti hakkında sorulan sorular ve onun verdiği cevapların yer aldığı hayalî bir diyalogdan oluşmaktadır.²³

21 Ana Echevarria, “La reescritura del Libro de la Escala de Mahoma como Polémica religiosa”, *CEHM* 39 (2006), 175.

22 *Liber Denudationis siue ostensionis aut patefaciens*, (Leiden: Brill, 1994), 374.

23 Ullisse Cecini, “Qur'an Quotations in the Liber de Doctrina Mahumet”, *The Latin Qur'an, 1143-1500: Translation*,

Külliyatta yer alan *Epistola Saraceni et Rescriptum Christiani* başlığıyla tercüme edilen eser ise 9. asırda yaşamış Hristiyan din adamı Kindî'nin Doğu İslam dünyasında yaygınlaşan ve zamanla Batı dünyasında en çok popüler hâle gelen Arapça menşeli apolojik metinlerin başında gelmektedir.²⁴

Toledo Koleksiyonu'nu oluşturan tercümeler arasında *Chronica mendosa et ridicula Saracenorum* başlığıyla da bilinen Fabulae Saracenorum adlı eser, Hz. Muhammed'in hayatına dair kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir. Yazarı henüz tespit edilemeyen ve orijinali Arapça olan bu eserde İslam peygamberinin Mekke'den Kudüs'e gerçekleştirdiği yolculuğa açık bir şekilde atıfta bulunmaktadır. Eserde Hz. Muhammed'in dindaşları tarafından lider olarak seçilmesinden on sekiz ay sonra Cebriil tarafından Kudüs şehrinde göğe yükseltildiği zikredilmektedir.²⁵ Arapçadan Latinceye tercüme edilen bu eserin gerçek yazarı tam olarak tespit edilememişse de kimi araştırmacılar tarafından metnin, Endülüs tarihçi İbn Habîb ve Ebû'r-Rebî'Süleymân b. Mûsâ el-Kelâî tarafından telif edilen eserlerin metniyle benzerlik gösterdiğini vurgulanmaktadır.²⁶

12. asrın ilk yarısında Muhterem Peter öncülüğünde Kur'ân-ı Kerim ve birtakım İslami metnin tercümelerini ihtiva eden Toledo Koleksiyonu (Corpus Toletanum) Batı'da Hz. Muhammed'in daha yakından tanınması sürecine büyük bir katkı sağladı. Takip eden süreçte Avrupa'nın farklı bölgelerinde yaşayan bazı Hristiyan yazarların eserlerinde İslam peygamberinin mucizevi gece yolculuğuna atıfta bulunulduğu görülmektedir. Bahsi geçen Hristiyan yazarları ve eserlerinde bu olaya ne şekilde yer verdiklerini kronolojik şekilde incelemek yerinde olacaktır.

1.2. Rodrigo Jimenez de Rada (ö. 645/1247) – *Historia Arabum*

Hz. Muhammed'in hayatı ve mucizevi gece yolculuğuna atıfta bulunan eserler 13. asırda da telif edilmeye devam etti. Bu asırda İspanyol tarihçi Rodrigo Jimenez de Rada'nın (ö. 645/1247) kronikleri özel bir yere sahiptir. 1209-1247 yılları arasında Toledo Başpiskoposluğu görevini de icra eden tarihçinin kendi devrine kadar yaşamış diğer Hristiyan tarihçilerden farkı, İslam dininin yanı sıra Müslümanların tarihi ve kültürü hakkında sahip olduğu derin bilgi birikimiydi.²⁷ Tarihçiliğinin yanı sıra ateşli bir Haçlı seferi savunucusu olan Rodrigo Jimenez de Rada, Batı dünyasında Müslümanların tarihini ele alan ilk müstakil kronik olma özelliğine

Transition and Interpretation, ed. Candida Ferrero Hernandez- John Tolan (Berlin: De Gruyter, 2021), 318-319; James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1964), 89.

24 Tim Rayborn, *The Violent Pilgrimage Christians, Muslims and Holy Conflicts, 850-1150* (North Carolina: Mc Farland Company, Inc. Publishers, 2013), 103.

25 Óscar de la Cruz Palma, *Machometus: La invención del Profeta Mahoma en las fuentes latinas medievales* (Bellaterra: Institut d'Estudis Medivals, 2017), 183.

26 Óscar de la Cruz Palma, "La Chronica Mendosa et Ridicula Sarracenorum como fuente Latina para la Historia del Islam", *La construcció d'identitats imaginades: literatura medieval i ideologia*, ed. Julian Acerbon Ruiz vd. (Lleida: Pages Editors, 2015), 73.

27 Matthias Masser, "Rodrigo Jimenez de Rada", *Christian-Muslim Relation: A Bibliographical History*, ed. David Tomas-Alex Mallet, (Leiden: Brill, 2012), 2/343; George Sarton, *Introduction to the History of Science* (Baltimore: Carnegie Institution of Washington, 1932), 2/675.

sahip olup Hz. Muhammed'in doğumu, gençliği ve peygamberliği hakkında değerli anekdotlar aktardığı *Historia Arabum* adlı eseri kaleme aldı. Bir Hristiyan tarafından kaleme alınan bu İslam tarihi mahiyetindeki kronik, İspanyol tarih yazıcılığında özel bir yere sahiptir. Bir tarihçi olarak onun İspanyol tarih yazıcılığına getirdiği en önemli yeniliklerden biri de telif ettiği kroniklerde Hristiyan kaynaklarının yanında İslam kaynaklarından istifade etmiş olmasıydı.

Rodrigo Jimenez de Rada, Hz. Muhammed'in hayatına dair önemli bilgiler sunduğu *Historia Arabum* adlı eserinin “*De Sublimatione Machometi in Regem et de Visionibus Mendaciter Excogitatis*” başlığını taşıyan beşinci bölümünde İslam peygamberinin *Alborac (Burak)* adlı binekle Mekke'den Kudüs'e gittiğini ve orada Hz. İbrâhim, Hz. Musâ, Hz. İsa ve diğer peygamberlerle bir araya geldiğini zikretmektedir.²⁸ Bu bölümde aktarılan bir diğer olay ise kendisine süt, şarap ve su dolu olan üç kap teklif edilen Hz. Muhammed'in sunulan kaplardan süt dolu kabı tercih etmesine dair anlatıdır.²⁹

İspanya tarihine dair *De Rebus Hispaniae* ve ilk dönem İslam tarihinin yanında Endülüs tarihini anlattığı *Historia Arabum* adlı eserleriyle Orta çağ İspanyol tarih yazıcılığına önemli katkılar sunan Rodrigo Jimenez de Rada, Hz. Muhammed'in hayatı ve gece yolculuğuna dair aktardığı anekdotlarla takip eden yıllarda Batı dünyasında bu konuya olan ilginin artmasına zemin hazırladı.

1.3. X. Alfonso (ö. 683/1284) – *Estoria de España*

Avrupa'da Hz. Muhammed'in mucizevi gece yolculuğuna dair en erken kayıtlardan birini sunan Rodrigo Jimenez de Rada, *Historia Arabum* adlı eseriyle kendisinden sonra yaşamış olan Hristiyan tarihçilere bilhassa İslam tarihi hakkında kaynaklık etti. İspanyol din adamının kaleme aldığı eserlerde verdiği bilgiler müteakip yıllarda özellikle İber Yarımadası'nda hazırlanan kroniklerde malzeme olarak kullanıldı.³⁰ Bu kroniklerden en önemlisi şüphesiz ki Kastilya-León Kralı X. Alfonso'nun (ö. 683/1284) emriyle saray tarihçileri tarafından kaleme alınan ve antik dönemlerden başlayarak kralın babası III. Fernando (ö. 650/1252) devrine kadarki İspanya tarihini anlatan *Estoria de España* idi.

Endülüs tarihinin yanı sıra Hz. Muhammed'in hayatı ve faaliyetleri hakkında kayıtlar ihtiva eden *Estoria de España* adlı kronik, hazırlanış sürecinde kullanılan kaynakların çeşitliliği bakımından İspanyol tarih yazıcılığında önemli bir yenilik ortaya koymaktadır. Zira bu kroniğin hazırlanmasında Sevilili Isidore, Paulo Deacon ve Orosius gibi antik dönem yazarlarının yanı sıra Ahmet el-Râzî gibi Müslüman tarihçilerin ve coğrafyacıların eserlerinden istifade edildiği tahmin edilmektedir.³¹ Eserde İslam peygamberinin doğumu, çocukluğu ve peygamberliğinden sonraki faaliyetlerine dair sunulan bilgiler İslam kaynaklarında yer alan bilgilerle büyük ölçüde

28 Rodrigo Jimenez de Rada, *Historia Arabum*, ed. J. Fernandez Valverde (Turnhout: Brepols, 1999), 92-93.

29 Rodrigo Jimenez de Rada, *Historia Arabum*, 92-93.

30 Tolan, *Saracens*, 187.

31 Ines Fernandez Ordoñez, *Las Estorias de Alfonso el Sabio* (Alicante: Istmo, 2009), 193; Ragd Cemal Menaf Ezevi, “Terisü'l Hadari'l-Endelüs fi ahd Alfons el-Aşr”, *Mecelletü'l Turas el-İlmî Arabi* 3(2015), 257.

örtüşmektedir. Eserin 489. başlığı Hz. Muhammed'in mi'rac yolculuğuna atıfta bulunmaktadır. Burada onun Cebrâil ile birlikte yaptığı yolculukta yedi katlı semanın her bir katında karşılaştığı olaylara kısaca değinilmektedir.³²

X. Alfonso'nun emriyle saray tarihçileri tarafından kaleme alınan *Estoria de España* adlı kronikte İslam tarihi ve Hz. Muhammed'in hayatına dair yer alan kayıtlar kralın kendisinden önceki Hristiyan krallardan farklı olarak Müslümanların dinine verdiği öneme delalet etmektedir.

2. *Kitâbü'l-Mi'râc*'dan *La Escala de Mahoma*'ya: Mi'rac Anlatısının Batı Dillerine Tercüme Serüveni

Kur'ân-ı Kerîm ve İslam teolojisine dair bir dizi Arapça metnin İber Yarımadası'nda Latinceye tercüme edildiği 12. asır, Batı'nın İslam dinini tanıma sürecinde çok önemli bir zaman dilimi olarak dikkat çekerken 13. asırda Avrupalı Hristiyanların İslam dini ve Hz. Muhammed hakkında telif ve tercüme ettikleri eserlerin sayısında gözle görülür bir artış meydana geldi. Avrupa'da bu konulara ilgi duyan Hristiyanlar arasında özellikle din adamları ve tarihçiler ön plana çıkarken 1252-1284 yılları arasında hüküm süren Kastilya-León Kralı X. Alfonso, kraliyet topraklarında yaşayan Müslümanların dini ve peygamberi hakkında bilgi sahibi olmak konusunda son derece istekli bir hükümdar portresi çizmekteydi. Orta Çağ Avrupası'nda İslam dinine dair sahip olduğu bilgi birikimiyle öne çıkan hükümdarların başında gelen X. Alfonso, öğrenme tutkusuna sahip mütecessis bir entelektüel olarak prensliğinden itibaren temas hâlinde olduğu Müslümanların dinine ve kültürüne büyük bir ilgi duydu.³³ Kraliyet sarayında Müslümanların da dâhil olduğu çok sayıda entelektüeli himaye eden kral, telif ettirdiği eserlerin yanı sıra farklı bilim dallarında önemli Arapça bilimsel eserlerin Kastilyacaya tercüme edilmesini teşvik etti.³⁴ Tercüme edilen bu eserlerin bir kısmı İslam dini ve Hz. Muhammed hakkında birtakım bilgiler ihtiva etmekteydi.

X. Alfonso'nun emriyle kaleme alınan *Estoria de España*'da Hz. Muhammed'in hayatına ve gece yolculuğuna yer verilirken devrin kaynaklarında kralın Kur'ân-ı Kerîm'i Kastilyaca'ya tercüme ettirmiş olabileceğini düşündüren birtakım kayıtlar da mevcuttur. Zira X. Alfonso'nun yeğeni olan Don Juan Manuel (ö. 749/1348), *Libro de la Caza* adlı eserinde kralın, Moriskoların (Müslümanlar) tüm yasasını tercüme ettirdiğini ifade etmektedir.³⁵ Burada bahsi geçen yasa ile kastedilenin Kur'ân-ı Kerîm olması kuvvetle muhtemeldir. Kralın himayesinde Arapçadan Kastilyacaya tercüme edilen eserler arasında o zamana kadar herhangi bir Batı diline tercüme

32 Alfonso X el Sabio, *Estoria de España*, ed. Ramon Menendez Pidal (Madrid: Bailly-Bailliere e Hijos, 1906), 271.

33 Enes Şanal, "The Perception of Muḥammad in the Scientific Works Prepared Under the Auspices of Alfonso X", *Alfonso X: el universo político y cultural de un reinado*, ed. Maria Jose Lop Otin vd. (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2024), 434.

34 Harvey, Léonard Patrick, "The Alfonsine School of Translators: Translations from Arabic into Castilian Produced Under the Patronage of Alfonso the Wise of Castile (1221-1252-1284)", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 109/1 (1977), 109-117.

35 Don Juan Manuel, *Libro de la Caza* (Barcelona: Consejo Superior de Investigacion Cientificas Delegacion de Barcelona, 1947), 11.

edilmemiş olan Hz. Muhammed'in gece yolculuğunu anlatan *Kitâbü'l-Mi'râc*'ın yer alması ise son derece dikkat çekicidir.

H. Muhammed'in Mekke'den Kudüs'e gerçekleştirdiği İsrâ adlı gece yolculuğunu ve mi'râcına yükselişini birinci ağızdan anlatan *Kitâbü'l-Mi'râc* adlı eser, Kastilya-León Kralı X. Alfonso'nun emriyle yaklaşık 1264 yılında kraliyet sarayının seçkin Yahudi tercümanı Abraham de Toledo tarafından *La Escala de Mahoma* başlığıyla Kastilyaca'ya tercüme edildi.³⁶ Bahsi geçen bu Kastilyaca versiyon İtalya'dan Kastilya Sarayı'na gelerek burada bilimsel faaliyetleriyle dikkat çeken Buenaventura de Siena'nın imzasıyla *Liber Scale de Machometi* başlığıyla Latince ve eski Fransızcaya tercüme edildi.³⁷ İtalyan tercümanın, eseri 1264 yılında Sevilla şehrinde tercüme ettiği tahmin edilmektedir.³⁸ Eserin kısa bir süre zarfında üç farklı Batı diline aktarılmasından önceki yıllarda bölgedeki bazı Hristiyan âlimlerin çalışmalarında Hz. Muhammed'in gece yolculuğuna dair kısa da olsa önemli bilgilere yer verilmiş olsa da X. Alfonso'nun bu teşebbüsü, Orta Çağ Batı dünyasında hakkında çok kısıtlı bilgi bulunan mi'râc olayını tafsilatlı bir şekilde tasvir eden orijinali Arapça olan anlatının Kastilyaca, Latince ve eski Fransızcaya tercümesi aracılığıyla geniş kitlelerce tanınmasını sağladı.

Kastilya-León Kralı X. Alfonso himayesinde Arapçadan Kastilyacaya *La Escala de Mahoma* adıyla yapılan tercüme, Hz. Muhammed'in hayatı ve mucizevi gece yolculuğu ile ilgili birçok tarihî gerçeklik ve efsaneyi bir arada ihtiva etmektedir. Anlatıyı Hz. Muhammed'in ağzından sunan eserin girişinde, Cebrâil'in mi'râc gecesi yanına geldiğinde peygamberin Ümmü Hânî'nin (Umm Hâni) yanında olduğu ve bu kadının onun eşi olduğu zikredilmektedir.³⁹ Ancak İslama kaynaklarda Ümmü Hânî'nin peygamberin eşi değil amcası Ebû Tâlib'in kızı olduğu ifade edilmektedir.⁴⁰ Anlatıda Hz. Muhammed'in gece yarısı eşiyle bulunduğu evde derin düşüncelerle uyku hâlinde iken Cebrâil'in yanına gelişine ve onun kendisine söylediklerine dair şunlar aktarılmaktadır:

...Ve uzun bir süre Rabbimiz'in dinini düşünerek yattım ve bunun üzerine biraz uyumaya başladım. O anda melek Cebrâil geldi ve kendini bana şu şekilde gösterdi: yüzü süttü ve herhangi bir kardan daha beyazdı; saçları mercandan daha kırmızıydı. Kaşları oldukça genişti. Çok güzel ve iyi biçimli bir ağzı vardı. Dişleri çoğunlukla beyaz ve parlaktı. İncilerle ve değerli taşlarla çok zengin bir şekilde bezenmiş eşsiz bir beyazlığa sahip elbiseler giymişti. Cebrâil bu şekilde ve surette Muhammed'e, bana geldi. Ve bana şöyle dedi: "Muhammed! Sen Rabbimiz'in elçisisin, kalk ve kendini hazırla, kuşağını kuşan ve vücudunu beyaz şalınla ört. O zaman beni takip edeceksin; çünkü Rabbimiz bu gece size sırları ve kudreti hakkında çok büyük mucizeler göstermek istiyor."

36 Ramon Menendez Pidal, "España y la Introduccion de la Ciencia Arabe en Occidente", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos* 3 (1955), 28.

37 Enes Şanal, *Endülüs Medeniyeti'nin Avrupa'ya İlmî Etkileri (1125-1284)*, (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2023), 289.

38 Jose S. Gil, *La Escuela de Traductores de Toledo y sus Colaboradores Judios* (Toledo: Diputacion Provincial, 1985), 78; John Esten Keller, *Alfonso X, El Sabio* (New York: Twayne Publishers, 1967), 150.

39 *La Escala de Mahoma*, ed. Jose Muñoz Sendino (Madrid: Direccion General de Relaciones Culturales, 1949), 265.

40 İbn Hişâm, *Siret-i İbn-i Hişâm*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 54.

Cebrâil tarafından yapılan çağrıya uyan Hz. Muhammed'in gece yolculuğu bu şekilde başladı. Anlatı, Cebrâil'in eşlik ettiği İslam peygamberinin *Burak* adlı hayvana binerek yolculuğa başlamasıyla devam etmektedir. Bu bölümde Kudüs şehrine varılıp Hz. Muhammed mabedin içerisine girdiğinde o zamana kadar yaşamış bütün peygamberlerin onunla kucaklaşmak üzere orada bekledikleri zikredilmektedir.⁴¹ İlerleyen pasajlarda yolculuk sırasında İslam peygamberinin kendisine gelen seslere ve gördüğü kadına yüz çevirmemesine dair melek aralarında geçen şu diyaloga yer verilmektedir:

Bir süre sonra Cebrâil bana baktı ve şöyle dedi: “Muhammed! Şimdi senin gerçekten çok büyük bir hikmete sahip olduğunu anlıyorum ve sana nedenini söyleyeceğim. Bil ki seni ilk çağırın ses Yahudi diniydi ve eğer ona cevap vermiş olsaydın siz hepiniz (senin insanların) Yahudi olurdunuz.” Sonra Cebrâil şöyle sordu: “Seni çağırın ikinci sesin kim olduğunu biliyor musun?” Ona cevap verdim: “Hayır, Allah bilir.” Cebrâil bana dedi ki: “Doğru bil ki bu Hristiyan diniydi ve ona cevap verseydin bütün kavmin Hristiyan olurdu.”

Cebrâil cevapladı: “Bil ki Muhammed, her reнге bürünmüş güzel kadın, her türlü zevkle dolu dünyadır. Onu bekleyip durduğunuza göre, bilin ki halkınız şimdiye kadar olan ya da olacak olan diğer tüm halklardan daha büyük bir sevinç ve neşe duyacaktır. Ancak onu küçümseyip cevap vermek istemediğinize göre bilin ki günahın şimdiye kadar olan diğer tüm peygamberlerden daha özgür olacaksınız.”⁴²

Eserdeki anlatı, Hz. Muhammed'in Cebrâil rehberliğinde yaptığı yolculukta karşılaştığı diğer önemli olaylarla devam etmektedir. Bu çerçevede İslam peygamberinin yolculuğu sırasında diğer peygamberlerle karşılaşması, kıyamet günü, cennetin ve cehennemin özellikleri gibi konularda canlı tasvirler sunulmaktadır. Kastilyaca versiyondaki olay örgüsü İslam dünyasında dolaşımda olan *Kitâbü 'l-Mi 'râc*'ın olay örgüsüyle büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir.

Kitâbü 'l-Mi 'râc adlı eserin orijinal versiyonunun Hristiyan İspanya'da ne zamandan itibaren tanındığı konusunda araştırmacılar arasında kesin bir fikir birliği bulunmamaktadır. Eserin Endülüs'ten Hristiyan İspanya'ya hangi yollarla taşındığı bilinmese de bölgedeki Hristiyanların çok erken dönemlerden itibaren İslam dini metinlerine ilgi duydukları tarihî bir gerçektir. VIII. asırdan itibaren Endülüs'te gündelik hayatta Müslümanlarla kurdukları yakın temasın sonucunda Hristiyanlar arasında Arapçaya ve İslam kültürüne ilgi duyan *Mozaraplar* adıyla bilinen bir topluluk ortaya çıkarken zamanla bu topluluğun mensupları Arapçayı iyi derecede öğrenip İslam literatürü hakkında kapsamlı bilgi sahibi oldular.⁴³ Endülüs Emevî başkentindeki Hristiyan cemaatinde saygın bir konuma sahip olan Kurtubalı Alvarus, *Indiculus Luminosus* adlı eserinde çağdaşı olan Mozarap dindaşlarının Arapçayı iyi seviyede bilmelerinden ve İslam edebiyatı hakkında derin bilgi birikimine sahip olmalarından yakınmaktadır.⁴⁴ Muhtelif bilim dallarında faaliyetlerini sürdüren ve Arapça kaynaklara doğrudan erişimi olan Mozarap âlimler arasında eserlerinde İslam dini ve Hz. Muhammed hakkında malumat verenler de

41 *La Escala de Mahoma*, 273.

42 *La Escala de Mahoma*, 270-272.

43 Enes Şanal, “Arapça Konuşan Hristiyanlar: Mozaraplar'ın Endülüs Bilim Hayatına Katkıları (X. Asır)”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 38/2 (2023), 738.

44 Alvaro de Córdoba, *Indiculus Luminosus*, ed. Jacques Paul Migne (Paris: Patrologia Latina, 1852), 121/513-556.

mevcuttu. Ancak X. Alfonso himayesinde gerçekleştirilen tercümeyle İslam peygamberinin gece yolculuğunu ele alan müstakil bir eser ilk kez farklı dilde Batılı entelektüel çevrelerin istifadesine sunulmuş oldu.

13. asra kadar mi'râc anlatısının yukarıda bahsi geçen müellifler tarafından hazırlanan farklı Arapça versiyonlarının İslam dünyasında dolaşımında olduğu görülürken X. Alfonso sarayına eserin hangi versiyonunun ulaştığını tespit etmek son derece güçtür. Kimi araştırmacılar, Ebu Hasan el-Bekrî tarafından kaleme alınan mi'râc anlatısının Kastilyaca versiyonuyla büyük benzerlikler taşıdığına işaret etmektedir. Frederick S. Colby tarafından yapılan araştırma sonucunda, Kastilyaca tercümeden üretilen *Liber Scalae de Machometi* başlıklı eski Fransızca versiyon ile el-Bekrî'nin günümüzde Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan eseri karşılaştırmış ve iki metin arasında benzer özellikler ortaya konulmuştur.⁴⁵ Hz. Muhammed'in gece yolculuğunun Ümmü Hânî'nin evinde Cebrâil'in gelişiyle başlaması, *Burak* adlı bineğin insan suretinde olması ve İslam peygamberinin Kudüs şehrinde tüm peygamberlerle görüşmesi iki eserde yer alan başlıca ortak konular olarak dikkat çekmektedir.⁴⁶

X. Alfonso'nun Arapçadan Kastilyaca, Latince ve eski Fransızcaya tercüme ettirdiği *Kitâbü'l-Mi'râc* adlı eserden nasıl haberdar olduğuna dair devrin kaynaklarında herhangi bir kayda rastlanmasa da kralın himayesinde hazırlanan *Estoria de España*'nın ana kaynakları arasında yer alan ve bu kronikten çeyrek asır önce telif edilen Rodrigo Jimenez de Rada'nın *Historia Rebus de Hispaniae* ve *Historia Arabum* adlı eserlerinde yer alan bazı bilgiler bize birtakım ipuçları sunmaktadır. Zira Toledo Başpiskoposu Rodrigo Jimenez de Rada, *Historia Arabum*'un beşinci bölümünde Hz. Muhammed'in mi'râcına dair bir anlatıya yer vermektedir.⁴⁷ Onun bu kayıtları, X. Alfonso'nun Hz. Muhammed'in mi'râc'ına olan ilgisinin kaynağının kuvvetle muhtemel bu eser olabileceğine delalet etmektedir.⁴⁸ Endülüs'te yaşayıp İslam teolojisi ve edebiyatına aşina olan Mozarapların kuzeydeki Hristiyan idaresi altındaki topraklara göçleri de *Kitâbü'l-Mi'râc*'in Kastilya-León Krallığı topraklarında tanınmasını sağlayacak bir diğer makul bir ihtimal olarak görünmektedir.

X. Alfonso'nun mi'râc anlatısından hangi kanallar aracılığıyla haberdar olduğunu tespit edecek tarihî kayıtlar bulunmasa da kralın Murcia şehrini ele geçirdikten sonra şehirde yaşayan Müslüman âlim Ahmed b. Muhammed er-Rakûfî ile tanışmasının bu süreçte etkili olabileceği unutulmamalıdır. Zira İslam kaynaklarında kralın Müslüman âlime büyük hürmet gösterdiği ve Murcia şehrinde onun yöneteceği bir medrese inşa ettiği zikredilmektedir.⁴⁹ Ayrıca tarihî kayıtlar, kralın bu Müslümanı kendi dinine davet ettiği onun ise bu daveti nazik bir

45 Colby, *Narrating Muḥammad's Night Journey*, 157, 195.

46 Colby, *Narrating Muḥammad's Night Journey*, 157. Colby tarafından iki metin üzerinde yapılan karşılaştırma sonucunda tespit edilen diğer benzer hususların tamamı eserde liste hâlinde yer almaktadır.

47 Rodrigo Jimenez de Rada, *Historia Arabum*, 92-93.

48 Tolan, *Saracens*, 187.

49 Lisânüddin İbnü'l-Hatib, *el-Iḥâta fî Ahbâri Gırnata*, thk. Yusuf Ali Tavi (Beyrut: Darü'l-Kitabu'l-İlmiyye, 2003), 3/48; Ahmed b. Muhammed Makkarî, *Nefḥu't-tib min ğusni'l-Endelüsi'r-ratib ve zikru vezirihâ Lisânüddin İbnü'l-Hatib*, thk. Reinhart Dozy vd. (Leiden: Brill, 1861), 2(2) / 510.

şekilde reddettiğini zikretmektedir.⁵⁰ Bu tarihî anekdotlar kral ile er-Rakûtî arasındaki irtibatın sürdürüldüğü ve ikili arasında birtakım konular üzerine konuşmalar gerçekleştirilmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Kimi araştırmacılar tarafından kralın bir süre Murcia şehrindeki Monteagudo Kalesi'nde Müslüman âlimden farklı konularda dersler almış olabileceğini ileri sürmektedir.⁵¹ Tüm bu durumlar göz önünde bulundurulduğunda kralın mi'rac anlatısını er-Rakûtî'den öğrenmiş olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

3. Avrupa'da Mi'rac Anlatısının Popüler Hâle Geliş Süreci: Öncüler ve Eserler

13. asır ortalarında X. Alfonso himayesinde Arapçadan Kastilyacaya tercüme edildikten kısa bir süre sonra Latince ve Eski Fransızca versiyonları üretilen ve Avrupa'daki entelektüel çevrelerde dolaşıma giren *Kitâbü'l-Mi'râc*, takip eden süreçte bazı Hristiyan yazarlar arasında ilgi görmeye başladı. Anlatının Batı dünyasındaki tanınma süreci, müteakip asırlarda din adamı ve âlim olarak faaliyetlerini sürdüren bazı Avrupalı yazarların eserlerinde mi'rac olayını işlemeleri gibi önemli sonuçlar doğurdu. *La Escala de Mahoma*'nın X. Alfonso himayesinde tercüme edilmesinin üzerinden çeyrek asır bile geçmeden Avrupa'da üretilen eserlerde bu anlatının işlenmesi, eserin Batı'daki alımlama (resepsiyon) sürecinin ne kadar hızlı ilerlediğini göstermektedir. Mi'rac anlatısından bahsi geçen tercümeler ya da farklı yollar aracılığıyla haberdar olan ve çalışmalarında bu olaya yer veren Batılı yazarları ve ilgili eserlerini kronolojik sıraya göre tetkik etmek anlatının Batı dünyasında popüler hâle geliş serüveninin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

3.1. Pedro Pascual (ö. 700/1300)

Mi'rac anlatısının X. Alfonso'nun emriyle *La Escala de Mahoma* başlığıyla Kastilyaca'ya tercüme edilmesini takip eden yıllarda Avrupa'da Hz. Muhammed'in gece yolculuğuna dair en erken bilgi sunan Hristiyanlar arasında Pedro Pascual yer almaktadır. 1227 yılında Müslümanların elinde bulunan Valencia şehrinde dünyaya gelen Pedro Pascual'ın Mozarap kökenli bir aileye mensup olduğu yönünde görüşler bulunmaktadır.⁵² İber Yarımadası'nda birtakım dinî görevler üstlenen Pedro Pascual, Jaen şehrinin piskoposluğunun yanı sıra bir süre Endülüs Müslümanları arasında misyonerlik faaliyetlerde bulundu.⁵³ Müslüman-Hristiyan mücadelesinin yoğunlaştığı bir devirde Benî Ahmer Devleti'ne bağlı askeri kuvvetler tarafından 1298 yılında tutsak edilen İspanyol âlim Müslümanların başkenti Gırnata'ya getirilerek bir süre burada İslam idaresi altında esir hayatı yaşadı.⁵⁴

50 İbn Hacer el-Askalanî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-Samine*, thk. Freitz Krenkow (Haydarabad: 1932), 3/375.

51 Michael A. Conrad, "In the Shadow of Toledo, Seville, and Granada: on the Historic Significance of Murcia for the Transmission of Islamic Knowledge in the Twelfth and Thirteenth Centuries", *Artistic and Cultural Dialogues in the Late Medieval Mediterranean*, ed. Maria Marcos Cobaleda (Cham: Palgrave Macmillan, 2021), 154.

52 Miguel Asin Palacios, *Dante ve İslam*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2010), 339.

53 Joseph F. O'Callaghan, *A History of Medieval Spain* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1975), 496.

54 Bilal Sarr, "The Nasrid Population and Its Ethnocultural Components", *The Nasrid Kingdom of Granada between*

Gençliğinden itibaren başta teoloji olmak üzere farklı alanlarda iyi bir tahsil gören Pedro Pascual, ağırlıklı olarak dinî konularda eserler telif etti. Kastilyaca ve Katalanca olarak hazırladığı eserlerinde işlediği konular Hristiyanlık, İslam ve Yahudilik üzerine yoğunlaşmaktaydı.⁵⁵ İspanyol âlim kendi devrine kadar Batı'da yaşamış dindaşlarından farklı olarak bazı eserlerinde Hristiyan kaynaklarının yanında İslam kaynaklarından istifade etti. Pedro Pascual, Benî Ahmer başkentindeki 1298 ile 1300 yılları arasını kapsayan esaret yıllarında İslam'a karşı *Sobre la Seta Mahometana* adlı Kastilyaca eserini kaleme aldı. Bu eserde İslam peygamberinin hayatını iki kez sunan yazar ilk olarak Müslüman kaynaklarına göre bir anlatım sunduktan sonra Hristiyan kaynakları ışığında bilgiler vermeye devam etmektedir.⁵⁶

Pedro Pascual'ın *Sobre la Seta Mahometana* adlı eserini kaleme alırken başvurduğu ana kaynaklar arasında Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerifler önemli bir yere sahipti. Eserdeki alıntılar incelendiğinde İspanyol âlimin hadîs literatürüne dair derin bilgi birikimine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira eserinde hadîs-i şerif kaynaklarından alıntı yaparken onları "Alhadiz" adıyla vurgulayan Pedro Pascual, bahsi geçen hadîs-i şeriflerin kaynaklarını sarih bir şekilde (örneğin: Ebû Müslim'i "Muslimi" şeklinde) belirtmektedir.⁵⁷

Müslümanlarla ortak bir muhitte yaşamanın avantajıyla İslam dini hakkında derin bilgi sahibi olan Pedro Pascual, *Sobre la Seta Mahometana* adlı eserinde okuyucuya Hz. Muhammed'in hayatına dair ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. İspanyol âlim metinde *Elmiragi* adıyla bahsettiği İslam peygamberinin mi'rac olayına dair okuyucuya bazı anekdotlar aktarmaktadır. Burada onun Cebrâil tarafından uykusundan uyandırılması, Cebrâil ile arasında geçen diyaloglar, gece yolculuğunun başlaması ve bu yolculuk sırasında Hz. Muhammed'in görüştüğü peygamberler hakkında bir anlatıya yer verilmektedir.⁵⁸ İspanyol din adamının aktardığı bilgilerin ve olay örgüsünün La Escala de Mahoma ile büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir. Bu durum *Kitâbü'l-Mi'râc* adlı eserin Kastilyaca, Latince ve Eski Fransızca versiyonlarının İber Yarımadası'nda dolaşıma girmesinin üzerinden yarım asır bile geçmeden Hristiyan âlimler arasında daha yoğun ilgi gördüğünü tasdik etmektedir.

3.2. Juan Gil de Zamora (ö. 720/1320)

Kitâbü'l-Mi'râc'ın *La Escala de Mahoma* adlı Kastilyaca versiyonunun üretilmesinden kısa bir süre sonra İber Yarımadası'nda bazı müelliflerin eserlerinde Hz. Muhammed'in bu gece yolculuğuna atıfta bulunmaları eserin Hristiyanlar arasında popüler hâle geldiğini göstermektedir. Orta Çağ Avrupası'nda İslam peygamberinin bu mucizesinden haberdar olan Hristiyanlar arasında X. Alfonso çağının önde gelen entelektüellerinden olan Fransisken âlim

East and West, ed. Adela Farbregeas (Leiden: Brill, 2020), 186.

55 Pedro Pascual, *Sobre la Seta Mahometana* (Valencia: Publications de la Universitat de Valencia, 2011), 41.

56 John Tolan, *Sons of Ishmael: Muslims Through European Eyes in the Middle Ages* (Florida: University Press of Florida, 2008), 35.

57 Pedro Pascual, *Sobre la Seta Mahometana*, 107.

58 Pedro Pascual, *Sobre la Seta Mahometana*, 134-137.

Juan Gil de Zamora da bulunmaktaydı. X. Alfonso'nun saray çevresinde saygın bir konuma sahip olan bu entelektüel, aynı zamanda kralın oğlu Sancho'nun hocalığını üstlendi.⁵⁹ Kendi çağına kadar yaşamış krallar ve azizlerin biyografilerini ihtiva eden *Liber illustrium personarum* adlı eserine sahip olduğu şöhret sebebiyle Hz. Muhammed'in hayatını da dâhil eden yazar burada onun peygamberliğine dair bilgilere de yer vermektedir.⁶⁰ Juan Gil de Zamora, eserde İslam peygamberinin Mekke'den Kudüs'e gerçekleştirdiği gece yolculuğuna atıfta bulunmaktadır.⁶¹

Fransiskan din adamı *Kitâbü'l-Mi'râc*'ı Hz. Muhammed'in ikinci kitabı olarak tanımlamaktadır.⁶² Onun bu eserde aktardığı Müslümanların peygamberine dair bilgiler Rodrigo Jimenez de Rada'nın eserlerinde yer alan bilgilerle benzerlik arz etmektedir.⁶³ *Liber illustrium personarum*, Avrupalı Hristiyanlar tarafından kaleme alınıp Hz. Muhammed'in gece yolculuğunun tasvir edildiği ilk eserlerden biri olması sebebiyle Batı literatüründe önemli bir yere sahiptir.

3.3. Ricoldus de Monte Crucis (ö. 720/1320)

1243 yılında Floransa şehrinde dünyaya gelen Ricoldus de Monte Crucis, erken yaşlarında iyi bir tahsil gördükten sonra 1267 yılında Dominiken Tarikatı'na intisap etti. Santa Maria de Novella Manastırı ve Pisa Üniversitesi gibi devrin önemli eğitim merkezlerinde dersler verdi. Misyonerlik faaliyetleri kapsamında Müslümanların idaresi altındaki bölgeleri ziyaret eden âlim, Arapça öğrendikten sonra Kur'ân-ı Kerim ve İslam teolojisi hakkında çalışmalar yürüttü.⁶⁴ O, İslam topraklarına gerçekleştirdiği seyahatindeki tanıklıklarını anlattığı *Liber Peregrinationis* adlı seyahatnamesinin yanı sıra İslam inancını reddetmek üzere bir risale kaleme aldı. Dominiken keşiş, *Contra Legem Saracenorum* adlı bu risalesinde Hz. Muhammed'in hayatına dair önemli bilgilere yer verirken onun gece yolculuğuna dair de canlı bir anlatım sunmaktadır.

Eserin muhteviyatına bakıldığında Ricoldus de Monte Crucis'in Kur'ân-ı Kerim'de mi'râc olayını anlatan ayetlerden haberdar olduğu ve doğrudan bu ayetlerden iktibas yaptığı görülmektedir.⁶⁵ Metinde tıpkı *La Escala de Mahoma*'da olduğu gibi başta Cebrâil ile olan diyaloglar olmak üzere mi'râc olayında Hz. Muhammed'in yaşadıkları birinci ağızdan

59 Joseph F. O'Callaghan, "Kings and Lords in Conflict in Late Thirteenth-Century Castile and Aragon", *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages*, ed. P. Chevedden vd. (Brill: Leiden, 1996), 128.

60 Ana Echevarria, "Eschatology or Biography? Alfonso X, Muhammad's Ladder and A Jewish Go-Between", *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*, ed. Cynthia Robinson- Leyla Rouhi (Leiden: Brill, 2015), 144.

61 Echevarria, "La reescritura", 188.

62 John Tolan, *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today* (Princeton: Princeton University Press, 2019), 80.

63 Echevarria, "Eschatology", 144.

64 Karla Mallette, "Muhammad in Hell", *Dante and Islam*, ed. Jan M. Ziolkowski (New York: Fordham University Press, 2015), 185; 178-190. Kurt Villads Jensen- Davide Scotto, "Riccoldo as an Author and His Intellectual Afterlife", *Riccolde da Monte di Croce: Missionary to the Near East and Expert on Islam*, ed. Kurt Villads Jensen- Davide Scotto (Stocholm: Kungl Royal Swedish Academy of Letters, 2024), 11.

65 Ricoldus de Monte Crucis, *Contra Legem Saracenorum*, çev. Londini Ensîs (Self Published, 2010), 78.

anlatılmaktadır.⁶⁶ Eserde X. Alfonso sarayında üretilen mi'rac'ın Kastilyaca versiyonundaki anlatıyla uyumlu bir şekilde Hz. Muhammed'in *Burak* adlı bir hayvanın üzerine binerek Cebrâil'in rehberliğinde Mekke'den Kudüs'e gerçekleştirdiği yolculuğa ve bu yolculukta başına gelen birtakım olaylara yer verilmektedir. Eserde mi'rac'ın anlatıldığı pasajlarda Hz. Muhammed'in dinini tebliğ ettikten sonra büyük bir insan topluluğunun onun yasasından uzaklaştığı zikredilmektedir.⁶⁷ Daha sonra bu insanların Hz. Muhammed'in daha önceki peygamberlerin yaptıkları gibi kendilerine bir mucize göstermesini istemeleri üzerine o da Allah kelamı olduğu varsayılan şu sözü alıntılanarak karşılık verdi: "Sizden öncekiler mucizelere inanmadıkları gibi, siz de kılıç dışında mucizelere inanmayacaksınız."⁶⁸

Ricoldus de Monte Crucis, eserde bir taraftan Hz. Muhammed'in mucizevi gece yolculuğu hakkında canlı bir anlatı sunarken diğer taraftan da onun gerçek bir peygamber olmadığını ispat etme gayretindedir. Zira o, Hz. Muhammed'in bazen mucize sahibi olmayan bir insan olduğunu ifade ederken bazen de meleklerden daha üstün olduğunu söylediğini zikrederek onun sözlerinde tenakuz bulunduğunu ima etmektedir.⁶⁹

Ricoldus'un İslam inancını reddetmek üzere kaleme aldığı eserinde Hz. Muhammed'in gece yolculuğuna yer vermesinin ana sebeplerinden biri böylesi bir yolculuğun mümkün olmadığını okuyucuya kanıtlamaktır. Nitekim Dominiken keşiş, sadece bu yolculukta değil onun hayatının genelinde çelişkili bulunduğu hususları ele almaktadır. Hayatının önemli bir kısmını İslam idaresi altındaki topraklarda Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetlere hasreden Ricoldus'un bu eserde Hz. Muhammed'in gece yolculuğuna değinmesi takip eden yıllarda Hristiyan dünyada ciddi bir okuyucu kitlesine kavuşan eserdeki mi'rac anlatısının daha geniş kitlelerce tanınmasına katkı sağladı.

3.4. Dante Alighieri (ö. 720/1320)

Kitâbü'l-Mi'râc'ın Kastilyaca, Latince ve eski Fransızcaya tercüme edildikten sonraki süreçte eserden etkilendiği düşünülen Avrupalı âlimler arasında Orta Çağ Batı edebiyatının en önemli temsilcilerinden Dante'nin adı da zikredilmektedir. Nitekim onun *İlahi Komedya*'yı yazarken bu anlatıdan ilhamlar almış olabileceğine dair birtakım iddialar söz konusudur. Miguel Asin Palacios, *İlahi Komedya* üzerine gerçekleştirdiği karşılaştırmalı araştırmalar sonucunda eserin bazı İslami kaynakları olduğuna kanaat getirdi. Dante'nin *İlahi Komedya*'yı kaleme alırken Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî'nin *Risâletü'l-gufrân* ve İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserlerinde yer alan anlatılardan istifade ettiğine dair görüşler mevcuttur.⁷⁰

66 Ricoldus de Monte Crucis, *Contra Legem Saracenorum*, 79.

67 Ricoldus de Monte Crucis, *Contra Legem Saracenorum*, 80.

68 Ricoldus de Monte Crucis, *Contra Legem Saracenorum*, 80.

69 Ricoldus de Monte Crucis, *Contra Legem Saracenorum*, 81.

70 Palacios, *Dante ve İslam*, 356-373.

Cehennem, araf ve cennet bölümlerden oluşan eserde Dante, Hz. Muhammed'i bozguncuların yer aldığı cehennemde konumlandırmaktadır.⁷¹ İtalyan âlimin eserinde yer alan bazı tasvirler onun İslami menşeli mi'rac anlatısına aşina olabileceğine delalet etmektedir. Örneğin İslam dünyasında popüler hâle gelen mi'racnâme türü eserlerde bu mucizevi gece yolculuğunda Hz. Muhammed'in farklı katmanlardan geçtiği anlatılırken Dante de eserinde cennete giden yolda farklı katmanları tasvir etmektedir. Benzer şekilde mi'rac anlatısında Hz. Muhammed, gece yolculuğu sırasında peygamberlerle tanışırken Dante'nin eserinde de Hristiyan dünyasında kendisine kutsallık atfedilen başta melekler ve azizler olmak üzere pek çok tarihi karakterler karşımıza çıkmaktadır. Dante'nin yaptığı yolculukta ona Vergilius'un eşlik etmesi mi'rac anlatısında Hz. Muhammed'e Cebrâil'in eşlik etmesini hatırlatmaktadır. İslam peygamberinin *Burak* ile yaptığı seyahate benzer şekilde Dante yolculuğu sırasında cehenneme Kharon'un kayığı, Araf'a ise Griffon tarafından çekilen iki tekerlekli bir zafer arabasıyla gitmektedir.⁷²

Miguel Asin Palacios'un başını çektiği araştırmacıların iddia ettiği Dante üzerindeki İslami etkinin hangi yollarla gerçekleştiği konusunda devrin kaynaklarında net bir bilgiye rastlanamasa da Dante'nin hocası olan Brunetto Latini'nin elçilik sıfatıyla Kastilya-León Kralı X. Alfonso'yu ziyareti bu hususta bize önemli ipuçları vermektedir. Floransa Cumhuriyeti'ni temsilen diplomatik elçi olarak Floransa'dan yola çıkarak Kastilya sarayına gelen İtalyan âlim, bir süre burada ikamet etti.⁷³ X. Alfonso himayesinde Müslüman âlimlerin bilimsel çalışmalarını sürdürdüğü dikkate alınırsa Brunetto Latini'nin burada kaldığı süre zarfında bahsi geçen Müslümanlarla irtibat kurarak anlatıdan haberdar olmasının mümkün olduğu görülecektir.

3.5. Fazio degli Uberti (ö. 770/1368)

XIV. asrın önemli İtalyan şairlerinden olan Fazio degli Uberti, İtalya'da İslam tasavvurunun şekillendiği bir devirde kaleme aldığı *Dittamondo* adlı eserinde Hz. Muhammed'in hayatına dair birtakım bilgiler sunmaktadır. Onun bu eserinde İslam hakkındaki konuları kaleme alırken Ricoldus de Monte Crucis'in *Contra Legem Saracenorum* adlı eserinden istifade ettiği düşünülmektedir.⁷⁴ Fazio degli Uberti, eserinin beşinci bölümünde Hz. Muhammed'in hayatı ve peygamberliğine dair önemli anekdotlara yer vermektedir. Ona göre Hz. Muhammed, şehvet düşkün ve içki içmeye eğilimli bir insan olup iddia edildiği gibi ölülerini diriltmek, körleri ve engellileri iyileştirmek gibi olağanüstü özelliklere sahip değildi.⁷⁵

Fazio degli Uberti'nin eserinde referans verdiği Ricoldus de Monte Crucis'e nispeten İslam'a karşı daha az saldırgan bir tavır benimsediği yönündeki görüşler ağır basmaktadır.⁷⁶ 13. asır

71 Dante Alighieri, *İlahi Komedya*, çev. Rekin Teksoy (İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 1998), 132.

72 Dante Alighieri, *İlahi Komedya*, 83, 507.

73 Simon R. Doubleday, *The Wise King: A Christian Prince, Muslim Spain, and the Birth of the Renaissance* (New York: Basic Books, 2015), 79.

74 Marica Costigliolo, *The Western Perception of Islam between the Middle Ages and the Renaissance* (Oregon: Pickwick Publications, 2017), 128.

75 Costigliolo, *The Western Perception of Islam*, 128.

76 Costigliolo, *The Western Perception of Islam*, 129.

ortalarında Kastilya kraliyet sarayında üç farklı Batı diline tercüme edilen mi'rac anlatısının 14. asır ortalarında İtalya'nın Toskana bölgesinde tanındığı ve Fazio degli Uberti'nin de bu metne aşına olduğunu görülmektedir.⁷⁷ Nitekim İtalyan şair *Dittamondo* adlı eserinde mi'rac olayından “Helmaerich” adıyla bahsetmektedir.⁷⁸ Yazar, yapıtının “nel libro suo che Scala ha nome” başlıklı bölümünde *Liber Scalae de Machometi*'ye bir atıfta bulunmaktadır.⁷⁹

Fazio degli Uberti'nin mi'rac olayına yer verdiği *Dittamondo* adlı yapıtının Orta Çağ İtalyan literatüründe bu anlatıya doğrudan atıfta bulunan en eski eserlerden biri olduğu görülmektedir. Öncülü olan Dante'nin bu İslami anlatıdan etkilendiği yönündeki görüşler nihai olarak ispatlanmamış olsa da Fazio degli Uberti'nin eserinde anlatıya yer vermesi onun mi'rac anlatısının İtalya'da tanınma sürecine katkı sağladığını göstermektedir.

3.6. Francesc Eiximenis (ö. 812/1409)

Geç Orta Çağ'da Katalonya topraklarında yaşayan seçkin âlimlerden olan Francesc Eiximenis, farklı disiplinlerde iyi bir tahsil görüp çok yönlü bir entelektüel olarak yetişti. Paris, Oxford, Roma ve Köln gibi yaşadığı devrin önde gelen şehirlerindeki saygın üniversitelerde dersler veren Katalan filozof, bilimsel ve dinî faaliyetlerine bir süre Valencia ve Lleida şehirlerinde devam etti.⁸⁰ Çağdaşı olan Hristiyan entelektüellerin birçoğundan farklı olarak İslam dini, İslam bilim ve kültürüne dair bilgi birikimine sahip olan Francesc Eiximenis; Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Orta Çağ tarihinin en önemli Müslüman âlimlere saygı duymaktaydı.⁸¹

Teoloji, hukuk ve siyaset gibi muhtelif konuları ihtiva eden çok sayıda eser telif eden Francesc Eiximenis, bazı çalışmalarında İslam hakkında birtakım konulara değinmektedir. Onun eserlerinde benimsediği İslam'a yönelik pejoratif söylem, kendi çağına kadar İber Yarımadası'nda yaşamış dindaşlarıyla büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. Valencialı Katalan filozof, 1407 yılında Aragon Kralı IV. Pedro el Ceremonioso'nun teşvikiyle Katalanca olarak kaleme aldığı *Lo primer llibre del crestià* adlı eserinde ağırlıklı olarak teolojik konuları işledi. O, ayrıca bu ansiklopedik tarzda hazırladığı bu eserinde İslam dinine dair muhtelif hususların yanı sıra peygamberin mucizevi gece yolculuğuna atıfta bulunmaktadır. Onun eserde Hz.

77 Giorgio Battistoni, “Dante and the Three Religions”, *Dante and Islam*, ed. Jan M. Ziolkowski (New York: Fordham University Press, 2015), 216.

78 Maria Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 126.

79 Fazio degli Uberti, *Dittamondo*, Silvestri (Milano: 1826), 404; Federico Stella, “The Mi' rāğ of Muḥammad According to Baldassarre Loyala Mandes S. J. (1631-1667) Sources, Controversy and Christianization of an Islamic Tradition”, *Al-Qantara* 42/2 (2021), 4.

80 Antoni Riera I Melis, *Francesc Eiximenis (1330-1409): El Context, L'obra i Els Manuscrits* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2009), 10; Tomas Carreras y Artau, “Fray Francisco Eiximenis: Su Significación Religiosa, Filosófica-Moral, Política y Social”, *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 1(1946), 272; Josep Puig Montada, “The Polemic against Islam in Medieval Catalan Culture”, *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, ed. Andreas Speer- Lydia Wegener (Berlin: Walter de Gruyter, 2006), 251.

81 Josep Puig Montada, “Francesc Eiximenis y la Tradición Antimusulmana Peninsular”, *Pensamiento Medieval Hispano: Homenaje a D. Horacio Santiago-Otero*, ed. Jose Mario Soto Rabanos (Madrid: CSIC Junta de Castilla-Leon, Consejería de Educacion y Cultura, 1998), 1577.

Muhammed'in mi'racına değinmesinin altında yatan sebebin okuyucuya bu olayın mantıksız olduğunu ispat etmek olduğu yönünde görüşler mevcuttur.⁸²

Katalan filozof, İslam dinine dair bilgiler ihtiva eden *Breviloquium Historiale*, *Contra Sarracenos* ve Kindî'nin *Apoloji* adlı eserlerini ihtiva eden hususi kütüphanesi sayesinde Müslümanların dini ve peygamberi hakkında belli bir bilgi birikimine sahip oldu. Jaume Mensa I Valls, onun çalışmalarında *La Escala de Mahoma* adlı eserdeki malzemeden istifade ettiğini iddia etmektedir.⁸³ Sonuç olarak Francesc Eiximenis, eserinde mi'rac olayına yer vererek anlatının özellikle Katalan literatüründe daha tanınır hâle gelmesine katkı sağladı.

3.7. Alonso de Espina (ö. 869/1464)

XV. asrın ilk çeyreğinde dünyaya gelen Alonso de Espina'nın erken yaşlarına dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. İspanyol âlimin Salamanca Üniversitesinin İlahiyat Fakültesi kabul edilen şehirdeki St. Francis Manastırı'ndaki faaliyetleriyle başlayan dinî görevleri 1453 yılında Vallodolid şehrinde devam etti.⁸⁴ Papalık tarafından İber Yarımadası'na düzenlenecek olan Haçlı Seferini duyurma görevi kendisine tevdi edilen Alonso de Espina bunun yanında Hristiyan inancının üstünlüğünü vurgulayan önemli vaazlar gerçekleştirdi.

Başta İber Yarımadası olmak üzere Avrupa'da Yahudi ve İslam karşıtlığının yükseldiği 15. asırda yaşayan Fransisken din adamı, Kastilya topraklarında Müslümanlara karşı teolojik metinler kaleme aldı. İspanyol yazar, 1462 yılında tamamladığı *Fortalitium Fidei* adlı beş bölümden oluşan eserinin üçüncü ve dördüncü bölümlerinde Hristiyan inancına karşı savaşan Müslümanlar ve Yahudilere karşı mücadele konusunu işlemektedir.⁸⁵

Eserin İslam dini ve Hz. Muhammed ile ilgili birtakım anlatı ve yorumlara ayrılan dördüncü bölümünde Alonso de Espina, Hz. Muhammed'in hayatına dair genel bilgiler verdikten sonra onun peygamberliğine dair konuları ele alan Latince biyografik eserlere dayalı birtakım değerlendirmelerde bulunmaktadır. O devre kadar İber Yarımadası ve Hristiyan dünyasının diğer bölgelerinde kaleme alınan ve Hz. Muhammed'in hayatına dair sunulan bilgiler sunan eserlerden hangilerinin Alonso de Espina'ya kaynaklık ettiğini tespit etmek zordur. 12-13. asırlarda Katalan âlimin yaşadığı yarımadada Arapçadan Latince ve diğer Batı dillerine tercüme edilen yoğun bir İslami malzemenin varlığı yazarın bu tercümelerden istifade etmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Alonso de Espina eserinde ayrıca Hristiyanların idaresi altında

82 Echevarria, "La reescritura", 196.

83 Jaume Mensa I Valls, "La Vernacularització al Català de Textos Profètics Bíblics i Teològics en la Confessió de Barcelona d'Arnau de Vilanova", *El Saber i les Llengües Vernacles a l'època de Llull i Eiximenis*, ed. Anna Alberni vd. (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2012), 45.

84 Ana Echevarria, "The Perception of the Religious Other in Alonso de Espina's *Fortalitium Fidei*: A Tool for Inquisitors", *Interfaith Relationships and Perceptions of the Other in the Medieval Mediterranean*, ed. Sarah Davis-Secord vd. (Cham: Palgrave Macmillan, 2021), 451.

85 Alisa Meyuhas Ginio, "The Fortress of Faith-At the End of the West: Alonso de Espina and his *Fortalitium Fidei*", *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, ed. Ora Limor-Guy G. Stroumsa (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996), 215.

yaşayan Müslümanların hukuki durumlarıyla ilgili birtakım hususlara da yer vermektedir.⁸⁶ İspanyol din adamı, Hz. Muhammed tarafından getirilen yasanın, Hz. İsa'nın getirdiği yasaya uyup uymadığını tetkik ederken ayrıca İslam dininin emirlerini ve yasaklarını da ele almaktadır. Bu minvalde İslam inancında yeme-içmeyle ilgili helal ve haramlar, namaz, cihad, miras uygulamaları ve gayrimüslimlerle ilişkiler gibi çok geniş kapsamlı konular işlenmektedir.⁸⁷

Alonso de Espina'nın sahte, sapkın ve yalancı bir insan olarak tasvir ettiği Hz. Muhammed'e yönelik yaklaşımı, kendisinden önceki asırlarda İber Yarımadası'nda yaşayıp İslam peygamberi hakkında olumsuz görüşler serdeden dindaşlarıyla büyük benzerlik arz etmektedir.⁸⁸ Eserinde İslam inancı ve Hz. Muhammed hakkında tafsilatlı bilgiler sunan Alonso de Espina, burada Hz. Muhammed'in mi'rac yolculuğu hakkında bilgilere de yer vermektedir.

Alonso de Espina, Arapça adı "Halma hereig" olan ve yükselmek anlamına geldiği için *Muhammed'in Merdiveni* adıyla da bilinen kitabın seksen beş bölümden oluştuğunu zikretmektedir.⁸⁹ Onun eserinde mi'rac olayına dair anlatıya yer vermesinde onun Hz. Muhammed'in bir aldatici olduğunu ve bu olayın ruhani bir temeli olmadığını ispat etmek düşüncesi olduğu tahmin edilmektedir. İspanyol yazarın bu olaya dair anlatıyı X. Alfonso himayesinde Kastilyacaya tercüme edilen *La Escala de Mahoma*'dan aldığı düşünülmektedir.⁹⁰ Ana Echevarria ise Alonso de Espina'nın bu eserden çok daha önce kaleme alınıp mi'rac olayından bahseden *Liber Denudationis siue ostensionis aut patefaciens* adlı eserden birtakım alıntılar yaptığını ileri sürmektedir.⁹¹ Onun eserini hazırlarken Arapça ve İbranice eserlerden birtakım alıntılar yaptığı tahmin edilmektedir.⁹² Alonso de Espina'nın Müslüman ve Yahudi inancına karşı Hristiyanlık savunuculuğu üstlendiği ve mi'rac anlatısına yer verdiği bu eser sonraki yıllarda Avrupa'nın farklı bölgelerinde ciddi bir ilgi gördü.⁹³

3.8. Papa II. Pius (ö. 869/1464)

İber Yarımadası'nda ve diğer İslam topraklarında Müslüman-Hristiyan mücadelesinin şiddetini artırdığı 15. asrın ikinci yarısında doğuda Osmanlı Devleti'nin Fatih Sultan Mehmed öncülüğünde İstanbul'u fethederek âlemşümül bir imparatorluğa dönüşmesi başta Papalık olmak üzere Avrupa'daki Hristiyanlar nezdinde büyük bir endişeyle karşılandı. Bu yıllarda Vatikan'da papalık tacını giyen II. Pius, Fatih Sultan Mehmed'e hitaben kaleme aldığı mektubunda onu Hristiyan inancına davet etti. Papanın 1461 tarihli bu mektupta teslis ve enkarnasyon gibi

86 Echevarria, "Alonso de Espina", 453.

87 Echevarria, "Alonso de Espina", 187.

88 McMichael, "The Night", 297.

89 Alonso de Espina, *Fortalicium Fidei*, fol. 193 (Erişim 21 Şubat 2025). https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/fortalicium-fidei--7/html/fff4d886-82b1-11df-acc7-002185ce6064_407.html

90 McMichael, "The Night", 297.

91 Echevarria, "La reescritura", 179.

92 Ana Echevarria, *The Fortress of Faith: The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain* (Leiden: Brill, 1999), 47.

93 Ginio, "The Fortress of Faith", 215-233.

konulara da değindiği bilinmektedir.⁹⁴ Bununla birlikte mektuptaki ifadelerden, II. Pius'un Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili geniş bilgi birikime sahip olduğu görülmektedir. Nitekim Papa, İslam peygamberinin hayatına dair sunduğu bilgilerin yanı sıra onun mucizevi gece yolculuğuna dair şu önemli anekdotu aktarmaktadır:

Daha sonra Muhammed'in insan sesiyle konuşabilen "Elherahil" adlı bir öküzü bindiği Kur'an ayetini aktarır. Kudüs'e giderler ve burada Cebrâil onu yedi kat göklere çıkarır ve orada muazzam büyüklükte meleklerle karşılaşır. Sonunda Tanrı'nın huzuruna ve mahkemesine gelir.⁹⁵

II. Pius, İslam peygamberini yalancılıkla itham ederken onun anlattıklarının masaldan ibaret olduğunu dile getirmektedir. Hz. Muhammed'in mi'racı yükselişinin de rüya ve fanteziden ibaret olduğu kanaatine sahip olan Papa, bu olayın gerçek bir seyahat olmadığına dair şunları ifade etmektedir:

Peygamberiniz alışık olmadığı bir şey içti ve derin bir uykuya daldı; ne gördüyse doğru olarak rapor etti ve onun aracılığıyla her şeye izin verildiğini düşündü. Bu yanlış varsayımdan yola çıkarak meleklerin cismani olduğunu, günah işlediklerini, bağışlanmaya ihtiyaçları olduğunu ve onlar için dua ettiğini söyledi. Benzer bir rüyada Tanrı'nın eli tarafından omzuna dokunulduğunu ve sırtının iliklerine kadar bir ürperti girdiğini doğrulamıştır.⁹⁶

Bu sözlerle yetinmeyen II. Pius, birtakım argümanlar ortaya atarak bahsi geçen yolculuğun mümkün olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır. Nitekim o, yolculukta Hz. Muhammed'e eşlik eden hayvanın elli bin yıllık yolu bir saatte kat etmesinin mümkün olmadığı dile getirip İslam peygamberinin böyle bir yolculuğu yapmadığını ileri sürmektedir.⁹⁷

Mi'rac anlatısının 13. asır ortalarında Batı dillerine tercüme edilmesini takip eden süreçte Hristiyan literatüründe önemli bir etki yarattığı görülmektedir. Avrupa'nın farklı bölgelerinde yaşayan âlimler eserlerinde bu anlatıya yer verirken, Hristiyan dünyanın ruhani lideri konumunda bulunan Papa II. Pius tarafından bu olaya atıfta bulunulması anlatının Batı dünyasındaki yankılarının ne boyutta olduğunu sarıh bir şekilde gözler önüne sermektedir.

3.9. Roberto Caracciolo da Lecce (ö. 901/1495)

İtalyan din adamı Roberto Caracciolo da Lecce, Fransisken Tarikatı'na intisap ettikten kısa bir süre sonra tarikatın önemli vaizlerinden biri olarak öne çıktı. Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethetmesinin üzerinden henüz iki ay dahi geçmemişken İtalyan vaiz, bu haberi Roma halkına duyurdu.⁹⁸ 1457 yılına gelindiğinde ise Roberto Caracciolo da Lecce, Türklerin İstanbul'u ele geçirmeleri üzerine Papa V. Nicholas'ın çağrısıyla düzenlenecek olan Haçlı seferi için propaganda yapmak ve para toplamakla görevlendirildi.⁹⁹ Roberto Caracciolo da Lecce'nin

94 McMichael, "The Night", 299.

95 McMichael, "The Night", 299.

96 Pius II, *Epistle to Muhammad II*, ed. Albert Baca, Peter Lang (New York: 1990), 95-96; McMichael, "The Night", 299.

97 Pius II, *Epistle to Muhammad II*, 93-94.

98 McMichael, "Roberto de Lecce", *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, ed. David Thomas, Alex Mallett, (Leiden: Brill, 2013), 5/566.

99 McMichael, "Roberto de Lecce", 566-567.

Müslümanları konu edinen İtalyanca ve Latince iki farklı vaazı bulunmaktadır. İtalyan din adamı, 1480'li yıllarda İtalyanca olarak kaleme aldığı *La Infidelita di Macomethani* başlıklı vaazında Hz. Muhammed'in mi'rac olayının da yer vermektedir.

İtalyan âlim, anlatısında Hz. Muhammed'in bir gece *Helleharan* olarak adlandırdığı Mekke şehrinden Kudüs'teki kutsal eve yolculuk gerçekleştirdiğini zikretmektedir. Eserinde Hristiyan dini literatüründe Hz. Muhammed'in *Burak* adlı bir binekle bu yolculuğu yaptığına dair anekdotları da kullanan Roberto Caracciolo de Lecce, anlatının ilerleyen kısımlarında İslam peygamberinin Kudüs'e vardığında tüm peygamberlerle tanıştırıldığını nakletmektedir.¹⁰⁰ Onun bu vaazında İslam literatüründe önemli bir yere sahip olan mucizevi gece yolculuğuna dair anlatıya yer vermesinin altında bu olayın bazı mantıksız unsurlar ihtiva ettiğini okuyucusuna gösterme isteği yattığı tahmin edilmektedir.¹⁰¹ Burada sunulan bilgiler *La Escala de Mahoma* adlı Kastilyaca versiyonda sunulanlarla birçok benzer özelliğe sahiptir.¹⁰²

Sonuç

İslam'ın nevzuhur bir din olarak Arap Yarımadası'nda ortaya çıkmasından çok kısa bir süre sonra özellikle Dört Halife ve Emevîler devirlerinde İslam fütûhatı doğu ve batı yönünde hızlı bir şekilde ilerlemiş ve Müslümanlar 711 yılında İber Yarımadası'nı fethederek ilk kez Avrupa'da Hristiyanlarla yakın temasa geçmişlerdi. Avrupa'da Müslüman-Hristiyan ilişkilerinin başladığı coğrafya olarak dikkat çeken yarımada aynı zamanda Batı dünyasında İslam tasavvurunun oluşmaya başladığı bölgedir. Yarımada da yaşayan bazı Hristiyanlar tarafından 8-9. asırlardan itibaren kaleme alınan eserlerde İslam dini ve Hz. Muhammed hakkında birtakım görüşler serdedilirken Müslümanların peygamberine yönelik Hristiyan söylemi, daha ziyade onun heretik olduğu, yeni bir din getirmediği ve insanları kötülüğe sevk ettiği gibi konulara yoğunlaşmaktaydı. Müteakip asırlarda Avrupa'daki Hristiyanlarca hazırlanan tarihî ve teolojik metinlerde onun hayatı ve peygamberliğine dair İslam kaynaklarından da istifade ederek daha ayrıntılı bilgilere yer verildiği görülmektedir.

Hz. Muhammed'in peygamber olarak gösterdiği mucizeler arasında özel bir yere sahip olan mi'rac olayını anlatan *Kitâbü'l-Mi'râc* adlı eser erken devirlerde Doğu İslam topraklarından Endülüs'e taşınarak İbn Hazm ve Kurtubî gibi bölgedeki Müslüman âlimlerin ilgisini çekti. Takip eden süreçte bu anlatı, Endülüs'te Müslüman idaresi altında yaşayıp Arapça ve İslam kültürüne büyük ilgi duyan Mozarap entelektüeller arasında da merak uyandırdı. İber Yarımadası'ndaki Hristiyanlar tarafından telif edilip mi'rac anlatısına atıfta bulunan en eski metin tespit edebildiğimiz kadarıyla 1085-1132 yılları arasında hazırlandığı tahmin edilen *Liber Denudationis sive ostensionis aut patefaciens* adlı anonim Latince eserdir. 13. asra gelindiğinde Rodrigo Jimenez de Rada'nın Batı dillerinde Müslümanların tarihine dair ilk müstakil eser olan *Historia Arabum* adlı kroniğinde Hz. Muhammed'in gece yolculuğuna yer verdiği görülmektedir.

100 McMichael, "The Night", 298-299.

101 McMichael, "The Night", 298.

102 McMichael, "The Night", 298.

13. asrın ortalarına kadar Avrupa’da az sayıda Hristiyan tarafından bilinen Hz. Muhammed’in mi‘rac’ına dair anlatının Batı dünyasında popüler hâle gelmesini sağlayan en önemli olay hiç şüphesiz *Kitâbü’l-Mi‘râc*’ın X. Alfonso himayesinde ilk olarak Arapçadan Kastilyacaya, ardından ise Latinceye ve eski Fransızcaya tercüme edilmesi oldu. Daha önceki yıllarda İber Yarımadası’nda yaşayan Mozaraplar arasında ilgi gördüğü tahmin edilen anlatı, bu tercümeler sayesinde Batılı entelektüeller arasında ciddi bir okuyucu kitlesine hitap edebildi. Nitekim müteakip yıllarda Avrupa’da, eserlerinde mi‘rac olayına yer veren Hristiyan yazarların büyük bir kısmının temel kaynağı Kastilya kraliyet sarayında gerçekleştirilen mezkûr tercümeler oldu.

İber Yarımadası’nın Müslümanlar tarafından fethini takip eden ilk asırlarda bölgede yaşayan bazı Hristiyan âlimler, telif ettikleri eserlerinde Hz. Muhammed’in hayatı, getirdiği din ve peygamberliği gibi konulara odaklanırken 10-11.asırlardan itibaren onun mucizevi gece yolculuğu da Batı literatüründe işlenen konular arasında yer almaya başladı. Nihayet 13. asrın ikinci yarısında eserin üç farklı Batı diline tercüme edilmesi, mi‘rac anlatısının İber Yarımadası’nın ötesindeki Avrupa topraklarında tanınma sürecinin en önemli merhalesini teşkil etti. Doğu İslam dünyasında ortaya çıkan ve Endülüs’e taşınan anlatı, zamanla ilk olarak Hristiyan İspanya’da, oradan da başta İtalya olmak üzere Avrupa’nın farklı bölgelerindeki entelektüel çevrelerde tanındı.

13. asra kadar Rodrigo Jimenez de Rada ve Pedro Pascual gibi İber Yarımadası’nda yaşayan Hristiyanların eserlerinde karşılaştığımız mi‘rac anlatısı, özellikle X. Alfonso himayesinde *Kitâbü’l-Mi‘râc*’ın farklı dillere tercüme edilmesinden sonraki süreçte yarımadanın ötesinde yer alan Avrupa topraklarında da ilgi görerek Fazio degli Uberti, Papa II. Pius ve Roberto Caracciolo da Lecce gibi Batılıların eserlerinde ve hususi mektuplarında yer aldı. Orta Çağ Avrupası’nda Hristiyan yazarların eserlerinde İslam peygamberinin gece yolculuğuna yer vermelerindeki ana motivasyonlardan biri onun bu yolculuğunun mümkün olmadığını ve peygamber olmanın nişanesi olabilecek herhangi bir mucize göstermediğini ispat etmekte. 11-12. asırlarda Batı literatüründe kendisine yer bulmaya başlayan mi‘rac anlatısı, 13. asırda X. Alfonso himayesindeki gerçekleştirilen mezkûr tercümelerle Hristiyanlar arasında daha yoğun ilgi görerek 15. asra kadar daha geniş bir kitle tarafından tanındı. Çalışmada bahsi geçen Hristiyan yazarların Hz. Muhammed’in gece yolculuğuna atıfta bulunan eserleri zamanla Batı dünyasındaki farklı bölgelerdeki entelektüel çevrelere ulaşarak daha geniş bir okuyucu kitlesine hitap etti. Bu sürecin bir sonucu olarak Batı dünyasında Hz. Muhammed’e dair literatür zenginleşmekle kalmayıp Avrupa’nın farklı bölgelerinde yaşayan Hristiyanlar arasında İslam peygamberinin gece yolculuğuna dair anlatı daha yakından tanındı.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Ağırakça, Ahmet. "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı". *Artuklu Akademi* 1 (2014), 1-30.
- Akar, Metin. *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râcnâmeler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1980.
- Alfonso X el Sabio. *Estoria de España*. ed. Ramon Menendez Pidal. Madrid: Bailly-Bailliere e Hijos, 1906.
- Alonso de Espina. *Fortalicium Fidei*. Erişim 21 Şubat 2025. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/fortalicium-fidei--7/html/fff4d886-82b1-11df-acc7-002185ce6064_407.html
- Alvaro de Córdoba. *Indiculus Luminosus*. thk. Jacques Paul Migne. Paris: Patrologia Latina, 1852.
- Asin Palacios, Miguel. *Dante ve İslam*. çev. Güneş Ayas. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2010.
- Battistoni, Giorgio. "Dante and the Three Religions". *Dante and Islam*. ed. Jan M. Ziolkowski. 214-234. New York: Fordham University Press, 2015.
- Brann, Ross. "The Arabized Jews". *The Literature of al-Andalus*, ed. Maria Rosa Menocal vd. 435-454. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Busic, Jason. "Religious Identity, Language, and Exegines: The Mozarabs and an Arabic Gospels", *La Coronica* 46/2(2018), 5-31.
- Carreras y Artau, Tomas. "Fray Francisco Eiximenis: Su Significacion Religiosa, Filosofica-Moral, Politica y Social". *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 1(1946), 270-293.
- Cecini, Ulisse. "Qur'an Quotations in the Liber de Doctrina Mahumet". *The Latin Qur'an, 1143-1500: Translation, Transition and Interpretation*. ed. Candida Ferrero Hernandez-John Tolan. 317-347. Berlin: De Gruyter, 2021.
- Colby, Frederick S. *Narrating Muhammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn Abbas Ascension Discourse*. New York: State University of New York Press, 2008.
- Conrad, Michael A. "In the Shadow of Toledo, Seville, and Granada: on the Historic Significance of Murcia for the Transmission of Islamic Knowledge in the Twelfth and Thirteenth Centuries". *Artistic and Cultural Dialogues in the Late Medieval Mediterranean*. ed. Maria Marcos Cobeleda. 143-162. Cham: Palgrave Macmillan, 2021.
- Costigliolo, Marica. *The Western Perception of Islam between the Middle Ages and the Renaissance*. Oregon: Pickwick Publications, 2017.
- Dante Alighieri. *İlahi Komedya*. çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 1998.
- Doubleday, Simon R. *The Wise King: A Christian Prince, Muslim Spain, and the Birth of the Renaissance*. New York: Basic Books, 2015.
- Echevarria, Ana. *The Fortress of Faith: The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*. Leiden: Brill, 1999.

- Echevarria, Ana. “La reescritura del Libro de la Escala de Mahoma como Polémica religiosa”. *CEHM* 39 (2006), 173-199.
- Echevarria, Ana. “The Perception of the Religious Other in Alonso de Espina’s *Fortalitium Fidei*: A Tool for Inquisitors”. *Interfaith Relationships and Perceptions of the Other in the Medieval Mediterranean*. ed. Sarah Davis-Secord vd. 161-195. Cham: Palgrave Macmillan, 2021.
- Echevarria, Ana. “Eschatology or Biography? Alfonso X, Muḥammad’s Ladder and A Jewish Go-Between”. *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*. ed. Cynthia Robinson- Leyla Rouhi. 133-152. Leiden: Brill, 2015.
- Ezevî, Ragd Cemal Menaf. “Terisû'l Hadari'l-Endelüs fi ahd Alfons el-Aşr”. *Mecelletü'l Turas el-İlmi Arabi* 3 (2015), 255-272.
- Fazio degli Uberti. *Dittamondo Silvestri*. Milano: 1826.
- Gil, Jose S. *La Escuela de Traductores de Toledo y sus Colaboradores Judios*. Toledo: Diputacion Provincial, 1985.
- Genio, Alisa Meyuhas. “The Fortress of Faith-At the End of the West: Alonso de Espina and his *Fortalitium Fidei*”. *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*. ed. Ora Limor-Guy G. Stroumsa. 215-233. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996.
- Gonzalez Palencia. Angel. *Historia de la Literatura Arabigo-Española*. Barcelona: Editorial Labor S.A., 1945.
- Harvey, Léonard Patrick. “The Alfonsine School of Translators: Translations from Arabic into Castilian Produced Under the Patronage of Alfonso the Wise of Castile (1221-1252-1284). *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*. 109/1(1977), 109-117.
- Hoyland, Robert Gerard. “The Earliest Christian Writings on Muḥammad: an Appraisal”. *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*. ed. Harald Motzki. 276-297. Leiden: Brill, 2000.
- İbn Hacer el-Askalanî. *ed-Dürerü'l-Kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-Samine*. thk. Freitz Krenkow. 3. Haydarabad: 1930-1932.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2007.
- İbn Hişâm. *Siret-i İbn-i Hişâm*. çev. Hasan Ege. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbn Sînâ. *Mirâcnâme*. çev. Peter Heath. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Jensen, Kurt Villads- Scotto, Davide. “Riccollo as an Author and His Intellectual Afterlife”. *Riccolle da Monte di Croce: Missionary to the Near East and Expert on Islam*. ed. Kurt Villads Jensen-Davide Scotto. 9-24. Stocholm: Kungl Royal Swedish Academy of Letters, 2024.
- Keller, John Esten. *Alfonso X, El Sabio*. New York: Twayne Publishers, 1967.
- Kritzeck, James. *Peter the Venerable and Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- Liber Denudationis siue ostensionis aut patefaciens*. Leiden: Brill, 1994.
- Kur'an-ı Kerim Meâli. haz. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 12. Basım, 2011.
- Lisânüddin İbnü'l Hatîb. *el-İhâta fi Ahbâri Gırnata*. thk. Yusuf Ali Tavit. 3. Beyrut: Darü'l-Kitabu'l-İlmiyye, 2003.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu 't-tib min ğusni 'l-Endelüsi 'r-ratib ve zikru vezîrihâ Lisanüddin İbnü'l-Hatib*. thk. Reinhart Dozy vd. 2(2). Leiden: Brill, 1855-1861.
- Mallette, Karla. “Muḥammad in Hell”. *Dante and Islam*. ed. Jan M. Ziolkowski. 178-190. New York: Fordham

- University Press, 2015.
- Masser, Matthias. "Rodrigo Jimenez de Rada". *Christian-Muslim Relation: A Bibliographical History*. ed. David Tomas-Alex Mallet. 4/343-355. Leiden and Boston: Brill, 2012.
- McMichael, Steven J. "The Night Journey (al-isrâ') and Ascent (al-mi'râj) of Muḥammad in medieval Muslim and Christian Perspectives". *Islam and Christian-Muslim Relations* 22/3 (2011), 293-309.
- McMichael, Steven J. "Roberto de Lecce". *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*. ed. David Thomas-Alex Mallett. 5/566-571. Leiden: Brill, 2013.
- Menendez Pidal, Ramon. "España y la Introduccion de la Ciencia Arabe en Occidente". *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos* 3 (1955), 13-34.
- Menocal, Maria Rosa. *The Arabic Role in Medieval Literary History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Mensa I Valls, Jaume. "La Vernacularització al Català de Textos Profètics Bíblics i Teològics en la Confessió de Barcelona d'Arnau de Vilanova". *El Saber i les Llengües Vernacles a l'època de Llull i Eiximenis*. ed. Anna Alberni vd. 45-56. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2012.
- Morris, James Winston. "The Spritual Ascension: Ibn 'Arabi and the Mî'râj Part I". *Journal of the American Orient Society* 107/4, (1987), 629-652.
- Muhammed b. Ahmed Kurtubî. *el-Câmiu li Ahkâmi'l Kur'ân*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 10. İstanbul: Buruc Yayınları, 2000.
- Muhyiddin İbnü'l Arabî. *Füsûsu-l Hikem*. çev. Ahmed Avni Konuk. 1. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- O'Callaghan, Joseph F. *A History of Medieval Spain*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1975.
- O'Callaghan, Joseph F. "Kings and Lords in Conflict in Late Thirteenth-Century Castile and Aragon". *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages*, ed. P. Chevedden vd. 117-138. Leiden: Brill, 1996.
- Ordoñez, Ines Fernandez. *Las Estorias de Alfonso el Sabio*. Alicante: Istmo, 2009.
- Palma, Óscar de la Cruz. *Machometus: La invención del Profeta Mahoma en las fuentes latinas medievales*. Bellaterra: Institut d'Estudis Medivals, 2017.
- Palma, Óscar de la Cruz. "La Chronica Mendosa et Ridicula Sarracenorum como fuente Latina para la Historia del Islam". *La construcció d'identitats imaginades: literatura medieval i ideologia*, ed. Julian Acerbon Ruiz vd. 69-79. Lleida: Pages Editors, 2015.
- Pedro Pascual. *Sobre la Seta Mahometana*. Valencia: Publications de la Universitat de Valencia, 2011.
- Pius II. *Epistle to Muḥammad II*. ed. Albert Baca. New York: Peter Lang, 1990.
- Puig Montada, Josep. "The Polemic against Islam in Medieval Catalan Culture". *Wissen über Grenzen Arabisches Wissen und lateinisches: Miscellanea Medievalia*. ed. Andreas Speer- Lydia Wegener. 238-258. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- Puig Montada, Josep. "Francesc Eiximenç y la Tradición Antimusulmana Peninsular". *Pensamiento Medieval Hispano: Homenaje a D. Horacio Santiago-Otero*. ed. Jose Mario Soto Rabanos. 1551-1577. Madrid: CSIC Junta de Castilla-León, Consejería de Educacion y Cultura, 1998.
- Rayborn, Tim. *The Violent Pilgrimage Christians, Muslims and Holy Conflicts 850-1150*. North Carolina: McFarland Company, Inc. Publishers, 2013.
- Ricoldus de Monte Crucis. *Contra Legem Saracenorum*. çev. Londini Ensis. Self Published, 2010.

- Riera I Melis, Antoni. *Francesc Eiximenis (1330-1409): El Context, L'obra i Els Manuscrits*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2009.
- Rodrigo Jimenez de Rada. *Historia Arabum*. ed. J. Fernandez Valverde. Turnhout: Brepols, 1999.
- Sarr, Bilal. "The Nasrid Population and Its Ethnocultural Components". *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West*, ed. Adela Fabregas. 177-194. Brill: Leiden, 2020.
- Sarton, George. *Introduction to the History of Science*. 2. Baltimore: Carnegie Institution of Washington, Baltimore, 1932.
- Stella, Federico. "The Mi'râğ of Muḥammad According to Baldassarre Loyala Mandes S.J. (1631-1667). Sources, Controversy and Christianization of an Islamic Tradition". *Al-Qantara* 42/2 (2021), 1-21.
- Şanal, Enes, *Endülüs Medeniyeti'nin Avrupa'ya İlmî Etkileri (1125-1284)*, İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Şanal, Enes. "The Perception of Muḥammad in the Scientific Works Prepared Under the Auspices of Alfonso X". *Alfonso X: el universo político y cultural de un reinado*. ed. Maria Jose Lop Otin vd. 433-440. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2024.
- Şanal, Enes. "Arapça Konuşan Hristiyanlar: Mozaraplar'ın Endülüs Bilim Hayatına Katkıları (X. Asır)". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 38/8 (2023), 719-750.
- Tolan, John. *Sons of Ishmael: Muslims Through European Eyes in the Middle Ages*. Florida: University Press of Florida, 2008.
- Tolan, John. *Faces of Muḥammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- Tolan, John. *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Mi'râciyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/135-140. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yavuz, Salih Sabri. "Mi'rac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/132-135. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yenibaş, Hasan. "Kurtubî (ö. 1273) ve el-Müfhim Adlı Müslim Şerhi". *EKEV Akademi Dergisi* 69 (2015), 471-496.

منحى الاعتزال في النقد العربي خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين

Hicrî II. ve III. Asırlarda Klasik Arap Tenkidinde Mu‘tezilî Yönelim

The Mu‘tazilite Tendency in Classical Arabic Criticism during the 2nd and 3rd Hijri Centuries

Mahmoud Benras¹ 



ملخص

تتناول هذه الدراسة فرقة المعتزلة بوصفها إحدى أبرز الفرق الكلامية التي برزت مع نهاية القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني، وما أحدثته من أثر فكري عميق امتد من مجال العقائد والكلام إلى مختلف أبعاد الحياة الفكرية، ومنها: الأدب والنقد. وتأتي أهمية هذا الموضوع من كونه يكشف عن تداخل الفكر الكلامي والفلسفي مع النقد الأدبي العربي، مظهرًا كيف انعكس المنهج العقلي للمعتزلة في صياغة الرؤية النقدية للأدب في العصور الإسلامية الأولى. ويقع البحث في مجال الدراسات الأدبية والكلامية المقارنة، حيث يسعى إلى رصد حضور الفكر الاعتزالي في النقد الأدبي من خلال تتبع أبرز أعلامه مثل عمرو بن عبيد، وبشر بن المعتمر، وثمامة بن الأشرس، والجاحظ، والناشي الأكبر، وابن طباطبا، والرماني، والصاحب بن عباد، مع تحليل نتائجهم وأثرها على غيرهم من النقاد. يهدف البحث إلى إبراز طبيعة المنهج الذي اعتمدته المعتزلة في مقارنة النصوص، والكشف عن مدى انتقال هذا النسق العقلي إلى النقاد الآخرين من خارج إطار المعتزلة، مما أسهم في إضفاء طابع عقلاني على النقد الأدبي العربي. وقد اعتمدت الدراسة منهج الاستقصاء والجمع والتحليل بالرجوع إلى مؤلفات المعتزلة وكتب الجاحظ خاصة *الحيوان والبيان والتبيين*. وتبين النتائج أن تأثير المعتزلة كان حاسمًا في تقعيد النقد الأدبي العربي ومنحه صبغة عقلية واضحة، مما ساعد على ضبطه نظريًا والحد من الذاتية، وإن كان ذلك قد ضيق في بعض الأحيان من آفاق الإبداع الفني. وتخلص الدراسة إلى أن النقد العربي القديم مدين للمعتزلة في تطوره واستقراره في صيغته النظرية خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين.

الكلمات المفتاحية: الأدب العربي، علم الكلام، المعتزلة، النقد، المنهج

Öz

Bu çalışma, hicrî I. yüzyılın sonu ile II. yüzyılın başlarında ortaya çıkan en önemli kelâmî ekollerden biri olan Mu‘tezile’nin edebî ve fikrî hayatındaki etkisini konu edinmektedir. Mu‘tezile, naklî yöntemle göre akli yöntemi öne çıkararak sadece kelâm ve inanç alanında değil, edebiyat ve eleştiri gibi farklı sahalarda da iz bırakmıştır. Araştırma, edebiyat-kelâm ilişkisini ele alan karşılaştırmalı bir inceleme niteliği taşımakta ve Arap edebî tenkidinin akli bir temele oturmasında Mu‘tezile düşüncesinin rolünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, Amr b. Ubeyd, Bîşr b. Mu‘temir, Sümâme b. Eşres, Câhiz, Nâşî el-Ekber ve İbn Tabâtabâ, Rummânî ve Şâhib b. Abbâd gibi isimlerin eleştirel yaklaşımları incelenmiş; onların sadece kendi çevreleriyle sınırlı kalmayıp diğer ekollere ve eleştirmenlere de yön verdiği gösterilmiştir. Çalışmanın hedefi, Mu‘tezile’nin eleştiri metodunu nasıl şekillendirdiği ve bu

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Mahmoud Benras (Dr. Öğr. Üyesi),
Giresun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Giresun,
Türkiye
E-posta: benrasmahmoud@yahoo.fr
ORCID: 0000-0002-1731-8387

Başvuru/Submitted: 11.06.2025
Revizyon Talebi/Revision Requested:
19.09.2025
Son Revizyon/Last Revision Received:
21.09.2025
Kabul/Accepted: 22.09.2025

Atıf/Citation: Benras, Mahmoud. The Mu‘tazilite Tendency in Classical Arabic Criticism during the 2nd and 3rd Hijri Centuries. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 15/2, (Eylül 2025): 653–673.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1717172>

metodun edebî eleştirinin gelişiminde nasıl belirleyici olduğunu ortaya koymaktır. Yöntem olarak tarama, toplama ve analiz teknikleri kullanılmış, özellikle Cāhiz'in *Hayevān* ve *el-Beyān ve't-tebyīn* adlı eserlerinden yararlanılmıştır. Neticede Mu'tezile'nin, Arap edebî tenkidini aklı bir zeminde sistemleştirdiği, öznel yaklaşımları sınırlandırdığı ve teorik istikrar sağladığı; fakat aynı zamanda sanatsal yaratıcılığı belirli kalıplara hapsedtiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla çalışma klasik Arap tenkidinin teorik formundaki gelişim ve istikrarın Mu'tezile'nin özellikle hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda gerçekleştirdiği çalışmalara borçlu olduğu sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Kelām, Mu'tezile, Tenkit, Yöntem

ABSTRACT

This study examines the Mu'tazila, one of the most significant theological schools that emerged between the late first and early second centuries AH, and its profound influence on intellectual and literary life. Known for prioritizing rational methodology over traditional authority, the Mu'tazila extended their impact beyond theology and doctrine into literature and criticism, leaving a distinct intellectual mark. The research is situated within the field of comparative literary and theological studies, aiming to highlight how Mu'tazilite thought shaped the foundations of Arabic literary criticism. It investigates the contributions of key figures such as 'Amr b. 'Ubaid, Bishr b. al-Mu'tamir, Thumāma b. Ashras, al-Djāhiz, al-Nāshi' al-Akbar, Ibn Tabātabā, al-Rummānī and Sāhib b. 'Abbād showing how their approaches influenced not only their contemporaries but also critics from other schools of thought. The main objective is to clarify how the Mu'tazilite critical method, rooted in rational inquiry, structured the discipline and advanced its theoretical dimension. Methodologically, the study relies on survey, collection, and analytical techniques, with special reference to the original Mu'tazilite writings and to al-Djāhiz's works *al-Hayawān* and *al-Bayān wa al-tabyīn*. The findings demonstrate that the Mu'tazila played a decisive role in systematizing Arabic literary criticism, providing it with a rational framework that limited subjectivity and misuse, while at the same time narrowing certain avenues of artistic creativity. Ultimately, the study concludes that classical Arabic criticism owes much of its theoretical development and stability in the third and fourth centuries AH to the influence of the Mu'tazila.

Keywords: Arabic Literature, Kalām, Mu'tazilism, Criticism, Methodology

EXTENDED ABSTRACT

This study investigates the intellectual and cultural contributions of the Mu'tazila, one of the most influential theological schools to emerge during the late first and early second centuries of the Hijrī era, and explores their profound and lasting impact on both intellectual life and literary criticism in the Arab-Islamic tradition. The Mu'tazila are distinguished above all by their commitment to privileging reason and rational inquiry over uncritical reliance on transmitted reports, a methodological orientation that shaped not only their theological and philosophical outlook but also extended into other domains of knowledge and creativity. Their rationalist orientation enabled them to develop a distinct intellectual framework that resonated across different branches of learning. In the field of literature and criticism in particular, the Mu'tazilite emphasis on logical analysis and argumentative rigor left a visible and formative imprint, contributing to the shaping of Arabic literary theory during its classical phases.

This study situates itself within the interdisciplinary field of comparative literary and theological inquiry, attempting to trace the ways in which theological rationalism

informed the emergence of literary-critical discourse. It does not treat the Mu'tazila merely as a religious sect but as an intellectual movement whose principles and methodologies generated a broader cultural legacy. At the center of the research is the attempt to identify and examine the methodological impact of Mu'tazilite thought on Arabic literary criticism, with a focus on the principles, arguments, and stylistic tendencies that were transferred from theological reasoning to literary evaluation. To achieve this objective, the study engages with the works and ideas of some of the most prominent Mu'tazilite figures who contributed directly or indirectly to literary criticism. Among them is Bishr b. al-Mu'tamir, often regarded as one of the earliest systematic thinkers to apply rational principles to matters of expression and rhetoric. Similarly, Thumāma b. Ashras is highlighted for his role in combining theological reasoning with reflections on style and meaning. Perhaps the most influential figure examined is al-Djāhiz, whose prolific writings, especially *al-Hayawān* and *al-Bayān wa al-tabyīn*, remain cornerstones in the history of Arabic prose and literary thought. Al-Djāhiz's method, deeply rooted in Mu'tazilite rationalism, presents a unique synthesis of theology, philosophy, and literary critique, and illustrates how intellectual currents of his age informed his reflections on eloquence, rhetoric, and aesthetic value. The study also considers the contributions of al-Nāshi' al-Akbar and Ibn Tabātabā, both of whom helped to expand the scope of criticism through their emphasis on structure, coherence, and clarity in poetic and literary forms. Together, these figures exemplify how Mu'tazilite rationalism permeated and shaped the early development of Arabic literary criticism.

The main aim of this study is therefore to clarify the mechanisms by which the Mu'tazilite method, with its reliance on rational analysis, dialectical reasoning, and systematic argumentation, contributed to the structuring of literary criticism as a discipline. The research demonstrates that the Mu'tazilite influence extended beyond the boundaries of their own school, reaching critics and scholars belonging to different philosophical and theological traditions. This cross-pollination suggests that Mu'tazilite rationalism played a central role in the intellectual environment of the time, where disciplines interacted and borrowed from each other, enriching the literary-critical discourse of the Islamic Golden Age.

Methodologically, the study is based on survey, collection, and analytical techniques. It relies on original Mu'tazilite writings, including preserved fragments of Bishr b. al-Mu'tamir's works, as well as key texts by al-Djāhiz, most notably *al-Hayawān* and *al-Bayān wa al-tabyīn*. These primary sources are analyzed in conjunction with secondary accounts and later receptions of Mu'tazilite thought, in order to build a comprehensive picture of their contribution. By systematically comparing the methodological assumptions of Mu'tazilite theology with the principles underlying Arabic literary criticism, this study highlights the direct points of influence and adaptation. The findings suggest that the Mu'tazila played a decisive role in systematizing Arabic literary criticism. By introducing

a rational framework, they helped to move criticism beyond subjective impressions and personal taste and toward a more disciplined and theoretically grounded practice. This framework not only limited excessive subjectivity and prevented the misuse of literature for purely ideological or sectarian purposes, but also gave criticism a level of coherence and stability that allowed it to evolve into a recognized intellectual field. At the same time, the study acknowledges the inherent tension in this development: while the rational systemization of criticism provided clarity and consistency, it also introduced certain constraints that narrowed the possibilities of artistic creativity and restricted literary appreciation within predefined categories. Thus, the legacy of the Mu'tazila in literary criticism is seen as both productive and limiting, fostering intellectual rigor while at times curbing imaginative freedom.

Ultimately, this study concludes that classical Arabic criticism, particularly in the third and fourth centuries AH, owes a significant debt to Mu'tazilite thought. The theoretical stability and conceptual foundations established during this period were deeply informed by the rationalist heritage of the Mu'tazila. Their contribution ensured that literary criticism was not merely a descriptive or impressionistic activity, but a structured and intellectually serious discipline, firmly embedded in the broader rationalist culture of the Islamic Golden Age. By highlighting this dimension of their legacy, the research underscores the importance of viewing the Mu'tazila not only as a theological movement but also as a major force in the cultural and literary history of the Arab-Islamic world.

مقدمة

ارتبطت علوم اللغة العربية وآدابها ارتباطاً وثيقاً في نشأتها بالدين الإسلامي عموماً وبالقرآن الكريم والحديث النبوي بصفة خاصة، فالملكة اللغوية والأدبية وإن كانت في قمة ذروتها في الجاهلية إلا أنها لم تكن تحمل صفة العالمية والعلمية، بسبب غياب ثقافة التدوين والنشر والترجمة، لكن مع قدوم الإسلام واجتماع العرب تحت مظلة واحدة واحتكاكهم بشعوب وثقافات ولغات أخرى بدأت تنتقل ثقافتهم من المحلية إلى الكونية، ومن الشفوية إلى التدوينية، ومن العملية إلى النظرية العلمية، وذلك أغلبه في سياق خدمة الدين الإسلامي، القرآن الكريم والسنة النبوية بالدرجة الأولى، فظهرت علوم الضبط والنحو والبلاغة والمعاجم وغيرها، وهذا التأثير لم يقتصر على الجوانب المتعلقة بعلوم اللغة فحسب بل انتقل ليمس الجوانب الأدبية والإبداعية، فالفنون الأدبية كذلك عرفت تطوراً وتغيّراً بعد الإسلام من حيث الأساليب والأغراض، ومن ثمّ اختلف النقد في تقييمها لاحقاً باعتبارها تطوراً أم ضعفاً، وفي كل الأحوال فإنّه لا يمكننا أن ننكر أنّ القرآن الكريم غير موازين الشعر والنثر، ليحتل مركز الصدارة في حياة العرب، ويصبح النصّ القرآني أحياناً معياراً للنقد والمقارنة، وإن لم يكن كذلك بشكل مباشر فإنّه غير المفاهيم الأسلوبية والقيمية للأدب العربي.¹

الارتباط بين الدين واللغة والأدب العربي استمر إلى ما بعد عصر النبوة والخلفاء الراشدين، ليعرف تأثراً كذلك بالمدارس الكلامية والفقهية وغيرها التي عرفت الدولة الإسلامية في الفترات الأموية والعباسية خاصة، فانتقل الأمر من التأثير المباشر بالقرآن والحديث، إلى التأثير بالمذاهب الكلامية والفقهية وغيرها من مناهج التفكير والتأليف التي عرفت الثقافة الإسلامية ابتداءً من القرن الثاني الهجري، وهذا ما نلاحظه في المدارس النحوية أو البلاغية وحتى الأدبية والنقدية.²

تتناول هذه الدراسة منحنى الاعتزال في النقد العربي خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين، الموافقين للقرنين الثامن والتاسع الميلاديين، مع التركيز على فرقة المعتزلة باعتبارها إحدى أبرز الفرق الكلامية التي برزت مع نهاية القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني، وما أحدثته من أثر فكري عميق امتد من مجال العقائد والكلام إلى مختلف أبعاد الحياة الفكرية، بما في ذلك الأدب والنقد العربي، ويقع البحث ضمن حقل الدراسات الأدبية والكلامية المقارنة، ويستهدف رصد أثر الفكر الاعتزالي على منهجية النقد العربي القديم، من خلال تتبع حضور الفكر المعتزلي في أعمال أبرز أعلام هذه المدرسة الفكرية، مثل عمرو بن عبيد، بشر بن المعتمر، ثمامة بن الأشعر، الجاحظ، الناشئ الأكبر، الرمانى، وابن طباطبا، وتمثّل حدود هذه الدراسة في التركيز على الفترة الزمنية المحددة بالقرنين الثاني والثالث الهجريين، مع تحليل النصوص بشكل يعكس منهجية المعتزلة في مقارنة الأدب والنقد، تكتسب الدراسة أهميتها من كونها تسلط الضوء على العلاقة المعقدة بين الفكر الكلامي من جهة، والنقد الأدبي العربي من جهة أخرى، وتوضح كيفية انعكاس المنهج العقلي للمعتزلة في صياغة الرؤية النقدية للنصوص الأدبية، وما أسهم فيه هذا المنهج من إضفاء صبغة عقلية على النقد العربي، وضبط النظرية النقدية وتقنين أدوات التحليل، بما ساعد على الحد من الذاتية في تقييم النصوص، وإن كان ذلك قد أثر أحياناً على حرية الإبداع الفني.

ترتبط هذه الدراسة بدوافع عدّة، أهمّها الحاجة إلى فهم طبيعة التأثير الاعتزالي على تطوّر النقد العربي، خصوصاً في فترة زمنية حاسمة شهدت نشوء مناهج عقلية في التحليل والتقييم الأدبي، إذ لم يقتصر أثر المعتزلة على مجال الكلام والعقائد فحسب، بل امتد ليشمل التفكير النقدي، وأساليب تقييم النصوص الأدبية، وتحليل الأساليب الفنية في الشعر والنثر، مما جعل منهجهم موضوعاً مركزياً لفهم كيفية تطور النقد العربي القديم، اعتمدت الدراسة منهج

1 مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 21-91.

2 وليد قصاب، من قضايا الأدب الإسلامي (دمشق: دار الفكر، 2008)، 56، 73.

الاستقصاء والتحليل المقارن، بالرجوع إلى مؤلفات المعتزلة والنقاد المعاصرين لهم، وتحليل أبرز الأعمال النقدية مثل كتب الجاحظ/الحيوان والبيان والتبيين، بما تحتويه من إشارات واضحة إلى الفكر الاعتزالي في تقييم النصوص الأدبية، كما تم جمع البيانات من المصادر التاريخية والنقدية المرتبطة بالموضوع، وتحليلها في سياق تطور الفكر النقدي، مع مقارنة نتائج هذه التحليلات بما عرضه النقاد اللاحقون، لتبيان مدى استمرار تأثير الفكر الاعتزالي على النقد العربي الكلاسيكي، وقد تناول هذا الموضوع من قبل دراسات سابقة ركزت على جانب محدد من الفكر الاعتزالي، مثل كتاب وليد قصاب/التراث النقدي والبالغي للمعتزلة الذي اهتم بجمع إنتاج المعتزلة في محالي النقد و البلاغة محاولاً تحليله، ودراسة منير سلطان «إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة» الذي ركز على مسألة الإعجاز فقط دون الدخول في تفصيل المنهج النقدي، ودراسة كريم الوائلي «الخطاب النقدي عند المعتزلة» الذي اهتم بتحليل الخطاب دون استخلاص منهج متكامل إضافة إلى رسالة دكتوراه للباحث كريم عبيد هليل بعنوان «مقاييس نقد الشعر عند المعتزلة في القرن الرابع الهجري» التي ركزت على مسائل الشعر فقط دون معالجة النقد الأدبي بشكل كامل، كما أننا نجد دراسة مهمة كذلك لمحمد هيثم غزوة بعنوان: «البلاغة عند المعتزلة» التي ركزت على الجوانب البلاغية، لذلك سعت هذه الدراسة إلى سد فجوة بحثية ملحوظة، حيث ركزت الدراسات السابقة على الجوانب الكلامية أو مسألة الإعجاز أو الشعر فقط، دون تقديم رؤية شاملة تربط بين الفكر الاعتزالي وتطوير النقد العربي كمنهج شامل و لم تبين بشكل واضح مركزية الفعل الاعتزالي في النقد الأدبي، ومن ثم تهدف الدراسة إلى توضيح طبيعة المنهج الاعتزالي في مقارنة النصوص الأدبية، وبيان أثر هذا المنهج على النقاد العرب في القرون التالية، إضافة إلى تقديم إطار تحليلي يوضح الأسس العقلية التي ساهمت في ترسيخ أدوات نقدية دقيقة يمكن الاعتماد عليها، وبيان مدى دور الفكر الاعتزالي في إحداث تحول نوعي في الفكر النقدي العربي، ومن بين الأهداف المحددة أيضاً تقييم أثر هذا المنهج على ضبط النظرية النقدية، ومقارنة مستويات النقد بين النقاد المعتزلين وغير المعتزلين، مع التركيز على إبراز الإسهام الذي قدمه الاعتزال في ترسيخ منهجية عقلية للنقد العربي القديم.

تشير نتائج الدراسة إلى أنّ تأثير المعتزلة كان حاسماً في تطوير النقد العربي، إذ ساعد على تقنين المفاهيم النقدية، وضبط أدوات التحليل، وتقليل العنصر الذاتي في تقييم النصوص، بما أتاح الوصول إلى مستوى من النظرية النقدية المنظمة والمنهجية، كما بينت الدراسة أنّ هذا التأثير امتد إلى أسلوب التفكير النقدي عند النقاد غير المعتزلين، فأسهّم في ترسيخ الرؤية العقلية كمعيار أساسي للتمييز بين الأساليب والتقنيات الأدبية المختلفة، وعلى الرغم من أنّ المنهج العقلاني قد حدّ أحياناً من حرية الإبداع الفني أو تنوع الأساليب، إلا أنه ساعد على تأسيس قواعد دقيقة يمكن الاستناد عليها، ممّا جعل النقد العربي القديم أكثر وضوحاً وتنظيماً في الفترات اللاحقة، تبرز الدراسة كذلك أنّ التأثير بالمدارس الكلامية والفقهية والفكرية المختلفة التي ظهرت في الفترات الأموية والعباسية كان لها أثراً كبيراً على النقد العربي، إذ انتقل التأثير من التفاعل المباشر مع النصوص الدينية إلى التأثير بمنهجية التفكير العقلي التي طورتها هذه المدارس، وقد أتاح هذا التفاعل للنقاد العرب إمكانية الجمع بين الأسس العقلية والتحليل الأدبي الفني، مما ساعد على خلق أدوات نقدية دقيقة يمكن تطبيقها على النصوص المختلفة، وأدّى إلى ترسيخ المنهج العقلي باعتباره معياراً أساسياً في النقد العربي القديم.³

إنّ محاولة تقديم تحليل متكامل لمنهج الاعتزال في النقد العربي يعتبر مهمّاً جداً إذ يوفر فهماً شاملاً لتأثير الفكر الكلامي على تطوّر النقد العربي القديم، ويربط بين السياق التاريخي والثقافي والفكري وتطوّر الأدوات النقدية، مع توضيح أثر المنهج على النقاد والأدب العربي الكلاسيكي، بما يتجاوز ما تناولته الدراسات السابقة من تركيز على الشعر أو مسألة الإعجاز، خاصة أنّ دراسات فكر الاعتزال في السابق كانت تعالج في أغلبها استناداً على الخلفية الكلامية التي يغلب عليها الصراع الديني، الذي لم يكن له ليغني التأثير على المسائل و المناهج، لذلك فالمقال يسعى لتقديم رؤية

3 منير سلطان، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1986)، 17.

شاملة تربط الفكر الاعتزالي بالنقد الأدبي والذي كان أكبر المؤثرين في تأسيس النقد، كما تتيح الدراسة كذلك نافذة أكاديمية يمكن للباحثين البناء عليها في الدراسات المستقبلية للمقارنة بين المناهج الفكرية المختلفة وتبيين تأثيرها على الأدب والنقد العربي في الفترات اللاحقة، وتساهم في فهم أعمق للعلاقة بين العقلانية الدينية والفكر النقدي، وما أسهم فيه ذلك من تشكيل الرؤية النقدية العربية وتطورها على مدى القرون الإسلامية.

1. المنحى الكلامي في النقد الأدبي

النقد الأدبي هو تلك العملية التي تصحب العملية الإبداعية بهدف ترفيتها وتهذيبها وتوجيهها، لذلك نجده يعتمد النخل والتقويم للأدب بشقيه الشعر والنثر، لأجل تمييز الجيد من الرديء والأصيل من الدخيل، هذا من حيث المبدأ لكن الأدب مع الزمن تطوّر ليتناول قضايا تتعلق بمفهوم الأدب والملكة الأدبية والوسائل الأدبية والسياقات وغيرها من القضايا التي ترتبط بالأدب.⁴

من هذا المنطلق نستطيع أن نستنتج أنّ النقد الأدبي كان في بداياته عملية ذوقية خالصة تعتمد على الفرد وميوله واختياراته، لكنّها ليست اختيارات العامي العادي بل هي اختيارات النخبة المحترفة، ومع مرور الوقت بدأ يأخذ النقد الصبغة العلمية النسقية، كحال بقية العلوم العربية، لكنّ ما يميزه عن علوم اللّغة الأخرى، أنّه يرتبط من حيث المبدأ بالقضايا الإبداعية والذوقية والفنيّة، لذلك فإنّ نشأته في البداية لم ترتبط بشكل مباشر بالقرآن الكريم أو الحديث النبوي كباقي علوم اللغة والأدب مثل النحو والبلاغة وغيرها، بل إنّ نشأته الحقيقية بدأت حتى قبل مجيء الإسلام ونزول القرآن، لكنّه تأثّر بعد ذلك كثيره من العلوم بالدين ومناهج البحث والتفكير الدينية سواء كانت قرآنية أو حديثية أو كلامية أو فقهية وغيرها، بل ما يمكن قوله أنّ النقد في مفهومه المكتمل تأثّر واستقى معارف من كل هذه الفنون والحقوق لارتباطه بالإنسان في مفهومه الشامل للأدب والآداب.⁵

لكن إذا أردنا أن نبحث عن التأثير الأكبر في نشأة النقد الأدبي العربي فإننا سنجد ذلك المتعلق بالعلوم الكلامية بشكل خاص بسبب كثير من الملاحظات والمعطيات أهمها قضايا المنهج والخطاب، لكن تأثّر النقد بالكلام لم يأتي تأثيراً بفلسفة الكلام وأهدافه، بل كان تأثيراً بمنهجه ووسائله، لذلك نجد النقد تأثّر بمدارس كلامية دون أخرى حسب ما تقتضيه طبيعة النقد، إذ نجده مثلاً تأثّر بالمدرسة الكلامية الاعتزالية أكثر من غيرها خاصة في مسائل البلاغة والإعجاز والمعاني، رغم أنّ الأدب والشعر لم يكن يحمل صفة اعتزالية، لكن المنهج العقلي الاعتزالي ساعد النقد ليضع لنفسه منهجاً متسقاً يوضح ملامحه الذوقية والعلمية.⁶

2. المنحى المنهجي الاعتزالي في النقد الأدبي

تعدّ فرقة المعتزلة من أهم فرق الكلام، نشأت في أواخر العصر الأموي لكنّ تطورها وازدهارها كان في العصر العباسي الأول، تعدّ من أكثر التيارات التي تعتمد في تفكيرها على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية بسبب تأثرها بالفلسفة، من أهم أفكارها أنّ الإنسان مختار بشكل مطلق في كل ما يفعل، فهو يخلق أفعاله بنفسه، ولذلك كان التكليف، يتركز مذهبهم على خمسة أصول هي: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الجامع في تفكيرهم في أغلب الحقول المعرفية هو أصل التوحيد من حيث المبدأ ثم يمكن أن نجد الأصول الأخرى في الدرجة الثانية،⁷ والتفكير الأدبي والنقدي لا يخرج عن حدود هذه الأصول من

4 ستانلي هايمن، النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ترجمة إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، 1958)، 9.

5 أحمد أمين، النقد الأدبي (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012)، 13.

6 محمد هشام غزّة، البلاغة عند المعتزلة (أبو ظبي: دائرة الثقافة والسياحة، 2009)، 91.

7 أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق نعيم زرزور (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، 130/1.

حيث الفلسفة العامة للمعتزلة.

من هذا المنطلق ليس من الصعب أن نعرف الأسباب التي جعلت للمعتزلة هذا التأثير في مجال النقد الأدبي، إذ الأمر لا يقتصر على هذه الفن فقط، لكن بعض خصائص هذا الفن تجعله قريباً من المعتزلة إلى حد كبير، فمسألة الإقناع أو الجدل التي تعدّ من أهمّ المسائل النقدية، يمكن أن نعتبر احتلالها لأهمّ مسائل النقد بمساهمة كبيرة من الفكر الاعتزالي، الذي ناقش هذه المسألة كلامياً من حيث المبدأ في سياق ردّه على غير المسلمين، ثم في جدله مع الفرق الإسلامية الأخرى، لذلك نجدهم نظروا إلى الأدب والشعر على أنّه مصدر للمعرفة و الفكر، وهذا الأمر يعتبر تحوّلاً كبيراً في طبيعة النظرة والتعامل مع الأدب والشعر في السياق العربي الإسلامي.⁸

ولا يمكن أن ننكر أنّ المعتزلة هم أرباب التنظير للفكر الجدلي والحجاجي في الثقافة العربية، متأثرين بالفلسفة الوافدة، لذلك بدأ النقد كما البلاغة يأخذ المنحى النظري والعلمي قصد وضع ضوابط وحدود للخطاب، ومن هنا نفهم الاهتمام الكبير بقضايا البلاغة والإعجاز من طرف المعتزلة،⁹ بل إنّ أغلب المصنّفات الأولى التي تناولت الخطاب ومستوياته وأساليبه هي لكتاب معتزلة كعمرو بن عبيد (ت. 144/761) وبشر بن المعتمر (ت. 210/825) وثمامة بن الأشرس (ت. 225/839) والجاحظ (ت. 255/869)¹⁰ والناشئ الأكبر (ت. 293/905) وغيرهم،¹¹ وهذه الأسماء السالفة التي عاشت في نفس المرحلة الزمنية تقريباً كقيلة بوضعنا أمام الواقع الذي كان يوجه التصرّو النظري للأدب والشعر بصفة خاصة في تلك المرحلة، بعد فترة كان فيها الشعر العربي في درجة المقدّس لا مجال فيها للخروج عن القوالب والألفاظ القديمة، ولا يمكن توليد المعاني وتغيير الأساليب، فمساهمة المعتزلة جاءت في سياق التحرّر والتنوع الفكري الذي كفلته الثقافة الإسلامية التي كانت تتشكّل مع قيام الدولة وتطوّرها منذ صدر الإسلام.

النظرة العقلية في التعامل مع الأشياء ظهرت في زمن متقدم جداً في التعامل مع الأدب والفنّ فعمرو بن عبيد الذي يعد من الجيل الأول للمعتزلة اعتبر أن الأدب والبلاغة هو ما يؤدي وظيفة معقولة دينية خاصة، بتحقيق الثواب أو البعد عن العقاب،¹² يعني أنّ الأدب في المفهوم المعتزلي ليس وسيلة للهو بل هو ما يؤدي وظيفة سامية قوامها الصحة والصدق، ونجد موقفاً مشابهاً لموقف عمرو بن عبيد عند بشر بن المعتمر في صحيفته¹³ ضمن كتاب البيان والتبيين للجاحظ والتي ناقش فيها قضايا تتعلّق بالإبداع والتكلف والصنعة والنظم والصدق والكذب ومطابقة الكلام لمقتضى الحال وغيرها من المسائل النقدية والبلاغية، وهي القضايا التي شكلت قوام النقد الأدبي، والذي يعتبر الأدب و البلاغة من أهمّ وسائل المحاججة والإقناع،¹⁴ وهذه الصحيفة تتشارك من حيث المحتوى مع صحيفة أخرى هي الصحيفة الهندية، التي نقلها الجاحظ كذلك، بما يوحي بتأثير الفكر المعتزلي كلّ بالفلسفات الأخرى وأخذها عنها،¹⁵ غير بعيد عن موقف بشر نجد الكثير من النقول عن إبراهيم النظام (ت. 220/836) أحد أهمّ المنظرين المعتزلة

8 إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب (بيروت: دار الثقافة، 1983)، 68.

9 سلطان، إعجاز القرآن، 41.

10 M. Akif Özdoğan, "Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1(2015), 18.

11 Ahmet Gezek, *Klasik Dönem Arap Edebî Tenkidinde Gelenekçi ve Yenilikçi Yönelimler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 136-141.

12 الجاحظ، البيان والتبيين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423)، 112/1.

13 Muhammed Murtaza Çavuş - Hüseyin Esved, "Bısr b. el-Mu'temir'in Sahife'sinde Edebi Eleştiri ve Belagate Dair Düşünceler", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* (2022), 1418.

14 الجاحظ، البيان والتبيين، 129/1.

15 عباس، تاريخ النقد، 68.

الذي تعامل مع الأدب تعاملًا علميًا فلسفيًا كلاميًا من خلال تناوله للكثير من القضايا المتعلقة خاصة بإعجاز القرآن و معارضته و قضية الصرفة.¹⁶

موقف بشر بن المعتمر والنظام يفتح لنا المجال لفهم تلميذهما الجاحظ الذي يمكن اعتباره صاحب أهم النظريات النقدية التي وضعت هذا الفن على خط الموضوعية من خلال حديثه عن مسائل تتعلق بالعرق، تاريخ الشعر،¹⁷ البيئة والبداءة، والتحضر، في السياق الأدبي والفكري، وهي مسائل يمكن أن نعتبر أنها وضعت حداً لنقاشات نقدية طويلة كان الاحتكام فيها إلى قضايا غير موضوعية بشكل مباشر،¹⁸ وإذا ذهبنا نبحث عن استنتاج لقوة الطرح النقدي المعتزلي الذي فرض نفسه حينها في مواجهة نزعات أدبية تستقي زخمها من السياقات، فإننا نجد في المنهج العقلي التجريدي الذي انتهجه المعتزلة في تفكيرهم، في ظل بيئة عربية جديدة انتقلت فيها المركزية من الإنسان إلى الدين، من الشخص والبيئة والسياق إلى الفكرة، وهي قضايا تدخل في سياق مسيرة تطور العقل العربي الإسلامي.¹⁹

لذلك فالمعتزلة لم تستخدم أساليب لا تحتكم إلى منطق الأشياء فلم يقدموا اللفظ عن المعنى أو القديم عن الجديد، أو يفرضوا في استخدام قضية السرقات بل انتهجوا مسلكاً ينتصر إلى اللغة والأدب وليس إلى السياق أو الأفراد، مطبقين مبدأ الحسن والقبح وهو مبدأ كلامي عبّروا عنه في سياق النقد بالجودة، فهم يعتبرون أن الحسن والقبح عقليين، وهذا يعني أن الأشياء عموماً حسنة أو قبيحة بذواتها وأنساقها وليس بغيرها أو بسياقاتها، معتمدين الصدق أساساً لذلك على اعتبار أن الصدق هو الحسن والكذب هو القبيح.²⁰

يضاف إليه أن هذا التوجه النظري للفكر النقدي المعتزلي جاء ليملاً فراغاً سببه التباين بين الأدب القديم والأساليب الأدبية المحدثّة في الفترة التي تلت صدر الإسلام، خاصّة أن التيارات الدينية انتصرت في مجملها للنص القديم لاعتبارات دينية تتعلق بالرواية والتفسير، فيما بدأت ترجح كفة الأساليب المؤلدة والمحدثّة، فجاء الفكر المعتزلي بطرحه العقلي ليوافق به بين مختلف هذه التوجهات، فهو حسب رأيي لم يكن متوازناً في تصوره للأدب والشعر، لكن وجوده حقق توازناً بين التيارات الأدبية والنقدية حينها.²¹

النزعة العقلية الاعتزالية التي اعتبرت الأدب والشعر وسيلة للإقناع ومصدراً للمعرفة، تظهر كذلك في ميل هذا الاتجاه نحو النثر والنص المباشر لأنه هو الذي يكفل معرفة تامة وخطاباً منطقيًا بعيداً عن العاطفة والذوق مع إمكانية جودة الأسلوب وقوة المعنى، بل إن ابن طباطبا (ت. 322/934) صرح بشكل واضح أنه من الناحية المعرفية لا فرق بين الشعر والنثر، فالشعر حسب رسائل معقودة، والنثر شعر محلول، وأن نصوص الشعراء وأشعارها تتناسب مع كلام الخطباء وخطب البلغاء، وهذا ما نجده تطبيقاً في المنتج الفكري والأدب المعتزلي في القرن الثالث الهجري بصفة خاصة، ونستنتج كذلك من خلال اهتمام الفكر الاعتزالي بالبلاغة، وإعجاز القرآن، وهذا وإن كان يسبب بعض الاضطراب في

16 أبو القاسم البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية (2017)، 13؛ وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة (الدوحة: دار الثقافة، 1985)، 44.

17 İsmail Araz, "Köklü Bir Geçmiş Mi Yoksa Mükemmel Bir Başlangıç mı? Câhiz'in Klasik Arap Şiirinin Tarihi Hakkındaki Görüşlerinin Kritiği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 1033- 1039.

18 الجاحظ، البيان والتبيين، 5/3.

19 قصاب، التراث النقدي، 54-60.

20 الشهرستاني، الملل والنحل (القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1968)، 1/ 71-72؛ منصوري نجوى، «الحسن والقبح بين العقل والشرع»، المعيار 39/20 (2015)، 121.

21 عباس، تاريخ النقد، 56.

النهج النقدي الاعتزالي إلا أنه يحقق توازنا في التفكير النقدي العربي،²² و على نفس النحو كذلك نجد الرماني (ت. 384/994) الذي يؤكد التوجه المعتزلي بالتركيز على الوظيفية في الأدب و الشعر بقوله: “البلاغة إيصال المعنى إلى القلب دون اللفظ”²³ معبرا عن الرؤية النفعية للمعتزلة تجاه الأدب باعتباره أداة للإبلاغ و الإعلام. هذا التوجه العقلي من المعتزلة ساعد النقد الأدبي كثيرا في شق طريقه نحو التبلور رغم أنّ طبيعة الأدب والشعر لا تقبل العقل المجرد، وهذا ما لم يحسن المعتزلة تبيينه في تلك الفترة مستسلمين لقوة الطرح الكلامي، الذي انتقل إلى النقد الأدبي كذلك، وقد يكون من أسباب غلبة الفكر الكلامي العقلي كذلك تداخل قضايا النقد مع البلاغة وإعجاز القرآن، فلا عجب أن نجد مطلق العقل في تناول قضايا الصدق والكذب والسرقات أو غيرها، رغم أنها لا تحتل ذلك، ومن ثمّ جاء انتقاد هذه المسائل في الفكر الاعتزالي النقدي.²⁴

3. روح الاعتزال في قضايا النقد

من خلال ما سبق نستطيع تصور موقع الفكر الاعتزالي في بعض القضايا النقدية التي شكّلت المناقشات الأدبية في الفترات الأولى لتشكّل الفكر النقدي النسقي في الأدب العربي، فالزعة العقلية العلمية للمعتزلة وتصورهم للأدب على أنه مصدر للمعرفة، جعلهم يقفون موقفا لا يتجاوز حدود المنطق في مختلف المطارحات النقدية، كمسائل اللفظ والمعنى أو القديم والحديث أو السرقات وغيرها.

1.1. جدلية الألفاظ والمعاني

مسألة الألفاظ والدلالات من أهمّ القضايا التي أثارت جدلا واسعا في الأوساط النقدية العربية، رغم أنها لم تظهر عند العرب فقط بل عرفتها ثقافات أخرى قبلهم، وظهورها في الجدل الأدبي العربي جاء في سياق تطوّر الفكر النقدي لدى العرب في فترة ما بعد الإسلام خاصة، لأسباب موضوعية،²⁵ هذه القضية حسب رأي ترتبط كذلك بمسائل القديم والحديث والطبعة والصنعة على حدّ سواء، ورغم أنّ المنافحين عن كل طرف سواء أكان المعنى أو اللفظ، انطلق من دوافع سياقية لذلك كانت هذه المسائل كلها مرتبطة بعضها ببعض،²⁶ المعتزلة بحكم طرحهم العقلي المجرد، الذي جعلهم موضوعيين وسطيّين في كثير من القضايا النقدية، لم يكونوا كذلك فيما يتعلّق بهذه المسألة، فالنظرة النفعية للنصّ الأدبي عند المعتزلة التي تتعامل مع النصّ على أنه مصدر للمعرفة وأداة للإبلاغ والإقناع جعلتهم يبدون اهتماما أكثر بالمعاني في أكثر مقالاتهم، في مقابل عموم النقاد من التيارات الأخرى الذين يتوسّطون في هذه المسألة لاعتبارات تتعلّق بالمنهج وليس بالأدب فقط.²⁷

هذا التوجّه من المعتزلة رغم خلافه لعموم النقاد وإن كان يبدوا منتصرا للحركة الأدبية التي كانت نشطة في تلك

22 أبو الحسن ابن طباطبا، عيار الشعر، تحقيق عبد العزيز بن ناصر المانع (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، 127.

23 أبو الحسن الرماني، النكت في إعجاز القرآن (دهلي: المؤسسة الجامعية الملية الإسلامية، 1934)، 1.

24 كريم الوائلي، الخطاب النقدي عند المعتزلة (بغداد: المكتبة الوطنية - دار الحرية للطباعة، 2021)، 53.

25 محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث (القاهرة: نهضة مصر، 2001)، 257.

26 أبو هلال العسكري، الصناعات، تحقيق محمد علي البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، 1419)، 42، 23؛ ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الجبل، 1981)، 1/127؛ الحسن بن بشر الأمدي، الموازنة بين أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: دار المعارف، 1994)، 1/370.

27 ابن قتيبة، الشعر والشعراء (القاهرة: دار الكتاب الحديث، 1423)، 1/85؛ ابن طباطبا، عيار الشعر، 21؛ الباقلائي، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: دار المعارف، 1954)، 178-180؛ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز (بيروت: دار الكتاب العربي، 1995)، 47-49؛ محمود بن راس، تأسيس النقد في بلاد المغرب (أنقرة: سون شاغ، 2021)، 143-161.

الفترة من شعراء البديع والأدب المولّد إلّا أنّ الواقع أنّ توجّههم يأتي في سياق النسق الفكري العام والنظرة العقلية المجردة للأشياء من طرف المعتزلة، في خصوص هذه المسألة يعدّ إحسان عباس من أكثر النقاد المعاصرين الذين أومؤا إلى ميل المعتزلة إلى القول بالمعنى لأسباب كثيرة رغم أنّه حاول أن يشير إلى أنّ الأمر قد لا يكون كذلك لعديد الأسباب والسياقات، ولكن موقفه حسب رأيه هو الأقرب إلى الواقع الملموس، لأسباب كثيرة، أهمّها: أنّ اهتمام المعتزلة بالبلاغة والجدل والافتقار نظريا وعمليا، يجعلهم قريبين جدا من المعنى وأساليبه لأنّهم تحدّثوا عن مستويات اللغة والخطاب على مستوى الشعر والنثر على نفس الدرجة، وهما المستويان الذين لا يمكن الجمع بينهما إلّا من خلال المعنى، و هذا يتبيّن لنا جليا من خلال صحيفة بشر بن المعتز، بل إنّ بشر بن المعتز وضع مقاييس مباشرة لنقد النثر والشعر قوامه المعنى البليغ بما يليق بمقام المتكلمين،²⁸ يعني أنّ الخطاب لا يبلغ مبلغه من الأهمية إلّا من خلال المعنى، لذلك قد يتغيّر من الشعر إلى النثر وقد يتغيّر حسب مقتضى الحال، وهي الإشارات الاعتزالية فيما يتعلّق بالمعنى، تتناسب ونظرتها النفعية تجاه النصّ، لذلك لا نكاد نجد لهم ما ينتصر للفظ على حساب المعنى، أو حتى ما يميّز اللفظ عن المعنى فعندهم جودة اللفظ من جودة المعنى وليس العكس، ولهذه الأسباب الأخيرة لا يمكن لنا أن نقول بانتصار المعتزلة للفظ لأنّه لا يوجد ما يوحي أو يدلّل لذلك، على أنّه يمكن المناقشة في ربطهم بالانتصار للمعاني.²⁹

تسبّب الجاحظ في جدل واسع داخل السياق الاعتزالي فيما يتعلّق برأيهم في المعاني والألفاظ من خلال قوله أنّ المعاني مطروحة في الطريق يدرّكها العام والخاص، وأنّ اللفظ هو سرّ الإبداع والافتقار،³⁰ وهذا الرأي ينبغي شرحه من خلال سياقين، الأول يتعلّق بالجاحظ نفسه كشخصية فلسفية وأدبية، والثاني هو السياق الاعتزالي، فمن خلال السياق الأول الجاحظ كشخصية أدبية قوية يدرك أهمية اللفظ في العملية الإبداعية، وشخصيته الأدبية تجعله يميّز عن بقية نقاد المعتزلة، أمّا من خلال السياق الثاني، فإنّ الجاحظ يقصد بالمعاني المطروحة في الطريق المعاني العقلية التي يشهد لصحتها العقل المنطقي الذي يعتمد على الحس والملاحظة والتجربة، لأنّه لا يمكن لنا أن نقاد بحجم الجاحظ أن يساوي بين معاني العامة ومعاني الأدباء إلّا إذا كان يقصد المعاني العقلية، وإلّا كان الجاحظ سيكون متناقضا مع نفسه ومنهجه، وهو بعيد عن ذلك لأنّا نجد في كتبه عامة، الكثير من النصوص التي تنتصر للمعاني بما يتناسب مع مذهبه³¹ ومذهب المعتزلة عموما ومذهب أستاذه ثمامة بن أشرس الذي نقل في حقه: «وما علمت أنّه كان في زمانه قروي ولا بلديّ، كان بلغ من حسن الإفهام مع قلة عدد الحروف، ولا من سهولة المخرج مع السلاطة من التكلف ما قد بلغه، وكان لفظه في وزن وإشارته، ومعناه في طبقة لفظه، ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك»³² مثل هذه النصوص التي تبرز أهمية المعنى نجدها بكثرة في تراث المعتزلة مثل الجاحظ وغيره، والوضع الطبيعي للمفكر المعتزلي في نسقه أن يهتم بالمعاني إلّا إذا كان الناقد نفسه أدبيا، فإنّ مقولته حينها قد تميل إلى الاتزان للأسباب الإبداعية الفنية،³³ وهو الموقف الذي نجده عند الجيل الثالث تقريبا كذلك من المعتزلة مثل الرقاني الذي أبان بشكل واضح اهتمامه بالمعنى واعتباره أساس الأدب و البلاغة على حساب اللفظ،³⁴ وكذلك الشأن بالنسبة للمرزباني فيما

28 الجاحظ، البيان والتبيين، 1/129.

29 عباس، تاريخ النقد، 67.

30 الجاحظ، البيان والتبيين، 3/131-132.

31 الجاحظ، البيان والتبيين، 1/751؛ أحمد علي محمد، «لماذا قدم الجاحظ اللفظ على المعنى: محاولة لتفسير مقولة الجاحظ «المعاني مطروحة في الطريق...» في ضوء ثقافته المعتزلة ومواقفه من الشعوية» البيان الكويتية، 299 (1995)، 32-36.

32 الجاحظ، البيان والتبيين، 2/110.

33 عبد الله علمي، «أثر العقيدة في قضايا النقد الأدبي»، مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية 6/4 (23 ديسمبر، 2018)، 12.

34 الرماني، النكت في إعجاز القرآن، 1-8.

يتعلّق بهذه المسألة خاصة لما يتحدث عن عيوب المعنى، إذ يعتبر أنّ أهمّ ما قد يؤاخذ به الشعر البُعد عن القصْد النبيل والصحة والصدق فيه، وهي القضايا الوظيفية التي يؤكدُها باستمرار الفكر الاعتزالي.³⁵

موقف الجاحظ كذلك ينبغي فهمه في إطار آخر وهو الإطار السياسي التاريخي الذي عرف حركت الشعوبية التي تعتبر حركة فكرية واجتماعية برزت فيها نزعة التفاخر بالعجم مقابل العرب، وقد انعكس ذلك في ميدان الأدب واللغة، حيث حاول بعض الشعوبيين الانتقاص من فضل العرب في البيان، والتقليل من شأن العربية أمام لغات أخرى كالفارسية خاصة، وهنا اتخذ الجاحظ موقفًا حاسمًا، فواجه الشعوبية من منطلق لغوي وثقافي؛ إذ أكّد أنّ الفصاحة والبلاغة من أهم خصائص العرب، وأنّ اللغة العربية تمتاز بقدرتها على الإبانة والتعبير بما لا يتوافر في غيرها، ورأى أنّ العرب لم يُعطوا الفضل للمعاني في ذاتها، لأنّ المعاني مطروحة في الطريق، وإنما قُضِّلوا بالقدرة على نظم الألفاظ وانتقاء الأسلوب المناسب،³⁶ وبذلك دافع عن العربية والمتكلمين بها ضد الشعوبيين الذين ركزوا على أنّ المعاني مشتركة بين الأمم، محاولين سحب التفوق اللغوي من العرب و العربية، ومع دفاعه لم يتعصب الجاحظ تعصبًا أعمى، بل ميّز بين المقامات، فهو يعترف بأنّ الأمم الأخرى قد تبرّع في بعض الفنون والمعارف كالطب والهندسة والفلسفة، لكنه شدد على أنّ البيان والبلاغة هي الميدان الذي امتاز فيه العرب، ومن هنا جاءت معركته مع الشعوبية لتثبيت هذا الامتياز، معتبرًا أنّ قوة العرب الحقيقية في لغتهم، وأنّها وسيلتهم إلى الخلود الثقافي والحضاري.³⁷

2.3. مصداقية الخطاب

تعتبر مسألة صدق الشعر أو كذبه من أكثر القضايا التي أخذت حيّزًا نظريًا كبيرًا ضمن قضايا النقد العربي القديم، وهذه القضية حسب رأيي تدرس في التراث العربي من خلال مقاربتين الأولى أخلاقية والثانية عقلية، وكلتا هاتين المقاربتين لا تتوافق تمامًا وروح الأدب وأغراضه، فحوى هذه المسألة هو هل يجب أن يكون الأدب أو الشعر صادقًا أم لا، والصدق هنا يحتمل صدق الأديب مع نفسه بغض النظر عن الواقع، أو الصدق من خلال مطابقة قوله لواقع الحال، وكلا هذين الاحتمالين يوقع جدلا لا نهاية له، فما يكون صادقًا بالاحتمال الأول قد لا يكون كذلك بالاحتمال الثاني والعكس، وسبب هذا التباين في الرؤى تجاه المسألة هو اختلاف وسائل النقد بين الفلسفة والكلام والذوق، فإذا كان التخيل -الذي هو أحد مسائل هذه القضية- عند الفارابي³⁸ وابن سينا³⁹ ضربا من الكذب فإنّه ليس كذلك عند حازم القرطاجني، والكذب الذي يقصده ابن سينا والفارابي ليس هو ذلك الذي يحمل دلالات أخلاقية، فيما نجد بعض المتكلمين مثل الأمدّي يحتمل الكذب في الشعر دلالات أخلاقية،⁴⁰ في الوقت الذي يري فيه بعض النقاد مثل ابن حزم أنّ الشعر الذي يقوم على الصدق لا يمكن عده من الشعر،⁴¹ ومن دون شكّ أنّه بين مقاصد ومصطلحات هؤلاء النقاد بعض التداخل والاختلاف على المستوى المفاهيمي، من خلال ما سبق نستطيع أن نفهم حقيقة التعامل مع قضية صدق الخطاب الأدبي سواء أكان شعرا أم نثرا، فمن تعامل مع النصّ بأنّه نصّ معرفي أعمل آلية الصدق أو الكذب ومن تعامل معه على أنّه نصّ إبداعي تعامل معه على أنّه نصّ يحتمل الصدق والكذب بعيدا عن المعطى الأخلاقي.

35 أبو عبد الله المرزباني، الموشع في مآخذ العلماء على الشعراء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، 105.

36 الجاحظ، البيان والتبيين، 9/3-21.

37 أحمد علي محمد، «لماذا قدم الجاحظ اللفظ على المعنى»، 35-36.

38 الفارابي، «فن الشعر»، رسالة في قوانين صناعة الشعراء، عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953)، 151.

39 ابن سينا، «فن الشعر»، فن الشعر من كتاب الشفاء، عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953)، 161-162.

40 الأمدّي، الموازنة بين أبي تمام والبحرّي، 2/52.

41 ابن حزم، رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983)، 354.

الموقف المعتزلي في هذه القضية قد يكون واضحاً في ضوء السابق، فالمعتزلة يعتبرون الأدب نصاً معرفياً إقناعياً حجاجياً، لا يمكن احتمال أن يكون كاذباً، يضاف إليه أن المعتزلة باعتبارهم أن الأصل في الجودة هو الحسن العقلي يعني المطابق للواقع العقلي وبالتالي فالحري به أن يكون صادقا.

في هذا الصدد يأتي في طليعة من ناقشوا هذه المسألة من المعتزلة ابن طباطبا العلوي،⁴² الذي لا نجد له ترجمات مستفيضة في كتب الطبقات والأدب تؤكد ارتباطه بمذهب الاعتزال، لكن إذا نظرنا إلى السياق الفكري والتاريخي الذي عاش فيه، ونظرنا كذلك إلى نسقه الفكري سنقتنع بما لا يدع مجالاً للشك أنه يتبنى النهج الاعتزالي، ابن طباطبا في سياق تعريفه بمفهوم الشعرية يورد ثنائيات منطقية كثيرة ليدل على أن الأدب من حيث المنطلق ما وافق العقل والمنطق أي ما يوافق معرفة النفس وهواها، ويؤكد بشكل مستمر على مفهوم الصواب، صواب المعنى خاصة، ولا يتردد في عدم اعتبار ما خرج عن دائرة الصواب شعراً،⁴³ يعتبر فهم موقف ابن طباطبا هذا من أعقد القضايا النقدية لكثير من المعطيات، أولها أن ابن طباطبا ليس كغيره من أوائل النقاد المعتزلة، فهو زمنياً متأخر عنهم، يضاف إليه أنه شاعر من طبقة المحدثين الذين يرفضون في الأصل حدود العقل واللفظ في الشعر، فكونه شاعراً في الأصل كان ذلك حرياً أن يبعده عن دائرة هذا النقاش النظري، المعطى الثاني، هو الخلفية الفكرية الكلامية لابن طباطبا في الاتجاه المعاكس لموقع شعراء المحدثين، وهو واقع الحال من خلال موقفه في كتابه عيار الشعر.

بما يعني أن ابن طباطبا رغم شاعريته لم يستطع التمرّد على العقل الكلامي الذي يحكمه، يضاف إليه أن العبارة النقدية النظرية دائماً ما تقيد من حدود الذوق والابداع، فالأمر لا يتعلّق بابن طباطبا فحسب، يضاف إليه أن موقف ابن طباطبا لا يفرّق بين الشعر والنثر أو الشعر والخطابة، فالجمع بينهما يعني غلبة الموازين النثرية الخطابية على الأخرى، لأنها أساس الكلام ومبدؤه، والأصل فيها الصدق، ولا ينبغي أن نهمل أن قصد ابن طباطبا في هذا المقام من الصدق هو ذلك الذي يحمل مضامين أخلاقية، وليس كقصد الفلاسفة في تفريقهم بين التخييل الكاذب وغيره، ومن هذا المنطلق انتقد قدامة بن جعفر الناقد صاحب الخلفية الفلسفية هذا المبدأ، إذ يعتبر أنه لا حاجة لاستخدام معيار الفضيلة في الشعر، في رد للمبدأ الأخلاقي للأدب، بل إنه يعتبر الشعر تجربة فردية لا علاقة لها بالمعرفة العقلية، بل هي عملية إبداعية للشاعر أن يتعامل مع المعاني والألفاظ بمنأى عن كونها ممدوحة أو مذمومة.⁴⁴

3.3. التناص الأدبي

يعتبر الكثير من النقاد أن قضية الأخذ الأدبي أو السرقات الأدبية أو التناص من أهم وأقدم القضايا النقدية، حيث إنّ بعض الباحثين يعود بها إلى العصر الجاهلي، إذ كانت تمثل هذه المسألة معيار قدرة الأديب ومهاراته الأدبية في إنتاج المعاني الأصلية أو اكتفائه بتكرير وتقرير معاني وأساليب سبقه إليها غيره،⁴⁵ تناول هذه القضية بالتصنيف المفرد أو ضمن أعمال أخرى أغلب نقاد الأدب العربي مثل: ابن قتيبة (ت. 276/889) وابن المعتز (ت. 296/908) وابن عبدبريه (ت. 328/939) والآمدي (ت. 370/980) والحاتمي (ت. 388/990) وابن وكيع التنيسي (ت. 393/1002) وابن شهيد (ت. 426/1034) والجرجاني (ت. 471/1078) وابن بسام (ت. 542/1147)

42 Sultan Duran Gürbüz - Kadir Kınar, "Alımlama Estetiği Bağlamında İbn Tabâtabâ el-Alevî' de Metnin Hazzı", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 38 (2024), 1284.

43 ابن طباطبا، عيار الشعر، 19-24.

44 قدامة بن جعفر، نقد الشعر (القسطنطينية: مطبعة الجوائب، 1302)، 4-5.

45 وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث، رؤية إسلامية (دمشق: دار الفكر، 2009)، 224-225.

وابن الأثير (ت. 637/1239) وأبي البقاء الرندي (ت. 684/1285) وغيرهم، بما يوحي بالأهمية والمساحة الكبيرة التي أخذتها هذه المسألة في السجل الأدبي، خصوصاً بين الفترة من القرن الثاني إلى الرابع الهجريين.⁴⁶

هذه المسألة عرفت الكثير من التجاذب بين النقاد، بين من يُقَرِّط في التهمة بالسرقة وبين من يتساهل مع وجود الكثير من المعتدلين، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يشير إلى أنّ القضية اتخذت أبعاداً لا علاقة لها بالأدب والفنّ مثل العصبية والمويل السياسية والدينية وغيرها،⁴⁷ لذلك يرى بعض النقاد أنّ إثارة مسألة السرقات التي أخذت أكبر الحصص من النقاش والتأليف في القرن الثالث الهجري،⁴⁸ سببه العقل المعتزلي الذي وجّه النقد والأدب منذ القرن الثاني إلى الاهتمام بالمعاني وجودتها، لأنّهم - كما ذكرنا سابقاً - اهتموا بالتّصوُّص على أنّها خطاب معرفي قوامه المعنى،⁴⁹ فتوجّه النقاد بسبب ذلك إلى النظر في المعاني الأصلية والمشاركة، أو المأخوذة، كمعيار نقدي لمعرفة مدى فحولة الشاعر وإجادته، وهذا الأمر لو سلمنا بصحته، ليس هدفاً مقصوداً من طرف المعتزلة الذين ينظرون إلى الأدب نظرة نفعية، هدفه في غيره لا في نفسه، فيما النقاد ينظرون إلى نفس الأدب وذاته، فأخذت المسألة بشكل غير طبيعي أبعاداً كثيرة أخرى خرجت عن حدود الألفاظ والمعاني إلى قضايا وأهداف أخرى سياسية واجتماعية وثقافية.

لذلك فإنّنا نجد الأدباء والنقاد المعتزلة لا يستخدمون هذا المعيار النقدي بالطريقة التي وصل إليها لدى الآخرين، رغم أنّ إثارة هذه الإشكالية قد يعود إليهم حسب البعض، فمقاربة المعتزلة العقلية تدفعهم إلى القول بإمكانية اشتراك المعاني، بل حتى لما يتعلّق الأمر بالمقارنة بين الأدباء عند اشتراك المعاني، فإنّهم يبحثون عن المبررات الموضوعية التي يتيحها العقل بعيداً عن الذاتية والانتهاج، فابن المنجم المعتزلي (ت. 300/912) مثلاً لما قارن بين الأحنف والعتابي، استند إلى معطيات تتعلّق بالمشرّب والنشأة والأسلوب،⁵⁰ ولم يؤمّع بأدنى إشارة إلى مسائل أخرى، في وقت كان النقاش في هذه المسائل محتدماً وحاداً، و نجد الكثير من النقاد من غير المعتزلة الذين تبنوا هذا الموقف مثل الجرجاني وغيره.⁵¹

بعد الجاحظ أهمّ من شرح وجهة النظر المعتزلية في هذه المسألة من خلال نصّ مهم في كتاب الحيوان يقول فيه: ولا يُعلم في الأرض شاعر تقدّم في تشبيه مصيب تامّ، وفي معنى غريب عجيب، أو في معنى شريف كريم، أو في بديع مخترع، إلّا وكلّ من جاء من الشعراء من بعده أو معه، إن هو لم يعد على لفظه فيسرق بعضه أو يدعيه بأسره، فإنّه لا يدع أن يستعين بالمعنى، ويجعل نفسه شريكاً فيه؛ كالمعنى الذي تتنازع الشعراء فتختلف ألفاظهم، وأعراض أشعارهم، ولا يكون أحد منهم أحقّ بذلك المعنى من صاحبه.⁵²

الجاحظ من خلال هذا النصّ يتعامل مع المسألة وفق منهج المعتزلة العقلي بطرح منطقي مفاده أنّ الاحتمال يقضي بإمكانية التوافق صدفة، أو إرادة أخذ الأفكار والمعاني بشكل مقصود وإعادة استخدامها،⁵³ أو وقوع الأديب

46 عبد القادر بقشي، التناص في الخطاب النقدي والبلاغي - دراسة نظرية وتطبيقية - (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2007)، 15؛ جراهام ألان، نظرية التناص، ترجمة باسل المسالمه (دمشق: دار التكوين، 2011)، 9-13.

47 بدوي طبانة، السرقات الأدبية، دراسة في ابتكار الأعمال الأدبية وتقليدها (بيروت: دار الثقافة، 1986)، 86؛ بن راس، تأسيس النقد، 182.

48 إذ نجد كتاب سرقات الشعراء وما اتفقوا عليه لابن السكيت (243هـ) وكتاب إغارة كثير على الشعراء للزبير بن بكار (256هـ) وكتاب سرقات البحرني من أبي تمام وكتاب سرقات الشعراء لأحمد بن أبي طاهر طيفور (280هـ).

49 عباس، تاريخ النقد، 70.

50 المرزباني، الموشع في مآخذ العلماء، 333.

51 أبو الحسن الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت)، 183.

52 الجاحظ، الحيوان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424)، 3/149.

53 الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، 185.

تحت تأثير معاني تعلق في ذهنه فيكرزها في أشعاره ونصوصه بوعي أو من دون وعي، و كل احتمالات واردة يقبلها العقل، وبالتالي فإن الجاحظ يصرح بشكل واضح، بأنه لا يمكن لأي أديب أن يدعي أحقيته بتلك المعاني، ومن هنا يزداد فهنا لمسألة المعاني المطروحة التي أطلقها في كتابه *البيان والتبيين* وأثار من خلالها نقاشا طويلا،⁵⁴ وموقف الجاحظ هذا إذا فهمناه في السياق الاعتزالي فإنه معقول جدا ويتفق مع نسق تفكيرهم، وإن كان بعض النقاد يرى أن موقف الجاحظ في السرقات جاء كرد فعل على الحركة التي نشطت في زمنه باستخدام هذا المعيار لنقد الشعراء والقدح في أدبيتهم، لذلك قال بأن المعاني عامة ومشتركة وبالتالي فالنقاد والتناقص والأخذ ممكن ومعقول ومقبول.⁵⁵ في نفس هذا السياق كذلك نجد ابن طباطبا العلوي والذي بسبب كثير من المعطيات، أهمها التأخر الزمني، يتناول القضية بكثير من النضج والعقلانية أكثر من تلك التي أظهرها الجاحظ على مستوى البسط النظري، فابن طباطبا من حيث مبدئه الواضح في التسوية بين الشعر والنثر، يرى أن هذه التسوية تنطبق على المعاني في كلا الفئتين كذلك ومن ثم فلا أديب أن يستعير معاني النثر إلى الشعر والعكس إذ يقول في ذلك: “فالشعر رسائل مَعْقُودَةٌ، والرَّسَائِلُ شِعْرٌ مَحْلُولٌ، وَإِذَا فَتَشَّتْ أَشْعَارُ الشُّعْرَاءِ كُلَّهَا وَجَدَتْهَا مُنَاسِبَةً إِمَّا تَنَاسُبًا قَرِيبًا أَوْ بَعِيدًا، وَجَدَهَا مُنَاسِبَةً لِكَلَامِ الْخُطَبَاءِ، وَخُطِبَ الْبَلَاءِ وَفَقِرَ الْحُكَمَاءِ،”⁵⁶ بل إن ابن طباطبا انطلاقا من خلفيته العقلية وتجربته الابداعية يرى أن أخذ المعاني وإعادة صياغتها فعل مطلوب ممدوح، لأنه قد يتيح للمعاني الخفية أن تظهر ويستفيد منها المتلقي إذ يقول في عيار الشعر: *وإن وجد المعنى اللطيف في المنثور من الكلام، وفي الخطب والرسائل والأمثال، فتناوله وجعله شِعْرًا كَانَ أَخْفَى وَأَحْسَنَ، وَيَكُونُ ذَلِكَ كَالصَّنَائِعِ الَّذِي يُذِيبُ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ الْمُصَوَّغَتَيْنِ فَيُعِيدُ صِيَاغَتَهُمَا بِأَحْسَنَ مِمَّا كَانَا عَلَيْهِ، وَكَالصَّبَاغِ الَّذِي يَصْبُغُ الثَّوْبَ عَلَى مَا رَأَى مِنْ الْأَصْبَاغِ الْحَسَنَةِ؛ فَإِذَا أَبْرَزَ الصَّنَائِعَ مَا صَانَعَهُ فِي غَيْرِ الْهَيْئَةِ الَّتِي عُهِدَ عَلَيْهَا، وَأَطْلَعَ الصَّنَائِعَ مَا صَنَعَهُ عَلَى غَيْرِ اللَّوْنِ الَّذِي عُهِدَ قَبْلَ، التَّبَسُّؤِ الْأَمْرُ فِي الْمَصْنُوعِ وَفِي الْمَصْنُوعِ عَلَى رَأْيِهِمَا، فَكَذَلِكَ الْمَعْنَى وَأَخْذَهَا وَاسْتِعْمَالُهَا فِي الْأَشْعَارِ عَلَى اخْتِلَافِ ثَوْنِ الْقَوْلِ فِيهَا.*⁵⁷

هذا الموقف من ابن طباطبا إذا استحضرننا النقاش الحاد الذي كان دائرا حول هذه المسألة نستنتج أنه موقف غاية في الجرأة والوضوح، ويتناسب مع روح اللغة وفلسفة الابداع، لكن مع ذلك ابن طباطبا يعتبر أنه لا ينبغي على الأديب أن يهتدم المعاني والأساليب اهتماما أو يغير عليها إغارة مكشوفة فيضمنها نصوصه، ليس لأنه مذموم أو قبيح حسب ابن طباطبا، بل لأنه يضعف مقدرة الأديب ويفسد قريحته ويذهب بإبداعه، ولا ينبغي وقوع مثل هذه الممارسات التي تعتبر تقصيرا وقدحا في حق فاعلها.⁵⁸

المرزباني في كتابه الموشح رغم أنه لم يتناول مسألة السرقة في بحث منفرد لكننا نجد نصوصا متفرقة في كتابه تشير إلى موقفه المتعلق بهذه المسألة الذي لا يختلف عن موقف أغلب المعتزلة، فإنه وإن استخدم مصطلح السرقة إلا أن يبدو أنه فرغه من إشاراته السلبية والأخلاقية، إذ يعطف المصطلح على عبارات الحسن أو القبح في إشارة إلى أن العبرة بحسن المعنى أو قبحه وليس في قبح أو حسن الفعل في نفسه،⁵⁹ فيما يتعلق بهذه المسألة كذلك فإن صاحب بن عباد قد أعلنها صراحة أن لا ينبغي أن يستغل هذا المعيار للقدح في الشعراء لأسباب شخصية في إيماء إلى المتنبي،

54 عبد الملك مرتاض، في نظرية النص الأدبي (الجزائر: دار هوم، 2007)، 121.

55 عباس، تاريخ النقد، 99؛ لأجل تحليل أكثر للمسألة وبيان علاقتها بقضايا أدبية أخرى كالمعارضة ينظر:

İsmail Araz, *İ'câzû'l-Kur'an eş-Şâfiye fi'l-i'câz Risalesinin Tahlili* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2024), 343-353.

56 ابن طباطبا، عيار الشعر، 127.

57 ابن طباطبا، عيار الشعر، 126-127.

58 ابن طباطبا، عيار الشعر، 14.

59 المرزباني، الموشح في ما أخذ العلماء، 390.

بل أفاد بشكل واضح أن مثل هذه القضايا تفتح المجال لتحكيم الأهواء والآراء الشخصية.⁶⁰

خاتمة

الفكر الاعتزالي أضفى نوعاً من التوازن والتناسق في الطرح النقدي الأدبي، وأغلق الباب أمام المنازعات الذاتية والفردية والسياسية وغيرها، بل إن تأثيره انتقل إلى النقاد من غير المعتزلة، إذا لا يمكن إنكار مدى تأثير ابن قتيبة بـ بشر بن المعتمر وصحيفته، بل إنّه نقل عنه الكثير من القضايا النظرية في النقد خاصة تلك المتعلقة بالألفاظ والمعاني، وإذا نظرنا في النسق النقدي عند المبرّد (ت. 285/898) كذلك فإنّه سيبدو لنا جلياً الأثر المعتزلي في تفكيره في كثير من القضايا خاصة تلك المتعلقة بالبلاغة،⁶¹ الشأن نفسه بالنسبة لابن المعتز والآمدّي وغيرهم في تأثيرهم بالنسق النقدي المعتزلي، ولو ذهبنا نعدّد فإننا سنذكر أغلب نقاد الأدب العربي، وهذا بسبب قوة الطرح العقلي المعتزلي في البيئة الأدبية، وقدرته على توليد المصطلحات النقدية بسبب خلفيته الفلسفية، خاصة عند بشر والجاحظ والروماني، فالبيئة الأدبية العربية حينها لا يمكن لها إلا أن تستورد بعض المصطلحات النقدية من خارج الحقل الأدبي، ووجدت ضالتها في الكلام بالدرجة الأولى والفلسفة في الدرجة الثانية، وتكفل بهذه المهمة المتكلمون الأدباء وعلى رأسهم متكلمي المعتزلة.⁶²

الفكر الديني الكلامي ساعد النقد على أن ينحو نحواً معتدلاً وموضوعياً بعيداً عن القوميات والعرقيات، وعدم الوقوع في فخّ الشعوبية والعنصرية، بل يمكننا القول بأنّ النقد الكلامي عموماً والاعتزالي خصوصاً وقف في وجه الدعوات القومية والأخرى الشعوبية، وأكبر مثال على ذلك الجاحظ، وذلك بسبب الطرح العقلي الصريح، فلو ترك المجال مفتوحاً للعناصر السياقية واللغوية لكان النقد قد أخذ مناحي نقدية عن الشعرية عن الرسالة الأدبية الإنسانية، الفكر الاعتزالي أضفى على النقد الأدبي العربي كذلك صبغة نظرية قوية، نلمسها في عمق المصطلح النقدي، وموضوعية المناقشات، والتوازن الفكري والثقافي للأدب العربي، الذي لم يكن يمثل العرب وحدهم فقط، بل كان يمثل مزيجاً من الثقافات العربية والشرقية والإسلامية، وهي معادلة كان يصعب تحقيق التوازن فيها بمعزل عن الفكر الكلامي، مواقف المعتزلة النقدية متناسقة فيما بينها بسبب النسق الفكري الواضح لدى للمعتزلة، لذلك آراءهم النقدية أغلبها تتوافق مع فلسفتهم تجاه الوجود والكون، ولا يمكن أن ننكر أهمية فكر الاعتزال في نشأة وتشكيل النقد القديم لكن ما لا يجب أن يهمل هو أنّ الأدب رغم صحّة اعتباره وعاء معرفياً أو مجالاً جامعاً للعلوم والمعارف والتجارب الإنسانية إلا أنّ أهمّ مميزاته هي الصبغة الجمالية والدوقية التي يمكن لها أن تذوب أمام قوة الطرح العقلي الاعتزالي المجرد، وهذا ما وقع لدى بعض النقاد الذين حبسوا الأدب في مصطلحات نقدية بخلفية فلسفية وكلامية صارمة، أبعدته عن الشعرية والتخييل، لذلك نجد الكثير من النقاد ينتقدون بشدة الأفكار الاعتزالية والكلامية في النقد الأدبي.

لقد قادنا هذا البحث إلى جملة من النتائج التي تُبرز عمق العلاقة بين علم الكلام المعتزلي وتطور الفكر النقدي والأدبي في القرون الهجرية الأولى، كما كشفت المعطيات المدروسة عن أنّ التحولات الفكرية التي أنتجها المعتزلة لم تقتصر على الجانب العقدي أو الفلسفي المجرد، بل امتدت لتؤسس لثقافة نقدية جديدة، ولمنظور تحليلي مختلف في التعامل مع النصوص، سواء كانت نصوصاً دينية أو أدبية، لقد تبين من خلال تتبع مواقف النقاد المعتزلة إلى أنّ الفهم المعتزلي للقضايا النقدية لم يكن مجرد جدل لغوي أو تنظير بلاغي، بل هو امتداد لرؤية معرفية كونية تتأسس على

60 صاحب بن عباد، الكشف عن مساوي شعر المتنبي (بغداد: مكتبة النهضة، 1965)، 29.

61 عباس، تاريخ النقد، 69.

62 عباس، تاريخ النقد، 22.

إعلاء شأن العقل، وجعل البرهان والتعليل محورياً لكل تفكير، وقد انعكس ذلك في اعتبارهم أنّ الألفاظ أوعية للمعاني، وأنّ حسن الاختيار ودقة التعبير من صميم العملية الإبداعية، بحيث أصبح الاشتغال على بنية اللفظ والمعنى جزءاً من المنهج العقلي العام الذي سعى المعتزلة إلى تكريس، وقد أثبت البحث كذلك أنّ المواقف النقدية المعتزلية لم تكن مجرد تنظير بلاغي، وإنما كان لها أثر عملي في تغيير معايير التلقي الأدبي، فالتكيز على وضوح العبارة، وإحكام السبك، وحسن التناسب بين المعنى واللفظ، جعل الذائقة الأدبية تتجاوز الانبهار بالألفاظ الغريبة أو الاستعارات المموججة، لتصير أكثر ميلاً إلى الاعتدال والعقلانية، وهذا يفسّر إلى حدّ بعيد لماذا كان للجاحظ وأمثاله تأثيراً عميقاً على أجيال من الأدباء، وكيف أصبحت كتبه مرجعاً لا في البلاغة وحدها، بل في تشكيل الذوق العام للأدب.

من بين النتائج أيضاً أنّ الجدل حول الكثير من القضايا النقدية لم يكن جدلاً شكلياً أو فنياً فقط، بل هو في الحقيقة انعكاس لصراع فكري أعمق حول العلاقة بين العقل والنقل، بين الجوهر والعرض، وبين الثابت والمتغير، فالمعتزلة إذ أعلوا من شأن المعنى العقلي، كانوا في الوقت نفسه يصرّون على ضرورة اللفظ المعبر بوصفه الأداة التي تحفظ المعنى من الضياع، وتجعل التواصل ممكناً بين البشر، ومن هنا يتضح أنّهم قدّموا طرحاً متوازناً يربط بين البنية اللغوية والمضمون الفكري، وهو طرح لا يزال صالحاً لتغذية النقاشات الحديثة حول فلسفة اللغة والنقد الأدبي، كما كشف البحث أنّ التداخل بين الشعر والجدل الكلامي لم يكن أمراً عرضياً، بل كان جزءاً من تكوين الثقافة الإسلامية في القرنين الثاني والثالث الهجريين، فقد اتخذ المعتزلة من الشعر والبيان وسيلة لتوصيل أفكارهم، واستخدموا الأدوات البلاغية لشرح رؤاهم العقدية، مما جعل حدود الأدب والكلام تتقاطع في أكثر من موضع، وهذا التداخل منح النقد العربي ثراءً مضاعفاً، لأنّه جعله ينهل من مناهج متعددة، ويستفيد من جدلية الفقه والكلام والبلاغة معاً.

هذه الدراسة تدعو أولاً إلى ضرورة إعادة الاعتبار للصلة الوثيقة بين الفكر الكلامي والنقد الأدبي، فالنقد لا ينمو في فراغ، وإنما يتأثر بالجدل العقدي والفلسفي السائد، وهو ما يجعل دراسة الأصول الفكرية للنقد العربي أمراً لا غنى عنه لفهمه على نحو أعمق، ومن ثم، ينبغي على الباحثين المعاصرين أن يولوا اهتماماً أكبر بتحليل الخطابات النقدية في ضوء سياقاتها الكلامية والفكرية، بدل الاختصار على المقارنات الشكلية أو التصنيفات البنيوية، كما توصي الدراسة بالعودة إلى نصوص النقاد وقراءتها قراءة شاملة، بعيداً عن الاقتطاع أو الاستشهاد المجتزأ الذي يحجب المعنى الكلي، فالجاحظ مثلاً لا يمكن فهمه من خلال عبارة أو جملة واحدة، بل من خلال مجمل مشروعه الفكري الذي يجمع بين الأدب والكلام والفلسفة والبيان، إنّ هذه القراءة الكلية تتيح لنا إدراك أنّ الجاحظ لم يكن مجرد أديب، بل كان مفكراً موسوعياً أسهم في بلورة معايير نقدية وفكرية أساسية، وتوصي الدراسة أيضاً بالانفتاح على الدراسات اللسانية والفلسفية الحديثة في تحليل التراث النقدي العربي، فمقولات المعتزلة حول العلاقة بين اللفظ والمعنى، أو حول إعجاز القرآن، يمكن أن تفيد النقاشات المعاصرة في فلسفة اللغة ونظرية الخطاب، ومن هنا فإنّ ربط القديم بالحديث يثري كلا الطرفين: إذ يمنحنا فهماً أعمق للتراث، كما يقدم للدرس اللساني والفلسفي أبعاداً جديدة مستمدة من سياقات معقولة. أخيراً، البحث يؤكد أنّ إعادة النظر في دور المعتزلة لا تخدم فقط إعادة تقييم التراث النقدي، بل تسهم أيضاً في تصحيح صورة الفكر الإسلامي ككل، فالمعتزلة يمثلون شاهداً على قدرة العقل المسلم على الإبداع، وعلى التفاعل الخلاق بين النصّ والعقل، وبين الدين والفكر، وإبراز هذا الجانب ضروري في مواجهة القراءات الأحادية التي تحصر التراث في بعد تقليدي جامد، أو تلك التي تتهمه بالعجز عن مواكبة تطورات الفكر العالمي.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

المصادر والمراجع

- الأمدي، الحسن بن بشر. *الموازنة بين أبي تمام والبحتري*. تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة: دار المعارف، الطبعة 4، 1994.
- ابن جعفر، قدامة. *نقد الشعر*. القسطنطينية: مطبعة الجوائب، 1302.
- ابن حزم. *رسائل ابن حزم*. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983.
- ابن راس، محمود. *تأسيس النقد في بلاد المغرب*. أنقرة: سون شاغ، الطبعة 1، 2021.
- ابن سينا. «فن الشعر». *فن الشعر من كتاب الشفاء*. عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953.
- ابن طباطبا، أبو الحسن. *عيار الشعر*. تحقيق عبد العزيز بن ناصر المانع. القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.
- ابن عباد، صاحب. *الكشف عن مساوي شعر المتنبي*. بغداد: مكتبة النهضة، 1965.
- ابن قتيبة. *الشعر والشعراء*. القاهرة: دار الكتاب الحديث، 1423.
- الأشعري، أبو الحسن. *مقالات الإسلاميين*. تحقيق نعيم زرزور. بيروت: المكتبة العصرية، 2005.
- ألان، جراهام. *نظرية التناسخ*. ترجمة باسل المسالمه. دمشق: دار التكوين، 2011.
- أمين، أحمد. *النقد الأدبي*. القاهرة: مؤسسة هندواي، 2012.
- الباقلائي. *إعجاز القرآن*. تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة: دار المعارف، 1954.
- بقشي، عبد القادر. *التناسخ في الخطاب النقدي و البلاغي - دراسة نظرية و تطبيقية-*. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2007.
- البليخي، أبو القاسم. *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*. بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 2017.
- الجاحظ. *البيان والتبيين*. بيروت: دار و مكتبة الهلال، 1423.
- الجاحظ. *الحيوان*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1424.
- الجرجاني، أبو الحسن. *الوساطة بين المتنبي وخصومه*. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت.
- الجرجاني، عبد القاهر. *دلائل الإعجاز*. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 1، 1995.
- الرافعي، مصطفى صادق. *تاريخ آداب العرب*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- الرماني، أبو الحسن. *النكت في إعجاز القرآن*. دهلي: المؤسسة الجامعية الملية الإسلامية، 1934.
- سلطان، منير. *إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة*. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1986.
- الشهرستاني. *الملل والنحل*. القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1968.
- طبانة، بدوي. *السرفقات الأدبية، دراسة في ابتكار الأعمال الأدبية وتقليدها*. بيروت: دار الثقافة، 1986.
- عباس، إحسان. *تاريخ النقد الأدبي عند العرب*. بيروت: دار الثقافة، لطبعة 8، 1983.
- العسكري، أبو هلال. *الصناعتين*. تحقيق محمد علي البحايي - محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، 1419.
- علمي، عبد الله. «أثر العقيدة في قضايا النقد الأدبي». *مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية* 6/4 (23 ديسمبر، 2018)، 19-07.
- غزة، محمد هيثم. *البلاغة عند المعتزلة*. أبو ظبي: دائرة الثقافة والسياحة، 2009.
- الفارابي. «فن الشعر». *رسالة في قوانين صناعة الشعراء*. عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953.

- قصاب، وليد. *مناهج النقد الأدبي الحديث، رؤية إسلامية*. دمشق: دار الفكر، 2009.
- قصاب، وليد. *التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري*. الدوحة: دار الثقافة، 1985.
- قصاب، وليد. *من قضايا الأدب الإسلامي*، دمشق: دار الفكر، 2008.
- القيرواني، ابن رشيق. *العمدة في محاسن الشعر وآدابه*. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الجبل، 1981.
- مرتاض، عبد الملك. *في نظرية النص الأدبي*. الجزائر: دار هوم، الطبعة 2، 2007.
- المرزباني، أبو عبد الله. *الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء*. تحقيق محمد حسين شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- محمد، أحمد علي. «لماذا قدم الجاحظ اللفظ على المعنى: محاولة لتفسير مقولة الجاحظ «المعاني مطروحة في الطريق...» في ضوء ثقافته المعتزلية ومواقفه من الشيعية» *البيان الكويتية* 299 (1995)، 31-37.
- منصوري، نجوى. «الحسن والقبح بين العقل والشرع». *المعيار* 20/39 (19 يونيو، 2015)، 117-144.
- الوائلي، كريم. *الخطاب النقدي عند المعتزلة*. بغداد: المكتبة الوطنية - دار الحرية للطباعة، 2021.
- هايمن، ستالي. *النقد الأدبي ومآرسة الحديث*. ترجمة إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، 1958.
- هلال، محمد غنيمي. *النقد الأدبي الحديث*. القاهرة: نهضة مصر، 2001.

Kaynakça/References

- Abbas, İhsan. *Târîhu'n-nakdi'l-edeblî*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 8. Basım, 1983.
- Almî, Abdullah. "Eseru'l-akîde fi kadâyâ'n-nakdi'l-edeblî". *Mecelletü'l-Hikme li'd-Dirâsâti'l-Edebiyye ve'l-Lugaviyye* 6/4 (Aralık 2018) 7-19.
- Âmidî, Hasan b. Bîşr. *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*. thk. Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-Maârif, 4. Basım, 1994.
- Araz, İsmail. *İ'câzû'l-Kur'an eş-Şâfiye fi'l-i'câz Risalesinin Tahlili*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2024.
- Araz, İsmail. "Köklü Bir Geçmiş Mi Yoksa Mükemmel Bir Başlangıç mı? Câhiz'in Klasik Arap Şiirinin Tarihi Hakkındaki Görüşlerinin Kritiği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 1022-1042. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1480064>.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-Sînâ'ateyn*. thk. Muhammed Ali el-Becâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1419.
- Bâkillânî. *İ'câzû'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1954.
- Bakşî, Abdulkâdir. *et-Tenâs fi'l-hitâbi'n-nakdi ve'l-belâğî-dirâse nazariyye ve tatbikiyye*. ed-Dâru'l-Beyzâ: Afrikâ eş-Şark, 2007.
- Belhî, Ebu'l-Kâsım. *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2017.
- Benras, Mahmoud. *Te'sisü'n-nakd fi bilâdi'l-Mağrib (Mağrib Bölgesinde Eleştirinin Tesisi)*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Câhiz. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 1423.
- Câhiz. *Kitâbü'l-Hayevân*. Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1424.
- Çavuş, Muhammed Murtaza - Esved, Hüseyin. "Bîşr b. el-Mu'temir'in Sahife'sinde Edebi Eleştirisi ve Belagate Dair Düşünceler". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 14 (2022). 203-226 <https://doi.org/10.47502/mizan.1074929>
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâ'ilü'l-i'câz*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1995.

- Cürcânî, Ebû'l-Hasen. *el-Vesâta beyne 'l-Mütenebbî ve husûmih*. Kahire: Matbaatü'l-Bâbî'l-Halebî, ts.
- Emin, Ahmed. *en-Nakdu 'l-edebî*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü 'l-İslâmiyyîn*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Risâle fi kavânini sına 'atî 'ş-şu 'arâ'*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1953.
- Gazze, Muhammed Heysem. *el-Belâğa 'inde 'l-Mu'tezile*. Abu Dabi: Dâiretü's-Sekâfe ve's-Siyâha, 2009.
- Gezek, Ahmet. *Klasik Dönem Arap Edebî Tenkidinde Gelenekçi ve Yenilikçi Yönelimler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Graham, Allan. *Nazariyyetü'n-tenâs*. çev. Bâsil el-Müsâleme. Dimaşk: Dâru't-Tekvîn, 2011.
- Gürbüz, Sultan Duran - Kınar, Kadir. "Alımlama Estetiği Bağlamında İbn Tabâtabâ el-Alevî'de Metnin Hazza". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 38 (2024).1283–1299 <https://doi.org/10.29000/rumelide.1440996>
- Hilâl, Muhammed Guneymî. *en-Nakdü 'l-edebiyü 'l-hadîs*. Kahire: Nehdatü Mısır, 2001.
- Hyman, Stanley Edgar. *en-Nakdü 'l-edebî ve medârisühu 'l-hadîse*. çev. İhsan Abbas. Beyrut: Daru's-Sekâfe, 1958.
- İbn Abbâd, Sâhib. *el-Keşf 'an mesâvî 'i şî 'ri 'l-Mütenebbî*. Bağdat: Mektebetü'n-Nehda, 1965.
- İbn Ca'fer, Kudâme. *Nakdü 'ş-şî 'r*. Kostantiniyye: Matbaatü'l-Cevâib, 1302.
- İbn Hazm. *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*. thk. İhsan Abbas, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dîrâsât ve'n-Neşr, 1983.
- İbn Kuteybe. *Kitâbü 'ş-şî 'r ve 'ş-şu 'arâ*. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-Hadîs, 1423.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Fennü 'ş-şî 'r min Kitâbî 'ş-Şifâ'*. thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1953.
- İbn Tabâtabâ, Ebû'l-Hasen. *İhyâü 'ş-şî 'r*. thk. Abdulazîz b. Nâsir el-Mâni. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- Kassâb, Velîd. *et-Türâsü 'n-nakdî ve 'l-belâğî li 'l-Mu'tezile hattâ nihâyeti 'l-karnî 's-sâdisi 'l-hicrî*. Doha: Dâru's-Sekâfe, 1985.
- Kassâb, Velîd. *Menâhicü 'n-nakdî 'l-edebiyî 'l-hadîs: Ru'ye İslâmiyye*. Şam: Dâru'l-Fikr, 2009.
- Kassâb, Velîd. *Min kadâya 'l-edebî 'l-İslâmî*, Şam: Dâru'l-Fikr, 2008.
- Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fi mehâsini 'ş-şî 'ri ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Darü'l-Cîl, 1981.
- Mansûrî, Necvâ. "el-Husn ve'l-kubh beyne'l-akl ve's-şer". *el-Mî'yâr* 20/39 (2015), 117-144.
- Merzubânî, Ebû Abdullah. *el-Müveşşeh fi ma'âhizi 'l-'ulemâ 'ale 'ş-şu 'arâ'*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed, Ahmed Ali. "Li-mâzâ kaddeme 'l-Câhiz el-lafz 'ale 'l-ma'nâ: Muhâvele li-tefsiri makûlâtü 'l-Câhiz 'el-Ma'ânî matrûhe fi't-tarik... ' fi dav' i sekâfetihi 'l-Mu'teziliyye ve mevâkıfihî mine 'ş-şu 'übiyye". *el-Beyân el-Kuveytiyye* 299 (1995), 31-37.
- Murtâz, Abdülmelik. *Fî nazariyyeti 'n-nassi 'l-edebî*. Cezayir: Dâru Hûme, 2. Basım. 2007.
- Özdoğan, M. Akif. "Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2015).28–01
- Râfî, Mustafa Sâdık. *Târîhu âdâbi 'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

Rummânî, Ebü'l-Hasen. *en-Nüket fî 'l-câzi 'l-Kur 'ân*. Delhi: el-Müessesetü'l-Câmiyyetü'l-Milliyetü'l-İslâmiyye, 1934.

Sultân, Münîr. *Î 'câzü 'l-Kur 'ân beyne 'l-Mu 'tezile ve 'l-Eşâ 'ire*. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1986.

Şehristânî. *el-Milel ve 'n-nihal*, Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.

Tebbâne, Bedevî. *es-Serikâtü 'l-edebiyye: Dirâse fî 'btikâri 'l-a 'mâli 'l-edebiyye ve taklîdihâ*. Beyrut: Daru's-Sekâfe, 1986.

Vâilî, Kerîm. *el-Hitâbü 'n-nakdî 'inde 'l-Mu 'tezile*. Bağdat: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2021.

Türkçe Ezan ve Namaz Projesinde Diyanet İşleri Reisliğinin Rolü Var mıydı?

Was There a Role of the Presidency of Religious Affairs of Türkiye in the Turkish Adhan and Prayer Project?

Ahmet Yaman¹ 



Cumhuriyetin ilk yıllarında takip edilen din politikaları kapsamında ibadet dilinin Türkçeleştirilme projesinin önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Fakat bu bağlamda pek bilinmeyen ya da yanlış bilinen husus, projenin hayata geçirilmesi süreçlerinde Diyanet İşleri Reisliğinin konumu ve duruşudur. Projenin hayata geçirilmesi için dinî bir meşruiyet arayışı içinde olan Türkiye Cumhuriyeti Hükümetinin, bu meşruiyeti yine merkezî idareye bağlı bir Cumhuriyet kurumu olup halkın teveccühünü kazanmış olan Diyanet İşleri Reisliğinden değil de bir akademik kurum olan Dârülfünûn İlahiyat Fakültesinden almak durumunda kalmış olması ve uygulamaya yönelik talimatı yine Diyanet İşleri Reisliği aracılığıyla değil de Evkaf Umum Müdürlüğü aracılığıyla vermiş olması üzerinde yeterince durulmamıştır.¹ Acaba niçin böyle olmuştu? Türkçe ezan

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ahmet Yaman (Prof. Dr.),
Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Bölümü, Konya, Türkiye
E-posta: yamanahmet@hotmail.com
ORCID: 0009-0002-7555-5361

Başvuru/Submitted: 15.04.2025

Revizyon Talebi/Revision Requested:
25.07.2025

Son Revizyon/Last Revision Received:

01.08.2025

Kabul/Accepted: 01.08.2025

Atıf/Citation: Yaman, Ahmet. Was There a Role of the Presidency of Religious Affairs of Türkiye in the Turkish Adhan and Prayer Project? *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 15/2, (Eylül 2025): 675–680.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1677039>

- 1 Bu konuyu ele alan ama talimatı iletecek kurumun seçimindeki stratejiye yeterince değinmeyen araştırmalar kapsamında şunlara işaret edebiliriz: Ahmet Hamdi Akseki, *Namaz ve Kur'an: Namazda Kur'an Okuma Meselesi*, nşr. Halil Altıntaş, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013); İhsan Ozanoğlu, *Türkçe Kuran ve Namaz Davasının Butlanı Hakkında İlmî Bir Araştırma* (Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1949); Uriel Heyd, *Language Reform in Modern Turkey* (Jerusalem: y.y. 1954); Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an*

Anahtar Kelimeler: Türkçe İbadet, Ezan, Diyanet İşleri Reisliği, Rıfat Börekçi, Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi, Evkaf Umum Müdürlüğü

Keywords: Turkish Worship, Adhan, Presidency of Religious Affairs, Rıfat Börekçi, Darulfunun Faculty of Theology, General Directorate of Foundations

ve namaz projesinde Diyanet İşleri Reisliğinin rolü neydi? Tarihî süreçte neler yaşandı ve ne tür gerilimler oldu? Bu can alıcı sorular hâlâ bütün boyutlarıyla ve şahitleriyle tam olarak cevaplanabilmiş değildir. Bu kısa yazı, söz konusu projenin Diyanet İşleri Reisliğine rağmen hayata geçirildiğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Tekrar vurgulanmalıdır ki, ezandan namaza ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi bir devlet projesiydi ve Diyanet riyaseti, kendi bünyesinde yaptığı bir ictihadî müzakere ile bu yönde bir karar almış değildi. Aksine, Diyanetin siyasî merkez tarafından baştan beri yapılmak istenen değişikliklerin meşrulaştırılması yönünde değil, yerleşik dinî algı ve uygulamaları korumaya dönük bir tavır içinde olduğunu gösteren çok sayıda delil bulunmaktadır. Mesela Diyanet, 1926 yılındaki Ramazan ayının bir cuma gününde (19 Mart 1926) kendi iradesiyle Göztepe Camii'nde Türkçe namaz kıldırarak imam Cemaleddin Efendi'yi açığa almış ve yapılan soruşturma sonunda görevden uzaklaştırmıştı.² Bu olay sonrasında Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi (ö. 1941), Kur'ân meallerinin Kur'ân-ı Kerim'in yerini tutamayacağından Türkçesiyle kılınan namazın sahih olmadığı açıklamasını yapmıştır.³ 1933 yılında ezandan sonra namazlardaki kıraatin de Türkçe olması yönündeki resmî baskılara karşı Diyanet yönetimi o yönde bir adım atmamış, aksine direnmiş ve dönemin Maarif Bakanı Yusuf Hikmet Bayur'un (ö. 1980) ifadesiyle "Osmanlı Devleti"ni batırmış olan taassubun yeni bir örneğini vermişti".⁴

Diyanet İşleri Reisliğinin bu direnci bir anlamda 1928 yılında hükûmet tarafından Dârülfünûn İlahiyat Fakültesine hazırlattırılan⁵ ve ilk defa 20 Haziran 1928 tarihli *Vakit* gazetesinde haberi

ve Cumhuriyet İdeolojisi (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998; a. mlf, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet: Türkçe Namaz (1923-1950)* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999); Mustafa Armağan, *Türkçe Ezan ve Menderes: Bir Devrin Yazılmayan Gerçekleri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010); Hicret K. Toprak, *Mihrap Minber ve Devlet: Tek Parti Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: Küre Yayınları, 2019); Deniz Parlak, *Laikleşme Sürecinde Camiler Geç Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020).

2 Toprak, *Mihrap Minber ve Devlet*, 145-146; Ali Dikici, "İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler", *İstanbul Üniversitesi Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi*, 5/10 (2006), 80.

3 İkdâm Gazetesi, 3 Mayıs 1926; Toprak, *Mihrap Minber ve Devlet*, 146.

4 Toprak, *Mihrap Minber ve Devlet*, 148-149 ve buradaki kaynaklar.

5 Türkiye Cumhuriyeti'nin ikinci Diyanet İşleri Başkanı Ordinaryüs Profesör Mehmet Şerefettin Yaltkaya'nın şu hatırası bu lâyihanın arkasındaki iradeyi göstermektedir: "Terbiye Müderrisi İsmayıl Hakkı, müderrisler toplantısında birkaç kere 'Atatürk bizden bir şeyler bekliyor hatta istiyor' diyor ve beklenen şeyi de kısmen anlatıyordu. Bunları son bir defa daha bahis mevzuu ettiği zaman, 'Pekâlâ! Önce bir komisyon bu meseleleri bir rapor hâlinde tespit etsin de onun üzerinde konuşalım' denildi. Birkaç gün sonra yine toplandığımız zaman elimize hazırlanmış olan raporun birer sureti verildi. Münderecatına muttali olunca bilhassa namazın şeklinin değiştirilmek istendiğini gördüm. Hâlbuki Peygamberimiz, namazı benden gördüğünüz gibi kılınız buyurduğu için kavil ve fiil-i Peygamberî ile aykırı düşen bir mazbatanın altına imzamı koyamazdım. Müderrisler toplantısında bu mesele çetin münakaşaları mücîp oldu. Çokluk kabul tarafında idi. Bununla beraber o toplantıda bir karar verilmeden dağıldık, mesele aynı zamanda matbuata da aksetmişti. Gazeteler bunu merakla takip ediyorlar ve mütemadiyen soruşturuyorlardı. Fakat müspet ve doyurucu bir cevap alamıyorlardı. O sırada gazetenin birisi mazbata müsveddesini neşredince artık inkârâ da mecal ve mahal kalmadı. Hattâ matbuatın neşriyatı üzerine keyfiyete Atatürk de muttali olmuş ve Dârülfünûn Rektörlüğünden bunu sormuştu. Müderrisler meclisi kararını verip raporunu takdim etmemiş olduğu için Rektör Neşet Ömer meseleden hiç de haberdar değildi. Rektörle Atatürk arasında neler görüldü, neler konuşuldu, iyice bilemiyorum. Bilinen bir şey varsa rektörün iyice sıkıştırıldığıdır. O günden sonra bu meselenin bir daha ne Müderrisler Encümeninde ne de matbuat sütunlarında

çıkan, ardından 28 Haziran 1928 tarihli *Son Posta* gazetesinde yayımlanan “Dinî İslahatın Esasları Hakkında Lâyiha”ya da yönelikti. Mehmet Fuat Köprülü (ö. 1966) başkanlığında ve içlerinde İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946)⁶, Mehmet Şerefettin Yaltkaya (ö. 1947)⁷, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (ö. 1978) ve Mehmet Ali Aynî (ö. 1945) gibi önemli isimlerin de yer aldığı Müderrisler Meclisi⁸ tarafından, “Din ıslahatımızın esaslarını tetkik ve tespit etmek üzere” ve “yeni hayatın tekâmülünün seyrine uygun bir şekil vermek” amacıyla hazırlanan bu lâyhada ibadetlerin icrasına ve camilere yönelik reformist tekliflerde bulunulmuştur. Mesela şöyle denmiştir:

Mabetlerde sıralar, elbiselikler tesis edilmeli ve temiz ayakkabılarla mâbetlere girilmesi terviç edilmelidir... İbadet lisanı Türkçe olmalıdır. Âyinlerin, duaların, hutbelerin Türkçe şekilleri kabul ve istimal edilmelidir... Mabetlere musiki âletlerinin kabulü dahi lâzım gelir. Mabetlerde ilahi mahiyetinde asrı ve istromantel musikiye kat’i ihtiyaç vardır... Ezcümle âyinlerin sıhhileşmesi, Türkçeleşmesi, bediileşmesi, felsefileşmesi hususundaki tekliflerin cihet-i tatbikiyesini ve ameliyesini tafsil edeceğiz. Bu bapta kitaplar, makaleler neşredeceğiz.⁹

Ezan üzerindeki uygulama da Diyanetin kurumsal dinî yorum yapma yetkisini hâiz olan Hey’et-i Müşâvere kararına istinaden yapılmamıştır. Daha açık ifadesiyle ezanın millî dilde okutulmasına, Diyanetin şer’î-amelî yönünü temsil eden heyet karar vermiş değildir. Hey’et-i Müşâvere’nin şu anda Din İşleri Yüksek Kurulu arşivinde bulunan defterleri¹⁰ tarandığında bu yönde bir karar alınmadığı açıkça görülecektir. Yeni devletin 1930’larda sonuçlarını vermeye

bahis mevzuu olmadığı görüldü”. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977) 5/1964; bk. Murat Kılıç, “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinin Denetlenmesi ve Muhafazası Meselesi”, *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi*, 9/18 (2017), 302.

6 İzmirli’nin konuyla ilgili görüşleri için bir sonraki dipnotta işaret edilen rapor yanında ayrıca bk. Akif Yıldırım, *İzmirli İsmail Hakkı’nın Meali ve Türkçe Namaz Fetvası*, (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2021).

7 1934 yılında dönemin Milli Eğitim Bakanı Yusuf Hikmet Bayur, taassuptan uzak bulunduğu ve ilmi yetkinliklerine güvendiği İzmirli ve Yaltkaya’dan namazda Kur’an’ın Türkçe tercümesinin okunabileceğine dair bir rapor hazırlamalarını istemiş onlar da 5 Mart 1934 tarihinde “Kur’an’ın Türkçe Tercümesiyle Namazda Okunması” başlığını taşıyan raporu kendisine vermişlerdir. O günlerde kamuoyuna aksettirilmeyen bu rapor yirmi dört sene sonra yayımlanmıştır. Bk. Yusuf Hikmet Bayur, “Kur’an Dili Üzerinde Bir İnceleme”, *Belleten*, 22/88 (Ekim 1958), 601-605.

8 Meclisin üyeleri şunlardı: Köprülüzade Fuad, Terbiyecisi İsmayıl Hakkı, Ruhiyat müderrisi Şekip, İzmirli İsmail Hakkı, Halil Halid, Halil Nimetullah, Mehmet Ali Aynî, Şerefettin, Şevket, Arapgirli Hüseyin Avni, Hilmi Ömer, Yusuf Ziya. bk. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 5/ 1964.

9 Lâyiha metni için bk. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 5/ 1958-1961. Ayrıca bk. Toprak, *Mihrap Minber ve Devlet*, 148; Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye’de İslâmcılık*, çev. Hayrullah Örs, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), 44-45 ve Uriel Heyd, *Language Reform in Modern Turkey*, Jerusalem, 22’den naklen Dikici, “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler”, 80; Kılıç, “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinin Denetlenmesi ve Muhafazası Meselesi”, 300-301. Osman Ergin söz konusu lâyihanın hayata geçirilmemiş olmasını şu ihtimallere bağlamaktadır: “Fakat Atatürk bunu niçin böyle yaptı? Acaba efkârı umumiyece fena karşılanacağından mı çekindi? Yoksa henüz zamanı gelmemiş ve zemin hazırlanmamış mıydı? Yahut her inkılâbı bizzat kendisi yaptığı için bunda İlahiyat Fakültesinin önyak olmasını hoş mu görmedi? Hasılı buraları anlaşılmıyor ve izah eden de bulunmuyor”. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 5/1965. Parlak da *Laikleşme Sürecinde Camiler Geç Osmanlı’dan Erken Cumhuriyet’e* isimli çalışmasında benzer bir yaklaşımla, bu tekliflerin bir kısmının hayata hiç geçirilemediğini, bir kısmının da zamanın ruhunu beklediğini söylemiştir.

10 Bu defterler Din İşleri Yüksek Kurulu Kütüphanesinde korunmaktadır. Dijital ortama da aktarılmaya çalışmaları devam etmektedir.

başlayan ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi projeleri doğrultusunda ilk Türkçe ezan bir Ramazan ayında 30 Ocak 1932’de Fatih Camii’nde ikinci namazında Hafız Rıfat tarafından bireysel bir faaliyet olarak okunmuştur.¹¹ Türkçe Kur’ân, tekbir ve kâmet aynı ayda 3 Şubat 1932 gününe rastlayan Kadir gecesinde Ayasofya Camii’ndeki mevlidde okunmuş ve radyodan naklen yayımlanmıştır.

Bütün bu gelişmeler Diyanet İşleri Reisliğinin gözetim ve denetimi dışında cereyan etmiştir. Çünkü 13 Haziran 1931 tarihinde Resmî Gazetede yayımlanan bir kararla Türkiye’deki bütün cami ve mescitlerin yönetimi ve bunların görevleri, Diyanet İşleri Reisliği ile aynı kanunda kurulmuş olan Evkaf Umum Müdürlüğüne devredilmişti. Dolayısıyla ülkedeki bütün görevlilerin artık ezanı yeni şekliyle okumaları gerektiği talimatını ilk defa veren merci, Diyanet İşleri Reisliği değildir. Zira 26 Eylül 1932 tarihinde toplanan ilk dil kurultayından sonra bütün vazifelilerin ezanı Türkçe okumaları için hazırlık yapmalarını sağlamak üzere Evkaf Umum Müdürlüğü tarafından hem valiliklere hem de cami ve mescit görevlilerinin âmiri sıfatıyla evkaf müdürlüklerine talimatlar gönderilmiştir.¹²

Riyaset, nihayet 6 Mart 1933 tarih ve 720/265 sayılı genelgeyle bu uygulamayı salâ okunması bağlamında kabul etmiştir.¹³ Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi’nin (ö. 1941) bu genelgeyi, merkezî idarenin zorlamasıyla çıkardığını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Nitekim genelgedeki ifade örgüsü de bunu göstermektedir:

Her tarafta Türkçe ezan okunduğu bir zamanda minarelerde Arapça salât ü selâm okumak âhenksiz düşeceği ve hükümet-i celilenin takip buyurduğu maksad-ı millîye de uygun gelmediği...¹⁴

Merhum Reis Rıfat Börekçi’nin böyle bir genelge göndermesinin arka planında muhtemelen Türk Ceza Kanunu’nun o günlerde yürürlükte olan 526. maddesi de bulunuyordu. Zira ilgili madde “Her kim, salahiyettar merciden kanun ve usul dairesinde verilmiş bir emre itaatsizlik eder veyahut âmmenin istirahat ve selameti veya ma’delet¹⁵ mülâhazası namına mercinden

11 Dikici, “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler”, 83.

12 bk. Toprak, *Mihrap Minber ve Devlet: Tek Parti Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı*, 122-150, 191; Parlak, *Laikleşme Sürecinde Camiler Geç Osmanlı’dan Erken Cumhuriyet’e*, tür.yer.; Halis Ayhan-Mustafa İsmet Uzun, “Ezan: Türkçeleştirilmesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 12/38-42; Dikici, “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler”, 83-84; Şerif Demir, “Ezanın Türkçe Okunması (1932-1950)”, *Ortak Dilimiz Ezan*, (İstanbul: Nida Akademisi, 2018), 85-106.

13 Ayhan-Uzun ve Dikici, Diyanet İşleri Reisliğinin 18 Temmuz 1932 tarih ve 636 sayılı genelgeyle bu uygulamayı duyurduğunu söylemektedirler ki, Din İşleri Yüksek Kurulu arşivinde yaptığım araştırmada böyle bir genelgenin izine rastlanmamıştır. Tek parti döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı konulu bir doktora tezi hazırlayan Hicret K. Toprak da kendisiyle yaptığım görüşmede ne Cumhuriyet arşivlerinde ne de Müşavere Heyeti arşivlerinde böyle bir genelgeye rastladığını belirtmiştir. Sadık Albayrak ise Diyanet İşleri Riyasetinin, Dâhiliye Vekâleti’nden gelen bir yazı üzerine 4 Şubat 1933 tarihinde bütün müftülöklere bir genelge göndererek görevlilerin ezanı ve kâmeti Türkçe okumalarını, buna uymayanların cezalandırılacağını bildirdiğini yazmaktadır. Albayrak, *Türkiye’de Din Kavgası*, (İstanbul: Feyiz Yayınevi, 1973), 262’den naklen Ayhan-Uzun, “Ezan: Türkçeleştirilmesi”, 12/38-42. Albayrak’ın bu aktarımı, yukarıda verdiğimiz bilgi ve kaynaklar doğrultusunda tashihe muhtaç görünmektedir.

14 Yukarıdaki kaynaklar.

15 Adalet ve hakkaniyet.

kanun dairesinde itti haz edilmiş bir tedbire riayet etmezse” öncülüne bağılı olarak bir hapis cezası öngörmekteydi.¹⁶

Bu birkaç bilgi ve belge de gösteriyor ki, namaza çağrı şı arı olan ezanın ve dinin direğı olan namazdaki kıraatin Türkçe tercümeleriyle ifası projesi, Diyanet İşleri Reisliğı marifetiyle değı lı aksine ona rağı men uygulanmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Akseki, Ahmet Hamdi. *Namaz ve Kur'an: Namazda Kur'an Okuma Meselesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Albayrak, Sadık. *Türkiye'de Din Kavgası*. İstanbul: Feyiz Yayınevi, 1973.
- Armağan, Mustafa. *Türkçe Ezan ve Menderes: Bir Devrin Yazılamayan Gerçekleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Ayhan, Halis ve Mustafa İsmet Uzun. “Ezan: Türkçeleştirilmesi”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 12:38-42. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bayur, Yusuf Hikmet, “Kur'an Dili Üzerinde Bir İnceleme”, *Belleten*, 22/88 (Ekim 1958), 599-605.
- Cündioğı lu, Dü cane. *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet: Türkçe Namaz (1923-1950)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Cündioğı lu, Dü cane. *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Demir, Ş erif. “Ezanın Türkçe Okunması (1932-1950)”. İçinde *Ortak Dilimiz Ezan*, 85-106. İstanbul: Nida Akademi, 2018.
- Dikici, Ali. “İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağı lamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler”. *Yakın Dönem Türkiye Araştı rmaları* 5/10 (2006): 77-104.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Eser Neş riyat, 1977.
- Heyd, Uriel. *Language Reform in Modern Turkey*. Jerusalem: y.y., 1954.
- İ kdam Gazetesi, 03 Mayıs 1926.
- Jaschke, Gotthard. *Yeni Türkiye'de İslamcılık*. çev. Hayrullah Örs. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.
- Kılıç, Murat. “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dinin Denetlenmesi ve Muhafazası Meselesi”. *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştı rmaları Dergisi* 9/18 (2017): 295-317.
- Ozanoğı lu, İhsan. *Türkçe Kuran ve Namaz Davasının Butlanı Hakkında İ lmi Bir Araştırma*. Kastamonu: Doğrusöz

16 ماده ۵۲۶- هر کیم صلاحیتدار مرجعند قانون و اصول دائره سنده وبرلمش بر امره اطاعتسزلك ايدر ویا خود عامه نك استراحت و سلامتی و یا معدلت ملاحظه سی نامنه مرجعند قانون دائره سنده اتخاذ ایدلمش بر تدبیره رعایت ایتمزسه بر آیه قادر خفیف حبسه واللی لیرایه قادر خفیف جزای نقدی یه محکوم اولور

<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/5.3.765.pdf> (Erişim 23 Kasım 2022).

Matbaası, 1949.

Parlak, Deniz. *Laikleşme Sürecinde Camiler Geç Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

Toprak, Hicret K. *Mihrap Minber ve Devlet: Tek Parti Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.

“Türk Ceza Kanunu’nun Yürürlükten Kaldırılmış Hükümleri”. Erişim 23 Kasım 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/5.3.765.pdf>.

Yıldırım, Akif. *İzmirli İsmail Hakkı'nın Meali ve Türkçe Namaz Fetvası*, (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2021).

Mufasssal Şarihi Sadru'l-Efâdil el-Hârizmî'nin Şerhu'l-Ebniye Adlı Kayıp Eserinin Keşfi

The Discovery of *Sharḥ al-Abniya*: A Lost Work by Şadr al-Afâdil al-Khwârazmî, the Commentator of *al-Mufaşşal*

Aziz Ençakar¹ 



Arap gramerine dair günümüze ulaşan en eski sistemli eser, Basra ekolünün öncülerinden Sıbeveyh'in (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ıdır. Bu eserin muhtevasını özetlediği kabul edilen ve klasik nahiv literatüründe müstesna bir yer edinen çalışmaların başında ise Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Kitâbü'l-Mufasssal fî san'atî'l-i'râb* adlı eseri gelir. Hârizm bölgesinde kaleme alınan bu eser, yalnızca yerel çevrelerde değil, Şam, Halep, Kudüs, Mısır ve Mağrib-Endülüs gibi pek çok ilim havzasında da büyük ilgi görmüş; üzerine yüzü aşkın şerh, haşiye, ihtisar ve nazım türünde çalışma yapılmıştır.¹ Bu eser üzerine şerh kaleme alan isimlerden biri de, *Mufasssal*'ın telif edildiği ve ders kitabı olarak okutulduğu Hârizm bölgesinde faaliyet gösteren, “Sadru'l-Efâdil” lakabıyla tanınan Mecdüddîn Ebû Muhammed el-Kâsım b. el-Hüseyn et-Tarâifî el-Hârizmî'dir (ö. 617/1220).

Sadru'l-Efâdil, *el-Mufasssal*'ı okuyarak okutma ve rivayet etme icazetini aldıktan sonra² yaklaşık otuz yıl

¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Aziz Ençakar (Arş. Gör),
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve
Belagati, Doktora Öğrencisi, İstanbul, Türkiye
E-posta: azizencakar@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2487-0505

Başvuru/Submitted: 03.06.2025

Kabul/Accepted: 25.07.2025

Atıf/Citation: Ençakar, Aziz. The Discovery of
Sharḥ al-Abniya: A Lost Work by Şadr al-Afâdil
al-Khwârazmî, the Commentator of al-Mufaşşal.
İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review
15/2, (Eylül 2025): 681–686.
https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1712671

- 1 Bu çalışmalar hakkında bilgi için bk. Murat Tala, “Zemahşerî'nin el-Mufasssal'ının Şerh ve Hâşiye Literatürü: Dil Bilimi ve Dil Öğretiminde Yenilik Teklifinin Yansımaları”, *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Gelenegi*, ed. Mesut Kaya - Sezai Engin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020).
- 2 Müellif Sadru'l-Efâdil'in *el-Mufasssal*'ı hangi hocadan okuyup rivayet

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Zemahşerî, *el-Mufasssal*, Sadru'l-Efâdil el-Hârizmî, *Şerhu'l-Ebniye*

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, al-Zamakhshari, *al-Mufaşşal*, Şadr al-Afâdil al-Khwârazmî, *Sharḥ al-Abniya*

boyunca bu eser üzerine yoğunlaşmış ve bu süreçte esere dair biri kısa, biri orta, diğeri ise uzun hacimli olmak üzere üç ayrı şerh kaleme almıştır. Bu şerhlerden kısa olanı *el-Mücemmera*, orta hacimde olanı *es-Sebîke*, uzun olanı ise *et-Tahmîr* adlarıyla bilinmektedir.³ Tespit edilebildiği kadarıyla bu üç şerhten sadece *et-Tahmîr*'i günümüze ulaşmış ve Abdurrahman b. Süleymân el-'Useymîn (ö. 1436/2014) tarafından tahkik edilerek 1421 (2000) yılında Riyad'da Mektebetü'l-'Ubeykân tarafından neşredilmiştir. el-'Useymîn neşrin dirâse (inceleme) kısmında şarihin hayatı, eserleri ve *el-Mufasssal* literatürüne yaptığı katkıları değerlendirmiş, Sadru'l-Efâdıl hakkında eserin yayımlandığı dönemin imkânları çerçevesinde oldukça ayrıntılı ve nitelikli bilgiler sunmuştur.

Bu çalışmada verilen bilgilere göre, Sadru'l-Efâdıl 9 Şaban 555 (13 Ağustos 1160) tarihinde Hârizm'de dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini doğduğu şehirde almış, daha sonra dönemin önde gelen ilim merkezlerinden olan Buhârâ, Hucend ve Semerkand gibi şehirlerde ilmî tahsiline devam etmiştir. Hocaları arasında Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Mutarrizî (ö. 610/1213) gibi seçkin âlimler yer alırken Muvaffakuddîn b. Tâhir el-Firyâbî (ö. VII./XIII. asrın ortaları) ve İbnü'l-Müstevfî (ö. 637/1239) onun önde gelen öğrencileri arasında zikredilmektedir.

Ayrıca Moğol istilasından birkaç yıl önce Mâveraünnehir ve civarındaki ilim merkezlerini ziyaret eden Ya'kût el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-üdebâ*'da seyahati sırasında görüştüğü birçok âlim hakkında son derece kıymetli bilgiler aktarmaktadır. Buradan öğrendiğimize göre, h. 616 yılının Zilkade ayının son günlerinde, Sadru'l-Efâdıl el-Hârizmî ile bizzat görüşmüş ve onunla ilmî meseleler üzerine müzakerelerde bulunmuştur. Ya'kût evinde misafiri olduğu el-Hârizmî'yi "zeki, babacan, güler yüzlü, güzel ve uzun sakallı, heybetli, iri yapılı ve yaşlılıktan dolayı hareket etmekte güçlük çeken bir zat" olarak tasvir etmiştir. Ya'kût kendisine mezhebini sorduğunda "Hanefî'yim, ama Hârizmli değilim, Hârizmli değilim" sözlerini birkaç defa tekrar etmiştir. Ya'kût'a göre el-Hârizmî aslında bu sözleriyle o sıralar Hârizm bölgesinde yaygın olduğu bilinen Mu'tezilî eğilimlerden beri olduğunu ve itikadının tahsil gördüğü Buharahıların itikadı üzere olduğu açıkça ifade etmiştir.⁴ Arap dili ve edebiyatı sahasında birçok kıymetli eser kaleme alan Sadru'l-Efâdıl, 12 Rabiulevvel 617'de (17 Mayıs 1220) Moğolların (Tatar) Hârizm'e gerçekleştirdiği saldırı sırasında şehit edilmiştir.⁵

etme icazetini aldığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak, hocaları arasında *el-Mufasssal* râvîlerinden biri olan el-Mutarrizî'nin yer alması ve bazı kaynaklarda Sadru'l-Efâdıl'ın Arap dili alanındaki hocası olarak zikredilmesi, onun *el-Mufasssal*'ı doğrudan Mutarrizî'den okumuş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Bu ihtimale göre icazet silsilesi şöyle olmalıdır: Sadru'l-Efâdıl (ö. 617/1220) → el-Mutarrizî, Nâsir b. Abdisseyyid el-Hârizmî (ö. 610/1213) → el-Mekkî, Muvaffâk b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 568/1172) → ez-Zemahşerî (ö. 538/1164). *el-Mufasssal*'ı rivayet etme icazeti veren dil âlimleri hakkında bilgi için bk. Aziz Ençakar, "Zemahşerî'nin el-Mufasssal Fi San'atî'l-İ'râb'ının Kırâat İcazetleri", *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*, ed. Ömer Aslan - Abdullah Pakoğlu (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaa, 2023), 83-96.

3 el-Kâsim b. el-Hüseyn el-Hârizmî Sadru'l-Efâdıl, *Şerhu'l-Mufasssal fi san'atî'l-i'râb el-mevsûm bi't-Tahmîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-'Useymîn (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 2000), 1/33, 133; 4/471.

4 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ* (Kahire: Dârü'l-Me'mûn, 1937), 16/338-339.

5 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Ayyâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424), 13/513.

el-‘Useymîn *et-Tahmîr*’in inceleme kısmında Sadru’l-Efâdıl’ın kaleme aldığı eserleri üç başlık altında tasnif etmiştir:

- a) Günümüze ulaşan eserler,
- b) Günümüze ulaşmayan ancak müellifin diğer eserlerinde ya da başka âlimlerin çalışmalarında ona nispet edilerek zikredilen eserler,
- c) Günümüze ulaşmayan ve sadece terâcim ve tabakât literatüründe geçen eserler.⁶

Bu eserler arasında, çalışmamızın da konusunu oluşturan *Şerhu’l-Ebniye* üçüncü grupta zikredilen sekiz eserden beşincisidir. Muhakkik el-‘Useymîn’in yaptığı incelemeler neticesinde *Şerhu’l-Ebniye*’nin terâcim ve tabakât literatüründe yalnızca Ya’kut el-Hamevî’nin *Mu‘cemü’l-üdebâ* adlı eserinde ismen zikredildiği, ancak eserin herhangi bir nüshasına ulaşılmadığı anlaşılmaktadır.⁷

Arap diliyle alakalı “Ebniye” isimli eserler incelendiğinde Cermî (ö. 225/840)⁸, Ebu Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869)⁹, Sa’leb (ö. 291/904)¹⁰ ve Ebubekir ez-Zübeydî (ö. 379/989)¹¹ gibi âlimlerin Sibeveyh’in *el-Kitab*’ının sülâsî, rubâ’î ve humâsî (üç, dört ve beş harfli) isim kalıplarının anlatıldığı bölümü şerh ettikleri ve burada geçen garip kelimelerin anlamlarının izah ettikleri eserler ile Zemahşerî’nin *el-Mufasssal* adlı eserinin aynı bölümüyle alakalı İbn Mâlik et-Tâî’nin (ö. 672/1274) *Zikru me‘ânî ebniyeti’l-esmâ’i’l-mevcûde fi’l-Mufaşşal* adlı risalesi karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda adı geçen birkaç eserden hareketle bir “ebniye” literatüründen bahsetmek mümkün değildir. Ancak bu eserlerin tamamında sadece isim kalıplarının şerh edilmesi gibi bir durum söz konusudur. Bu durum, bazı dilsel ve yöntemsel sebeplerle açıklanabilir: İsim kalıplarının çoğunun semâî olması, bu yapılarla hangi harfin aslî ya da zait olduğunun tespitini zorlaştırmakta; ayrıca kıyâsî fiil kalıplarına göre tasnif ve tertipleri daha karmaşık hâle gelmektedir. Aynı zamanda, bu bölümde geçen garîb kelimelerin anlam bakımından da açıklanmaya muhtaç olması, müellifleri isim kalıpları üzerine şerhler yazmaya yöneltmiş ve bu doğrultuda bir gelenek oluşmuştur.

6 Sadru’l-Efâdıl, *et-Tahmîr*, 1/23-35.

7 Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-üdebâ*, 16/353.

8 Basra dil mektebinin önde gelen âlimlerinden biri olan Cermî’nin tam adı Ebû Ömer Sâlih b. İshâk el-Cermî’dir. Bu konuda yazmış olduğu eserinin adı ise *Tefsîru ebniyeti’l-Kitâb*’tır. Hayatı hakkında bilgi için bk. Şükrü Arslan, “Cermî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/413-414.

9 Basra dil mektebi âlimlerinden biri olan Ebû Hâtim’in tam adı Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osmân b. Kâsım (Yezîd) el-Cüşemî es-Sicistânî’dir. Bu konuda yazmış olduğu eserinin adı ise *Tefsîru garîbi mâ fi Kitâbi Sibeveyhi mine’l-ebniye*’dir. Hayatı hakkında bilgi için bk. Zülfikar Tüccar, “Sicistânî, Ebû Hâtim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/139-141.

10 Kûfe dil mektebinin önde gelen âlimlerinden biri olan Sa’leb’in tam adı Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr (Seyyâr) eş-Şeybânî’dir. Bu konuda yazmış olduğu eserinin adı ise *Tefsîru ebniyeti Sibeveyhi*’dir. Hayatı hakkında bilgi için bk. İsmail Durmuş, “Sa’leb” (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/25-27.

11 Endülüslü Arap dili ve edebiyatı âlimi Zübeydî’nin tam adı Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî’dir. Bu konuda yazmış olduğu eserinin adı ise *el-İstidrâk ‘alâ Sibeveyhi fi Kitâbi’l-Ebniye ve’z-ziyâdât ‘alâ mâ evradêhü fihî mühezzeben*’dir. Hayatı hakkında bilgi için bk. Halit Zavalı, “Zübeydî, Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/519-520.

Doktora çalışmam kapsamında Zemahşerî'ye ait eserlerin yazma nüshalarının izini sürerken Bursa İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi Koleksiyonu'nda 1200 demirbaş numarayla kayıtlı mecmuada bulunan risaleleri inceleme imkânı buldum. Söz konusu mecmuanın 169b–188b varakları arasında yer alan sekizinci risale, katalog kayıtlarında zahriye sayfasındaki ibare esas alınarak müellifi meçhul şekilde *Hulâsa fi ş-Sarf* adıyla kataloglanmıştı.

Mukaddime bölümünün ardından gelen metnin şerh edilmeye başlandığı kısımları incelediğimde, metnin Sadru'l-Efâdıl'ın *et-Tahmîr* adlı eserinin ilgili bölümünün geniş bir versiyonu olduğunu tespit ettim.¹² Bu tespit, ilk bakışta söz konusu risalenin *et-Tahmîr*'in kısmî bir kopyası olduğu vehmini uyandırır da elimizdeki veriler bunun doğru olmadığını göstermektedir. Öncelikle risalenin *et-Tahmîr*'inkinden farklı ve müellif Sadru'l-Efâdıl'ın yazım tarzını fazlasıyla andıran özgün bir mukaddimesi bulunmaktadır. Dahası, bu mukaddime müellif otobiyografik bilgilere de yer vermiş; Semerkand'a gittiği ilk zamanlarda yaşadığı bazı olayları aktarmış ve bunun üzerine bu eseri telif ettiğini kaydetmiştir. Bu durum hem mukaddimenin orijinal olduğunu hem de risalenin müstakil bir eser olarak kaleme alındığını göstermektedir. Sadru'l-Efâdıl'ın ilim yolculuğu ve telif kronolojisiyle ilgili mevcut bilgiler de bu tespiti desteklemektedir. Nitekim Sadru'l-Efâdıl, *et-Tahmîr*'i ilim yolculuğunu tamamlayıp memleketi Harizm'e döndükten sonra ahir ömründe (59 yaşında) kaleme alırken ilim yolculuğunun duraklarından biri olan Semerkand'da yazdığı *Şerhu'l-Ebniye*'yi çoktan bitirmiş olmalıdır. Tüm bu verilerin yanı sıra, Hârizm'e giderek müellifin evinde misafir olan Ya'kût el-Hamevî'nin, bu risaleyi Sadru'l-Efâdıl'ın müstakil eserlerinden biri olarak zikretmesi de söz konusu sonucu teyit etmektedir.

Sonuç olarak, yaptığımız araştırmaya göre kataloglama sırasında zahriye sayfasındaki ibare esas alınarak yanlışlıkla *Hulâsa fi ş-sarf* ismiyle kaydedilen müellifi meçhul bu risale, Sadru'l-Efâdıl'ın günümüze ulaşmadığı zannedilen ve ismi sadece terâcim ve tabakât literatüründe zikredilen *Şerhu'l-Ebniye*'sidir. Dolayısıyla risale katalogda kaydedildiği gibi, sarf ilmine dair ilkten telif edilmiş müstakil bir metin değil, *el-Mufasssal*'ın üç, dört ve beş harfli "ebniye" olarak bilinen isim kalıplarına dair yazılmış bir şerhtir. Bu keşfin diğer önemli bir sonucu ise, müellifin mukaddime kendi hayatına dair birinci elden verdiği bazı bilgilerin gün yüzüne çıkarılmasıdır.¹³

12 Karşılaştırmak için bk. el-Kâsım b. el-Hüseyin el-Hârizmî Sadru'l-Efâdıl, *Şerhu'l-Ebniye* (Bursa İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 1200), 169b-188b; Sadru'l-Efâdıl, *et-Tahmîr*, 3/145-206.

13 Bu mukaddimeden öğrendiğimize göre Sadru'l-Efâdıl, Semerkand'a ilk geldiğinde ilim halkalarını dolaşmış ancak aradığını bir türlü bulamamış; nihayet ahlâkından etkilendiği -ancak ne yazık ki- ismini zikretmediği bir âlimden önemli ölçüde istifade etmiştir.

Ek: *Şerhu'l-Ebniye* Adlı Eserin Mukaddimesi:

بسم الله الرحمن الرحيم
 أحمد الله على نعمه يُرثق فوقها المني، ويُنتار منها الغنى، ومنح يحوم عليها الأمل، ولم يكدر صفوها بخل، حمداً يصنع في يدي زمام النعم، ويعدل بي عن مناهج النقم.
 وأصلي على المخوف بأنوار النبوة، الملقوف أطناب بيته بالفتوة، محمداً النبي الأمي، وعلى أصفيائه من العربي والعجمي، صلاة تشفع للجود إلى السُّود، وتسفع بنواصي المغفرة يوم الخلود.
 وبعد: فإن علم الأئمة من أدق علوم العرب، وأخفى شعب الأدب، قل من شرع فيها بالضبط، إلا اعتسف مجهل الخط. أول من استحضر فصولها، وحصر زوايده وأصولها: إمام الصنعة سيويه -رحمة الله عليه-، ثم إن شيخنا جاز الله العلامة فخر خوارزم أبا القاسم محمود بن عمر الزمخشري -رحمة الله- أتى في «المفصل» على أكثر أبوابها، غير مشفوعة بعللها وأسبابها، فرأيت أن أوشحها بالتعليل، على وجه الإيجاز لا التطويل.
 فصل: ولما نزلت بسمرقند، وطفت أفعلي الناس زمراً فزماً، وأقليهم معشراً ثم معشراً، وأفرغ في قالب التجربة أمجادهم، وأعرض على محال الاختبار أجوادهم، وأعجم بضروس الامتحان أعوادهم، لا لأجتدي نوالهم، بل لأحتدي فعالهم: كاد يحيل ظني، ولا يمتيه ذلك التمني، إلى أن جرى الطير السانح، فدلني على فلان -خرس الله مجده من عين الشمس والقمر، لا من عين البشر- [البسيط]
 فَالْعَيْنُ يَسْلَمُ مِنْهَا مَا رَأَتْ فَتَبَتْ * عَنْهُ وَتَلَحُّقُ مَا تَهْوَى مِنَ الصُّورِ¹⁴
 ثم لما لزمْتُ اختبازه: الزمني شيمته إختياره، ورأيت منه ما لا يندرج تحت القلم، من غرائب الكرم، فأردت أن أشيف بهذا الكتاب معاليه، وأسور به أيامه ولياليه، فأقول -وبالله التوفيق-:

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Arslan, Şükrü. "Cermi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Durmuş, İsmail. "Sa'leb". 36/25-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ençakar, Aziz. "Zemahşeri'nin el-Mufasssal Fi San'ati'l-İ'râb'ının Kırâat İcazetleri". *Bütün Yönleriyle Zemahşeri*. ed. Ömer Aslan - Abdullah Pakoğlu. 83-96. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaa, 2023.
- Maarrî, Ebû'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh. *Dîvânü Ebi'l-'Alâ el-Maarrî: Saktî'z-zend*. Beyrut: Matbaatü'l-Edebiyye, 1884.
- Sadru'l-Efâdil, el-Kâsım b. el-Hüseyn el-Hârizmî. *Şerhu'l-Ebniye*. Bursa İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, 1200.

14 el-Maarrî Ebû'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh, *Dîvânü Ebi'l-'Alâ el-Maarrî: Saktî'z-zend* (Beyrut: Matbaatü'l-Edebiyye, 1884), 15.

- Sadru'l-Efâdil, el-Kâsım b. el-Hüseyn el-Hârizmî. *Şerhu'l-Mufasssal fî san'atî'l-i'râb el-mevsûm bi't-Tahmîr*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-'Useymin. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 2000.
- Tala, Murat. "Zemahşerî'nin el-Mufasssal'ının Şerh ve Hâşiye Literatürü: Dil Bilimi ve Dil Öğretiminde Yenilik Teklifinin Yansımaları". *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Gelenegi*. ed. Mesut Kaya - Sezai Engin. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Tüccar, Zülfikar. "Sicistânî, Ebû Hâtîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/139-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ*. Kahire: Dârü'l-Me'mûn, 1937.
- Zavalsız, Halit. "Zübeydî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/519-520. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424.

Muhâsibî'ye Sehven Atfedilen Bir Yazma: *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe* Adlı Yazmanın *İhyâ'*nın Bir Parçası Olduğuna Dair

A Manuscript Misattributed to al-Muhâsibî: On the Manuscript Entitled *Kitâb al-Murâqaba wa'l-Muhâsaba* as Part of al-Ghazâlî's *İhyâ'*

Hasan Aydemir¹ 



Giriş

Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) öğretilerinin tasavvufun yazılı kayıtlarında canlı biçimde var olmasına ilişkin birçok gerekçe söylenebilir. Bunlardan birisi de hiç kuşkusuz -hicrî 200'lü yılların başında yaşayan sûfilerin aksine- onun velut bir müellif olmasıdır. Muhâsibî'ye atfedilen her bir eserin kimliği, muhtevası ve tedvîn zinciri aydınlandıkça tasavvuf literatürünün kronolojisi, kavramlar arası etkileşimi ve aktarım kanalları hakkında söz söyleyebileceğimiz alanlar daha da netleşecektir. Ancak bugün onun eserlerinin tamamının karşılaştırmalı ve eleştirel bir tahkikli neşirler dizisi hâlâ mevcut değildir. Onun bazı kitaplarının yazma eser kataloglarındaki bilgilerinin hâlâ karışık bir hâlde durduğu ve kimisinin de geçerliliğini yitirip güncellenmeyi beklediği görülmektedir.¹

¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Hasan Aydemir (Arş. Gör.),
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf,
Nevşehir, Türkiye
E-posta: hasanaydemir@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7507-2792

Başvuru/Submitted: 18.08.2025

Kabul/Accepted: 31.08.2025

Atıf/Citation: Aydemir, Hasan. A Manuscript Misattributed to al-Muhâsibî: On the Manuscript Entitled *Kitâb al-Murâqaba wa'l-Muhâsaba* as Part of al-Ghazâlî's *İhyâ'*, *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 15/2, (Eylül 2025): 687–698.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1768089>

- 1 Söz gelimi bugün hâlâ Muhâsibî'ye nispeti yaygın olan *el-Kasd*'ın aidiyeti hakkında şüphelerin olduğu söylenebilir; bk. John Wainwright, *Treading the Path of Salvation: The Religious Devotion of Shaqîq al-Balkhî, al-Hârith al-Muhâsibî, and Abû Sa'îd al-Kharrâz* (Oxford: University of Oxford, Doktora Tezi, 2015),

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Muhâsibî, Gazzâlî, *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe*, *İhyâ'*

Keywords: Şûfizm, Muhâsibî, Ghazâlî, *Kitâb al-Murâqaba wa'l-Muhâsaba*, *İhyâ'*

O bakımdan Muhâsibî gibi erken dönem sûfî müelliflerinin eserleri üzerindeki bu sis bulutları dağılmadıkça erken dönem tasavvuf tarihi hakkındaki muhayyilemiz, birbiriyle birleşmesi mümkün olmayan müteferrik parçalar hâlinde olduğu vehminden ileri gidemeyecektir. Muhâsibî'ye dair yazma eser kataloglarındaki hatalardan birini düzeltme amacını taşıyan bu mütevazı araştırma notu Chester Beatty Kütüphanesi'nde Muhâsibî'ye nispetle kayıtlı *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe* adındaki bir yazmanın Gazzâlî'nin *İhyâ'sının* bir bölümü olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Böylelikle Muhâsibî'ye atfedilmek suretiyle akademik literatürde gittikçe yaygınlaşan ve karmaşık bir hâl alan durumun önüne geçilecektir.²

1. Nüshanın Muhâsibî'ye Nispet Edilişi ve Bunun Arkasındaki Temel Saikler

Muhâsibî'nin *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe* adında bir eseri olduğuna ilişkin klasik kaynaklar bir ayrıntı vermemektedir. Modern dönemde ise yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar yine böyle isme sahip bir eserle karşılaşmamaktayız.³ Ta ki Arberry'nin Chester Beatty Kütüphanesi'ndeki Arapça yazma katalogları için 1955–1966 senelerinde hazırladığı *A Handlist of the Arabic Manuscripts* adlı esere kadar: Arberry *Kitâbü'l-Murâkabe ve'l-Muhâsabe*'yi Muhâsibî'ye nispet ederek ileride silsileli bir şekilde yapılacak olan hatalar zincirinin başını çekecektir.⁴ Arberry 4893 numarası altında Muhâsibî'ye nispet ettiği bu eserin 42 varaktan

198-205. Artırılabilir örnekler arasına, Muhâsibî'ye atfedilen bir kırk hadis eserini de dâhil edebiliriz. Klasik ve modern dönemde Muhâsibî'nin kırk hadis hakkında eser yazdığına ilişkin bir kayıt mevcut olmamakla beraber *el-Ehâdisü'l-Erba'ün* adıyla Kastamonu Halk Kütüphanesi'nde 4172/02 koleksiyon ve 702647 bibliyografya numarasıyla Muhâsibî'ye atfedilen bir eser vardır. Ancak bunun, Nevevî'nin meşhur eserine ait bir nüsha olduğu, inceleyen araştırmacılar tarafından hemen anlaşılacaktır. Ayrıca bk. Nevevî, *el-Ehâdisü'l-Erba'ün* (Kastamonu: Kastamonu Halk Kütüphanesi, 4172/02, 702647), 13 yk.

- 2 Söz konusu nüshası bugün hâlâ Chester Beatty Kütüphanesi'nde kayıtlıdır. Ayrıca bk. Muhasibi, *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe* (Dublin: Chester Beatty, 4893) vr. Bu nüshanın Muhâsibî'ye nispetle kayıtlı olduğunu zikreden araştırmalar için bk. Carl Brockelmann, *GAL*, (Leiden: Brill, 1937), 352-353. Fuad Sezgin, *GAS*, (Leiden: Brill, 1967), 642. Zafer Erginli, “Muhâsibî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/16; Zafer Erginli, *Hâris Muhâsibi ve Nefs Kavramı* (Rize: Karadeniz Yayınları, 2008), 97-98; Mıhdad Aktulga, *Hâris el-Muhâsibi'de Ahlâk* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 59; Gavin Picken, *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhâsibî* (New York: Routledge, 2011), 86; Feyza Nur Toplu, *Hâris el-Muhâsibi'de İnsan Psikolojisi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 17; Suna Dağlı, *Hâris el-Muhâsibi Düşüncesinde Nefs Muhasebesinin Tasavvufî ve Psikolojik Yorumu* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 48. Bununla birlikte *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe* nüshasının Gazzâlî'ye ait olduğunu fark eden ancak bununla yetinen araştırmalar da mevcuttur. Kübra Zümrüt Orhan, *Tasavvuf Klasik Eserlerinde ve Nakşebendiyye Tarikatı Örneğinde Muhâsebe ve Murâkabe*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), ii; Ahmet Beken, *Hâris el-Muhâsibi'nin Din Eğitimi İlişkin Görüşleri* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019) 33.
- 3 Muhâsibî hakkındaki çalışmalarıyla bilinen Margaret Smith'in *an Early Mystic of Baghdad* adındaki ve Josef van Ess'in *Die Gedankenwelt des Hâris al-Muhâsibi* isimindeki eserlerde böyle bir eserden bahsetmemeleri 1950'lere kadar *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe* nüshasının henüz dolaşıma girmediyiğini göstermektedir. Ayrıca bu eserlerin ilgili kısımlarına bk. Margaret Smith, *al-Muhasibi: an Early Mystic of Baghdad: a Study of The Life and Teaching of Harith al-Muhasibi* (London: The Sheldon Press, 1935), 44-60; Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Hâris al-Muhâsibi* (Bonn: Selbstverlag Des Orientalischen Seminars Der Universität Bonn, 1961), 1-30.
- 4 Arthur J. Arberry, *A Handlist of the Arabic Manuscripts* (Dublin: Hodges, Figgis & Co., Ltd, 1962), 131.

oluşturduğunu, birden fazla müstensihinin kalemiyle yazılıp yazı türünün ise nesih olduğunu ancak eserin hangi tarihlerde istinsah edildiğinin bilinmediğini ifade eder.

Arberry'nin bu nüshayı Muhâsibî'ye nispet etme gerekçesi bilinmemektedir. İlk olarak söz konusu yazma nüshanın içinde bu eserin müellifinin Muhâsibî olduğuna dair bir bilgi yer almamaktadır. Ancak Arberry'nin Muhâsibî'ye nispeti hakkında şu tahminleri yürütebiliriz:

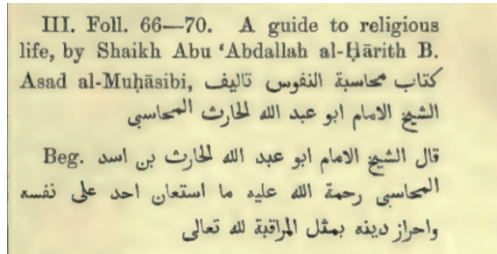
1. Yazma nüshada Muhâsibî'nin isminin iki kere geçmesi.

2. Metinde sıklıkla *muhasabe* kavramının yer alması.

3. Bu nüshayı kayda geçerken referans gösterdiği Brockelmann'ın *Muhâsebetü'n-nüfus* ve *el-Muhâsebe* adında bahsettiği iki farklı eserin bu nüshayla olan “isim” benzerliği.

Bunların hepsi olabilir ancak Brockelmann seçeneği üzerinde durulması gereken bir ihtimaldir: Öncesinden belirtmeliyiz ki Brockelmann *GAL*'de *Kitâbü'l-Murâkabe* ve *l-Muhâsabe* adında bir eserden bahsetmemektedir. Ancak Arberry'nin referans gösterdiği kısma gittiğimizde burada iki temel hususla karşılaşmaktayız: Birincisi Brockelmann'ın âdet olduğu üzere her müellifin düşüncelerine kısaca yer vermesi ve Muhâsibî'nin de “muhasabe” anlayışına kısaca değinmesidir. Ancak *GAL*'in bu ifadeler için referans gösterilecek bir kaynak olmadığı malumdur. İkincisi ise Brockelmann'ın Muhâsibî'nin eserlerini zikrederken bir yerde *Muhâsebetü'n-nüfus*, başka bir yerde *el-Muhâsebe* adında iki farklı nüshadan bahsetmesidir. Bu durum Arberry için bir referans kaynağı olabilir. Yani Arberry, Brockelmann'ın zikrettiği bu eserlerle *Kitâbü'l-Murâkabe* ve *l-Muhâsabe* arasındaki isim benzerliğinden hareketle böyle bir kanıya varmış olabilir. Bu bakımdan Brockelmann'ın zikrettiği bu nüshaların aidiyetlerini irdelemek anlamlı olacaktır.

Öncelikle Brockelmann *Muhâsebetü'n-nüfus* için Rieu'nun *Supplement* adlı eserindeki 1242 numaralı kayda atıfta bulunur.⁵ Bu numara kaydında da eserin Or. 4026 numarasıyla British Museum Library'de kayıtlı olduğu ifade edilmektedir.⁶ Bu kayıt şu şekildedir:

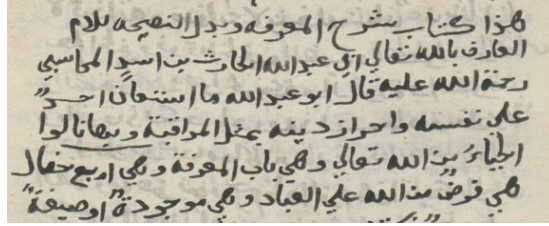


Burada ilk dikkat çeken husus bu nüshanın dört varaktan oluştuğudur. Arberry'nin Muhâsibî'ye nispet ettiği eserin 42 varak olduğu düşünülürse yukarıdaki yazma ancak onun bir parçası olabilir. Ayrıca eserin adının *Muhâsebetü'n-nüfus* olduğu da belirtilmektedir. Fakat

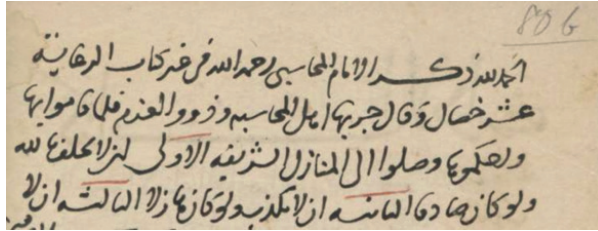
5 Charles Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, (London: British Museum, 1894), 799.

6 Biz bu nüshayı British Museum Library'den talep etmemize rağmen kütüphanenin siber saldırı altında olduğunu ve nüshaların görüntüsünün verilemeyeceğini öğrendik.

yukarıdaki kayıta geçen Muhâsibî'nin ilk ifadesine bakılırsa bu eserin hemen *Şerhu'l-Ma'rife*'nin ilk kısmı olduğu anlaşılabacaktır.⁷ Başka *Şerhu'l-Ma'rife* kayıtları da bunu desteklemektedir. Söz gelimi Wilhelm Ahlwardt'ın "Berlin 2815" numarasıyla kayda geçirdiği şu aşağıdaki *Şerhu'l-Ma'rife* nüshayla yukarıdaki nüshanın başlangıçları aynıdır.⁸



Brockelmann *el-Muhâsebe* adına sahip diğer eserin ise "Berlin 2814" koduyla kayıtlı olduğunu ifade eder.⁹ Eseri 2814 numarasıyla kayda geçiren Ahlwardt onun 80b-81a şeklinde iki varaktan oluştuğunu, eserde kurtuluşa erenlerin on hasletinden bahsedildiğini, hatta hasletlerin Muhâsibî'nin başka eserinde de geçtiğini ifade eder.¹⁰ Yine dikkat edilirse bu eser de Arberry'nin bahsettiği 42 varaktan oluşan eserin olsa olsa bir parçası olabilir. Ancak bu yazma nüshayı incelediğimizde bu eserin *Kitâbü'l-Murâkabe ve'l-Muhâsabe*'nin değil, yine *Şerhu'l-Ma'rife*'nin bir parçası olduğu görülmektedir. Nitekim bu nüshanın başlangıç kısmı bunu açıkça göstermektedir.¹¹



Yukarıdaki yazmada geçen ilk cümlelerde Muhâsibî'nin *er-Riâye*'sinden başka bir eserinde on hasletten bahsedildiği ifade edilmekte sonra bu on haslet aktarılmaktadır. Muhâsibî'nin bahsettiği bu on haslet *Şerhu'l-Ma'rife*'de geçmektedir. "Marifetü'l-amel" babında nefsin ıslahı için tecrübeyle elde edilmiş on hasletten bahseden Muhâsibî amelde sıdkı esas alan bir

7 Şu neşir üzerinden bu nüshanın *Şerhu'l-Ma'rife* olduğu karşılaştırmak suretiyle anlaşılabılır. Ancak ifadelerde küçük farklılıklar olduğu görülmektedir. Hâris el-Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife ve beğlû'n-naşîha*, thk. Mehdi Fethî es-Seyyid (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1993), 17.

8 Wilhelm Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 9/4. Bu nüsha için ayrıca bk. Muhasibi, (Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin, Petermann II 199, Ahlwardt 2815), 208a-209b.

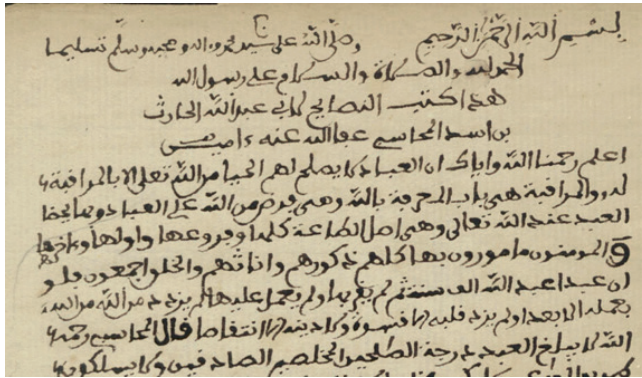
9 Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur* (Leiden: Brill, 1937), 353.

10 Ahlwardt'ın nüshayı kaydettiği kısım için ayrıca bk. Wilhelm Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, (Berlin: A. Asher & Co, 1891) 9/4.

11 Söz konusu nüsha için bk. Muhasibi, (Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin, Wetzstein II 1728, Ahlwardt 2814) 80b-81a.

anlatım sunar.¹² Bu arada ifade etmek gerekiyor ki bu nüshayı kayda geçiren Ahlwardt *el-Muhâsebe* şeklinde bir adlandırma yapmadığı gibi yazma nüshanın içinde de bu eserin ismi *el-Muhâsebe* şeklinde geçmemektedir. Bu yüzden bu ismin Brockelmann tarafından neden verildiği bilinmemektedir. Sonuç itibarıyla Arberry'nin bu nüshaları görmeden onların benzer bir isme sahip olmasını dikkate alarak Chester Beatty Kütüphanesi'nde bulunan *Kitâbü'l-Murâkabe* ve *'l-Muhâsabe'*yi bu nüshalarla eşleştirmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Takip eden yıllarda Fuad Sezgin, Muhâsibî'nin *el-Muhâsebe* adında bir eserin olmadığını ancak *Muhâsebetü'n-nüfus* adında bir eserin olduğunu kabul eder. Bu minvalde Sezgin, Brockelmann'ın *el-Muhâsebe* için verdiği "Berlin 2814" koduyla kayıtlı olan nüshayı *Muhâsebetü'n-nüfus*'un altına ve onun *Muhâsebetü'n-nüfus* için verdiği British Museum Library'deki nüshanın kayıt numarasını da (Or. 4026) *Şerhu'l-Ma'rife*'nin altına kaydeder. Sırayla değinecek olursak yukarıda da zikrettiğimiz gibi "Berlin 2814" adı altında kayıtlı nüsha Sezgin'in dediği gibi *Muhâsebetü'n-nüfus*'un değil, *Şerhu'l-Ma'rife*'nin bir parçasıdır. Bunun yanında Sezgin "Berlin 1435" adı altında yedi varaktan (1b-7b) oluşan bir parçanın da yine *Muhâsebetü'n-nüfus*'un bir parçası olduğunu söyler.¹³ Söz konusu nüsha da bugün Berlin Devlet Kütüphanesi'nde aynı numarayla kayıtlıdır.¹⁴ Bu nüshanın başlangıç kısmı ise şöyledir:



Yukarıdaki nüshanın başından da anlaşılacağı üzere bu yazmanın Muhâsibî'nin *en-Nesâih* adındaki eseri olduğu ifade edilmektedir. Fakat bu eser, *en-Nesâih* değil, *Şerhu'l-Ma'rife*'dir. Bu iki nüshada yer alan ifadelerdeki bazı farklılıklar yanıltıcı olmuş olabilir ancak dikkat edildiğinde bu eserin de *Şerhu'l-Ma'rife* olduğu anlaşılacaktır.¹⁵ Aynı zamanda metnin devamı da *Şerhu'l-Ma'rife*'nin neredeyse aynısıdır. Zaten tenkitli bir neşirde bu nüshanın *Şerhu'l-Ma'rife*

12 *Şerhu'l-Ma'rife*'nin şu kısımlarıyla yukarıdaki nüshanın giriş kısmı karşılaştırılabilir. Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife ve bezlü'n-naşiha*, 43-50.

13 Sezgin ve Brockelmann bu hususta karşılaştırılabilir. Brockelmann, *GAL*, 352-53. Sezgin, *GAS*, 641.

14 Söz konusu nüsha için de ayrıca bk. Muhasibi, (Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct., 1435) 1b-7b.

15 Bu araştırma notunun konusu olmamasına rağmen *Şerhu'l-Ma'rife* nüshalarına ilişkin hatalardan bahsetmemizin sebebi, bu nüshadaki nispet hatalarının *Kitâbü'l-murâkabe* ve *'l-muhâsabe* adındaki metnin Muhâsibî'ye atfedilmesinde başat rol oynamasıdır. Nitekim bu nüshaların *Şerhu'l-Ma'rife* nüshaları olduğu başka araştırmacılarca da fark edilmiş bir durumdur. Ess, *Die Gedankenwelt des Hâris al-Muhâsibî*, 26.

nüşhası olarak kullanıldığı görülmektedir.¹⁶ O bakımdan Fuad Sezgin'in yukarıdaki yazmayla “aynı eser” olduğu tespiti doğru olsa da bu eser onun ifade ettiği gibi *Muhâsebetü'n-nufûs* değil *Şerhu'l-Ma'rife*'dir. Sonraki yıllarda yukarıda da zikrettiğimiz bir dizi araştırmancın, Sezgin veya Brockelmann'a referans göstermek suretiyle bu hatalı nispetleri tekrarladığı gözlemlenmektedir. Sonuç olarak Brockelmann'ın “muhasabe” ismiyle bahsettiği nüshaların hepsinin bugün Muhâsibî'nin *Şerhu'l-Ma'rife* adındaki eserinin nüshaları olduğu ortaya çıkmıştır.

Görüldüğü üzere Arberry'nin Brockelmann'dan hareketle *Kitâbü'l-Murâkabe ve'l-Muhâsabe* metnini Muhâsibî'ye atfetme ihtimali de bir varsayımdır. Bütün bu ihtimallerin hepsi Arberry'i Muhâsibî'ye yöneltmiş olabilir. Onun, bu nüshanın içindeki fikirlerin erken dönemden bir isme, bilhassa da eserin başlığının “muhasabe” olması hasebiyle Muhâsibî'ye nispet etmesi kuvvetle muhtemeldir. Buna delil olarak da Brockelmann'ı göstermiştir. Şunu da ifade etmek gerekiyor ki Gazzâlî'nin *Kitâbü'l-Murâkabe ve'l-Muhâsabe* metni içerik olarak Muhâsibî metinleriyle mukayese edildiğinde benzer düşüncelerin olduğu da göz ardı edilmeyecek bir husustur. Gazzâlî'nin erken dönem tasavvufundaki ana temaları süzerek *İhyâ'yı* oluşturduğu bizzat kendisinin söylediği bir gerçektir. Hatta Gazzâlî erken dönem sûfileri arasında en çok da Muhâsibî ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin fikirlerini yorumlamak suretiyle eserine dâhil etmektedir.¹⁷ Burada kritik nokta ise kullanılan kavramların, terimlerdeki farklılıkların Muhâsibî dönemini değil Gazzâlî'nin dönemini yansıtır oluşudur. Yani yukarıda göstereceğimiz açık benzerlikler olmasa bile söz konusu nüshada kullanılan lahzât, enfâs ve makâmât gibi Muhâsibî'den sonra yaygınlaşan bazı kavramları onun eserlerinde bulmak hayli güçtür.¹⁸ Buraya kadar Arberry'nin *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe*'yi Muhâsibî'ye atfederken dayanağının Brockelmann olması sebebiyle bir dizi *Şerhu'l-Ma'rife* nüshasının durumunu ele aldık. Öyle anlaşılıyor ki muhasabe adından hareketle Muhâsibî'ye yeni eserler atfedilmiş ancak bunların hepsinin aslında var olan tek bir eserin parçaları olduğu anlaşılmaktadır. Arberry muhtemelen yukarıda zikrettiğimiz gerekçelerden hareketle eseri Muhâsibî'ye nispet etmiş olmalıdır.

2. Muhâsibî'ye Atfedilen Yazmanın *İhyâ'nın* Bir Başlığı Olduğuna Dair

Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe Gazzâlî'nin *İhyâ*'sındaki bir başlığın ismidir. *İhyâ* her biri on başlıktan oluşmak suretiyle dört temel bölümden oluşur: Rub'u'l-ibâdât, Rub'u'l-âdât, Rub'u'l-mühlikât ve Rub'u'l-münciyât. Gazzâlî bu dört bölümün altında her birine “Kitâb” adını verdiği on başlık ekler. Bu çalışmanın konusu olan *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe* ise *İhyâ*'nın dördüncü bölümü olan Rub'u'l-münciyât'ın sekizinci başlığıdır. Bu başlık murakabe ve muhasabenin insanı helak olmaktan kurtaran temel hususlardan birisi olması bakımından

16 Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife ve bezlü'n-naşıha*, 11-12.

17 Gazzâlî *el-Münkız*'daki şu ifadeleri yukarıdaki ifadelerimizi desteklemektedir: “Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kütü'l-kulûb*'u, Hâris el-Muhâsibî'nin kitapları ve Cüneyd'e nispet edilen muhtelif notları gibi sûfilerin eserlerini öğrenmeye başladım.” Ayrıca bk. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, thk. el-lecnetü'l-ilmiyye bi-merkezi dâru'l-Minhâc li'd-dirâsât ve't-tahkîki'l-ilmi, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2010), 98.

18 Sözüünü ettiğimiz kavramları nüshanın hemen ilk sayfalarında görmek mümkündür bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe*, (Chester Beatty, 4893), 2a-3b.

dördüncü bölümde yer almaktadır. Bu bakımdan aslında Chester Beatty Kütüphanesi'ndeki nüshayı incelemiden dahi eserin Gazzâlî'nin olabileceği kanısı uyanır. Ancak yazma nüshada *İhyâ* başlığıyla müellifin Gazzâlî olduğu zikredilmeden ve müstakil bir yazma olarak bulunması söz konusu kuşkuyu uyandırmaktadır.¹⁹ Bu temel çıkarımdan sonra ilk olarak Muhâsibî'ye nispet edilen bu nüshayı inceleyelim:

Evveleminde Arberry'nin bahsettiği nüshanın mikrofilm bugün Chester Beatty'de mevcuttur. Aynı zamanda 1980 yılında çekilen bir mikrofilm kaydı yine Muhâsibî'ye nispet edilerek *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde de mevcuttur.²⁰ Chester Beatty'deki mikrofilmin içine Arberry'nin *A Handlist of the Arabic Manuscripts*'indeki kaydın doğrudan yerleştirildiği görülmektedir. Bu bilginin verildiği sayfadan hemen sonra boş birkaç varak gelmekte ve ardından “هذا الكتاب المراقبة والمحاسبة” şeklindeki ibarenin hemen ardından “هذا الكتاب من أهم الكتب في محاسبة النفس” ifadesinin yer aldığı bir sayfa belirmektedir. Tekrar hatırlamak gerekirse nüshada zikredilen başlık Gazzâlî'nin *İhyâ*'sındaki başlıkla aynıdır. Bu sayfanın ardından ise eserin ilk sayfası gelmektedir. Şimdi önce bu yazmayı sonra da Gazzâlî'nin *İhyâ*'sını paylaşmak suretiyle iki metni de karşılaştıralım.²¹

<i>İhyâ</i> 'daki Kısım	Yazma Eserdeki Kısım
بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله القائم على كل نفس بما كسبت، الرقيب على كل جارحة بما اجتاحت، المطلع على ضمائر القلوب إذا هجست، الحسيب على خواطر عباده إذا اختلجت، الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات والأرض تحركت أو سكنت، المحاسب على النقيير والقطمير والقليل والكثير من الأعمال وإن خفيت، ²²	بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله، الحمد لله القائم على كل نفس بما كسبت، الرقيب على كل جارحة بما اجتاحت، المطلع على ضمائر القلوب إذا هجست، الحسيب على خواطر عباده إذا اختلجت، الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات والأرض تحركت أو سكنت، المحاسب على النقيير والقطمير والقليل والكثير من الأعمال وإن خفيت، ²³

Görüleceği iki metin de besmele ile başlamaktadır. Ancak yazma nüshada salvele varken *İhyâ*'da yoktur. Sonrasında her iki metinde de hamdele gelmekte ve aynı suretle devam etmektedir. Metindeki kelimeler ve ifadeler birebir örtüşmektedir. Şimdi de metnin ortasından bir kısmı karşılaştıralım:

19 Bu yazma eser *İhyâ*'dan koparak veya çıkartılarak günümüze müstakil olarak gelmiş olabilir. Diğer taraftan klasik dönemde bir eserin bölümlerinin müstakil olarak var olması rastlanılan bir durumdur. Bilhassa *İhyâ* gibi meşhur eserlerin öne çıkan bölümleri ayrıca telif edilebilmekteydi. O bakımdan muhasebe ve murakabe bahsinin önemine binaen bu yazma eser de ayrı olarak istinsah edilmiş olabilir.

20 Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki 1980 tarihli mikrofilmli sorunlu olduğu için onu kullanmadık. Bazı kısımları eksik bazısı da fazladan çekildiği görülmektedir. Hatta nüshanın hemen bütün sayfaları birkaç kez çekildiği için karışık bir durum da ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan biz bu çalışmayı Chester Beatty'nin farklı bir mikrofilm kaydı üzerinden gerçekleştireceğiz. Bu sorunlar için bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm, 03089, 657691), 42 vr.

21 Gazzâlî'nin *İhyâ*'sı için kullandığımız neşir, *İhyâ* neşirleri arasında muteber kabul edilen ve *Dârü'l-minhâc* yayınevinden çıkan 2019 yılı baskısıdır. Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, thk. el-Lecnetü'l-ilmiyye bi-merkezi dârü'l-Minhâc li'd-dirâsât ve't-tahkiki'l-ilmî (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2019), 4/607-652.

22 Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 4/607.

23 Muhâsibî, *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe*, (Chester Beatty, 4893), 1b.

İhyâ'daki Kısım	Yazma Eserdeki Kısım
المرابطة الخامسة: المجاهدة. وهو أنه إذا حاسب نفسه فرأها قد قارفت معصية، فينبغي أن يعاقبها بالعقوبات التي مضت، وإن رآها تتوانى بحكم الكسل في شيء من الفضائل أو ورد من الأوراد، فينبغي أن يؤديها بتثقيل الأوراد عليها، ويلزمها فنوناً من الوظائف جبراً لما فات منه، وتداركاً لما فرط، فهكذا كان يعمل عمال الله تعالى. ²⁴	المرابطة الخامسة: المجاهدة. وهي أنه إذا حاسب نفسه فرأها قد قارفت معصية، فينبغي أن يعاقبها بالعقوبات التي مضت، وإن رآها تتوانى بحكم الكسل في شيء من الفضائل ورد من الأوراد، فينبغي أن يؤديها بتثقيل الأوراد عليها، ويلزمها فنوناً من الوظائف جبراً لما فات منه، وتداركاً لما فرط، فهكذا كان يعمل عمال الله تعالى. ²⁵

Burada her iki metin de “المرابطة الخامسة: المجاهدة” şeklinde bir başlıkla başlamakta ve neredeyse tamamı örtüşür bir vaziyette devam etmektedir. Küçük farklılıkların da olduğu göze çarpmaktadır. Söz gelimi yazma nüshada “هي” zamiri varken neşirde “هو” zamiri vardır. Ayrıca nüshada “فات” şeklindeyken neşirde “فات منه” şeklindedir. Bu gibi farklılıkların yazma nüshanın müstensihinin hatası veyahut elindeki asıl nüshadaki farklılığın olabileceği hesaba katılırsa iki metnin örtüştüğü kabul edilecektir. Şimdi her iki metnin bitiş cümlelerini paylaşalım:

İhyâ'daki Kısım	Yazma Eserdeki Kısım
فهذه طرق القوم في مناجاة مولاهم، وفي معاتبة نفوسهم، وإنما مطلبهم من المناجاة الاسترضاء، ومقصدهم من المعاتبة التنبيه والاسترعاء، فمن أهمل المعاتبة والمناجاة، لم يكن لنفسه مراعيًا، ويوشك ألا يكون الله تعالى عنه راضيًا، والسلام. ²⁶	فهذه طرق القوم في مناجاة مولاهم، وفي معاتبة نفوسهم، وإنما مطلبهم من المناجاة الاسترضاء، ومقصدهم من المعاتبة التنبيه والاسترعاء، فمن أهمل المعاتبة والمناجاة، لم يكن لنفسه مراعيًا، ويوشك أن لا يكون الله تعالى عنه راضيًا، والسلام. ²⁷

Görüldüğü üzere her iki metin de küçük harf farklılıkları göz ardı edersek aynı ifadeyle son bulmaktadır. Tıpkı yukarıda olduğu gibi küçük çaplı harf-i cer değişiklikleri haricinde metin bire bir aynıdır. Şimdi son olarak her iki metnin ferağ kayıtlarını inceleyelim:

İhyâ'daki kısım	Yazma Eserdeki Kısım
تم كتاب المراقبة والمحاسبة، وهو الكتاب الثامن من ربع المنجيات من كتب إحياء علوم الدين والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين، يتلوه كتاب التفكير. ²⁸	تم كتاب المراقبة والمحاسبة، حمدا لله وعونه وحسن توفيقه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وسلم، يتلوه كتاب التفكير. ²⁹

24 Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 4/631.

25 Muhâsibî, *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe*, (Chester Beatty, 4893), 20b.

26 Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 4/652.

27 Muhâsibî, *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe*, (Chester Beatty, 4893), 42b.

28 Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 4/652.

29 Muhâsibî, *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe*, (Chester Beatty, 4893), 42b.

Burada her iki ferağ kaydı, ifade ediliş bakımından farklılık arz etse de aynı eserin kayıtları olduğu rahatlıkla gözlemlenebilir. Aralarındaki farklar salveyle ve *İhyâ* neşrinde kitabın isminin ve bölüm numarasının geçmesiyle alakalıdır. Ayrıca ikisi de *Kitâbü 'l-murâkabe ve 'l-muhâsabe*'nin bittiğini ifade ettikten sonra “Kitâbü't-tefekür” adında bir başlığın geldiğini ifade etmektedir. Bu da *İhyâ*'nın *Kitâbü 'l-murâkabe ve 'l-muhâsabe*'nin ardından gelen başlık olması itibarıyla yukarıdaki kanıtlarımızla örtüşmektedir. Karşılaştırmak üzere yukarıda verdiğimiz örnekler artırılabilir. Ancak sarih bir şekilde farklı eserler olduğu anlaşıldığı için daha fazla mukayeseye lüzum yoktur.

Sonuç

Arberry, *Kitâbü 'l-Murâkabe ve 'l-Muhâsabe* adlı yazma nüshayı Brockelmann'ın Muhâsibî'ye ait olduğunu zikrettiği *Muhâsebetü 'n-nüfus* ve *el-Muhasebe* adındaki eserlerden hareketle benzer isme sahip olması sebebiyle Muhâsibî'ye atfetmiş görünüyor. Ancak yukarıda görüldüğü üzere Muhâsibî'nin *Muhâsebetü 'n-nüfus* ve *el-Muhasebe* adında eserleri olmadığı gibi bu eserler için not düşülen kayıtlar da hatalıdır. Bu kayıtların Muhâsibî'nin *Şerhu 'l-Ma'rife*'si altına alınması gerekmektedir. Ayrıca Arberry'nin kaydettiği *Kitâbü 'l-Murâkabe ve 'l-Muhâsabe*'nin ise birebir *İhyâ* ile örtüşmesi bakımından Gazzâlî'ye nispet edilmesi lazımdır. Ezcümle bu hatalı nispetlerin araştırmacılara yön vermesi hesabına şunlar söylenebilir: 1900'lü yılların tasavvuf araştırmacılığında Gazzâlî ve Muhâsibî arasında sıkı bir ilişki olduğu eserlerindeki atıflar ve benzerliklerden hareketle bilinen bir durumdu. Bu yüzden bu gibi hatalı nispetleri o dönemin şartları nazar-ı itibara almak kaydıyla tabii karşılayabiliriz. Ancak günümüzdeki imkânlar doğrultusunda bu gibi atıfların Gazzâlî'yi, daha çok da Muhâsibî'yi doğru bir zeminde ele almamızın önüne geçtiğini, hatta kronikleşmiş sorunlara neden olduğunu göz ardı etmemeliyiz. Değişimlerle dolu ve geçişlerle örülü hayatını bir kenara bırakalım, sûfî düşüncedeki hususen bilgi ve insan temelli kavramları bir öğreti altında sunabilme kabiliyetiyle Muhâsibî, nefis riyazeti/muhasebesi fikrinin sınırlarını aşan bir kimliktir. Hicrî üçüncü asrın henüz başlarında çeşitlenen sûfî meşreplerinin çeşitlenen görüntüsü dikkate alınırsa tasavvuf anlayışlarını bütüncül bir şekilde yorumlama kabiliyetine sahip Muhâsibî'yi, künyesinden mülhemle *muhasebe fikriyle* sınırlandırmanın sorunlu bir yaklaşım olduğu anlaşılacaktır. Nitekim bugün “zâhit bir mütekellim” şeklindeki kronikleşmiş müzmin düşünceden sıyrılıp onun hakkında hâlâ doğru bir kimlik tasvir edemeyişimizin temel sebebi budur. Bu gibi hızlı kabullerden öte, yeni bir kimlik inşa etmek adına işe en baştan, Muhâsibî gibi öncü sûfilerin eserlerinin yazma nüshalarını bilinen bütün diğer nüshalarla mukayeseli tetkik etmek suretiyle başlayabiliriz.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

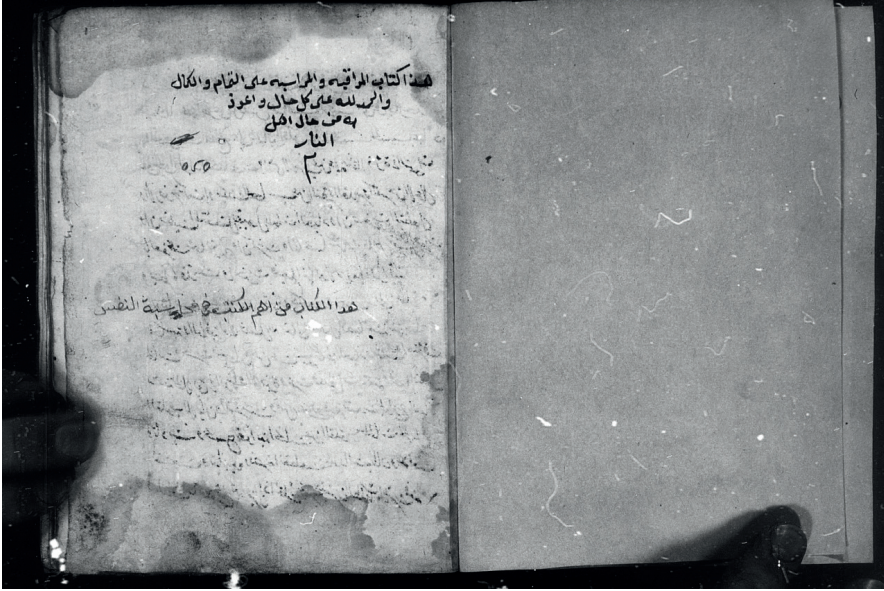
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

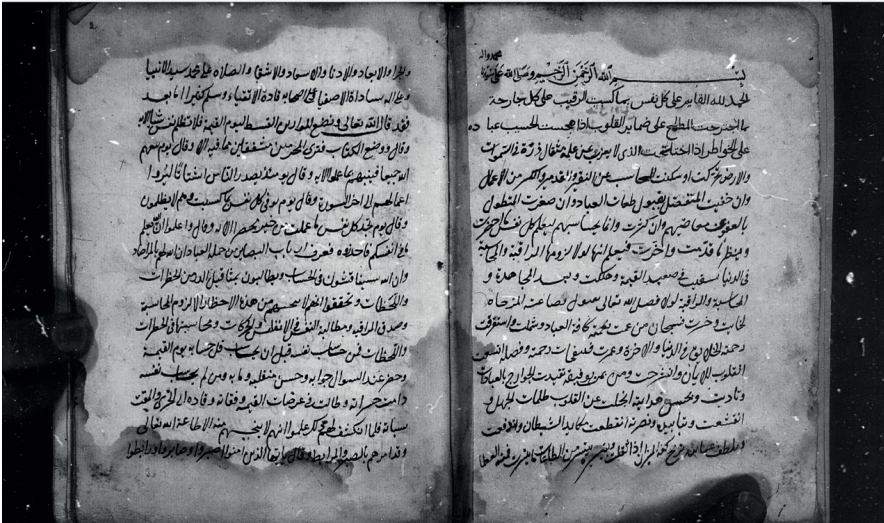
- Ahlward, Wilhelm. *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin: A. Asher & Co, 1891.
- Aktulga, Mıhdad. *Hâris el-Muhâsibî'de Ahlâk*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Arberry, Arthur J. *A Handlist of the Arabic Manuscripts*. Dublin: Hodges, Figgis & Co., Ltd, 1962.
- Beken, Ahmet. *Hâris el-Muhâsibî'nin Din Eğitime İlişkin Görüşleri*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Brockelmann, Carl. *GAL*. Leiden: Brill, 1937.
- Dağlı, Suna. *Hâris el-Muhâsibî Düşüncesinde Nefs Muhasebesinin Tasavvufi ve Psikolojik Yorumu*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Erginli, Zafer. *Hâris Muhâsibî ve Nefs Kavramı*. Rize: Karadeniz Yayınları, 2008.
- Ess, Josef van. *Die Gedankenwelt des Hâris al-Muhâsibî*. Bonn: Selbstverlag Des Orientalischen Seminars Der Universität Bonn, 1961.
- Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*. thk. el-lecnetü'l-ilmiyye bi-merkezi dârü'l-Minhâc li'd-dirâsât ve't-tahkîki'l-ilmî, Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2010.
- Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*. thk. el-lecnetü'l-ilmiyye bi-merkezi dârü'l-Minhâc li'd-dirâsât ve't-tahkîki'l-ilmî, Cilt 4. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2019.
- Muhâsibî, Hâris. *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe*. Dublin: Chester Beatty, 4893, 42 vr.
- Muhâsibî, Hâris. Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin, Wetzstein II 1728, Ahlwardt 2814, 80b-81a.
- Muhâsibî, Hâris. (Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct., 1435, 1b-7b.
- Muhâsibî, Hâris. (Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin, Petermann II 199, Ahlwardt 2815, 208a-209b.
- Muhâsibî, Hâris. *Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm, 03089, 657691. 42vr.
- Muhâsibî, Hâris. *Şerhu'l-ma'rife ve bezlü'n-naşîha*. thk. Mehdî Fethî es-Seyyid, Tanta: Dârü'l-Sahâbetü Littürâsü bi't-Tanta, 1993.
- Nevevî, *el-Ehâdisü'l-Erba'ün*. Kastamonu: Kastamonu Halk Kütüphanesi, 4172/02, 702647, 13 vr.
- Orhan, Kübra Zümrüt. *Tasavvuf Klasik Eserlerinde ve Nakşebendiyye Tarikatı Örneğinde Muhâsabe ve Murâkabe*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Picken, Gavin. *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhâsibî*. New York: Routledge, 2011.

- Rieu, Charles. *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*. London: British Museum, 1894.
- Sezgin, Fuad. *GAS*. Leiden: Brill, 1967.
- Smith, Margaret. *al-Muhasibi: an Early Mystic of Baghdad: a Study of The Life and Teaching of Harith al-Muhasibi*. London: The Sheldon Press, 1935.
- Toplu, Feyza Nur. *Hâris el-Muhâsibî'de İnsan Psikolojisi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Wainwright, John. *Treading the Path of Salvation: The Religious Devotion of Shaqīq al-Balkhī, al-Ḥārith al-Muḥāsibī, and Abū Sa'īd al-Kharrāz*. Oxford: University of Oxford, Doktora Tezi, 2015.

Ekler:



Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe, (Chester Beatty, 4893), 1a.



Kitâbü'l-murâkabe ve'l-muhâsabe, (Chester Beatty, 4893), 1b-2a.

Orientalism and the Historical Development of Islamic Studies in the West: An Interview with Christopher Melchert

Oryantalizm ve Batı’da İslam Araştırmalarının Tarihî Seyri Üzerine Christopher Melchert ile Söyleşi

Interviewer: Hafize Yazıcı¹ 



Christopher Melchert’s Academic Career and Contributions to Islamic Studies

Christopher Melchert worked as a professor of Arabic and Islamic Studies at the Oxford University Oriental Institute and as a lecturer of Arabic at the University of Oxford, and he has also been a fellow at Pembroke College, Oxford. He retired from the University of Oxford at the beginning of October 2023. The academic career of Melchert, a prolific writer, focuses on the Islamic movements in the ninth and tenth centuries AD, and he publishes in many areas such as Islamic law, hadith, adab, and theology.

Christopher Melchert was born in Sendai, Japan, in 1955. Melchert’s bachelor’s degree was from the University of California at Santa Cruz, Department of History in 1977. Between 1978 and 1980, he studied Arabic at the American University in Cairo, and in 1983, he completed his master’s degree studies at Princeton University in the Department of History. In 1984, he moved from Princeton to the University of Pennsylvania. It was at U. Penn. that he saw students and marked essays as a Teaching Assistant. He wrote his dissertation on “The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.,” under the supervision of Prof. George Makdisi.

¹ **Corresponding author/Sorumlu yazar:**
Hafize Yazıcı (Post-doc Researcher),
The University of Edinburgh, Edinburgh, United Kingdom
E-mail: s2902235@ed.ac.uk
ORCID: 0000-0002-9477-9080

Submitted/Başvuru: 17.02.2025
Accepted/Kabul: 02.09.2025

Citation/Atıf: Yazıcı, Hafize. Orientalism and the Historical Development of Islamic Studies in the West: An Interview with Christopher Melchert. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 15/2, (Eylül 2025): 699–714.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1641657>

In 1987-9, he spent some time in Turkey reading manuscripts at various libraries and books at the Islamic Research Center, then in Yıldız Sarayı. Between 1993 and 1995, he was an Assistant Professor at Southwest Missouri State University (Springfield, USA). He conducted research again in Syria at the French Institute in 1998-9, supported by a Social Science Research Council grant. The next academic year at the School of Historical Studies, which is part of the special research institute called The Institute for Advanced Study (Princeton, New Jersey), was supported by the National Endowment for the Humanities.

In his doctoral thesis, while addressing the formation of fiqh schools, Melchert also touches upon different tendencies, approaches, and numerous disciplines (kalām, hadīth, tafsīr/qirāʾāt, Sufism) forming Ahl al-Sunnah, and in his later studies, he addresses and analyses each one of these subjects on their own. From this perspective, it can be stated that he tried to base on and develop the thesis by Montgomery Watt about the formation of Ahl al-Sunnah structure, and that he aimed to illuminate the points identified as the main elements of this structure by Watt. Among the research fields of Melchert, whose specialty is Islamic movements and institutions in the ninth and tenth centuries, are Sufism and other apostate movements as well as the life and works of Ahmad b. Hanbal.

It attracts considerable attention that Melchert, who produced independent studies on the formation periods of each of these aforementioned fields following his doctoral thesis on the formation of fiqh schools, is especially interested in hadith, rijāl criticism, and ṭabaqāt literature. Some of it has been simply to establish facts about some major scholars and their works, mainly Bukhārī, Abū Dāwūd, and Nasāʾī. He has also continually drawn attention to discussions among eighth- and ninth-century Muslims that are to be documented mainly from hadith collections rather than Qurʾan commentaries, where people have tended to look hitherto. Finally, his work titled *Hadith, Piety, and Law: Selected Studies on eighth-century piety* made unusual use of hadith collections. However, he mentioned that the word “unusual” might not be that significant, because even spending a great deal of time on eighth-century piety is, in itself, unusual—at least in Europe and North America.

George Makdisi is well-known for his studies on the emergence of Islamic scholarship and educational institutions and especially on the madrasah as it developed in 11th-century Baghdad and for his work called *The Rise of Colleges*, which is regarded as a classic in its field. George Makdisi’s example was the most important shaper of his students’ scholarship. Melchert states that he learned from him the importance of being thorough and exact. He also mentions in the interview that apart from the tradition of Islamic Studies, the main influences on him were Marxist historians and Max Weber.

Melchert presently has 44 articles in refereed journals and 32 in edited collections. Half a dozen more of these are “forthcoming.” They have been accepted by editors but have not yet been published. His most recent publications will be included in a collection of essays including his work titled ‘Transfer of knowledge and women in the early Islamic tradition’,

edited by Almut-Barbara Renger, &al., as well as in another collection edited by Hagit Amirav, which will include his essay ‘Form, function and early history of Qur’anic commentary as a literary genre’.¹

Melchert may be regarded as one of the final exponents of the classical tradition in modern Islamic studies. Renowned for his rigorous critiques of Islamic intellectual heritage, Melchert’s engagement with ḥadīth literature departs from the exegetical sources that began to emerge in the eighth and ninth centuries. Instead, he privileges debates that can be more directly substantiated through canonical ḥadīth compilations.² His scholarly attention centres particularly on the works of major collectors such as Abū Dāwūd, Bukhārī, and Nasā’ī.

In terms of methodology, Melchert’s approach broadly aligns with the Schachtian tradition. Drawing on Eerik Dickinson’s observations, he highlights what he considers the key epistemological fault line between modern sceptics (e.g., Schacht) and classical critics such as Bukhārī and Muslim: the underlying assumption regarding the possibility of recovering authentic reports attributable to the Prophet.

Melchert is critical of the increasingly popular view—especially among Muslim scholars—that moderate Orientalists such as Harald Motzki have refuted Schacht’s thesis and thereby rehabilitated Bukhārī as a reliable transmitter of Prophetic sayings. He considers such conclusions to be methodologically premature and reflective of an uncritical apologetic impulse. While acknowledging the methodological sophistication achieved by Western scholars in the application of historical-critical analysis to ḥadīth, Melchert argues that Muslim scholarship has yet to engage in this mode of inquiry with comparable depth or rigour. Nonetheless, he speculates that such an engagement is likely to emerge in time, leading eventually to a form of methodological convergence.

That said, Melchert’s position may also reflect a broader tendency toward generalisation, in which the specific methodological and epistemological critiques articulated by Muslim scholars in response to Western historical-critical paradigms may not be fully engaged. While his optimism regarding a possible convergence between Western and Muslim scholarly approaches suggests a constructive outlook, it may underappreciate the complexity of the intellectual and hermeneutical differences that continue to characterise these respective traditions.

Interview with Christopher Melchert on Islamic Studies and Hadith

Hafize Yazıcı: I’m curious about what motivated you to study Islam, particularly fiqh, theology, and hadith. Why did you choose to pursue a career in Islamic Studies?

Christopher Melchert: Well, I initially wanted to study the history of some part of the world besides the United States and Europe. And by accident, I took a class on the modern

1 For a detailed discussion of Melchert’s work, see Christopher Melchert, *Hadith, Piety and Law: Selected Studies, Resources in Arabic and Islamic Studies 3* (Atlanta: Lockwood Press, 2015).

2 He cites, as examples, the debates concerning whether Adam was created in the image of God and whether the Prophet saw God during his lifetime.

Middle East, enjoyed it, and I thought, okay, I'll study the history of the Middle East. But I soon discovered that if one studies the modern Middle East, one ends up spending a lot of time arguing about Arabs and Israelis, which I didn't want to do. The field is full of people who are there primarily for political reasons and only secondarily interested in scholarship. So, I pushed my studies back in time. Unfortunately, the field of Middle Eastern or Islamic studies is still politicised, but it's somewhat better because the linguistic demands are very high. Learning Arabic is difficult, so that kind of strains out a lot of dilettantes.

So why Islamic studies in particular? Mostly, because I should say for two reasons. First, I was in Egypt studying Arabic, and many Muslims there tried to convert me to Islam. I didn't convert to Islam, but I certainly became interested in the religion. Secondly, for a historian working on the Middle Ages, most sources deal with politics, administration, and taxes, with very few dealing with agriculture or industry. However, there are plenty of sources on Islam. I mean, that was their culture. That was the aristocratic culture. So, I followed where the sources were, as there was plenty to read. It's very easy to find a text that hasn't been written about before. I wrote an article on Bukhārī—it wasn't the first treatment of Bukhārī, but it was one of the first. Someone as important as Bukhārī should have had a hundred articles written about him, but in European languages, there were not nearly that many. There was Jonathan A. C. Brown's *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim* and a book by Ghassan Abdul-Jabbar called *Bukhārī* (London: I. B. Tauris, 2007), but not much else. There is a discussion by John Burton of a few pages, but very little compared with his importance. So it's a field where it's very easy to be original and to blaze a path. The disadvantage is that you have to do everything yourself. If I were working on medieval French history and needed to know who the Count of Toulouse was in 1315, I'm sure there's some reference book from a hundred years ago that would tell me. But if I need to know who the governor of Basra was in AH 240, I have to go to a primary source like Khalīfah ibn Khayyāt. There's no reference work that tells me who the governors of Basra were, so you have to do everything yourself in this field. That's the drawback.

Hafize Yazıcı: What do you think is the current state of Islamic studies in the West?

Christopher Melchert: It's a very underpopulated field. Here at Oxford, for example, there are about three times as many people studying the Byzantine Empire as there are studying the Middle East from 600 to 1500. So, there are three times as many people studying the Byzantine Empire, and of course, Byzantinists feel much neglected and ignored, not properly respected compared with the Latinists. It is the Latin West that receives most of the attention here. So, Islamic studies are in third place, definitely behind Western European studies. The advantage for someone like me who does have a job in this field is that everywhere I look, there are new things to explore. But the disadvantage is that there aren't enough people. There also aren't enough people working on the same topics for a good equilibrium to be easily established. Compare this with Biblical studies, for example. Biblical studies might be similar to Qur'anic

studies in Turkey, with lots of people working on it despite the relatively small text. Likewise, in Biblical studies, a large number of people are engaged in the field, so when a new idea is introduced, many people read it. And very quickly, the field decides this is a good idea, and it becomes part of common wisdom, or people say this is not a good idea, and it gets rejected. In our field, someone might publish an article, and it could take twenty, fifty, or even a hundred years before someone reads it and says, What a good idea, and it spreads because there just aren't enough of us. So, that's the main issue -there simply aren't enough of us.

Hafize Yazıcı: Which topics are gaining more prominence in Islamic studies: hadith, fiqh, or kalām and tafsīr?

Christopher Melchert: There are two specialist journals on the Qur'an, so you could say that this field comes first. There is one specialist journal on Islamic law, so you could say that this comes second. However, there is no special journal on hadith, nor is there one for theology. What receives a lot of attention is philosophy, as it is very important in Western Europe. It makes sense to Europeans to study philosophy, and thus, philosophers writing in Arabic receive some attention because they can be compared with Western European philosophers. In contrast, fields like fiqh, Islamic law, are very different from studies in Western Europe. So the European specialists don't understand what it's about. It looks very strange to them, and so there's not much support. Whereas philosophy, they understand philosophy and they respect and support its study.

Hafize Yazıcı: In your opinion, how would you summarize the development of Islamic studies from Goldziher to the present day? Before Goldziher, there was d'Herbelot, although he is not very well known. Do you have a perspective on the evolution of Islamic studies that you could classify as periods of rise and pause, or has the field in the West always developed at a steady pace? At what stage do you think hadith studies are in the West currently? Could you share your thoughts on this topic?

Christopher Melchert: Okay, I think the field is very uneven, partly because there aren't enough of us. So I would say that the greatest scholar of Islam, and the greatest Orientalist of the twentieth century, was Goldziher. And especially I'd say he had an uncanny eye for problems that would still be interesting 100 years later. I don't know of anyone from his time who is still so interesting to read. Joseph Schacht was also a very significant scholar, and we were/ are still arguing about his ideas. Regarding the larger field of Islamic studies, theology was the first area explored in the West, largely because it has Christian analogues, and Christian theology is central. Scholars thought that to understand Islam, one needed to study its theology. Thus, theology was explored early on, and the Qur'an was explored as well. However, Qur'anic studies stagnated after World War II, and for 40 years, there was not much progress. Josef van Ess noted that the idea emerged that one should not make statements about another's religion that they themselves would not accept. As a result, it became difficult to discuss the Qur'an without offending Muslims, leading to stagnation in Qur'anic studies for about forty years.

It wasn't until the mid-1980s, with scholars like Angelika Neuwirth exploring the structures of Qur'anic sūrahs, that the field was revitalised. Now, there are two journals dedicated to Qur'anic studies, making it relatively well-developed. Islamic law was explored after that.

Another challenge is that, in theology, you read this many books (gestures with hands) and cover most of the significant literature. With Islamic law, however, the volume is vast. You can't read this many books (gestures, hands apart as before); even one book can be enormous. Islamic law began with the study of *usūl al-fiqh*, which was explored more extensively than *fiqh*, especially in the early twentieth century. Ghazālī's *Mustasfā*, for example, is a very sophisticated work. It's also quite lengthy, making it a substantial read. But consider his legal Works -they are three times as large. If you want to read Mawardi, it's enormous (gestures with hands about half a meter apart). Similarly, al-'Aynī's *al-Bināyah* is a substantial text. If you want to read al-'Aynī, *al-Bināyah* is a large-volume book. As a result, people initially focused on *usūl al-fiqh*, which was studied and mapped out earlier. It wasn't until the 1990s and into the 21st century that scholars began to turn their attention more toward *fiqh*. Starting mostly in the 1990s and continuing into the 21st century, scholars began to focus on *fiqh* as well.

Finally, *hadith* is the last area of focus. I think this is partly because these books are so extensive and numerous. Additionally, it is difficult to determine where the boundaries lie. What is necessary to read and what is not remains very unclear. So they tended to start with the things they understood, which are philosophy, theology, and the Qur'an, because it's sort of comparable to the Bible. Then, in the field of law, they began with *usūl al-fiqh* because it seemed easier. And then they get into *fiqh* later. *Hadith* is the last focus because, in some ways, it is the most challenging.

Hafize Yazıcı: Starting with Goldziher and continuing with Schacht and Juynboll, there are several issues that need to be addressed when examining the development from the classical to the postmodern period. These include the forms of discourse and labels related to Islam and the Prophet Muhammad (for example, the use of the name Mahomet). How has the style of discourse changed from the classical period to the postmodern period? What factors have influenced this change? Why did the discourse of scholars like Goldziher and Hungronje shift in the postmodern period, and why is the term 'Muhammadism' no longer used, at least in academic studies?

Christopher Melchert: It has never been prevalent in academic studies. There is a well-known book by H.A.R. Gibb (d. 1971) titled *Mohammadanism* from 1950. In the introduction, he apologizes for using that term, acknowledging that 'Islam' is the accurate name of the religion. Gibb wrote this book to replace David Samuel Margoliouth's (d. 1940) 1920s work, also called *Mohammedanism*. Gibb would have preferred to call it Islam, but the publisher insisted on *Mohammedanism*. He accepted the publication under that title, though it was not a scholarly decision. The term *Mohammedanism* was likely used because, just as Buddhism is named after Buddha and Christianity after Jesus Christ, it seemed logical to name Islam

after Muhammad. So why not call it ‘Mohammedanism’? I don’t think it’s an insulting name. Late Sufis referred to al-Nur al-Muhammadi (the Muhammadan light), which shows that they certainly did not disrespect Muhammad. Buddhists worship Buddha, though he is not considered a god. However, that terminology is outdated. Today, no one uses the term Mohammedanism anymore because it does not reflect how Muslims refer to their religion.

Hafize Yazıcı: Looking back at Goldziher, do you think there has been a paradigm shift, particularly in terms of hadith studies? Are Goldziher’s theories still considered valid in the West? What paradigms have changed and which have remained the same in Western hadith scholarship?

Christopher Melchert: People today are more careful with their language. For instance, Goldziher was quite forthright about the authenticity of hadith, openly declaring some as false or fraudulent. However, nowadays, scholars are divided between those who trust hadith and those who are more sceptical, with varying degrees of scepticism. But even the most sceptical people will not say that, for the most part, they’re deliberately forged hadith. Instead, they suggest that hadith were gradually adjusted to align with current ideas. Nobody sat there thinking, Let’s see what I can put over on people by making up hadith. No, it would be people’s thinking. This is obviously true. Therefore, the prophet must have said this.

Joseph Schacht published *An Introduction to Islamic Law* and *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. I don’t know the history of that title. Of course, that’s about 1950. It could be that the publisher wanted it again. Schacht wrote about the development of Islamic law from a historical point of view. He thought that our evidence for its early development, such as quotations of Companions and Successors, could not go back before the eighth century. According to him, what we read about in the books began to develop mostly in Iraq, mostly in the second century, and mostly without reference to the Prophet; that reference to the Prophet came as a later development. The law became ‘Muhammadan’, and everything had to be ascribed to the Prophet instead of saying as they once had, “Well, we’ve always done it this way”—then they have to say, “Well, we do it this way because Ibrahim Nakha’i did it this way” and then the Basrans say, “But Ibn ‘Umar told us to do this way”, and then the Kufans say, “Well the Prophet told us to do it this way.” This is Schacht’s model of how the citation of the Prophet Hadith came to prevail.

Hafize Yazıcı: What are your thoughts on Schacht’s theory regarding Shafī’s views on marfū‘ hadiths?

Christopher Melchert: Well, I find Schacht’s theory quite convincing. His argument is that gradually things got projected backward until they got to the Prophet. Even so, if you read and examine the Umm, I think he doesn’t just cite the Prophet’s hadith. He cites lots of companion hadith. I think the ratio is about 3 to 2: three prophet hadith for every two-companion hadith. So, even he couldn’t get away from the companion hadith. You look at Bukhārī’s collection - I think it’s about 90% prophet and 10% companion. With Nasā’ī, it’s 97% or something of the Prophet’s hadith, and very few of the companions’ hadith.

There's an interesting issue I'd like to ask you about. In tafsir, we predominantly encounter interpretations from companions and followers, with less frequent direct references to the Prophet. Why is tafsir different from fiqh in this regard? That's a question I don't think anybody has answered. I'll have to ask you about your theory on that.

You could say that in Qur'anic studies, they use some tools that premodern exegetes did not use, such as verse length. Nobody talks about verse length; for example, Zamakhshari does not talk about verse length. It seems that if you arrange the sūrahs in order of verse length, it suggests a clear chronology that aligns quite well with Nöldeke's chronology. This is a new and noteworthy development. So that's a new technique. On the other hand, in hadith study, we really don't have any technique that they did not have. Bukhārī had all the same techniques that we have. I think the only real difference between Bukhārī and Schacht or Bukhārī and Juynboll is that Bukhārī was sure that there were some prophetic hadith thought to be found. Bukhārī believed that while two-thirds of the hadith might be unreliable, one-third had to be genuine. In contrast, for Schacht and Juynboll, it is not a primary concern whether we know what the Prophet actually said. That's an assumption. It means Schacht and Juynboll could be much more sceptical because their scepticism has no significant consequences for them. In contrast, Bukhārī, as a Sunni, could not say that they don't know what the Prophet said, as this would undermine the foundation of Sunnism.

We don't have any way of detecting a falsity that Bukhārī didn't have also. It's not unique to hadith studies. It's also a question of difficulty in Biblical studies, which books were written by whom. We've got the letters of Paul. Most scholars would say some of them were probably written by Paul and some of them were probably not. What are our techniques for identifying them? The same techniques that people had 2,000 years ago. Or, in Homeric studies, which parts of the Iliad are by Homer and which are the work of later editors? They are recreations. Again, we have no techniques that they didn't already have 2,000 years ago. And it's the same with hadith studies. We have the same techniques that Bukhārī had. You match up the isnad and see what confirms or what is confirmed and what is not. And you read Herbert Berg. He has a chapter on hadith studies. It's the first part of his book on tafsir. The first half is about hadith, the second part about Ibn 'Abbās. The Ibn 'Abbās part is not very good. Nobody pays attention to it. But the first part is a very good survey of hadith studies. Motzki also has a very good survey of hadith studies in the Meccan book.

Hafize Yazıcı: Did you meet him?

Christopher Melchert: No, I never did. I mean, I corresponded sometimes, but never met him. He didn't go to the conferences I went to. But, Berg says, there are the sanguine and the sceptical. And what separates them are assumptions. Because they're looking at the same evidence. They just have different assumptions and I think that's probably right. Berg made, for the sake of argument, a dichotomy between the sceptical and the sanguine. And he classified Juynboll and Motzki both in the same way. Motzki objected to having just two camps, saying

there's a spectrum; there's a range of opinion. And he thought he was right in the middle. Many Muslims have read Motzki and thought, "Oh great. Schacht has been demolished." But Motzki did not claim to prove that any hadith report can be traced back to the Prophet. He only stated that any hadith report can be traced back to the end of the first century of the Hijra. As Muslims, what they desire is to know what the Prophet said. Therefore, it is a mistake for Muslims to quote Motzki as if he has disproved Schacht and vindicated Bukhārī as a record of the Prophet's sayings. And then, Juynboll, of course, is clearly more sceptical than Motzki. Berg thought he was sanguine because he thought that isnads were still useful in some way.

Hafize Yazıcı: What are your thoughts on Motzki's isnad-cum-matn analysis?

Christopher Melchert: You know, you read Ibn 'Adī al-Qattān, *al-Kāmil fī al-du'afā'*. He does isnad-cum-matn. That's an old technique. It was just revived by Josef van Ess and then Motzki popularized it.

Hafize Yazıcı: Actually, I'm curious: is the method of dating hadith still a significant issue in the West today?

Christopher Melchert: Yes, everybody says the same thing. The further back you go, the less certain it becomes. Some people are still more optimistic than others. Gregor Schoeler, I can't know if you know him. He is very optimistic. Motzki does have one article about the Prophet, which is "The Murder of Ibn Abi l-Huqayq", where he says, well the kernel of this probably does go back to Prophet. I'm very sceptical of that. I think there it makes too many assumptions. Schoeler thinks a lot more than can be confirmed. An American went to Nöldeke and told him, "I want to study the Qur'an. What language should I start with?" Nöldeke told him to start with German. Until recently, German really was the leading language for Islamic studies.

Hafize Yazıcı: It can be said that French was the leading language for Islamic studies in the seventeenth century.

Christopher Melchert: Yes sure. Hadith studies in French? What do you think of? What is there to read about hadith in French?

Hafize Yazıcı: A significant work is d'Herbelot's *Bibliothèque Orientale* from the seventeenth century, which also includes his views on hadith. This work was published by d'Herbelot's student, Antoine Galland, and d'Herbelot drew on Katip Çelebi's *Kashf al-Zunūn*, commonly known in the West as Hagi Khalifa.

Christopher Melchert: True, but Brockelmann prefers Katib Çelebi for his 'urf.

Hafize Yazıcı: It can be said that d'Herbelot's knowledge of hadith was quite advanced for his time. D'Herbelot was one of the first hadith scholars in the West and had significant ideas about the authority, authenticity, and origins of hadith that influenced Western thought. He argued that the term "tradition" is a broad category that includes hadith, sunnah, and narrative. According to him, hadiths are inauthentic historical narratives, whereas sunnah is distinct from hadith and is considered more authentic.

Christopher Melchert: What I thought of first when you said, ‘The sunna is authentic’—I thought of Fazlur Rahman. Fazlur Rahman was a Pakistani who taught in the United States (Chicago, I think). But, it occurs to me, you mentioned the French-Ottoman connection. Yes, and of course, the French Lebanese connection, and probably, French is very important in the study of Kalām. You have these people like Daniel Gimaret/*La doctrine d’al-Ash‘arī* (Paris: Cerf, 1990), for example, and Martin J. McDermott/*The theology of al-Shaikh al-Mufīd* (d. 413/1022) (Beyrouth: Dar el-Machreq, 1978), it’s a Scottish name, he wrote in English. So, if you want to study Kalām, it’s better to know French as well as English and German. And then Eastern Christianity, if you should be interested in Assyrian Christianity or an opposite church or something like Iraqi Christians, Syrian Christians, it’s in French—the literature is (in French) mainly. So that’s where a lot of the French effort is gone.

Hafize Yazıcı: Additionally, the *Encyclopaedia of Islam* serves as a good example of language changes in Islamic studies. The first edition was written in German, French, and English; the second edition was written in French and English only; and the third edition is written solely in English.

Christopher Melchert: As the Germans have finally admitted, if they want to be read outside Germany, they have to write in English. Claude Gilliot is a French scholar I respect highly. He very much wanted his Arab students to read German scholarship, but they couldn’t. They didn’t want to learn German. They know French, and they want to learn English. German is too much. So he actually translated some things from German just so that Arab students could read them. And the French are the last holdouts—they still like to write in French. And even some of them—Mathieu Tillier is a specialist in judges. He deliberately writes in English so that he can be understood internationally, so that people will not ignore what he says. Oh, and now Turkish, this is a problem for us. Turkish has become a language of scholarship.

Hafize Yazıcı: Did you visit Turkey?

Christopher Melchert: Yes, I actually lived in Istanbul for a while as a graduate student. I was reading manuscripts at the Süleymaniye Library. We had an apartment in Fatih and could see the Fatih Mosque from there. Turkish food was great and we enjoyed it. I never learned so much Turkish—just enough to buy things. “Where’s the book?” you know, “Where’s the manuscript?” But it was relatively easy to live there as a foreigner. I’m sorry I didn’t learn Turkish, but the trouble is of course I was there to read Arabic in manuscripts. And if I spent an hour on Turkish, it was at an hour I was not spending on my Arabic manuscripts. Therefore, I didn’t spend a lot of time on Turkish. And I’ve forgotten most of it. And my wife actually remembers more.

Hafize Yazıcı: Do you follow the studies on fiqh and hadith in Turkey?

Christopher Melchert: Only when it comes out in English or Arabic. So we’re beginning to get editions from there. For example, *Kitāb al-Asl* of al-Shaybānī has finally been edited by Mehmet Boynukalın. So that’s very useful. Also Tahāwī, *Ahkām al-Qur’an*, was edited in

Turkey 20 years ago. We had some money to put together a conference here in Pembroke College about 2017. So, we invited people from different countries to come and give talks on hadith. When we were there in Istanbul people wanted to talk to us in German. There's where they had spent time in Germany and now they were back. My German is fairly weak. So sometimes I have had conversations with Turkish scholars here. But we talked in Arabic.

Hafize Yazıcı: In the West, Sunni studies are generally prominent in Islamic studies. What is the reason for the focus on Sunni Islamic thought in the West rather than Shiites?

Christopher Melchert: It is because 90% of the Muslims are Sunni, 90% of literature is Sunni and scholars will work on the evidence. So we do have a leading student of Shiism here in the UK, that's Robert Gleave at Exeter. If somebody wants to study *usūl al-fiqh*, he's the best person to go to. But he likes *usūl al-fiqh* and he especially knows Shiite *usūl al-fiqh*. There is also Andrew Newman at Edinburgh.

Well, you have all those Alawis in the east, right? And occasionally I'd see them. I remember it was at night, so the shop was closed. There was a shop we saw and there was a stand selling postcards. And one of them was of the 12 imams, in this Shiite shop.

Hafize Yazıcı: Another question, is there the necessary level of co-operation between the East and the West in Islamic studies? Pavel Pavlovitch mentioned in his article on hadith in *The Encyclopaedia of Islam*, third edition, that there is not enough response from the Islamic world to the arguments about hadith in the Western world. What do you think about this issue, what can be done to ensure the necessary co-operation, or do you believe that there should be co-operation in Islamic studies?

Christopher Melchert: Yes, there should be cooperation. You have some people have got to study in the West, and then they've gone back. Maher Jarrar is a Lebanese guy for example. He studied in Germany and went back to Lebanon. But it is hard to bring many of them back. The first difficulty is language. I went to the University of Damascus, *Kulliyat al-Sharia*. And I talked to the director and one of the professors. And they would have been happy to study at al-Azhar in Egypt, but they couldn't, so they were sent to Pakistan instead. They would like to be studying in Al-Azhar in Egypt. When they were graduate students, political relations between Egypt and Syria were strained, so they couldn't go there. They can't read European languages, so they can't read what we write.

Secondly, of course the problem is money. I mean, how do people at the University of Damascus get to read European journals? Their library doesn't have the money to subscribe to *Islamic Law and Society* or *The Journal of the International Qur'anic Studies Association*. It's a little easier now with the internet. But even so, it's difficult for them to access the resources needed to read what we write. And it's not always easy for us to find out what they've written there. But both ways, it would be good if there were more interchange.

In the specific field of hadith, I don't think we're going to agree about the first two centuries. I don't think we're going to agree about the authenticity question. But there are many, many

other things that we can investigate together. For example, I wrote an article about Nasā'ī. And that was because I read somebody's dissertation about Nasā'ī in Arabic, '*Umar Īmān Abū Bakr, al-Imām al-Nasā'ī* (2003). It was good dissertation; he did some good research. We might disagree about whether Nasā'ī quotes the Prophet reliably, but we're talking about where did Nasā'ī collect his information? You know, both of us could work on that and we won't disagree. Well, our results should converge.

There have been some good books on Ahmad b. Hanbal: Bashir 'Alī 'Umar, *Manhaj al Imām Aḥmad fī i'āl al ḥadīth* (2005) and Abu Bakr Laṭīf Kafī, *Manhaj al imām Aḥmad fī al ta'līl* (2005). I have a book myself on Ahmad b. Hanbal. We might not agree about whether the *Musnad* accurately quotes the Prophet. But we can agree about how he went about deciding which of the hadiths were good, how did his criticism work? I am currently reading a book about the qiraat, the variant readings of the Qur'an in Bukhārī and Ṭabarī: Zayd Ibn 'Alī Mahdī Mahārīsh's *Manhaj al-Imām al-Ṭabarī fī al-Qirā'āt* (2012). We don't always agree, he and I. In Ṭabarī's Qur'an commentary, he sometimes refers to qiraat, the varied readings. He has already written a book. I haven't written one yet. His work is very interesting. He doesn't ask quite the same questions as I do, but he is useful to me.

We don't have to agree on whether the Qur'an is the word of God. We can, however, agree on whether the most important readings were finalized by seven or a larger group at the end of the ninth century. But in the tafsir, for example, Ṭabarī refers to 'hucat-min-al-Qara'ah'. And the ḥujjah seems to refer to a group of readers, the qurra. I'm not exactly sure who they are. That's a question an Arab author can investigate, and I can investigate as well. Our results would converge. There is an interesting book about Muzanī, Muḥammad Nabīl Ghanāyīm, *Muzanī* (1998). I've been thinking for some time about writing an article about *al-Muḥtaṣar al-Muzanī*. And it's a book from Egypt. That is very interesting.

Hafize Yazıcı: You study different fields of Islamist studies.

Christopher Melchert: Yes, mostly law and hadith. I taught Qur'an here for 10 years because it's part of the Arabic course, so we read certain passages from the Qur'an with students. On the one hand, it was very good for me, because of course, the people I'm reading like reading books of law. And those guys had all memorized the Qur'an, so they're constantly alluding to the Qur'an. Little phrases will come up that are from the Qur'an, and of course, they knew what they were putting in, and their readers recognized them. And now because I was just teaching the Qur'an, I would recognize them also. And that was good. But I became increasingly uncomfortable teaching the Qur'an because I am very aware that, to Muslims, this is sacred scripture; in fact, it is the word of God. And I'm not a prophet myself. I don't know the word of God. It's not the Word of God to me. Now I can read Ṭabarī's *Tafsir*, his commentary. He's a scholar, and I'm a scholar. I understand what he's doing and that feels very comfortable. However, I'm not a prophet, and I didn't feel comfortable with the Qur'an.

Hafize Yazıcı: George Makdisi was your teacher, wasn't he? What do you think of him?

Christopher Melchert: He was a great man, but of course, he was very interested in Hanbalism. His first book was about Ibn ‘Aqīl. What I gained from him is a good habit of reading Arabic and reading a lot of Arabic texts. Perhaps a bad habit is enjoying reading Arabic texts but not liking to read scholarship. So, I won’t write good articles that summarize the field. My articles will only cover a small part of the field that I am investigating.

Hafize Yazıcı: Makdisi also had some views on the Ash‘arīs, didn’t he?

Christopher Melchert: Yes, he didn’t like the Ash‘arīs. He liked the traditionalists.

Maturidism originated in Central Asia and was especially cultivated by the Hanafīs. Of course, the Turks are predominantly Hanafi. Abu al-Ḥasan al-Ash‘arī claimed to be Sunni and said he believed in the same things as Ahmad ibn Ḥanbal. However, in fact, Ahmad likely wouldn’t have welcomed him. So, Makdisi thought Ash‘arī was essentially hypocritical. He said they didn’t believe in kalām but still practiced it. He sympathized with those who didn’t like kalām.

Hafize Yazıcı: What are your thoughts on Goldziher and his contributions to Islamic studies?

Christopher Melchert: Goldziher was Jewish. And that was part of why he understood Islam so well. Because, in a way, the fuqahā’ are like rabbis. They’re not priests as in Christianity. At the same time, however, Goldziher didn’t think that, as other Orientalists said, much of Islam comes from Judaism. I think Muslims came to Iraq and they saw what the Jews were doing, and said, “Well we have got to do the same thing. So the Jews are sitting around talking about law. We’ll sit around and talk about law too.” And gradually, they read law. Goldziher resisted that very much. He tends to downplay parallels between Judaism and Islam, even though he was Jewish.

Hafize Yazıcı: It is suggested that Goldziher’s interest in Islamic studies was also influenced by his desire to reform Judaism through the insights he gained from Islam.

Christopher Melchert: That was a European issue. He was a Hungarian period. He wanted to make Judaism modern and fit in with patriotism and nation-states. He had a hard time with the local Jewish community in Budapest. There’s a biography of Goldziher by somebody named Patai. And his grandfather was Goldziher’s enemy in Budapest. So the biography is a little distorted. If you want to study that, I think you probably should read German. One of my fellow graduate students at Princeton was Jewish, Michael Bonner. He told me Islam is Judaism for Gentiles, meaning Judaism is only for those born Jewish, whereas Islam is a religion for everyone. Abraham Geiger started it with his work *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* (1833), “What did Muhammad get from Judaism?”

Hafize Yazıcı: I would like to ask you some questions about concepts, especially the terms Orientalism and Orientalist, as well as Islam and the West. Bernard Lewis was quite uncomfortable with the use of these terms, particularly “Orientalism,” which was later removed from official use. In this context, Lewis argues that the concepts of Islam and the West are also somewhat contradictory because Islam refers to a religion, whereas the West refers to a society and culture. What are your thoughts on Orientalism?

Christopher Melchert: The word “Orientalism” became unpopular because of Edward Said. And he is badly misunderstood. He’s a Palestinian nationalist, but a Christian. So as a Christian Palestinian he wanted to push back Islam, because Islam divides the nation, Christian Palestinians opposed to Muslim Palestinians. It did not work. He wanted them to be united as Palestinians. His book *Orientalism* is an argument for dropping religion, dropping Islam as an explanation for anything. He wanted the history of the Middle East to be written without any consideration of religion. At the end of the book, he says there are two good historians. Maxime Rodinson and E. R. J. Owen. Maxime wrote about the prophet, and Owen wrote about the modern period. And they’re both Marxists. Why does he like Marxism? Because the Marxists say religion is epiphenomenal. Religion is part of the superstructure; it’s not part of the base. So if you want to understand history, you don’t write about religion. You write about economics. That’s why they said to get religion out of here. Lots of Muslims read that book and said, “Oh, good, someone is saying that only Muslims can write about Islam.” Said had some good points, but he took it too far. He had an earlier book called *Covering Islam*, which was complaining about journalism in Europe and the United States and the way they talked about Arabs, especially. He had some good points, but he overdid it. He claimed too much, the same as with the *Orientalism* book.

Hafize Yazıcı: The term ‘Orientalism’ is no longer used as much, is it? This is the case at Oxford as well.

Christopher Melchert: When I started here, the faculty was called “Oriental Studies”. However, about two years ago, they allowed the students to vote on it. The vote was two to one in favour of changing the name. It is now “the Faculty of Asian and Middle Eastern Studies”. At the University of Pennsylvania, I was in the history department, but when I started, they had a department of Oriental Studies, which changed its name to “Asian and Middle Eastern Studies” before I finished.

Hafize Yazıcı: What do you think about the terms “Orientalism” and “Orientalists”? What issues do these terms present?

Christopher Melchert: Well, I don’t think there’s a problem, but critics put it that it was necessarily condescending, necessarily hostile. I don’t think so. They will complain about essentialism. Essentialism is the idea that there is something unchanging; there is something about Islam, so if you know how the Arabs acted at the end of the eighth century, you will know how they’ll act in the twentieth century, because there’s an essence to Islam and Muslims will always do the same thing. He didn’t like that idea. Well, yes, he’s right, things change over time. But you don’t have to believe that to be an orientalist. It was not a central idea; it’s not that when we had the oriental studies, everybody there was committed to an unchanging idea of Islam. You don’t like essentialism, but there are some things essential to Islam, “We believe in one God”-you can’t take that way. “We have always believed in one God, and we still believe in one God.” And that is surely essential.

Hafize Yazıcı: Do you feel uncomfortable being labelled as an Orientalist?

Christopher Melchert: No, I'm not an orientalist. I learnt Arabic very well. I studied Persian, I don't know it well. Turkish, I don't read at all, whereas the old Orientalists knew all three. You know, my predecessor, Alan Jones, he knew all three. So, in that sense, I'm not an orientalist. I'm a historian and I use Arabic sources. During World War II, Joseph Schacht was in Egypt. After the war, he came here and then was hired away by Columbia University in New York. However, he was here when he published *Origins of Muhammadan Jurisprudence*. In his 1964 book, titled *Introduction to Islamic Law*, the term changed from 'Muhammadan' to 'Islamic Law.' It may have been the publisher's decision, I don't know.

I have a question for you as well: Why is the Prophet so prominent in Islamic law but much less prominent in Tafsir?

Hafize Yazıcı: I have some views on this, of course, but I would also like to hear your thoughts on the matter.

Christopher Melchert: There are two hypotheses that need to be developed. However, these are the types of theories that sceptical historians in the West often propose. One approach would be to try to reconstruct the legal practices of the second century. And it mostly states followers and companions rather than the Prophet himself. Even Motzki says that most of the ideas circulating were not the Prophet's hadith, but rather hadith from companions and followers. In the third century, they began to move away from companion hadith and focus more on the Prophet's hadith. So one thesis might be that Qur'anic exegesis was somehow frozen at an earlier stage and became fixed. And the law continued to develop for another century. So, in the period from 150 to 250, the place of Prophetic hadith shifted significantly, from being a minority to becoming the majority. Meanwhile, tafsir remained at the stage of 150, when it was sufficient to refer to it in its earlier form. That would be one hypothesis.

The other hypothesis, according to Schacht, is that legal material was projected back to the Prophet. Because they were arguing amongst themselves, the Kufans against the Basrans, or the Kufans against the Medinans. The Kufans would say, "We do it because Ibrāhīm al-Naḥa'ī said to do it," while the Medinans would counter, "No, we do it because 'Umar said to do it." In response, the Kufans would argue, "Well, the Prophet himself said it, supporting our position." So, according to him, it was controversy that led to the back projection as to whose norms went back to the prophet. By contrast, it didn't really matter what a particular word meant—whether it referred to a mountain or a river—so they didn't focus on that. There wasn't any point in saying, 'Well, our interpretation goes back to the prophet.' It was enough to say, "Ibn 'Abbās said it was a mountain", and they could leave it at that. They were comfortable with it.

Hafize Yazıcı: Last question: What are your thoughts on specialisation in Islamic studies? Goldziher had a comprehensive knowledge of all Islamic sciences during the classical period, but in postmodern times, specialisation has become more common.

Christopher Melchert: Devon J. Stewart mentions this, noting that even in Qur’anic studies, there is now so much literature that it is becoming difficult for anyone to keep track of all of it. So people will increasingly specialize in one period while focusing less on other periods. But this has also happened in the West; for example, in biblical studies, it has been the same. Here, there are some people working on tafsir. There is somebody here in Oxford, Karen Bauer. She began by writing about tafsir. Her dissertation covers tafsir from Ṭabarī to the twentieth century. She went to Iran and discussed interpretations with mollahs there. So, someone wrote about tafsir from the Middle Ages to the present. Even at the level of a doctoral dissertation, this scope will become increasingly narrow. Increasingly, one will work on Ṭabarī and, before him, one will work on Zamakhsharī and his time. When we write about tafsir in Malaysia, we won’t cover the entire scope. There is too much to do for everything. And the typical studies have been established for a long time. I mean, if someone is interested in Biblical interpretation, they might look at interpretations in early modern France, or Biblical interpretation in twentieth-century France, or Biblical interpretation in the context of Greek literature from the third century. No one covers the entire history of Biblical interpretation—it’s just too much for one person.

Hafize Yazıcı: I sincerely thank Christopher Melchert for his time and valuable insights shared during the interview, which have significantly contributed to this study.

XI. Islamic Legal Studies Conference (22–24 Mayıs 2025, University of Münster): Sempozyum Tanıtımı ve Değerlendirmesi

Conference Report and Evaluation: *XI. Islamic Legal Studies Conference (22–24 May 2025, University of Münster)*

Enes Furkan Ömeroğlu¹ 



¹Sorumlu yazar/Corresponding author:
Enes Furkan Ömeroğlu (Arş. Gör.),
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kilis,
Türkiye
E-posta: enesfurkanomeroglu@kilis.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9477-9080

Başvuru/Submitted: 14.06.2025
Kabul/Accepted: 13.08.2025

Atıf/Citation: Ömeroğlu, Enes Furkan.
Conference Report and Evaluation: XI. Islamic
Legal Studies Conference (22–24 May 2025,
University of Münster). *İslam Tetkikleri Dergisi-
Journal of Islamic Review* 15/2, (Eylül 2025):
715–724.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1719771>

İslam hukuku, modern akademik çalışmaların yoğun ilgisine mazhar olduğu gibi özellikle oryantalist geleneğin şekillenmesinden bu yana Batı merkezli tartışmaların da ilgi odağında yer almaktadır. Bu ilginin yalnızca teorik düzeyle sınırlı kalmadığı aynı zamanda tarihsel, sosyolojik ve hukuki temellere dayandığı açıktır. Zira İslam hukuku, geleneksel tecrübeye ve kısmen de olsa günümüzde sadece dinî bilgi üretiminin bir aracı değil, aynı zamanda Müslüman toplumlarda norm belirleyen, toplumsal düzeni inşa eden ve sürdüren bir yapı mahiyetindedir. Bu yönüyle, Batı akademisinin İslam hukukuna yönelik yoğun ilgisi tesadüfi değildir. Günümüzde ise bu ilgi, disiplinler arası yöntemlerle daha da çeşitlenerek sürmektedir. İşte bu yazı, söz konusu akademik ilginin güncel bir örneği olan *XI. Islamic Legal Studies Conference*'ı tanıtmayı amaçlamakta ve İslam hukuku alanında çalışan araştırmacılar için alternatif bir düşünme ve karşılaştırma zemini sunmayı amaçlamaktadır. Akademik faaliyetlerin yalnızca bilgi aktarımı değil, aynı zamanda araştırmacıya entelektüel deneyim, yöntemsel farkındalık ve alandaki güncel eğilimleri tanıma imkânı

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, Sempozyum Değerlendirmesi, ISILS, Mezhep

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Symposium Report, ISILS, Madhhab

sağladığı düşünüldüğünde, bu tür uluslararası etkinliklerin Türkiye’deki ilahiyat ve hukuk çalışmalarına sağlayabileceği katkı daha net görülecektir.

International Society for Islamic Legal Studies (ISILS)’in düzenlediği *XI. Islamic Legal Studies Conference*, bu yıl Almanya-Münster Üniversitesi *Institut für Arabistik und Islamwissenschaft* ile *Cluster of Excellence Religion and Politics* misafirliğinde İslam hukuku alanında uzman birçok akademisyenin katılımıyla gerçekleştirildi. Daha önce İspanya, Türkiye, Hollanda, Finlandiya ve İngiltere gibi dünyanın farklı yerlerinde tamamlanan sempozyumun on birincisi bu yıl Almanya’nın kadim üniversite şehri olan ve Alman akademi dünyası içerisinde güçlü bir geleneğe sahip Münster’de düzenlendi. Üniversite ve enstitü, Arap diliyle İslam çalışmaları alanlarında sahip olduğu köklü akademik miras ve uzman ekibi sayesinde sempozyumun içeriğine katkı sağlayacak en isabetli adreslerden biri olmuştur. Sempozyum ev sahipliğini ISILS üyesi ve İslam hukuku alanındaki çalışmalarıyla tanınan Norbert Oberour ile yine bu alanda çalışmalar yürüten Hakkı Arslan, Lena-Maria Möller, Christian Müller ve Serena Tolino üstlendi.

Kendisini politik olmayan ve kâr amacı gütmeyen akademik bir kurum olarak tanıtan ISILS, İslam hukuku ve ilişkili konular üzerine akademik çalışmaların teşviki ve bu alanda çalışma yapan akademisyenlerin iletişimini güçlendirmeyi hedeflemektedir. 2004 yılında kurulan ISILS’in temel faaliyet alanı, üç yılda bir organize edilen İslam hukuku konferanslarını (ILS-Islamic Legal Studies) düzenlemektir. Alanda akademik çalışma yapan herkese açık bir kurum olma iddiasındaki ISILS, İslam hukukuna ilişkin çalışmaları interdisipliner ve uluslararası düzeyde yürütmeye çalışır; alanın uzmanlarının bir araya getirilerek bu sempozyumların düzenlemesi, kurumun temel misyonudur.

Kökenleri daha eski bir tarihe uzanan ISILS, ilki oryantalistler tarafından 1994 yılında Hollanda’nın Amsterdam ve Leiden şehirlerinde *Joseph Schacht Conference on Theory and Practice* adıyla üç yılda bir düzenlenen konferans serisi, katılımcıları tarafından daha geniş kapsamlı tasarlanmasıyla büyük bir organizasyon hâline geldi. 1994 yılında ilki gerçekleşen bu konferans serisi, *Islamic Law and Society* dergisine makale çağrısı yapmak amacıyla düzenlenmişti. *Joseph Schacht Conference on Theory and Practice* ismiyle düzenlenen üç konferansın ardından ISILS’in kuruluşu için somut adımlar atıldı. Sempozyumun açılış konuşmalarından sonra kurulan yuvarlak masa panelinde -her ne kadar İslam hukukuna ilişkin ortaya koyduğu bütün çalışmalar ve teoriler yine büyük ölçüde batılı araştırmacılar tarafından sorgulansa da- Schacht’a “yerinde” atıfların yapılması, kuruluşun Schacht özelinde oryantalizme uzanan kökeniyle ilişkilendirilebilir.

İlk günü Münster Üniversitesi’nin tarihi şatosunun ana salonunda (Schloss, Aula) gerçekleşen sempozyumun, ikinci ve üçüncü gün oturumlarının Katolik İlahiyat Fakültesi’nde (Katholisch-Theologische Fakultät) düzenlenmiş olması, mekânsal tercihin rastlantısal değil, anlamlı bir simgesellik taşıdığının göstergesidir. Bu tercih, hem üniversitenin dinî ve akademik mirasına hem de İslam hukuku gibi disiplinler arası temaların kurumsal olarak desteklendiği entelektüel

geleneğe işaret eder. Özellikle etkinliğin, din ile hukuk ve siyaset ilişkilerini merkezine alan çalışmalarıyla tanınan *Cluster of Excellence Religion and Politics* çatısı altında gerçekleştirilmiş olması, İslam hukukunun tarihsel ve çağdaş boyutlarının disiplinler arası bir perspektifle ele alınmasına imkân tanımakta; aynı zamanda Batı akademisinde bu alana yönelik metodolojik ve kurumsal yaklaşımları da görünür kılmaktadır. Sempozyum sürecinde kurumun başkanlığını yürüten Christian Müller, düzenlenen kısa bir tevdi programıyla bu görevini Samy Ayoub'e devretti. Schacht çizgisinde ve izinde temelleri atılan böylesi bir kuruluşun başkanlığına Ayoub gibi Arap asıllı Müslüman bir akademisyenin getirilmiş olması da kuruluşun günümüzde vardığı noktayı göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Önceki yıllarda *Islamic Law and State*, *Islamic Law and Ethics* gibi tematik başlıklarla gerçekleştirilen konferans serisi, bu yıl daha genel bir çerçevede *Islamic Legal Studies Conference* başlığıyla düzenlendi. Her ne kadar sempozyum tematik bir başlık altında toplanmamış olsa da genel anlamda sunumların bağlılık, aidiyet, değişim ve süreklilik cihetleriyle mezhep kavramı ve olgusu etrafında şekillendiği söylenebilir. İlk gün gerçekleştirilen iki açılış oturumunun *Belonging to Madhab: Formation, Cohesion and Diversity in Islamic Schools of Law* başlığında ve ekseninde gerçekleşmesi bir nevi sempozyumun ana temasını betimler yapıdaydı. Nitekim bu tür bir tercih, sempozyumun üzerine inşa edildiği ana çerçeveyi tasvir etmesi açısından önemliydi. Üç gün süren sempozyum, ilk gün düzenlenen açılış paneli ve iki açılış oturumunun ardından, diğer iki günde toplamda altı oturum ve çeşitli proje tanıtımlarıyla devam etti.

Sempozyumun ilk günü, açılış konuşmalarının ardından, İslam hukukunun günümüzde araştırılması ve öğretilmesini merkeze alan *Researching and Teaching Sharia in 2025* paneliyle başladı. Sayed Mohammed Ghari Fatemi, Christian Müller, Nadia Sonneveld, Nadjma Yassari ve Asifa Quraishi'nin katılımıyla gerçekleşen oturumda, günümüzde fıkıhın ne söyleyebileceği ve yakın gelecekte İslam hukuku çalışmalarının hangi düzlemlerde, nasıl yürütülmesi gerektiği tartışıldı. Bu oturumda İslam hukuku çalışmalarının, İslam çalışmaları, hukuk, hukuk antropolojisi, ilahiyat, hukuk sosyolojisi ve daha ötesini kapsayan disiplinler arası niteliğine dikkat çekmeye çalışıldı. Ancak oturumun, İslam hukukunun yöntemine ve geleceğine dair kapsamlı bir sorgulama iddiasına rağmen, teolojik ya da geleneksel İslami bakış açısını temsil eden bir konuşmacıya yer vermemesi dikkat çekiciydi. Bu eksiklik, özellikle Batılı olmayan toplumlarda İslam hukukunun nasıl algılandığı ve nasıl şekillenmesi gerektiğine dair alternatif, yerel ve eleştirel perspektiflerin dışlanmasına yol açtı. Bu cihetle panel, disiplinin çok yönlü doğasını yansıtmak yerine, İslam hukukunu yalnızca seküler, akademik ve Batı merkezli çerçeveler içinde ele alarak önemli bir tartışma fırsatını kaçırdı.

Sempozyumun ilk günündeki diğer iki açılış oturumu, *Belonging to Madhab: Formation, Cohesion and Diversity in Islamic Schools of Law* başlığı altında, Norbert Oberauer ve Lena-Maria Möller'in başkanlıklarında iki ayrı oturum şeklinde gerçekleştirildi. Bu oturumlarda, mezhep kavramı ve olgusu çerçevesinde; mezhep içi tutarlılık, bireysel içtihatlarla mezhep arasındaki denge, mezhebe aidiyet ve geleneksel mezhep anlayışının uygulamalardaki esnekliği

gibi konular, belirli şahıslar ve spesifik alanlar üzerinden tartışıldı. Mohammed Ali'nin Mâlikî mezhebi özelinde *meşhûr* kavramını merkeze alarak mezhep içi otorite, geleneğin aktarımı ve fikhî çoğulculuğa dikkat çekmesi ve Muhammed Şahin'in Hanefî mezhebinin erken dönem gelişimi içinde, özellikle Iraklı Hanefî fakihlerin mezhep kavramını nasıl anlamlandırdıkları ve bu anlayışın onların içtihatlarına, metin üretimlerine ve otorite inşasına nasıl yansıdığı üzerine odaklanan sunumlarına bu bağlamda değinilebilir. Modern dönemde mezhep olgusuna yönelik yeni açılımlar, İslam hukuku anlayışında mezhebe aidiyetin nasıl şekillendiği ve dijital çağda sosyal medya aracılığıyla gelişen yeni tartışmalar da ihmal edilmeyerek oturumların temel çerçevesi içinde ele alındı. Alexander Thurston'un Youtube'da geleneksel Mâlikî çizgisinde içerik üreten Saîd el-Kemâlî'nin *Muvattâ* dersleri üzerinden internet çağında mezheplerin yeniden biçimlendirilmesini konu edinen sunumu dikkat çekiciydi. Dominik Krell'in yine Mâlikî mezhebi özelinde Batı Afrika'daki geleneğin günümüzdeki dönüşümünü inceleyen çalışması bu oturum içerisinde yapılan sunumlar arasındaydı. Krell, sunumunda Gambiya'da geleneksel Mâlikî çizgisinde olan mahkemelerin, modern dönemde yüzleştikleri yeni meseleler ve farklı bilgi havzalarında yetişen kadıların etkisiyle eklektik bir yapıya dönüşmesini konu edindi. Bir sonraki sunumda söz sahibi olan Zahra Jafari ise Şîî düşüncesi içerisindeki Ahbârîlik ekolünün mezhep olarak kabul edilip edilemeyeceği sorusu etrafında, 17. yüzyılda ortaya çıkan bu hareketin Usûlî gelenekle ilişkisini tarihsel gelişimi içinde ele aldı ve Ahbârîliğin, bir mezhep, bir anti-mezhep hareketi ya da sadece bir fikrî eğilim olup olmadığını tartışmaya açtı. Mâlikî mezhebinin Batı'ya yakın coğrafyalarda yaygın olmasından kaynaklansa gerek, genellikle Mâlikî mezhebi ekseninde şekillenen sunumlar, Şahin ve Jafari'nin sunumlarıyla Hanefî ve Şîî mezheplerini de kapsamış oldu. Sempozyumun ilk gününde gerçekleştirilen bu sunumlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, mezhebe aidiyetin tarihsel, teorik ve pratik boyutları disiplinler arası bir yaklaşımla tartışıldığını ve İslam hukukunun günümüz dünyasındaki konumlanışı hakkında kapsamlı bir panorama sunulmaya çalışıldığını söyleyebiliriz. Bu oturumlar sonraki iki günde yapılacak sunumlar için kuramsal çerçeve oluşturmuş ve genel teorik zemini ortaya koymuştur.

Sempozyumun ikinci gününde ISILS'in güncel sekreteryasını yürüten Serena Tolino'nun başkanlığını yaptığı *The Making of Authority in Islamic Jurisprudence: Continuity, Change and Adaption* başlıklı oturumda, mezhep olgusuyla yakından ilişkili olan İslam hukukundaki otorite kavramı merkeze alındı. Bu çerçevede, otorite kavramı etrafında süreklilik, değişim ve dönüşüm gibi olgular ile içtihat faaliyetlerinin tarihsel bağlamdaki yeri işlendi. Oturumda, mezhep içi çeşitliliğin ve yorum zenginliğinin nasıl oluştuğu, fukahânın tarihsel süreçte bu değişim ve dönüşüme nasıl karşılık verdiği tartışıldı. Ayrıca fûrû fikhî metinleri yanı sıra fetvâlar, şerhler, hâşiyeler ve kadı sicilleri gibi farklı türdeki hukukî kaynaklarda bu dönüşümün izlerinin nasıl sürülebileceği konusu gündeme geldi. Mezhepte süreklilik olgusunun, içtihat ve taklit dikotomisi bağlamında nasıl anlaşıldığı, nasıl sürdürüldüğü ve bu sürekliliğin nasıl sağlandığı da oturumun temel tartışma başlıkları arasında yer aldı. Oturum, Shahanaz Begum'un Hanefî

mezhebinin kurucu isimlerinden olan Şeybânî'nin (ö.189/804) kimi özgün yaklaşımlarının, Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) etkisiyle mezhep içerisinde sonraki dönemlerde meydana gelen dönüşümlerini ele alan sunumuyla başladı. Bu sunumu Farid Bouchiba'nın Mâlikî mezhebi içerisinde erken dönemden itibaren başlayan ihtilaf merkezli çeşitliliğin, ilerleyen dönem içerisinde sistematik bir tutarlılıkla tasnif edildiğini ve bu çeşitliliğin hukuki çoğulculuk ekseninde, tutarlılık ve bütünlük taşıdığını Mâlikî metinleri merkezinde ele almaya çalıştı. Oturum, Christian Müller'in *Rule Authority and Shifting Interpretations: The Jurists' Law as a Legal Discursive System (2nd–13th/8th–19th Centuries)* başlıklı özgün sunumuyla devam etti. Müller, sunumunda yürütmekte olduğu *MCILRaP: Mapping Change in Islamic Law: Rules and Practices, 2024–2029* projesinden hareketle, fıkıh literatürünü şerhler, hâşiyeler, fetvâlar ve risâleler gibi kaynaklarla birlikte bir bütün olarak ele aldı. Bu yaklaşım çerçevesinde, fakihlerin hukuk üretimindeki rollerini merkeze alan söylemsel bir model inşa etmeye çalıştı. İslam hukuku metinlerinin özgünlükten yoksun ve tekrardan ibaret olduğunu düşünen kimi modern yaklaşımları eleştiren Müller, bu tür yaklaşımların İslam hukukunun tarihsel serencamını anlamada yetersiz olduğunu belirtti ve söylem analizi yöntemiyle metinlerin daha derinlikli bir şekilde incelenmesi gerektiğinin altını çizdi. Bu tezini somut örnekler çerçevesinde belirgin hâle getirmeye çalışan Müller, ilgili literatür içerisinde İslam hukukundaki değişim ve dönüşüme de dikkat çekti. Oturum, Abdur-Rahman Muhammed'in, Irak Mâlikî geleneği içerisinde çoğu zaman marjinal bir figür olarak değerlendirilen İbn Huveyz Mindâd'ı (ö. 390/1000) merkeze alan sunumuyla son buldu. Muhammed, bu istisnai figürün mezhep içindeki konumunu tartışmaya açarak, zaman zaman aykırı görülen görüşlerinin hem eleştirildiğini hem de kimi zaman otorite olarak kabul edildiğini ortaya koydu. Böylece içtihat ve taklit ikilemini mezhebe aidiyet bağlamında yeniden değerlendirmeye çalıştı.

Bu oturumu Delfina Serrano'nun başkanlığını yaptığı *Historical and Regional Dynamics in Islamic Jurisprudence* başlıklı oturum izledi. Bu oturumda, Müslüman toplumlarda hukuk düşüncesinin sosyolojik ve kültürel bağlamlarla ilişkisi ile bu etkileşimin yansımaları ele alındı. Bölgesel ve politik kimliklerin hukuki söylem üzerindeki etkisi, bu etkilerin mezhep içi literatürdeki değişimlere ve güncel gelişmelere uyum sürecine yansımaları tartışıldı. Ayrıca mezhep olgusu çerçevesinde tarihsel sürekliliğin ve esnekliğin nasıl sağlandığı da ele alınan konular arasındaydı. Anggi Azzuhri'nin Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Minhâc*'ı üzerine kaleme alınmış İbn Hacer Heytemî'nin (ö. 974/1567) *Tuhfe* eseri ile Şemseddin Remlî'nin (ö. 1004/1596) *Nihâye* eserleri üzerine yaptığı incelemeye bu bağlamda değinilebilir. Azzuhri, Şâfiî mezhebi içinde görülen metinsel ve düşünsel farklılaşmayı, hutbe konusu özelinde değerlendirerek, mezhep içi çeşitliliğin tarihsel ve coğrafi etkilerini ortaya koymaya çalıştı. Benzer bir bağlamı konu edinen Janina Safran, Ebû'l-Kâsım Ahmed el-Burzulî'nin (ö. 844/1440) Mâlikî mezhebinin gelişimi üzerindeki katkılarına değindi. Safran sunumunda, el-Burzulî'nin fetvâ külliyyatı üzerinden Mâlikî mezhebinin yalnızca statik bir kurallar bütünü olmadığını, aksine yorum,

tercih ve yeniden inşa süreçlerine açık bir doktrinel yapı olduğunu ortaya koymaya çalıştı. Bu oturumdaki son sunumun sahibi Asma Afsaruddin ise fıkıh literatüründeki savaşta sivillerin dokunulmazlığı ilkesini incelemeye çalıştı. Afsaruddin, zamanla bu konuda farklı görüşler ortaya çıksa da ulemânın bu ilkeye sıkı sıkıya bağlı kaldığını belirterek İslam hukukunun kimi zaman değişikliğe uğrasa da süreklilik gösteren ilkelere sahip olduğuna dikkat çekmiş oldu.

Dikkat çekici konu ve başlıklarla devam eden sempozyumun ikinci günü, Hakkı Arslan'ın başkanlığını yürüttüğü *Worldly Affairs, Economic Realities and Afterworld Concerns: Legal and Moral Dimensions in Islamic Jurisprudence* başlıklı oturumla sona erdi. Bu oturumda birey, emek, ekonomi ve manevi değerler ekseninde hukuk ve ahlaka ilişkin çeşitli meseleler ele alındı. Oturumda, İslam hukukunun yalnızca somut ve normatif kurallardan ibaret olmayıp, aynı zamanda soyut, uhrevi ve manevi boyutlar da taşıdığı, hem tarihsel hem de çağdaş veriler ışığında karşılaştırmalı olarak ele alındı. Ayrıca emek kavramı, sosyal adalet, mülkiyet ve sözleşme hukuku ile olan ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmeye çalışıldı. Laura Emunds, kölelik bağlamında *mükâtebe* sözleşmesiyle birey olmanın çok katmanlı yapısına dikkat çekerek, modern yaklaşımların aksine *mükâteb* statüsünün özgürlük-kölelik ikiliği dışında, kendine has bir hukuki özne modeli sunduğunu Hanefî metinlerini merkeze alarak başarılı bir şekilde temellendirmeye çalıştı. Emunds, bu yaklaşımıyla fıkıh metinlerindeki hukuki öznelerle ilişkin daha derinlikli ve çok boyutlu bir bakış açısı geliştirmenin gerekliliğine dikkat çekmiş oldu. Marion Katz'ın amellerden elde edilen sevabın devredilmesini konu edinen dikkat çekici sunumu, amellerin sevabının başkasına devredilip devredilemeyeceği ve bunun hukuki bir işleme konu olup olamayacağı soruları etrafında fukahâ tarafından ortaya konan tartışmalara yer verdi. Hanbelî mezhebinin önemli ismi olan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ı (ö. 458/1066) merkeze alarak konuyu ele alan Katz, sevabın devredilebilir bir *uhrevî varlık* olarak tasavvurunun, fıkıh literatüründeki ibadât-muâmelât taksiminin oluşumuna da etkisini irdeledi. Oturumun son sunumunu gerçekleştiren Serena Tolino, fıkıh literatüründe *emek* ve *çalışma* kavramlarının nasıl tasavvur edildiğini tasvir etmeye çalıştı. Tolino, klasik kaynaklardaki *icâr* ve *hidme* gibi kavramlarla bu konunun anlaşılması gerektiğine dikkat çekti. Güncel olarak bu konu ekseninde birkaç proje yöneten Tolino, bu iki kavramın tarihsel kullanımı ve anlam evrimini analiz ederek, fakihlerin emek anlayışını ve kategorilerini nasıl yapılandırdıklarını ve bu anlayışın toplumsal yapılarla ilişkisini ortaya koymaya çalıştı.

Sempozyumun ikinci gününde, oturumların yanı sıra, İslam hukuku alanında yürütülen güncel projelere ait poster tanıtımları da yer aldı. Sempozyumun özgün yönlerinden biri, çok sayıda araştırmacının katkısıyla hayata geçirilen bu projelere özel bir alan ayrılmış olmasıydı. Proje yürütücülerinden biri tarafından tanıtımı yapılan projeler katılımcıların dikkatine sunulurken değerlendirme ve yorumlara açık hâle getirildi. Bu projelerden ilki, Irene Schneider başkanlığında yürütülen *(De)Colonizing Sharia? Tracing Transformation, Change and Continuity in Islamic Law in the Middle East and North Africa (MENA) in the 19th and 20th Centuries*, ERC Advanced Grant 2024–2029 başlıklı projedir. Proje, 19. ve 20. yüzyıllarda Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da

şeriatın değişim ve dönüşümünü, kırılma noktaları ve süreklilikler üzerinden analiz etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, *şeriatın kurumsallaşması* ve *şeriatın sömürgeleştirilmesi* kavramlarının hukuki kurumsallaşma üzerindeki etkilerini incelemekte; kolonyal müdahaleler ile yerel yönetimler arasındaki ilişkileri de ortaya koymayı hedeflemektedir. *Sömürgecilik, Müslüman ülkelerdeki hukuku nasıl dönüştürdü?* sorusunu merkeze alan proje, karşılaştırmalı hukuk çalışmalarına katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Christian Müller'in başkanlığında yürütülen *Mapping Change in Islamic Law: Rules and Practices (MCILRaP)*, ERC Advanced Grant 2024–2029 adlı proje, İslam hukukundaki kuralların ve uygulamaların zaman içindeki değişimini dijital yöntemlerle haritalandırmayı amaçlamaktadır. Fürû fıkıh metinlerinin yanı sıra İslam hukukunun diğer alt literatürünü de inceleyen proje, karar verme süreçleri, metinler arası geçişler ve hukuki yorumların yapısal dönüşümü gibi başlıklar üzerinde durmaktadır. Proje, klasik İslam hukukunu dijital beşerî bilimlerle bir araya getirmesiyle özgün bir yaklaşım sunmaktadır. İslam hukuku çalışmalarını temelden dönüştürmeyi hedefleyen bu kolektif çalışma, “bağlam içinde hüküm haritalama” metoduyla İslam hukukuna yönelik özellikle Batıda ortaya konulduğu biçimiyle fıkıhın bir anlamıyla şeriatın değişmez ve statik olduğu iddiasını tekrardan tartışmaya açmaktadır.

Serena Tolino'nun yürütmekte olduğu iki ayrı projeyi de bu bağlamda tanıtmak yerinde olacaktır. Bunlardan ilki, *TraSIS: Trajectories of Slavery in Islamicate Societies. Three Concepts from Islamic Legal Sources*, SNSF Project 2022–2026 adlı projedir. TraSIS, İslam hukukunda *kölelik*, *kitâbe sözleşmesi* ve *hukuki özneleşme* gibi kavramları merkeze alarak, köleliğin İslam toplumlarındaki yalnızca ekonomik yönüyle değil, aynı zamanda hukuki ve toplumsal boyutlarıyla da incelenmesini hedeflemektedir. Tolino'nun başkanlığını yürüttüğü bir diğer proje ise, *TraLL: Tracing Labour in Islamicate Legal Traditions*, SNSF Starting Grant 2024–2029 adlı çalışmadır. Bu proje, İslam hukukunda *emek* kavramını merkeze alarak, bu kavramın hukuken nasıl tanımlandığını; iş sözleşmeleri ve mülkiyet ilişkileri bağlamında nasıl ele alındığını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Tarihsel ve hukuki bir perspektifle emeği inceleyen bu çalışma, günümüzdeki çağdaş emek tartışmalarına da katkı sunmayı hedeflemektedir. İkinci gün, proje tanıtımlarının ardından ISILS üyelerinin katıldığı *business meeting* ile sona erdi.

Sempozyumun son gününde, modern dönem öncesi ve sonrasını ele alan üç farklı oturum gerçekleştirildi. Asifa Quarishi'nin başkanlığını yaptığı *Intellectual, Institutional and Legal Transformations in the 19th Century* başlıklı oturumda, 19. yüzyıl İslam dünyasında yaşanan mezhepsel ve hukuki dönüşümler, bu dönüşümlerin kurumsal yapılarla ilişkisi çerçevesinde ele alındı. Oturumda, modern dönemle birlikte klasik kurumsal yapıların nasıl değişip dönüştüğü ve bu çalkantılı süreçte ortaya çıkan mezhepsel tepkiler tartışıldı. Ayrıca, kolonyal baskıların etkisiyle dönüşen İslam hukukunun, geleneksel yapısı içindeki içsel değişimleri ve dışsal etkilerle şekillenen yeni hukuki paradigmaları ele alınmaya çalışıldı. Bu ana çerçeveyi Zeydî fıkıhı üzerinden inceleyen Robert Gleave, mezhep içi kimlik inşasının sadece teolojik değil, tarihsel ve siyasi etkilerle de şekillendiğini ortaya koymaya çalıştı. Zeydî fıkıh, fıkıh usulü

ve özellikle tabakât eserlerini merkeze alan çalışmasında mezhebin neleri içerdiği ve neleri dışladığını sorgulamaya açtı. Son dönem Hanefî fukahâsı içerisinde güçlü bir isim olan İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Reddu'l-Muhtâr*'ını örf kavramı merkezinde inceleyen Hatice Öztürk, geç dönem Hanefî fıkında bölgesel otorite inşasını ele aldı. Vakıf konusu özelinde İbn Âbidîn'in örf temelli değerlendirmelerine yer veren Öztürk, İbn Âbidîn'in klasik Hanefî çizgisine sadık kalmakla beraber bu sınırlar içerisinde ne tür esneklikler sağladığını ortaya koydu. Son dönem Osmanlı hukuku üzerine çalışmalarıyla tanınan Samy Ayoub'un *Islamic Law and Mixed Courts in 19th Century Egypt* başlıklı sunumunda, 19. yüzyıl Mısır'ındaki çok hukuklu mahkeme düzenine ilişkin yaygın kozmopolit anlatılar eleştirel bir bakışla değerlendirildi. Ayoub, farklı mahkemeler arasındaki sınırların sanıldığı kadar belirgin olmadığını, bu nedenle hangi mahkemenin hangi davaya bakacağına ilişkin *tahsîsu 'l-kadâ* tartışmalarının bu belirsizlik etrafında şekillendiğini ifade etti. Ayrıca sunumda, İslam mahkemelerinin sadece geleneksel yapılar olarak değil, aynı zamanda modern dönemde yeni bir anlam kazanarak dinî mahkeme kimliğiyle yeniden tanımlandığına dikkat çekildi.

Christian Müller'in başkanlığını yürüttüğü *From Colonial Rule to Postcolonial Dynamics: Legal Practices and Institutional Realities* başlıklı ikinci oturum, Uvaise Karattiyattil ve Irene Schneider'in katkılarıyla gerçekleşti. Bir önceki oturumda yürütülen tartışmaların devamı niteliğinde İslam hukukunun kurumsal pratikleri, özellikle hukuki yapılar ve aktörler çerçevesinde ele alındı. Bazı Müslüman toplumlarda modern hukuk sistemlerinin yanı sıra geleneksel kaza sisteminin de norm belirleyici bir rol oynaması; sömürge yönetiminde uygulanan İslam hukukunun sınırları, esnekliği ve eklektik yapısı bu oturumda tartışılan temel konular arasındaydı. Sunumlar, İslam hukukunun geleneksel-kurumsal yapısının hem devlet dışı alanlarda hem de kolonyal yargı sistemleri içerisinde nasıl varlığını sürdürdüğüne dair önemli bir bakış açısı sundu.

Knut Vikør'un moderatörlüğünü üstlendiği sempozyumun son oturumu olan *Contemporary Legal Challenges, Cultural Shifts, and Popular Culture in Muslim-Majority Societies*, İslam hukukunun çağdaş toplumsal meselelerle kesişim alanlarına odaklandı. Cinsiyet, kültür ve hukuk ilişkisini farklı yönlerden ele alan sunumlarda, günümüz Müslüman toplumlarında hukukî normlarla toplumsal temsil biçimleri arasındaki etkileşim dikkatle incelendi. Fines Fatimah, Gianluca Parolin ve Julia Sochacka tarafından sunulan çalışmalarda Endonezya, Mısır ve Suudi Arabistan örnekleri üzerinden, hukukun hem normatif hem de kültürel düzeyde nasıl işlediği tartışmaya açıldı.

Sempozyumda gerçekleştirilen sunumlara ve bu sunumlarda ortaya konulan akademik yaklaşımlara bakıldığında, İslam hukukunun sadece tarihsel bir alan olarak ele alınmadığı; aksine, güncel düşünce üretimi bakımından da aktif bir role sahip olduğunun vurgulandığı görülür. Bu bağlamda gerek sunumların tematik içeriği gerekse sorularla örülü tartışma bölümleri, İslam hukukunun hem kendi tarihsel bağlamı içinde nasıl güncellik taşıdığına hem de çağdaş hukuki ve entelektüel meselelerle nasıl ilişkilendirilebileceğine dair önemli veriler

sunmuştur. Bu yönüyle sempozyumun, İslam hukukunu yalnızca geçmişin konusu olarak değil, bugünün ve geleceğin tartışma alanı olarak da yeniden düşünülebileceği imkânını teklif ettiği rahatlıkla söylenebilir. Öne çıkan bir diğer unsur, sunumların interdisipliner niteliğidir. İslam çalışmaları, hukuk, hukuk antropolojisi, sosyoloji, ilahiyat ve tarih gibi farklı disiplinlerden gelen yaklaşımlar, sempozyumun genelinde zengin, çok katmanlı ve karşılaştırmalı bir tartışma zemini oluşturmuştur. Türkiye’de İslam hukuku çalışmalarının büyük ölçüde İlahiyat Fakülteleri ile sınırlı kalması, nadiren Hukuk Fakülteleri veya sosyal bilimler disiplinleriyle etkileşime girmesi, bu alanda karşılaştırmalı ve disiplinler arası örneklerle olan ihtiyacı açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ISILS’in yaklaşımı, Türkiye’deki araştırmacılar için dikkate değer bir ilham kaynağı olma niteliği taşımaktadır.

Sempozyumda dikkat çeken bir diğer önemli husus ise doktora düzeyinde eğitimine devam eden ya da araştırma projeleri kapsamında akademik çalışmalar yürüten genç araştırmacılara geniş bir yer ayrılmış olmasıdır. Bu yaklaşım, genç akademisyenler için yalnızca teşvik edici olmakla kalmamakta, aynı zamanda onlara entelektüel gelişimlerini uluslararası bir ortamda sınama fırsatı da sunmaktadır. Sunumların ardından gerçekleştirilen soru-cevap bölümlerinde, katılımcıların aktif ve eleştirel bir şekilde sürece dâhil olması, sempozyumun dinamik ve katılımcı yapısını güçlendirmiştir. Özellikle Samy Ayoub, Hakkı Arslan ve Christian Müller gibi alanında yetkin akademisyenlerin yapıcı katkı ve değerlendirmeleri, oturumlara derinlik kazandırmıştır.

Ancak şu da ifade edilmelidir ki, modern sosyal bilimlerin bilgi üretme yöntemleri ile İslam düşüncesi arasında kurulan ilişkinin zaman zaman metodolojik sorunlara yol açtığı gözlemlenmiştir. Bu ilişki, özellikle belirli tarihsel dönemlere ait ve özgül hukuki-didaktik bağlamlarda üretilmiş fûrû fıkıh metinlerinin merkeze alınarak yapılan genellemelerle birleştiğinde, kavramsal düzeyde bazı gerilimlere yol açabilmektedir. Benzer şekilde, çağdaş kategorilerle klasik fıkıh mirasını anlamlandırma çabası da yer yer indirgemeci sonuçlar doğurabilmektedir. Bu çerçevede, sempozyumdaki bazı sunumlarda bu türden yaklaşımların etkisinin hissedildiği de gözlemlenmiştir.

Dünyanın farklı bölgelerinden araştırmacıların katılımıyla gerçekleştirilen bu sempozyumun, İslam hukuku çalışmalarına nitelikli katkılar sunacağı ve alana yönelik yeni araştırma perspektiflerinin oluşmasına zemin hazırlayacağı kanaatindeyim. Üç güne yayılan oturumların sadece içerik bakımından değil, akademik etkileşim ve düşünce alışverişi açısından da verimli geçtiği söylenebilir. Tartışmaların ardından oluşan iletişim zemini, araştırmacılar arası bilimsel paylaşımın sürekliliğine katkı sağlamıştır. Bu vesileyle, sempozyumun her aşamasında katkı sunan ve bütün süreci titizlikle yürüten düzenleme kurulunu ve organizasyon ekibini teşekkürle anmak gerekir.

