

ISSN: 2148-5631

e-ISSN: 2148-8134

mütefekkir

cilt / volume: 6 • sayı / issue: 12 • aralık / december 2019

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 6 • sayı / issue: 12 • aralık / december 2019

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

Kapsam

Scope

Dinî Araştırmalar (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din), İslam Araştırmaları, Sosyal Bilimler
Religious Studies (Art and Humanities/Religion), Islamic Studies, Social Sciences

Yayın Aralığı

Publishing Period

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)
Biannually (30 June & 31 December)

Basım Yeri

Place of Publication

Salmat Basım 0.312 341 10 24

Basım Tarihi

Publication Date

31 Aralık 2019
December 31, 2019

Yayın Dili

Publication Language

Türkçe, Arapça, İngilizce
Turkish, Arabic, English

Yayın Türü

Publication Type

Uluslararası bilimsel hakemli dergi.
International peer-reviewed academic journal.

Kapak

Cover

Abdullah SİNGİN

İç Düzen

Interior Design

Osman DURMAZ

Yönetim Yeri ve Adresi

Executive Office

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 68100, Aksaray,
Türkiye
*Aksaray University, Faculty of Islamic Education, 68100,
Aksaray, Turkey*

İletişim

Contact

Tel: (90 382) 288 23 00 Fax: (90 382) 288 23 10
mutefekkirdergisi@gmail.com
<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

Sahibi*Owner*

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Necmettin AYGÜN
aygunnecmettin@gmail.com

Yazı İşleri Müdürü*Director of the Editorial
Office*

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ŞEN
mustafasen@aksaray.edu.tr
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Editör*Editor*

Arş. Gör. Osman DURMAZ
osmandurmaz@aksaray.edu.tr
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Alan Editörleri*Field Editors*

Mehmet Emin GÜZEL | mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr
Muhammed Enes ERCAN | menesercan@aksaray.edu.tr
Melek KARACAN | mlkgndz90@hotmail.com
Rabia Sadet İNCE | rabiaduzcan@gmail.com
Hanefi ŞOLA | hanefisola@aksaray.edu.tr
Ali KUŞCALI | alikuscali@aksaray.edu.tr
Meryem Beyza EGEMEN | mbeyzaegemen@gmail.com
Merve İLERİ | merveileri@aksaray.edu.tr

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Yayın Kurulu

Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU, Ankara Üniversitesi

ahmet.nedim.serinsu@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

turan.koc@izu.edu.tr

Doç. Dr. İbrahim PAÇACI, Aksaray Üniversitesi

ipacaci@hotmail.com

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFCİ, Selçuk Üniversitesi

zahid.cifci@selcuk.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SARMIŞ, Aksaray Üniversitesi

mustafa.sarmis@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN, Aksaray Üniversitesi

huseyinkahraman@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mehterhan FURKANİ- Aksaray Üniversitesi

mehtarkhan@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Necattin HANAY, Aksaray Üniversitesi

necattinhanay@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ATA, Aksaray Üniversitesi

ataramazan68@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman KOYUNCU- Aksaray Üniversitesi

koyuncusuleyman@hotmail.com

Dr. Anas Ghazi ENAYAH, el-Cevf Üniversitesi, Suudi Arabistan

dr.anasghazi@yahoo.com

Dr. Dorota BAZUŃ, Zielona Góra Üniversitesi, Polonya

bazun@interia.pl

Danışma Kurulu

Advisory Board

- Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, N. Erbakan Üni.
Prof. Dr. Adem EFE, S. Demirel Üni.
Prof. Dr. Adil YAVUZ, N. Erbakan Üni.
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, R. T. Erdoğan Üni.
Prof. Dr. Asım YAPICI, Çukurova Üni.
Prof. Dr. Celal TÜREER, Ankara Üni.
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üni.
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üni.
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, N. Erbakan Üni.
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, S. Demirel Üni.
Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, N. Erbakan Üni.
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üni.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üni.
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üni.
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, S. Demirel Üni.
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, N. Erbakan Üni.
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üni.
Prof. Dr. Sefa BARDAKCI, Selçuk Üni.
Prof. Dr. Seyit AVCI, Selçuk Üni.
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üni.
Prof. Dr. W. M Nor Wan DAUD, Tek. Üni. (Malezya)
Doç. Dr. Abdullah HARMANCI, N. Erbakan Üni.
Doç. Dr. Ali ÖGE, N. Erbakan Üni.
Doç. Dr. Faruk SANCAR, Ondokuz Mayıs Üni.
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üni.
Doç. Dr. Macide ÖMER, Ürdün Üni.
Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK, N. Erbakan Üni.
Doç. Dr. Zübeyir OVACIK, Aksaray Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İYİBİLDİREN Aksaray Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Hadiye ÜNSAL, Ankara Sosyal Bil. Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARABACAK, Selçuk Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Necmettin GÜNEY, N. Erbakan Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra BİLECİK, Selçuk Üni.

Dizinlenme

Indexing

- Araştırmax (Kabul / Accepted: 22.06.2017)
- ASOS INDEX (Academia Social Science Index)
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ATLA Religion Database®
(Kabul / Accepted: 11.09.2018)
- Cite Factor (Kabul / Accepted: 12.08.2018)
- Crossref DOI (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- DRJI (Directory of Research Journals Indexing)
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- EBSCOhost SocINDEX with Full Text
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost Sociology Source Ultimate
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost The Belt and Road Initiative Reference
Source (Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- ERIH Plus (European Reference Index for the
Humanities and the Social Sciences)
(Kabul / Accepted: 21.08.2017)
- Ideal Online (Kabul / Accepted: 19.08.2017)
- Index Copernicus (Kabul / Accepted: 08.12.2015)
- InfoBase Index (Kabul / Accepted: 11.02.2017)
- İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- J-GATE (Kabul / Accepted: 04.09.2017)
- MIAR - Information Matrix for the Analysis of
Journals (Kabul / Accepted: 01.10.2017)
- MLA International Bibliography
(Kabul / Accepted: 27.08.2018)
- OCLC WorldCat (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- OpenAIRE (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly
Resources (Kabul / Accepted: 12.02.2015)
- Root Indexing (Kabul / Accepted: 30.07.2018)
- Scientific Indexing Services
(Kabul / Accepted: 06.09.2018)
- SOBİAD (Kabul / Accepted: 02.02.2016)
- Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: 25.08.2014)
- ULAKBİM TR Dizin (Kabul Accepted: 24.04.2019)



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

2019 YILI HAKEM LİSTESİ

Reviewers in 2019

Hakem <i>Reviewer</i>	Hakemlik Sayısı <i>Number of</i> <i>Review</i>
Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR • Ondokuz Mayıs Ü İlahiyat Fak.	1
Prof. Dr. Halim ÖZNRHAN • Erciyes Ü İlahiyat Fak.	1
Prof. Dr. Hasan KAPLAN • İbn Haldun Ü İslami İlimler Fak.	1
Prof. Dr. Mehmet İPÇİOĞLU • N. Erbakan Ü A. K. Eğitim Fak.	1
Prof. Dr. Necmettin AYGÜN • Aksaray Ü Fen-Edebiyat Fak.	1
Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK • Çukurova Ü İlahiyat Fak.	1
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ • İstanbul Ü İlahiyat Fak.	1
Prof. Dr. Seyit AVCI • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Prof. Dr. Taner ASLAN • Aksaray Ü Fen-Edebiyat Fak.	1
Doç. Dr. Ahmet GÜZEL • N. Erbakan Ü A. Keleşoğlu Eğitim Fak.	1
Doç. Dr. Ayhan AK • Ondokuz Mayıs Ü İlahiyat Fak.	1
Doç. Dr. Ercan AKTAN • Aksaray Ü İletişim Fak.	1
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN • Kırıkkale Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. İbrahim PAÇACI • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. İsmail BAYER • Artvin Çoruh Ü İlahiyat Fak.	1
Doç. Dr. Mücahit KÜÇÜKSARI • N. Erbakan Ü A. K. İlahiyat Fak.	1
Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Doç. Dr. Sami KILINÇLI • Çukurova Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah HACİBEKİROĞLU • AYBÜ İslami İl. Fak.	2
Dr. Öğr. Üyesi Adel ABED • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	2
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR • Kastamonu Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Ali KAYA • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Bayram AYHAN • N. Ö. Halisdemir Ü İslami İl. Fak.	2
Dr. Öğr. Üyesi Bozan ALHAMAD • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	2

Hakem
Reviewer

Hakemlik
Sayısı
Number of
Review

Dr. Öğr. Üyesi Canan HANOĞLU • T. Gaziosmanpaşa Ü Fen-Ed. Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Ercan ALAN • Bitlis Eren Ü Fen-Edebiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Erdem DİRİMEŞE • Z. Bülent Ecevit Ü Fen-Ed. Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul DÖNER • Çukurova Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Eyyub ŞİMŞEK • Aksaray Ü Fen-Edebiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Garip AYDIN • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Hadiye ÜNSAL • A. Sosyal Bilimler Ü İslami İl. Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Hafel ALYOUNES • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Hakan UĞUR • N. Erbakan Ü A. K. İlahiyat Fak.	2
Dr. Öğr. Üyesi Hasan UÇAR • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi İsa ATCI • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Kasım MÜMİNOĞLU • Muş Alparslan Ü Fen-Ed. Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mahmud GAVSANI • Muş Alparslan Ü İslami İl. Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞİMŞİR • N. Erbakan Ü A. K. Eğitim Fak.	2
Dr. Öğr. Üyesi Mehterhan FURKANİ • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mesut CAN • K. Mehmetbey Ü İslami İlimler Fak.	2
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Mücahit ASUTAY • AYBÜ İslami İl. Fak.	2
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Zinnur KANIK • B. Uludağ Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Murat AKKUŞ • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Murat GÖK • K. Mehmetbey Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa BAŞKONAK • K. Mehmetbey Ü İslami İl. Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Necmeddin GÜNEY • N. Erbakan Ü A. K. İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Nurullah DENİZER • Uşak Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Orhan OĞUZ • K. Mehmetbey Ü Edebiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Ali Yıldırım • Selçuk Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ATA • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin SATILMIŞ • Aksaray Ü Fen-Edebiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ • Aksaray Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Taha ÇELİK • N. Erbakan Ü A. Keleşoğlu İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Yasemin YAYLALI • Atatürk Ü Edebiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim GÖL • Giresun Ü İslami İlimler Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ • Eskişehir Osmangazi Ü İlahiyat Fak.	1
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Canan KOÇAK • Aksaray Ü İslami İl. Fak.	2
Dr. Mesut ÇAKIR • Diyanet İşleri Başkanlığı	1

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles

MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB'İN EL-KEŞF 'AN VÜCŪHÎ'L-KİRÂ'ÂTİ'S-SEB' ADLI
ESERİNE TEVCÎHŪ'L-KİRÂ'AT BAĞLAMINDA BİR BAKIŞ

An Overview of Makkî b. Abū Tālib's Work al-Kashf in the Context of Tawjēh al-Qirā'at 313-344

Recep KOYUNCU

TİRMİZÎ'NİN ES-SÜNEN'İ ÇERÇEVESİNDE BUHÂRÎ'NİN KULLANDIĞI
HADİS USŪLŪ TERİMLERİ

The Terms of the Hadith used by Bukhārī in the Framework of Tirmidhī's Sunan 345-378

Mustafa KARABACAK

FIKİH'TA DEVLET BAŞKANINA TANINAN YETKİLER
NECMUDDİN ET-TARSŪSÎ'NİN TUHFETŪ'T-TŪRK'ÜNDE HANEFÎ VE ŞAFİÎ
MEZHEPLERİNİN KAMU OTORİTESİNE TANIDIKLARI YETKİLERE DAİR
MUKAYESELİ BİR DEĞERLENDİRME

By Fiqh Recognized Authorization of the Head of State: A Comparative Study of Legally Acknowledged Power of the Public Authority by Ḥanafīs and Shafīīs in Najm ad-Din's Tuhfat al-Turk 379-406

Murat KARACAN

REPRESENTATIVES OF THE ASSERTION THAT THE PROVISIONS OF FİQH
SHOULD BE AMENDED IN THE LATE OTTOMAN EMPIRE: MANSURIZADE
SAID AND MAHMUD ESAD EFFENDİ

Son Dönem Osmanlı'da Şer'î/Fıkhî Hükümlerin Değişmesi Fikrinin Temsilcileri: Mansurizade Said ve Mahmud Esad Efendi 407-422

Hadiye ÜNSAL

İLK FIKHU'L-LUĞA KİTAPLARINDA SÖZDİZİM VE ANLAMSAL YORUMA
BİR BAKIŞ İLK FIKHU'L-LUĞA KİTAPLARINDA SÖZDİZİM VE
ANLAMSAL YORUMA BİR BAKIŞ

An Overview to Syntax and Semantic Interpretation in the First Fiqh al-Lughā Books 423-440

Muhammet Mücahit ASUTAY

ABBÂŞİLER DÖNEMİNE KADAR MISIR'DA KIPTİLER VE MÜSLÜMANLARLA İLİŞKİLERİ <i>The Relations between Copts and Muslims in Egypt Until the Abbasid Era</i> Murat GÖK	441-470
MUHTÂR ES-SEKAFÎ HAREKETİNE DESTEK VEREN UNSURLAR <i>Groups Supporting the Mukhtâr al-Thaqafî Movement</i> Yasin KURNAZ	471-488
MEVLÂNÂ MÜZESİ HAZİRESİNDEKİ MEZAR TAŞLARINDAN ÖRNEKLER <i>The Examples of Gravestones in the Mawlana Museum's Cemetery</i> İbrahim KUNT - Murat KARADEMİR	489-516
İMAM NEVEVÎ FETVALARINDA MÛSİKİ <i>Music in the Fatwas of Imam Nawawî</i> Tacetdin BIYIK	517-538
CİHANBEYLİ-HAYMANA SAHASINDAKİ KONAR-GÖÇER TOPLULUKLARIN İDARİ, SOSYAL VE İKTİSADİ YAPILARI (1827-1861) <i>Administrative, Social and Economic Structures of Nomad Communities in Cihanbeyli-Haymana Area (1827-1861)</i> Necmettin AYGÜN	539-558
1913 TARİHLİ İTTİHAT VE TERAKKÎ FIRKASI NİZAMNÂMESİ BAĞLAMINDA İTTİHAT VE TERAKKÎ'NİN CEMİYET-PARTİ İKİLEMİ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER <i>Some Evaluations on Committee-Party Dilemma of the Union and Progress in the Context of Party of Progress and Union Regulations Dated 1913</i> Taner ASLAN	559-574
ÇEVİRİLER / Translations	
CHOMSKY'NİN ÜRETİCİ DİL BİLGİSİ KURAMI İLE KLASİK NAHİV İLMİNDE SELİKA (DİL YETİSİ) <i>Chomsky's Generative Grammar Theory and Seliqa (Linguistic Innate) in Classical Science of Arabic Grammar</i> Temmâm HASSÂN / Trc. Mehmet Emin GÜZEL	575-584

İNCELEMELER / Reviews

KUR'AN'IN ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASINDA ÇOKANLAMLILIK
SORUNU, ŞAHİN GÜVEN

The Problem of Polysemy in Understanding and Interpreting the Qur'an, 585-590
Şahin Güven

Muhammed İkbal KOYUNCU

ABBASİLER DÖNEMİNDE SOSYAL HAYAT, MUHAMMED MANAZİR
AHSEN (TRC. MEHMET EMİN ŞEN)

Social Life Under the Abbasids, Muhammed Manazir Ahsan (Trans. Mehmet 591-596
Emin Şen)

Ali KUŞCALI

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Publishing and Writing Principles 597

EDİTÖRDEN / Editorial

Değerli okurlarımız,

Mütefekkir'in yeni sayısı ile huzurlarınızda olmanın mutluluğu ile sizleri saygıyla selamlıyoruz.

Dergimizin on ikinci sayısında, on bir araştırma makalesi, bir çeviri ve iki kitap değerlendirmesi türünde çalışmaya yer verdik. Oldukça yoğun yayın başvurusu aldığımız bu dönemde, dergimize gönderilen çalışmaların, yayına kabul süreçlerinde çok daha sıkı bir eleme sürecinden geçtiğini ayrıca belirtmek gereklidir.

Dergimiz, makale başvurusuna sürekli açıktır. Değerlendirme süreçlerini belli aralıklara sıkıştırmadan, daha geniş bir zaman aralığında yürütmek adına sürekli makale kabul ediyoruz. Ancak başvuru yoğunluğu gibi durumları göz önünde bulundurarak, belli bir tarihten sonra gelen başvuruları bir sonraki sayımızda yayımlanmak üzere değerlendirmeye alıyoruz. Bu itibarla 2019 yılının Aralık sayısını yayımladığımız bu günlerde, 2020 yılında yayımlayacağımız Haziran sayısı için değerlendirilen çok sayıda yayın başvurusunun bulunduğu özellikle ifade edilmesi gerekli bir husustur.

İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay I ve II kararlarını esas alarak, çift taraflı kör hakemlik ilkesi gereğince hakemlerin gizliliğinin sağlanması için önceki sayılarımızda her sayıda yayınladığımız sayı hakemleri listesini, yıllık olarak toplu bir liste halinde aralık sayısında yayınlamaya karar vermiştik. Bu doğrultuda 2019 yılı içerisinde dergimizde değerlendirme yapan hakemlerin listesine bu sayımızda yer verdik.

Dergimizin son kısmında kısaca yer alan yayın ve yazım ilkelerinin daha geniş ve detaylı hali web sayfamızda yer almaktadır. Yayın ve yazım ilkelerimizde belirtildiği gibi dergimiz, İSNAD Atıf Sistemini kullanmaktadır. Dergimizin gelecek sayılarında İSNAD Atıf Sistemi'nin 2. edisyonu esas alınacaktır.

Oldukça yoğun bir emek mahsulü olarak vücuda gelen yeni sayımızın ilim geleneğimize katkı sunmasını umar, çalışmalarını yayınlamak üzere dergimize teveccüh gösteren, emeklerini bizlere emanet eden yazarlarımıza ve özellikle hiçbir maddi menfaat gözetmeden ilme katkı adına kıymetli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize teşekkür ederiz. Ayrıca *Mütefekkir*'e özel bir ilgi gösteren İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Necmettin AYGÜN'e ve sundukları tüm katkılar için dergimizin basımında emeği olan fakültemiz ve üniversitemizin idari birimlerine teşekkür ederiz.

Gayret bizden, tevfk Allah'tandır.

Arş. Gör. Osman DURMAZ

Editör

MEKKİ B. EBİ TÂLİB'İN *EL-KEŞF 'AN VÜCÛHİ'L-KİRÂ'ÂTİ'S-SEB'* ADLI ESERİNE TEVCÎHÜ'L-KİRÂ'AT BAĞLAMINDA BİR BAKIŞ

An Overview of Makkî b. Abû Tâlib's Work al-Kashf in the Context of Tawjeh al-Qirâ'at

Recep KOYUNCU

Dr. Öğr. Üyesi, N. Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye
Assist. Prof., N. Erbakan University Ahmet Kelesoglu Faculty of Theology Department of Basic Islamic Education Department of Quran Reciting and Qiraat Science, Konya, Turkey
rkoyuncu@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0264-5956>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08.07.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 27.09.2019

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2019

” Atıf / Cite as: Koyuncu, Recep. “Mekkî b. Ebî Tâlib'in el-Keşf 'an Vücûhi'l-Kirâ'âti's-Seb' Adlı Eserine Tevcîhü'l-Kirâ'at Bağlamında Bir Bakış”. *Mütefekkir* 6/12 (2019): 313-344. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.659182>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB'İN *EL-KEŞF 'AN VÜCŪHÎ'L-KİRÂ'ÂTİ'S-SEB'* ADLI ESERİNE TEVCİHÜ'L-KİRÂ'AT BAĞLAMINDA BİR BAKIŞ

Öz

Kur'ân lafızlarının okunuş keyfiyetleri olarak tanımlanan kıraat olgusu, Hz. Peygamber döneminde hayatiyet kazanmıştır. Bu durum, farklı kıraatlerin ortaya çıkmasında önemli rolü olan “yedi harf” diye de bilinen, Hz. Peygamber'in insanlara vahiy lafızlarını kendi lehçelerine uygun olarak okuyabilme serbestisini tanımasıyla başlamıştır. Bu ruhsatın neticesi olarak Hz. Peygamber vahyin farklı lehçelerle okunmasına izin vermiş, kendisi de bu şekilde uygulamıştır. Her ne kadar tercih ve hüccet olgusunun sistematik anlamda bu dönemde varlığı söylenemese de, farklı okuma biçimlerinin başlaması, bunun akabinde birbirlerinin okuyuşlarını tenkit eden sahabenin kendi okudukları kıraati savunmak maksadıyla meseleyi Hz. Peygamber'e taşıması, söz konusu hüccetin nüvesinin bu dönemde olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada öncelikle, İbn Mücahid'e kadarki süreçte kıraat ilminin sistematik tekâmülünde önemli yere sahip ihticâc olgusunun tarihsel arka planı ve gelişim sürecine dair hususların tespiti yapılacaktır. Ardından hüccete dair çalışmaların bir numunesi ve bu alanın önemli çalışmalarından Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) *el-Keşf* adlı eseri tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tercih, Tevcih, Hüccet, Mekkî b. Ebî Tâlib.

An Overview of Makkî b. Abû Tâlib's Work *al-Kashf* in the Context of *Tawjeeh al-Qirâ'at*

Abstract

The science of qirâ'at which is described as different reading styles of the Qur'anic words, has emerged during the time of the Prophet Muhammad (pbuh). This is a clear case in the sources that started with the Prophet's permission to read Quranic verses in one's own dialect and is also known as “the seven letters”. Because of this, the Prophet permitted people to read the words of revelation according to their dialects and he also practiced like this. As it is mentioned in the sources, it may not be possible to talk about the existence of tarjeeh or hujjah for this period. Although it cannot be said that there are a systematic and methodical tarjeeh and hujjah phenomenon in this period, in this period the nucleus of tarjeeh and hujjah emerged since different reading styles started and the companions of Prophet who did not like the reading of each other criticized these readings. In this study, firstly we deal with the seven letter case of Qur'anic reading differences, the historical background, and the development process of ihtijaj. Afterward, the place and importance of the subject within the Qur'anic sciences will be determined and Makkî b. Abû Tâlib's work *al-Kashf* will be analyzed.

Keywords: Qirâ'at, Tarjeeh, Tawjeeh, Hujjah, Makkî b. Abû Tâlib.

GİRİŞ

Kıraat ilmi tarih boyunca birtakım değişim ve dönüşüm diyebileceğimiz önemli kavşak noktalarından geçmiştir. Kaynak eserlerde söz konusu noktalar, genel anlamda (yedi harf meselesi, İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi olarak tespiti ve İbnü'l-Cezerî'nin kendine kadar gelen kıraat birikimini muhakeme etmesi) üç aşama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki Kur'ân'ın kolay bir şekilde okunup anlaşılması adına önemli rolü olan “yedi harf”¹ olgusu

¹ Yedi harf ruhsatının hikmetine dair bk. Abdurrahman Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 56-58. Yedi harfe dair rivayet ve değerlendirmeler için bk.

ki kıraat farklılıklarının nüvesi niteliğindedir. İkinci önemli nokta İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) okuyuşları üzerinde icma edilen yedi kıraat imamının tercihlerini *Kitâbü's-seb'a* adlı eserde bir araya getirmesidir. Bu aşama, kıraat tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuştur; zira bundan sonra bir taraftan tedvin ve telif süreci hızlanmış diğer yandan da İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) kadar yedi üzerine –sekiz, dokuz, on kıraat gibi- birtakım ziyade çalışmalar yapılmıştır. Neticede yedi imama ilave edilen meşhur üç imamın kıraatlerinin de yedi kıraat imamındaki gibi sahih olduğu İbnü'l-Cezerî tarafından tespit edilmiştir. İbnü'l-Cezerî, kendisinden önceki belli sayıda kaynak eserle yetinmeyip kıraate dair telif edilmiş diğer kaynaklardan da olabildiğince istifade etmek suretiyle kıraat vecihlerinin tevsikine çalışmıştır.²

Son dönemde bütüncül bir kıraat tasavvuru adına kıraat tarihini yeni bakış açılarıyla tasnif çabaları göze çarpmaktadır. Maşalı tarafından, geçmişten günümüze kıraatlerin tarihi serüvenini daha iyi resmetmek maksadıyla yapılan tasnif, kıraat tasavvurunu bütüncül bir bakış açısıyla yeniden okumaya imkân sağlaması noktasında önemli bir çalışmadır. Söz konusu tasnif “rivayet dönemi”, “ihtiyar dönemi”, “iştihar dönemi” ve “tedvin dönemi” olmak üzere dört bölümden müteşekkildir.³

Bu çalışmada, söz konusu tasnifte ekseriyetinin “ihtiyâr” ve “iştihâr” dönemlerine tekabül ettiğini düşündüğümüz kıraat ilminde tercih ve hüccet meselesine bir eser özelinde kıraat alanında önemli bir ismin penceresinden bakılacaktır. Mekkî b. Ebi Tâlib'in *el-Keşf* adlı eserinin tahliline geçmeden önce söz konusu eserin sahası olan “tevcihü'l-kıraat”e dair kavramsal çerçeve ve tarihi sürece dair ön bilgilerin verilmesi yararlı olacaktır.

1. TEVCİHÜ'L-KIRÂÂT

1.1. Kavramsal Çerçeve

Tevcihü'l-kıraate dair eserlerde sıkça karşılaşılan “tercih, hüccet, tevcih” kavramları üzerinde kısaca durmaya çalışacağız.

Tercih: Tercih kelimesi, lügatte “ağır basmak, daha ağır olmak, üstün gelmek” gibi manalarla örülü “ح-ج-ر/R-C-H” fiilinden türemiş tef'îl babında

Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2005) 39-137.

² Tahrîrât diye bilinen bu çalışma İbnü'l-Cezerî ile başlamış ve sonrasında alana dair önemli bir literatür oluşmuştur. Kavram için bk. Recep Koyuncu, *Kıraat İlmî-Takrîb Usûlü* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 171. İbnü'l-Cezerî'de kıraat ilmine dair bk. Yaşar Akaslan, “İbnü'l-Cezerî'nin Yedi Harf Meselesi Üzerindeki Fikirleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2018): 265-303; Ahmet Gökdemir, “el-Mürşidü'l-Vecfz ve en-Neşr Bağlamında Ebû Şâme İle İbnü'l-Cezerî'nin Kur'an Tilâvetine Bakışı”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2019): 103-122.

³ İlgili dönemlere dair geniş bilgi için bk. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 28-55. Farklı bir dönemlendirme adına bk. Mehmet Dağ, “Kıraat İlminin Akademik Serencamı –Araştırma Mantiği ve Biçimi Üzerine”, *EKEV* 56 (2013): 311-324.

bir kelime olup⁴ “iki şey arasında bir seçimde bulunma, yeğleme, üstün tutma ve üstün görme” anlamında kullanılmaktadır.⁵ İstilahta ise kıraat farklılıkları çerçevesinde nakledilen birtakım vecihlerin gerek senet gerekse raviler bakımından en meşhur olanını diğerlerine tercih etme anlamında kullanılmaktadır.⁶

Hüccet/İhticac: Hüccet kelimesi lügatte “ح-ح-ح /H-C-C” kökünden türemiş “delil ve bürhân” anlamında bir isimdir.⁷ Sözlükte “kastetmek, yönelmek, ziyaret etmek, üstün gelmek” anlamına gelen “hacc” kökünden türemiş bir isim olup “isabetli yönelişi kanıtlayan delil” demektir. İstilahta ise anlamı, kıraat farklılıklarında var olan vecihleri dil ve irab yönünden ele almak suretiyle söz konusu farklı okunuşların birbirine tercihe sebep olan illet ve hüccetleri inceleyen ilimdir.⁸

Tevcih: “ح-و- /V-C-H” fiilinden türemiş olup tef’îl babından masdar olan “tevcih” kavramı lügatte “yüzünü çevirme, yöneltmek, yollamak, yüzünü veya isteğini yönlendirme” gibi manalara gelmektedir.⁹ Kıraate dair eserlerde ravinin tercih ettiği kıraat vecihlerini gerekçelendirmede sıklıkla başvurulan temel kavramlardan biri olan tevcih, istilahta “sözü hasmın kelamına aykırı olarak ifade etmeye veya bir sözü iki muhtemel anlama gelecek şekilde söylemeye” denir.¹⁰

1.2. İhticâc Bağlamında Kıraat İlimi Tarihine Genel Bakış

İhticâc bağlamında kıraat ilminin tarihsel serencamını, kıraat ilminin doğuşundan usûl ve kaidelerin belirlendiği sistemleşme dönemine ve ardından tedvin ve telif sürecine ilişkin üç dönem olarak ele almak gerekir.

1.2.1. Sahabe Dönemi/Rivayet Dönemi

Kur’ân lafızlarının farklı okunuş keyfiyetleri olarak tanımlanan kıraat olgusu, Hz. Peygamber döneminde “yedi harf” ile hayatiyet kazanmıştır. Kıra-

⁴ İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.) “ح ح ح” 5: 142.

⁵ Zemaşerî, Ebû'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *Esâsu'l-Belâga*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1: 338.

⁶ Bk. Abdu'l-Âli el'Mes'ûl, *Mustalahâtu 'ilmi'l-kirâât* (Kahire: Daru's-Selâm, 2007) 129; kaynaklarda tercihe medar farklı kullanımlar için bk. Mehmet Ünal, “Bir Kıraat Terimi Olarak Hüccet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2004, 17: 70. Ayrıca bk. Murat Akkuş, “Türkiye'deki Farklı Kıraat Anlayışlarıyla İlgili Değerlendirmeler”, *Mütefekkir*, 3 (2016): 293.

⁷ İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979), 2: 29; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3: 52.

⁸ Hüccete dair malumat için bk. Yusuf Şevki Yavuz “Hüccet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 445-446.

⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, 6: 88; tevcihe müradif kelimeler için bk. Abdu'l-Âli el'Mes'ûl, *Mustalahâtu 'ilmi'l-kirâât*, 156-157.

¹⁰ Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî, *Kitâbu't-tâ'rîfât* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003), 133.

atlerin ortaya çıkmasında önemli role sahip yedi harf, Hz. Peygamber'in insanlara vahiy lafızlarını kendi lehçelerine uygun olarak okuyabilme serbestisini imkân tanıdığı kaynaklarca müsellem olan bir husustur.¹¹ Bu ruhsatın bir sonucu olarak sahabe dönemine bakıldığında onların kıraate dair bilgi ve birikimleri farklılık arz ediyordu. Nitekim onlardan bir kısmı bir harf üzere Kur'ân'ı talim ederken bir kısmı da birden fazla harf üzere okumuşlardır. Neticede bu farklılık sahabe eliyle kendilerinden sonraki nesle aynı şekilde aktarılmıştır. Diğer yandan fetih hareketlerine bağlı olarak İslam coğrafyasına dâhil olan bölgelerdeki Kur'ân eğitiminin belli sahabe tarafından gerçekleştirilmesi, her bir şehirde orada bulunan sahabenin kıraatinin yaygınlık kazanmasına imkân sağlamış buna bağlı olarak da bölge ve şehirlerin kıraati birbirinden farklılık arz etmiştir. Nüzül döneminde varlık kazanan kıraat olgusu, Kur'ân ve kıraat hususunda ihtisas sahibi sahabeden öne çıkan bir takım isimler sayesinde nüzul sonrası sürece taşınmıştır.¹²

Bu bağlamda vahyin kolay okunması ve anlaşılması bağlamında ruhsata vesile olan yedi harf ve beraberinde kıraat olgusu henüz oluşum evresinde olduğundan vahye muhatap ve Hz. Peygamber'in ilk öğrencileri olan sahabe, iki olgu etrafında farklı okumalarla karşılaşmışlar yine her iki olgununun keyfiyetini kavrama ve anlama çabasında olmuşlardır. Öyle ki öğrendikleri ve okudukları farklı okuyuşlar sebebiyle zaman zaman ihtilafa düşmüşlerdir. Bu yüzden bu dönem için sınırları ve kurallarıyla her anlamda olgunlaşmış (sistemik) biçimde bir hüccet olgusundan bahsetmek zordur.¹³

Her ne kadar tercih ve hüccet olgusunun sistemik anlamda bu dönemde var olduğu söylenemese de farklı okuma biçimlerinin başlaması, bunun akabinde birbirlerinin okuyuşlarını tenkit eden sahabenin de -gelen rivayetlerden hareketle-¹⁴ kendi okudukları kıraati savunmak ve karşıdakini tenkit etmek suretiyle meseleyi Hz. Peygamber'e taşıyarak problemin haline yönelik çabaları haddizatında söz konusu tercih ve hüccetin nüvesinin bu dönemde olduğunu göstermektedir. Netice itibarıyla Hz. Peygamber'den aldıkları ruhsat gereği kendi buldukları bölgelerde tabiûndan olan talebelerine okutan sahabe muallimleri, kendilerinden sonraki nesle muhtelif okuyuşlar arasından tercih yapmanın da önünü açmışlardır.

1.2.2. Tabiûn ve Sonrası Dönem/İhtiyar Dönemi

Bütün İslâmî ilimlerde olduğu gibi, kıraatler konusunda da sahabe dö-

¹¹ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 123.

¹² Ünal, "Bir Kırâat Terimi Olarak Hüccet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", 75.

¹³ Nedenlerine ilişkin geniş bilgi için bk. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 124.

¹⁴ İlgili rivayetler için bk. Buhârî, "Fedâilu'l-kur'ân", 5,27; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 270; Tirmizî, "Kıraat", 11.

nemine kıyasla kısmî bir ilerlemenin yaşandığı bu dönem, kıraat ilminde ihtiyar ve tercih olgusuna dair daha net girişim ve çabaların ortaya çıktığı bir dönem olmuştur. Kıraat imamlarının da olduğu bu dönem, kıraat tarihi açısından bakıldığında döneme isim olmuş “ihtiyâr” kavramı, kıraat imamlarının seleflerinin okuyuşları içinden seçkide bulunmak suretiyle kendi kıraatlerini oluşturdukları ve bu sayede kıraat alanında ihtisaslaşmanın başladığı dönem olarak kabul edilmektedir.¹⁵

Bu dönemi İmam Nafi'in (ö. 169/785) şu sözleri en güzel şekilde tasvir etmektedir: “Tabiundan yetmiş kadar kişiden kıraat okudum; onlardan ikisinin ittifak ettiklerini aldım, tek kalanları ise terk ettim. Neticede bu vecihler üzerine kurulu olan kıraati tespit ettim.”¹⁶ Yine Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) bu bağlamda şunları söyler: “Bu kıraat imamlarından her biri, hocalarına okuduklarının içinden ihtiyar etmek suretiyle oluşturduğu kıraat keyfiyeti ile diğerlerinden ayrılmıştır.”¹⁷ Bu ve benzeri örnekler¹⁸ bir taraftan ihtiyâr olgusunun varlığını¹⁹ ve kârielerin -kıraat ilminin sistemleşmesinin gereği olarak- her birinin tercihte²⁰ bulunduğunu göstermektedir.

Unutulmamalıdır ki, hocalarından aldıkları kıraatler arasında tercihte bulunurken kârieler, söz konusu tercihlerinde seleflerinden kendilerine gelen okuyuşu temel almışlardır. Olmayan bir kıraati icat etmek suretiyle tercih yapmış değillerdir. Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî'nin sözleri önemlidir:

“...Kurraya nispet edilen o vecih, ilgili kıraati ihtiyar edip, okumaya devam etmek suretiyle ona sımsıkı yapışmaya bağlı oluşan bir nispettir. Aksi sûrette söz konusu kıraati yok yerden icat etmeye, akıl yürütmeye veya ictihad etmeye bağlı oluşan bir nispet de değildir.”²¹

Diğer yandan hüccet olgusunun sistemleşmesi noktasında önemli etkisi

¹⁵ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 32.

¹⁶ İbn Sad, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd. *Tabakâtü'l-kurrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1968), 1: 73; Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebu Muhammed b. Hammus b. Muhammed. *el-İbâne 'an meâni'l-kirâât*, nşr. Abdulfettah İsmail Şelebi (Mısır: ts.), 83; İbnü'l-Vecih el-Vâstî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülmümin. *el-Kenz fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Halid Meşhedânî (Kahire: Meketbetü's-Sekâfe ed-Diniyye, 2004), 1: 121; Dâni, *Camîu'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Abdurrahim Tarhûnî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 1: 227; Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996/1417), 7: 35; Muhammed Salim Muhaysin, *Mu'cemu huffâzi'l-Kur'ân 'abra't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Cîyl, 1992), 1: 577.

¹⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 83.

¹⁸ Benzer örnekler için bk. Ünal, “Bir Kirâat Terimi Olarak Hüccet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi”, 76.

¹⁹ İhtiyar olgusunun başlangıç tarihine ilişkin değerlendirmeler için bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1: 382; Ganim Kaddûrî Hamed, *Ebhâs fi ulûmi'l-Kur'ân*, el-kıraatü'l-Kur'âniyye - el-mushaf ve resmuhu. (Amman: Dâru Ammar, 2006/1426), 38.

²⁰ Kârielerin farklı okuyuşlar arasında tercihe gitmelerinde etkili olan hususlar için bk. İbn Mücahid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitabu's-seb'a*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Mearif, ts.), 62; Ünal, “Bir Kirâat Terimi Olarak Hüccet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi”, 77.

²¹ (وهذه الإضافة إضافة اختيار وديم لا إضافة اختراع ورأي واجتهاد) İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. (Tantâ: Dâru's-Sahabe li't-Türâs, 2014), 1: 196.

olan lahn²² olgusuna işaret etmek gerekir. Zira -Arap olmayan ve özellikle İslâm'a sonradan giren kimseler sebebiyle- dilde başlayan lahn olgusuna karşın hüccete dair eserlerin yanı sıra Kur'ân'ın metin ve tilavet keyfiyetine ilişkin koruma refleksi ile isnat sisteminin ortaya konulması, kıraatlerin sened yönüyle itibarını, metin olarak da sahihliğini ispat noktasında önemli rol oynamıştır. Kur'ân'ın irab ve telaffuzunda hatalardan uzak okunması adına hassasiyetle yapılan çalışmalar tâbiîn döneminde yoğunlaşmış, II ve III. asırlarda dilbiliminin gelişimi hızlanmıştır.²³

İhticâc olgusunun hicrî II. ve III. Asırla birlikte özellikle Bağdat, Kûfe ve Şam havzasında dile dair ekollerin de varlığını gösterdiği zaman diliminde yaygınlaştığı görülmektedir. Dil ile alakalı çalışmalardan kıraat ilmi de nasibini almıştır. Bu dönemde Hicaz bölgesi ve söz konusu bölgelerde kıraat imamları olarak tarihe geçecek olan şahsiyetlerin hem ilmî hem de insanî vasıflar itibarıyla cumhurun teveccühüne mazhar olması şöhret kazanması söz konusudur.²⁴

1.2.3. Tedvin Dönemi/İhticâcın Sistemleşmesi

İhticâc olgusunun kitabî sahada tarih sahnesine çıkışında alanında otorite ilk dönem dilcilerinin önemli rolü vardır. Bunlar yazdıkları eserlerle Kur'ân metnini ve kıraatini koruma çabasını güderken bir yandan da kıraatlere ilişkin birtakım değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu bağlamda Sibeveyhî'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı eseri oldukça önemlidir. Nitekim kıraatlerin özellikle dil açısından ihticâcının ortaya konulmasında kapıyı ilk aralayan Sibeveyh olmuştur.²⁵

Burada dikkat çeken husus, söz konusu eserlerde kıraat farklılıkları iki farklı çıkış noktasından hareketle ele alınmış, kimileri dilde var olan kaideleri tespit ve teyit maksadıyla kıraatleri kullanırken (ihticâc bi'l-kirâât); kimileri de söz konusu kıraat olgusunu merkeze almak, onun sahihliğini tespit etme amacıyla (ihticâc li'l-kirâât) hareket etmiştir.²⁶ Bu bağlamda, ilk dilcilerin önemli bir kısmının aynı zamanda kıraat imamı olduğu düşünüldüğünde, okuyup okuttukları kıraatte dile ait hususların tespit ve tayin ettikleri dil ka-

²² Lahn olgusunun farklı tezahürlerine dair geniş bilgi için bk. Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv Kıraat İlişkisi* (İstanbul: İFAV, 2016), 38-39. Ayrıca bk. Kadir, Taşpınar "Kıraat-Nahiv İlişkisi Bağlamında Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Yer Alan Kıraat Vecihleri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3 / 1 (Ocak 2017): 113-138.

²³ Dilbilimsel çalışmalar ve kıraat ilişkisine dair bk. Mustafa, Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 220 vd.; Ali, Temel, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 65 vd.

²⁴ Ferdî ihticâcın yaygınlaştığı bu dönemde hüccete temel teşkil eden çalışmalar yanında Kur'ân ilimlerine dair müstakil eserlerin de telif edildiğini görmekteyiz. Bk. Ünal, "Bir Kırâat Terimi Olarak Hüccet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", 78.

²⁵ Bu bağlamda Ferrâ (ö. 207/822), Ahfeş (ö. 215/830) ve Zeccâc'ın (ö. 311/923) çalışmaları da örnek olarak sunulabilir.

²⁶ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 265.

idelerine yansımalarının kaçınılmaz bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Kur'ân'ın Arapça olarak indirilmesi bir yönüyle dile dair kuralların da tespit ve tayin edilmesini gerekli hale getirmiştir. Kıraat ilminin dil ile irtibatı bağlamında bu durumun Kur'ân'ın doğru bir tilavetini hedeflediğini söylemek izahtan varestedir. Bu bağlamda söz konusu dil ekollerinin önde gelen şahsiyetlerin ekseriyetinin kıraat alanında temayüz etmiş kimseler olduğu görülmektedir.²⁷

Hicrî IV. Asrın başlarında İbn Mücahid'in kıraatleri yedi olarak tespit etmesi ve bu "yedi" nin dışındakileri de saf dışı bırakmak suretiyle şâz olarak kabul etmesi tarihi süreçte hem telifat hem de ihticâc alanın şekillenmesinde önemli ölçüde etkili olmuştur. Sonrasında sahih kıraatlerin on kıraat olarak şöhet bulması ve bu kıraatler dışında kalanların şâz kabul edilmesiyle birlikte kıraatler için gerek lügavî, gerek sarf gerekse nahiv²⁸ açısından temellendirilmesinin yapıldığı döneme kıraatlerde ihticâc dönemi denilmektedir. Bu bağlamda yazılan eserlerde sahih olan okuyuşların birinin daha isabetli olduğunu gerek Kur'ân ve hadisten gerekse dile ait unsurlarla tahkim/teyit edilmesiyle meydana gelen sistematığe *İhticâc* veya *tevcihu'l-kirâât* adı verilmiştir.²⁹

Bu bilgilerden sonra ihticâc çeşitlerine geçmeden önce ihticâca konu olan eserlere değinelim:

Genel kabüle göre ihticâc alanında ilk çalışma -sahih-şâz³⁰ ayrımını ilk ele alan kişi olan- Harun b. Musa el-Aver'in³¹ (ö. 170/786) *Vücûhu'l-Kıraat* adlı eseridir. Bunun yanında Ya'kûb el-Hadramî'nin (ö. 205/820) *el-Cami*, el-Müberred, (ö. 286/900) İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) ve İbn Dürüstevayh'in (ö. 347/958) *İhticâcü'l-Kıraat*'sı ilk dönem ihticâc eserleri arasındadır. İbn Mücahid (ö. 324/936) sonrası dönemde İbn Haleveyh³² (ö. 370/980), Ebu Ali el-Fârîsî³³ (ö. 377/987) İbn Cinnî³⁴ (ö. 392/1002), İbn Zencele³⁵ (ö. 403/1013), Mekki b. Ebî Tâlib³⁶ (ö. 437/1045), İbn Ebi Meryem³⁷ (ö. 565/1170) gibi

²⁷ Örneğin Basra dil ekolüne baktığımızda İsa b. Ömer es-Sekafi (ö. 149/765) ile Ebû Amr b. Alâ'yı (ö. 154/770) görmekteyiz. Küfe dil ekolüne baktığımızda ise kıraat imamlarından Ali b. Hamza el-Kisâî'yi (ö. 189/805) görmekteyiz.

²⁸ Kıraatlerin nahvin doğuşundaki rolüne ilişkin Bk. Yonis İnanc, *Nahiv-Kıraat İlişkisi*, 34-35.

²⁹ Ünal, "Bir Kirâat Terimi Olarak Hücet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi" 80.

³⁰ Kıraat ilminde şâz kavramı ve üstlendiği role dair Bk. Mehmet Dağ, "Kirâat İlminde Şâz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair" *Marife* 7/2 (2007): 57-110; Necattin Hanay, "Şâz Kıraat Olgusuna Taberî Vechesinden Bir Bakış" *Mütefekkir* 4/8 (2017): 291-296.

³¹ M. Suat Mertoğlu, "Hârûn b. Musa el-Ezdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016) EK-1: 536-537.

³² Eserinin adı *el-Hücce fî 'ileli'l-kirââti's-seb'a*'dır.

³³ Eserinin adı *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*'dır.

³⁴ Eserinin adı *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirââti ve'l-idâhi 'anha*'dır.

³⁵ Eserinin adı *Huccetü'l-Kirâât* 'tır.

³⁶ Eserinin adı *el-Keşf'an vücûhi'l-kirââti's-seb' ve ilelihâ ve hucecihâ*'dır.

³⁷ Eserinin adı *el-Mûdah fî vücûhi'l-kirâât ve ilelihâ*'dır.

isimler öne çıkmaktadır.³⁸

1.3. İhticâc Çeşitleri

İhticâc konusunu ele alan eserlerde genellikle Kur'ânla, hadis veya sahabe kavliyle, Arap lehçeleriyle, şiirle ve dil ile ihticâc şeklinde bir sistematik dikkat çekmektedir. Bu sebeple ihticâc çeşitlerini örneklendireceğimiz bu kısmı bu çerçevede ele almayı uygun bulduk.

1.3.1. Kur'ân'la İhticâc

Konuyla alakalı eserlere bakıldığında özellikle ihticâcın ilk ürünlerinden olan Me'âni'l-Kur'ân tarzı eserlerde ayetle ihticâcın önemli yer tuttuğu görülmektedir. Örneğin (رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً) “Rabbim! Bana hazinenden hayırlı/temiz bir nesil ihsan et!” (Âl-i İmrân 3/38) ayetindeki مِنْ harfi cerrinin sonundaki “nûn” harfinin مِنْ edatının sonundaki nûn gibi sakın olduğu görüşünü savunur ve bu edatların, üzerlerine hareke gelen isimler gibi olmadığı için de izafet durumunda cezimli olarak sakın olduklarını söylemiştir. Bu görüşünü Ahfeş (ö. 215/830), şu iki ayette izafet durumunda olan مِنْ edatını göstererek teyit etmektedir:³⁹

(وَإِذَا لَأْتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا آجْرًا عَظِيمًا) “İşte o zaman biz kendilerine katımızdan büyük bir mükafaat verirdik.” (en-Nisa 4/67)

(وَإِنَّكَ لَتَلْمِئُ الْمُرْتَدَّ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ) “Ey Peygamber! Bu Kur'ân sana her şeyi bilen ve bir hikmete göre yapan Allah'ın katından indirilmektedir.” (en-Neml 27/6)

Yine bir başka örnekte (فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ) (en-Nahl 16/37) ayetinde Kufe kıraat imamları “yâ” harfinin fethası, “dâl” harfinin kesresiyle okumuşlardır. Diğerleri ise “yâ” harfini damme ve “dâl” harfini fethalı olarak okumuşlardır.⁴⁰ Aynı ayette geçen (يُضِلُّ) kelimesini “yâ” harfinin dammesiyle okunmasında icma vardır. Bu tercihe delil olarak da (مَنْ يُضِلُّ اللَّهَ فَلَا هَادِيَ لَهُ) (el-Araf 7/186) ayeti gösterilmiştir. Burada مِنْ mevsul (الذي) manasında olup merfudur. Böyle olmasına Übeyy b. Ka'b'ın (ö. 33/654) (فَلَا هَادِيَ لِمَنْ أَضَلَّ اللَّهُ) şeklindeki kıraati delil teşkil eder.⁴¹

1.3.2. Hadis veya Sahabe Kavliyle İhticâc

Kıraatlerin tevcihinde ayetlerin yanı sıra hadislerle birlikte sahabeden nakledilen rivayetlerin de önemli yerinin olduğunu görmekteyiz. Örnek ola-

³⁸ Bunların dışında bu alanda yapılan başka çalışmalar için Bk. Ünal, “Bir Kırâat Terimi Olarak Hüccet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi” 82-83.

³⁹ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Faiz Faris (Amman: Dâru'l-Beşîr, 1981), 1: 216.

⁴⁰ Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbaate aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2007), 2: 184.

⁴¹ İbn Haleveyh, *Muhtasarü fi şevâzîl-Kur'ân*, thk. Gotthelf Bergstrasser (Beyrut: Müessesetü'r-Riyât, 2009), 73.

rak: (طَائِفٌ) (el-Araf 7/201) ayetinde (إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ) (el-Araf 7/201) ayetinde geçen (طَائِفٌ) kelimesini İbn Kesir (ö. 120/737), Ebu Amr (ö. 154/770), Kisâî (ö. 189/805)⁴² ve Ya'kûb (ö. 205/820)⁴³ "Tayfün" (طَيْفٌ) şeklinde "elif"siz okurken diğer imamlar "Tâifün" şeklinde "eli" ile okumuşlardır.⁴⁴ Rivayet edildiğine göre İbn Abbas (ö. 68/687) (لَمَّةٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ) manasında okumaktadır.⁴⁵

1.3.3. Arap Lehçeleri İle İhticâc

Ayetlerin tefsirinde kullanılan bir diğer istişhad ise lehçe farklılıklarıdır. Örneğin (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَسْخِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا) (el-Bakara 2/26) ayetinde geçen (يَسْتَسْخِي) kelimesini Ahfeş, Hicazlıların sonunda iki tane "yâ" harfi olacak şekilde okuduklarını Temimlilerin ise (يَسْتَسْخِي) şeklinde sonunda tek "yâ" harfi gelecek şekilde okuduklarını söyledikten sonra doğru olanı tespit maksadıyla Hicazlıların okuyuşunun isabetli olduğunu birtakım delillerle ispat etmeye çalışır.⁴⁶

1.3.4. Şiirle İhticâc

Şiirden örnekle delil getirme hususu da dille irtibatlı ilimlerde önemli istişhad yöntemlerinden biridir.⁴⁷ Örneğin (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ) (el-Bakara 2/173) ayetinin tefsirinde Ahfeş, "elmeytetü" kelimesinin hem şeddesiz hem de "elmeyyitetü" şeklinde şeddeli okunduğunu ifade eder;⁴⁸ (لِنُحْيِي بِهِ بَلَدَةً مَّيِّتًا) (el-Furkân 25/49) ayetindeki "meyten" kelimesi ile "meyyiten" ifadesinin kastedildiğini söyler. Bu bağlamda Ahfeş, "Meyyit" kelimesinin şeddeli ve şeddesiz okunuşuna dair şu beyti istişhad eder:

لَيْسَ مَن مَاتَ فَاسْتَرَاخَ بِمَيِّتٍ * إِنَّمَا الْمَيِّتُ مَيِّتٌ الْأَحْيَاءُ

"Meyyit, ölüp de rahata kavuşan değil; gerçek meyyit yaşarken ölü olanıdır."⁴⁹

1.3.5. Dil İle İhticâc

Sarf: İ'rab ve binâ dışında kelime durumlarının kurallarını inceleyen ilim olarak tanımlanan⁵⁰ sarf ilminde mebni isimlerle câmid fiiller ve harflerin dı-

⁴² Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2: 66; Dâni, *et-Teysir fi'l-kırâti's-seb'*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 94.

⁴³ İbn Galbûn, Ebu'l-Hasen Tahir b. Abdilmün'im, *et-Tezkira fi'l-kırâti's-semân* (Dımeşk: Dâru'l-Gavsân li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2009), 2: 350.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 1555-1556; Dimyâtî, *İthâf*, 2: 73; Ahmed b. Muhammed b. Kemal, *er-Riyâdu'n-nadira fi tevcihi'l-kırâât*. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2016), 320.

⁴⁵ İbn Haleveyh, *Muhtasar*, 53.

⁴⁶ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*. 1: 52.

⁴⁷ Ömer Başkan, *Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi* (İstanbul: Rağbet Yayınevi, 2015) s. 140. Şiirle istişhad hakkında detaylı bilgi için Bk. Harun, Ögmüş, "Tefsirde Şiirle İstişhad Açısından Hicrî 2. Asrın Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü* (İstanbul: 2009), 345-361.

⁴⁸ Bu kelimeyi Ebu Cafer şeddesiz olarak okumaktadır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3: 1452.

⁴⁹ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 155.

⁵⁰ Diğer tanım ve değerlendirmeler için Bk. İbn Usfûr el-İşbilî, *el-Mümti' fi't-tasrif*, thk. Fahreddin Kabave (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 1: 30-31.

şında bir kökten türeyerek çekimlenen fiillerle isimler çerçevesinde mücerred ve mezid kalıplar ve bunlara bağlı meydana gelen (ibdâl, i'lâl, hazif, idgam, imâle gibi) birtakım harf ve hareke değişiklikleri incelenir.⁵¹ Sarfa dair hususların, iştikaka dair ihtilaflar, mücerred ve ziyade bablara ilişkin ihtilaflar, kelimenin müfred, tesniye veya cemî olmasına ilişkin ihtilaflar olmak üzere üç başlık altında incelendiği görülmektedir.⁵² Sarfa dair hüccet örneklerinden bazıları şunlardır: (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ) (el-Bakara 2/251) ayetinde ilgili kelimeyi Medine imamı ve Ya'kûb "dâl" harfinin kesresi ve "fâ" harfinden sonra bir ziyade "elif" ile (دَفَاعُ اللَّهِ) "difâullah" şeklinde okumuşlar; diğerleri ise metinde olduğu gibi "dâl" harfinin fethası ve "elif" olmadan "def'ullâh" şeklinde okumuşlardır. Her iki okuyuş da "def'" kelimesinden masdardır.⁵³

Nahiv: Arap dili gramerinin söz dizimi kuralları ile i'rab bölümünü inceleyen ilim diye tanımlanan Nahve dair ihticâc örneklerinden bazıları şunlardır: (وَيُعَذِّبُ) (فَيَغْفِرُ) (فَيُعَذِّبُ) (فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ) (el-Bakara 2/284) ayetinde (وَيُعَذِّبُ) fiilleri İbn Amir (ö. 118/736) ve Asım (ö. 127/745) ref üzere okurken diğer kıraat imamı her ikisini de cezmederek okumuşlardır.⁵⁴ Cezm edenlere göre ayetin bu kısmı bir öncekinin (يُحَاسِبُكُمْ) devamı niteliğindedir. Bu sayede lafız-anlam irtibatı devam etmiştir. Ref' okuyanlara göre ise, bu kısmın öncekiyle lafız-anlam irtibatı kopmuş demektir. Bu duruma göre iki vecih vardır. Birincisi fiil, mahzûf bir mübtedanın haberi konumundadır; bu sayede mübtedanın haberi konumuna yükselmiş olur. İkinci vecih ise önceki kısma matuf, fiil ve failden oluşan müstakil bir cümledir.⁵⁵

2. MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB VE EL-KEŞF 'AN VÜCÛHİ'L-KİRÂÂT ADLI ESERİ

2.1. Mekkî b. Ebî Tâlib'in Hayatı ve İlmi Kişiliği

Künyesiyle birlikte tam adı Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysı'dır. 23 Şâban 355'te (14 Ağustos 966) Kayrevan'da dünyaya gelen Mekkî b. Ebî Tâlib'in doğum tarihi bazı kaynaklarda 354/965 olarak zikredilir.⁵⁶ İlk eğitimini İbn Ebî Zeyd ve Ebû'l-Hasan el-Kabisî gibi ho-

⁵¹ Sarfa dair kıraat farklılıkları için Bk. Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 121-128.

⁵² Geniş bilgi için Bk. Muhammed Mustafa Ulve, *Me'âlimu't-tevcih ve'l-ihcâc li'l-kirâati'l-kur'âniyyeti'l-mütevâtira* (Tantâ: Dâru's-Sahabe li't-Türâs, 2016), 2: 786.

⁵³ Detaylı bilgi için Bk. İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed b. Ebu Zür'a. *Hucetu'l-kirâat* (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2014), 140-141.

⁵⁴ Dimyâtî, *İthâf*, 1: 461.

⁵⁵ İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib, *el-Muharraru'l-vecîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 1: 390. Diğer ihticâc örnekleri için Bk. İbn Ebi Meryem, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şirâzî el-Fesevî, *Kitâbu'l-mûdah fi vücûhi'l-kirâati ve 'ilelihâ*. thk. Ömer Hamdan Kebîsî (Cidde: Cemaat-i Hayriyye, 1993), 1: 27-30.

⁵⁶ İbn Hallikân, Dâni'nin 554 senesini naklettiğini ifade etmiştir. Bk. İbn Hallikân, Ebu Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân (mimma sebete bi'n-nakl evi's-sema ev esbetehü'l-a'yân)* thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1978), 5: 274.

calardan alan Mekkî, on üç yaşında Kahire'ye giderek eğitimine devam etmiştir. Altı yıl süren bu tahsil döneminin ardından Kayrevan'a dönmüştür.⁵⁷

378/988 yılının başlarında Mısır'da İbn Galbûn'dan (ö. 389/999) yeneden kıraat okumaya başlamış, ne var ki tamamlayamadan Kayrevan'a dönmek zorunda kalmıştır. Ardından 382/992 yılında tekrar Mısır'a giderek kıraat tahsilini tamamlamıştır. Mısır'da bulunduğu zaman diliminde bir taraftan Verş'in rivayetine göre kıraatini okurken diğer taraftan tefsir ve nahiv âlimi el-Üdfüvî'nin derslerine devam etmiştir.⁵⁸

Bundan sonra 391/1001 senesinde Kudüs'e geçen ve burada bir müddet kaldıktan sonra Mısır'a giden Mekkî b. Ebî Tâlib buradan Kayrevan'a dönmüş; 393/1003 yılında da hayatının kalan kısmını devam ettireceği Endülüs'e geçmiştir. Önce Kurtuba'da kıraat dersleri vermeye başlamış; ardından Emîr Mehdî-Billâh el-Ümevî tarafından Kurtuba Camii'nde kıraat dersleri vermekle görevlendirilmiş sonrasında ise kendisine imam ve hatiplik vazifesi verilinceye kadar bu derslerine devam etmiştir.⁵⁹ Güzel ahlâkı ve mütevazı kişiliğiyle tanınan Mekkî b. Ebî Tâlib seksen iki yılı geride bırakarak 437/1045 yılında vefat etmiştir.⁶⁰

İçlerinde *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*,⁶¹ *Tefsîrû'l-müşkil min garîbi'l-Şur'ân*,⁶² *Müşkilü i'râbi'l-Şur'ân*,⁶³ *er-Riâye*,⁶⁴ *et-Tebşıra*,⁶⁵ *el-İbâne 'an Me'âni'l-kırâât*,⁶⁶ *el-Keşf'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hücecihâ*⁶⁷ gibi

⁵⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 19: 569; İbn Tagriberdi, Ebû'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf. *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*. (Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.), 5: 41.

⁵⁸ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: TDV Yayınları (İSAM), 1995/1416) 1: 220.

⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2: 270.

⁶⁰ İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, 5: 175.

⁶¹ Rivayet tefsiri niteliğinde olan eserin çeşitli yerlerde yazma nüshaları olduğu ifade edilmiştir.

⁶² Altıkulaç'ın ifadesine göre Mekke'de kaleme alınan eser, Hüseyin el-Bevvâb (Riyad/1985) ve Muhyiddin Ramazan (Amman/1985) tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. Bk. Tayyar Altıkulaç, "Mekkî b. Ebû Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 575.

⁶³ Dile ve nahiv ilmine dair önemli bilgiler ihtiva eden eser, İbn Atıyye (ö. 541/1147), Ebû'l-Berekat Kemâleddin Enbârî (ö. 577/1181), Ukberî (ö. 616/1219), İzzeddin b. Abdisselâm, İbn Usfür el-İşbîlî (ö. 669/1270), Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 461/1068) Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1345) gibi önemli ulemaya da kaynak teşkil etmiştir.

⁶⁴ Tecvid konusunda ilk çalışmalardan kabul edilen eser Ahmed Hasan Ferhât'in tahkikiyle yayımlanmıştır. (Dımeşk, 1393/1973; Amman 1404/1984)

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserinin kaynakları arasında yer alan *et-Tebşıra*, yedi kıraat imamı ve râvîleri üzerine kaleme alınan ilk dönem eserlerindedir. Bk. İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed. *en-Neşr*, 1: 230. Müellifin Hocası İbn Galbun'un sistematüğünü yansıttığı eser, Muhammed Gavs Nedvî tarafından tahkik edilmiştir. (Bombay, 1402/1982)

⁶⁶ Eserde kıraat ilmine dair, yedi kıraat ile yedi harf arasındaki ilişki, kıraat ile Mushaf'ın hattı arasındaki irtibat, kıraat ihtilaflarının sebebi ve faydası, şaz kıraatin hükmü, Kur'ân'ın cem'i gibi konular ele alınmıştır. Soru-cevap metodu üzerine inşa edilen eser, Abdulfettah İsmail Şelebî tarafından tahkik edilmiştir.

⁶⁷ Özellikle kıraat farklılıklarının illet ve hüccetlerinin ele alındığı eser, bu makalenin ikinci bölümünde detaylı şekilde tahlil edilecektir.

eserlerin de bulunduğu seksen küsur eseri miras bırakan ve itikadda selefin yolunu tercih eden Mekkî b. Ebî Talib, vakur kişiliğiyle halkın yanı sıra devlet adamlarının da saygısını kazanmış değerli bir şahsiyettir.

2.2. *El-Keşf 'an Vücûhî'l-Kirâât Adlı Eserin Tahlili*

Kıraate dair eserlere bakıldığında konuların usûl ve ferş olmak üzere iki çatı altında incelendiği görülmektedir. Ferş / ferşu'l-hurûf, hükmü belli meselelerde geçerli olan ve tek tarz üzere olmayan vecihleri belirten bir kavram⁶⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Usûl ise başkasının kendisi üzerine bina edildiği şey olarak ve her bir râvînin düzenli olarak uyguladığı genel geçer kurallar manzumesi şeklinde veya diğer bir deyişle “Cüz'i hükümlerin kendilerine nispet edildiği külli kaideler” şeklinde tarif edilmiştir.⁶⁹ Bu kısımda hüccetin kıraate dair eserlerdeki yerini tespit maksadıyla, makale sınırlarını aşması endişesiyle istiâze-besmele, idgam konusu, medler, hemzeler vb. usûle dair konular üzerinde durulacaktır.⁷⁰

2.2.1. *İstiâze Konusu*

Eserin özellikle usûl kısmında soru cevaplı bir metot takip eden müellif,⁷¹ istiâze ile alakalı temel meseleleri birtakım soru ve bunlara verdiği cevaplar ile tahlil etmiştir.

“Kelamın başında niçin istiâze getirilmiştir?” Sorusu: Zira istiâze Allah'a dua ve yakarış; şeytandan O'na sığınma ve “Kur'ân okuduğun zaman o kovulmuş şeytandan Allah'a sığın!” (en-Nahl 16/98) ayetinde ifade edildiği üzere emre icabet ve Hz. Peygamber'in me'mûr olduğu şeye (istiâze) imtisal diğer bir deyişle ne emredilmişse ona ittiba şeklinde ifade edilmiştir.

İstiâze'nin manası ve eûzü ifadesinin aslına ilişkin “De ki: Rabbim! Şeytanın kışkırtmalarından sana sığınırım”(Müminûn 23/97) ayetinde ifade edildiği üzere istiâze, şeytanın kışkırtmalarından kaçarak Allah'a sığınmak O'na yönelmektir. Diğer yandan istiâzede geçen “şeytan” ifadesi cins isimdir. Yani “şeyâtîn” cemi' anlamı kastedilmiştir. İstiâzenin sigasına ilişkin bu konuda genelin tercih ettiği, Nahl Sûresinde geçtiği üzere (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) ifadesidir. Müellif burada bu ayetle kulların kıraatin başlangıcında bu kâlipta böyle bir ifadeyi söylemeye teşvik edildiğini belirtmektedir.⁷²

⁶⁸ Yavuz, Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yay. 2018), 192. Diğer tanımlar için Bk. Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu ulûmî'l-Kur'ân*, 204.

⁶⁹ Cermî, *Mu'cemu ulûmî'l-Kur'ân*, 47. Tanım ve örnekler için bk. Murat Akkuş, “İbn Aşur'un Tefsirinde Fonetik Yönden Kıraatlerdeki Farklılıklar”, *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 3 (2018): 4-15.

⁷⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib'in çalışmada kullandığımız bu eseri, Abdulfettah İsmail Çelebi tarafından tahkik edilmiş (Kahire/2007) 2 cilt olarak basılmış eserdir. Müellif eserde, söz konusu usûl konularını istiâze bahsiyle başlatmış, lâm harfinin tağlîz ve tefhimine dair bahisle bitirmiştir. Bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 275.

⁷¹ Müellifin *el-İbane* adlı eserinde de benzer bir metot göze çamaktadır. Bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbane*, 57, 62, 71, 80, 90 vd.

⁷² Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 103.

İstiâze ile ilgili ayette Kur’ân tilavetinde yapılması kesin bir emir sigası ile gelmiştir. Bu durumda “Her Kur’ân okuyana istiâze farz hükmünde midir?” şeklindeki soruya ilişkin Kur’ân’da geçen emir sigalarının farklı manalar taşıdığı ifade edilmiş örnek olarak da şu ayetler verilmiştir: (وَإِذَا خَلْتُمُ) (el-Maide 5/2) ayetteki emir ifadesi ibaha manasında; (فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ) (el-Cum’a 62/9) ayetteki emir sigasının ise irşad anlamında kullanıldığına dikkat çekilmiştir.⁷³

İstiâzede geçen “Şeytân” ifadesi nereden türemiştir, “Racîm” kelimesinin manası nedir? gibi sorular şu şekilde tahlil edilmiştir:

1. görüş: “Şeytan” ifadesi “uzakta olmak” anlamına (ش=ط=ن) kökünden türemiştir. Bu bağlamda uzak ev için (دَار شَطُونٌ) ve derin kuyu için (بئر شطون) ifadeleri kullanılmaktadır. Bu durumda vezni (فيعال) olmaktadır. Allah’ın rahmetinden mahrum olduğu, uzakta kaldığı için de bu şekilde söylenmiştir.

2. görüş: “helak oldu” anlamında (شَاط=يَشِيْط) fiilinden türemiştir. Masiyetinden ve Allah’ın öfkesini kazandığından dolayı bu şekilde ifade edilmiştir. Bu durumda ise vezni (فعلان) olmaktadır.

“Racîm” kelimesinin anlamına dair ise üç farklı görüş olduğu görülmektedir:

1. Kulak hırsızlığı yapmaya kalkıştığında yıldızlarla taşlanması manasına (مرجوم) diye ifade edilmiş (وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ) (el-Mülk 67/5) ayetinde olduğu gibi.

2. Masiyetinden işlediği günahtan ötürü kötülenmesi manasına (المرجوم) denilmiş nitekim şu ayette de (لَئِنْ أَنتَهُ لَأَجْمَلٌ) (Meryem 19/46) bu bağlamda gelmiştir.

3. Allah’ın rahmetinden uzaklaştırılmış, kovulmuş anlamında (الملعون) kullanılmıştır. Ayette geçtiği üzere (لَعْنَةُ اللَّهِ) Allahü Teâlâ onu rahmetinden uzaklaştırmış civarından kovmuştur.⁷⁴

Müellif *et-Tebşıra* adlı eserine atfen Hamza’dan (ö. 156/772) rivayetle Halef’in (ö. 229/844) istiâzeyi gizleyerek okumasının illetine ilişkin olarak, şüphe veya zan sahibi bir kimse tarafından istiâzenin Kur’ân’dan olduğu zanedilmesin diye bir de istiâzenin olmazsa olmaz farz gibi telakki edilmemesi için bu şekilde uygulandığı ifade edilmiştir.⁷⁵

2.2.2. Besmele Konusu

Besmele kavramı, hamdele,⁷⁶ havkale,⁷⁷ hellele⁷⁸ gibi ca’lî masdar olup

⁷³ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 104.

⁷⁴ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 104.

⁷⁵ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 104 ayrıca bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 454.

⁷⁶ (الحمد لله) anlamındadır.

⁷⁷ (لا حول ولا قوة إلا بالله) anlamındadır.

⁷⁸ (لا إله إلا الله) anlamındadır.

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) tabirinin veciz bir şekilde söylenilmesinden ibarettir.⁷⁹

“Sûre başında besmeleyi getirmenin illeti/hücceti nedir?” Meselesinde gerekçe olarak sözün başında Allah-ü Teâlâ'nın esmâ ve sıfatlarını teberruken dile getirme gayretinin olduğu ifade edilmektedir. Aynı zamanda besmenin sûre başında olmasının da önemli rolü vardır. Her ne kadar fatiha dışındaki sûrelerin evvelindeki besmelelerin ayet olup olmadığı hususunda birliktelik olmasa da Tevbe Sûresi hariç diğer sûrelerin başında besmele çekmek sünnettir. Hamza dışında bütün kıraat imamları bu şekilde icra etmişlerdir.⁸⁰

“Tesmiye ve Besmele” kavramlarının manasına ilişkin olarak tesmiye için (سميت) fiilinden masdar olduğu, besmele ile “Allah'ın en güzel isimlerle tesmiye ettim/andım” anlamında olduğu, bismelenin ise (بِسْمِ) ve (اللَّهُ) şeklinde iki isimden müteşekkil olduğu ifade edilmiştir.

İki sûre arasında fasl yapmak suretiyle besmele ile okuyanların⁸¹ illeti bunların mushafın hattına ittiba ettikleri bu sayede de teberruken Allah'ın isimleri ile sûreye başladıklarından dolayıdır.

İki sûre arasında besmeleyi ıskat edenlerin illeti olarak bunlara göre besmele her sûreden bir ayet olmamakta bu sebeple bir sûreyi diğerine vaslederken –her sûrenin evvelinde bir ayet olduğu zannedilmesin diye- besmele ıskat edilmektedir. Bu şekilde düşünenlere göre Kur'ân tek bir sûre gibidir. Nasıl ki sûre içinde bir kısmı diğer bir kısmıyla besmele ile fasl edilmiyorsa iki sûrenin de besmele ile fasl edilmesi doğru değildir. Bismelenin Mushafta yer almasının illeti olarak da bir sûrenin bittiği diğerinin başladığını belirtmek içindir.⁸²

İki sûre arasında sekt uygulayanların⁸³ illeti ise, birinci sûrenin bittiğini ardından ikinci sûrenin başladığını göstermek içindir. Aynı şekilde bu şekilde okuyanlar da yukarıda olduğu gibi besmeleyi okumazlar.

Besmeleyi fasl etmeyen yani vasl bilâ besmele yapanlar, başında (وَيْلٌ) bulunan Mutaffifin ile Hümeze ve başında (لَا) bulunan Kıyame ve Beled sûrelerinin öncesinden kendilerine geçişte besmele ile vasletmeyi tercih etmişlerdir. Bunun illeti olarak şayet besmele olmadan vasledilirse örneğin Müddessir sûresinden Kıyame sûresine geçişte (وَأَهْلِ الْمَغْفِرَةِ... لَا أَقْسَمُ) olacağından bunun da anlam bakımından kabih olması söz konusudur. Netice olarak

⁷⁹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 107; Nüveyrî, Muhammed b. Kasım. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kirââtî'l-aşr* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1: 289; Ma'sarâvî, *el-fütühât fi'l-kirââtî'l-aşr şerhan ve tevcihan* (Kahire: Dâru'l-İmam Şatibiyye, 2017), 1: 45.

⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 565.

⁸¹ Bunlar (ن ا د ن ا) şeklinde remzedilen Nafi', İbn Kesir, Asım ve Kisâf'dir.

⁸² Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 108. Bu arada besmeleyi ıskat eden kıraat imamlarından Hamza ve fukahadan bir gruptur.

⁸³ Bunlar Verş, Ebu Amr ve İbn Amir'dir.

Kur'ân'a tazim için ve Kur'ân'ı yüceltme adına sûreden sûreye geçişin besmele ile olması gerektiği ifade edilmiştir. Yine benzer bir durum İnfitar sûresinden Mutaffifin sûresine geçerken de söz konusudur: (والأمرؤمئذ بالله... وبيان)⁸⁴ olduğu gibi.

Tevbe sûresinin başında besmelenin yer almamasına ilişkin illet şöyledir: Mushafta (Tevbenin başında) besmele yer almadığı için kıraat edilirken de hafzedilir, okunmaz sadece istiâze getirilir. Burada müellif konuyla alakalı bazı rivayetlere yer vermektedir: Hz. Osman'dan gelen rivayette Enfal ile Berâe arasında besmele adına bir şey olmadığını bu sebeple de istinsah ederken Tevbe sûresinin başına besmeleyi yazmadığını söylemiştir. Yine Hz. Osman'dan gelen bir diğer rivayette, Hz. Peygamber'in Tevbe sûresine ilişkin herhangi bir beyanda bulunmadığı, Enfal ile Tevbe sûresinin işledikleri konularının da benzer olduğu ifade edilmiştir. Bu yüzden de iki sûre arasında besmele yazılmamıştır.⁸⁵

2.2.3. Fatiha Sûresi

Müellif "Sûratü'l-Hamd"⁸⁶ diye isimlendirdiği Fatiha sûresini incelerken yine soru cevap metodunu kullanmıştır. Burada ilk olarak sûrenin ayet sayısına ilişkin ihtilafa değinmiştir. Hüccete medar olan örnekler şunlardır:

(مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ) ayetinde "Mâlik" ifadesini Asım ve Kisâ'î "elif" ziyadesiyle okurken, diğerleri "Meliki" şeklinde "elif" olmadan okumaktadır. Bu ayette "Mâliki" şeklinde okuyanların hücceti olarak (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ) (Âli İmrân 3/26) ayetinde geçen "Mâlik" ifadesi delil gösterilmiştir.⁸⁷

"Melik" şeklinde "elif" olmadan okuyanların hücceti için de (الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ) (Haşr 59/23) ve (فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ) (Taha 20/114) ayetleri delil gösterilmiştir. Ebu Amr'dan gelen rivayette şöyle demiştir: "Melik ifadesi Mâlik'in içerdiği manayı içerirken, Mâlik ifadesi Melik'in anlamını ihtiva etmemektedir. Manasının da "O günde olan her bir şey için tek söz sahibi, tek otorite" anlamında daha genel ve kuşatıcı olduğu ifade edilmiştir.⁸⁸

(الصراط/صراط) kelimesindeki "sâd" harfini İbn Kesir'in ravisi Kunbûl (السرطا/سرطا) şeklinde "sîn" harfi ile okumaktadır.⁸⁹ Müellif, "sîn" ile okumanın gerekçesi olarak aslının bu şekilde olduğunu; kendisinden sonra gelen ط harfinden dolayı da "sâd" harfine ibdâl edildiğini ifade etmiştir.⁹⁰

⁸⁴ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Kesf*, 1: 109.

⁸⁵ Diğer rivayetler için bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Kesf*, 1: 110.

⁸⁶ Kaynak kitaplarda Fatiha Sûresi'nin "Usûl" konuları içinde (سورة أم القرآن) ismiyle yer aldığı görülmektedir. Bk. Abdulfettah Abdulgani el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-sâtibiyye* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2012), 41; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâti'l-aşr*, thk. Halid Hasen Ebu'l-Cûd (Cezair: Dâru İbn Hazm, 2016), 1: 141.

⁸⁷ İbn Mücahid, *Kitâbu's-Seb'a*, 104.

⁸⁸ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Kesf*, 1: 115.

⁸⁹ On kıraat bağlamında Ya'kûb'un râvîsi Ruveys de dâhil olmaktadır. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 586.

⁹⁰ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Kesf*, 1: 122.

Ardından Mekki b. Ebi Tâlib önemli bir konuya temas etmiştir: Bu kelimenin aslının “sîn” ile olduğunu ispat için “Şayet aslanan “sâd” harfi olsaydı kendisinden daha zayıf bir harf olan “sîn”e çevrilmezdi; zira Arapçada güçlü olanın zayıf olana döndürülmesi diye bir şey yoktur, ancak ibdâl söz konusu olduğunda daima zayıf olan harf güçlü olana çevrilir.” demiştir.⁹¹

“Sırat” kelimesini “sâd” harfi ile okuyanların hücceti Mushafın hattına tabi olmak şeklinde değerlendirilmiştir. Buna göre “sîn” harfi *hems*⁹² ve *müstefil*⁹³ sıfatına haiz olması kendisinden sonra *ıbak*,⁹⁴ *isti'lâ* ve *cehr*⁹⁵ sıfatına haiz bir harf gelmiştir; *müstefil* ve *mehmûs* bir harften sonra *ıbak* ve *cehr* özelliği olan bir harfin telaffuzunda zorluk ve tekellûf söz konusudur. Dolayısıyla “sîn” harfi dilin üst damağa yükselmesi ve onunla bir tabaka halinde olması anlamına *ıbak* sıfatında birleşen ص harfine ibdâl edilmiştir. Bu şekilde olmasında dil için bir hafiflik / kolaylık vardır.⁹⁶

Fatiha Sûresindeki bir diğer husus, ص harfinin işmâm ile okunması hususudur. ص harfi ile ز arası bir okuyuş olan işmâmı Hamza'nın ravisi Halef uygulamaktadır.⁹⁷ Burada hüccet şu şekildedir: *cehr* sıfatına sahip ط harfinin bu durumuna uyum sağlamayan (sâd harfi *hems* sıfatına haiz iken tâ harfi bu sıfatın zıddı olan *cehr* özelliğini taşır) ص harfini her gördüğü yerde ; harfi ile işmâm yapmaktadır. Dolayısıyla ط harfinden önce hem *ıbak* hem de *cehr* özelliği taşıyan benzer bir harf⁹⁸ okunmuş olacaktır. Müellif dile atıfta bulunarak şu şekilde bir dil kaidesine işaret etmiştir: “Arap, “sîn” harfini kendisinden sonra (ط ق غ خ) gibi harfler⁹⁹ geldiği zaman ص harfine çevirmektedir. Zira “sîn” harfi hem *müstefil* hem de *hems* sıfatına sahipken kendisinden sonra gelen harf ط tam aksine *ıbak* ve *cehr* özelliği taşımaktadır. Dildeki bu uygulama bir taraftan aynı doğrultuda birbiriyle uyum arzederken diğer taraftan dili kullananlara da bir kolaylık sağlamıştır.”¹⁰⁰

(لديهم) (اليهم) (عليهم) gibi kelimelerdeki ه'nin damme veya kesra okunmasında ihtilaf söz konusudur.¹⁰¹ Damme okunuşuna dair hüccet şöyledir: Bu

⁹¹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 123.

⁹² Lügatte hems, sesi gizli çıkarmak anlamına gelir. Harfin mahrece olan itimadının zayıflığını ifade eden bir sıfattır. Bu yüzden harfi telaffuz ederken beraberinde nefes akışı olur. Nihat, Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, 2. baskı (İstanbul: İFAV Yayıncılık, 2018), 75.

⁹³ Lügatte “aşağı olmak, alçalmak” anlamına gelen istifâle, istilahta harfleri telaffuz ederken dilin yukarı doğru yükselmeksizin aşağıda kalmasıdır. Bk. Recep Koyuncu, *Kıraat ilmi*, 166.

⁹⁴ Lügatte yapışmak manasına gelen *ıbak*, istilahta harf telaffuz edilirken dil kökünün ve ortasının üst damağa yükselmesidir. (ص ض ط ظ) olmak üzere dört harftir. Bk. Cermî, *Mu'cemu ulûmi'l-Kur'ân*, 48.

⁹⁵ Lügatte “açığa çıkarmak, sesi yükseltmek” gibi anlamlara gelen *cehr*, istilahta nefesin akmaksızın hapsolmesine denir. Nihat, Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, 53.

⁹⁶ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 123.

⁹⁷ İbn Mücahid, *Kitâbu's-seb'a*, 106.

⁹⁸ *ıbak* özelliği ص harfinden dolayı *cehr* özelliği ise ; harfinden dolaydır.

⁹⁹ Bu harflerin ortak özelliği isti'lâ yani kalın harf olmalarıdır.

¹⁰⁰ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 123.

¹⁰¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 588.

kelimelerdeki ه ve م harflerinin aslı dammedir. Bu yüzden “mîm” harfi “vâv” ile vasledilmiştir; ancak “mîm” harfi istihfaf için sakın bırakılmış, “vâv” harfi de hazfedilmiştir. Bu durum mana açısından bir problem teşkil etmemektedir. ه zamirinin başına (إلى) (على) (لدى) gibi kelimeler geldiğinde ه harfi söz konusu kelimeler gelmeden önceki aslî harekesi olan damme üzere kalır. Zira م zamirinin başına gelen kelimeler arızîdir. Yine (لديهم) (إليهم) (عليهم) kelimele- rindeki “yâ” harfleri arızîdir; zira onların aslı “elif”tir.¹⁰² Zamire muttasıl ol- ması halinde “elif”, “yâ” harfine ibdâl edilmiştir. “Yâ” harfi ise lazîmî olmayıp arızîdir. Buna bağlı olarak ه harfi aslî harekesi olan damme üzere bırakılmış- tır. Buna bağlı olarak ه harfi aslî harekesi olan damme üzere bırakılmış- tır. (مِنْ دُونِهِمْ أَفْرَاتَيْنِ) (Kasas 28/23) gibi kelimelerde kıraat ihtilafı olarak “hâ” ve “mîm” harfinin her ikisinin de damme veya her ikisinin de kesre okunduğunu görmekteyiz.¹⁰³ Hamza ve Kisâî'nin bu kelime- lerde yer alan ه ve م harfini damme okumasına ilişkin hücceti Mekki şöyle ifade etmektedir:

“Kendisinden sonra sakın harf gelen “mîm”e, hareke alması hususunda asıl harekesi olan damme tevdi edilmiştir. Zira ihtiyaç durumunda -aslında olma- yan- bir başka hareke yerine kendi asıl harekesini alması daha evladır. “Mîm” harfinin harekesi kesinleşince “hâ” harfi “mîm”in aldığı harekeye itti- baen asıl harekesine yani dammeye çevrilmiştir. Zira sonrasında asıl hare- kesinin kendisine tevdi edildiği “mîm” vardır.”

Bu durumun vasl halinde olduğunu anlamaktayız. Çünkü devamında müellif, bu kelimelerde vakf yapılması durumunda sonrasındaki sakın harf- ten kurtulma durumu olduğundan “hâ” harfinin harekesinin makabline uy- gun olarak kesreye çevrildiğini söylemiştir.¹⁰⁴

(لديهم) (إليهم) (عليهم) gibi cemi zamirinin olduğu kelimelerde “hâ”yı kesre, sonrasında sakın bir harf bulunmamak kaydıyla- “mîm” harfini de kendisin- den sonra harfi med “vâv” ilavesiyle sıla ederek okuyanların hücceti şu şe- kilde ifade edilmiştir: Cemi mîm’i öncesinde ister “hâ” harfi isterse başka bir harf olsun “vâv” ile sıla edilerek okunur.¹⁰⁵ Bu durumda “mîm”e asıl harekesi olan damme verilir ve “vâv” harfi ile med edilir. Nitekim müfred gaib zamir, tesniye veya cemiye geçerken “hâ” harfinden sonra iki ilave harfe daha ihti- yaç duyar. (عليها=عليهما=عليهم) örneğinde olduğu gibi nasıl tesniye kelime- de “mîm” ve “elif” ziyade edilmiş ise cemi kelime- de ziyade söz konusudur. Bu durumda “hâ” harfi, “yâ” harfinden veya öncesindeki kesreden ötürü kesre üzere bırakılmıştır. İbn Kesir bu şekilde okurken Kâlûn hem tahkik hem de sıla ile okumuştur. Sıla yapmayanlarda ise istihfaf için “mîm”den sonraki

¹⁰² Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Kesf*, 1: 123.

¹⁰³ Her iki harfi de damme okuyanlar Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî (ö. 189/805) iken aşere tarihinde Halef de dâhil olmuştur; her iki harfin kesre okunması ise Ebu Amr’a aittir aşere tarihinde ise Ya’kûb dâhil olmuştur. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 591.

¹⁰⁴ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Kesf*, 1: 124-125.

¹⁰⁵ Sıla uygulamasını Kâlûn (ö. 120/737) hulûf ile İbn Kesir (ö. 120/737) ve Ebu Ca’fer (ö. 130/747) ise hulûfsüz yapmaktadır.

“vâv” hazfedilmiştir.¹⁰⁶

2.2.4. Medler

Sözlükte “çekmek, uzatmak, genişletmek, sündürmek”¹⁰⁷ gibi anlamlara gelen med, ısıtılahta med harfleri diye de bilinen (و ي ا) harflerinden biriyle sesi uzatmayı ifade eden bir kavramdır.¹⁰⁸ Burada dikkat çeken bir husus, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ve yine *Neşr*'in kaynaklarından olan *et-Tezkira*,¹⁰⁹ *Mustalahü'l-işârât*¹¹⁰ gibi klasik eserlerin metodolojisinde med bahsine geçmeden önce “idgam-ı kebir” ve “bâb-ı hâ-i kinâye” konuları ele alınırken Mekki b. Ebî Tâlib'in med bahsini öne aldığı görülmektedir.

Medler bahsinde “med nerede ve niçin” sorusu üzerine hüccet çabası dikkat çekmektedir. Bu bağlamda meddin yalnızca harfi med veya harfi lîn sebebiyle meydana geldiği belirtilmiştir. Ayrıca harfi medlerin hemze veya sükûn ile bir araya gelmesi neticesinde (جَاءَ، قَاتِمٌ، دَابَّتْ) olduğu gibi şeddeli ya da şeddesiz olabileceği; yine harfi lîn sonrasında hemze geldiğinde (شَيْءٌ، السَّوْءُ) şeklinde olabileceği söylenmiştir.¹¹¹ Sonrasında özellikle hemzenin med bahsindeki yeri ile ilgili önemli tahliller yapılmıştır. Buna göre, harfi medlerin yanında özellikle hemzenin güç ifade eden şiddet sıfatına sahip olması ve mahrecinin uzak olması vurgulanmıştır.

Yine med bahsinde Verş'in meddi bedeli¹¹² ve hüccetinden bahsedilmiştir. (مَتَكَبِّرُ، يَسْتَهْزِئُونَ) (أَدَمَ، أَمْرَ) gibi kelimelerde olduğu üzere meddi bedel olan kelimelerde her birinde harfi med veya harfi lîn bulunmakta bunların öncesinde de Hemze yer almaktadır.

Meddi bedelin hücceti: Hemze, harfi med ya da harfi lîn ile bir araya geldiği zaman gizli kalması ve bu gizliliğin ziyadeleşmemesi adına med yapmak suretiyle hemzenin beyan edilmesidir. Meddi bedeli tercih etmeyenlerin hücceti, hemze söz konusu harflerden sonra geldiğinde harfi med ve harfi lîn ile birlikte gizli kalmasından emin olmuşlardır. “Temekkün med” diye de ifade edilen hususun Verş'in dışındaki kurrâ tarafından icma' ile terk edildiği belirtilmiştir.¹¹³

¹⁰⁶ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 126.

¹⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi. (Beyrut: Darü'l-lhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997/1417), 13: 15.

¹⁰⁸ Geniş bilgi için bk. Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi*, 190.

¹⁰⁹ İbn Galbûn, *et-Tezkira fi'l-Kirââtî's-Semân*, thk. Eymen Ruşdi Suveyyid (Dimeşk: Dâru'l-Ğavsân, 2009): 72.

¹¹⁰ İbnu'l-Kâsıh, Ebü'l-Bekâ Nüreddin Ali b. Osman b. Muhammed el-Uzrî. *Mustalahü'l-işârât fi'l-kirââtî'z-zevâidi'l-merviyyeti anî's-sikât*, thk. Atıyye b. Ahmed b. Muhammed Vehbi (Amman: Darü'l-Fikr, 2006), 93.

¹¹¹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 130.

¹¹² Meddi bedel, bir kelimedeki hemzenin med harfinden önce gelmesi ile oluşan med olarak tanımlanmıştır. Yani Hemze, öncesindeki hareketin çeşidine bağlı olarak med harfine çevrilmiştir. Bk. Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi*, 191.

¹¹³ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 131.

2.2.5. Hemzeler Bahsi

Bu bahiste söz konusu hemzelerin bir araya gelmesi derken birinci hemze istifham hemzesi olup harekesi de sürekli fetha olurken, ikincisi ise fiil veya ilgili kelimenin ilk harfi olup harekesi de –önceki hemzenin aksine-değişkendir. Bu bağlamda ikinci hemzenin tahkik veya tahkikin mukabili tahfif ile okunması söz konusudur.¹¹⁴

Bu konu temelde iki ana başlık altında incelenmiştir: Birincisi, ikinci hemzenin tahfifinde ihtilaf olmayan bu da (أَمِنَ، أَدَمَ، أَوْتِي) örneklerde olduğu gibi ikincisinin sakin olduğu yerlerdir. Buna benzeyen bütün kelimelerde ikincisi ibdâl edilmek suretiyle tahfif edilmiştir. Arap'ın dilinde nerede nasıl gelirse gelsin ikinci hemzenin tahkik edilerek okunması reddedilmiştir. Bunun illeti şu şekilde izah edilmiştir:

İkinci hemze birinci hemzeden ayrılmadığı sürece ve bütün formlarında da kelimeyi terk etmediği müddetçe ağır olmaktadır. Kalamda birçok forma girerek sıkça kullanılması sebebiyle tahfif için hemzenin tahkik edilmesini terk etmişlerdir. Üstelik kelimedede tekrarlanan bu harf gittikçe ağırlaşmaktadır. Bu yüzden bu nevi kelimelerde daha önce de ifade edildiği üzere hemzenin tahkik ile okunmasından vazgeçilmiştir. Dilin ve bütün kurranın da üzerinde icma ettiği durum bu şekildedir.¹¹⁵

İkincisi, iki hemzeden ikincisinin tahkik veya tahfifinde Arap'ın ve kurranın ihtilaf ettiği yerlerdir. Bunlar da bir arada bulunan hemzelerden birincisinin bir kelimedede ikincisinin de ayrı bir kelimedede olmasıdır. (جَاءَ أَحَدَهُمْ) (يَشَاءُ إِلَى) (هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ) olduğu gibi.

Bu tarz olanlar da iki kısımdır: birincisi iki ayrı kelimedede bulunan hemzeler ki, birincide durmak suretiyle ikinciden ayrılması caizdir; vasl halinde ictima durumu arızî olma durumundan dolayı her ikisinin de tahkik ile okunması iyidir. Zira vakf halinde hemzelerin içtimai söz konusu değildir; şöyle ki birincide durup da ikinciden ibtida edildiğinde vasl halindeki hüküm vakf halinde de geçerlidir. İkinci çeşidi ise tek kelimedede bir araya gelen iki hemzedir. Burada takdir birinci hemzenin aslında munfasıl olması durumu ki, Arap'ın kelimasında hafz edilmektedir. Nitekim öncesinde kelimedede yer almamışken ikinci hemzenin yanına gelmek suretiyle iki kelime mesabesinde olmuştur. Nitekim (أَنْذَرُ، أَفْرَجُ) gibi kelimelerde daha öncesinde yokken hemzenin yanına gelmek suretiyle (أَنْذَرْتُهُمْ، أَفْرَجْتُمْ) olmuştur.¹¹⁶

Bir diğer hüccet/illet meselesi: diğer harfler tekrar ettiğinde -bu harflerin idgam edilmesi hariç- bu kerih görülmezken nasıl oluyor da hemzenin tekrarlaması ağır geliyor ve de kerih kabul ediliyor?

Hemze, bizatihi mahreci uzak olmasının yanında -diğer harflerin aksine-

¹¹⁴ Dâni, *Kitâbu't-teysir*, 36; Ma'sarâvi, *el-Fütûhât*, 1: 157.

¹¹⁵ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 150.

¹¹⁶ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 151.

kuvvetli ve telaffuz eden için de zor bir harftir. Bu yüzden Arap, kullanımda diğer harflerde icra etmediği uygulamaları hemzede icra eder. Buna göre tahkik, tahfif, harekesini makabline nakl, ibdâl, hazf vb. uygulamaları hemzenin ağır gelmesinden dolayı yapılmıştır. Böyle bir durum diğer harflerde söz konusu değilken hemzenin birbirine ilave edilmesi neticesinde hemze ağır gelmiştir. Bu yüzden iki ayrı kelimedede peş peşe gelen hemzelerden birincisini tahfif ederken ikinciye hazfedenler; ikinciye tahfif ederken birinciye hazfedenler olmuştur. Bazıları her iki hemzeyi de tahkik ederek okumuşlardır.¹¹⁷

Bu anlamda tek kelimedede iki hemzenin tahkik ile okunmasının hücceti Kufe ekolü (Hamza, Kisâî ve Asım) ve İbn Zekvan (عَبْدُ الرَّحْمَنِ) gibi kelimelerde–daha önce yok iken sonrasında dâhil olduğu için- birinci hemzenin ikinciden ayrı olduğu düşüncesiyle hüküm, aynen iki ayrı kelimedede yer alan hemzelerin hükmü gibidir. İkinci hemzeyi tahfif edenlerin illeti ise, hemze yalnız başına ağır iken harfin tekrarında daha ağır olacaktır. Diğer yandan bu uygulama, kıraat imamlarından Nafi', İbn Kesir, Ebu Amr ve Hişam'ın uygulamasıdır.

Kurranın hemen hepsi sakin olduğu zaman istiskal sebebiyle hemzeyi tahfif ederler. Hemzenin harekeli halinde ise tahfif daha evladır; zira harekeli hemze sakin halinden daha güçlü daha ağırdır. Araplardan ve kurradan bir grup, sakin ya da harekeli olsun müfred hemzeyi (يَوْمِن، يَوْحَد) gibi tahfif eder. Hal böyle iken harfin tekrarında tahfif daha evla daha uygun olmalıdır.¹¹⁸ Harekeleri farklı iki hemzenin tahkik edilmesine ilişkin illet: Birinci hemze ikinciden ayrı olmakta, aslolan da bu şekildedir. Birincide vakf yapıp ikinciden tahkik ederek ibtida yapmak çoğunluğun görüşüdür. Vasl hükmü neyse vakf durumuna irca edilmiş, uyarlanmıştır. Zira her iki hemze de iki ayrı kelimedede olduklarından birbirinden ayrı değerlendirmek uygun olmalıdır.¹¹⁹

2.2.6. Müfred Hemzenin İbdali

Müfred hemzeden kasıt, üç harfli bir kelimedede birinci, ikinci veya üçüncü harf olarak sakin ya da harekeli bir hemzeden¹²⁰ sonra ister harekeli ister sâkin bir başka hemzenin bulunmamasıdır. Müfred hemzenin tahfifine medar dört farklı uygulama vardır: 1. Teshil (beyne beyne) 2. Hemzenin harekesini makabline nakil 3. İbdâl 4. Hazif/İskât.¹²¹

Müfred hemzenin ibdâli konusunda hemze her nerede gelirse gelsin tahkik okuyanların hücceti, diğer harfleri nasıl okuyorlarsa bunu da o şekilde tahkikle okurlar, zira tek başına gelen hemzenin telaffuzu kolaydır. Haddizatında Arapların ve kurranın çoğu tahkik ile okurlar. Yine müfred hemzenin tahkik ile okunması daha uygun ve daha güçlü olmalıdır. Müfred hemzeyi tahfif edenlerin hücceti, istiskalden dolayıdır. Hicaz bölgesinin yaygın kullanımı

¹¹⁷ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 151-152.

¹¹⁸ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 152-153.

¹¹⁹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 154.

¹²⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 805.

¹²¹ Geniş bilgi için bk. Ma'sarâvî, *el-Fütühât*, 1: 193.

olan hemzenin tahfifi, dilin muvafakati ve rivayete dayalı olmanın yanında kari için de bir kolaylıktır.¹²²

Verş'in hemzeyi ibdâl uygulamasına ilişkin hüccet şu şekildedir: Verş, fâû'l-fiil olan hemzeyi ibdâl etmektedir.¹²³ Zira burası (hemzenin bulunduğu yer) kelamın girişi aynı zamanda veznin başıdır. Dolayısıyla bunun hakkı da-imi olarak tahfiftir. Ne var ki hemze bulunan kelimenin başına zâid harfler geldikçe (يؤمن، وسيؤمن، واستأمن) kelimelerinde olduğu gibi hemze ya ikinci, ya üçüncü, ya da dördüncü harf olmaktadır. Bu durumda da hemze fâû'l-fiil olmasının yanında sözün baş kısmından uzaklaşması ve istiskal sebebiyle de tahfif edilmiştir.¹²⁴

2.2.7. Hemzenin Harekesini Makablindeki Sakin Harfe Nakil

Buraya kadar hemzenin istiskali, mahrecinin uzak oluşu, telaffuzunun zor oluşu ve buna bağlı bazı hususlar anlatıldıktan sonra yine bu bağlamda hemzenin harekesinin makablindeki harfe imkânı söz konusudur. Burada hemzenin harekesi kendisinden önceki harfe aktarılmak suretiyle telaffuzdaki -hemzeden kaynaklanan- zorluk giderilmektedir. Bu uygulama Verş'e aittir.¹²⁵

Bu uygulamada hemzenin harekesi öncesindeki harfe aktarıldığında kelamda bir bozulma söz konusu değildir. Bu sayede hemzenin ağırlığı da ortadan kalkmış oluyor bu yüzden hemzenin ibdâli Verş için tercih sebebi olmuştur. Durum böyle iken -hem iki ayrı kelimedede hem de hemze olması sebebiyle- iki ayrı kelimedede olunca tahfif edilmesi daha uygundur. Ancak şu kelimelerde المشأمة، الظمآن، المسؤلا ağırlık olmadığından dolayı nakil yapmaz.¹²⁶

Yine bu konu içinde Kâlûn'un Verş'e muvafakat ederek her nerede gelirse الآن kelimesi ile (عَادًا الْأُولَى) (Necm 53/50) ve (رِدَاءًا يُصَدِّقُنِي) (Kasas 28/34) kelimelerdeki yaptığı naklin illeti şöyle tahlil edilmiştir:

آن kelimesinde iki tane med vaki olmuştur. Birincisi, istifham ile haberi tefrik etmek maksadıyla gelen vasl hemzesinden bedel "elif"ten dolayı kelimenin başında yer alan med ki şu ayette de aynı durum söz konusudur (الذِّكْرَيْنِ) (el-En'am 6/143). Bir diğeri ise ikinci hemzenin olduğu yerde yani mazi fiil آن nin başıdır. Bu kelimenin başına lam-ı tarif ile istifham için "elif" gelmiş, zâid olarak gelen söz konusu harflerden dolayı kelimedede bir istiskal meydana gelmiştir. Bunun dışında hemzenin başına gelen lamı tarif ve "elif" gelen yerlerde muhalefet eden Kâlûn, bu yerlerde hemzenin harekesini ön-

¹²² Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 158.

¹²³ Dâni, *Kitâbu't-teysir*, 37.

¹²⁴ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 158. Müfred hemzeye ilişkin diğer meseleler için bk. *el-Keşf*, 1: 159-165.

¹²⁵ Bk. Dâni, *Kitâbu't-teysir*, s. 38. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 841.

¹²⁶ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 166.

ceki harfe aktarmak yani nakil yapmak suretiyle Verş'e muvafakat etmiştir.¹²⁷

Hemzenin harekesinin nakle medar olmasına ilişkin şu husus da dikkat çekmektedir: Hemzenin tahkiki hususunda kurranın icmaı olmuş; Verş hariç bütün raviler ravilerden bu şekilde rivayet etmişler ancak sadece Verş, hocasından harekenin naklini rivayet eden isim olmuştur. Zira ibtidada hemzenin olması elzendir bu sebeple hüküm vakf değil vasl durumuna göre bina edilmiştir. Örneklerde hep kelimenin başında yer alan hemzeden ibtida söz konusudur; hal böyle iken tahfif yapmak suretiyle ibtida yapmak da doğru değildir.¹²⁸

2.2.8. Hemze Üzerine Vakf Meselesi

Bu konu (وقف حمزة وهشام على الهمز) başlığıyla kaynaklarda Hamza ile birlikte İbn Amir'in ravisi Hişam hakkında ele alınmaktadır.¹²⁹ Mütevassıt (kelimenin ortasında bulunan) veya mütetarrif (kelimenin sonunda yer alan) olan hemzenin vakf halinde tahfifinin¹³⁰ anlatıldığı bir konudur. Diğer imamlar söz konusu hemzeleri tahkik ile okurken Hişam özellikle mütetarrif hemzelerin tahfifinde Hamza'ya muvafakat etmektedir.

Hemzenin tahfif edilmesinin hücceti olarak temelde üç husus dikkat çekmektedir: Birincisi hemzenin istiskali, ikincisi güçlü bir harf olması (şiddet sıfatı) üçüncüsü de mahrecinin uzak olmasıdır. Arabın günlük kullanımında da hemzenin tahkik edilerek telaffuzu zor olduğundan tahfife konu olmuştur. Hemzenin bu konuda vasl değil de vakf halinde tahfife medar olmasına ilişkin hücceti müellif şu şekilde ifade etmiştir: Kari, -okurken durduğu yerin öncesinde- sesinin ve telaffuz gücünün zayıfladığı yerde durmaktadır. Hemze, daha önce de geçtiği gibi telaffuzu zor bir harftir. Vakf yapma söz konusu olduğunda okuyan kişinin sesi hemze olmadığı halde zayıflamakta, hemze de buna dâhil olduğunda zayıflık daha da artmaktadır. Bu sebeple okuyana vakf halinde kolaylık olsun diye hemze tahfif edilmiştir. Bu uygulama hem dilde yaygın olarak kullanımda olan hem de kıraat imamlarından nakledilen bir husustur.¹³¹

Yine bu konuda munfasıl olan (öncesinden ayrı kelimedede olan) hemzenin vasl halinde tahfif edildiğini görmekteyiz. (وَقَالُوا يَا صَالِحُ أَتَيْنَا) Ayette olduğu

¹²⁷ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 167.

¹²⁸ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 169.

¹²⁹ Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 876; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 225. Ayrıca sırf bu konu üzerine kıraat uleması tarafından müstakil risale çalışmaları da yapılmıştır. Geniş bilgi için bk. Recep Koyuncu, "Molla Gürani'nin Ref'ul Hitâm an Vakfi Hamza ve Hişam Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017): 154-157.

¹³⁰ Tahfiften maksat teshil uygulamasıdır. Kıraat farklılıklarında usûl konularına bakıldığında "باب الهمز" gibi konuların ekseriyetinin hemze ile alakalı hususlar olduğu dikkat çeker.

¹³¹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 171.

gibi kendisinden önce gelen kelimeye bitiştiğinde hemze, Ha harfinin dammesinden dolayı “vav” harfine “salihûtinâ” şeklinde ibdâl edilir. Mekki b. Ebi Talib bununla alakalı olarak tahfif değil tahkik okunuşunu alıp okuduğunu söylemiştir. Bunun illeti olarak da hemzenin makablinden munfasıl olduğunu, vaslın arızî bir durum olduğunu dolayısıyla bu tür yerlerde hemzenin tahfifine gerek olmadığını hatta Arap dilinin buna cevaz verdiği de işaret etmiştir.¹³²

Bununla alakalı olarak da hocası Ebu't-Tayyib'in¹³³ Hişam'ın mütetarrif hemzeyi tahkik ile okuttuğunu ifade etmiştir. İlet olarak sükûna geçen hemzenin önceki durumuna göre değişiklik meydana gelmesi ve tekrar bir daha –tahkik edilmek suretiyle- değişmesinin kerih görüldüğünü söylemiştir. Diğer yandan bu görüşünü Ebu Amr'ın konuyla alakalı illetini delil göstermek suretiyle teyit etmiştir. Ebu Amr örneğin (بارئكم) kelimesini ister teorik mada isterse namazda hemzenin tahkiki ile okumaktadır. Zira o, sükûna geçtikten sonra hemzenin tekrar bir daha değişikliğe maruz kalmasını hoş görmemiştir.¹³⁴

Tabii ki meşhur olan şu ki, Hamza mütetarrif hemze vakf halinde iken meczum dahi olsa tahfif ederek okumaktadır. Yine Hişam'ın söz konusu hemzeyi meczum olsun olmasın tahfif ettiği bilinmektedir.¹³⁵

Hemzenin tahfifi ile alakalı hüccet konusunda harekesinin farklı olmasına bağlı olarak ayrı fasl altında ele alınmıştır. Hemze ya mütevassıt (نبئنا) gibi ya da (أرى) gibi mütetarrif olmaktadır. Mütevassıt hemze sakin, fethalı, dammeli veya kesra harekeli olabilir. Sakin olan hemze makablinin harekesine göre işlem görmektedir. Makablinin harekesi fetha ise “elif” e ibdâl edilir. Zira fetha ile “elif” irtibatlıdır; “elif” ise fethayı işba’ etmek / hakkını vermek için vardır.¹³⁶

Fetha harekeli hemzenin tahfifine¹³⁷ gelince, makabli fetha olursa veya “elif” olursa meftuh hemze ile “elif” arasında tahfif edilir (جاء) (رأى) kelimelelerinde olduğu gibi. Böyle olmasının illeti makablinde sakin bir harf olmamasından dolayıdır. Bu durumda harekesi neyse o hal üzere bırakılır. Haddizatında böyle bir durumda –harekenin daha etkin olmasından dolayı- makabli sakin olan hemzedeki gibi ibdâl yapmak uygun düşmemektedir. İbdâl hükmü cari olsa bile makablinin harekesine uygun bir yol/usûl izlenecektir. Hal

¹³² Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 172.

¹³³ Ebu't-Tayyib Abdülmün'im b. Ubeydillâh b. Galbûn (ö. 389/999) İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr* adlı eserinin kaynaklarından olan *Kitâbü'l-İrşâd*'ın müellifidir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 244.

¹³⁴ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 173.

¹³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 879.

¹³⁶ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 178. Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 880-881; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 1: 491.

¹³⁷ Tahfiften kastedilen teshil uygulamasıdır.

ve (المشامة/المشمة) kelimelerinde olduğu gibi.¹⁴³ Burada tahfiften kastedilen hemzenin harekesinin makablindeki sakin harfe aktarılmasıdır. Bu uygulamada hüccet, hemze öncesinde sakin bir harf olur da bunlar da harfi med ve harfi lîn değilse burada hemzeyi teshil etme imkânı ortadan kalkmıştır.¹⁴⁴

Mütevassıt hemzede beyne beyne, kâmil bir hareke ile olmaktadır. Burada ise sükûn üzere veya işmâmla vakf yapılıncâ ibdâl devreye girmektedir. Şayet makablinde elif varsa “elif”e ibdâl edilir, iltikâüs-sakineyn (iki sâkin harfin bir arada bulunması) sebebiyle iki “elif”ten biri hazfedilir ve makabli meftuh olduğu için hemze “elif”e ibdâl edilir.¹⁴⁵ Şayet birinci “elif” hazfedilen harf kabul edilirse ki –aslolan budur- med etmeksizin vakf yapılır. Zira med sebebi (harfi med) olan “elif” hazfedilmiştir. Hemzeden ivaz “elif” üzerinde vakf yapacak olunursa yine med söz konusu değildir. Şayet ikinci “elif” –hemzeden bedel olan- hazfedilmiş kabul edilirse bu durumda med üzere vakf yapılır. Zira burada med sebebi olan hemze hazfe medar olmamış, med edilmek suretiyle asli hüviyetini korumuştur.¹⁴⁶

Buraya kadar anlatılanlardan Hamza’nın hemzeye dair tahfifinde: İbdâl, harekenin nakli ve beyne beyne (teshil) olmak üzere üç farklı uygulama göze çarpmaktadır. Bu konunun son başlığı olarak hem konuyu özetleyici hem de Hamza’nın hemze uygulamalarını temrin etmek maksadıyla sorular üzerinden güzel bir şekilde anlatıldığı dikkat çekmektedir. Bu alıştırmalarla, okuyucunun konunun mahiyetine vakıf olacağı ifade edilmektedir.¹⁴⁷

2.2.9. İdgam ve İzhar Konusu

Sözlükte “gizlemek, saklamak, bir şeyi bir şeye katmak gibi” anlamlara gelen idgam kelimesi¹⁴⁸ ıstılahta peş peşe gelen iki harften birinin diğerine katılması neticesinde şeddeli gibi tek harf şeklinde okunmasıdır.¹⁴⁹ Yapılan idgamda müdğam yani birinci kelimenin son harfi sâkin, müdğamün fîh de harekeli olursa bu tür idgama idgam-ı sağîr; şayet idgama giren iki harften ikisi de harekeli olursa bu şekilde meydana gelen idgama idgam-ı kebîr denir.¹⁵⁰

Harfte aslolan izhar durumudur. İdgam ise bir illet veya bir sebepten dolayı meydana gelmektedir. İdgam esasında peş peşe gelen iki cins harf (misleyn) ile olur. Bunun illeti de tahfif ve teysir içindir. Burada tahfif şu şekilde

¹⁴³ Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 1: 492.

¹⁴⁴ Müellif, yaygın olan uygulamanın bu şekilde olduğunu özellikle belirtmiştir. Bk. *el-Keşf*, 1: 184.

¹⁴⁵ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 185.

¹⁴⁶ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 186.

¹⁴⁷ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 190-191.

¹⁴⁸ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, ر غ م maddesi, 3: 366.

¹⁴⁹ Birinci harf “müdğam” ikincisi ise “müdğam fîh” diye isimlendirilir. Bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 209; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 593.

¹⁵⁰ Mamafih idgam caiz, vacib ve mümteni' şeklinde taksim edilmiştir. Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 593-594.

izah edilmiştir: Dil bir harfi mahrecinden tam olarak telaffuz ettiğinde ardından aynı harfi aynı mahreçten tekrar telaffuz etmek zor olmaktadır. Nahivciler bu durumu, ayakları bağlı olan kişinin yürümesine benzetmişlerdir. Zira böyle birisinin attığı her bir adım diğeriyle aynı ya da çok yakınında olacaktır. Bazıları da bu zorluğu aynı lafı iki defa söyleyen kimseye benzetmişlerdir. Zira bu durum dinleyen kimseye ağır gelmektedir. Misley'n idgamı şu örnekteki gibidir: (ذَهَبَ بِسْمِعِهِمْ) (قَالَ هُمْ).¹⁵¹

Misley'nin dışında örneğin mahreçleri yakın harflerden ilki sakin olursa herhangi bir engel de yoksa idgam caizdir. Mekki'nin nakıs ve tam idgam konusunu mezkûr kavramları kullanmadan açıkladığı görülmektedir. O, söz konusu idgam keyfiyetini güçlü olandan zayıfa doğru üç aşamada tahlil etmiştir. Birincisi, mahreçleri yakın (mütekarib) iki harf –birinci harf ikinciden daha zayıf olursa- bu idgam daha güçlüdür. Zira idgam ederken birinci harfi ikinci harfe ibdâl ederken zayıf olanın lafzı bırakılıp kuvvetli olana tamamen geçilmiştir. Tam, eksiksiz, güzel olan da böylesidir. İkincisi, mahreçleri ve sıfatları yakın olanların idgamı (misley'n gibi) ki uygun olan da bu şekildeki bir idgamdır. İdgam edilen (müdgam) harf idgamdan evvelki keyfiyetinden herhangi bir şey eksiltmemiştir. Üçüncüsü ise, mütekarib olsa da idgamı zayıf olandır. Zira ilk harf ikinci harften sıfatları yönüyle daha güçlüdür.¹⁵²

Müellif, son olarak kabîh idgamdan bahsetmektedir. Buna göre ilk harf (müdgam) sıfatları itibarıyla kuvvetli, ikinci harf zayıf olursa bunun kabîh idgam olacağını ifade eder. Örnek olarak “râ” harfinin “lâm” harfinde idgam edilmesinden bahseder. Gerekeç olarak da cehr ve tekrar sıfatlarına haiz olan “râ” harfi, tekrar özelliği olmayan ve cehr yönünden zayıf olan “lâm” harfinde idgam edildiğinde güçlü olandan zayıf olana geçme durumundan dolayı bu uygulama zayıf ve kerih görülmektedir.¹⁵³

Müellifin idgamın tanımına idgam bahsinin son tarafında yer verdiğini görmekteyiz. Buna göre idgamın kelime manası “bir şeyi başka bir şeye katmak” anlamında (أدغمت الحرف في الحرف) “harfi harfe kattım” şeklinde kullanılmaktadır. Birinci harfi ikinci harfe kattıktan sonra misleynde olduğu gibi şeddeli olarak telaffuz etmektir. Mekki, burada Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) “Gemi atın ağzına geçirdim” anlamındaki sözünü istişhad olarak göstermektedir: ¹⁵⁴(أدغمت الفرس اللجام اي: أدخلته في فيه)

2.2.10. Feth-İmale-Beyne

Feth, lügatte açmak, genişlik gibi manalara gelirken ıstılahta, okuyucu-

¹⁵¹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 203.

¹⁵² Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 204.

¹⁵³ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 205.

¹⁵⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003), 2: 32.

nun harfi telaffuz ederken ağzını açmasına, herhangi bir ses değişikliğine gitmeden harfi mahrecinden çıkarmasına feth¹⁵⁵ denmektedir. İmale, lügatte bir şeye yönelme, bir tarafa çekme, uzatma gibi¹⁵⁶ anlamlar taşırken ıstılahta fetha harekeyi kesreye, “elif” harfini de “yâ” harfine meylettirerek okumaya denir.¹⁵⁷

Kelamda aslolan feth’dir. İmale ise sonradan ona dâhil olan haddizatında aslın bir parçasıdır. Feth, yaygın ve caiz olandır herhangi bir sebep istemez; imale ise bir illet sebebiyle ortaya çıkan dile ait arızî bir kullanımdır.¹⁵⁸ İmalenin anlamı “elif” harfini “yâ” harfine -aslolan fetha harekeyi kesreye doğru- meylettirerek okumaktır. Burada söz konusu imaleye medar olan “elif”, aslı “yâ” olan diğer bir deyişle “yâ”dan dönüşmüş olandır. Bu sebeple aslını göstermek adına imale yapılmaktadır. İmale yapılan kelimelerdeki “elif” zaid olabilir veya aslı “vâv” olsa da “yâ” harfine tebdil olduğu için imale yapılmaktadır.¹⁵⁹ İmale uygulamasının (موسى) (هدى) gibi isim kalıbında olan kelimelerin yanısıra (سعى) (أتى) gibi fiil kalıbında olan kelimelerde de olduğunu görmekteyiz.

İmalenin hüccetinin, kesreden dolayı imale, aslına işaret etmek maksadıyla imale ve imale için imale şeklinde üç maddede tahlil edildiği görülmektedir.¹⁶⁰

1. Kesreden dolayı imale: “Elif”ten sonra “râ” harfi bulunması (النهار) (النار) gibi. Bu tür kelimelerde Ebu Amr ve ed-Dûrî imale yaparlar.¹⁶¹ Burada imalenin illeti, “elif”ten sonra gelen kesreden dolayı “elif”, “yâ”ya doğru yaklaşırtılır ki ses kesreye doğru yakın olsun. Aksi taktirde fetha harekeyi kesreye yaklaştırmak mümkün olmaz. Bu yüzden dilin tek bir hamleyle hareket etmesi açısından uygundur. Aynı şekilde böyle olması fetha için önce yükselip ardından kesre için meyledecek olan dile daha kolay olacaktır.¹⁶²

2. Aslına işaret etmek için yapılan imale: Müellif, bu tarz imalenin imale uygulamalarında en yaygın olduğunu söylemektedir. İlgili kelimelerde “elif”in aslı “yâ”dır. Ya rubâî ya da zaid bir harftir. Neticede asıl harf olan “yâ”ya bağlı olarak hüküm icra edilir. Yine “elif” te’nîs/müenneslik için gelebilir bu durumda “elif”in aslını göstermek için imale icra edilir. Bu tür imaleler (اصطفى) (رمى، تولى، اصطفى) gibi ya fiil yapılarında veya (موسى، يحيى، الهدى) gibi isimlerde

¹⁵⁵ Devserî, *Muhtasarul-ibârât*, 85.

¹⁵⁶ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdussettar Ahmed (Kuveyt, 1965), 30: 433.

¹⁵⁷ İmaleye dair farklı kullanımlar ve geniş bilgi için bk. Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî*, 23-27.

¹⁵⁸ Ma’sarâvî, *el-Fütühât*, 1: 295.

¹⁵⁹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 226.

¹⁶⁰ İmale sebepleri için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 1055 vd.

¹⁶¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 1102.

¹⁶² (أذانبهم) (أذانبهم) ve benzer kelimeler ve imale hücceti için Bk. *el-Keşf*, 1: 227-232.

olabildiği gibi (زكى، تكى) gibi ziyade kalıplarda da olabilir. Bütün bu kelimelerde Hamza ve Kisâî imale yapar.¹⁶³ Diğer yandan (هدى) (صفى) gibi kelimelerde “elif”lerin aslının “vâv” mı “yâ” mı olduğunu öğrenmek için tesniye (هديان) (صفوان) sigasına çevrilmesinin gerektiği de ifade edilmiştir.¹⁶⁴ Aynı şekilde aslındaki harfi öğrenmek için de (رمى) (نجا) gibi fiil kalıbında olanları da mütekellim (رميت) (نجوت) sigasına çevrilmesi gerektiği anlatılmaktadır.¹⁶⁵

3. İmale bahsinde üçüncü kısım “imale için imale” meselesi bir kelimedede peş peşe yapılan imaleyi konu edinmektedir. Buna göre (رأى) (رأه) (رآك) gibi kelimelerde hemzeden sonra gelen elifler, aslının yâ olduğunu göstermek amacıyla imale edilirler. Aynı şekilde “râ” harflerinde de -kendilerinden sonrakine geçiş kolaylığı için- imale yapılmaktadır.¹⁶⁶

Bunların dışında sûre başlarında yer alan haruf-i mukattaalarda da imale yapıldığını görmekteyiz.¹⁶⁷ Örneğin Meryem Sûresindeki (كَيْتَمَر) ifadesinde yer alan ه harfinde imale yapan Ebû Amr (ö. 154/770), Ebu Bekir b. Şu'be (ö. 190/805) ve Kisâî (ö. 189/805) iken ي harfinde imale yapan İbn Amir (ö. 118/736) ve Hamza'dır (ö. 156/773). Yine Taha Sûresinin başında yer alan her iki hece harfinde (طه) imale yapan Ebubekir, Hamza ve Kisâî iken aynı yerde yalnızca ه harfinde imale yapan Ebu Amr'dır.¹⁶⁸ Burada imalenin hücceti şöyledir: Sûre başlarında yer alan bu harfler ما ve لا gibi müstakil bir anlam taşımamaktadırlar. Bunlar bir yandan sesleri gösteren isim olmaları ve imale için bir engel olmaması sebebiyle bunlarda imale yapılır.¹⁶⁹

İmale uygulamasını yaygın olarak Hamza, Kisâî ve Halefü'l-Aşir'in (ö. 229/844) yaptığını görmekteyiz. İmale bahsinde, uygulamaların tek kıyas tek kural üzerine bina edilmediğini, illet/sebep olarak da birçok seçeneğin karşımıza çıktığı görülmektedir. Bu kadar çeşitlilik ve imalenin genel anlamdaki dağılımına bakıldığında oranın çok olması dilde ne kadar yaygın olduğuna ilişkin önemli ipuçları vermektedir.

SONUÇ

Hüccet, farklı kıraatler arasında birtakım gerekçelerle yapılan tercih faaliyetidir. Hz. Peygamber dönemini kıraat ilmi bağlamında ele aldığımızda sistematik anlamda bir tercih veya hüccet olgusundan bahsetmek mümkün gözükmesi de sahabe arasındaki farklı kıraati tercih faaliyeti ve benimsediği kıraati savunma mekanizması söz konusu hüccetin nüvesini oluşturması bakımından önemlidir. İhticâc literatürünün Harun b. Musa el-Aver'in *Vücûhu'l-Kirâât* adlı eseriyle başladığını görmekteyiz. Sonrasında Ebu Ali el-Fârisî, İbn

¹⁶³ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 233-236; Ma'sarâvî, *el-Fütühât*, 1: 310-315.

¹⁶⁴ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 238.

¹⁶⁵ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 237-238.

¹⁶⁶ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 248.

¹⁶⁷ Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 1128 vd.

¹⁶⁸ Bk. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 245.

¹⁶⁹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 246.

Hâleveyh, İbn Zencele, İbn Ebî Meryem gibi isimlerin de bu alanda telifleri vardır. Bu bağlamda Mekki b. Ebî Tâlib'in *el-Keşf* adlı eseri, farklı okuyuşlar arasından isabetli bazı vecihlerin birtakım gerekçelerle tercih edilmesi anlamına gelen hüccete dair bilgileri ihtiva etmesi yönüyle önemli bir çalışmadır.

Esere bakıldığında yöntem olarak soru-cevap tekniği üzerine bina edildiği görülmektedir. Eserin böyle olması teknik bir konu olan hüccete dair tahlillerin zorluğunu nispeten azaltmaktadır. Farklı okunuşların tevcihinde müellifin dile ait argümanlardan mümkün merteye faydalandığını görmekteyiz. Eserde usûl konularının içinde belki en zorlarından olan hemzeler konusuna genişçe yer verildiği görülmektedir. Teshil, ibdâl, nakil, iskât gibi hususlara medar olan (mütevassıt veya mütetarrif) hemzenin hüccetine ilişkin yapılan değerlendirmelerde tevcihin ekseriyetle tahfif ve teysîr ekseninde olduğu dikkat çekmektedir.

Müellif, farklı okunuşların tevcihinde ihticâc çeşitlerinden olan şiiir ve sahabe kavli gibi rivayete dayalı malzemeleri fazla kullanmadığı da dikkat çekmektedir. Kimi yerde müellif (kıraate dair tarihçe ve altyapı niteliğinde konuları ihtiva eden) *Tebşıra* adlı eserine atfen konunun illetinin orada anlatıldığını burada tekrardan kaçındığını ifade etmektedir. Yer yer örneğin imale bahsinde -eser ismi vermeden- müstakil bir çalışması olduğuna değinmiştir. Nassan olup da uygulamada olmayan vecihler için müellif (لم يقرأ به، ولا عليه العمل) ifadesini kullanmaktadır.

Müellifin -rivayete dayalı bir görüntü arzeden- *Tebşıra* adlı eserinin şerhi olan ve kıraat farklılıklarının illet ve hüccetlerinin ele alındığı *el-Keşf* adlı bu çalışma, bir dirayet eseri olarak dikkat çekmektedir. Eserde müellif, hüccete dair hususları sorular ve örnekler eşliğinde sistematik bir şekilde ele almıştır. Konuların tahlil ve tespitinde Sibeveyh, Sa'leb, Ahfeş, Ferrâ, Müberred gibi önemli dilcilere de referans olarak yer vermiştir.

KAYNAKÇA

- Abdu'l-Ali el-Mes'ul. *Mustalahâti 'ilmi'l-kirâati'l-Kur'âniyye vemâ yeteallak bihî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Abdulfettah, Abdulgani el-Kâdî. *el-Vâfi fi şerhi's-şâtibiyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2012.
- Ahfeş, el-Evsat. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Faiz Faris. Amman: Dâru'l-Beşîr, 1981.
- Ahmed b. Muhammed b. Kemal. *er-Riyâdu'n-nadira fi tevcihi'l-kirâât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2016.
- Akaslan, Yaşar, "İbnü'l-Cezerî'nin Yedi Harf Meselesi Üzerindeki Fikirleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2018): 265-303.
- Akkuş, Murat. "Türkiye'deki Farklı Kıraat Anlayışlarıyla İlgili Değerlendirmeler", *Mütefekkir* 3/6 (2016): 293-303. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.284537>.
- Akkuş, Murat. "İbn Aşur'un Tefsirinde Fonetik Yönden Kıraatlerdeki Farklılıklar", *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, 3 (2018): 4-15.
- Altıkulaç, Tayyar. "Mekki b. Ebû Tâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28: 575-576. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Başkan, Ömer. *Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi*. İstanbul: Rağbet Yay. 2015.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. Trc. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötügen

- Neşriyat, 1987.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Darul-Kalem, 2001.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî. *Kitâbu't-tâ'rîfât*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Marifet Yay. 2001.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar yay. 2005.
- Dağ, Mehmet *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yay., 2011.
- Dağ, Mehmet, "Kıraat İlminin Akademik Serencamı – Araştırma Mantığı ve Biçimi Üzerine" *EKEV* 56, (2013): 311-324.
- Dağ, Mehmet. "Kıraat İlminde Şâzz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair" *Marife* 7/2 (2007): 57-110. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343839>.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *Kitâbu't-teysir fi'l-kıraati's-seb'*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Dânî. *Câmi'ul-beyân fi'l-kırâati's-seb'*. Thk. Abdurrahim Tarhûnî. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Devserî, *Muhtasarul-ibârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kırâât*. Riyad: y.y., 1429/2008.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaate aşer*. Thk. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2007.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yay. İstanbul: 2018.
- Gökdemir, Ahmet. "el-Mürşidü'l-Vecîz ve en-Neşr Bağlamında Ebû Şâme İle İbnü'l-Cezerî'nin Kur'an Tilâvetine Bakışı", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2019): 103-122.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. Thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Hamed, Ganim Kadduri. *Ebhas fi ulumi'l-Kur'ân: el-kıraatü'l-Kur'âniyye - el-mushaf ve resmuhu*. Amman: Daru Ammar, 2006/1426.
- Hanay, Necattin. "Şâz Kıraat Olgusuna Taberî Vechesinden Bir Bakış" *Mütefekkir* 4/8 (2017): 291-296. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.375192>.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib. *el-Muharraru'l-vecîz*. Thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebî Meryem, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şirâzî el-Fesevî. *Kitâbu'l-mûdah fi vücûhi'l-kırâati ve 'ilelihâ*. Thk. Ömer Hamdan Kebîsî. Cidde: by. 1414/1993.
- İbn Fâris Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Galbûn, Ebu'l-Hasen Tahir b. Abdilmün'im. *et-Tezkira fi'l-kırâati's-semân*. Dimeşk: Darul-Gavsân li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2009.
- İbn Haleveyh. *Muhtasarul fi şevâzî'l-Kur'ân*. Thk. Gotthelf Bergstrasser. Beyrut: Müessesetu'r-Riyât, 2009.
- İbn Hallikân, Ebu Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân (mimma sebete bi'n-nakl evi's-sema ev esbetehü'l-a'yân)* Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sadr, 1978.
- İbn Manzûr. Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*, 16 cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, t.s.
- İbn Mücâhid. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitâbu's-Seb'a*. Thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Mearif.
- İbn Sad, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sadr, 1968.
- İbn Tagrıberdi, Ebû'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire*. Mısır: Dâru'l-Kütüb.
- İbn Usfür, el-İşbilî. *el-Mümti' fi't-tasrif*. 2 Cilt. Thk. Fahreddin Kabave. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1987.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed b. Ebu Zür'a. *Huccetü'l-kırâât*. Dimeşk: Müessesetu'r-Risâle, 2014.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-Aşr*. 3 Cilt. Thk. Cemâluddîn Muhammed Şeref. Tantâ: Dâru's-Sahabe li't-Türâs, 2014.
- İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye fi tabakati'l-kurrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006.

- İbnü'l-Kâsîh el-Bağdâdî, Ebü'l-Bekâ Nüreddin Ali b. Osman b. Muhammed el-Uzri. *Mustalahu'l-işârât fi'l-kirâati'z-zevâidi'l-merviyeye 'ani's-sikât*. Thk. Ahmed b. Muhammed el-Vehbî. Amman: Dâru'l-Fikr, 2006.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. Thk. Mahmud el-Arnaut. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1986.
- İbnü'l-Vecîh el-Vâsîtî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülmümin. *el-Kenz fi'l-kirâati'l-aşr*. Thk. Halid Meşhedânî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye 2004.
- İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*. İstanbul: İFAV Yay., 2016.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Koyuncu, Recep, *Kıraat ilmi-Takrîb Usûlü*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yay. 2018.
- Koyuncu, Recep. "Molla Gürân'nin Ref'ul Hitâm an Vakfı Hamza ve Hişâm Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017): 154-157.
- Ma'sarâvî, Ahmed 'İsâ. *el-Fütühât fi'l-kirâati'l-aşr şerhan ve tevcihan*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-İmam Şatıbiyye, 2017.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto yay., 2016.
- Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. Ebu Muhammed b. Hammus b. Muhammed. *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâat*. nşr. Abdulfettah İsmail Şelebi. Mısır, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb' ve ileliha ve huceciha*. Thk. Abdulfettah İsmail Çelebi. Kahire: Darul-Hadîs, 2007.
- Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *et-Tebşira fi'l-kirâati's-seb'*. Thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1982.
- Mertoğlu, M Suat. "Hârun b. Musa el-Ezdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-1: 536-537. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Muhammed Mustafa, Ali 'Ulve. *Me'âlimu't-tevcih ve'l-ihciac li'l-kirâati'l-Kur'âniyyeti'l-mütevâtira*. 2 cilt. Tantâ: Dâru's-Sahabe li't-Türâs, 2016.
- Muhammed Salim Muhaysin. *Mu'cemü huffazi'l-Kur'an 'abra't-târih*. Beyrut: Dâru'l-Cîyl, 1992.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac. *Sahih-i Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Kahire: Daru İhyai Kütübî'l-Arabiyye, 1956.
- Nüveyrî, Muhammed b. Kasım. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. 2 cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Öğmüş, Harun. "Tefsirde Şiirle İstişhad Açısından Hicrî 2. Asrın Önemi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: 2009: 345-361.
- Taşpınar, Kadir. "Kıraat-Nahiv İlişkisi Bağlamında Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Yer Alan Kıraat Vecihleri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017): 113-138.
- Temel, Ali. *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstılahları*. 2. baskı İstanbul: İFAV yay., 2018.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünen*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuad Abdalbaki. Kahire: Mustafa Babi el-Halebi, 1975.
- Ünal, Mehmet. "Bir Kirâat Terimi Olarak Huccet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1 (2004): 69-83.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr yay., 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Huccet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 445-446. İstanbul: TDV Yayınları 1998.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Abdussettar Ahmed. Kuveyt: Iecne Türasi'l-Arabi, 1965.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Esâsu'l-belâga*. Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübela: es-siretü'n-nebeviyye*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996/1417.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâle ale't-tabakât ve'l-a'sâr*. Thk. Tayyar Altıkulaç, 4 cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1995/1416.

TİRMİZİ’NİN ES-SÜNEN’İ ÇERÇEVESİNDE BUHÂRÎ’NİN KULLANDIĞI HADİS USÛLÜ TERİMLERİ

The Terms of the Hadith used by Bukhârî in the Framework of Tirmidhî’s Sunan

Mustafa KARABACAK

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Hadis Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

*Assist. Prof., Selcuk University Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic
Sciences Department of Hadith, Konya, Turkey*

karabacakm67@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-8190-3513>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28.05.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 04.12.2019

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2019

” Atıf / Cite as: Karabacak, Mustafa. “Tirmizî’nin es-Sünen’i Çerçevesinde Buhârî’nin Kullandığı

Hadis Usûlü Terimleri”. *Mütefekkir* 6/12 (2019): 345-378.

<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.659187>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

TİRMİZİ'NİN ES-SÜNEN'İ ÇERÇEVESİNDE BUHÂRÎ'NİN KULLANDIĞI HADİS USÛLÜ TERİMLERİ

Öz

Bir ilmin usûlünü ve terimlerini bilmek başta o ilimle uğraşan kişiler açısından önemlidir. Hadis usûlü denilen, hadis ilminin usûl ve terimlerini içeren bu ilmin müstakil eserleri, temel hadis kitaplarından sonra yazılmıştır. Muhaddislerin hadis kitaplarındaki usûlleri, eserlerine yazdığı mukaddimelemlerle tespit edilebilmektedir. Fakat bazı muhaddislerin eserlerine mukaddime yazmadıkları için, usûl kriterleri, kendilerinin veya talebelerinin eserlerinin incelenmesinden anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi temel hadis kitapları ikinci üçüncü asırda yazılırken elimize ulaşan ilk usûl kitabı dördüncü asırda yazılmıştır. Fakat, dördüncü asra kadar, eserlerinde hadis usûlü konularından bahseden muhaddisler vardır. Bunlardan biri üçüncü asırda yaşamış Tirmizî'dir. Tirmizî, *es-Sünen* isimli kitabının sonundaki "Kitâbu'l-İlel" bölümünde bu konuya değinmekte olup hakikatte o, eserinin tamamında yeri geldikçe hadis usûlü konularından bahsetmektedir. Bu çalışmada Tirmizî'nin *es-Sünen* isimli eseri özelinde hocası Buhârî'nin kullandığı hadis usûlü terimleri tespit edilecektir. Konu örneklendirmeler yapılarak işlenecektir. Makalede temel amaç Buhârî'nin kullandığı hadis usûlü terimlerini tespit olduğundan rivayetler incelenirken Buhârî'nin söz konusu etmediği isnadın diğer ravileri hakkında bir değerlendirme yapılmayacaktır. Makalede ayrıca Buhârî'nin rivayet veya ravi hakkında vardığı sonuca öğrencisi Tirmizî'nin katılıp katılmadığı da belirtilecektir. Ayrıca Buhârî'nin ta'dîl veya cerh ettiği ravilerden rivayette bulunup bulunmadığı da rivayetin sonunda söz konusu edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Usûlü, Tirmizî, Buhârî, Sünen.

The Terms of the Hadith used by Bukhârî in the Framework of Tirmidhî's Sunan Abstract

Knowing the principles and terms of this religious science is important for the people who deal with it. Books of this knowledge, which contains the basics and the terms of the prophet Muhammad's sayings/deeds called hadith, was written after the principal hadith books. Muhaddiths' hadith method in their books can be determined from the introduction, which they wrote in their works. However, since some of the muhaddith did not write an introduction in their works, their methodological criteria are understood from the study of their own or his students' works. The very first version of Hadith books was written in the second and third centuries of the hijra. However, until the fourth century, there were muhaddiths who talk about the subjects of hadith methodology in their books. One of them is Tirmidhî, who lived in the third century. Tirmidhî mentions this subject in the chapter entitled "Kitâb al- 'ilal" at the end of his book. In this study, the terms of the hadith method used by Tirmidhî's advisor Bukhârî, will be determined. The subject will be processed by making examples. As the main purpose of the article is to determine the terms of the hadith method used by Bukhârî, no evaluation will be made about the other narratives of Bukhârî's subject. In the article, it will also be stated whether the student Tirmidhî joined the conclusion of Bukhârî about the narration or râvi. It will also be said at the end of the narration whether Bukhârî has narrated the narratives of his vehicles or ceremonies.

Keywords: Hadith, Hadith Method, Tirmidhî, Bukhârî, Sunan.

GİRİŞ

Hadis usûlü ile ilgili ilk eserler hicrî dördüncü asırdan itibaren telif edilmeye başlanmıştır. Bu alanda elimize ulaşan ilk müstakil eser Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî'*sidir. Bu asra gelinceye kadar hadis usûlü kuralları üçüncü asırda kısmen yazılmıştır. İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) *er-Risâle* ve *Cimâu'l-ilm* isimli eserleri, Ali b. el-Medî'nin (ö. 234/848) farklı konularda yazdığı bazı cüzler, Buhârî'nin (ö. 256/869) *el-Câmiu's-sahîh*'inin "Kitâbu'l-ilm" ve "Kitâbu Ahbârî'l-âhâd" bölümleri, Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-sahîh*'ine yazdığı "Mukaddime", Ebû Dâvûd'un (ö. 275/888) *es-Sünen*'ini tanıtmak üzere Mekkelilere yazdığı mektup, Tirmizî'nin (ö. 279/892) *es-Sünen*'inin sonundaki "Kitâbu'l-ilel"i sayılabilir.¹ Ayrıca Tirmizî, söz konusu eserinin tamamında zaman zaman hadis usûlü konularına ve terimlerine yer vermiştir. Bunu da, başta hocası Buhârî'ye olmak üzere, hadis ve raviler hakkında sorular sorarak soru sormuş olduğu kimselerin konuya dâir açıklama ve edeğerlendirmelerine yer vermek suretiyle yapmıştır.² Bu anlamda Tirmizî'nin *es-Sünen* isimli eseri kısmen suâlât türü eserlerden sayılabilir.³ Yapılan bir çalışmada Tirmizî ile hocası Buhârî arasındaki bilgi alış-verişinin soru-cevap formatında olanların sayısının 46 olduğu belirtilmiştir.⁴ Buhârî, hadis hakkında kendisine sorulan bir sorunun⁵ cevabını da bilmediğini belirtmiştir.⁶

Tirmizî, hocası Buhârî'den bazen Muhammed bazen de Muhammed b. İsmail şeklinde bahsetmektedir. Biz de makalede onun hocasına hitabını aynıyla aktarmaya itina göstereceğiz. Makalenin ana teması Tirmizî'nin *es-Sünen* özelinde Buhârî'nin kullandığı hadis usûlü terimlerini tespit olduğundan rivayetin ayrıca bir isnad incelemesi yapılmayacaktır. Konu örneklendirilerek işlenecektir. Tirmizî'nin bildirdiğine göre Buhârî, bazen bir örnekte birkaç hadis usûlü konusuna değindiğinden bir rivayet birkaç başlık altında tek-raren söz konusu edilebilecektir.

¹ Ahmet, Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 82.

² Buhârî'nin, kendi döneminde *el-Câmiu's-sahîh* adlı eseriyle değil; ricâl ve tarih bilgisiyile meşhur olduğu bilinmektedir. Talebesi Tirmizî de bu durumu "Ne Irak ne de Horasan'da hadislerin illetleri, ravilerin hayatları ve isnad ile ilgili Buhârî'den daha bilgin birisini görmedim" diyerek belirtmiştir. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981, "İlel", 5: 738. Ayrıca bk. Zeynüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Bağdâdî el-Hanbelî, *Şerhu İlelî't-Tirmizî*, thk. Nureddin İtr (Beyrut: Dâru'l-Beyrut, 1429/2008), 1: 224-228.

³ Mustafa Tatlı, *Rical Bilgisinin Tespiti* (İstanbul: Beka Yayınları, 2016), 72-73.

⁴ Hüseyin Akyüz, "Hadislerin Tashihi İle İlgili Tirmizî'nin Hocası Buhârî'ye Sorduğu Sorular (Sünen Bağlamında Bir Değerlendirme)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD)* 5/2 (2018): 252. 247-269

⁵ Tirmizî, "Cihâd", 7.

⁶ Erdoğan Köycü, *Sunenu't-Tirmizî'nin Metot Yönünden İncelenmesi* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 2013), 75. Yusuf b. Muhammed Dehîl ise çalışmasında Tirmizî'nin hocası Buhârî'nin görüşüne başvurduğu 32 hadisi incelemiştir. Bk. Yusuf b. Muhammed ed-Dehîl, *Suâlâtü't-Tirmizî li'l-Buhârî havle Ehâdis fi'l-Câmiu's-Sahîh* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1424/2003).

Bu çalışmada Tirmizî'nin hocası Buhârî'den aktardığı hadis usûlü terimlerini tesbit edeceğiz. Bu terimler raviyi ta'dîl ve cerh edenler olmak üzere iki başlık altında inceleyeceğiz.

1. TA'DÎL LAFIZLARI

Ta'dîl, tezkiye etmek demektir. Ravinin âdil ve zâbit olduğuna hükmederek rivayetlerinin sıhhatini ortaya koymak demektir. Buhârî'nin kullandığı ta'dîl lafızları şunlardır: *Sika*, *mukaribü'l-hadis*, *hasen*, *sadûk sika* ve *sadûktur*. Burada bu ta'dîl istilahlarını klasik usûlde bu terimlere yüklenen anlam açısından değerlendirmek istiyoruz.

1.1. Sika

Ravinin güvenilirliğini ifade eden terimlerden biri *sikadır*. Tirmizî'nin aktardığına göre hocası Buhârî, *sika* kavramını bazı raviler hakkında kullanmıştır. Örnekler şunlardır:

Nasr b. Ali>Şücâ' b. el-Velîd Ebû Bedr>Ali b. Abdi'l-A'lâ>Ebû Sehl>Müsetü'l-Ezdiyye>Ümmü Seleme'den rivayete göre şöyle demiştir: "*Resûlullah'ın (sav) döneminde loğusa kadın kırk gün namaz kılmadan evinde otururdu. Bu dönemde yüzümüzde oluşan lekeleri gidermek için yüzlerimize Yemen zağferanı sürerdik.*"

Tirmizî "Bu hadisin ancak Ebû Sehl'in>Müsetü'l-Ezdiyye>Ümmü Seleme rivayetini biliyoruz" demektedir. Tirmizî, Muhammed b. İsmail'in de şöyle dediğini bildirmektedir: "Ali b. Abdi'l-A'lâ ve Ebû Sehl *sikad*ırlar." Tirmizî'ye göre hocası Muhammed b. İsmail, bu hadisin Ebû Sehl rivayetinden başkasını bilmemektedir.⁸

Tirmizî'nin hocası Buhârî'den aktardığına göre senetteki Ali b. Abdi'l-A'lâ ve Ebû Sehl Kesir b. Ziyad *sikad*ırlar ve Buhârî, bu konuda maruf olan rivayetin Ebû Sehl rivayeti olduğunu bildirmektedir.

Ali b. Abdi'l-A'lâ hakkında Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) (ليس به بأس) *leyse bihi be's*⁹; Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) (ليس بقوى) *leyse bikavî*¹⁰ demektedir. Burada Ebû Hâtim er-Râzî'nin ravi değerlendirmesinde *müteşeddid* olduğunu dikkate almak gerekmektedir.¹¹ Ali b. Abdi'l-A'lâ'yı İbn Hıbbân (ö.

⁷ Tirmizî, "Tahâret", 105.

⁸ Tirmizî, "Tahâret", 105.

⁹ Ta'dîl lafızlarından olup "bir beis yoktur" veya "fena değildir" anlamlarına gelir. Bir ravi hakkında kullanılan "sika" tabiri arasında bir farkın olduğu da muhakkak olup "sika" tabirinin daha üstün dereceye delâlet ettiğinde şüphe yoktur. Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 203; Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 163. Ayrıca bk. Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 119-126.

¹⁰ Tecrihte kullanılan ve "kuvvetli değildir" manasına gelen bir tabirdir. *Leyse bi hucce* ve benzeri tabirlerin delâlet ettikleri mertebenin aşağısında olan bir mertebeye delâlet eder. Bu vasıfta olan ravi diğerlerinden daha zayıftır; bununla beraber hadisi itibar için yazılır. Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, 67; Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 163.

¹¹ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-Temîmî er-Râzî İbn Ebî

354/965) da *es-Sikât*'ında zikretmiştir.¹² Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ve Ebû Hâtim er-Râzî de Ebû Sehl Kesir b. Ziyad'ın *sika* olduğunu söylemişlerdir.¹³

Tirmizî, Buhârî'nin ravilerininin ta'dîline yer verdikten sonra rivayetini, sadece bu tarikle bilindiğini ikrar ederek hocasını teyit etmektedir.

Örnek: Mahmud b. Ğaylân>Vekî>Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem>Zeyd b. Eslem>Atâ b. Yesâr>Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: *"Kim vitr namazını uyuyup kalarak veya unutarak geçirirse uyandığı ve hatırladığı zaman hemen kılsın."*¹⁴

Kuteybe>Abdullah b. Zeyd. Eslem>Zeyd b. Eslem'in babasından rivayet edildiğine göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: *"Kim vitr namazını uyuyup kalarak geçirmişse sabahladığında hemen kılsın."*¹⁵

Tirmizî'nin bildirdiğine göre Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/888), Ahmed b. Hanbel'e (Ebû Saîd el-Hudrî rivayetindeki) Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem hakkında sormuş o da Abdurrahman'ın kardeşi (Zeyd b. Eslem rivayetindeki) Abdullah hakkında (لَا تَأْسِرْ بِهِ) *lâ be's bihi* demiştir. Yine Tirmizî, hocası Muhammed'den işittiğine göre "Ali b. Abdillâh el-Medîni'nin senette söz konusu edilen Abdullah b. Zeyd b. Eslem'in *sika* olduğunu¹⁶ fakat Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinde bulunan Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in *zayıf* olduğunu" haber vermektedir.¹⁷

Tirmizî'nin bildirdiğine göre Buhârî, ravi değerlendirmesi yaparken hocası Ali b. Abdillâh el-Medîni'nin (ö. 234/848) Abdullah b. Zeyd b. Eslem'in *sika* olduğuna dâir görüşünü aktarmaktadır. Tirmizî'nin de hadis ile ilgili ayrıca bir değerlendirme yapmaması hocalarının değerlendirmelerine katıldığını göstermektedir. Fakat Tirmizî, senesinde Abdullah b. Zeyd b. Eslem'in bulunduğu hadis; senesinde Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in bulunduğu ilk rivayetten (Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinden) daha *sahih* olduğunu bildirmektedir.

Abdullah b. Zeyd b. Eslem'in Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878) gibi bazıları *zayıf* olduğunu belirtmiş¹⁸ olsalar da Abdurrahman b. Mehdi (ö. 198/813-14) kendisinden rivayette bulunmuş ve Ahmed b. Hanbel de *sika* olduğunu belirtmiştir.¹⁹ Buhârî'nin *sika* dediği Abdullah b. Zeyd b. Eslem hakkındaki farklı değerlendirmeler cerh ve ta'dîl âlimlerinin tenkitlerindeki durumlarından

Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1271/1952), 6: 195-196.

¹² Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 7: 214.

¹³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7: 151.

¹⁴ Tirmizî, "Salât", 255.

¹⁵ Tirmizî, "Salât", 255.

¹⁶ Tirmizî, "Salât", 255; "Savm", 24.

¹⁷ Tirmizî, "Salât", 255.

¹⁸ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fî Nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Behâvî (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabî, 1382/1963), 2: 425.

¹⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5: 59.

kaynaklanmaktadır. Buhârî'nin *sika* dediği Abdullah b. Zeyd b. Eslem'den *el-Edebü'l-müfred*'inde rivayette bulunup²⁰ *el-Câmiu's-sahih*'inde rivayette bulunmaması hakkında bazı âlimlerin olumsuz görüşleri nedeniyle olduğu anlaşılmaktadır.

Tirmizî, burada iki hadisin karşılaştırmasını yaparak ikinci hadisin birincisinden daha *sahih* olduğunu bildirmektedir. Bilindiği gibi Tirmizî, Müslim'in (ö. 261/875) aksine²¹ illetli hadisi önce; *sahih* veya daha az illetli olanı sonra verir. Örnekte bu durum açık bir şekilde görülmektedir.

Örnek: Süveyd b. Nasr>Abdullah>Yahyâ b. Eyyûb>Ubeydullah b. Zahr>Ali b. Yezîd>el-Kâsım Ebû Abdurrahman>Ebû Umâme'den rivayete göre Resûlullah (sav) şöyle buyurdu: “Hasta ziyaretini tamamlayan unsurlarından bazıları şunlardır: Hastanın eline veya alnına elinizi koymak ve nasıl olduğunu sormaktır. Birbirinizle selamlaşmanın mükemmelliği ise karşılaştığınız kişi ile el sıkışmaktır.”²²

Tirmizî “Bu hadisin senedi pek sağlam değildir. Muhammed diyor ki: Ubeydullah b. Zahr *sika'dır*. Ali b. Yezîd *zayıftır*. Kâsım b. Abdurrahman, Ebû Abdurrahman diye künyelenir kendisi güvenilir bir kişi olup Abdurrahman b. Hâlid b. Yezîd b. Muaviye'nin azadlı kölesidir. Kasım ise Şamlıdır”²³ demektedir.

Buhârî'ye göre Ubeydullah b. Zahr *sika*dır. Yine Buhârî'ye göre Ali b. Yezîd *zayıftır*. Bundan dolayı da Tirmizî هَذَا إِسْنَادٌ لَيْسَ بِالْقَوِيٍّ “senedi sağlam değildir” demiştir. Buhârî, Ubeydullah b. Zahr hakkında *sika* dese de hakkında ta'dîl ifadeleri kullananların yanında Ali b. el-Medîni, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim er-Râzî gibi bazı muhaddislerin hadis rivayetinde *zayıf*²⁴ olduğunu belirten ifadeler kullanmalarından dolayı *el-Câmiu's-sahih*'inde değil; *el-Edebü'l-müfred*'inde rivayette bulunmuştur.²⁵

Burada Tirmizî, tamamen hocası Buhârî'nin senette “Ubeydullah b. Zahr *sika*dır fakat Ali b. Yezîd *zayıftır*” diyerek verdiği bilgiye dayanarak senedin kuvvetli olmadığını belirtmektedir.

Örnek: Tirmizî'nin hocası Buhârî'den aktardığına göre ravinin *sika* olduğunu belirten bir başka ifade de (وَتَّقِ) *vesseka* yani onu “sika saydı” ifadesidir. Kuteybe>Ebû Avâne>Katâde>Şehr b. Havşeb>Abdurrahman b.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1409/1989), 396.

²¹ Yasir eş-Şimâli, *el-Vâzih fi Menâhici'l-Muhaddisin* (Amman: Dâru'l-Hâmid, 1437/2006), 181; Muhammed, Ebu Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, trc. Selman Başaran, Mehmet Ali Sönmez (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 435; Mehmet, Dilek, *Kütüb-i Sitte'nin Şartları Etrafında Gelişen Tartışmalar* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2014), 198.

²² Tirmizî, “İsti'zân”, 31.

²³ Tirmizî, “İsti'zân”, 31.

²⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5: 315.

²⁵ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 187, 351.

Ğanm>Amr b. Harîce'den rivayet edilmiştir. Resûlullah (sav), devesinin üzerinde hutbe veriyordu ben de devenin boynunun altında idim. Deve geniş getirirken salyası iki omuzumun arasına akmakta idi. O'nun şöyle dediğini işittim diyordu ki: "Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Dolayısıyla varise vasiyet yoktur. Çocuk yatağın sahibine, cariye ise efendisine aittir. Zina edenin hakkı mirastan mahrum bırakılması veya taşlanarak öldürülmesidir. Kim babasından başkasına "babam budur" diye intisab eder veya köle kendi sahibinin dışındaki kimsenin efendisi olduğunu iddia ederse Allah'ın laneti onun üzerine olur. Allah bu tür kimselerin ne tevbesini ne de günahattan kurtulmak için vereceği fidyeyi kabul eder."²⁶

Tirmizî, hadisin "*hasen sahih*" olduğunu belirtmekte ve rivayet hakkında şöyle demektedir: "Ahmed b. el-Hasan'dan işittim şöyle diyordu: Ahmed b. Hanbel şöyle dedi: Şehr b. Havşeb'in hadislerine önem vermem." Tirmizî, "Ben Şehr b. Havşeb hakkında Muhammed b. İsmail'e sordum o da güvenilir kimsedir fakat İbn Avn (ö. 151/768), Şehr'i *يَتَكَلَّمُ فِيهِ* tenkit etse de Hilâl b. Ebî Zeyneb ve Şehr b. Havşeb'den rivayette bulunmuştur.²⁷ Buhârî, ayrıca Ali b. el-Medîni'nin Şehr b. Havşeb el-Eş'arî hakkında künyesinin Ebû Abdurrahman olduğunu ve Ümmü Seleme, Abdullah b. Amr ve Abdurrahman b. Ğanm'ın ondan rivayette bulunduğunu aktarmaktadır.²⁸ Şehr b. Havşeb el-Eş'arî'den *el-Câmiu's-sahih*'inde değil; *el-Edebü'l-müfred*'inde rivayette bulunmuştur.²⁹

Tirmizî, bu rivayette Ahmed b. Hanbel'in Şehr b. Havşeb hakkındaki olumsuz görüşünü ve Buhârî'nin onu *sika* kabul etmesine rağmen hakkında yaptığı bazı olumsuz değerlendirmelerini aktararak hadise *hasen sahih* hükümünü vermiştir. Bilindiği gibi Tirmizî'nin *hasen sahih* dediği hadisler hakkında iki görüş vardır: Bunlardan birisi hadisin birden fazla senedi varsa, hadis bazı isnadları *hasen*, bazıları ise *sahihtir*. İkinci ise hadisin bir senedi varsa söz konusu hadisdeki raviler hakkındaki tereddütten dolayı bazılarına göre hadis *hasen*, bazılarına göre *sahihtir*.³⁰ Tirmizî, burada *hasen sahih* terimini muhaddislerin ravi hakkındaki tereddütlerinden dolayı kullandığı anlaşılmaktadır. Böyle bir hadis *hasen li-zatihinin* biraz üstünde, *sahih li-gayrihinin* biraz altındadır.

Hasen-sahih olduğu belirtilen tek senetli bir hadis, *sahih* olarak değer-

²⁶ Tirmizî, "Vasayâ", 5.

²⁷ Tirmizî, "Vasayâ", 5.

²⁸ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.), 4: 258.

²⁹ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 20, 30, 119, 437.

³⁰ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Müsâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbnü's-Salâh fi Ulûmi'l-Hadis* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1406/1986), 31; Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li Ma'rifeti Süneni'l-beşîri'n-nezîr fi Usûlü'l-hadis*, thk. Muhammed Osman el-Haşet (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1405/1985), 29; Mahmud Tahhân, *Teyşîru Mustalahi'l-Hadis* (İstanbul: Dersaadet, 1405/1985), 48.

lendirilen hadisin altındadır. Çünkü *sahih* olarak yapılan bir değerlendirilmede tereddüt değil, kesin bir kanaat söz konusudur. Diğerinde ise tereddüt vardır. Dolayısıyla kesinlik, tereddütten daha üstündür.³¹

Örnek: Tirmizî'nin hocası Buhârî'den aktardığına göre ravinin *sika* olduğunu belirten bir başka ifade de “ ارحح, اقرب ” yani “birbirlerine yakın ve daha üstün” ifadeleridir.

Ebû Hişâm er-Rifâî>Muhammed b. Fudayl>Rişdîn b. Kureyb>babası Kureyb>İbn Abbâs'dan rivayete göre, Resûlullah şöyle buyurdu: *Tûr sûresi 49. ayetinde geçen: «رَبِّ النَّجْمِ» sabah namazının farzından önceki kılınan iki rek'attır. Kâf sûresi 40. ayette geçen «رَبِّ النَّجْمِ» ise akşam namazının farzından sonra kılınan iki rek'attır.*³²

Tirmizî “Bu hadis *garib* ve merfu olarak sadece bu şekliyle bilmekteyiz. Bu rivayet Muhammed b. Fudayl'in, Rişdin b. Küreyb rivayetidir. Muhammed b. İsmail'e 'İbn Küreyb'in oğullarından Muhammed ve Rişdîn'den أَيْهَمَا أَوْثَقُ “hangisi daha sikadır” diye sordum o da şöyle dedi: مُحَمَّدٌ عِنْدِي أَرْحَحُ “birbirlerine ne kadar da yakındırlar”. Ancak, Muhammed, benim yanımda daha üstündür³³ demektedir. Buhârî *et-Târihu'l-Kebîr*'inde iki ravi hakkında farklı değerlendirmeler olduğunu bu sebeple ravilerin durumlarının bir birine yakın olduğunu نظر فيهما diyerek³⁴ de belirtmekte fakat Muhammed b. Kureyb'i Rişdîn b. Kureyb'e مُحَمَّدٌ عِنْدِي أَرْحَحُ diyerek tercih etmektedir.³⁵

Tirmizî, aynı soruyu hocası Abdullah b. Abdurrahman'a da sorduğunu o da şöyle dediğini belirtir: ما أقرههما عندي، ورشدين بن كريب أرجحهما عندي Birbirlerine derece bakımından çok yakındırlar. Fakat Rişd'in b. Küreyb bence daha üstündür.³⁶

Tirmizî, “Bana göre Ebû Muhammed'in sözü doğrudur. Rişdîn, kardeşi Muhammed'den daha çok tercih edilir. Rişdîn b. Küreyb, İbn Abbâs'a ulaşmış ve onu görmüştür³⁷ diyerek iki hocasından Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî'yi (ö. 255/869) diğer hocası Buhârî'ye tercih etmiştir. Buhârî'nin ifadesinden anlaşıldığına göre Kureyb'in oğullarından “Muhammed ve Rişdîn hakkında farklı değerlendirmeler vardır” dese de Muhammed b. Kureyb'i Rişdin b. Kureyb'e tercih etmekte bunun için de “ercah” kelimesini kullanmaktadır.

³¹ Cemal Ağırman, “Hadis Kaynaklarının Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2 (2006), 83.

³² Tirmizî, “Tefsir”, 52.

³³ Tirmizî, “Tefsir”, 52.

³⁴ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 1: 217.

³⁵ Tirmizî, “Tefsir”, 52.

³⁶ Tirmizî, “Tefsir”, 52.

³⁷ Tirmizî, “Tefsir”, 52.

1.2. Mukâribü'l-Hadîs

Mukâribü'l-hadîs, diğer sika râvilere yakın muhtevada rivayeti olan diğer bir tabirle şâz ve münker olmayan râvi hakkında kullanılan bir terimdir.³⁸ Bu ifade “ra”nın fethasıyla “mukâribü'l-hadîs” şeklinde okunduğunda cerh ifade eder diyenler olmuşsa da Irâkî'ye (ö. 806/1404) göre bu iki okunuş şekliyle de bir ta'dîl lafzı olup “ra”nın kesresiyle okunduğunda “hadisi başkalarının hadisine yakındır”; fetha ile okunduğunda da “başkalarının hadisi onun hadisine yakındır” anlamına gelir ki, her iki durumda da hadisi şâz ve münker değildir.³⁹

Tirmizî'nin bildirdiğine göre Buhârî bu tabiri kullanmıştır: Kuteybe, Hennâd, Mahmud b. Ğaylân>Vekî>Süfyân/Muhammed b. Beşşâr>Abdurrahman b. Mehdî>Süfyân>Abdullah b. Muhammed b. Akîl>Muhammed b. el-Hanefiyye>Ali>Resûlullah (sav) şöyle buyurdu: “*Namazın anahtarı temizlik, namazda yapılması yasak olanları haram kılan şey ise tekbîr getirmektir. O şeyleri helal kılan ise selam vermektir.*”⁴⁰

Tirmizî “Bu hadis bu konuda rivayet edilenlerin en sahih ve en güzel olanıdır. Abdullah b. Muhammed b. Akil, *sadûk* fakat hafızası konusunda tenkit edilmiştir” demektedir.

Tirmizî “Muhammed b. İsmail'den işittim o şöyle derdi: Ahmed b. Hanbel, İshâk b. İbrahim ve Humeydî, bu kimsenin hadisini delil olarak kabul ederlerdi. Muhammed; hadis konusunda bu kimsenin “*mukaribü'l-hadis*” olduğunu söyledi”⁴¹ demektedir. Yani Buhârî bu tabiri (قال البخاري أي ليس بالثقة المتقن (ولا بالضعيف الساقط هو في مرتبة متوسطة ويحتاج ببعض حديثه) güvenilirliği çok sağlam ve çok zayıf olmayan fakat bazı hadisleriyle delil getirilen orta seviyede bir ravi hakkında kullanmakta⁴² ve *mukaribü'l-hadis* dediği Abdullah b. Muhammed b. Akîl'den de rivayette bulunmaktadır.⁴³

Görüldüğü üzere Buhârî, Abdullah b. Muhammed b. Akîl hakkında bu tabiri kullanmıştır. Tirmizî ise hocasının *mukâribü'l-hadîs* dediği ravi hakkında yaptığı tanıma uygun olarak *sadûk* terimini kullanmıştır.

Örnek: Yahyâ b. Eksem>Abdülaziz b. Ebî Hâzim>Kesir b. Zeyd>el-Velîd

³⁸ Nureddin İtr, *Menhecû'n-nakdi fi ulûmi'l-hadîs* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 113.

³⁹ Ebu'l-Fadl Zeynüddin Abdürrahim b. el-Hüseyn b. Abdurrahman b. Ebî Bekr b. İbarahim el-İrâkî, *el-Takyîd ve'l-İzâh şerhi Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969), 162. Cerh ve ta'dîl lafızları ve farklı dönemlerde yüklendikleri anlamlar için bk. Emin, Âşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 171-193.

⁴⁰ Tirmizî, “Taharet”, 3.

⁴¹ Tirmizî, “Taharet”, 3; Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk Tirmizî, *İllelu't-Tirmizî el-kebir*, thk. Subhî es-Sâmirâi vd. (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb - Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1409), 22.

⁴² Hâlid b. Mansûr b. Abdillâh ed-Derrîs, *Mevkifu'l-imâmeyn el-Buhârî ve Müslim min iştirâtı'l-likyâ ve's-semâi fi's-senedi'l-muan'ani beyne'l-muteâsırayni* (Riyad: Mektebetü'-Rüşd, ts.), 237.

⁴³ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 278.

b. Rabâh>Ebû Hureyre'den rivayete göre Resûlullah (sav) buyurdu ki: “*Kadın, toplumu için eman verebilir yani Müslümanların faydasına güvence verilir.*”⁴⁴

Tirmizî'nin belirttiğine göre “Bu konuda Ümmü Hanî'den de hadis rivayet edilmiştir. Bu hadis *hasen garibtir.*” Yine Tirmizî “Muhammed'e bu hadis hakkında sordum o da “Bu hadis sahihtir. Kesîr b. Zeyd, Velîd b. Rebâh'tan o da Ebû Hureyre'den hadis işitmiş ve Velid hadis rivayeti yönünden وَهُوَ مُقَارِبٌ الْحَدِيثِ dedi.⁴⁵ Buhârî, *mukâribü'l-hadîs* dediği el-Velîd b. Rebâh'tan rivayette bulunmuştur.⁴⁶

Tirmizî'nin bildirdiğine göre Buhârî, hadise *sahih* demiş ve isnaddaki el-Velîd b. Rebâh'ın hadis rivayeti yönünden *mukâribü'l-hadîs* olduğunu bildirmiştir. Ayrıca Buhârî'nin *sahih* dediği bir hadise Tirmizî *hasen garib* diyerek hocasıyla aynı kanaati taşımadığını belirtmiş olmaktadır.

Örnek: Hennâd>Abde ve Ya'lâ b. Ubeyd>Abdurrahman b. Ziyâd b. En'um el-İfrikî>Ziyâd b. Nuaym el-Hadramî>Ziyâd b. Hâris es Sudaî'den rivayete göre, şöyle demiştir: Resûlullah (sav) bana sabah ezanını okumamı emretti ben de ezanı okudum. Farz namaz kılınacağına Bilâl kamet getirmek istedi. Bu durum karşısında Resûlullah (sav) şöyle buyurdu: “*Güzel sesli kardeş ezanı okudu. Ezanı okuyan kameti de getirsin.*”⁴⁷

Tirmizî'nin bildirdiğine göre Abdurrahman b. Ziyâd b. En'um el-İfrikî Ehl-i Hadis'e göre *zayıf*tır. Ayrıca Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) ve başkaları onun hadiste *zayıf* olduğunu bildirmişlerdir. Ahmed b. Hanbel de “el-İfrikî'nin hadisini yazmam” demektedir. Muhammed b. İsmail ise وَرَأَيْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ يُقَوِّي أَمْرَهُ، وَيَقُولُ: هُوَ مُقَارِبٌ الْحَدِيثِ el-İfrikî'yi hadiste daha sağlam bir ravi olarak değerlendirmiş, “*mukâribü'l-hadîs*” diyerek⁴⁸ kendisinden rivayette bulunmuştur.⁴⁹

Buhârî, senetteki Abdurrahman b. Ziyâd b. En'um el-İfrikî hakkında *mukâribü'l-hadîs* tabirini kullanmıştır. Tirmizî de hocasının bu değerlendirmesini “ilim ehlinin çoğunluğu bu hadis ile amel etti” diyerek desteklemiştir.⁵⁰

Örnek: Ebû Kureyb Muhammed b. el-A'lâ>Ebû Bekr b. Ayyâs>Ebû Hamza es-Somâlî>eş-Şa'bî>Ebû Tâlib'in kızı Ümmü Hanî'den rivayete göre, şöyle demiştir: “Resûlullah (sav), bir gün yanıma geldi ve ‘*Evde yiyecek bir şey var mı?*’ buyurdu. Ben de ‘Hayır, sadece bir kaç parça kuru ekmek ve sirke vardır’ dedim. Bunun üzerine Resûlullah (sav) ‘*Sirke bulunan bir ev katıktan*

⁴⁴ Tirmizî, “Siyer”, 26.

⁴⁵ Tirmizî, “Siyer”, 26.

⁴⁶ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 93, 225, 371, 374.

⁴⁷ Tirmizî, “Salât”, 32.

⁴⁸ Tirmizî, “Salât”, 32.

⁴⁹ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 55, 115, 218, 299, 317.

⁵⁰ Tirmizî, “Salât”, 32.

yoksun sayılmaz' buyurdu."⁵¹

Tirmizî "Bu hadis bu şekliyle *hasen gariptir* ve bu hadisi ancak bu tarikle bilmekteyiz" demektedir. Tirmizî "Muhammed b. İsmail'e bu hadis hakkında sordum" dedi ki: "Şa'bi'nin Ümmü Hanî'den hadis işittiğini bilmiyorum." "Ebû Hamza senin yanında nasıl bir kimsedir?" dediğimde Ahmed b. Hanbel onun hakkında وَهُوَ عِنْدِي مُقَارِبُ الْحَدِيثِ olumsuz konuşmuş benim yanımda ise "bana göre *mukâribü'l-hadîstir*" dedi.⁵²

Tirmizî'nin "Ümmü Hanî'nin hadisini ancak bu şekliyle bilmekteyiz" ifadesi de hadisin isnadının teke düştüğünü göstermektedir. Böyle bir terkipte Tirmizî'nin *hasen* ifadesi, rivayetin sahlılık/güvenilirlik derecesini, garip ifadesi de herhangi bir tabakada ravinin teke düştüğünü veya ravinin rivayetinde tek kaldığını belirtir.

Tirmizî'nin *hasen garib* dediği rivayetlerin kendisine göre *hasen li-zatihi* derecesinde olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü *hasen li-gayrihi* olan bir rivayetin en az iki tarikinin bulunması gerekir. *Garib* dediğine göre bu tür değerlendirmeler de tek senetli rivayetler için söz konusudur. Bu durumda Tirmizî'nin *hasen garib* dediği rivayetin, isnad itibariyle garib fakat derece itibariyle *hasen li-zatihi* olduğu söylenebilir.⁵³

Tirmizî'nin belirttiğine göre Ebû Hamza es-Sumâlî'nin ismi Sâbit b. Ebî Safiyye'dir.⁵⁴ Buhârî'nin, *mukâribü'l-hadîs* terimini ravi hakkında bazı tenkitler olması nedeniyle kullandığı anlaşılmaktadır. Tirmizî ise böyle bir hadis hakkındaki *hasen garib* değerlendirmesinde bulunmaktadır.

Sonuç olarak Buhârî, ismi Sabit b. Ebî Safiyye olan Ebû Hamza es-Sûmâlî hakkında bu tabiri kullanmıştır. Buhârî'nin *mukâribü'l-hadîs* dediği ravinin rivayet ettiği hadise Tirmizî, *hasen garib* demiştir. Dolayısıyla söz konusu rivayetin *hasen li-zatihi* seviyesinde olduğu anlaşılmaktadır.

Örnek: Abdullah b. Muâviye el-Cumaî>Abdülaziz b. Müslim>Ebû Zılâl>Enes b. Mâlik'den rivayete göre Resûlullah (sav) şöyle buyurdu: "Her kim sabah namazını cemaatle kılar, namaz kıldığı yerde oturup güneş doğuncaya kadar Allah'ı zikreder sonra da iki rek'at namaz kılsa bir hac ve umre yapmış gibi sevap kazanır." Enes dedi ki: Resûlullah (sav) "Tam bir Hac ve Umre sevâbı" buyurdu.⁵⁵

Tirmizî "Bu hadis *hasen garibtir*. Muhammed b. İsmail'e, Ebû Zılâl'i sordum: وَهُوَ مُقَارِبُ الْحَدِيثِ O *mukâribü'l-hadîs* birisidir ismi de Hilâl'dir" dedi.⁵⁶ Ebû

⁵¹ Tirmizî, "Et'ime", 35.

⁵² Tirmizî, "Et'ime", 35.

⁵³ Ağırman, "Hadis Kaynaklarının Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili", 81-82.

⁵⁴ Tirmizî, "Et'ime", 35. Ayrıca bk. Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 2: 165.

⁵⁵ Tirmizî, "Sefer", 22.

⁵⁶ Tirmizî, "Sefer", 22.

Zılâl Hilâl'in (veya da Ebû Zılâl b. Ebî Hilâl) babasının isminin Meymûn, Süveyd, Yezîd veya da Zeyd olduğuna dair ihtilaf edilmiştir. İbn Hıbbân⁵⁷ *sika* olduğunu söylemiş fakat cumhura göre *zayıf*tır.⁵⁸ Buhârî *mukâribu'l- hadis* olduğunu belirttiği ravinin rivayetine *Sahih*'inde bir yerde mutabaat için vermiştir.⁵⁹

1.3. Hasen

"Hasen" sözlükte güzel ve hoş anlamındadır. Terim olarak; "sahih" hadisin şartlarını taşımakla birlikte ravisinin zabtı *sahih* hadisin ravisine göre daha az olan hadislere denmektedir.⁶⁰

Tirmizî'den önce *hasen* terimini Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855),⁶¹ Buhârî⁶² ve Yakûb b. Şeybe (ö. 262/875)⁶³ gibi muhaddisler kullanmışlardır. Tirmizî, "hasen" teriminin tanımını mutlak olarak yapmamakla birlikte (*أَنَّ (التَّرْمِذِيَّ لَمْ يُعْرِفِ الْحَسْنَ مَطْلَقًا*) bu tanımın kullanımını yaygınlaştıran ve hadisleri *sahih, hasen, garib* gibi grublara ayıran kendisidir.⁶⁴

Tirmizî'nin hocası Buhârî'nin ise bunu sözlük anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.

Muhammed b. Beşşâr>Ebû Âmer el-Akadî>Züheyr b. Muhammed>Abdullah b. Muhammed b. Akîl>İbrahim b. Muhammed b. Talha>amcası Imrân b. Talha>annesi Hamne binti Cahş'tan rivayete göre, şöyle demiştir: Âdet günümde diğer kadınlara nispetle daha fazla ve çok sancılı hayız görürdüm. Durumu sormak için Resûlullah'a (sav) geldim. Onu kardeşim Zeyneb'in evinde buldum ve dedim ki: "Günümde fazla ve çok sancılı hayız görüyorum bu durum beni namazdan ve oruçtan da engelledi bu konuda bana ne emredersin?" Buyurdu ki: "*Kanı engelleyecek pamuk tavsiye ederim.*" Bunun üzerine ben "Pamuk yeterli olmayacak şekilde kan geliyor" deyince "*Kanın akıp dağılmasını önleyici bir bağ kullan*" buyurdu. Ben "kan bunların bile yeterli olmayacağı şekilde fazla" deyince; "*Hepsini koruyacak bir elbise kullan*" buyurdu. Hamne, bunların bile yeterli olmayacağı kadar kan fazla ve dökülürcesine akıyor deyince Resûlullah (sav) şöyle buyurdu:

"Sana iki yol göstereceğim hangisini yaparsan senin için yeterlidir. İkisini de

⁵⁷ Ebu'l-Hüseyn Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselam b. Hân Muhammed b. Emânullah b. Husamuddin er-Rahmânî el-Mubârekpûrî, *Mirâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-Mesâbih* (Hindistan: İdâratü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'd-Da'veti ve'l-İftâ, 1404/1984), 8: 368.

⁵⁸ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l - Bâri şerhu Sahih'i'l- Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 10: 117.

⁵⁹ Buhârî, Marzâ, 7.

⁶⁰ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar fî tavdihî Nuhbetü'l-fiker fî mustalahı ehli'l-eser*, thk. Abdullah Dayfullah er-Rahîl (Riyâd: Matbaatü Sefir, 1422), 74.

⁶¹ Tirmizî, "Tahâret", 95.

⁶² Tirmizî, "Tahâret", 95, "İsti'zân", 9.

⁶³ Ebû Yusuf Yakûb b. Şeybe b. Salt, *Müsnedü Ömer b. el-Hattâb*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1405), 51, 54-56, 65, 66, 82, 102.

⁶⁴ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, 80-81.

yapabilirsen o da senin bileceğin bir durumdur. Bu anlattığın durum şeytanın sizleri ibadetten uzaklaştırmak için yaptığı bir hastalıktır, hayız gününü Allah'ın bilgisine havale ederek altı veya yedi günü olarak say, sonra yıkan ve temizlendiğini fark ettiğinde yirmi dört veya yirmi üç gece ve gündüz namaz kıl ve oruç tut. O aldığı gusül abdesti sana yeterlidir. Diğer kadınların hayız görüp temizlendikleri gibi sen de aynen öyle yap. Eğer, öğle namazını geciktirip ikindiye öne almayı yapabilirsen tek bir gusül abdesti ile iki namazı bir vakitte kılmaya çalış. Yine yapabilirsen akşamı geciktirip yatsıyı öne al ve bir gusül abdesti ile iki namazı birlikte kıl. Sabah namazını da bir gusül abdesti ile kılsın namazları bu şekilde kıl. Orucunu da imkân ölçüsünde tutarsın. Son tarif ettiğim durum iki şekilden bana daha hoş olanıdır.”⁶⁵

Tirmizî'ye göre bu hadis *hasen sahihtir*. Ubeydullah b. Amr er-Rakkî, İbn Cüreyc ve Şerîk, Abdullah b. Muhammed b. Akîl, İbrahim b. Muhammed b. Talha'dan ve amcası İmrân'dan ve annesi Hamne'den rivayet etmektedirler. Fakat İbn Cüreyc “Ömer b. Talha” demektedir, hâlbuki doğru olan “İmrân b. Talha”dır.

Tirmizî “Muhammed'e bu hadisi sordum, o da (حَدِيثٌ حَسَنٌ) *hasendir*” dedi. Aynı hadis hakkında Ahmed b. Hanbel'e sordum (حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ) *hasen sahihtir*, dedi. Tirmizî de hocası Ahmed b. Hanbel gibi hadise (حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ) *hasen sahihtir*, demektedir.⁶⁶

Örnek: Süveyd>Abdullah b. el-Mübârek>Abdulhamit b. Behram>Şehr b. Havşeb>Esmâ binti Yezîd'den rivayete göre: “Resûlullah (sav), bir gün mes-cidde oturmakta olan kadınların yanından geçti ve eliyle işaret ederek selam verdi.” Râvî Abdulhamid, Resûlullah'ın (sav) bu hareketini eliyle gösterdi.⁶⁷

Tirmizî'ye göre bu hadis *hasendir*. Ahmed b. Hanbel, Abdulhamid b. Behram'ın Şehr b. Havşeb'den rivayetinin zararsız olduğunu söylemiştir. Muhammed b. İsmail diyor ki: Şehr'in rivayeti *hasen* kendisi de sağlamdır. Onun hakkında olumsuz söz eden sadece İbn Avn (ö. 151/768)'dir ve yöneticilere destek olduğu için eleştirmektedir. Fakat o da Hilâl b. Ebî Zeyneb'den ve Şehr b. Havşeb'den rivayet etmektedir.

Rivayet hakkında hem Buhârî hem de öğrencisi Tirmizî *hasen* demişlerdir. Şehr b. Havşeb'in diğer bir rivayetini⁶⁸ “Sika” başlığı altında incelemiştik. Orada Buhârî, Şehr b. Havşeb'in *sika* olduğunu söylerken, bu rivayette ise Süveyd>Abdullah b. el-Mübârek>Abdulhamit b. Behram>Şehr b. Havşeb>Esmâ binti Yezîd isnadına *hasen* demektedir. Buhârî, Şehr b. Havşeb el-Eşarî'den *el-Câmiu's-Sahih*'inde değil; *el-Edebü'l-müfred*'inde rivayette bulunmuştur.⁶⁹

⁶⁵ Tirmizî, “Tahâret”, 95.

⁶⁶ Tirmizî, “Tahâret”, 95.

⁶⁷ Tirmizî, “İsti'zân” 9.

⁶⁸ Tirmizî, “Vasayâ”, 5.

⁶⁹ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 20, 30, 119, 437.

1.3.1. Sika Sadûk

“Sika” güvenilir raviler hakkında sıkça kullanılan ta’dîl lafızlarından biridir. “Sadûk” ise daha çok zabt bakımından bazı kusurları olan raviler hakkında kullanılır. “Sadûk” ve benzeri lafızlar tek başlarına kullanıldıklarında ravinin, hadisinin itibar için yazılabilirliğine delâlet ederken, “sika” ile birlikte zikredildiklerinde ise ravinin güvenilirliğini, hadisiyle ihticac edilebileceğini ifade eder.⁷⁰

Ahmed b. Abde ed-Dabbî el-Basrî>Süfyân b. Uyeyne>Asım b. Muhammed>Ebîhi>İbn Ömer’den rivayet edildiğine göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “İnsanlar tek başına yolculuk yapmaktan dolayı maruz kalacağı tehlikeleri benim bildiğim kadar bilselerdi hiç kimse binitiyile tek başına gece yolculuğuna çıkmazdı.”⁷¹

Tirmizî, İbn Ömer’in rivayet ettiği bu hadisin *hasen sahih* olduğunu bildirmiş ve bu hadisi ancak Âsım tarihıyla bilmekteyiz, demiştir. O da İbn Muhammed b. Zeyd b. Abdillâh b. Ömer’dir.

Muhammed ise Âsım b. Muhammed b. Zeyd b. Abdillâh b. Ömer’in *sika sadûk*, hadiste *zayıf* olduğunu ve kendisinden hadis olarak bir şey rivayet etmediğini ve Abdillâh b. Ömer rivayetinin *hasen* olduğunu belirtmektedir.⁷²

Dolayısıyla Tirmizî’nin *hasen sahih* dediği bir rivayet Buhârî’nin yanında *hasen* seviyesindedir. Aynı zamanda Buhârî, *sika sadûk* ravilerin rivayeti için *hasen* demektedir.

Tirmizî’nin *hasen sahih* dediği bu rivayete hocası Buhârî senetteki Âsım b. Muhammed b. Zeyd b. Abdillâh b. Ömer hakkında *sika sadûk* tabirini kullanmış ve hadiste *zayıf* olduğunu belirtmiştir. Buhârî bu hadise *hasen* tabirini kullanmış ve kendisinden rivayette bulunmamıştır.

1.4. Sadûk

“Sadûk” kavramı üçüncü asırdan itibaren çoğunlukla ravinin güvenilirliğine, bazen *zayıf* olduğuna bazen de bid’at sahibi ravilerin güvenilirliğine delâlet etmek üzere üç farklı anlamda kullanılmıştır.⁷³ Tirmizî’nin bildirdiğine göre Buhârî bazı raviler için bu ifadeyi kullanmaktadır.

Ahmed b. Menî’>Huşeym>İbn Ebî Leylâ>Şa’bi’den rivayet olduğuna göre, şöyle demiştir: “Muğîre b. Şu’be bize namaz kıldırıldı ve ikinci rek’atta oturması gerekirken kalktı. Cemaat ona hatırlatma yapmak üzere ‘sübhanallah’ dedi. O da cemaate ‘sübhanallah’ dedi. Namazın kalan bölümünü bitirince oturduğu halde iki sehv secdesi yaptı ve Resûlullah’ın (sav) kendisi gibi yaptığını haber verdi.”⁷⁴

⁷⁰ Yücel, *Hadis İstihlâhlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 123.

⁷¹ Tirmizî, “Cihad”, 4.

⁷² Tirmizî, “Cihad”, 4.

⁷³ Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, 129.

⁷⁴ Tirmizî, “Salât”, 102.

Tirmizî “Senetteki İbn Ebî Leylâ’yı bazı ilim adamları hıfzı konusunda tenkit ettiler. Ahmed b. Hanbel: İbn Ebî Leylâ’nın hadisi delil olarak kullanılamaz. Muhammed b. İsmail: İbn Ebî Leylâ (صَدُوقٌ) doğru bir kimsedir fakat ben ondan hadis rivayet etmem çünkü حَدِيثِهِ مِنْ سَقِيمِهِ hadisin sağlamıyla sağlam olmayanı ayırt edemez, dolayısıyla ben böyle olan hiçbir kimseden hadis rivayet etmem” demektedir.⁷⁵

Buhârî, İbn Ebî Leylâ’nın *sadûk* olduğunu belirtmiş ve bu tabirden de neyi kastettiğini “ravi, doğru bir kimse olabilir fakat rivayette ehil olmadığı için ben ondan nakletmem” diyerek açıklamıştır.

Bu ifade genellikle ta’dîl lafzı olarak kullanılmasına rağmen Buhârî, böyle kişileri hadiste *zayıf* olarak kabul etmiş ve onlardan hadis almamıştır. Buhârî’nin “hadisin sağlam olanı ile sağlam olmayanı ayırt edemez” ifadesinden bu kusurun zabt ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

2. CERH LAFIZLARI

Bu başlık altında ise Buhârî’nin kullandığı cerh lafızları üzerinde durulacaktır. Bunlardan ilki (غريب جدا) çok garib ifadesidir.

2.1. Çok Garib

Tirmizî’nin hocası Buhârî’nin kullandığını söylediği hadis usûlü terimlerinden biri de (غريب جدا) *garip ciddendir*. Abdullah b. Ziyâd el-Katavânî el-Kûfî>Ubeydullah b. Musa>Gâlib Ebû Bısr>Eyyûb b. Âiz et-Tâî>Kays b. Müslim>Târik b. Şihâb>Ka’b b. Ucre’den rivayete göre, şöyle demiştir: Resûlullah (sav) bana şöyle buyurdu:

“Ey Ka’b b. Ucre! Benden sonra gelecek bazı devlet adamlarından dolayı senin için Allah’a sığınırım. Her kim o devlet adamlarının kapılarından girer, yalanlarını doğru sayar, zulümlerine yardımcı olursa ne o benden ne de ben ondan sayılırım. Böyle kimseler, mahşer günü havzımda benim yanıma gelemmez. Her kim de onların kapılarından girsin veya girmesin onların yalanlarını doğrulamaz, zulümlerine yardım etmezse o bendendir ben de ondanım. Mahşer günü havzımın yanına bu kişi gelecektir. Ey Ka’b b. Ucre! Namaz delil, oruç ise kalkandır. Sadaka vermek ise suyun ateşi söndürdüğü gibi hataları siler süpürür. Ey Ka’b b. Ucre! Haram ile beslenerek meydana gelen et ve kemiklere ancak ateşte yanmak yakışır.”⁷⁶

Tirmizî “Bu hadis bu senetle *hasen garibtir*. Bu hadisi ancak Ubeydullah b. Musa tarikiyle biliyoruz. الإِنْجَاءِ: كَانَ يَرَى رَأْيَ الْإِنْجَاءِ. Eyyûb b. Âiz hadiste *zayıf* kabul edilmiş ve Mürcieye ait görüşleri olduğu belirtilmiştir” demektedir. Yine Tirmizî “Ben bu hadis hakkında Muhammed’e sordum, o (وَسَأَلْتُ مُحَمَّدًا عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ، فَلَمْ يَعْرِفْهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُوسَى وَاسْتَعْرَبَهُ جَدًّا) “bu konuda

⁷⁵ Tirmizî, “Salât”, 102.

⁷⁶ Tirmizî, “Salât”, 315.

ancak Ubeydullah b. Musa'nın hadisini bildiğini ve bu rivayeti de çok garip-sediğini belirtti" demektir.⁷⁷

Buhârî hadisi *garib* bulma nedenini açıklamamış ve bu hadisin Ubeydullah b. Musa'dan başka rivayetini bilmediği bildirmiştir. Tirmizî de hadise *hasen garib* demektir.

2.2. Zayıf

Zayıf hadis, *sahih* ve *hasen* hadisin şartlarından birini veya bir kaçını taşımayan hadislerdir.⁷⁸ Bir hadisteki zayıflık ravinin durumundan dolayı veya senette inkıta sebebiyle olabilmektedir. Bunlardan ilki ravinin durumu ile ilgilidir:

2.2.1. Ravinin Durumu Nedeniyle Zayıf

Muhammed b. Ubeyd el-Muhâribî>Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem>Ebîhi>Atâ b. Yesâr>Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayete göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Üç şey; kan aldirmek, kusmak ve ihtilam olmak oruçlunun orucunu bozamaz.”

Tirmizî “Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayeti *gayri mahfuzdur*. Abdullah b. Zeyd b. Eslem, Abdulaziz b. Muhammed ve daha pek çok kimseler bu hadisi Zeyd b. Eslem'den, *mürsel* olarak rivayet etmişler 'Ebû Saîd'den' demişlerdir. Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in hadis konusunda *zayıf* olduğu belirtilmiştir” demektir. Yine Tirmizî “Ebû Dâvûd es Sicezî'den işittim diyor ki: Ahmed b. Hanbel'e, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'i sordum. O da onun hadiste *zayıf* bir kimse olduğunu belirtmek yerine “kardeşi Abdullah b. Zeyd (لَا تَأْسَ بِهِ) *lâ be'hse bihi*” dedi.⁷⁹ Ayrıca Tirmizî'nin aktardığına göre Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medîni ve hadis ehlinden başkaları, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in hadiste zayıf olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁰ Çünkü o (كثير الغلط) hadis öğrenim ve öğretiminde çok hata yapan birisidir.⁸¹

Tirmizî, “Muhammed'den işittim Ali b. Abdullah el-Medîni'nin şöyle dediğini bize aktardı: Abdullah b. Zeyd b. Eslem güvenilen bir kişidir. (وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ) (بْنُ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ ضَعِيفٌ) Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem ise zayıftır. Muhammed: Ben ondan bir şey rivayet etmem” dedi.⁸² Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*'inde Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in hadislerinin *sahih* olmadığını belirtmektedir.⁸³ Ayıca Buhârî, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'i *ed-Duafâi's-Sağîr*'inde zikretmiş ve Ali b. el-Medîni'nin onun hakkında (ضعفه علي جدا) *çok zayıf* dediğini de aktarmaktadır.⁸⁴

⁷⁷ Tirmizi, “Salât”, 315.

⁷⁸ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 41. Ayrıca bk. Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 67.

⁷⁹ Tirmizi, “Savm”, 24.

⁸⁰ Tirmizi, “Zekât”, 10, Hac”, 29.

⁸¹ Tirmizi, “Zekât”, 10.

⁸² Tirmizi, “Savm”, 24.

⁸³ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 5: 94.

⁸⁴ Buhârî, *Kitâbu'd-Duafâi's-Sağîr*, thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrahim b. Ebi'l-Ayneyn (b.y.:

Buhârî, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in *zayıf* olduğunu ve kendisinin ondan bir şey rivayet etmediğini belirtmektedir.

Örnek: el-Fadl b. es-Sabbâh>Saîd b. Zekeriyâ>Anbese b. Abdurrahman>Muhammed b. Zazan>Muhammed b. el-Münkedir>Câbir b. Abdillâh'tan rivayete göre, Resûlullah (sav) şöyle demiştir: “*Selam konuşmadan önce dir.*”⁸⁵

Tirmizî, “Bu hadis, *münker* ve sadece bu şekilde bilmekteyiz. Muhammed'den işittim şöyle diyordu: Anbese b. Abdurrahman (ضَعِيفٌ فِي الْحَدِيثِ ذَاهِبٌ) hadis konusunda *zayıf* ve *zâhibdir*.⁸⁶ Muhammed b. Zâzân'ın (مُحَمَّدٌ بْنُ زَاذَانَ مُنْكَرٌ) (الحديث) rivayeti ise *münkerdir*”⁸⁷ demektedir.

Tirmizî'nin hocası Buhârî'den aktardığına göre senetteki Anbese b. Abdurrahman *zayıftır*. Buhârî, hem *et-Târihu'l-Kebîr*'inde⁸⁸ hem de *zayıf* ravileri aldığı *ed-Duafâi's-Sağîr*'inde Anbese b. Abdurrahman el-Kuraşî'nin rivayetini (تَرْكُوهُ) almadığını belirtmektedir.⁸⁹ Ebû Hâtim Muhammed er-Râzî (ö. 277/890) onun hadis uydurduğunu belirtmektedir.⁹⁰ Tirmizî de hadise *münker* demektedir.

Örnek: Süveyd b. Nasr>Abdullah>Yahyâ b. Eyyûb>Ubeydullah b. Zahr>Ali b. Yezîd>el-Kâsım Ebû Abdurrahman>Ebû Umâme'den rivayete göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurdu: “*Hasta ziyaretinin tamamlayıcı unsurları şunlardır: Hastanın elini tutarak veya alınına elinizi koyarak nasıl olduğunu sormaktır. Birbirinizle selamlaşmanın mükemmelliği ise karşılaştığın kişi ile tokalaşmaktır.*”⁹¹

Tirmizî: (هَذَا إِسْنَادٌ لَيْسَ بِالْقَوِيٍّ) bu hadisin senedi pek sağlam değildir. Muhammed b. İsmail diyor ki: Ubeydullah b. Zahr güvenilir bir kişidir. (وَعَلِيٌّ بْنُ يَزِيدٍ ضَعِيفٌ) Ali b. Yezîd ise *zayıftır*. Kâsım b. Abdurrahman ise Ebû Abdurrahman diye künyelenir, kendisi güvenilir bir kişi olup Abdurrahman b. Hâlid b. Yezîd b. Muaviye'nin azâdlı kölesidir. Kâsım ise Şamlıdır.⁹² Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*'inde ve *ed-Duafâu's-sağîr*'inde Ali b. Yezîd'in Ebû Abdilmelik el-Hânî ed-Dımaşkî olduğunu belirterek hakkında *münkerü'l-hadîs* demektedir.⁹³ Ayrıca Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*'inde söz konusu rivayeti kastederek Ali

Mektebetu İbn Abbâs, 1426/2005), 84.

⁸⁵ Tirmizî, “İsti'zân”, 11.

⁸⁶ Zâhib: Cerhin Irâkî'ye göre ikinci, Sehâvî'ye göre üçüncü mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir sığa. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis hiçbir surette alınmaz. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 335.

⁸⁷ Tirmizî, “İsti'zân”, 11.

⁸⁸ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 7: 39.

⁸⁹ Buhârî, *ed-Duafâu's-sağîr*, 111.

⁹⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6: 402-403.

⁹¹ Tirmizî, “İsti'zân”, 31.

⁹² Tirmizî, “İsti'zân”, 31.

⁹³ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 6: 301; *ed-Duafâu's-sağîr*, 99.

b. Zeyd'in el-Kâsım Ebû Abdurrahman'dan rivayette bulunduğunu, kendisinden (Ali b. Zeyd) de Ubeydullah b. Zahr'ın rivayet ettiğini belirtmiştir.⁹⁴

Tirmizî'nin hocası Buhârî'den aktardığına göre senetteki Ali b. Yezîd zayıftır. Tirmizî de hocasının bu görüşüne uyararak hadisin isnadının sağlam olmadığını belirtmektedir.

Örnek: Mahmud b. Ğaylân>Vehb b. Cerîr>Şu'be>Yahyâ (Benu Teymulah'ın imamı)>Ebû Mâcid>Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayete göre, şöyle demiştir: Resûlullah'a (sav) cenazenin arkasından yürüme hakkında sorduk. O, şöyle buyurdu: *"Kısa ve hızlı adımlarla yürüyün, o cenaze hayırlı bir kimse ise onu çabucak gideceği yere ulaştırmış olursunuz. Kötü bir kimse ise cehennem ehli bir an önce bizden uzaklaşsın. Cenazenin arkasından yürünür, cenaze arkadan gelen değildir. Önden giden kişi cenaze merasiminde bulunmuş sayılmaz."*⁹⁵

Tirmizî "Abdullah b. Mes'ûd'un bu hadisini sadece bu şekliyle bilmekteyiz. Muhammed b. İsmail'in Ebû Macid'in (يُضَعَّفُ حَدِيثَ أَبِي مَاجِدٍ هَذَا) bu hadisine zayıf dediğini işittim. Muhammed diyor ki: İbn Uyeyne, Humeydî'den naklen dedi ki Yahya'ya 'Bu Macid de kimdir?' diye soruldu. Bunun üzerine Yahya: (O belirsiz bir kimse olarak) (طَائِرٌ طَارَ فَحَدَّثَنَا) Kuştur uçtu geldi bize hadis rivayet etti" dedi.⁹⁶

Tirmizî de adeta hocasının, Ebû Macid'in zayıf olduğunu bildiren görüşünün gerekçesini açıklamakta ve şöyle demektedir: Ebû Macid, bilinmeyen *mechul* bir kişidir. İbn Mes'ûd'dan iki hadis rivayet etmiştir. Yahya, Teymulah oğullarının imamı olup güvenilir bir kimsedir, künyesi Ebû'l Hâris'tir. Kendisine Yahya el-Câbir veya Yahya el-Mücbir de denilir, Küfelidir. Şu'be, Süfyân es-Sevrî, Ebül-Ahvas ve Süfyân b. Uyeyne kendisinden hadis rivayet etmişlerdir.

Tirmizî de hocasının Ebû Macid hakkındaki görüşüne katıldığını bildirmektedir.

2.2.2. Senetteki İnkıta Nedeniyle Zayıf

Ahmed b. Menî'>Yezîd b. Hârûn>Haccâc b. Ertât>Yahyâ b. Ebî Kesîr>Urve>Âişe'den rivayete göre şöyle demiştir: Bir gece Resûlullah'ın (sav) yanımda olmadığını fark ederek evden çıktım ve ararken Bakî' mezarlığında olduğunu gördüm. Resûlullah *"Allah ve Rasûlünün sana haksızlık etmelerinden mi korkmuştun?"* buyurdu. Ben de dedim ki: "Ey Allah'ın Rasûlü, hanımlarından birisinin yanına gittiğinizi zannetmiştim." Bunun üzerine; *"Allah, Şaban ayının yarısında dünya semasına iner ve Kelb kabilesinin koyunlarının kılları sayısından daha çok kişiyi bağışlar"* buyurdu.⁹⁷

⁹⁴ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 7: 39.

⁹⁵ Tirmizî, "Cenâiz", 27.

⁹⁶ Tirmizî, "Cenâiz", 27.

⁹⁷ Tirmizî, "Savm", 39.

Tirmizî “Âişe'nin (r.anha) hadisini bu şekliyle sadece Haccac'ın rivayetinden biliyoruz. Muhammed b. İsmail'den işittim bu hadisin *zayıf* olduğunu ve Yahya b. Ebî Kesîr'in, Urve'den; Haccâc b. Ertât'ın da Yahyâ b. Ebî Kesîr'den hadis işitmediğini söyledi”⁹⁸ dedi.

Tirmizî'nin ifadesinden anlaşıldığına göre hocası Buhârî'ye göre hadisin zayıf olma nedeni Haccâc b. Ertât'ın, Yahyâ b. Ebî Kesîr'den; Yahyâ b. Ebî Kesîr'in de Urve'den bu hadisi işitmemesidir.

Dolayısıyla hoca öğrenci arasında sema gerçekleşmediğinden isnadda kopukluk söz konusudur.

Örnek: Buhârî, hadisin *zayıf* olduğunu bazen de “*leyse bi sahih*” ifadesiyle ifade etmektedir. Ebü'l-Velîd ed-Dımaşkî>el-Velîd b. Müslim>Sevr b. Yezîd>Racâ b. Hayve>Kâtibu'l-Muğîra>Muğîre b. Şu'be'den rivayete göre, şöyle demiştir: “*Resûlullah (sav), mestin altına da ve üstüne de meshetmiştir.*”⁹⁹

Tirmizî “(وَهَذَا حَدِيثٌ مَعْلُومٌ، لَمْ يُسْنِدْهُ عَنْ ثَوْرِ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ) Bu hadis illetlidir. el-Velîd b. Müslim'den başkası bu hadisi Sevr b. Yezîd'e isnad etmedi. Ayrıca bu hadisin sahabi râvisi el-Muğîre b. Şu'be'nin zikredilmediği *mürsel* rivayeti de vardır. Bu hadisi Ebû Zür'a ve Muhammed'e sordum (لَيْسَ بِصَحِيحٍ) *Sahih değildir; çünkü İbnü'l-Mübârek bu hadisi Sevr'den o da Racâ'dan rivayet etmiştir, dediler*”¹⁰⁰ dedi. Yani el-Velîd b. Müslim ile Sevr arasında İbnü'l-Mübârek vardır. Senette o düşmüştür.

Buhârî, bir hadise ya ravinin durumundan dolayı veya da isnaddaki inkıta sebebiyle *zayıf* demektedir.

2.3. Çok Zayıf

Ebû Kureyb Muhammed b. el-A'lâ el-Hemedânî el-Kûfî>Zeyd b. el-Hubâb>Ömer b. Ebî Has'am>Yahyâ b. Ebî Kesîr>Ebû Seleme>Ebû Hureyre'den rivayete göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “*Kim akşam namazından sonra altı rek'at nâfile namaz kılar ve aralarında da kötü bir söz söylemez ise on iki yıllık ibadet sevabına eşit sevap kazanmış olur.*”¹⁰¹

Tirmizî “Ebû Hureyre hadisi *garib* ve bu hadisi sadece Ömer b. Abdullah b. Ebî Has'am'dan, Zeyd b. Hubab'ın rivayetiyle bilmekteyiz” demektedir. Yine Tirmizî, Muhammed b. İsmail'den işittim şöyle diyordu: “Ömer b. Ebî Has'am (مُنْكَرُ الْحَدِيثِ) *münkerü'l-hadîs* bir kimsedir.” Tirmizî'nin haber verdiği göre hocası Buhârî, Ömer b. Ebî Has'am'ı (وَضَعْفُهُ جَدًّا) *çok zayıf* saymaktadır.¹⁰² Buhârî aynı ravi için hadis rivayetinde *çok zayıf* olduğunu belirtmek

⁹⁸ Tirmizî, “Savm”, 39.

⁹⁹ Tirmizî, “Tahâret”, 72.

¹⁰⁰ Tirmizî, “Tahâret”, 72.

¹⁰¹ Tirmizî, “Salât”, 204.

¹⁰² Tirmizî, “Salât”, 204.

için (منكر الحديث ذاهب) *münkerü'l-hadîs zâhibdir*,¹⁰³ demektedir.

Dolayısıyla Buhârî'nin, ravinin hadiste *çok zayıf* olduğunu belirtmek için *münkerü'l-hadîs* ifadesinin yanına ilave bir cerh ifadesi daha kullandığı anlaşılmaktadır. Tirmizî, hocası Buhârî'den haber verdiğiğine göre Ömer b. Ebî Has'am *çok zayıf* bir ravidir.

2.4. Münkerü'l-Hadîs

Münkerü'l-hadis tabirini ilk defa kullanan ikinci asır muhaddislerinden Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) olmuştur. Yahyâ b. Saîd el-Kattân bu lafzı cerh lafzı olarak değil; ravinin rivayetinde teferrüd ettiğine delâlet etmek üzere kullanmıştır. Hicri üçüncü asırdan itibaren ancak ravi hakkında cerh lafzı olarak kullanılmıştır.¹⁰⁴ Bu iki kullanım ile birlikte bu tabirin *zayıf* raviler hakkında kullanımı daha yaygındır. Buhârî ise bu ifadeyi şu örnekte olduğu gibi rivayette tek kalan *zayıf* bir ravinin, güvenilir ravilerin rivayetine aykırı olarak rivayet eden ravi hakkında kullandığı anlaşılmaktadır.

Muhammed b. Amr es-Sevâk>Abdulaziz b. Muhammed>Sâlih b. Muhammed b. Zâide>Sâlim b. Abdillâh>Abdullah b. Ömer>Ömer'den rivayet edildiğine göre Resûlullah (sav) buyurdu ki: "*Her kimi ganimet malına ihanet etmiş görürseniz onun eşyasını yakın.*"¹⁰⁵

Tirmizî "Bu hadis *garib* ancak bu şekliyle bilmekteyiz. Bazı ilim adamlarının uygulaması bu hadise göre olup Evzâî, Ahmed ve İshâk bunlardandır" demiştir.

Tirmizî: Muhammed b. İsmail'e bu hadis hakkında sordum dedi ki: Bu hadisi sadece Sâlih b. Muhammed b. Zâide rivayet ediyor ki bu şahıs Ebû Vâkid el-Leysî'dir ve (وهو مُنْكَرُ الْحَدِيثِ) *münkerü'l-hadîstir*. Muhammed devamla diyor ki: Resûlullah'dan (sav) ganimet mala hainlik konusunda pek çok hadis rivayet edilmiş olup bu hadislerde o malın yakılması emredilmemektedir.¹⁰⁶

Buhârî, senetteki Sâlih b. Muhammed b. Zâide'nin rivayette teferrüt ettiğini ve *münkerü'l-hadîs* olduğunu belirtmiş, Tirmizî ise *garib* demiştir. Buhârî'nin, *münkerü'l-hadîs* terimini *zayıf* ravi rivayette tek kaldığı ve aynı zamanda rivayetinde güvenilir ravilere muhalefet ettiğinde kullandığı anlaşılmaktadır. Tirmizî'nin "garib" demesine gelince garib hadis, bir ravinin rivayetinde tek kaldığını ifade eder; sıhhat değerlendirmesi değildir.¹⁰⁷ Bir hadisin tek kişiden rivayet edilmiş olması onun *zayıf* olduğu anlamına gelmez. Rivayet *sahih*, *hasen*, *zayıf* ve *uydurma* da olabilir. Tirmizî'nin bildirdiğine

¹⁰³ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl* 3: 211.

¹⁰³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5: 59.

¹⁰⁴ Yücel, *Hadis İlmünde Tenkit Terimleri*, 77.

¹⁰⁵ Tirmizî, "Hudûd", 28.

¹⁰⁶ Tirmizî, "Hudûd", 28.

¹⁰⁷ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 136.

göre Evzâî, Ahmed, İshâk gibi muhaddisler ganimet malını aşırıların mallarının yakılması gerektiği görüşünde olmalarına rağmen Buhârî “Resûlullah’dan (sav) ganimet mala hainlik konusunda pek çok hadis rivayet edilmiş olup bu hadislerde o malın yakılması emredilmemektedir” sözü ile bu rivayetin sahih rivayetler ile çeliştiğini dolayısıyla söz konusu hadis ile amel edilmeyeceğini bildirmektedir. Buhârî’ye göre bu rivayet daha *sahih* rivayetler ile çeliştiği için hadis *münker* olmaktadır. Buhârî, Münker hadis rivayet eden bir ravinin de (لَا يُتَابَعُ عَلَيْهَا) başka rivayetlerle desteklenmesi mümkün olmayan/zayıflığı giderilemeyen münkerlerine itibar edilmeyeceğini belirtmekte¹⁰⁸ ve bu ifadeyi hadis rivayet edilmesi helal olmayan raviler hakkında kullanmaktadır.¹⁰⁹

Tirmizî’nin de hadis ile ilgili bazı âlimlerin görüşünü verdikten sonra hocası Buhârî’nin bu konuda görüşünü vermesi sanki onu destekler mahiyettedir.

Örnek: Tirmizî’nin, hocası Buhârî’den aktardığına göre o, farklı raviler hakkında *münkerü’l-hadis* ifadesini kullanmıştır: Ebû Kureyb Muhammed b. el-A’lâ el-Hemedânî el-Kûfî>Zeyd b. el-Hubâb>Ömer b. Ebî Has’am>Yahyâ b. Ebî Kesîr>Ebû Seleme>Ebû Hureyre’den rivayete göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “*Kim akşam namazından sonra altı rek’at nafîle namaz kılar ve aralarında da kötü söz söylemez ise on iki yıllık ibadet sevabına eşit sevap kazanmış olur.*”¹¹⁰

Tirmizî, “Ebû Hureyre hadisi *garibtir*. Bu hadisi sadece Ömer b. Abdullah b. Ebî Has’am’dan, Zeyd b. Hubab’ın rivayetiyle bilmekteyiz” demektedir.

Tirmizî, Muhammed b. İsmail’den işittim şöyle diyordu: “Ömer b. Ebî Has’am (مُنْكَرُ الْحَدِيثِ) rivayeti delil alınmayan bir kimsedir. Gerçekten o zayıf sayılmaktadır.” demektedir.¹¹¹

Buhârî’ye göre Ömer b. Ebî Has’am *münkerü’l-hadîstir*.

Örnek: el-Fadl b. es-Sabbâh>Saîd b. Zekeriyâ>Anbese b. Abdirrahman>Muhammed b. Zâzân>Muhammed b. el-Münkedir>Câbir b. Abdullah’dan rivayete göre Resûlullah (sav) şöyle demiştir: “*Selâm konuşmaya başlamadan öncedir.*” Aynı senet ile Resûlullah’ın (sav) şöyle buyurduğu da rivayet edilmiştir: “*Bir kimseyi selâm vermeden önce yemeğe davet etmeyin.*”¹¹²

¹⁰⁸ Tirmizî, “Sıfatul-cenne”, 11. Ayrıca bk. Mehmet Efendioğlu, “Münker”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 14; Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 213.

¹⁰⁹ Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâluddin es-Suyûtî, *Tedribu’r-râvî fi şerhi Takrîbu’n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârayâbî (b.y.: Dâru Tayyibe, ts.), 1: 410; Şemsüddin Ebû’l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Osman b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu’l-muğîs bi şerhi Elfiyeti’l-hadis li’l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü’s-Sünne, 1424/2003), 2: 130.

¹¹⁰ Tirmizî, “Salât”, 204.

¹¹¹ Tirmizî, “Salât”, 204.

¹¹² Tirmizî. “İsti’zân”, 11.

Tirmizî “Bu hadis *münker*dir. Sadece bu şekilde bilmekteyiz” demektedir. Yine Tirmizî, Muhammed b. İsmail’den işittim şöyle diyordu: “Anbese b. Abdurrahman (صَعِيفٌ فِي الْحَدِيثِ ذَاهِبٌ) hadis konusunda zayıf ve zâhibdir. Muhammed b. Zâzân’ın (مُحَمَّدُ بْنُ زَاذَانَ مُنْكَرُ الْحَدِيثِ) ise *münkerü’l-hadîstir.*” demiştir.¹¹³ Anbese b. Abdurrahman, daha önce ‘Zayıf Raviler’ başlığı altında da incelendiği gibi, hadiste *zayıf* bir kimsedir ve Buhârî, rivayetini (تَرْكُوهُ) almadığını belirtmektedir.¹¹⁴ Diğer râvi hakkında ise Buhârî, Muhammed b. Zâzân’ın (هو منكر الحديث، لا يكتب حديثه) *münkerü’l-hadîs* ve hadislerinin de yazılmayacağını belirtmektedir.¹¹⁵

Buhârî’ye göre Muhammed b. Zâzân *münkerü’l-hadîstir.* Tirmizî de hadisin *münker* olduğunu bildirmektedir.

Örnek: Nasr b. Ali, Ahmed b. Ebû Ubeydillah es-Selîmî el-Basrî>Ebû Kuteybe Selm b. Kuteybe>el-Hasen b. Ali el-Hâşimî>Abdurrahman el-A’rac>Ebû Hureyre’den rivayet edildiğine göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “*Cibril bana geldi ve Ya Muhammed! Abdest aldığında üzerine su serp, dedi.*”¹¹⁶

Tirmizî, bu konuda Ebû’l-Hakem b. Süfyân, İbn Abbâs, Zeyd b. Hârise, Ebû Saîd el Hudrî’den de hadis rivayet olduğunu belirtmiş ve hadise *garib*, demiştir. Yine Tirmizî, Muhammed’den işittim dedi ki: Hasen b. Alî el Haşimî (مُنْكَرُ الْحَدِيثِ) *münkerü’l-hadîstir.*¹¹⁷ Burada Tirmizî belirtmese de Buhârî, el-Hasen b. Ali el-Hâşimî’nin Abdurrahman el-A’rac’dan rivayetine *münkerü’l-hadîs* demektedir.¹¹⁸

Buhârî’ye göre Hasen b. Alî el-Hâşimî *münkerü’l-hadîstir.* Tirmizî ise hadisi *garib* olarak değerlendirmektedir.

Örnek: Ebû Kureyb>Muâviye b. Hişâm>Imrân b. Enes el-Mekkî>Atâ>İbn Ömer’den rivayete göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “*Ölen kimselerin iyiliklerini anın; kötülüklerini ise gündeme getirmeyin.*”

Tirmizî “Bu hadis *garib*dir. Muhammed b. İsmail’den işittim şöyle diyordu: Imrân b. Enes el-Mekkî (مُنْكَرُ الْحَدِيثِ) *münkerü’l-hadîs*dir. Bazıları da bu hadisi Âişe’den rivayet ettiler” dedi. Yine Tirmizî şöyle demektedir: Imrân b. Ebû Enes; Mısırlı olup Mekkeli Imrân b. Enes’den daha sağlam ve yaşlı birisidir.¹¹⁹

Tirmizî’nin hocası Buhârî’den aktardığına göre Imrân b. Enes el-Mekkî *münkerü’l-hadîstir.* Tirmizî ise hadisi *garib* olarak değerlendirmektedir.

Örnek: Muhammed b. İsmail b. Semurate’l-Ahmesî>Ebû Muaviye>Vâsıl b. Sâib>Ebû Sevra>Ebû Eyyûb’dan rivayete göre Resûlullah’a (sav) bir bedevi

¹¹³ Tirmizi. “İsti’zân”, 11.

¹¹⁴ Buhârî, *ed-Duafâu’s-sağîr*, 99.

¹¹⁵ Buhârî, *et-Târihu’l-kebir*, 1: 88; *ed-Duafâu’s-sağîr*, 120.

¹¹⁶ Tirmizi, “Tahâre”, 38.

¹¹⁷ Tirmizi, “Tahâre”, 38.

¹¹⁸ Buhârî, *et-Târihu’l-kebir*, 2: 298; *ed-Duafâu’s-sağîr*, 41.

¹¹⁹ Tirmizi, “Cenaiz”, 34.

geldi ve “Ey Allah’ın Rasûlü! Ben atları severim Cennet’te at var mıdır?” dedi. Resûlullah (sav) şöyle buyurdu: “*Cennete girdiğin takdirde sana yakuttan iki kanatlı bir at verilir o ata binip dilediğin yere onunla uçup gideceksin.*”¹²⁰

Tirmizî “(هَذَا حَدِيثٌ لَيْسَ إِسْنَادُهُ بِالْقَوِيِّ) Bu hadisin senedi pek sağlam değildir. Ebû Eyyûb rivayeti olarak sadece bu şekliyle bilmekteyiz. Ebû Sevre, Ebû Eyyûb’un kardeşinin oğludur hadiste *zayıf* olduğu söylenmiştir. Yahya b. Main onu *çok zayıf* görmektedir” demektedir.

Tirmizî, “Muhammed b. İsmail’den işittim şöyle dedi: (أَبُو سَوْرَةَ هَذَا مُنْكَرٌ) Ebû Sevre’nin rivayeti *münker* olup Ebû Eyyûb’tan *münker* hadisler rivayet eder bu yüzden rivayetleri makbul karşılanıp uyulmaz” dedi.¹²¹

Tirmizî’nin Buhârî’den aktardığına göre Ebû Sevre’nin rivayeti *münker* olup Ebû Eyyûb’tan rivayetlerine uyulmaz. Tirmizî, hocasının bu değerlendirmesine uyararak hadisin sağlam olmadığını belirtmektedir.

Örnek: Süfyân b. Vekî>Zeyd b. Hubâb>Ömer b. Ebî Has’am>Yahyâ b. Ebî Kesîr>Ebû Seleme>Ebû Hureyre’den rivayete göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurdu: “*Kim Hâ-mim Duhân sûresini geceleyin okur ise kendisi için yetmiş bin melek başışlanma dilemiş olarak sabaha kavuşur.*”¹²²

Tirmizî: Bu hadis *garib* olup sadece bu şekliyle bilmekteyiz. Ömer b. Ebî Has’am’ın hadiste *zayıf* olduğu söylenmiştir. Muhammed, onun (مُنْكَرُ الْحَدِيثِ) *münkerü’l-hadîs* olduğunu söylemektedir.¹²³

Tirmizî’nin hocası Buhârî’den aktardığına göre Ömer b. Ebî Has’am *münkerü’l-hadîs* tir. Tirmizî de hocasına uyararak hadisin *garib* ve *zayıf* olduğunu belirtmektedir.

Örnek: el-Kâsım b. Dinâr el-Kûfi>İshâk b. Mansûr el-Kûfi>İsrâîl>Ahmed b. Menî’>Ebû’n-Nadr>Bekr b. Huneys>Muhammed el-Kuraşî>Rebîa b. Yezîd>Ebû İdris el-Havlânî>Bilâl’den rivayete göre Resûlullah (sav) şöyle buyurdu: “*Gece namazını kılmaya önem veriniz. Çünkü o, sizden önceki salih kişilerin de âdetidir. Aynı zamanda gece namazı günahlardan sakındırır, kötülüklere keffâret olup vücuttan da hastalığı kovar.*”¹²⁴

Tirmizî “Bu hadis *garib*dir. Bilâl’in rivayetiyle ve sadece bu şekliyle bilmekteyiz. Senedi yönünden *zayıftır*” demektedir. Yine Tirmizî: Muhammed b. İsmail’den işittim şöyle demiştir: “Muhammed el- Kureşî, Muhammed b. Saîd eş Şamî’dir. İbn Ebî Kays ve (وَهُوَ مُحَمَّدُ بْنُ حَسَّانَ وَقَدْ تَرَكْتُ حَدِيثَهُ) bu zat Muhammed b. Hassân’ın kendisidir, hadisleri terkedilmiştir. Muaviye b. Salih bu hadisi Rabia b. Yezîd’den, Ebû İdris el- Havlânî’den, Ebû Umâme’den rivayet

¹²⁰ Tirmizî, “Sıfatul-cenne”, 11.

¹²¹ Tirmizî, “Sıfatul-cenne”, 11.

¹²² Tirmizî, “Fedailü’l-Kur’an”, 8.

¹²³ Tirmizî, “Fedailü’l-Kur’an”, 8.

¹²⁴ Tirmizî, “Deavât”, 102.

ederek şöyle demişlerdir: “Gece ibadetine özen gösteriniz. Çünkü gece ibadeti, sizden önceki salih kişilerin âdetidir. Ayrıca gece ibadeti sizi, Rabbinize yaklaştırır, geçmiş günahlarınıza keffâret olduğu gibi işleyeceğiniz günahlardan da uzaklaştırır.”¹²⁵

Tirmizî “Ebû İdris’in, Bilâl’den rivayet ettiği bu hadis daha sahihtir” demektedir. Muhammed b. İsmail, isnaddaki Muhammed el-Kuraşî diye bilinen Muhammed b. Hasan’ın *münkerü’l-hadis*; Tirmizî de hadisin *garib* olduğunu aynı zamanda isnad yönünden *zayıf* olduğunu belirtmektedir.¹²⁶

Buhârî’nin *münkerü’l-hadîs* dediği ravilerin hadislerine Tirmizî genellikle *garib* demektedir.

2.5. Gayri Mahfûz/Şâz

“Gayri mahfuz” ifadesi hadis usulü kitaplarında *sika* bir ravinin *sika* ravilere veya kendisinden daha *sika* olan birine aykırı olarak rivayet ettiği hadis anlamında kullanılmıştır. Yani *şâz* hadis anlamında kullanılmıştır. Daha *sika* ravilerin rivayetine ise *mahfûz* denmektedir.¹²⁷

Tirmizî’nin bildirdiğine göre hocası Buhârî *gayri mahfûz* ifadesini ravisinin rivayetinde vehme kapıldığı ravi hakkında kullanmıştır. Ebû Kureyb>İsmail b. İbrahim>Ebû Cehdam Musa b. Sâlim>Abdullah b. Ubeydullah b. Abbâs>İbn Abbâs’dan rivayete göre şöyle demiştir: “Resûlullah (sav), Allah tarafından görevlendirilmiş bir kuldu. Diğer insanlardan ayrı olarak biz ehli beytine özellikle tavsiye ettiği üç şey şuydu: Abdesti güzel almayı, sadaka malı yememeyi ve eşekleri atlara çekmemeyi.”¹²⁸

Tirmizî şöyle der: Bu konuda Ali’den de hadis rivayet edilmiştir. Bu hadis *hasen sahihtir*. Süfyân es Sevrî bu hadisi Ebû Cehdam’dan rivayet ederek senedinde: “Ubeydullah b. Abdullah b. Abbâs, İbn Abbâs’tan” demiştir. Tirmizî, “Muhammed b. İsmail’den işittim diyordu ki Sevrî’nin rivayeti (عَبْدُ مَعْقُودٍ) gayri mahfuzdur. Sevrî, bu rivayetinde vehme kapılmıştır. *Sahih* olan rivayet İsmail b. Uleyye ve Abdulvaris b. Saîd’in, Ebû Cehdam’dan, Abdullah b. Ubeydullah b. Abbâs’tan ve İbn Abbâs’tan aktarılandır”¹²⁹ demektedir.

Bu tanımdan anlaşıldığına göre Buhârî, ravisinin vehmi olan rivayete *gayri mahfûz* ifadesini kullanmaktadır. Tirmizî ise hadise *hasen sahih* demektedir.

Örnek: Muhammed b. Yahyâ el-Kutaî>Abdu’l-A’lâ>Saîd>Katâde>eş-Şa’bî>Câbir b. Abdullah’dan rivayete göre Câbir’in kavminden bir adam bir

¹²⁵ Tirmizî, “Deavât”, 102.

¹²⁶ Tirmizî, “Deavât”, 102.

¹²⁷ Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 120-122; İsmail Lutfi, Çakan, *Hadis Usulü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 125.

¹²⁸ Tirmizî, “Cihad”, 23.

¹²⁹ Tirmizî, “Cihad”, 23.

veya iki tavşan avladı, tavşanları keskin ve sivri taşlarla boğazlayıp dağarcığına taktı. Gelip durumu sorunca Resûlullah (sav) onları yemesini emretti.¹³⁰

Tirmizî “Bu konuda Muhammed b. Safvân, Rafî’ ve Adıyy b. Hatîm’den de hadis rivayet edilmiştir. Dâvûd b. Ebî Hind, Şa’bî’den, onun da Muhammed b. Safvân’dan; Âsım b. Ahvel, Şa’bî’den, onun da Safvân b. Muhammed’den veya Muhammed b. Safvân’dan rivayetleri vardır fakat Muhammed b. Safvân rivayeti daha *sahihtir*. Câbir el-Cu’fî aynı hadisi Şa’bî’den, Câbir b. Abdillâh’tan, Katâde’nin, Şa’bî’den rivayeti gibi rivayet etmiştir. Şa’bî’nin her ikisinden de rivayet ettiği muhtemeldir. Muhammed b. İsmail diyor ki: Şa’bî’nin, Cabir’den rivayet ettiği hadis (عَبْرَ مَحْفُوظٍ) *gayri mahfuzdur*”.¹³¹

Tirmizî de Muhammed b. Safvân, Rafî’ ve Adıyy b. Hatîm’den rivayetler olduğunu Muhammed b. Safvân rivayetinin daha *sahih* olduğunu belirterek sanki hocasının görüşünü onaylamaktadır.

Örnek: Ebu Amr Müslim b. Amr el-Hazzâ’ el-Medînî>Abdullah b. Nâfî’>Muhammed b. es-Sâlih et-Temâr>İbn Şihâb>Saîd b. el-Müseyyib>Attâb b. Esîd’den rivayete göre; “Resûlullah (sav) bağ ve bahçe sahipleri için çıkarıldıkları üzüm ve meyvelerini tahmin edecek kimseler gönderirdi.” Bu senedle Resûlullah’ın (sav) üzümlerin zekâtı hakkında şöyle buyurduğu rivayet edildi: “*Hurmalar tahmin edildiği gibi üzümler de tahmin edilir. Hurmanın zekâtı kuru hurma olarak alındığı gibi üzümün zekâtı da kuru üzüm olarak alınır.*”¹³²

Tirmizî şöyle der: Bu hadis hasen *garibtir*. İbn Cüreyc bu hadisi İbn Şihâb, Urve ve Âişe’den rivayet etmektedir. Bu hadis hakkında Muhammed’e sordum dedi ki: İbn Cüreyc’in hadisi *mahfûz* değildir. Saîd b. el-Müseyyib’in, Attâb b. Esîd’den rivayeti daha sağlam ve sahihtir.¹³³

Görüldüğü gibi *gayri mahfûz* ifadesinin iki rivayeti karşılaştırmak için kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu rivayetin ikisi de *sahih*, diğeri ise daha *sahihtir*. Bu durumda bir birine muhalif olarak rivayet edilen iki rivayetin *sahih* olanı *şâz*; daha *sahih* olanı *mahfûz* diye isimlendirilmektedir. Burada Buhârî’nin *gayri mahfûz* dediği *şâz* rivayettir ve böyle bir durumda *mahfûz* tercih edilir.

Buhârî, Saîd b. el-Müseyyib’in, Attâb b. Esîd’den rivayetinin; İbn Cüreyc’in İbn Şihâb, Urve ve Âişe rivayetinden daha *sahih* olduğunu belirtmektedir. Tirmizî de söz konusu Saîd b. el-Müseyyib’in, Attâb b. Esîd’den rivayetine *hasen garib* demektedir. Daha önce de belirtildiği gibi hasen ifadesi, rivayetin *sahihlik derecesini*; *garib* ifadesi ise her hangi bir tabakada *ravinin rivayetinde tek kaldığını* belirtir.

¹³⁰ Tirmizî, “Sayd”, 8.

¹³¹ Tirmizî, “Sayd”, 8.

¹³² Tirmizî, “Zekât”, 17.

¹³³ Tirmizî, “Zekât”, 17.

Örnek: Kuteybe>Leys>Nâfi'>İbn Ömer'den rivayete göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: *"Dikkat edin! Hepiniz çobansınız her biriniz sürüsünden sorumludur. Devlet başkanı çobandır halkından sorumludur. Erkek evinin çobanıdır ve çoluk çocuğundan sorumludur. Kadın da kocasının evinde çobandır ve kocasının evinden sorumludur. Köle de efendisinin malında çobandır ve o maldan sorumludur. Dikkat edin! Hepiniz çobansınız, her biriniz kendi sürünüzden sorumlusunuz."*¹³⁴

Tirmizî'nin bildirdiğine göre bu konuda Ebû Hureyre, Enes, Ebû Musa'dan da hadis rivayet edilmiştir. Ebû Musa ve Enes hadisi (عَنْ عُبَيْدِ بْنِ مَوْظٍ) pek makbul değildir. İbn Ömer hadisi *hasen sahihtir*.

Muhammed diyor ki: İshâk b. İbrahim, Muâz b. Hişâm'dan, babasından, Katâde'den, Enes'den rivayet etmiştir ki şöyledir: "Allah her çobana gütmesini dilediği sürüden soracaktır." Bu rivayet (هَذَا عَنْ عُبَيْدِ بْنِ مَوْظٍ) pek makbul değildir. Sahih olan rivayet: Muâz b. Hişâm'ın babasından, Katâde'den ve Hasan'dan *Mürsel* olarak yapılan rivayettir.¹³⁵

Tirmizî, söz konusu hadisin Enes rivayetine hocası Buhârî gibi *gayri mahfûz* demektedir.

2.6. Muzdarib

Sözlükte, vurmak, dövmek anlamındaki (ضرب) kökünün infiâl kalıbından ism-i fâil olan muzdarib; birbirine aykırı şekilde rivayet edilen veya metinlerinden biri diğerine tercih edilemeyen hadisler anlamındadır.¹³⁶ Hadisler arasındaki söz konusu aykırılık onlardan birinin hatalı olduğunu göstermektedir. Hangisinin hatalı olduğu tespit edilemeyince birbirine aykırı rivayet edilen hadislerin hepsi zayıf kabul edilir. Tirmizî'nin bildirdiğine göre Buhârî'nin de muzdaribi bu anlamda kullandığı anlaşılmaktadır.

Hennâd>Kabîsa>Cerîr b. Hâzim>ez-Zübeyr b. Saîd>Abdullah b. Yezîd b. Rukâne'nin babasından ve dedesinden rivayete göre, şöyle demiştir: (Resûlullah'a (sav) gelerek) "Ey Allah'ın Rasûlü karımı kesinlikle boşadım" dedim. Resûlullah "Kesinlikle demekle neyi kastettin?" buyudu. Ben de "Tek bir talakı" dedim. "Vallahi der misin?" buyurdu. Ben de "Vallahi" dedim. Bunun üzerine: "Niyetin ne ise o gerçekleşmiştir." buyurdu.¹³⁷

Tirmizî: Bu hadisi sadece bu şekliyle bilmekteyiz. Muhammed b. İsmail'e bu hadis hakkında sordum dedi ki: Bu hadiste (فِيهِ اضْطِرَابٌ) ızdırap vardır.¹³⁸

Buhârî'nin, sebebini belirtmese de hadisi zayıf kabul ettiği anlaşılmak-

¹³⁴ Tirmizî, "Cihad", 27.

¹³⁵ Tirmizî, "Cihad", 27.

¹³⁶ İbnu's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 93-94. Ayrıca bk. Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 139; Çakan, *Hadis Usûlü*, 124; Yücel, *Hadis Usûlü*, 183.

¹³⁷ Tirmizî, "Talâk", 2.

¹³⁸ Tirmizî, "Talâk", 2.

tadır. Tirmizî'nin sadece hocası Buhârî'nin görüşünü aktarması onun görüşüne katıldığını göstermektedir.

3. DİĞER TABİRLER

3.1. Semâ

Semâ, işitmek ve dinlemek anlamındaki “سمع” fiilinin masdarıdır. Terim olarak ise hadis hocasının hadislerini okuması talebenin veya talebelerin de ondan işiterek hadisleri alması, anlamındadır. Talebenin veya başka bir talebenin okuyup hocanın dinlemesine ise kıraat denmektedir. Hadis âlimleri bu iki metodun kullanımını ilk üç asırda hadislerin öğrenilip rivayet edilmesinde neredeyse zorunlu görmekteydiler. Tirmizî'nin nakline göre hocası Buhârî, hoca öğrenci arasında semâ gerçekleşmemişse bunu bir kusur olarak görmektedir.

Ebû Kureyb Muhammed b. el-A'lâ>Ebû Bekr b. Ayyâş>Ebû Hamza es-Sumâlî>eş-Şa'bî>Ebû Tâlib'in kızı Ümmü Hanî'den rivayete göre, şöyle demiştir: “Resûlullah (sav), yanıma geldi ve ‘Yanınızda bir şey var mı?’ buyurdu. Ben de: Hayır hiçbir şey yok sadece bir kaç parça kurumuş ekmek ve sirke vardır dedim. Bunun üzerine Resûlullah (s.v); ‘Sirkesi bulunan bir ev katıktan yoksun sayılmaz.’ buyurdu.”¹³⁹

Tirmizî, “Bu hadis bu şekliyle *hasen garibdir*” demektedir. Tirmizî'nin “Ümmü Hanî'nin hadisini ancak bu şekliyle bilmekteyiz” ifadesi de hadisin isnadının teke düştüğünü göstermektedir. Tirmizî, “Muhammed'e bu hadis hakkında sordum. Dedi ki: (لَا أَعْرِفُ لِلشَّعْبِيِّ سَمَاعًا مِنْ أُمَّ هَانِئٍ) Şa'bi'nin Ümmü Hanî'den hadis işittiğini bilmiyorum.” demiştir.¹⁴⁰

Buhârî'ye göre Ümmü Hânî ile Şa'bî arasında *sema* gerçekleşmemiştir. Yine Buhârî'ye göre ismi Sabit b. Ebî Safiyye olan Ebû Hamza es-Sumâlî hakkında Ahmed b. Hanbel olumsuz konuşmalarından dolayı ravinin وَهُوَ عِنْدِي الْحَدِيثِ مُقَارِبُ الْحَدِيثِ *mukaribü'l-hadis* olduğunu söylemiştir. Tirmizî de hadise *hasen garib* demektedir.

Örnek: Ahmed b. Menî'>Yezîd b. Hârûn>Haccâc b. Artât>Yahyâ b. Ebî Kesîr>Urve>Âişe'den rivayete göre, şöyle demiştir: Bir gece Resûlullah'ın (sav) yanımda olmadığını görerek evden çıktım ve ararken Bakî mezarlığında buldum. Resûlullah “Allah ve Rasûlünün sana haksızlık etmelerinden mi korktun?” buyurdu. Ben de dedim ki: “Ey Allah'ın Rasûlü, hanımlarından birinin yanına gittiğini zannetmiştim.” Bunun üzerine; “Allah, Şaban ayının yarısında dünya semasına iner ve Kelb kabilesinin koyunlarının kılları sayısından daha çok kişiyi bağışlar” buyurdu.¹⁴¹

¹³⁹ Tirmizî, Et'ime, 35.

¹⁴⁰ Tirmizî, “Et'ime”, 35.

¹⁴¹ Tirmizî, “Savm”, 39.

Tirmizî “Âişe’nin hadisini bu şekliyle sadece Haccac’ın rivayetinden biliyoruz” demektedir. Yine Tirmizî, “Muhammed b. İsmail’den işittim bu hadisin *zayıf* olduğunu ve Yahya b. Ebî Kesir’in, Urve’den işitmediğini söylerdi. Haccâc b. Ertât, Yahyâ b. Ebî Kesîr’den hadis işitmemiştir”¹⁴² dedi.

Tirmizî’nin ifadesinden anlaşıldığına göre hocası Buhârî’ye göre hadisin *zayıf* olma nedeni Haccâc b. Artât’ın, Yahyâ b. Ebî Kesîr’den; Yahyâ b. Ebî Kesîr’in de Urve’den bu hadisi işitmemiştir. Dolayısıyla hoca öğrenci arasında *sema* gerçekleşmediğinden isnadda kopukluk söz konusudur.

3.2. Sahih ve Sakîm

Sahih terimi; sahih hadis anlamında kullanılmış olup, senedinin başından sonuna kadar sika ravilerin birbirinden rivayet ettiği *şâz* ve *muallal* olmayan hadis olarak tarif edilir.¹⁴³ Sakîm, zayıf hadis anlamında kullanılan bir terim olup¹⁴⁴ sahih hadisin şartlarından birisini taşımayan, bununla beraber *mevzu* olduğu da söylenmeyen hadistir.¹⁴⁵ Bunlar Buhârî’nin yaptığı gibi zaman zaman birlikte kullanılır ve ravi için kullanıldığında “hadisin sahihi ile zayıfını ayırt edemez” anlamınadır. Tirmizî’nin bildirdiğine göre Buhârî de bunu bu anlamda kullanmıştır.

Ahmed b. Menî’>Huşeym>İbn Ebî Leylâ>Şa’bi’den rivayet edildiğine göre, şöyle demiştir: “Muğire b. Şu’be bize namaz kıldırıldı ve ikinci rek’atta oturması gerekirken kalktı cemaat ona hatırlatma yapmak üzere ‘sübhanallah’ dedi. O da cemaate ‘sübhanallah’ dedi. Namazın kalan bölümünü bitirince oturduğu halde iki sehv secdesi yaptı ve Resûlullah’ın (sav) bu şekilde kendisi gibi yaptığını söyledi.”¹⁴⁶

Tirmizî: Senetteki İbn Ebî Leylâ’yı bazı ilim adamları hıfzı konusunda tenkit ettiler. Ahmed b. Hanbel: “İbn Ebî Leylâ’nın hadisi delil olarak kullanılamaz.” Muhammed b. İsmail: “İbn Ebî Leylâ *صَدُوقٌ sadûk* bir kimsedir fakat ben ondan hadis rivayet etmem çünkü *حَدِيثُهُ مِنْ سَقِيمِهِ لَا يَدْرِي صَحِيحٌ وَلَا يَدْرِي سَقِيمٌ* hadisin sağlamıyla sağlam olmayana ayırt edemez, dolayısıyla ben böyle olan hiçbir kimseden hadis rivayet etmem.”¹⁴⁷

Buhârî’ye göre isnaddaki İbn Ebî Leylâ *sadûk* fakat hadisin sağlamı ile sakîmini ayırt edemeyecek durumdadır. Tirmizî de hocasının bu nitelemesine uyararak İbn Ebî Leylâ’nın tenkit edildiğini bildirmektedir.

3.3. Merfû ve Mevkûf

Merfû, Hz. Peygamber’e; mevkûf ise sahabeye dayandırılan hadis diye

¹⁴² Tirmizî, “Savm”, 39.

¹⁴³ İbnu’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadis*, 11-12; Nevevî, *et-Takrîb ve’t-teysîr*, 25.

¹⁴⁴ Ahmet, Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk Üç Asır)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 163-164.

¹⁴⁵ İbnu’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadis*, 41; Nevevî, *et-Takrîb ve’t-teysîr*, 31.

¹⁴⁶ Tirmizî, “Salât”, 102.

¹⁴⁷ Tirmizî, “Salât”, 102.

tanımlanır.¹⁴⁸ Tirmizî'nin bildirdiğine göre Buhârî bu iki terimden her ikisini de kullanmıştır.

Ali b. Nasr b. Ali>Süleyman b. Harb>Hammad b. Zeyd'den rivayete göre şöyle demiştir: Eyyûb'e "başına buyruksun" sözü hakkında "Hasan'dan başka bu sözün üç talak olduğunu söyleyen birisini biliyor musun?" dedim. "Hayır, yalnız Hasan'ı biliyorum" dedi ve sonra: Allah'ım beni bağışla! Meğer Katâde de Semure oğulları azatlısı Kesir'den, Ebû Seleme'den, Ebû Hureyre'den bu söz hakkında "Üç talaktır" dediğini bana aktarmıştır, diye konuştu. Ebû Eyyûb şöyle der: Sonradan Semura oğullarının azatlısı Kesir ile karşılaştığımda bu hadis hakkında sordum fakat bilemedi. Bundan sonra Katâde'ye sordum "O unutmuştur" dedi.¹⁴⁹

Tirmizî "Bu hadis *garib* ve bu hadisi sadece Süleyman b. Harb'ın, Hammad b. Zeyd'den yaptığı rivayetiyle bilmekteyiz. Bu hadisi hakkında Muhammed'e sordum şöyle dedi. Süleyman b. Harb, Hammad b. Zeyd'den bu şekilde bize aktardı ne varki Ebû Hureyre'nin kendi sözü olarak (mekuf) rivayet edilmiştir. Ebû Hureyre'nin rivayeti merfu olarak bilinmemektedir"¹⁵⁰ dedi.

3.4. Mürsel

Sözlükte serbest bırakmak, salıvermek, göndermek gibi anlamlara gelen Mürsel kelimesi terim olarak, tabiinin sahabeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet ettikleri hadise denir.¹⁵¹ Tirmizî'nin bildirdiğine göre Buhârî de bunu bu anlamda kullanmıştır.

Kuteybe>Leys>Nâfi'>İbn Ömer'den rivayete göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "*Dikkat edin! Hepiniz çobansınız her biriniz kendi sürüsünden sorumludur. Devlet başkanı çobandır halkından sorumludur. Erkek evinin çobanıdır ve çoluk çocuğundan sorumludur. Kadın da kocasının evinde çobandır ve kocasının evinden sorumludur. Köle de efendisinin malında çobandır ve o maldan sorumludur. Dikkat edin! Hepiniz çobansınız, her biriniz kendi sürünüzden sorumlusunuz.*"¹⁵²

Tirmizî'nin bildirdiğine göre bu konuda Ebû Hureyre, Enes, Ebû Musa'dan da hadis rivayet edilmiştir. Ebû Musa ve Enes hadisi *عَيْرٌ مَحْمُوطٌ gayri mahfuzdur*. İbn Ömer hadisi *hasen sahihtir*. Tirmizî: İbrahim b. Beşşâr er-Ramâdî, Süfyân b. Uyeyne'den, Büreyd b. Abdullah b. Ebû Bürde'den ve Ebû Musa'dan bu hadisi bize aktarmıştır. Tirmizî, İbn Beşşâr'dan aktardığına göre bu hadisi Süfyân'dan, Büreyd'den, Ebû Bürde'den *mürsel* olarak rivayet etmiş olup bu daha *sahihtir*.

¹⁴⁸ İbnu's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 45, 46; İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs*, 37, 38. Ayrıca bk. Çakan, *Hadis Usûlü*, 99, 104.

¹⁴⁹ Tirmizî, "Talâk", 3.

¹⁵⁰ Tirmizî, "Talâk", 3.

¹⁵¹ İbnu's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 51; İbn Kesîr, *el-Bâisu'l-hasîs*, 39. Ayrıca bk. Ahmet, Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 177; Çakan, *Hadis Usûlü*, 115.

¹⁵² Tirmizî, "Cihad", 27.

Muhammed b. İsmail diyor ki: İshâk b. İbrahim, Muâz b. Hişâm'dan, babasından, Katâde'den, Enes'den rivayet etmiştir ki şöyledir: "Allah her çobana gütmesini dilediği sürüden soracaktır." Bu rivayet هَذَا غَيْرٌ مَحْفُوظٍ *gayri mahfuzdur*. Sahih olan rivayet: Muâz b. Hişâm babasından, Katâde'den ve Hasan'dan *mürsel* olarak yapılan rivayettir.¹⁵³

Tirmizî, söz konusu hadisin Enes rivayetine hocası Buhârî gibi *gayri mahfûz* demektedir. Fakat Buhârî aynı rivayetin Hasan-ı Basrî'ye dayanan *Mürsel* rivayetinin daha *sahih* olduğunu belirtmektedir.

Sahabilerin birbirlerinden aldıkları hadisleri, aldığı sahabi veya sahabeleri zikretmeksizin doğrudan Hz. Peygamber'den rivayetlerine de sahabi *mürseli* denmektedir. Tirmizî'nin bildirdiğine göre Buhârî, *mürseli* bu anlamda da kullanmıştır: Ahmed b. Menî'>Ravh b. Ubâde>İbn Cüreyc>İbn Şihâb>Süleyman b. Yesâr>Abdullah b. Abbâs>Fadl b. Abbâs'tan rivayete göre, Has'am kabilesinden bir kadın; "Ey Allah'ın Rasûlü! Babama hac farz oldu kendisi çok ihtiyar olup binit üzerine binip yolculuk yapamaz" dedi. Bunun üzerine Resûlullah (sav); "Onun yerine sen hac yapiver" buyurdu.¹⁵⁴

Tirmizî "Bu konuda Ali, Büreyde, Husayn b. Avf, Ebû Rezîn el-Ukaylî, Sevde b. Zem'a ve İbn Abbâs'tan da hadis rivayet edilmiştir. Fadl b. Abbâs hadisi *hasen sahihtir*. İbn Abbâs Husayn b. Avf el-Müzenî'den de bir benzeri rivayet edilmiştir. Yine aynı şekilde İbn Abbâs'tan, Sinan b. Abdillâh el-Cühenî ve halasından da rivayet edilmiştir. Sadece İbn Abbâs'tan da rivayet edilmiştir" demektedir.

Bu rivayetler hakkında Muhammed'e sordum şöyle dedi: "Bu konuda en *sahih* rivayet İbn Abbâs'ın Fadl b. Abbâs'tan rivayetidir. Belki de İbn Abbâs bu hadisi Fadl ve daha başkalarından işitmiş sonra da *mürsel* olarak rivayet etmiş ve işittiği kimseleri söylememiş olabilir."¹⁵⁵

Tirmizî'nin ifadesinden anlaşıldığına göre bu hadis Abdullah b. Abbâs>Fadl b. Abbâs haricinde Abdullah b. Abbâs tarikiyle da rivayet edilmiştir. Buhârî, bu konuda en *sahih* rivayetin Abdullah b. Abbâs'ın Fadl b. Abbâs rivayeti olduğunu söylemekle birlikte ayrıca Abdullah b. Abbâs'ın, Fadl b. Abbâs veya başka sahabelerden alarak doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet etmiş olabilir.

Buhârî'nin bu ifadesinden *Mürsel* ifadesi hem tabiinin sahabeyi veya da sahabinin sahabiye zikretmeden doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet etmeleri anlamına olmak üzere üçüncü asırda kullanıldığı anlaşılmaktadır.

¹⁵³ Tirmizî, "Cihad", 27.

¹⁵⁴ Tirmizî, "Hac", 85.

¹⁵⁵ Tirmizî, "Hac", 85.

SONUÇ

Temel hadis kitapları ikinci ve üçüncü asırda yazılırken ilk müstakil hadis usûlü eseri ancak dördüncü asırda yazılabılmıştır. Bu sebeple ikinci ve üçüncü asırda temel hadis kitaplarını yazan muhaddislerin usûlleri kendilerinin veya öğrencilerinin yazdığı kitapların incelenmesinden tespit edilebilmektedir.

İkinci ve üçüncü asırda diğer bir tabirle dördüncü asra gelinceye kadar tedvin edilen hadis kitaplarının bazı bölümlerinde hadis usûlünün konularından kısmen de olsa bahsedilmiştir. Bu anlamda Tirmizî'nin *es-Sünen* isimli eserinin sonundaki *Kitâbu'l-İlel*'i de bunlardan biridir. Hakikatte Tirmizî, *es-Sünen*'inin tamamında kendisinin ve bazı hocalarının usûllerinden bahsetmektedir. Tirmizî, öncelikle hakkında tereddüde düştüğü raviler hakkında hocalarına sorular yönelterek onların ravi hakkında görüşünü almıştır.

Bu çalışmada Tirmizî'nin *es-Sünen* isimli eserinde hocası Buhârî'nin hadis usûlüne dair kullandığı terimler tespit edilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Tirmizî'nin *es-Sünen* isimli eserinde hadisi değerlendirirken raviler hakkında öncelikle hocası Buhârî'nin bir değerlendirmesi varsa onu verdiği görülmektedir. Genel olarak da isimlendirme farklı olsa da değerlendirmede hocası Buhârî'nin görüşlerine katılmaktadır. Zira hocasının görüşünü bunun için verdiği anlaşılmaktadır.

Tirmizî'nin aktardığına göre Buhârî, ravi hakkında görüş belirtirken genel olarak kendi görüşünü vermekle beraber zaman zaman da Ali b. el-Medîni, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. İbrahim, Humeydi gibi hocalarından istifade etmektedir.

Tirmizî'nin bildirdiğine göre Buhârî'nin kullandığı ta'dîl lafızları şunlardır: *Sika*, *mukâribü'l-hadîs*, *hasen*, *sika sadûk*, *sadûk*. Buhârî, bu terimlerden *sika* dediği ravilerin hadisini kabul etmekte ve onlardan rivayette bulunmaktadır. Buhârî'nin *sika* dediği raviler ise şunlardır: Ali b. Abdî'l-A'lâ, Ebû Sehl kesîr b. Ziyâd, Abdullah b. Zeyd b. Eslem, Ubeydullah b. Zahr, Ebû Abdirrahman Kasım b. Abdirrahman. Muhammed b. Kureyb, Rişdîn b. Kureyb. Fakat kendisinin *sika* dediği bir ravi hakkında cerh ve ta'dîl âlimlerinin cerh eden ifadeleri varsa onun rivayetini *el-Câmiu's-sahîh*'inde değil; *el-Edebü'l-müfred*'ine almıştır. Buradan Buhârî'nin her *sika* dediği ravinin rivayetini *el-Câmiu's-sahîh*'ine almadığı anlaşılmaktadır.

Buhârî'nin, *mukâribü'l-hadis* ile kasteddiği; güvenilirliği çok sağlam ve çok zayıf olmayan fakat bazı hadisleriyle delil getirilen orta seviyede bir ravidir. Tespit edebildiğimiz kadıyla Buhârî'nin hakkında *mukâribü'l-hadis* dediği raviler şunlardır: Abdullah b. Muhammed b. Akîl, el-Velîd b. Rabâh, Abdurrahman b. Ziyâd b. En'um el-İfrikî, Ebû Hamza Sâbit b. Ebî Safiyye es-

Sumâli, Ebû Zilâh Hilâl. Buhârî, *mukaribü'l-hadis* dediği ravilerden, *sika* dediği halde hakkında cerh ve tadil âlimlerinin eleştirisi olan ravilerde olduğu gibi, *el-Câmiu's-sahîh*'inde değil; *el-Edebü'l-müfred*'inde rivayette bulunmuştur. Dolayısıyla *mükâribü'l-hadis* tabiri *sikanın* bir alt derecesi ve haklarında başkalarının cerh ifadesi kullandığı kimsedir.

Buhârî'nin, kullandığı tadil lafızlarında biri de *sika sadûk/hasen'dir*. Onun haklarında *sika sadûk/hasen* dediği raviler şunlardır: Âsım b. Muhammed b. Zeyd b. Abdullah b. Ömer. Buhârî, *sika sadûk* dediği ravilerin zayıf olduklarını ve bunlardan rivayette bulunmadığını belirtmekte ve rivayetlerine de *hasen* demektedir. Ayrıca Buhârî İbn Ebî Leyla için *sika sadûk* değil de sadece *sadûk* demekte ve ondan da rivayette bulunmamaktadır. Çünkü ona göre İbn Ebî Leyla, hadisin sağlamıyla sağlam olmayanı ayırt edemeyen bir kimsedir. Dolayısıyla Buhârî, *sadûk* teriminin ravinin zabtıyla ilgili bir kusur olduğunu da vurgulamış olmaktadır.

Buhârî'nin kullandığı cerh lafızları şunlardır: *Çok garib, zayıf, çok zayıf, münkerü'l-hadis, gayri mahfûz/şâz, muzdarib*. Buhârî'ye göre hadiste zayıflık ya isnaddaki ravinin/ravilerin durumundan veya da senetteki inkıta sebebiyle olmaktadır. Tirmizî'nin belirttiğine göre Buhârî'nin genel olarak *zayıf* dediği raviler, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem, Ali b. Yezîd, Eyyûb b. Âiz, Anbese b. Abdurrahman, Ebû Mâcid, Ömer b. Has'am iken; haklarında *münkerü'l-hadis* tabirini kullandığı raviler ise Sâlih b. Muhammed b. Zâide, Ömer b. Has'am, Muhammed b. Zazan, Hasen b. Ali el-Hâşimî, İmrân b. Enes el-Mekkî, Ebû Sevre, Muhammed el-Kuraşî'dir. Buhârî bir ravinin *çok zayıf* olduğunu belirtmek için de *münkerü'l-hadis zâhib* tabirini kullanmıştır. Buhârî'ye göre, *münkerü'l-hadis* ravi, kendisinden hadis rivayeti helal olmayan kimsedir. Buhârî'nin cerh ve ta'dîl terimleri dışında kullandığı hadis usulü lafızları ise şunlardır: *Semâ, ekrab ve ercah, sahîh ve sakîm, merfu ve maktu, mürsel*.

Sonuç olarak Buhârî, ilki kendisinden yaklaşık bir asır sonra yazılacak hadisi usulü kitaplarında kullanılacak cerh ta'dîl ve hadis usulü terimlerinin bir çoğunu kullandığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Hüseyin. "Hadislerin Tashihi İle İlgili Tirmizî'nin Hocası Buhârî'ye Sorduğu Sorular (Sünen Bağlamında Bir Değerlendirme)". Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEUİFD) 5/2 (2018): 247-269.
- Âşıkutlu, Emin. Hadiste Ricâl Tenkidi. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Aydın, Abdullah. Hadis İstilahları Sözlüğü. 4. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. et-Târihu'l-kebir. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. el-Câmiu's-sahîh. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. el-Edebü'l-müfred. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1409/1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. Kitâbu'd-duafâu's-sağîr. Thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrahim b. Ebi'l-Ayneyn. b.y.: Mektebetü İbn Abbâs, 1426/2005.
- Cemal, Ağırman. "Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2 (2006): 55-106.
- Çakan, İsmail Lütfi. Hadis Usûlü. 40. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Dehîl, Yusuf b. Muhammed. Suâlâtü't-Tirmizî li'l-Buhârî havle ehâdis fi'l-Câmiu's-sahih. 2 Cilt. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Derrîs, Hâlid b. Mansûr b. Abdillâh. Mevkıfu'l-imâmeyn el-Buhârî ve Müslim min iştirâtü'l-likyâ ve's-semâi fi's-senedi'l-muan'ani beyne'l-muteâsirayni. Riyad: Mektebetü'-Rüşd, ts.
- Dilek, Mehmet. Kütüb-i Sitte'nin Şartları Etrafında Gelişen Tartışmalar. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2014.
- Ebû Zehv, Muhammed. Hadis ve Hadisçiler. Trc. Selman Başaran, Mehmet Ali Sönmez. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münker". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 32: 13-14. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İrâkî, Ebü'l-Fadl Zeynüddin Abdürrahim b. el-Hüseyn b. Abdirrahman b. Ebî Bekr b. İbrahim. el-Takyîd ve'l-İzâh şerhi Mukaddimeti İbni's-Salâh. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969.
- Itr, Nureddin. Menhecü'n-nakdi fi ulûmi'l-hadîs. 3. Baskı. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-Temîmî er-Râzî. el-Cerh ve't-ta'dîl. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1271/1952.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî. Fethu'l-bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. Nüzhetü'n-nazar fi tavidhî Nuhbetü'l-fiker fi mustalahı ehli'l-eser. Thk. Abdullah Dayfullah er-Rahîl. Riyâd: Matbaatü Sefîr, 1422.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. es-Sikât. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Bağdâdî. Şerhu İlel't-Tirmizî. Thk. Nureddin Itr. 5. Baskı. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beyrut, 1429/2008.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. Mukaddimeti İbnü's-Salâh fi ulûmi'l-hadis. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1406/1986.
- İbn Şeybe, Ebû Yusuf Yakûb. Müsnedü Ömer b. el-Hattâb. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1405.
- Koçyiğit, Talat. Hadis İstılahları. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Koçyiğit, Talat. Hadis Usulü. 11. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Köycü, Erdoğan. Sünenü't-Tirmizî'nin Metot Yönünden İncelenmesi. İstanbul: Araştırma Yayınları, 2013.
- Mubârekpûrî, Ebü'l-Hüseyn Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselam b. Hân

- Muhammed b. Emânullah b. Husamuddin er-Rahmânî. Mirâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih. 9 Cilt. 3. Baskı. Hindistan: İdâratü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'd-Da'veti ve'l-İftâ, 1404/1984.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. et-Takrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Süneni'l-beşîri'n-nezîr fî Usûlü'l-hadis. Thk. Muhammed Osman el-Haşet. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1405/1985.
- Sehâvî, Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Osman b. Muhammed. Fethu'l-Muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-Hadis li'l-İrâkî. Thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâluddin. Tedrîbu'r-Râvî fî şerhi Takrîbu'n-Nevevî, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârayâbî. 2 Cilt. b.y.:Dâru Tayyibe, ts.
- Tahhân, Mahmud. Teysîru mustalahi'l-hadis. İstanbul: Dersaadet, 1405/1985.
- Tatlı, Mustafa. Rical Bilgisinin Tespiti. İstanbul: Beka Yayınları, 2016.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk. es-Sünen. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk. İlleu't-Tirmizî el-kebîr. Thk. Subhî es-Sâmirâî vd.. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb- Mektebetu'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1409.
- Yasir eş-Şimâlî. el-Vâzıh fî menâhici'l-muhaddisin. 3. Baskı. Amman: Dâru'l-Hâmid, 1437/2006.
- Yücel, Ahmet. Hadis İlminde Tenkit Terimleri. 2. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Yücel, Ahmet. Hadis Tarihi. 3. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Yücel, Ahmet. Hadis Usûlü. 23. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Yücel, Ahmet. Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk Üç Asır). İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabî, 1382/1963.

FIKİH'TA DEVLET BAŞKANINA TANINAN YETKİLER NECMUDDİN ET-TARSÛSÎ'NİN TUHFETÜ'T-TÛRK'ÜNDE HANEFÎ VE ŞAFİÎ MEZHEPLERİNİN KAMU OTORİTESİNE TANIDIKLARI YETKİLERE DAİR MUKAYESELİ BİR DEĞERLENDİRME

By Fiqh Recognized Authorization of the Head of State: A Comparative Study of Legally Acknowledged Power of the Public Authority by Ḥanafīs and Shafīīs in Najm ad-Din's Tuhfat al-Turk

Murat KARACAN

Arş. Gör., Osnabrück Üniversitesi İslam İlahiyatı Enstitüsü, Osnabrück, Almanya
Res. Assist., University of Osnabrück Institute of Islamic Theology, Osnabrück, Germany
murat.karacan@uni-osnabrueck.de | <https://orcid.org/0000-0001-8606-9823>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 18.06.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 30.11.2019

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2019

” Atıf / Cite as: Karacan, Murat. “Fıkıh'ta Devlet Başkanına Tanınan Yetkiler Necmuddin et-Tarsûsî'nin Tuhfetü't-Türk'ünde Hanefî ve Şafîî Mezheplerinin Kamu Otoritesine Tanıdıkları Yetkilere Dair Mukayeseli Bir Değerlendirme”. *Mütefekkir* 6/12 (2019): 379-406. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.659188>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

FIKİH'TA DEVLET BAŞKANINA TANINAN YETKİLER NECMUDDİN ET-TARSÜSİ'NİN TUHFETÜ'T-TÜRKÜNDE HANEFİ VE ŞAFİİ MEZHEPLERİNİN KAMU OTORİTESİNE TANIDIKLARI YETKİLERE DAİR MUKAYESELİ BİR DEĞERLENDİRME*

Öz

Bu makalede Necmuddin et-Tarsûsî'nin (ö. 758/1357) XIV. yüzyılın ortalarında Şam'da kadılık vazifesi döneminde kaleme aldığı, *Tuhfetü't-Türk* (Türk'e armağan) adlı eserindeki Hanefî mezhebinin devlet başkanına, Şafîî mezhebine nispetle daha fazla yetki tanıdığı yönündeki iddiası fikhî açıdan incelenecektir. Tarsûsî eserinin merkezî iddiası sayılabilecek, Hanefî mezhebinin devlet otoritesinin mülkünü (devletini) daha sağlıklı bir şekilde idâme ettirebilmesi noktasında daha elverişli mezhep olduğu savını fikhîin muhtelif fer'i meselesini örnek vererek desteklemektedir. Bu yazıda Tarsûsî'nin söz konusu savını temellendirme adına serdettiği fikhî meselelerden tayin edici üç tanesinden hareketle iddiasının sağlaması yapılacaktır. Bunlar had cezalarının tatbikinin devlet başkanının onayına bağlı olup olmadığı, ölümle neticelenen ta'zîr uygulamasından dolayı devlet başkanının tazminat ödemesinin gerekip gerekmeyeceği ve devlet başkanının istimvâl yetkisine sahip olup olmadığıyla ilgilidir.

Anahtar Kelimeler: Devlet Başkanı, Yetki, Hanefî Mezhebi, Şafîî Mezhebi, Tuhfetü't-Türk.

By Fiqh Recognized Authorization of the Head of State: A Comparative Study of Legally Acknowledged Power of the Public Authority by Ḥanafis and Shafiīs in Najm ad-Din's Tuhfat al-Turk

Abstract

This study aims to examine from the fiqh perspective the power of the head of the state, as defined by the Hanafi and the Shafii Madhhab according to Najm ad-Din at-Tarşûsî's (d. 758/1357) work, *Tuhfat al-Turk* (Gift for the Turk). Tarşûsî claims, that the Hanafis legitimize compared to the Shafii Madhhab more presidential authority and tries to justify his claim through many different individual cases. In this paper, the assertion of Tarşûsî will be discussed and his claim will be means of three research issues from his text be examined. These are dealing with the questions, if the implementation of had-punishments requires the approval of the head of the state, if he is responsible for indemnity when the tazir-punishment ends with death and if he has the authority of confiscation.

Keywords: Head of the State, Authority, Hanafi Madhhab, Shafii Madhhab, Tuhfat al-Turk.

GİRİŞ

İslam siyaset düşüncesinin temel kavramlarından biri olan devlet başkanlığı¹ temelde gerek dünyevî işlerin tanzimi, gerekse de dinî hükümlerin

* Bu makale 2013 yılında savunmasını yaptığımız *Hanefî ve Şafîî Mezhebine Göre Devlet Başkanının Yetkileri (Tuhfetü't-Türk Örneği)* başlıklı yüksek lisans tezinden istifadeyle hazırlanmıştır.

¹ Konuyla ilgili İslamî literatürde devlet başkanını ifade etmek için imam, halife, emiru'l-müminin ve daha sonraları sultan gibi kavramlar kullanılmıştır. Bunlar kelime manası bakımından her ne kadar muhtelif anlamlara ve teorik olarak farklı itibarlara sahip olsalar da, mezkûr terimlerin özellikle pratik boyutu esas alınarak ilgili eserlerde benzeri muhtevayı karşılamak üzere kullanıldığı söylenebilir. Bk. Hüseyin Çeliker, "İslam Hukuku'nda Devlet Başkanlığı", *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26-27 (2008): 251-252. Dolayısıyla bu çalışmada devlet başkanı (ve yer yer müradifi olarak "kamu otoritesi") terkibi tercih edilmiş olup modern devlet düşüncesinden evvel var olan ve "din ve dünya işlerinde umuma riyaset eden kişi" şeklindeki

uygulanabilmesi için gerekli görülmüş bir kurumdur.² Hz. Peygamber ve dört râşid halefi, bu kurumun İslam tarihindeki ilk mümesilleri olmaları yanında devlet başkanları olarak icra ettikleri uygulamalar daha sonraki çalışmalar için mihver konumunda olmuştur. Bununla birlikte zamanla, kamu otoritesi olarak devlet başkanlığı başta olmak üzere, kamu meseleleriyle ilgili olarak ilk dönemlerde örnekleriyle karşılaşılmayan ve dolayısıyla hakkında herhangi bir tecrübe veya pratik misalleri bulunmayan olayların meydana gelmesi veya geçmişte örneği olup bunların farklı anlaşılıp farklı yorumlanmak durumunda kalınması sonraki ilim adamlarının yeni tanım ve tahditler yapmaya sevk etmiştir. Klasik İslam siyaset düşüncesinde merkezî konuma sahip olan devlet başkanının³ genelde hak ve imtiyazlarının özeldir ise hangi somut yetkilere sahip olduğu meselesi de bu bağlamda hakkında farklı görüşlerin serdedildiği konulardandır.

Bu makalede kamu otoritesinin yetkileri bağlamında devlet başkanının hangi salahiyetlere sahip olduğu sorusu fıkıh temelli klasik siyaset düşüncesi ekseninde üç tayin edici örnek üzerinden cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Bu amaca matuf olarak konumuz bağlamında Hanefiler ve Şafîiler arasında bir mukayese yapan Necmuddin et-Tarsûsî'nin XIV. yüzyılın ortalarında Şam'da kadılık vazifesi yaptığı dönemde kaleme aldığı *Tuhfetü't-Türk* (Türk'e armağan) adlı eseri esas alınmıştır. Yazarın ve mezkûr eserin tanıtılması yanında, eserde Hanefî mezhebinin nispeten devlet otoritesine daha çok yetki tanıdığı ve böylece Hanefîlerin kamu idaresi bakımından daha elverişli bir mezhep olduğu görüşünü ortaya koyduktan sonra, bu iddiasının sağlamasını yapmak bu yazının özgün katkılarından bir olacaktır.

Çalışmanın temel hedeflerinden biri, ifade edildiği gibi, Tarsûsî'nin yetki tanıma bağlamında Hanefî mezhebinin görece daha cömert olduğu iddiasını tahlil ve tahkik etmek olduğu için, burada müellifin tutarlılığını tespit etme noktasında iki mezhebe ait muteber fıkıh eserlerinden, kendisinin yaşamış olduğu dönemden (14. yüzyılın ortası) önce telif edilmiş olan kaynaklara müracaat edilmiştir. Dolayısıyla daha sonrasına ait fıkıh eserleri çalışmaya dâhil edilmemiştir. Zira sosyal realite ile son derece etkileşim içerisinde olan fıkıhın çerçevesinin bağlama göre genişleme veya daralması kaçınılmazdır. Bu bakımdan yazarımıza kadar özellikle siyaseten tecviz edilip daha sonra yasaklanmış (veya tersi) uygulamalar söz konusu olabilir. Bu nedenle Tarsûsî'nin

tarifte de işaret edilen erk kastedilmektedir. Tanım için bk. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1985, 5 vd.; Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn el-Cüveynî, *el-Giyâsî-giyasu'l-umem fi iltiyâsî'z-zulem*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011), 217.

² Sa'du'd-dîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-akâid* (Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, ts.), 232; Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratu'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 431; Ebû Bekr el-Bâkîllânî, et-Temhîd (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî 185-186; Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullahi'l-bâliğa*, trc. Mehmet Erdoğan (Ankara, İmaj Yayınları 2003), 2: 379.

³ Özlem Bağdatlı, *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları 2018), 127.

Hanefi mezhebine isnad ettiği görüşlerin incelenmesi bağlamında özellikle şu kaynaklar kullanılmıştır: Ebu Yusuf (ö. 182/798)'un *Kitâbu'l-harâc*'ı, Ebu Sehl Serahsî (ö. 483/1090)'nin *Şerhu Kitabi's-siyeri'l kebir*'i ve *Kitâbu'l-meb-sut*'u, Alaüddin Kasânî (ö. 587/1191)'nin *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâ'i'si*, Burhanuddin el-Merğînânî (ö. 593/1197)'nin *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-müb-ted'i'si* ve Ebu'l-Mehâsin Fahrüddin Mahmûd Kâdîhân (ö. 592/1196)'ın *Fetâva kâdîhân*'ı.

Şafii'lere nispet ettiği görüşlerin tahkiki için şu eserlere müracaat edilmiştir: İmam Şafîi (ö. 204/820)'nin *Kitâbu'l-ümmü*, Ebu İshak eş-Şirâzî (ö. 476/1083)'nin *el-Mühezzeb*'i, Cüveynî (ö. 478/1085)'nin *el-Ğiyas*'si, Ebu Zekeriyâ M. en-Nevevî (ö. 676/1277)'nin *el-Mecmû': Şerhu'l-mühezzeb*'i ve *Rav-zatü't-tâlibîn*'i.

Konumuzla ilgili fikhî meselelerin tahliline geçmeden önce çalışmanın bağlamsal çerçevesinin temellendirilmesi adına Necmuddin et-Tarsûsî'nin kısa biyografisini ve söz konusu eserini kısaca tanıtmayı uygun görüyoruz.

1. NECMUDDİN ET-TARSÛSÎ VE TUHFETÜ'T-TÛRK

1.1. Necmuddin et-Tarsûsî

Müellifimizin tam adı Necmuddin b. 'Îmâduddîn Ebu İshâk İbrahim b. Ali b. Ahmed b. Abdülvehhâb Abdülmün'im b. Abdüssamed et-Tarsûsî ed-Dimaşkî'dir.⁴ 720-21/1320-1321 yılında Şam'ın kuzeyindeki Mizze'de doğmuş ve otuz yedi/otuz sekiz senelik kısa bir ömür sürdükten sonra 758/1357 senesinde yine Şam'da vefat etmiştir. Anne ve baba tarafından ilme hizmet etmiş bir aileye doğan müellifimizin ilim tahsiline kadî'l-kudât ve müderris olan babası 'Îmâduddîn et-Tarsûsî'nin yanında başladığı nakledilmektedir.⁵ Tarsûsî 744/1334 yılında kadî naibi görevine getirilinceye kadar, bir yandan

⁴ Tarsûsî'nin hayatı ve eserleri dair doktora çalışmasında Asri Çubukçu, Safiyüddin A. el-Bağdadî (ö. 739)'nin Tarsus kenti hakkında verdiği bilgiye istinaden "Tarsûsî" demeyi tercih etmektedir. S. el-Bağdadî söz konusu yer adının Tarasus olduğunu nakletmektedir. Bk. Asri Çubukçu, *Tarasûsî; Hayatı ve Eserleri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1977), 24. Safiyüddin el-Bağdadî'nin verdiği bilgi için bk. Safiyüddin el-Bağdadî, *Merâsidü'l-ittilâ' alâ esmâi'l-emkine ve'l-bikâ'*, thk. Ali Muhammed el-Buharî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1954), 2: 883. Aynı bilgiyi Yakut el-Hamevî (ö. 626) vermektedir. Bk. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldan* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), 4: 28. Çubukçu'nun Tarsûsî'nin Mersin vilayetine bağlı bir kasaba olduğunu ifade etmesine rağmen Tarsus dememesi ilginçtir. Hâlbuki söz konusu bölgenin Mersin sınırlarında bulunan Tarsus olduğu açıktır. Bu yüzden biz Tarsûsî yerine Tarsûsî ifadesini kullanmayı tercih ediyoruz. Kaldı ki Muharrem Kılıç ve Ahmet Özel gibi isimler de aynı şekilde Tarsûsî demeyi tercih etmişlerdir. Bk. Kılıç, Muharrem, "Necmeddin Tarsûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 114; Ahmet Özel, *Haneffî Fıkıh Âlimleri*, 2. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 84.

⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mietî's-sâmine* (Beyrut: Daru'l-Cil, ts.), 1: 43; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim fi men sannefe mine'l-hanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1992), 10; Muhammed A. el-Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye* (Beyrut: Daru'l-Erkam, 1998), 27; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri 1299-1915* (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 1: 454.

ilim tahsiline devam etmiş diğer yandan da medresede müderrislik yapmıştır.⁶ İki sene kadı yardımcılığı görevinden sonra babasının yerine geçerek 746/1345 yılından vefatına kadar kâdî'l-kudatlık vazifesine getirilmiştir.⁷

Tarsûsî, her ne kadar muasırları İbn Teymiye, İbn Kesîr, Zehebî ve İbnü's-Sübki gibi âlimler kadar şöhret bulmamış olsa da, yaklaşık otuz yedi/otuz sekiz senelik kısa hayatında gerek tedris ve kadılık görevleriyle gerekse de telifleriyle özellikle hanefî fıkıh literatürüne önemli katkıda bulunmuş ve kendinden sonraki bazı çalışmalara da kaynaklık etmiştir. Bazı fetvaları veya diğer bazı görüşleriyle özellikle Osmanlı müelliflerinin müracaat ettiği kaynaklardan olduğu görülmektedir. Örneğin bazı ayetlerin tefsirini yaptığı *Necâib-i Kur'aniye* adlı eserinde Bereketzâde İsmail Hakkı (ö. 1918) *Tuhfetü't-Türk'e* atıfta bulunmaktadır. Şöyle ki, Nisa suresi 4: 59'da geçen ülü'emr (emir sahipleri/idareciler) kavramına yönelik açıklamalarda bulunduğu sonradan devlet başkanının Hanefîlere göre Kureyş soyuna mensup olmak zorunda olmadığını belirtmiş ve bu görüşünü Tarsûsî'ye dayandırmıştır.⁸

Yaşadığı döneme mezheplerin kamusal yetkileri açısından baktığımızda, Memlûklülür döneminde de, Eyyübiler zamanından beri süre gelen Şafîî mezhebinin hâkim mezhep olma durumu söz konusu idi.⁹ Memlûklerin başkenti olan Kahire nüfusunun çoğu Şafîî mezhebine mensuptu ve belki bundan dolayı bu mezhebe daha fazla yetki tanınmıştı. Örneğin, kadınların taini Şafîî baş kadının yetkisinde bulunmaktaydı. Ayrıca yetim mallarının ve vakıfların nezareti yine Şafîî baş kadılığının nezaretinde bulunmaktaydı. Şafîî mezhebinin, 663/1264 yılı itibarıyla Memlûklü sultanı Zahir Baybars'ın emriyle dört mezhep uygulamasına geçilmesine rağmen, diğer mezheplerden daha üstün bir pozisyona sahip olduğunun sembolik bir göstergesi, Şafîî kadısının Dârü'l-adl'de sultana en yakın yerde oturmasıydı.¹⁰

⁶ Asri Çubukçu, *Tarasûsî; Hayatı ve Eserleri*, 26-28.

⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*, 1: 43; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim fi men sannefe mine'l-hanefiyye*, 10; Muhammed A. el-Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, 27; İbn Kesîr, Tarsûsî'nin hicrî 748 yılında Kadilkudât olduğunu nakletmektedir. Bk. Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Daru'l-Hicr, 1998) 18: 492.

⁸ Bk. Bereketzâde İsmail Hakkı, *Necâib-i Kur'aniye*, haz. Ertuğrul Özalp (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2002), 145. Bursalı Mehmet Tahir'in Osmanlı Müellifleri adlı biyografik eserinde Tarsûsî'ye de yer vermesi bu bağlamda dikkat çekicidir. Bk. Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., 1: 454.

⁹ İsmail Yiğit, *Siyasi-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1991) 7: 200.

¹⁰ Annemarie Schimmel, *Kalifund Kadi im Spätmittelalterlichen Ägypten* (Leipzig: Otto Harrassowitz Yayınları, 1943), 30-31. Şafîîlerin Memlûklü hâkimiyetinde bulunan Kahire ve Şam'da daha üstün bir statüye sahip oldukları yargısı genel itibarıyla kabul edilen bir husus olsa da Hanefîlerin medrese gibi yerlerde bazı zaman "üstünlüğü" yakaladıkları nakledilmektedir. Howayda al-Harithy, Tarsûsî'nin de aynı dönemde yaşadığı sultan Hasan zamanında (1356) Mısır'da inşa edilmiş bir Külliyyeden bahsetmektedir. Dört Sünnî mezhebe ait medreselerin bulunduğu bu külliyyede Hanefîler elli altı odaya sahip iken Şafîîlere tahsis edilen oda sayısı elli ikidir. Bk. Howayda al-Harithy, "The Four Madrasahs in the Complex of Sultan Hasan (1356-61)" *Mamluk Studies Review* 11/1 (2007): 51.

Necmuddîn et-Tarsûsî bu ortamda farklı gerekçeler göstererek Hanefî mezhebinin üstünlüğünü talep etmiştir. O, Hanefî mezhebinin Kureyş'ten olmayan Memlûklü sultanlarının meşruiyetlerini tanıdığını,¹¹ devletin idaresi noktasında sultana daha fazla yetki tanıdığı gibi argümanlarla kamu otritesini ikna etmeye çalışmıştır. Bu çabasının ne derece etkili olduğu tam olarak bilinmese de Hanefî mezhebinin Memlûklü devletinin hâkim mezhebi haline gelmediği bilinmektedir.

1.2. *Tuhfetü't-Türk*¹²

Tuhfetü't-Türk fî mâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk (Devlet işlerinde nasıl davranılması gerektiğine dair Türk'e armağan) Necmuddin et-Tarsûsî'nin Şam'da kadılık yaptığı dönemde (1351'den 1357'ye kadar) siyasî işlere dair kaleme aldığı kısa hacimli sayılabilecek bir eserdir.¹³

On iki bölümden (fasıl) oluşan *Tuhfe*, devlet başkanına sağlıklı ve meşru bir siyasetin nasıl olması gerektiğine dair tavsiyelerde bulunması bakımından bir nasihatnameyi andırmakla birlikte devlet otoritesinde aranan niteliklere temas etmesi, idarî işlerde ihtimam gösterilmesi ve kaçınılması gereken hususlara değinmesi, memur tayini ve memurların teftişi, beytûlmâlin idaresi ve devletlerarası ilişkilerde dikkat edilmesi gereken meseleleri ihtiva etmesiyle bir siyasetname; doğrudan bazı fikhî meseleleri izah etmesi yönüyle de bir furû fikh metni olarak değerlendirilebilir.¹⁴

¹¹ Tarsûsî, *Tuhfe*, 14.

¹² Araştırma boyunca esas aldığımız nüsha Mohamed Menasri ve Asri Çubukçu'nun çalışmalarında kullandıkları Paris nüshasıdır. Dipnotlarda referans gösterdiğimiz eser, Menasri'nin *Kitâb tuhfât al-turk* adlı çalışmasında tahkik edilmiş şekliyle bulunan *Tuhfe*'dir. Bk. Nagm al-Din at-Tarsûsî, *Kitâb tuhfât al-turk*, thk. Mohamed Menasri, Şam: Institut français de Damas, 1997.

¹³ Asri Çubukçu'nun tespitine göre Tarsûsî'ye ait *Tuhfe* dâhil on bir eseri mevcuttur. Bunlar ismen şu şekildedir: *el-A'lâm fî mustalahi's-şuhûd ve'l-hukkâm*; *el-Fevâidu'l-fikhiyye el-manzûme*; *ed-Dürretü's-seniyye fî şerhil-fevâidi'l-fikhiyye*; *Risâle fî cevâzi'l-cum'a fi mevzi'yn*; *Vefâtü'l-a'yân min mezheb'i-ebi hanife en-nu'mân*; *ez-Zevâid ale'l-fevâid*; *Enfe'u'l-vesâil ila tahriri'l-mesâil (el-Fetâva't-tarasusiyye* olarak da bilinir); *İzâhu'l-esrari'l-harfîyye fî kitab'ı-vakfi'l-mezraati'l-asruniyye*; *Ercûze fî ma'rifeti mâ beyne'l-eşaire ve'l hanefiyye mine'l-hilaf fi usuli'd-dîn*; *en-Nûru'l-lâmi' fî mâ yu'melu bihi fi'l-câmi'*. Bk. Asri Çubukçu, *Tarasûsî; Hayatı ve Eserleri*", 32 vd.

¹⁴ Devlet idaresine tealluk eden meseleleri mevzu edinen hukukî metinler "el-Ahkâmü's-Sultaniyye" veya "Siyasetü's-Şeriyye" edebî türü altında değerlendirilir. Bu tür eserleri dört merhalede değerlendiren Hamdâvî, *Tuhfetü't-türk*'ü bu edebiyat türünün en son halkasını temsil eden ayrıcalıklı bir eser olarak takdim etmektedir. Hamdâvî ilgili literatürün şu dört türünden bahsetmektedir. Birinci tür, tarih ve edebiyat eserlerinde siyasetle ilgili serpiştirilmiş sözlerle ayet ve hadislerde nakledilen kıssalardan oluşmaktadır. İbn Kuteybe'nin *Uyûnu'l-ahbâr*'ı ve İbn Abdi Rabbih'in *el-Akdü'l-ferîd*'i bu türün örneklerinden sayılmıştır.

Hamdâvî'ye göre el-Ahkâmü's-sultaniyye edebiyatının ikinci türünün özellikleri müstakil eserlerde ele alınıp fikhî bakış açısına göre kaleme alınmalarıdır. Muhtevaları hilafet konusunun helal-haramları, vezirlik, kazâ/mahkeme, maliyeyle ilgili meseleler, askeriyeye, uluslar arası ilişkiler gibi idarî hukukun altına giren konulardır. Bu türün en bilinen temsilcileri ve eserleri, Ebu'l-Hasan b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî (ö. 450/1058) ve *el-Ahkâmü's-sultaniyye*'si; Ebu Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ' (ö. 458/1066) ve *el-Ahkâmü's-sultaniyye*'si ile Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Giyâsi-giyasu'l-umem fî iltiyâsi'z-zulem*'idir.

Hamdâvî'nin tasnifinde üçüncü türü teşkil eden eserlerin paylaştıkları özellikler önceki

Tarsûsî'nin kısa sayılabilecek eseri onlarca fikhî meseleyi içerir. Genelde tek bir cümleyle değindiği meselelerin önemli bölümünü devlet başkanının yetkisi ile irtibatlandırıp eserin temel iddiası olan Hanefî mezhebinin devlet otoritesine, Şafîî mezhebine göre, nispeten daha fazla yetki tanıdığı savını temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre devletin ve kamusal olanın sağlıklı idamesi için Hanefî mezhebinin devletin baş mezhebi olması gerekir.¹⁵

Müellif bu eserinde sadece temel iddiası üzerinde durmamış, problemleri gördüğü devletin bazı idarî birimlere dair açıklamalar yapmış ve buralarda var olan sorunların giderilmesi için tavsiyelerde bulunmuştur. Bu ise müellifimizin fakih olması yanında devlet işlerine dair tecrübesi olduğunu ve devletin idâmesi için birçok yönden çıkış yolları göstermeyi hedeflediğini göstermektedir.

Nitekim o, eserini yazma sebebini şöyle açıklamaktadır:

“Muhakkak ki Allah kamusal düzeni ve bunun muhafazasını bir devlet otoritesiyle (sultan) gerçekleştirmiştir. Bunun görev süresi ise adalet ve ihsanına bağlı kılınmıştır. Böylece meliklerin imat edeceği ve devlet işlerinin kendisiyle iyi bir şekilde düzenleneceği; devletin maslahatına dair birçok meseleyi ihtiva eden bu telifi nasihat niyetiyle gerçekleştirdim”.¹⁶

Maksadının, devlet başkanına, görevinin idamesini sağlayabilmesi ve bununla irtibatlı olarak devlet işlerini sağlıklı bir şekilde yürütebilmesi için öneride bulunmak olduğunu belirten Tarsûsî, bu bağlamda adalet ve iyilik vurgusu yapmaktadır. Ona göre bu erdemler istikrarlı ve sağlıklı bir riyasetin önkoşullarıdır.¹⁷

Tarsûsî'nin yaşadığı Memlûkler devletinde üç toplumsal sınıftan bahsetmek mümkün. Bunlardan ilki siyasî ve iktisadî gücü elinde bulunduran bizzat Memlûklerden oluşan askeri sınıftı. İkincisi ise ulema sınıfıydı. İlim ehli olan

merhaledeki eserler gibi fikhî perspektife göre yazılmamış olmalarıdır. İdarecilerin zorbalıklarından çekinildiği dönemlerde kaleme alındığı düşünülen bu eserlerde müellifler, yöneticileri doğrudan muhatap almak yerine ıslahı mücip gördükleri idarî hususları hikâyeler, darbi meseller veya ilgili ayet ve hadisleri zikrederek dolaylı olarak arz etmişlerdir. Nizâmü'l-Mülk (ö. 485/1092)'ün *Seyru'l-mülûk'u*, Gazzalî (ö. 505/1111)'nin *et-Tibru'l-mesbûk'u* ile Abdurrahman b. Nasr eş-Şeyzerî (ö. 589/1193)'nin *Nehcü'l-mülûk* bu tür eserlerdendir.

Yazara göre dördüncü türün yegâne temsilcisi Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk*'üdür. Nitekim Tarsûsî eserini diğerlerinden farklı olarak ciddi tarih bilgisi yanında toplumsal dönüşümün farkında ve siyasi yapının özelliklerini bilen bir tecrübeye dayanarak telif etmiştir. Hamdâvi'ye göre Tuhfe'yi özel kulan en önemli nitelik ise Tarsûsî'nin ümmetin vahdetinin önünde bir engel olarak duran mezhep ayrışmasına kamu otoritesi eliyle son verme dileği idi. Yazara göre Tuhfe mezheplerin teke indirilmesine yönelik kamu otoritesine yapılmış bir çağrıdır. Bu şekilde ulema ve mezhep mensupları arasında meydana gelen ihtilaflar son bulacak ve toplum yeknesak bir yapıya dönüşecektir. Bk. Abdülkerim Mutî' el-Hamdâvi, *Tuhfetü't-türk fi mâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk – dirâse ve tahkik* - 2. Baskı, 19-20. <http://shamela.ws/browse.php/book-1044#page-19>

¹⁵ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 12.

¹⁶ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 9.

¹⁷ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 9.

bu sınıfın her toplumda olduğu gibi Memlûkler’de de önemi büyüktü. Zira onlar bir yanda üçüncü tabakayı oluşturan halk ile idareciler arasındaki ilişkiyi düzenlemekte, diğer yanda ise devletin dinî normlara göre yönetilmesini sağlamaktaydılar.¹⁸ Tarsûsî’nin de bir din âlimi olarak kamu otoritesine bu mada- nada tavsiyeleriyle yol gösterme isteği anlaşılır bir durumdur.

Makalenin sınırını aşacağından burada eserin içeriğini tanıtmayıp yalnızca muhtevasına işaret eden başlıkları zikretmekle yetineceğiz. On iki fasıldan oluşan eserin bölüm başlıkları şöyledir:

Birinci Fasil: Hanefî Mezhebinin Devlet Başkanına Daha Fazla Yetki Tanıdığını İspat Eden Bazı Fıkhî Meseleler

İkinci Fasil: Türk Saltanatının Meşruluğu

Üçüncü Fasil: Devlet Kurumlarında İstihdam Edileceklerin Tayini ve Denetlenmeleri

Dördüncü Fasil: Vali ve Divan Muvazzaflarının Denetlenmesi

Beşinci Fasil: Kadı ve Yardımcılarının Denetlenmesi

Altıncı Fasil: Halkın (Raiyye) İhtiyaçlarının Gözetilmesi

Yedinci Fasil: Kale, Köprü, Liman, Hac Yolu, Kâbe Örtüsü ve Camilerin Tamir ve Tadilatı

Sekizinci Fasil: Beytülmale Ait Malların Türleri ve Bunların Sarf Yerleri

Dokuzuncu Fasil: Müsadere Yoluyla Alınan Mallar

Onuncu Fasil: Ehli Harp ile Hediyeleşme

On Birinci Fasil: Devlet Otoritesine Başkaldıranlar (Buğât)

On İkinci Fasil: Cihad Meselesi ve Ganimetlerin Taksimi

Girişte de ifade edildiği gibi Necmuddîn et-Tarsûsî’nin bu eserindeki temel iddiası, Hanefîlerin, kamu otoritesini temsil eden ve toplum maslahatını sağlamakla memur olan devlet başkanına, Şafiîlere nazaran daha fazla yetki tanınması ve bundan dolayı devletin baş mezhebi olmaya daha layık olduklarıdır. Yazının bundan sonraki kısmında bu iddia yakından incelenmeye çalışılacaktır.

2. DEVLET BAŞKANINA TANINAN YETKİ MESELESİ

Her dönem bir devlet başkanının tayin edilmesinin zaruri olduğu konusunda hemfikir olan cumhur-u ulema, onun yerine getirmekle yükümlü olduğu görevleri nedeniyle halktan ve diğer idarecilerden daha fazla yetkiye malik olduğunu da teslim etmişlerdir.¹⁹ Fakat buradaki imtiyazı asla mutlak

¹⁸ Yaacov Lev, “Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans”, *Mamluk Studies Review* (2009), 13/1, 1-2; Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne*, trc. Sevdâ & Hamit Çalışkan (Ankara: Dost Yayınları, 2001), 211.

¹⁹ Mâverîdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 18; Bedreddin İbn Cemâa, *Adl’e Boyun Eğmek*, trc. Özgür Kavak

hâkimiyet olarak değerlendirmemişler ve bu nedenle devlet başkanının hâkimiyet sınırlarını en genel tabirle kayıtlamışlardır. Bu durum devlet başkanının tasarruflarının şer'î hükümlerle mutabık olmasıyla şer'î hükümlere muhalefet etmemesini kapsamaktadır.²⁰

Yetki kavramı “bir işi veya görevi yapabilme hakkı ve iktidarı”nı ifade etmektedir.²¹ Niteliği ve niceliği istimal olunduğu hukuk alanına göre değişebilen bu kavram, örneğin özel hukuk kapsamında mer'i kanun veya sözleşmenin çizdiği sınırları ile kayıtlanmaktadır. Bir vekile müvekkili için taasarrufta bulunması için tevdi edilen yetkinin, görülen işler ve vekilin müvekkile tanıdığı yetki ile tahdit edilmesi bu kabilden yetkilerdendir.²² Bu çalışma için geçerli olan yetki kavramı ise, raiyyenin hak ve hukukunu korumak ve hayati şeriata/fıkha göre tanzim etmek için devlete riyaset eden kamu otoritesinin, hukukî görevleri yerine getirme veya sonlandırma salahiyetidir.²³

İslam Hukuku'na göre devlet başkanının raiyye üzerindeki yetkisi “âmmе velâyeti” kapsamında değerlendirilir. Başkası adına söz söyleme veya hukuki bağlayıcılığı olan bir tasarrufta bulunma anlamına gelen *velâyet* kavramı, toplum genelini işaret eden *âmmе* sıfatı ile birlikte kullanıldığında kamu otoritesinin toplum (-un maslahatını hedefleyerek) namına karar verme veya herhangi bir tasarrufta bulunma yetkisini kastetmektedir.

Kapsamı bakımından genel ve özel velayet şeklindeki ayrım dışında kaynağı açısından da iki kısma ayrılan velâyet, bu manada ya zatî ya da tefvizîdir. Zatî velâyet bir kimsenin kendisinden neşet eden velâyettir. Bu bakımdan bu tür velayet kişiden ayrılmaz ve kişi de ondan vazgeçemez. Ancak bu durum yetkinin kötüye kullanılması halinde değişebilir. Örneğin bir babanın çocuğu üzerindeki velâyet hakkı zatî velâyet kabilindedir. Çocuğun dünyaya gelmesiyle birlikte baba doğrudan bu hakkı elde etmekle birlikte bununla çocuğun haklarını savunmak üzere tasarruflarda bulunabilir. Ne varki bu tasarruflarda çocuğun zarar görmemesi tasarrufun meşruiyetinin önkoşuludur.

(İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 40-41; Şihâbuddin el-Karâfi, *el-İhkâm fî temyizil-fetâvâ anî'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde (Beyrut: Daru'l-Beşâir el-İslâmî, 2009), 46.

²⁰ Şer'î hükümleri şu üç kategoride değerlendirmek mümkündür: 1) Kur'an ve Sünnet'te (nass) doğrudan yer alan hükümler, 2) doğrudan nassta yer almayıp, müctehitler tarafından içtihat çerçevesinde ortaya konan normlar 3) toplumun maslahatı namına ulema ve umera tarafından yapılan düzenlemelerdir. Bk. Halis Demir, *Devlet Gücünün Sınırlanması: Raşit Halifeler Dönemi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 47.

²¹ Ejder Yılmaz, *Hukuk Sözlüğü* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2005), 1344.

²² Ayrıntılı bilgi için bk. Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2001), 157-158.

²³ Karâfi, *el-İhkâm*, 46. Bu tanım aynı zamanda devlet başkanının yetkisinin hukukî sınırlarını çizmektedir. Şöyle ki, kamu otoritesinin tasarruf yetkisi şeriati belirlendiği sınırlar ile mukayyed olup daima toplumun maslahatına bağlıdır, meşruiyetini de bu ilkedен almaktadır. Bundan dolayı devlet başkanının şer'î şerifin sınırlarını veya toplumun maslahatına değil de mefsedetine sebep olacak bütün tasarrufları meşru çerçevenin dışında addedilmektedir. Benzer bir yaklaşım için bk. Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkah: Medhal* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 107.

Aksi halde babanın velayet yetkisi sınırlandırılır.²⁴

Tefvizî/gayri zatî velâyet ise velayet sahibinin zatından doğan bir velayet türü olmayıp kişiye hukukî bir akitle verilen yetkidir. Gayri zatî olması nedeniyle tevdi edilen velâyet hakkı velâyeti veren veya veli tayin edilen kişinin velayet aktinden rücu etmeleri mümkündür. Makamları icabı kâdı, hâkim veya diğer memurlara tevdi edilen velâyet hakkı zatî olmayan velâyetdir. Devlet başkanına nispet edilen velâyeti de bu bağlamda tefvizî velâyet olarak değerlendirenler olmuştur. Bu yaklaşıma göre toplum, devlet başkanını seçmekle birlikte ona, umumun işlerinde tasarrufta bulunma yetkisi tanımıştır. ²⁵ Bununla birlikte velâyetin, toplum (raiyye) tarafından verilmeyip doğrudan şâri tarafından tevdi edildiğini düşünenler de vardır. Salahuddin Debbûs, İmam Evzâî (ö. 157/774), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) ve Ebu Hanîfe (ö. 150/767) gibi müçtehitler başta olmak üzere ulemeden birçoğunun bu görüşte olduğunu belirtmektedir.²⁶

Devlet başkanı ile ilişkilendirilen velâyet-i âmmenin kaynağı hakkında iki farklı yaklaşım sergilenmiş olsa da aralarında değişmeyen önemli bir hususa işaret edilebilir ki o da kapsamının şer'an çizilen sınırlarla mukayyet olmasıdır. Buna göre devlet başkanının tasarrufları şeriatın çizdiği hudutlar içerisinde bulunması gerekir. Bunun diğer bir ifadesi, umum üzerindeki tasarrufun maslahat-ı âmmeğe bağlı olmasıdır. Yani, toplumun faydasına olacak her türlü iskân, tarım ve vergi politikası meşru sayılır ve uygulanabilir. Yok, eğer devlet başkanının tasarrufları şahsî ilgisine matuf veya toplumun zarar görmesine sebep olacak ise bu durumda icraatları prensipte gayri meşru sayılmalıdır.²⁷

Devlet başkanının kamu otoritesi olarak kamusal nizamı sağlamak üzere yasama, yürütme ve yargı şeklindeki üçlü taksim çerçevesindeki yetkileriyle ilgili şunlar söylenebilir:

²⁴ Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, s. 103; Ali H. Berki, *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku* (Ankara: Örnek Matbaası, 1955), 138-139.

²⁵ Salahuddin Debbûs, *el-Halife: tevliyetuhu ve azluhu* (İskenderiye: Müessetü's-Sekafeti'l-Câmiyye, ts.), 100-101.

²⁶ Salahuddin Debbûs, *el-Halife*, 105. Geçtiğimiz yüzyılın başında da bazı ilmi çevreler tarafından sürdürülen devlet başkanının (halife/sultan) yetksinin kaynağı hakkındaki tartışmalarda bahsi geçen iki yaklaşımı savunanlar olmuştur. Bu noktada örn. Mehmet Seyyid Bey hilafetin menşeinin toplum olduğunu savunmuş ve velayet bağlamındaki toplum-halife ilişkisini vekâlet akdine kıyas ederek vekâlet akdi gereği müvekkil konumunda olan âmme gerekli gördüğü vakit vekilin, yani devlet başkanının tasarruflarını kayıtlayabilir veya geçersiz kılabilir. Bk. Mehmed Seyyid, *Medhal*, 99-102.

Mustafa Sabri Efendi ise hilafeti "dini ve dünyevi riyaseti ihraz ederek Hz. Peygamber'in halifesi olmaktadır" şeklinde tanımlamış ve hilafetin kaynağının Hz. Peygamber olduğunu savunmuştur. Ona göre bu yüzden âmmenin, hilafeti istediği veya gerekli gördüğü vakit devralması ve devlet riyasetini yürütmesi doğru değildir. Bk. M. Sabri Efendi, *Hilafet ve Kemalizm*, haz. Sadık Albayrak (İstanbul 1992), 106.

²⁷ Kamu otoritelerinin yetki alanlarını tahdit eden temel çerçeve "Raiyye üzerine tasarruf maslahata menuttur" şeklindeki ilkede ifadesini bulmaktadır. Bk. Mecelle'nin 58. maddesi.

Toplumun düzen içinde yaşayabilmesinin temel şartlarından birisi bunu temin edecek kuralların vaz edilmesi ve bunların yürülmeye konmasıdır. Bu kural ve kaidelerin belirlenmesinin modern hukuktaki karşılığı yasamadır.²⁸ Devletin temel işlevlerinden biri olan yasama fıkıh söz konusu olduğunda buna ehil olan kişilerce (müctehitler) yerine getirilir. Devlet başkanının da içtihat ehliyetini haiz olması durumunda yasama alanında etkin olabileceği söylenmiştir. Bu ise, fıkıhta bulunan bir meseleye dair hükümlerden birinin ferman ile kanun haline getirilmesi olabileceği gibi, hükmü fıkhen tayin edilmiş nevezuhur bir hadiseye yönelik hüküm verme şeklinde de olabilir.²⁹ Özellikle hükmü nassla veya icmaen belirlenmemiş ilgili yeni meselelerin bir hükme bağlanması daha sonraları siyasi ahkam veya örfi hukuk olarak adlandırılan ve kamu otoritesinin dahline imkan veren hukuk kapsamında gerçekleşmiştir.³⁰

Hukuk normlarının belirlenmesi yanında - ve bundan daha çok- yürülmeye konmaları da genel kabule göre kamu otoritesi ve onun yetki verdiği temsilcileri (tefviz ve tenfiz vezaretleri) tarafından yerine getirilmektedir. Bunlardan ilki tefvîz vezâreti olarak da bilinen ve devlet başkanı namına yürütmeye ilişkin karar alma ve kararlarının uygulanma emrini vermeye salahiyeti olan makamdır. Tenfiz vezâreti ise tefvîz vezâretinin kararlarını uygulayan makamdır.³¹

Yargı konusunda ise, devlet başkanının yargıyı bizzat kendisinin icra etme yetkisine sahip olduğu kabul edilmekle birlikte, kendisinin tayin ettiği kadı veya hâkimler tarafından da icra edilebilir olduğu ifade edilmiştir. Gerçekçe olarak başta Hz. Peygamber ve Hulefayı Râşidînin uygulamaları gösterilmiştir.³²

Devlet başkanının yetkilerine dair buraya kadar ana hatlarıyla sunulmaya çalışılan ve klasik İslam siyaset düşüncesini yansıtan teorik çerçeveden sonra konuyla ilgili bazı somut örnekler verilerek, bunların devlet başkanının yetkisi bağlamında bahsi geçen iki mezhebin kabulleri temelinde karşılaştırılmalı tahliller yapılacaktır.

2.1. Hanefilerin ve Şafîilerin Devlet Başkanına Tanıdıkları Yetkiler

Bazı kaynaklarda Hanefî mezhebinin diğer mezhepler göre kamu otoritesine görece daha fazla yetki tanıdığı şeklinde bir kanaat bulunmaktadır.³³

²⁸ Hüseyin N. Kubalı, *Devlet Anahukuku Dersleri* (İstanbul: Adnan Kitapevi, 1946), 1: 260.

²⁹ Abdullah Demir, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2010), 67.

³⁰ Takiyüddin el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtat ve'l-asâr* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.) 220; Halil, İnalçık, *Kanunnâme-i Sultânî Ber Mûceb-i Örfî Osmanî* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), ix.

³¹ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 28-29; İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek*, 47-48.

³² Hüseyin Çeliker, *İslam Hukukunda Yargı Bağımsızlığı* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2005), 144-145.

³³ Ali Bakkal, *İslam Fıkıh Mezhepleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 95-96; Michael Winter,

Bunda Ebu Hanife'nin mesai arkadaşları ve talebeleri ile sonraki bazı Hanefilerin idarede görev almaları ve idarecilerle olan ilişkilerinin etkili olmuş olabileceği düşünülmektedir. Örneğin çalışmasında *Tuhfe*'yi tahkik edip başına dirâse yazan Rıdvan es-Seyyid, ilgili Hanefilerin, mezhebin kurucu imamı olan Ebu Hanife'nin aksine devlet başkanının yanında yer aldıklarını, ona itaat etmeyi vacip kıldıklarını ve Cuma namazının sıhhat şartları arasında sultanın hazır bulunmasını öngördüklerini söyler. Bunlar ayrıca Ebu Hanife'den farklı olarak devlet başkanının sefihe hacr koyabileceğine kail olmuşlardır.³⁴

Bu tür iddiaların diğer mezhep mensubu alimlerin uygulamalarından hareketle dönemselsel olarak tedkik edilmesi Hanefiler hakkında serdedilen bu görüşün daha sağlıklı bir şekilde tahkik edilmesi için gerekli gözükmekle birlikte Rıdvan es-Seyyid gibi yazarların ifade ettiklerini sağlıklı bir şekilde anlamlandırabilmek için belli hususların göz önünde bulundurulması gerektiğini düşünüyoruz. Bu hususlardan biri yetki alanının sınırlarının tespiti ile ilgilidir. Hanefiler, iddia edildiği gibi siyasi otoritelere görece geniş yetki alanı tanımış olsalar da bu yetki alanı hukukun hangi alanını kapsamaktaydı? Bu önemli soruya kısaca şöyle cevap vermek mümkün: Sorunun da ima ettiği gibi devlet başkanına tanınan yetki sahası mutlak olmayıp belli alanla sınırlanmıştır. Bu alan genel itibariyle nass ve icma ile hükmü kesin olarak belirlenmiş alanın dışında kalıp genelde içtihadı özeldede ise devlet otoritesinin meşru tasarrufuna açık olan sahayı kapsamaktadır. Buradaki temel ölçülerden biri devlet başkanının taasarruflarının şer'e uygun olması veya en azından şer'in maksatlarıyla tearuz etmemesi olarak ifade edilebilir.³⁵

Söz konusu iddianın, yani Hanefilerin kamu otoritesine Şafîilerden daha geniş yetki alanı tanıdıkları ifadesinin tahlili için eser içerisinde ceza hukukuna ait üç adet tayin edici fikhî meseleyi ele almayı uygun gördük. Tarsûsî'nin konuyla ilgili zikrettiği meseleler sayı bakımından elbette daha fazladır.³⁶ Fakat makalenin sınırını aşmamak için burada sadece üçüyle yetinilecektir.

"Inter-Madhab Competition in Mamlûk Damascus: Al-Tarsûsî's Counsel for the Turkish Sultans", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25 (2001), 197.

³⁴ Rıdvan es-Seyyid, *Tuhfetü't-Türk dirâse ve tahkik* (Beyrut: Dâru't-Tuley'a, 1992), 10-11.

³⁵ Söz konusu siyaset olduğunda ahkâma kaynaklık eden nass çerçevesinin fukaha tarafından daha da genişletildiğini görmekteyiz. Şöyle ki, yukarıda çizdiğimiz şer'î çerçeve içerisinde kalmanın zorlaştığı, ahlakın fesada uğradığı, idarî yolsuzlukların arttığı zamanlarda devlet düzeninin korunması ve toplum maslahatının temini için fukaha devlet başkanına yetki tanıma ihtiyacı duymuştur. Bu durum bir yönüyle Kur'an ve Sünnet'in siyasî alanla ilgili tafsilatlı hükümler vaz etmemiş olmasından, diğer yönüyle de bu alanın dinamik ve esnek yapısıyla ilgilidir denebilir. Benzer bir değerlendirme için bk. H. Yunus Apaydın, "Siyâset-i Şer'îyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37: 300.

³⁶ Daha fazla somut örnek için eserin kendisine veya Murat Karacan tarafından hazırlanan *Hanefî ve Şafîî Mezhebine Göre Devlet Başkanının Yetkileri (Tuhfetü't-Türk Örneği)* adlı yüksek lisans çalışmasına müracaat edilebilir.

Ele aldığımız meseleler başlıca şöyledir: 1) Had cezalarının tatbikinin devlet başkanının onayına bağlı olup olmaması 2) Ölümle neticelenen ta'zîrden dolayı devlet başkanının tazminat ödemesi gerekip gerekmediği 3) Devlet başkanının olağanüstü durumlarda zenginlerin malını istimvâl edip edemeyeceği.

2.1.1. Birinci Mesele: Had Cezalarının Tatbiki Devlet Başkanının Onayına mı Bağlıdır?

2.1.1.1. Tarsûsî'nin Meseleye İlgili Görüşü

Burada inceleyeceğimiz mesele esasen Hanefî ve Şafîî mezhebine göre hadlerin tatbik edilebilmesinin devlet başkanının iznine bağlı olup olmamasıdır. Tarsûsî bu konuda, Hanefîlerin hadleri uygulama yetkisini yalnızca devlet başkanında gördüklerini ifade etmektedir. Ona göre Şafîîler'de ise durum böyle olmayıp örneğin efendi, zina eden veya içki içen kölesine had cezası uygulama salahiyetine sahiptir.³⁷

Başvurduğumuz kaynaklardan hareketle Hanefîlerin, hadlerin tatbik edilmesini yalnızca devlet başkanının yetkisine verdiklerini veya iznine bağladıklarını söyleyebiliriz. Şafîîler ise efendi-köle misalinde olduğu gibi had cezalarının uygulanmasının sadece devlet başkanı tarafından gerçekleştirilebileceğini, belli durum ve suçlar söz konusu olduğunda, velayet sahibi efendi gibi kişilerin de cezayı infaz edebileceklerini kabul etmektedirler. Görüleceği üzere, Şafîîlerin efendiye tanıdıkları yetki mutlak bir yetki olmayıp belli şartlarla mukayettir. Nitekim onlar her efendiyi bu meselede yetkili görmezler. Buna göre hadleri uygulayacak olan efendinin hür ve mükellef olması yanında tatbik esnasında aşırıya kaçmaması esastır.³⁸

Mezheplerin konuyla ilgili yaklaşımlarını daha ayrıntılı ve gerekçeyle birlikte arz etmeden evvel bir hususu şimdiden hatırlatmak faydalı olabilir. Memlûkler'de suçların yargılanması esas itibarıyla mahkemelerde kadılar tarafından gerçekleştirilmekteydi. Mahkemenin verdiği karar ise şurta teşkilatı tarafından infaz edilmekteydi.³⁹ Bu bakımdan Şafîîlerin görüşünün en azından müellifimizin yaşadığı Memlûkler döneminde pratikte karşılığının olmadığını düşünebiliriz.

2.1.1.2. Hanefîlerin Meseleye Yaklaşımı

Kelam âlimlerinin ve fukahannın cumhuruna göre bir kamu otoritesinin (halife/imam) tayin edilmesi farzdır. Bunun en başlıca nedenlerinden birisi

³⁷ Tarsûsî, *Tuhfe*, 12.

³⁸ Ebu İshak eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, thk. Muhammed Zuhayli (Şam: Daru'l-Kalem, 1992) 5: 388; Ebu Zekerîya en-Nevevî, *el-Mecmû':şerhu'l-mühezzeb* (Riyad: Daru'l-Fikr, ts.) 20: 35.

³⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Ahmed Za'bî (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 2001) 284; Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, 211.

şer'î ahkâmın onun eliyle uygulanacağı gerçeğidir.⁴⁰ Hadlerin tatbik edilmesini de şer'î hükümlerin tenfizi kapsamında değerlendiren Hanefiler bu konudaki yetkiyi de yalnızca kamu otoritesine tanımışlardır. Bu yüzden Şafîler'de olduğu gibi efendinin kölesine had cezası uygulayabileceği görüşünü reddetmişlerdir. Onlara göre, devlet başkanı insanların canlarını, mallarını ve namuslarını korumakla memurdur. Dolayısıyla bu alanlara yönelik gerçekleşecek suçlar devlet başkanı eliyle karşılığını bulur. Halbuki bir köle efendisinin her zaman had cezasını uygulama imkân ve gücünü kendisinde bulması mümkün olamayabilir. Bununla birlikte zina ve hırsızlık had cezarının konusu olmakla birlikte toplum indinde de kötü ve çirkin olan suçlardır ve bunları işleyen köle değer kaybedebilir, satışı zorlaşabilir. Bu sebeple Hanefilere göre efendi kölesinin mezkur suçlarını örtbas edip hadlerin uygulanmasından kaçınabilir. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı Hanefiler, imamın hadleri uygulamasını daha isabetli bulmuşlardır.⁴¹

Hanefilerin bu meyanda öne sürdükleri gerekçelerden bir diğeri İbn Mesud, İbn Abbas ve Abdullah b. Zübeyr'den nakledilen bir hadistir. Bu rivayete göre dört şey kamu otoritesinin uhdesinde bulunmaktadır. Bunlar had cezalarının uygulanması, zekâtların toplanması, cuma namazlarına imamlık etmesi veya kendi yerine bir tayin etmesi ve ganimetlerin taksimidir.⁴²

Diğer taraftan Serahsî hadlerin netice itibariyle insana tatbik edilmesinden dolayı sosyal statülerin bu bağlamda ikincil konuma sahip olduğunu ifade ederek bu konuda hür-köle ayırımı yapılamayacağını savunur.⁴³

2.1.1.3. Şafîlerin Meseleye Yaklaşımı

Araştırmanın kaynaklarından hareketle Şafîlerin had cezasını iktiza edecek suçu işleyen bir kölenin efendisi tarafından da cezalandırılabilirliğini düşündükleri söylenebilir. Hür olanlar ise ancak kamu otoritesi tarafından

⁴⁰ Devlet başkanı tayininin zorunlu görülmesi ayrıca şu sebeplere bağlanmaktadır: Devlet sınırlarının korunması, Askerlerin teçhizi, Zekâtların toplanması, âsi ve yol kesici gibi toplum ve devlet için tehlike teşkil eden zümrelerin önüne geçilmesi, cuma ve bayram namazlarının kılınması, insanlar arasında zuhur eden çekişmelerin çözülmesi için, velisi olmayan çocukların evlendirilmesi ve ganimetlerin taksimi. Sa'du'd-dîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, 232.

⁴¹ Alâüddin el-Kasânî, *Bedâ'iu's-sanâ'î fi tertibi's-serâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 9: 252; Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarul-kudûrî*, thk. Naim Eşref Nur Ahmed (Karaçi: İdaretü'l Kur'an ve'l-Ulûm el-İslâmiyye, 2000), 622.

⁴² Şemsüddîn Ebu Bekir es-Serahsî, *Kitâbu'l-mesbut* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 9: 81; Burhanuddin el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Daru's-Selam Yayınları, 2000) 2: 386.

⁴³ Tazir cezasını gerektiren durumlarda efendinin köleyi tedip maksadıyla cezalandırmasına müsaade edildiğini söyleyen Serahsî burada akla gelebilecek çelişkiyi izale etme adına tazirde kölenin mal olması yönünün ön planda olduğunu ve bu çerçevede efendiye köleye sahip olması bakımında bu gibi hakların terettüp ettiğini ifade etmektedir. O, bir babanın çocuğunu sünnet ettirme yetkisini de babanın çocuğa sahip olması/çocuğun velayetini elinde bulundurmasıyla izah etmektedir. Serahsî, *Kitâbu'l-mesbut*, 9: 82. Ayrıca bk. Kâdı Hân, *Fetâvâ*, 3: 449.

cezalandırılmaya tabi tutulabilirler - ki bu noktada onlar Hanefîlerle hemfikirlerdir-. Bu konuda gerekçeleri Hz. Peygamber ve Hulefâyi Râşidîn döneminde hadlerin yalnızca kamu otoritesi tarafından uygulanmış/uygulatılmış olmasıdır.⁴⁴

Kölenin cezalandırılması söz konusu olduğundan ise efendisinin de bazı durumlarda kölesine had cezası uygulayabileceği söylenmiştir. Zina suçu, muhsan olan kadına zina isnat etmesi ve sarhoşluk veren içecek tüketmesi gibi had cezasına konu olabilecek bir suç işlemesi durumunda efendi cezayı infaz etmeye salahiyyetli addedilmiştir. Lakin burada efendiye hür, mükellef ve adil olma şartı getirilmiştir. Dolayısıyla henüz buluğa ermemiş çocuk veya cezanın kemiyet veya keyfiyeti konusunda aşırıya kaçmasından korkulan efendinin cezayı infaz etmesi doğru bulunmamıştır. Şartları yerine getiren efendi ise zina, kazif veya şarap içmeden dolayı lazım gelen sopa cezasını gerektiğinde uygulayabilir.⁴⁵

Burada Tarsûsî'nin konuyla ilgili genel ifadesine atıfla şuna dikkat çekmek gerekir ki Şafîîler bütün hadlerin efendi tarafından tatbik edilebileceğini söylememiş olmalarıdır. Sadece bahsi geçen üç suçun (zina, kazif veya şarap tüketimi) köleden şahitlerin tanıklığıyla veya kendisinin ikrarıyla sâdir olması durumunda efendinin cezayı infazı etmesine mücade edilmiştir.⁴⁶ Mezkur suçların ortak noktaları ise Allah hakkı veya Allah hakkı gâlip gelen suçlar kategorisinde değerlendirilmeleridir. Şafîîlerin bu anlayışına göre kul haklarına karşı işlenmiş suçlara verilecek cezalardan farklı olarak Allah hakkına tealluk eden cezalar efendi-köle örneğinde olduğu gibi illa kamu otoritesinin iznine bağlanmamıştır. Kul hakkı söz konusu olduğunda ise burada gerekli olan cezalandırmalar ise yalnızca kamu otoritesinin uhdesinde görülmüştür.⁴⁷

Efendiye tanınan hadlerin tatbikiyle ilgili yetkinin gerekçelendirilmesi bağlamında Şafîîlerin öne sürdükleri temel delil şu hadistir: "Elinizin altındaki (köle ve cariyeler) haddi uygulayınız!".⁴⁸ Şafîîler hadiste geçen hitabı genel kabul edip bütün efendilere teşmil etmişlerdir.⁴⁹

Şafîîler, efendinin kölesini cezalandırma konusunda yetkili olduğunu teslim etseler de, isabetli kararın alınmış olmasını temin etmek ve efendinin cezalandırma esnasında muhtemel aşırılığını önlemek için, cezanın tatbikinin kamu otoritesinin denetiminde gerçekleşmesini daha uygun bulmaktadırlar. Suçun sabit olduğunu ve had cezasını gerektirip gerektirmediği netice

⁴⁴ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 5: 388; Nevevî, *el-Mecmû*, 20: 34; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin*, thk. Adil Ahmed Abulmevcud (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 7: 316.

⁴⁵ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 5: 388; Nevevî, *el-Mecmû*, 20: 35.

⁴⁶ Nevevî, *el-Mecmû*, 20: 34-35.

⁴⁷ Cüveynî, *el-Giyâsî*, 351.

⁴⁸ Müslim b. Haccâc, *Sahihu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2: 1330.

⁴⁹ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 5: 388; Nevevî, *Mecmû*, 20: 35.

itibariyle bir içtihad meselesidir. Bu sebeptendir ki onlar yanlış içtihadın önlenmesi adına infazın kamu otoritesi tarafından gerçekleştirilmesini daha ihtiyatlı karşılamışlardır.⁵⁰

2.1.1.4. Değerlendirme

Hanefiler raiyyenin haklarının korunmasını kamu otoritesinin yetkinde görmüşler ve hadlerin uygulamasını da bunun altında değerlendirmişlerdir. Memlükler döneminde de şerî normların kâdılarca/mahkemelerce uygulandığı hatırlanacak olursa, Hanefilerin görüşünün Tarsûs'ın yaşadığı dönemin reel uygulamasıyla örtüştüğü anlaşılacaktır.

Şafiîler ise ihtiyatlı olanın haddin kamu otoritesi tarafından uygulanması olduğunu teslim etseler de, bir anlamda yukarıda delil olarak zikrettikleri hadisin muktezasını esas almalarından dolayı olacaktır ki, hür, mükellef ve zulüm etmesi umulmayan efendinin kölesine had uygulayabileceğini kabul etmişlerdir. Şafiîler bu konuda efendinin köle üzerindeki velayet hakkını devlet başkanının âmmenin üzerindeki velayet hakkıyla eş değer saydıkları söylenebilir. Merğînânî'ye göre Şafiîler bu konuda efendinin kamu otoritesinden de evleviyetli olduğunu düşündüklerini ve bundan dolayı köle üzerindeki herhangi bir tasarrufta efendiyi devlet başkanından daha öncelikli gördüklerini aktarır.⁵¹

Her iki mezhep mensubu âlimlerin görüşlerini desteklemek için zikrettikleri deliller yanında, diğer mezhebin öne sürdüğü gerekçeyi farklı değerlendirmek suretiyle kendi görüşlerini haklı çıkarma çabası göttükleri de görülmektedir. Örneğin Kasânî, Şafiîlerin görüşlerini temellendirdikleri hadiste her efendinin kastedilmediğini, bunların idareci vasfı bulunan efendiler olduğunu söyleyerek nebevî hitabı tahsis etmiştir.⁵² Serahsî ise aynı rivayeti "kölelerinizin suçlarını hadleri uygulamayla yetkili olan imama bildirin", şeklinde tevil etmiştir. Serahsî ilaveten Şafiîlere atfen aktardığı "Zina eden cariyenizi celdeyle cezalandırın" anlamındaki hadiste geçen cezayı had bağlamında değerlendirilmiş olmasını hatalı bulup buradaki cezalandırmanın ta'zîr kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.⁵³

Görüldüğü gibi Şafiîlerin farklı bir görüş benimsediklerinin farkında olan Hanefî fukahası kendi görüşlerini müstakil delillerle temellendirdikleri gibi Şafiîlerin gerekçe gösterdikleri delilleri kabul etmekle birlikte farklı yorumlayarak güçlendirmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte Tarsûs'ın konuyla ilgili Şafiîlere isnat ettiği görüş genel itibariyle doğru olmakla birlikte onların ihtiyat esaslı görüşlerini yansıtmadığını söylemek gerekir. Nitekim

⁵⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 18: 448.

⁵¹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2: 386.

⁵² Kasânî, *Bedâ'iu's-Sanâ'i*, 9: 253.

⁵³ Serahsî, *Kitâbu'l-mebhut*, 9: 82.

Şafilere göre söz konusu yetki efendiye tanınmış olsa da ihtiyatlı uygulamanın hadlerin kamu otoritesi tarafından veya en azından onun gözetiminde gerçekleşen uygulama olduğunu kabul etmişlerdir.

2.1.2. İkinci Mesele: Ölümle Neticelenen Ta'zîr Cezasında Tazminat

Fıkıh ilminde cezalar ana hatlarıyla had, kısas-diyet ve ta'zîr şeklinde üçlü tasnife tabi tutulur. Bu sınıflandırma suça konu olan hakkın niteliği ile cezanın nitelik ve niceliğinin şâri tarafından tayin edilip edilmemiş olması esas alınmıştır.⁵⁴ Niteliği ve niceliği şâri tarafından belirlenmiş cezaî müeyyideler literatürde Allah hakkı olarak tanımlanan ve kamu hakları diye de açıklanan haklara karşı işlenen suçlara terettüp eden cezalardır. Şârinin takdir ettiği had cezaları Kur'an ve Sünnet'te bu şekilde belirlenmiş ceza türlerini kapsamaktadır. Bununla birlikte özellikle Hanefiler sünnette Allah hakkına tealluk eden değişmez cezalarla, Hz. Peygamberin devlet başkanı sıfatıyla takdir ettiği cezalar arasında ayırım yapmışlardır. Buna göre birinci grupta yer alan cezaları had kapsamında, ikinci gruptakileri ise ta'zîr cezası çerçevesinde değerlendirmişlerdir.⁵⁵

Ta'zîr cezaları, fıkıhta niteliği ile niceliği idarecilerin takdirine bırakılmış cezalar olarak tarif edilmektedir.⁵⁶ Bu yönüyle hadlerden ayrılan ta'zîr cezalarıyla genelde hedeflenen şâriin tanımlamadığı suçlara yönelik boşluğu doldurup kişi ve toplum haklarını koruma adına suçları önleyici tedbirler almaktır. Özelde ise suçluların tedip ve ıslah edilmesi hedeflenmektedir.⁵⁷

Ta'zîr cezaları temelde "iyiliklerin emredilmesi ve kötülüklerden alıkonması" ilkesine dayandırılmakta olup had ve kısas-diyet'in kapsamı dışında kalan her türlü günaha ve ahlaka münafi davranışa terettüp edebilmektedir.⁵⁸ Bu nedenledir ki ta'zîrin alanı hadlere nispetle daha geniştir.

Ta'zîr kapsamında verilen cezalarla suçlunun tedip edilmesi ve suçun karşılıksız kalmaması gibi gayeler⁵⁹ amaçlandığından cezaların kemiyet ve keyfiyetleri suçun büyüklüğüne, suçlunun haline ve suçun doğurduğu zarara göre değişiklik gösterebilmektedir. Bu cihetle de hadlerden ayrılan ta'zîr cezaları suçlunun tövbe etmesi veya hak sahibi tarafından affedilmesi durumunda düşebilmektedir. Ayrıca ta'zîr cezasının uygulanabilmesi için suçun

⁵⁴ Huseyn Mer'î, *el-Kâmusu'l-fikhî* (Beyrut: Daru'l-Müctebâ, 1992), 71; Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 14: 547.

⁵⁵ Huseyn Mer'î, *el-Kâmusu'l-fikhî*, 71.

⁵⁶ Huseyn Mer'î, *el-Kâmusu'l-fikhî*, 48; Tuncay Başoğlu, "Ta'zîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40: 198.

⁵⁷ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, 293.

⁵⁸ Başoğlu, "Ta'zîr", 40: 198.

⁵⁹ Fıkıh'ta ceza türleri ve bunlarla hedeflenen maksatlarla ilgili bk. İbrahim Hamami, "İslam Hukukunda Suç ve Ceza", *İslam Ceza Hukuku*, trc. Soner Duman (İstanbul: Lale Yayıncılık, 2017), 1: 154-156.

ispatı noktasında her zaman şahit veya belli sayıda şahit gerekli görülmemektedir. Dolayısıyla cezayı idarî makam gerekli gördüğünde takdir ve tenfiz etme hakkına sahiptir.⁶⁰

Her ne kadar kemiyet ve keyfiyetleri naslarda tayin edilmemiş olsa da fukaha muhtemel keyfilik önüne geçmek için⁶¹ ta'zîr cezalarını belli ölçülerle takyit etmeye çalışmıştır. Bu çerçevede örneğin ta'zîrlerin had cezalarından daha hafif olması gerektiğini öne sürmüşlerdir.⁶²

Ta'zîrlerin alt-üst sınırlarının belirlenmesi bir tarafa, bu kapsamda belirleyici olanın verilecek cezanın işlenen suçta göre caydırıcı işlevi olması gerektiğidir. Bu sebeple bu amaca hizmet etmez düşüncesiyle üç değnekten daha düşük bir ceza uygun görülmemiştir.⁶³

Peki, bir devlet başkanı veya ilgili bir kamu otoritesinin,⁶⁴ ta'zîr kapsamındaki bir cezayı uygulama ve suçlu bunun neticesinde hayatını kaybetse, tazminat ödemesi gerekir mi?

⁶⁰ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 293. Ta'zîr türü cezalar Hz. Peygamber zamanından itibaren uygulanmıştır. Bunlar nitelik ve nicelik bakımından farklılık arz edebilmekteydi. İbn Kayyım el-Cevziyye'nin aktardığına göre Hz. Peygamber bir keresinde kendisine iftira eden kişiyi hapse mahkum etmişken, benzer bir durum için başka birine de fiziki müeyyideyi takdir etmiştir. Bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîin 'an Rabbi'l-âlemîn* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1968), 4: 373.

⁶¹ Nitelik ta'zîr cezalarının kapsamının ve sınırlarının geniş bırakılmasının geçmişte bazı kamu otoritelerince suiistimal edildiğinden bahsedilmektedir. Bu nedenle keyfi uygulamaların önüne geçmek için Cüveynî gibi âlimler, kamu maslahatı için olsa da ta'zîr cezalarının ağırlaştırılmasının caiz olmayacağını belirtmişlerdir. Bk. Cüveynî, *el-Giyâsî*, 353.

⁶² Örneğin Ebu Hanife bu bağlamda ta'zîr cezasının en fazla otuz dokuz değnek şeklinde olabileceğini söylemiştir. Bunun nedeni had cezaları arasında miktarı en düşük olan ve köleye kazif suçu sebebiyle verilen cezanın kırk değnekten ibaret olmasıdır. Bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, 2: 405. Bu görüşe itiraz eden Ebu Yusuf burada kölenin değil hür kişiye verilen had cezasının dikkate alınması gerektiğini savunmuştur. O, bu sebeple ta'zîr cezasının üst sınırını belirlerken hür kişiye verilen en düşük had cezası olan seksen değneği ölçü almış ve ta'zîr üst sınırını bir görüşe göre yetmiş dokuz, diğer bir görüşe göre ise yetmiş beş değnek olarak belirlemiştir. Bk. Yakub b. İbrahim Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-harâc* (Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1962) 180-181; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2: 405.

Mâverdî'nin verdiği bilgiye göre Şafî mezhebinde ta'zîr için öngörülen üst sınır hür kişide otuz dokuz değnektir. Bununla birlikte imam Şafî'nin öğrencilerinden Ebu Abdillâh ez-Zübeyrî'den ta'zîr cezasının yetmiş beş değneğe kadar yükseltilebileceği görüşü nakledilir. Bk. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 294.

Burada şu da ifade edilmelidir ki, ta'zîr doktrinde her ne kadar tahdit edilmiş olsa da pratikte bazen farklı uygulamaların vaki olduğu bilinmektedir. Toplumda fesada sebep olanların, suçunu tekrar edenlerin veya suç işlemeyi alışkanlık haline getirenlerin veyahut kamusal büyük zarara neden olanların ta'zîren öldürülmesi söz konusu olabilmıştır. Bu bağlamda Hz. Ebu Bekr'in hilafeti döneminde lûtîlik yapan bir toplumun yakıldığı nakledilmektedir. Bk. *İbn Kayyım, i'lâmu'l-muvakkîin*, 4: 378. Ayrıca bk. Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Şam: Daru'l-Fıkr, 1997), 7: 475.

⁶³ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2: 405.

⁶⁴ Genel olarak cezaların tatbiki teorik olarak devlet başkanı tarafından icra edilebileceği gibi pratikte bu görev muhtesip teşkilatı tarafından yerine getirilmiştir. O yüzden her ne kadar soruda devlet başkanı özelinden hareket edilse de genel anlamda buna yetkili olan idarî makamlar da kapsam dâhilindedir. Bk. İsmail Yiğit, "Memlûkler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2004) 29: 94.

2.1.2.1. Tarsûsî'nin Meseleyle İlgili Görüşü

Tarsûsî, devlet başkanının tatbik ettiği bir ta'zîr cezası sonucu suçlunun ölmesi durumunda herhangi bir tazminat ödemesi gerekmediğini düşünmekte ve bu görüşünü Ebu Hanife'ye irca etmektedir. İmam Şafî'nin ise bu durumda devlet başkanının tazminat ödemesi gerektiğini öngördüğünü söylemekte olup, bu görüşe göre amel edildiğinde devletin fesada uğrayacağını ifade etmektedir.⁶⁵ Tarsûsî'nin bu ifadesinden yaşadığı dönemde ölümle neticelenen ta'zîr cezası uygulamalarının yaygın olduğu neticesi çıkartılabilir.

Tarsûsî'nin meseleyle ilgili görüşünü destekleyen bilgi Serahsî'nin *Meb-sut*'unda yer almaktadır. Serahsî, suçu mahkeme kararı ile sabit olan kişinin cezalandırılması gerektiğini ve cezalandırma neticesinde suçlunun beklenmedik şekilde yaralanmasında veya ölmesinde hiç kimsenin mesul tutulamayacağını ifade etmektedir. Bu hüküm bütün kadı kararları için geçerli olup cezayı takdir veya tatbik eden makamları tazminat ödemekten veya kısasen cezalandırmaktan muaf tutmaktadır. Dolayısıyla devlet başkanı da bu tür bir netice karşısında ne kendi malından ne de beytülmalden tazminat ödemekle mesul olur.⁶⁶

2.1.2.3. Şafîlerin Meseleye Yaklaşımı

İmam Şafî'den konuyla ilgili nakledilen görüşler Tarsûsî'nin ona isnat ettiği gibidir. Şafî, ta'zîrlerin şer'an belirlenmemiş olmasından dolayı neticelerinin uygulayan kişi veya makamlara irca edileceğini ifade etmektedir. Bundan dolayıdır ki ta'zîren cezalandırılmanın neticesinde ölen kişi için cezayı tatbik eden kişi veya makam sorumlu tutulup diyete mahkum edilir. Zira ta'zîr cezasının amacı suçlunun tedip edilmesi olup öldürülmesi için değildir.⁶⁷

İmam Şafî'ye göre şer'an belirlenmiş cezalar hadler ve kısas şeklinde belirlenmiştir ve uygulanmaları vâciptir. Bunun neticesinde hakkında bu tür bir cezanın sabit olduğu bir suçlunun ölmesi durumunda cezayı uygulayanlar mesul sayılmayıp, herhangi bir tazminat ödemek zorunda da kalmazlar.⁶⁸ Fakat had ve kısas dışındaki ta'zîr bu uygulamanın dışındadır. İmam Şafî ta'zîr ile suçlunun ıslah edilmesinin hedeflendiğini ve ıslahın öldürmekle gerçekleşmeyeceğini düşünmektedir. Bu nedenledir ki, ta'zîr türü cezalar sebebiyle gerçekleşen ölüm için kamu otoritesi diyet ödemekle yükümlü tutulur.⁶⁹

⁶⁵ Tarsûsî, *Tuhfe*, 12.

⁶⁶ Serahsî, *Kitâbu'l-mesut*, 2: 407. Benzer düşünceler için bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, 2: 405.

⁶⁷ Muhammed İdrîs eş-Şafî, *Kitabu'l-ümm*, thk. Ali Muhammed ve Adil Ahmed (Beirut: Daru İhyai't-Türas el-Arabî, 2001), 8: 123, 402; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 7: 318.

⁶⁸ Şafî, *Kitabu'l-ümm*, 8: 123; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 7: 318.

⁶⁹ Şafî mezhebine göre diyetin kimler tarafından ödeneceğine dair iki farklı görüş nakledilir. Birinci görüşe göre ölen kişinin diyeti devlet başkanının âkilesi tarafından karşılanır. İkinci görüşe göre diyet beytülmalden ödenir. İlk görüş imam Şafî'ye nispet edilmektedir. İmam Nevevî de ilk görüşü tercih etmekte. Bununla birlikte o, devlet başkanının ta'zîr cezasını öldürme kastiyle tatbik

Yine, had cezalarının tatbiki esnasında cezalandırmayı öngörülenden daha fazla yapıp bundan dolayı suçlunun ölmesine sebep olan kamu otoritesi de Şafî mezhebine göre aynı şekilde diyet ödemekle mesuldür.⁷⁰

Yukarıda geçen gerekçeler dışında İmam Şafî'nin meseleyle ilgili görüşünü Hz. Ali'nin, Hz. Ömer'in hiddetlenmesinden ürküp çocuğunu düşüren bir kadın hakkında verdiği hükme dayandırmaktadır. Onun aktardığına göre, Hz. Ali, çocuğunu korku sebebiyle düşüren kadına diyet ödenmesi gerektiği kararına varmış, Hz. Ömer de bu kararı kabul edip gereğini yerine getirmiştir.⁷¹

2.1.2.4. Değerlendirme

Uyguladığı/uygulattığı ta'zîr cezası ölümle sonuçlanması durumunda kamu otoritesinin ölen kişi için diyet ödemesinin gerekli olup olmadığı meselesine Hanefîlerin olumsuz, Şafîlerin ise olumlu cevap verdiklerini gördük. Bu konuda mutabakat sağladıkları anlaşılan Hanefîler, uygulanan cezanın had ve kısas dışında ta'zîr kategorisinde ve tatbikin, suçlunun ölümü ile neticelenmiş olması durumunda dahi diyetin gerekmeyeceğini düşünmekte. Onların bu kanaati altında yatan felsefe, ta'zirin gayesiyle ilgilidir. Şöyle ki, diğer ceza türlerinde olduğu gibi ta'zîr ile hedeflenen şeylerin başında, hakların korunması ve suçluların tedip edilmesi ve bununla birlikte özellikle kamusal olanı ilgilendirmesi bakımından, kamunun maslahatını temin etmesidir. Bu amaç aynı zamanda Allah hakkı olarak değerlendirilerek cezanın uygulanmasının had ve kısasta olduğu gibi bir anlamda Allah adına yapılan bir işlem olduğu düşünülmüştür. Bu nedenledir ki had ve kısasta cezayı tatbik eden kişi/makam neticeden sorumlu tutulmuyorsa ta'zîr söz konusu olduğunda da fâiller mesul tutulmamalıdır.⁷²

Şafî'ler ise ölüme sebebiyet veren ta'zîr cezasını, gayesini aşmış hatalı bir tasarruf olarak değerlendirmektedirler. Onlar ta'zîri, uygulanması farz olması ve ölçüleri şâri tarafından tayin edilmesi itibarıyla had cezalarını bu bakımdan da ayrı değerlendirmişler ve ölümle sonuçlanan had uygulamalarında kamu otoritesini sonuçtan muaf tutmuşken, içtihat ürünü olan ta'zîrde ise beklenmedik ölüm gibi neticeleri cezayı tatbik edene yüklemişlerdir.⁷³

2.1.3. Üçüncü Mesele: Devlet Başkanının İstimvâl Yetkisi Var mıdır?

Soruya yönelik görüşlere geçmeden önce konuya hazırlık kabildinden

ettiği tespit edilmesi durumunda diyetin bizzat kendi malından ödenmesi gerektiğini belirtmektedir. İmam Şafî'nin görüşü için bk. Şafî, *Kitabu'l-ümm*, 8: 124. Nevevî'nin görüşü için bk. Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin*, 7: 318, 384.

⁷⁰ Şafî, *Kitabu'l-ümm*, 8: 402; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 5: 464-65; Nevevî, *el-Mecmû'*, 20: 124.

⁷¹ Şafî, *Kitabu'l-ümm*, 8: 403.

⁷² Merğînânî, *el-Hidâye*, 2: 407.

⁷³ Şafî, *Kitabu'l-ümm* 8: 124.

mülkiyet kavramıyla ilgili bazı izahatlar yapmanın uygun olacağını düşünüyoruz. Yaygın bir tanıma göre mülkiyet: “Bir insanın, üzerinde mutlak tasarruf hakkı bulunan ve onun dışındakilerin tasarrufundan beri olan bir şeyle olan şer’î bağlılıktır”⁷⁴ Bu tanıma göre mülkiyete konu olan şey (mal) ile o şeye sahip olan / o şey üzerinde mutlak tasarruf hakkını elinde bulunduran kişi arasındaki mülkiyet ilişkisi şer’î bir münasebettir. Fıkıh, kişilerin özel mülkiyet edinmelerini meşru görmüş ve bunları hukukun koruması altına almıştır. Nitekim malın muhafazası şeriatın koruma altına aldığı beş temel esastan biri sayılmıştır.⁷⁵

Tanımdan da anlaşılacağı gibi mülkiyet hakkı sadece mala sahip olmayı değil prensipte kayıtsız tasarruf hakkını da tazammun etmektedir. Bundan dolayı mülkiyet, malın yalın haline (rakabe veya ayn) sahip olma ile ondan yararlanma ve başkaların istifadesine sunabilme (menfaat ve intifâ’) hakkını kastetmektedir.⁷⁶ Ayrıca konumuz için önemli diğer bir husus ayn mülkiyetinin belirli bir süre ile sınırlandırılmamış olmasıdır. Bu, mülkiyet hakkını düşürecek satış veya hibe gibi durumlar gerçekleşmediği müddetçe mülkiyet hakkının düşmeyeceği anlamına gelir.⁷⁷ Bununla birlikte fakihler olağandışı durumlarda özel mülkiyetin haricî bir müdahale sonucunda sınırlandırılmasının mümkün olabileceğini söylemişlerdir. Örneğin, akli dengesini yitirmiş kişinin, rüşte ermemiş çocuğun, malını aşırı derecede israf eden kişinin (sefih) veya başkalarına borcu bulunan müflisin malları üzerindeki tasarruf hakkını -sayılan mâniler ortadan kalkıncaya kadar- engellemek veya sınırlamak (hacr) mümkün görülmüştür.⁷⁸ Peki, kişinin edâ ehliyetine âriz olan bu engeller dışında, özel mülkiyet, örneğin devletin olağanüstü halleri gerekçe gösterip, kayıt altına alması veya tamamıyla engellemesi söz konusu olabilir mi?

Fıkıhın özel mülkiyeti tanımış olduğunu ve koruma altına aldığını yukarıda ifade etmiştik. Diğer tarafta ise devletin özel durumlarda kamu maslahatını tekrar temin edebilmesi için özel mallara ihtiyaç duyması istisnaen de olsa imkan dahilindedir. Misal olarak, doğal afet veya savaş nedeniyle devletin kamu hizmetlerini yerine tam olarak getirememesi veya kendisini müdafaa edememesi söz konusu olabilir. İşte bu gibi özel durumlarda kamu otoritesinin özel mülkiyete müdahale edip bunlar üzerindeki mülkiyet hakkını sınırlama veya kendi üzerine geçirme yetkisi var mıdır?

⁷⁴ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitabu't-ta'rifât* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 229.

⁷⁵ Makâsîdu's-şer'î'a kavramı altında mütalaa edilen beş temel hak için bk. İbrahim b. Musa eş-Şâtübî, *el-Müvafakât* (Kahire: Matbaatü'r-Rahmaniyye, ts.), 2: 8-10.

⁷⁶ Abdullah bin A. el-Muslih, *Kuyûdu'l-mülkiyye el-hâssa* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 123, 126; Halit Çalış, *İslam Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırları* (Konya: Yediveren Yayıncılık, 2004) 59.

⁷⁷ Abdullah bin A. el-Muslih, *Kuyûdu'l-mülkiyye el-hâssa*, s. 132; Halit Çalış, *İslam Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırları*, 59.

⁷⁸ el-Muslih, *Kuyûdu'l-mülkiyye el-hâssa*, 357-358.

Tarsûsî'nin, Hanefî ve Şafîî mezheplerinin konuya ilişkin görüşlerine geçmeden evvel meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak bazı hukuki kavramlara yer vermek istiyoruz.

2.1.3.1. Müsadere

Müsadere kavramı genelde meşru olmayan yollarla elde edilmiş malların kamu otoritesi tarafından kısmen veya tamamen haczedilmesini ifade eder.⁷⁹ Bu uygulamanın ilk defa Hz. Ömer döneminde uygulandığı nakledilmekle birlikte, bürokraside müsadere edilen mallar için hazinede ayrı bir kalem açılmasının halife Mansur (ö. 158/775) döneminde gerçekleştiği ifade edilmektedir.⁸⁰

Tarsûsî, Memlûkler döneminde de uygulandığı anlaşılan müsadereyle ilgili Tuhfe'nin 9. faslında, malları müsadere edilenler ve bu tür malların harcanacağı yerler hakkında bilgi vermektedir. Buna göre müsadereye konu olabilecek mallar vali, vali yardımcıları, kadı ve benzeri makam sahipleri gibi temsil ettikleri makamları sayesinde hediye veya rüşvet kabilinden temellük ettikleri mallardır ve devletin/kamunun malları olarak beytülmale aktarılır.⁸¹

2.1.3.2. İstimlâk

Hukukî bir kavram olarak istimlâk 'kamu otoritesinin, bedelini karşılamak suretiyle özel bir malı (genelde gayrimenküller) kamulaştırmasını ifade etmektedir. İslam tarihindeki ilk uygulama örnekleri Hz. Peygamber ve Hulefayı Râşidîn dönemine götürülürse de kavram olarak yaygın bir şekilde kullanımının XIX. yüzyıl Osmanlısında gerçekleştiği aktarılmaktadır.⁸²

2.1.3.3. İstimvâl

Doğal afet veya savaş gibi özel durumlarda meydana gelen zararların giderilmesi hedefiyle kamu otoritesinin özel kişilerden yardım talebinde bulunması veya doğrudan ihtiyaç duyduğu özel mallara el koymasına istimvâl denmektedir. Müsadere ve istimlâktan farklı olarak İstimvâl yoluna haczedilen/alınan mallar ihtiyacın giderilmesinden sonra asıl sahiplerine iade edilir.⁸³

⁷⁹ Cengiz Tomar, "Müsadere", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2004) 32: 65.

⁸⁰ Celal Yeniçeri, *İslâm'da Devlet Bütçesi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984), 87. Müsadere kavramı ve tarihi uygulamasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Esen, "İslam Hukuku Açısından Müsâdere", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), 191-225.

⁸¹ Tarsûsî, Tuhfe, 32.

⁸² Hamza Aktan, "İstimlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004) 23: 364-365; Corcis Corcis, *Mu'cemül-mustalahti'l-fıkhiyye ve'l kânuniyye* (Beyrut: Şirketü'l-Alemiyeye li'l-Kitâb, 1996), 51.

⁸³ Ali Şafak, *Hukuk Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992), 228; Halit Çalış, *İslam Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırları*, 351.

Konumuzla ilişkisi bulunan bu üç kavram temelde, kamu otoritesinin özel mülke konu olan malları, sahiplerinin rızasını alarak veya cebren ellerinden geçici bir süreliğine veya temelli olarak almasını ve devletin/kamunun istifadesine sunmasını tazammun etmektedir. Burada önümüzde duran asıl mesele bu kavramların yukarıda da belirtildiği gibi özel mülkün hukuken korunmuş olmasıyla nasıl bağdaştırılacağıdır. İlke olarak koruma altında bulunan özel mülkiyetin haczedilmesinin/ kısmen veya tamamen, muvakkaten veya kalıcı olarak kamu otoritesi tarafından alınmasının temel meşruiyet gerekçesi umumun maslahatını temin etme ve zararların defedilmesi ilkesine dayanıyor olduğunu söylemek mümkündür.⁸⁴

2.1.3.4. Tarsûsî'nin Meseleye İlgili Görüşü

Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*'ün on üç meseleden oluşan birinci bölümünde bu konuya değinmekte ve İmam Şafî'nin aksine Ebu Hanife'nin kamu otoritesine ihtiyaç halinde (beytümalin yetersiz gelmesi durumunda) ordunun teçhizatı için varlıklı kişilerin (ashabu'l-mâl) -rızaları olmasa da- ihtiyaç duyulan miktarda mallarından alma yetkisi tanıdığını bildirmektedir.⁸⁵

Görüşünü kısa bir cümleyle aktaran Tarsûsî, buradaki almadan' kastının ne olduğunu açıklamamaktadır. Dolayısıyla muradının müsadere, istimlâk veya istimvâl arasından hangisi olduğunu kesin olarak tespit edememekle birlikte devlet başkanı (sultan) ordunun takviyesi için erbâb-ı mâl'den kendisine yetecek kadar alır⁸⁶ ifadesinden bağlamın savaş durumu olduğu ve bundan dolayı buradaki yetkinin istimvâl ile ilgili olduğunu düşünebiliriz.

2.1.3.5. Hanefilerin Meseleye Yaklaşımı

Başvurduğumuz klasik Hanefî kaynaklarında istimvâl meselesiyle ilgili yalnızca Serhasî'nin, *Siyeru'l-kebir*'e yazdığı şerhte bir ifadeye tesadüf ettik: "Esasında ordunun savaş teçhizi beytümalden karşılanır. Bununla birlikte beytümalde yeterli miktarda mal bulunmaz ise devlet başkanı (imam) ihtiyaç duyduğu meblağı insanlardan toplama yetkisine sahiptir."⁸⁷ Serhasî'nin bu görüşünden de anlaşıldığı üzere savaş gibi özel durumlarda devlet başkanı ihtiyaç nedeniyle özel malları istimvâl edebilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus istimvâl gerekçesinin zaruret olmasıdır. Beytümalin yetersiz kalması ve ihtiyaç miktarınca istimvâl edilmesi şartları da bu çerçevede gözden kaçırılmaması ve durum keyfilik olarak değerlendirilmemesi gerekir.

⁸⁴ Halit Çalış, *İslam Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırları*, 351. Araştırmamız için başvurduğumuz klasik kaynaklarda konuyla ilgili fukahanın genelde, gerek özel mülkiyetin korunması, gerekse de kamu otoritesinin bu tür uygulamaları suiistimal etmemesi için olsa gerek bu konuda ihtiyatlı davrandıklarını, müsadere ve istimvâl gibi meselelere neredeyse hiç değinmediklerini ve bu tür uygulamaların cevazını zor şartlara bağladıklarını gördük.

⁸⁵ Tarsûsî, *Tuhfe*, 13.

⁸⁶ "أن السلطان اذا احتاج إلى تقوية الجيش يأخذ من ارباب المال ما يكفيه." Bk. Tarsûsî, *Tuhfe*, 13.

⁸⁷ Serhasî, *Şerhu Kitabî's-siyeri'l-kebir* (Kahire: Şirketu'l-lâneti's-Şarkiiyye, 1972) 1: 139.

Ayrıca kavramla ilgili açıklamada da geçtiği üzere istimvâl edilen mallar ihtiyacın görülmesinden sonra sahibine iade edilmesi gerekir.⁸⁸

2.1.3.6. Şafiîlerin Meseleye Yaklaşımı

Müracaat ettiğimiz klasik Şafiî kaynaklarda da konuya ilişkin bilgilerin az olması tatmin edici cevap bulmaya engel olmuş olmakla birlikte mezhebin önemli temsilcilerinden İmamı'l-Harameyn Cüveynî'nin meselemizle alakalı söyledikleri bize bu konuda bir nebze ışık tutacak mahiyettedir.

Özel mülkiyetin korunması noktasında son derece hassas olduğu anlaşılan Cüveynî'nin bunların hiçbir sûrette kamu otoritesi tarafından haczedilemeyeceği kanaatindedir. O, ta'zîren de olsa özel mülkiyete el konmasını tecviz etmemiştir.⁸⁹ Cüveynî, din ve devletin korunması noktasında ordunun teçhiz ve terzikinin beytûlmalden karşılanması gerektiği görüşünü savunmaktadır. O, beytûlmalin bu tür giderleri karşılayacak durumda olması gerektiğini ve bunu temin etmenin de kamu otoritesinin görevi olduğunu belirtmektedir. Cüveynî bununla birlikte söz konusu devlet müdafaası olduğunda kamu otoritesinin zenginleri beytûlmale ilave katkı yapmaları noktasında zorlayabileceğini kabul etmektedir.⁹⁰

2.1.3.7. Değerlendirme

Serahsî ve Cüveynî'nin konuya ilişkin açıklamaları dışında izahat bulamadığımız istimvâl ve benzeri meselelerin klasik fukahanın eserlerine pek almadıkları konular olduğu anlaşılmaktadır. Mezkûr iki müellifin ifadelerine istinaden Hanefî ve Şafiîlerin, savaş gibi özel durumlarda kamu otoritesinin zarurete binaen zenginlerin mallarından istimvâl etmesine cevaz verdikleri sonucuna varabiliriz.

Meselenin bu eserlerde yaygın bir konu olmamasının bir nedeni, devletin savaş çerçevesinde ihtiyaç duyabileceği ağır savaş makineleri gibi teçhizatın henüz gelişmediği bir dönemden bahsediyor olmamızdır denebilir (kılıç, zırh vb. hafif savaş aletleri ise genelde askerî sınıfın sahip oldukları savaş aletleridir). Nitekim araştırmamızda müracaat ettiğimiz fıkıh müellefatı 14. yüzyıla kadar telif edilmiş eserlerdir. Bu dönem aralığı henüz sanayinin gelişmediği zaman dilimini kapsamaktadır. Bu nedenle araştırmanın kapsadığı dönemlerde özel kişilere ait mal olup istimvâle konu olabilecek eşyalardan söz edilemeyeceği düşünülebilir. Fakat istimvâle konu olabilecek malları savaş aletleri ile tahdit etmeyip orduya hizmet edebilecek her hangi malı bu kapsamda değerlendirecek olursak az önceki düşüncemizin mutlak manada geçerli olmadığını düşünebiliriz. Özellikle Memlûkler devleti bağlamında bu

⁸⁸ Ali Şafak, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 228; Halit Çalış, *İslam Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırları*, 351.

⁸⁹ Cüveynî, *el-Giyâsî*, 397.

⁹⁰ Cüveynî, *el-Giyâsî*, 387.

tür bir istimvâle son derece ihtiyaç duyulduğunu düşünmek çok yanlış olmasa gerektir. Zira Memlüklerin hüküm sürdüğü dönem (1250-1517) savaşlarla dolu bir dönemi teşkil etmektedir. 13. yüzyılda Moğollara ve haçlılara karşı çetin mücadeleler verilmiş, 14.-16. yüzyıllarda ise Timur, Şah Suvar ve Osmanlıya karşı seferler düzenlenmiştir.⁹¹ Bu denli yoğun ve zorlu olan savaşların maddi külfetinin çok büyük olacağı izahtan varestedir. Wan Kamal Mujani'nin bildirdiğine göre savaş nedeniyle meydana gelen masraflar beytülmalin altından kalkamayacağı boyutlara ulaşabiliyordu. Devlet buna karşın başta yüksek vergiler uyguluyor, bunların yetersiz kaldığı durumlarda varlıklı kişilerin mallarına el koyabiliyordu.⁹² Bu bilgiler eşliğinde Tarsûsî'nin müsâdere ve istimvâl konularına temas etmesi de yaşadığı dönemde bu tür uygulamaların var olduğuna delalet ettiği söylenebilir.

SONUÇ

Modern ifadesiyle devlet başkanı, klasik İslam siyaset düşüncesinde toplumun imamı olarak dinî ve dünyevî işleri yoluna koymakla yükümlü olan erktir. O, başta dinî hükümlerin uygulanmasını sağlamakla ve bununla irtibatlı olarak toplumun dinin öngördüğü şekilde yaşayabileceği adil bir düzeni temin etmekle sorumludur. Özellikle toplumsal nizamın sağlanması noktasında kilit rolü haiz olan devlet başkanı gereken bütün yasal ve yargısal tedbirleri alır.

Bahsi geçen sorumluluklar devlet başkanına bazı yetkilerin tanınmasını kaçınılmaz kılmıştır. İlgili literatürde kamu otoritesinin yetkilerinin genelde belli başlı ilkelerle açıklanmış olduğu görülür. Bunlara göre kamu otoritesi dinî kaynaklara uygun olduğu müddetçe kamu maslahatı adına tasarruflarda bulunabilir. Bu ilke, nassların ruhuna ters düşmediği müddetçe tasarrufarın yine meşru sayılacağı anlayışıyla genişletilmiştir. Bu genel ve soyut çerçevenin somutlaştırılmasını sağlaması bakımından bu çalışmada üç fikhî mesele üzerinden kamu otoritesinin Hanefî ve Şafî mezhebine göre yetkileri gösterilmeye çalışıldı.

Yazının hareket noktasını ve genel çerçevesini belirleyen eserin yazarı Tarsûsî, kendi yaşadığı dönemin sosyo-politik durumunu dikkate alarak, devletin kalkınması ve toplumsal düzenin sağlanması için Hanefî mezhebinin devlet başkanına daha çok yetki tanıdığını savunmuştur. Eserinde yer alan onlarca mesele ve dolayısıyla incelediğimiz üç mesele çerçevesinde de bu iddianın incelediğimiz kaynaklar itibariyle genelde doğru olduğunu tespit ettik ve bunu ayrıntılı olarak göstermeye çalıştık. Şu kadarı var ki, üçüncü mesele

⁹¹ İsmail Yiğit, "Memlükler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29: 90-93.

⁹² Wan Kamal Mujani, "The Expenses of Mamluk Army during the Burji Period", *Advances in Natural and Applied Sciences* 6/3 (2012): 303-304. Amman 2012, 6/3: 303 vd.

olarak vaz edilen konuda Tarsûsî'nin, örneğin Şafîî mezhebinin güçlü temsilcilerinden olan Cüveynî'nin görüşünden sarfı nazar ettiği ve dolayısıyla bu konuda Şafîî mezhebi içindeki bazı değişimleri değerlendirmelerine katmadığını söylemek mümkündür.

Dinamik yapılara sahip olan siyasî, sosyal ve hukukî alanlar, zaman ve zemine göre değişikliği beraberinde getirmektedirler. Bu nedenle, birlikte yürüyen bu alanlarda tarih içerisinde farklı tecrübelerin yaşanmış ve bu tecrübeler doğrultusunda farklı uygulamaların yürürlüğe konmuş olması çoğu kez kaçınılmaz hale gelebilmiştir. Fıkıh ilmi içerisinde prensip olarak fakihlerin içtihadına ve/veya kamu otoritesinin kararına bırakılan, daha sonra Osmanlı hukukunun temel alanlarından birini teşkil edecek olan örfî hukuk alanının da dinamik yapı içerisinde daima değişen kararlarla gelişmesi dikkate alındığında, bu çalışmada ortaya konan meselelere taalluk eden hükümlerin mezkur iki mezhep bakımından Tarsûsî'nin yaşadığı dönem için geçerli olduğunu söylemek mümkün olsa da Hanefî veya Şafîî mezheplerinin tarih içerisinde bu meselelere farklı yaklaşmış olabileceklerini zihinde tutmakta faydalı olacaktır. Bu bakımdan özellikle devlet başkanına tanınan yetkilerin hem kemiyet hem de keyfiyet bakımından dönemsel ve bölgesel olarak değişebileceği hatırdta tutulmalı ve bu tür konulara dair genel yargılara ancak tarih boyunca oluşmuş ilgili bütün literatürün kapsayıcı analizlere tabi tutulması neticesinde varılabileceğini ifade etmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Aktan, Hamza. "İstımlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Apaydın, H. Yunus. "Siyâset-i Şer'îyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 299-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Askalânî, İbn Hacer. *ed-Dürrü'l-kâmine fi a'yânî'l-mietî's-sâmine*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Bağdadî, Safiyüddin. *Merâsidü'l-ittilâ' alâ esmâ'î'l-emkine ve'l-bikâ'*. Thk. Ali Muhammed el-Buharî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1954.
- Bakkal, Ali. *İslam Fıkıh Mezhepleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Bardakoğlu, Ali. "Had". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 547-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 198-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bereketzâde İsmail Hakkı. *Necâib-i Kur'aniye*. haz. Ertuğrul Özalp. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2002.
- Berki, Ali Himmet. *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku*. Ankara: Örnek Matbaası, 1955.
- Black, Antony. *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi Peygamberden Bugüne*. Trc. Sevda ve Hamit Çalışkan. Ankara: Dost Yayınları, 2001.
- Bursalı Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*. İstanbul: Meral Yayınları, ts.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *İ'lâmu'l-muvakkiin 'an rabbi'l-âlemîn*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1968.
- Corcis, Corcis. *Mu'cemül-mustalahti'l-fikhiyye ve'l kânuniyye*. Beyrut: Şirketü'l-Âlemiyye

- li'l-Kitâb, 1996.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn. *el-Giyâsî -giyasu'l-umem fi iltiyâsî'z-zulem*. Thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- Çeliker, Hüseyin. "İslam Hukuku'nda Devlet Başkanlığı", *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26-27 (2008): 251-298.
- Çeliker, Hüseyin. *İslam Hukukunda Yargı Bağımsızlığı*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2005.
- Çubukçu, Asri. *Tarasûsî; Hayatı ve Eserleri*. (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1977.
- Debbûs, Salahuddin. *el-Halife: tevliyetuhu ve azluhu*. İskenderiye: Müessetü's-Sekafeti'l-Câmiyye, ts.
- Demir, Abdullah. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2010.
- Demir, Halis. *Devlet Gücünün Sınırlanması: Raşit Halifeler Dönemi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim. *Kitâbu'l-harâc*. Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1962.
- Esen, Hüseyin. "İslam Hukuku Açısından Müsâdere". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), 191-225.
- Hamami, İbrahim. "İslam Hukukunda Suç ve Ceza". (İslam Ceza Hukuku içinde). Trc. Soner Duman. İstanbul: Lale Yayıncılık, 2017. 1: 152-196.
- Hamdâvi, Abdulkerim Mutî. *Tuhfetu't-türk fi mâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk -dirâse ve tahkik-*. <http://shamela.ws/browse.php/book-1044#page-19>.
- Hamevî, Yakut. *Mu'cemu'l-büldan*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Harithy, Howayda. "The Four Madrasahs in the Complex of Sultan Hasan (1356-61)". *Mamluk Studies Review* 11/1, (2007), 49-76.
- İbn Cemâa, Bedreddin. *Adl'e Boyun Eğmek*. Trc. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Thk. Ahmed Za'bi. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 2001.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Hicr, 1998.
- İbn Kutluboğa, Kasım. *Tâcu't-terâcim fi men sannefe mine'l-hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1992.
- İnalcık, Halil. *Kanunnâme-i Sultânî Ber Müceb-i Örfî Osmanî*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Karâfi, Şihâbuddin. *el-İhkâm fi temyizil-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l kâdî ve'l-imâm*. Thk. Abdulfettah Ebu Guddu. Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmî, 2009.
- Kasânî, Alâuddin. *Bed'iu's-sanâ'î fi tertibi's-şerâi'*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kılıç, Muharrem. "Necmeddin Tarsûsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 114-115. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kubalı, Hüseyin N. *Devlet Anahukuku Dersleri*. İstanbul: Adnan Kitapevi, 1946.
- Kudûrî, Ahmed. *Muhtasaru'l-kudûrî*. Thk. Naim Eşref Nur Ahmed. Karaçi: İdaretü'l Kur'an ve'l-Ulûm el-İslâmiyye, 2000.
- Leknevî, Muhammed A. *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998.
- Lev, Yaacov. "Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans", *Mamluk Studies Review* 13/1 (2009): 1-26.
- Makrîzî, Takiyüddin. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. Beyrut: Dâru's-Sâdir, ts.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. 2. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Mehmed Seyyid Bey. *Usûl-i Fıkıh Medhal*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.

- Mer'î, Huseyn. *el-Kâmusu'l-fikhî*. Beyrut: Dâru'l-Müctebâ, 1992, 71.
- Merğînânî, Burhanuddin. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru's-Selam, 2000.
- Mujani, Wan Kamal. "The Expenses of Mamluk Army during the Burji Period", *Advances in Natural and Applied Sciences* 6/3 (2012): 303-309.
- Mustafa Sabri Efendi. *Hilafet ve Kemalizm*. Haz. Sadık Albayrak. İstanbul 1992.
- Muslih, Abdullah bin A. *Kuyûdu'l-mülkiyye el-hâssa*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Müslim b. Haccâc. *Sahihu Müslim. el-Kütübü's-sitte ve şürâhuha* içinde. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nevevî, Ebu Zekeriya. *el-Mecmû':şerhu'l-mühezzeb*. Riyad: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebu Zekeriya. *Ravzatü't-tâlibîn*. Thk. Adil Ahmed Abulmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Seyyid, Rıdvan. *Tuhfetü't-Türk fi mâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk: tahkik ve dirâse*. Beyrut: Dâru't-Tuley'a, 1992.
- Schimmel, Annemarie. *Kalif und Kadi im Spätmittelalterlichen Ägypten*. Leipzig: Otto Harrassowitz Yayınları, 1943.
- Serahsî, Şemsüddîn Ebu Bekir. *Kitâbu'l-mebcut*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Serhasî, Şemsüddîn Ebu Bekir. *Şerhu Kitabi's-siyeri'l-kebir*. Kahire: Şirketu İ'lânati's-Şarkıyye, 1972.
- Şafak, Ali: *Hukuk Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992.
- Şafî, İdrîs. *Kitâbu'l-ümm*. Thk. Ali Muhammed ve Adil Ahmed. Beyrut: Daru İhyai't-Türas el-Arabî, 2001.
- Şâtibî, İbrahim b. Musa. *el-Muvafakât*. Kahire: Matbaatü'r-Rahmaniyye, ts.
- Şirâzî, Ebu İshak. *el-Mühezzeb*. Thk. Muhammed Zuhayli. Şam: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Taftazânî, Sa'du'd-dîn. *Şerhu'l-akâid*. Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, t. y.
- Ṭarsûsi, Nagm al-Din. *Kitâb tuhfât al-Türk*, thk. Mohamed Menasri, Şam: Institut français de Damas, 1997.
- Talip Türcan. *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Tomar, Cengiz. "Müsadere". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32: 65-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Winter, Michael. "Inter-Madhhab Competition in Mamlûk Damascus: Al-Tarsûsi's Counsel for the Turkish Sultans". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25 (2001), 195-211.
- Yaman, Ahmet. *İslam Hukuku'nun Oluşum Süreci ve Sonrasında Siyaset-Hukuk İlişkisi*. Konya: Esra Yayınları, 1999.
- Yeniçeri, Celal. *İslâm'da Devlet Bütçesi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984.
- Yiğit, İsmail. *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1991. 7. Cilt.
- Yiğit, İsmail. "Memlükler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 90-97. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Yılmaz, Ejder. *Hukuk Sözlüğü*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2005.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Kuyûd el-vâride ale'l-mülkiyye el-ferdiyye*. Amman: Cemiyetü Ummâl el-Mutâbi' et-Teävüniyye, 1982.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuhu*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1997.

REPRESENTATIVES OF THE ASSERTION THAT THE PROVISIONS OF FİQH SHOULD BE AMENDED IN THE LATE OTTOMAN EMPIRE: MANSURIZADE SAİD AND MAHMUD ESAD EFFENDİ

Son Dönem Osmanlı'da Şer'i/Fıkhî Hükümlerin Değişmesi Fikrinin Temsilcileri: Mansurizade Said ve Mahmud Esad Efendi

Hadiye ÜNSAL

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Assist. Prof., Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic Sciences Department of Hermeneutics, Ankara, Turkey

hadiye01@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4017-262X>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21.07.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 28.10.2019

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2019

” Atıf / Cite as: Ünsal, Hadiye. “Representatives of the Assertion that the Provisions of Fiqh should be Amended in the Late Ottoman Empire: Mansurizade Said and Mahmud Esad Effendi”. *Mütefekkir* 6/12 (2019): 407-422. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.659184>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

REPRESENTATIVES OF THE ASSERTION THAT THE PROVISIONS OF FİQH SHOULD BE AMENDED IN THE LATE OTTOMAN EMPIRE: MANSURIZADE SAİD AND MAHMUD ESAD EFFENDİ

Abstract

This article investigates how several scholars and intellectuals during the last period of the Ottoman Empire understood and interpreted Qur'anic verses concerning such issues as polygamy, monetary interest, and slavery. This period, known as the Second Constitutional Era (1908-1918) was one of heated debate in which the multifaceted modernization policies of the time spread its way into religious thought. One of the scholars whose views will be mentioned in this paper is Mansurizade Said (b.1864/d.1923), who taught at Dâr al-Funûn (an institution of higher learning in Ottoman Empire) and also was known by the title of "mudarris" (professor), and Mahmud Esad Effendi (b. 1856/d. 1918) who was mostly known by his jurist identity. In this paper, we will give some information about the biographies and scientific activities of the above mentioned scholars, followed by their opinions on the Qur'anic rules.

Keywords: Mansurizade Said, Mahmud Esad Effendi, Polygamy, Interest, Slavery.

Son Dönem Osmanlı'da Şer'î/Fikhî Hükümlerin Değişmesi Fikrinin Temsilcileri: Mansurizade Said ve Mahmud Esad Efendi

Öz

Bu çalışma, Osmanlı Devleti'nin son döneminde çok yönlü modernleşme politikalarının hararetle tartışıldığı ve bu tartışmaların dinî alana da yansıdığı II. Meşrutiyet yıllarında (1908-1918) bazı ilim ve fikir adamlarının çok eşlilik, faiz, kölelik gibi konularla ilgili Kur'an ayetlerini ne şekilde anlayıp yorumladıklarına dairdir. Görüşlerini aktaracağımız ilim adamlarından biri Dârü'l-Fünûn'da hocalık yapan ve "müderris" unvanıyla tanınan Mansurizade Said (1864-1923), diğeri daha ziyade hukukçu kimliğiyle öne çıkan Mahmud Esad Efendi'dir (1856-1918). Çalışmada, ilk olarak anılan iki ismin biyografileri ve ilmî faaliyetleri hakkında bilgi verilecek, ardından Kur'an hükümleriyle ilgili çeşitli görüşleri nakledilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mansurizade Said, Mahmud Esad Efendi, Çok Eşlilik, Faiz, Kölelik.

INTRODUCTION

As it is known, the 19th century was one of the most unfortunate centuries of the Islamic world. The Ottoman Empire, which represented the greatest power of Islam in the world in that century, tried to take measures to preserve its existing power, however, weakened day after day. As the West in those times was victorious to the Islamic world in general and to the Ottoman Empire in particular in many aspects. The Ottoman Empire was in the end of the road, and unfortunately helpless against the military, technical, political, intellectual, cultural and economic developments in Europe. It also happened in the field of ideas, thought and science.

This rather bleak picture led many Muslim scholars and thinkers in important centers of the Islamic world, particularly in India and Egypt, to assess the current situation and identify possible solutions. The idea of benefiting

from the Western experience in the search for a solution, which was expressed by concepts such as reform, *tajdid* and *tajaddud*, mustered a great deal of support. The Ottoman Empire, which had already, to some degree, introduced some Western ideas into the empire following the 1839 Imperial Edict of Gulhane began to further familiarize itself with the political, literary and philosophical works of the Western world.

The focus of this paper is a scholarly interpretation of Qur'anic verses relating to issues such as polygamy, monetary interest and slavery during the last period of the Ottoman Empire, a period known as the Second Constitutional Era (1908-1918). This period saw much heated debate as modernization policies came into contact with religious ideas. The two scholars that are the focus of this study are Mansurizade Said (1864-1923), a teacher at the Dâr al-Funûn (an institute for higher learning), and Mahmud Esad Efendi (1856-1918) who was prominent in the field of judiciary.

This paper goes into the biographical details and scientific activities of these two scholars, followed by their interpretation of Qur'anic rules. In considering the views, their use of style and descriptive style will be focused on rather than a criticism of their opinions on the subject matter. This study does not aim to analyze and debate the views of certain scholars but rather to shed light on the scientific and intellectual environment of the late Ottoman Empire. A general assessment of what issues in the sphere of religion was under discussion during the transition period from the Second Constitutional Era to the Republic of Turkey and the extent to which these discussions were in reconciliation with the *fiqh* tradition will be addressed in the conclusion. In this study, the source-centered review method will be followed.

1. MANSURIZADE SAID (B. 1864/D. 1923)

Mansurizade Mehmed Said was born in 1864 in Smyrna/Izmir to Emin Effendi and Celebizade Elmas Zerafet Hanim. The name "Mansurizade" refers to the Mansurizade's, a well-established and influential family of Smyrna. His great-grandfather Mehmet Emin Effendi worked as the *ayan* of Smyrna (a person who was known as regulating the relations between the state and the people in cities and towns in the Ottoman Empire) during the reign (1808-1839) of Sultan Mahmud II (d. 1255/1839).

Mansurizade Said completed his education at Hatuniye Madrasa in Smyrna where he learned Arabic and Persian and specialized in Islamic sciences, in Arabic literature and *fiqh*. Having taught himself, French, Said began to teach at the madrasa where he had previously been a student. He later continued his scientific studies as well as his political activities in Istanbul, becoming a *fiqh* history teacher in the Faculty of Law at Dâr al-Funûn. He died in 1923 in Smyrna.

Mansurizade Said became a member of the Ittihad ve Terakkî Cemiyeti

(The Committee of Union and Progress) for some time following the decision to declare a constitutional government and was elected as a deputy for Saruhan (Manisa) on behalf of The Committee of Union and Progress. He would continue his political career as a deputy from Saruhan and Mentеше in the same party until the end of the First World War.

He served in various official duties; one of which was as the representative for the Ottoman Empire in talks with the Austro-Hungarian government over its annexation of Bosnia and Herzegovina. At one point, he was in consideration for the position of Shaykh al-Islam, (chief religious authority in the Ottoman Empire), but was not appointed. Mansurizade Said was active in legal activities such as the amendment of the Code of Civil Procedure (Usul-i Muhakemat-ı Hukukiyye Kanunu) as well as the 1917 Decree of Family Law (Hukûk-ı Âile Kararnâmesi). He also wrote a series of books and articles on Islamic subjects.¹

Keşfu'l-ğita ani'l-Hata, Tatbikât-ı Mecelle, Usûl-i İctihad and Hakikat-i Islâm are some of the published books of Mansurizade Said. A selection of his articles, most of which are concern Islamic law, are as follows:

"İslâm Kadını: Taaddüd-i Zevcât İslamiyet'te Men Olunabilir" (Women of Islam: Polygamy can be Banned in Islam), *İslâm Mecmuası* 1/8 (1330): pp. 233-238.

"İslâm Kadını: Taaddüd-i Zevcât Münasebetiyle", *İslâm Mecmuası* 1/9 (1330): 280-284.²

"Cevâzın Ahkâm-ı Şeriyeden Olmadığına Dair" (Legality is not Part of the Islamic Law), *İslâm Mecmuası* 1/10 (1330): 295-303.³

"İctihad Hataları" (İjihad/Jurisprudence Errors), *İslâm Mecmuası* 2/21 (1331): 535-541.⁴

"Kâmûs-ı Felsefe", (Dictionary of Philosophy), *İslâm Mecmuası* 4/43

¹ Abdullah Kahraman, "Daru'l-Fünûn Hocalarından Mansûrîzâde Mehmed Said ve Klasik Fıkıhın Sınırlarını Zorlayan Bazı Görüşleri", *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri* (Istanbul, 2010), 405-408. Ayşegül Yılmaz, *Mansûrîzâde Said ve Fikhi Görüşleri* (Master's Thesis, Marmara Üniversitesi, 2003), 7-13.

² The articles published in the V and XI volumes were translated into English by M. Şükri Hanioglu. See., Charles Kurzman, *Modernist Islam: 1840-1940* (New York: Oxford University Press, 2002), 188-191. Said wrote some articles with the same title: "İslâm Kadını: Taaddüd-i Zevcât Münasebetiyle", *İslâm Mecmuası* 1/11 (1330): 325-331; "İslâm Kadını: Taaddüd-i Zevcât Münasebetiyle", *İslâm Mecmuası* 1/12 (1330): 367-371; "İslâm Kadını: Taaddüd-i Zevcât Münasebetiyle", *İslâm Mecmuası* 2/13 (1330): 397-403.

³ Said wrote some articles with the same title: "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriyeden Olmadığına Dair", *İslâm Mecmuası* 2/14 (1330): 429-432; "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriyeden Olmadığına Dair", *İslâm Mecmuası* 2/24 (1330): 582-588; "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriyeden Olmadığına Dair", *İslâm Mecmuası* 2/25 (1330): 599-604.

⁴ Said wrote some articles with the same title: "İctihad Hataları", *İslâm Mecmuası* 2/23 (1331): 564-566; "İctihad Hataları", *İslâm Mecmuası* 3/26 (1331): 616-619; "İctihad Hataları", *İslâm Mecmuası* 3/27 (1331): 636-639; "İctihad Hataları", *İslâm Mecmuası* 3/28 (1331): 647-650.

(1332): 885-888.⁵

“Şeriat ve Kânun” (Shariah and Law), *Dâru'l-Funûn Hukuk Fakültesi Mecmuası* 1/6 (1332): 530-535.⁶

These articles led to a number of angry reactions from conservative Islamist circles of the late Ottoman Empire. Prominent influential scholars of the time such as Babanzade Ahmed Naim (d. 1934) and Izmirli Ismail Hakki (d. 1946) found Mansurizade’s views inappropriate.⁷ One view of Mansurizade’s that attracted a great degree of the heated debate was that of ribâ/interest. The further controversy centered on Mansurizade’s opinion that the rule of legality/permmissibility (jawâz) will not be counted as a divine/religious rule. Another issue is his opinion that polygamy can be banned by the public authority, which is related to the claim that legality is not covered by the divine/religious rule.

Mansurizade believes that many laws and rules within the fields of jurisprudence and shariah could, and even should, be amended in accordance with the spirit of the time. The general content of his works titled *Hakikat-i İslâm* (Truth of Islam) and *Usûl-i İctihad* (Principles of Reasoning) concern his ideas regarding the amendment. According to Mansurizade, the famous principle of the Mecelle/Mejelle civil code (article 39) which states, “As times change, rules also change” means that “It is necessary for Islam to change the religious rules in compliance with time.”⁸

Although this rule simply stressed the fact that renewal was inevitable, it met with very strong opposition and resistance based on ignorance and fanaticism.⁹ It is necessary to leave the traditional structure of the jurisprudence aside in order to eliminate the mentality that suppresses independent reasoning (*ijtihad*) by obstructing the change according to Mansurizade and to make new juridical laws within the framework of the rules based on the *tabî* (natural law) principles of the shariah.¹⁰

1.1. The Issue of Polygamy

Polygamy has been the subject of much criticism against Islam in modern times. According to classical Islamic scholars, polygamy is a provision

⁵ Said wrote some articles with the same title: “Kâmûs-ı Felsefe”, *İslâm Mecmuası* 4/44 (1332): 903-905; “Kâmûs-ı Felsefe”, *İslâm Mecmuası* 4/48 (1332): 963-967; “Kâmûs-ı Felsefe”, *İslâm Mecmuası* 5/49 (1332): 984-986.

⁶ He also wrote another article with the same title: Şeriat ve Kânun”, *Dâru'l-Funûn Hukuk Fakültesi Mecmuası* 2/8 (1333): 601-606.

⁷ M. Âkif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku* (Istanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985), 174.

⁸ Mansurizade Said, *Hakikat-i İslâm*, publisher: Veliyyuddîn (İzmir: Aydın Vilayeti Matbaası, 1329), 9; Mansurizade Said, *Usûl-i İctihâd*, publisher: Veliyyuddîn (İzmir: Vilayet Matbaası, n. d.), 2.

⁹ Said, *Usûl-i İctihâd*, 3.

¹⁰ Kaşif Hamdi Okur, “II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği)”, *Dini Araştırmalar* 2/ 5 (Eylül-Aralık 1999): 275-276.

that can be applied to all times. Since the end of the 19th century, the topic of attempting to limit polygamy has been discussed extensively. In these debates, figures such as Mansurizade Said, Celal Nuri (d. 1936), Mehmed Ubeydullah Hatiboğlu (d. 1937) and Mehmet Şemsettin Günaltay (d. 1961) demanded the complete prohibition of polygamy. On the other hand, proponents such as Rashid Rıza (d. 1935), Mehmet Âkif Ersoy (d. 1936), Musa Carullah (d. 1949) and Ahmet Hamdi Akseki (d. 1951) consider monogamy as the basis but advocate polygamy where the necessary conditions have been fulfilled.¹¹

Mansurizade was highly critical of polygamy, which is indirectly referred to in the Qur'an (Al-Nisâ 4/3) and is accepted as a divine rule in classical Islamic jurisprudence. The verse on polygamy (Al-Nisâ 4/3) is as follows: "And if you fear that you will not deal justly with the orphan girls, then marry those that please you of [other] women, two or three or four. But if you fear that you will not be just, then [marry only] one or those your right hand possesses. That is more suitable that you may not incline [to injustice]."

Mansurizade believes polygamy to be contrary to the spirit of modern time. He saw it as a matter categorized as a permissible act, and does not contain an order or prohibition clause in Islamic law. The public authority has broad powers in all cases where there are no orders and/or prohibitions derived from fundamental religious texts. Hence, the public authority may suspend or abolish the legality of polygamy in accordance with the social and cultural environment of the time.¹² He says:

"Since polygamy is permitted in the Islamic sharia [religious law], Islam cannot refuse to accept polygamy." "In Islam polygamy has to be accepted." "Polygamy is forbidden in other religions and nations, but in Islam its prohibition is not possible." "The religion of Islam is different from other religions in regard to the issue of polygamy. Because of such wrong opinions and beliefs, the Islamic sharia has been subjected to a great deal of criticism on the

¹¹ İsmail Yalçın, "Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017): 1710.

¹² See Mansurizade Said, "İslâm Kadını: Taaddüd-i Zevcât İslamiyet'te Men Olunabilir", *İslâm Mecmuası* 1, no. 8 (1330), 234, 236-237.

"Let us then set out a truth which is accepted by the founders of all the [four Sunni] schools of law and by the jurists at large, one which cannot conceivably be doubted, since it stems, as I will explain, from a revealed text. It is this: the verse "obey God and the Messenger and those in authority among you" [Al-Nisâ 4/59] commands absolute obedience to the authorities. This verse states that the authorities should be obeyed regardless of what they order or prohibit. Since the verse does not mention any restriction concerning the matters in which the authorities should be obeyed, it follows that, as explained in the relevant science, this is an ordinance of unrestricted application, and it is thus to be understood that it is obligatory to obey the authorities in whatever they order or prohibit. Thus the ordinance we learn from this verse is unrestricted and unconditional." Mansurizade Sa'id, "The Muslim Woman: Polygamy Can Be Prohibited in Islam", trans. M. Şükri Hanioglu, ed., Charles Kurzman, in *Modernist Islam: 1840-1940* (New York: Oxford University Press, 2002), 189.

part of Europeans and civilized peoples in general. They imagine that medieval savagery still prevails in the Islamic world as a result of the sharia. Islamic attempts to counter this veritable flood of negative comments serve only to strengthen the slander, calumny, and baseless accusations directed against the sharia. These antagonists have been carrying on their hostile propaganda on the basis of their belief that the sharia contains a legal doctrine regarding polygamy. Meanwhile, those who defend Islam, seeking to preserve this doctrine, never cease to speak of the advantages of polygamy and to maintain that it is in accordance with reason. The disputes continue to no purpose, because not one of the defenders of Islam has set out the true position: that there is no preferred doctrine in the sharia regarding polygamy, that it is an issue left to the discretion of the rulers, that Islam in no way hinders the prohibition of polygamy, and that polygamy is not an issue which raises difficulties from the viewpoint of the sharia, or needs extensive discussion.¹³

In Article 38 of the 1917 Decree of Family Law, to which Mansurizade made important contributions, significant limitations were imposed on the practice of polygamy. According to this article, which was framed by using the *Hanbali fiqh*, the woman had the right to expect her husband to remain monogamous during the marriage, and if he married a second wife, the first or second wife must be divorced.¹⁴

Mansurizade's thesis on polygamy is based on two fundamental principles; these being the issue of legality/permissibility (*jawâz*) and the power of the public authority in this area.¹⁵ Later on, he wrote independent articles with many tackling these issues in detail. In his article, "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriyeden Olmadığına Dair" (Legality is not Part of Islamic Law), he described legality as a concept in which there is neither necessity nor prohibition: "If something is said to be permissible, it does not mean anything except that it has no obligation and prohibition." In the same article, he continues: "it is permissible to travel" means that "there is no necessity and prohibition in traveling."¹⁶

Mansurizade Said addresses the regulation of the law by the public authorities in two articles titled "Şeriat ve Kânun (Shariah and Law)."¹⁷ He draws attention to the relationship between religious and legal judgements when examining the issue of law and shariah. No distinction exists between the two in terms of intention and purpose; while legal judgements are made

¹³ Sa'id, "The Muslim Woman: Polygamy Can Be Prohibited in Islam", 188.

¹⁴ Kahraman, "Darul-Fünûn Hocalarından Mansûrîzâde Mehmed Said ve Klasik Fıkhın Sınırlarını Zorlayan Bazı Görüşleri", 406.

¹⁵ Sa'id, "The Muslim Woman: Polygamy Can Be Prohibited in Islam", 189.

¹⁶ Mansurizade Said, "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriyeden Olmadığına Dair", *İslâm Mecmuası* 1/10 (1330): 298-299.

¹⁷ Mansurizade Said, "Şeriat ve Kânun", *Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* 1/6 (1332): 530-535; Mansurizade Said, "Şeriat ve Kânun", *Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* 2/8 (1333): 601-606.

through the combined power of the law, religious judgements are not.¹⁸

According to Mansurizade Said, law and shariah are separate things. Law does not include such rituals which can be found in shariah, and it does not need to include the judgments of the shariah. Thus, law and shariah are not the same. Had the law been taken from religious rulings, it would not still be shariah. The law is nothing but the will of the public authority. It cannot have any other nature, and the law cannot be called shariah or vice versa. What can be determined is whether the law is in accordance with or contrary to shariah.¹⁹

In his second article titled “Şeriat ve Kânun (Shariah and Law)”, Mansurizade states: “Shariah is the religious rules prescribed by Allah while law is the judgments of those entrusted with authority (*ulu'l amr*). Every government is in need of self-regulation of its laws. This is the natural right of a government and it is imperative. Government administration is not possible without laws. Both the Prophet of Allah and Rightly Guided Khalifs run the state with their own laws when necessary because they could not confine themselves to religion and shariah alone. Religion and shariah did not prevent them from making law. Religion/shariah and law are different from each other. Their status and goals are different. Neither shariah can fully fulfill the role of law, nor does the law reach the level of shariah.”²⁰

Mansurizade Said provides an account of certain practices of Khalifa Umar in order to support his claim. According to Umar it is permissible to provide *zakah* to any of the eight categories of people mentioned in the verse 9/60. Therefore, the rule of shariah regarding new converts (*muallaf al-qulûb*) is only a matter of legality (permissibility). The Prophet used his authority in the field of permissibility and defined all that is legally permissible to be a rule, which is why it was permissible religiously but binding legally in Prophet Muhammad’s time to give *zakah* to new converts. However, during the caliphate of Umar, this rule changed. New converts were exempted from *zakah* and it was religiously permissible but legally forbidden to provide new converts with *zakah*. There is no doubt that this was not part of shariah; but it only functioned as a rule like that of the Prophet’s budget regulation. This rule was consistent with shariah like the Prophet’s regulation because both rules used the principle of permissibility while one enforced what was religiously permissible, other prohibited it.²¹

If the practice of Umar is evaluated as shariah -not as law-, it will lead to

¹⁸ Said, “Şeriat ve Kânun”, 531.

¹⁹ Said, “Şeriat ve Kânun”, 531-532; Okur, “II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit”, 270.

²⁰ Said, “Şeriat ve Kânun”, 2/8 (1333): 601.

²¹ Said, “Şeriat ve Kânun”, 602-603.

serious problems in terms of methodology. In this case, the problem of abrogation will come to exist, and “The verse has been abrogated with a ban that took place on ijthihad of Umar.” must be said (...)²²

Finally, it should be noted under this title that Mansurizade is not the first author to state that polygamy can be restricted or banned by the head of the state. Celal Nuri, a prominent journalist, and politician of the Constitutional and Republican era argues in his work named *Kadınlarımız* (Our Women) that in Islam monogamy is preferable and the khalifa is authorized to ban polygamy.²³

1.2. The Issue of Ribā (Interest)

The literal meaning of ribā is to grow, to increase, to rise, to swell, to nurture.²⁴ In the fiqh literature, ribā refers to a surplus over a loan that is arisen after a certain period of time or gaining excess from money lending when it is not repaid at maturity. Although there is a consensus among scholars that ribā/interest is prohibited in Islam, some authors have excluded some types of interest from this prohibition. The first objection against the classical stance regarding interest in the Islamic World was made by Abd al-Azîz b. Halîl Çâvîş (d. 1929) in 1908 in Egypt. The authors, such as Rashid Riza and Fazlur Rahman (d. 1988), also differ from the classical view on interest.²⁵

Ribā is condemned and forbidden in several passages in the Qur’an.²⁶ Numerous traditions forbid ribā without defining it more closely; the Prophet is said to have uttered this prohibition at his farewell pilgrimage. Ribā is one of the gravest sins. All who take part in transactions involving ribā are cursed, the guilty are threatened with hell, various kinds of punishment are described; in this world also, gains from ribā will bring no good. In spite of all this, tradition foresees that ribā will prevail.²⁷

Mansurizade wrote a number of articles under the title of “İçtihad Hataları” (Ijthihad Errors) in *İslâm Mecmuası*. In one of these articles, he brought a different approach to the question of ribā/interest. According to Said, money transactions with interest in Islamic shariah is not prohibited in an absolute sense. What is forbidden is only to make more money by selling money. If it is not in the form of selling money, but through leasing it, it would not be forbidden. What is prohibited by religious law is selling money with more

²² Said, “Şeriat ve Kânun”, 602-603.

²³ Yılmaz, “Mansûrizâde Said ve Fıkhî Görüşleri”, 89.

²⁴ Fazlur Rahman, “Ribâ and Interest”, *Islamic Studies* 3/1 (1964): 1-2.

²⁵ İsmail Özsoy, “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 110, 122-123.

²⁶ See. Al-Rûm 30/39; Al-Baqara 2/275-280; Âl-İmrân 3/130; Al-Nisâ 4/161.

²⁷ Joseph Schacht, “Ribâ”, *Encyclopedia of Islam*, ed. M. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-1/*-SIM_3700.

money, not leasing it.²⁸

According to Mansurizade it is possible to consider the buying and selling of money for a certain price and a certain period of time as leasing. Then the question of “What is the difference between selling money and leasing it?” may arise. It can be explained as follows: “If a lot of money is taken without taking the amount of money and term into consideration because the borrower desperately needs it, then it means that money is sold in exchange for an excessive amount of money. But receiving a reasonable amount of extra money considering the amount and term would be leasing.”²⁹

Therefore, Mansurizade regards usury as “selling money with money” and identifies it with the *riba* that the primary religious sources forbid. On the other hand, he claims that interest, which is the renting of money, is legitimate in Islam as understood from his following statements: “In Islamic law, *riba* is usury. However, interest is not forbidden in an absolute sense. Interests designated by law are not prohibited in shariah. Because it is nothing more than money’s rent as long as it is specified according to the amount of money and term of the transaction.”³⁰

2. MAHMUD ESAD EFENDI (B. 1856/D. 1918)

Mahmud Esad Effendi from Seydişehir, a district of Konya, was born in Istanbul in 1856 or 1857. His father Güzelzâde Emin Effendi taught a number of jurists. Mahmud Esad was first educated in Seydişehir and Konya before moving to Istanbul in the 1870s. There he learned religion and theology from Elbasanlı Abdülkerim Effendi at Fatih Madrasah and also studied traditional sciences there. In 1881 he became *dersiam* (a title used for professors who had the authority to give courses open to public in the mosques and madrasahs). He learned logic, the positive sciences (maths, physics, chemistry, and astronomy), *kalam*, hadiths, *tafsir*, *fiqh*, and jurisprudence.

During his education in Istanbul, he began teaching the positive sciences both in Fatih madrasa and a military administrative school. In 1886, he completed his education at the Faculty of Law of Istanbul Dâr al-Funûn. At the Faculty of Law, he had taken lessons from Hasan Fehmi Pasha (public international law), Munif Mehmed Pasha (philosophy of law), and Gabriel Norandukyan Effendi (national law). He served in a number of government offices before becoming the deputy representative of Isparta in 1915. While working as a deputy, he led the committee responsible for preparing the Decree of Family Law (Hukûk-ı Âile Kararnâmesi) in 1917. He also was a permanent

²⁸ Mansurizade Said, “İçtihad Hataları”, *İslâm Mecmuası* 3/28 (1331): 649.

²⁹ Okur, “II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit”, 273-274.

³⁰ Said, “İçtihad Hataları”, 650; Okur, “II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit”, 273-274.

member of Société Académique d'Historie Internationale. He gave great importance towards the education of girls and took part in the establishment of İnnâs Dâr al-Funûn (a 3-year institution of higher education established in Istanbul in 1914-1915 school year for women to have higher education in the Ottoman Empire). Notable students of Mahmud Esad include Ebululâ Mardin (d. 1957) and Ömer Nasuhi Bilmen (d. 1971).

Mahmud Esad's civil service in Izmir lasted fifteen years. Statements of his years spent in Izmir may contribute towards his perception of the Western world:

"Izmir has a big impact on my professional and personal life. When I went to Izmir as an officer, I found myself in a different world. There is a society in Izmir. Minds are modern, trade is progressive. I found a European setting here and always had contact with gentlemen educated in a European manner. These helped me to have a broad perspective. When I returned to Istanbul, I felt that I wasn't old Mahmud Esad."³¹

Mahmud Esad, who died in Istanbul in 1918, made translations from French, English, and German and closely followed scientific activities and ideological movements of the West in the late 19th century and early 20th century. As a prolific author, he wrote and published across a broad range of subjects. Among works of history *Târîh-i İslâm* and *Târîh-i Dîn-i İslâm* deserve mention; while in law, his notable works include *Ferâidü'l-Ferâiz*, *Şerh-i Kânûn-ı Cezâ*, *Usûl-i Fıkıh*, *Telhîs-i Usûl-i Fıkıh*, *Taaddüd-i Zevcât*, *Hukûk-ı Duvel*, *Kitâbü'n-Nikâh ve't-Talâk*, *Târîh-i İlm-i Hukûk*. He is also known for his *Şeriat-ı İslâmiyye ve Mister Karlayl [Carlyle]* and for his articles in the *Sırât-ı Mustakîm* journal.³²

The first chapter of Mahmud Esad's book *Şeriat-ı İslâmiyye ve Mister Karlayl [Carlyle]* (This book was written to correct some of the mistakes in *On Heroes, Hero-Worship, and The Heroic in History* by Thomas Carlyle (d. 1855), a Scottish historian, philosopher and essayist.) is titled "First Orientalists." According to Esad, though the views of orientalist (a term for Western writers who wrote about Islam and the East) may be distorted, continue to serve the Truth with or without intent as they introduce Islam to others, and therefore their work is praiseworthy.³³

³¹ Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları* (no broadcast place, 1958), 358-359; Uğur Dinç, "Doğu'dan 'Doğu Bilimi'ne Bir Bakış: Mahmud Esad Efendi'nin *Şeriat-ı İslâmiyye* ve Mister Carlyle Adlı Eserindeki Oryantalizm Algısı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/44 (Haziran 2016): 432-433.

³² Ali Erdoğan, "Seydişehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 25-27; Mahmud Esad, *İki Cihan Devleti Arasında Hz. Muhammed*, ed. Seyfettin Erşahin (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 53; Murtaza Köse, "Osmanlı Son Dönem Hukukçularından Seydişehirli Mahmud Esad'ın Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 207-211; Emre Altıntaş, *Mahmud Esad Seydişehir'in Fıkıh Düşüncesi* (Master's Thesis, Marmara Üniversitesi, 2010), 8-29.

³³ Dinç, "Doğu'dan 'Doğu Bilimi'ne Bir Bakış", 435.

Mahmud Esad, like Mansurizade, was of the opinion that religious law and Islamic jurisprudence can and should change according to time and place. Following words of him are noteworthy:

“Even the penal law in the Qur’an with its rules and restraints are based on customs and traditions. As these customs and traditions change over time, the relevant laws also change and the old ones are replaced with new ones.”³⁴ This view of Mahmud Esad can be found in classical *fiqh* literature. For instance, Imam Abû Yusuf’s (d. 182/798, student of Abû Hanifah) view of “religious rule based on customs” is in line with this position. At this point, it should be noted that Abû Yusuf has interpreted the *nass* with the custom on the matter of *ribâ*.³⁵

2.1. The Issue of Slavery

One of the issues discussed in the context of Islam and the Qur’an in the modern era is the question of slavery. Many verses in the Qur’an refer to slaves and concubines. While in some of these verses, the status of the slaves is mentioned indirectly, some others point to the emancipation of slaves as the atonement of sins and the virtue in setting the slaves free. However, no verse mentions the abolition of slavery.³⁶ The fact that the Qur’an recognized/approved the institution of slavery is generally explained as follows: Since slavery had a settled and well accepted position in the ancient civilizations when Islam was born, it did not abolish it unilaterally and definitively, but it paved the way for its disappearance in time.³⁷

Mahmud Esad Effendi is particularly noted for his views on Islamic *fiqh* and slavery. Both the Qur’an and the hadith tradition contain various rules in relation to both slavery and concubinage. None of the rules discuss the prohibition of slavery, but rather maintenance of the practice. Mahmud Esad did not, however, share this opinion. He argued that captivity law and slavery existed in all ancient communities and that the time in which Islam first emerged, captivity law and slavery was common among the Arab tribes. Consequently, Islamic law did not abolish slavery but rather limited the activity, obstructed it, and made it somewhat more difficult to practice. Islamic law retained prisoners of war among all forms of captivities, but removed others, such as the imprisonment of a man for debt. Accordingly, it is not possible to enact a law of bondage due to indebtedness and any other obligation.³⁸

³⁴ Mahmud Esad Efendi, *Tarih-i İlm-i Hukuk* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2012), 210.

³⁵ See. Emrullah Dumru, “Ebu Yusuf’un ‘Örfe Dayalı Nassın Örf Değiştğinde Değişebilirliğine’ İlişkin Görüşünün Tespit ve Tetkiki”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* no: 28 (2016): 81-116.

³⁶ See Al-Nisâ 4/25, 92; Al-Mâidah 5/89; Al-Nûr 24/31-32; Al-Mujâdila 58/3; Al-Balad 90/11-13.

³⁷ M. Akif Aydın-Muhammed Hamidullah, “Köle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 238.

³⁸ Mahmud Esad, *Tarih-i İlm-i Hukuk*, 232.

On the contrary, anyone who is in war with the Muslims and who is actually fighting and who does not take refuge to an *eman* (the security of life and property were given to a foreigner who wants to enter to the Islamic country or surrender to the Islamic army) owner can be captured. Since the law between nations and states at the time when Islam was born was basically based on war and at the same time there were innumerable reasons for animosity and hostility, nations and states fighting each other imposed captivity law. They also exercised the exchange of captives during the ceasefire. They also released captives in exchange for ransom. So, captivity would end or the party holding the prisoners would either kill or forgive them. And if they spared the captives' lives they would either employ or sell them. Moreover, captivity was transferred from father to son.³⁹

In the following centuries, government and politics changed, so the law based on the principle of war was replaced by the law based on the principle of peace. As a result, historical developments such as the peaceful ending of wars and return of captives to their homeland, have made the captivity and slavery law in Islamic shariah ineffective. Hence, the existence of slaves in the Ottoman territory was inconceivable because liberty was accepted as a basic human right under the constitution (*Kanun-i Esasî*). As such, religious rules concerning slavery have now lost ground for practice.⁴⁰

As can be seen, Mahmud Esad says in the last sentence that there is no ground for the application of the judgement related to slavery, so the provisions on this subject have been costed to history.

2.2. The Issue of Theft and Cutting of the Hand

One of the crimes with a very certain punishment in the Qur'an is theft.

In the 38th verse of the Surah Al-Maidah, it is said, "Cut off the hands of the male and/or female thief." In *fiqh* tradition, some restrictions apply to the punishment of hand-cutting have been mentioned with reference to certain hadiths and also judgements and practices of a companion like Umar. However, at the same time, in classical Islamic jurisprudence there is no doubt that this Qur'anic rule is for all time.

In the modern era, some researchers argue that the punishment for theft mentioned in verse 38 of the Surah al-Maidah does not always have to be enforced and it is possible to apply an alternative deterrent punishment for it.⁴¹

³⁹ Mahmud Esad, *Tarih-i İlm-i Hukuk*, 232-233.

⁴⁰ Mahmud Esad, *Tarih-i İlm-i Hukuk*, 233.

⁴¹ See. Fazlur Rahman, *İslâm*, trs. Mehmed Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 14-15 (preface by translators); Roger Garaudy, "Şeriat Nedir?", trs. Salih Akdemir, *İslâmiyât (Şeriat Dosyası)* 1/4 (1998): 22.

Mahmud Esad opposes the classical view in *fiqh* regarding theft and cutting off the hand. In his own words, “In the modern era, an Ottoman judge who tries to cut the thief’s hand off, except for some cases where the ancient custom about theft remains the same, would not actually do anything other than cutting the veins of the Islamic state off.”⁴²

EVALUATION AND CONCLUSION

Although the process of Ottoman modernization began with its military, it quickly spread to other fields, such as politics, administration, education, social order and law, and eventually to religion. The 1917 Decree of Family Law contains a series of radical changes and innovations, especially with regard to women’s social status, marriage, and family law and gender roles, when compared with the classical *fiqh* tradition. It is necessary to submit the fact that the cognitive horizon that created this decree is progressive as a mentality.

Mansurizade Said and Mahmud Esad’s views on the field of *fiqh* can be located within the context of religious manifestations of Ottoman modernization that date back to the Tanzimat Reforms (political reforms made in 1839). They are one of the representatives of the assertion that the provisions of *fiqh* (ahqâm) should be amended in the late Ottoman Empire.

The views and interpretations of Mansurizade Said and Mahmud Esad Effendi may be seen as reviving the spirit/institution of *ijtihad*. Indeed, the idea of reviving the spirit of *ijtihad* has been adopted by many scholars in the recent Islamic World. In fact, scholars such as Syed Ahmad Khan (d. 1898), Muhammad Abduh (d. 1905), R. Riza, Muhammad Iqbal (d. 1938), Musa Jârullah Bigiev (d. 1949) have emphasized the importance of *ijtihad*.

On the other hand, in today’s Turkey, Mansurizade Said and Mahmud Esad’s views closely resemble discussions about the Qur’an and historicity attributed to Fazlur Rahman (d. 1988). This is also true for the views of scholars such as Ali Suavi (d. 1878), Ziya Gokalp (d. 1924), Seyyid Bey (d. 1925) who lived in the last period of the Ottoman Empire.⁴³

The views of Mansurizade Said and Mahmud Esad Effendi that we mentioned in essence/in brief, may be seen in exact and of course can be criticised. Their views can also be evaluated as a result of the defeat of the Islamic world against the West. It can be said that they adopt an apologetic language as to polygamy, interest, slavery, social order and legal issues.

It can be said that Mansurizade’s views are relatively closer to the modernist perspective compared to Mahmud Esad. It is still controversial whether modernization (Westernization) or *ihya*, reform, and *tajdid* are at

⁴² Mahmud Esad, *Tarih-i İlm-i Hukuk*, 210.

⁴³ Cf. Okur, “II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit”, 284.

the center of the idea that provisions of fiqh should be amended.

Nevertheless, it cannot be denied that the opinions and evaluations of both Mansurizade and his opponents, like Izmirli Ismail Hakki, were the result of very deep cultural richness (scientific knowledge) and intellectual level.

BIBLIOGRAPHY

- Altıntaş, Emre. *Mahmud Esad Seydişehirî'nin Fıkıh Düşüncesi*. Master's Thesis, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Aydın, M. Âkif. *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985.
- Aydın, M. Akif - Hamidullah, Muhammed. "Köle." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 237-246. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dinç, Uğur. "Doğu'dan 'Doğu Bilimi'ne Bir Bakış: Mahmud Esad Efendi'nin Şeriat-ı İslâmiyye ve Mister Carlyle Adlı Eserindeki Oryantalizm Algısı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/44 (Haziran 2016): 431-442.
- Dumru, Dumru, "Ebu Yusuf'un 'Örfe Dayalı Nassın Örf Değiştiğinde Değişebilirliğine' İlişkin Görüşünün Tespit ve Tetkiki". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016): 81-116.
- Erdoğan, Ali. "Seydişehirî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 25-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Erk, Hasan Basri. *Meşhur Türk Hukukçuları*. (no broadcast place, 1958).
- Fazlur Rahman. "Ribâ and Interest". *Islamic Studies* 3/1 (1964): 1-43.
- Fazlur Rahman, *İslâm*. Trs. Mehmed Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Garaudy, Roger. "Şeriat Nedir?". Trans. Salih Akdemir. *İslâmiyât* (Şeriat Dosyası) 1/4 (1998).
- Kahraman, Abdullah. "Darul-Fünûn Hocalarından Mansûrifzâde Mehmed Said ve Klasik Fıkıhın Sınırlarını Zorlayan Bazı Görüşleri." *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. İstanbul, 2010.
- Köse, Murtaza. "Osmanlı Son Dönem Hukukçularından Seydişehirli Mahmud Esad'ın Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 207-217.
- Kurzban, Charles. *Modernist Islam: 1840-1940*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Mahmud Esad Efendi. *Tarih-i İlm-i Hukuk*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2012.
- Mahmud Esad Efendi. *İki Cihan Devleti Arasında Hz. Muhammed*. ed. Seyfettin Erşahin. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Okur, Kaşif Hamdi. "II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği)". *Dini Araştırmalar* 2/ 5 (Eylül-Aralık 1999): 255-285.
- Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 110-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Said, Mansurizade. *Hakikat-i İslâm*. Publisher: Veliyyuddîn. İzmir: Aydın Vilayeti Matbaası, 1329.
- Said, Mansurizade. *Usûl-i İctihâd*, publisher: Veliyyuddîn İzmir: Vilayet Matbaası, n.d.
- Said, Mansurizade. "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriyyeden Olmadığına Dair". *İslâm Mecmuası* 1/10 (1330): 295-303.

- Said, Mansurizade. "İçtihad Hataları". *İslâm Mecmuası* 3/28 (1331): 647-650.
- Said, Mansurizade. "Şeriat ve Kânun". *Dâru'l-Funûn Hukuk Fakültesi Mecmuası* 1/6 (1332): 530-535.
- Said, Mansurizade. "Şeriat ve Kânun". *Dâru'l-Funûn Hukuk Fakültesi Mecmuası* 2/8 (1333): 601-606.
- Said, Mansurizade. "İslâm Kadını: Taaddüd-i Zevcât İslamiyet'te Men Olunabilir". *İslâm Mecmuası* 1/8 (1330): 233-238.
- Said, Mansurizade. "The Muslim Woman: Polygamy Can Be Prohibited in Islam". Trans. M. Şükri Hanioglu. Ed. Charles Kurzman. *Modernist Islam: 1840-1940*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Schacht, Joseph. "Ribâ". *Encyclopedia of Islam*. Ed. M. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-1/*-SIM_3700.
- Yalçın, İsmail "Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017): 1707-1725.
- Yılmaz, Ayşegül. *Mansûrîzâde Said ve Fıkhî Görüşleri*. Master's Thesis, Marmara Üniversitesi, 2003.

İLK FIKHU'L-LUĞA KİTAPLARINDA SÖZDİZİM VE ANLAMSAL YORUMA BİR BAKIŞ

An Overview to Syntax and Semantic Interpretation in the First Fiqh al-Lughah Books

Muhammet Mücahit ASUTAY

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Assist. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetorics, Ankara, Turkey

mucahitasutay@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3200-4666>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26.04.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 13.09.2019

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2019

” Atıf / Cite as: Asutay, Muhammet Mücahit. “İlk Fıkhü'l-Luğa Kitaplarında Sözdizim ve Anlamsal Yoruma Bir Bakış”. *Mütefekkir* 6/12 (2019): 423-440.

<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.659190>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İLK FIKHU'L-LUĞA KİTAPLARINDA SÖZDİZİM VE ANLAMSAL YORUMA BİR BAKIŞ*

Öz

Bu makalede, değinilen konular ve ele alınan başlıklar açısından modern dilbilim kitaplarına benzer şekilde hazırlanmış olan üç kitapta, sözdizim ve anlamsal yorum konusu araştırılacaktır. Çağdaş sayılabilecek üç dilcinin yazmış olduğu bu kitaplar: İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *es-Sâhibî fi fikhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve aüneni'l-'Arabi fi kelâmihâ* adlı eseri, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Hasâis* ve es-Seâlibî'nin (ö. 429/1038) *Fikhu'l-luğa ve Sırru'l-'Arabiyye* adlı eseridir. Arapça cümlelerdeki sözdizim değişikliği anlamsal yorumu nasıl etkiler? Görünüşte aynı anlama gelen fakat farklı cümle yapılarından oluşan cümlelerdeki anlam incelikleri nelerdir? soruları, çalışmamızın temel problematiğini teşkil etmektedir. İlk bakışta bu kitaplarda, takdim-tehir, müennesin müzekker anlamında; müzekkerin müennes anlamında kullanılması; ceminin müfred, müfredin cemi olarak kullanılması gibi bazı ipuçları göze çarpmaktadır. Buralardan hareketle her üç kitapta da sözdizim ve anlamsal yoruma konu olabilecek veriler tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dilbilim, Anlambilim, Sözdizim, Yorum, Yapı.

An Overview to Syntax and Semantic Interpretation in the First Fiqh al-Lugha Books Abstract

In this paper, syntax and semantic interpretation will be investigated in three books, which are prepared in the same way as the modern linguistics books in terms of the titles mentioned and the topics covered. These books which are written by contemporary authors are İbn Faris' (d. 395/1004) book *al-Sahibi fi fiqh al-lugha*, as-Seâlibî's (d. 429/1038) book *Fiqhu'l-lugha va sunan al-arabiyya* and İbn Jinni's (d. 392/1002) book *al-Khasâis*. In this study, it will be tried to investigate how this is done in the first books of fiqh al-lugha which were written in the fourth century and the first half of the fifth century after the hijra. How do the syntactic changes in Arabic sentences affect semantic interpretation? What are the meaning subtleties in sentences that seemingly have the same meaning but are composed of different sentence structures? These questions constitute the basic problem in our work. At first glance, there are some clues in these books such as repositioning words in the sentence, to use feminine instead of masculine, to use masculine instead of the feminine, to use plural instead of singular, to use singular instead of plural. Moving from these places, the data which can be subject to syntactic and semantic interpretation will be determined in all three books.

Keywords: Linguistics, Semantics, Syntax, Interpretation, Structure.

GİRİŞ

Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078-79) *Delâilu'l-i'câz* isimli eserinde Arapçadaki cümle yapılarında meydana gelen takdim-tehir olgusunu oldukça ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Kelimenin irab açısından aynı konumda olmasıyla beraber, cümle içerisinde değişik pozisyonlarda bulunması durumunda sadece cümlenin dizilişinin cümleye kattığı anlamı ortaya çıkar-maya çalışmıştır (el-Curcânî, 1992, 106-145). Verdiği örneklerden bazıları

* Bu makale ICPESS 2017, Saraybosna/Bosna-Hersek, 2017, Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Arapçada Sözdizim ve Anlamsal Yorumun İlk Fikhu'l-luga Kitaplarındaki İpuçları" başlıklı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

şunlardır:

1. قَتَلَ زَيْدٌ الْحَارِجِيَّ.
2. الْحَارِجِيَّ قَتَلَ زَيْدٌ.
3. قَتَلَ الْحَارِجِيَّ زَيْدٌ.

Görüldüğü gibi her üç cümlede de fiil, fail ve meful aynı kelimelerdir. Sadece cümledeki sıralamaları değişmiştir. el-Curcânî birinci cümledeki dizilişin sadece ihbar anlamı taşıdığını söyler. Yani Zeyd hariciyi öldürmüş de olabilir öldürmemiş de. İkinci cümlede meful fiilin önüne alınmıştır. Bu cümle tahsis anlamı taşımaktadır. İkinci cümledeki dizilişi bize muhatabın, Zeyd'in birini öldürdüğünü, bildiğini gösterir. Ancak kimi öldürdüğü konusunda bir şüphe vardır. Meful öne alınarak bu şüphe izale edilmiş olur (başkasını değil hariciyi). Üçüncü cümledeki dizilişi ise muhatabın faili önemsemediği, yapılan işi önemsemediğini gösterir. el-Curcânî bu cümle için şöyle bir tasavvurda bulunmamızı ister: Harici, insanları rahatsız eden, onlara huzur vermeyen bir adamdır. Herkes bu adamın bir şekilde cezasını bulmasını beklemektedir. Bu durum gerçekleştiğinde de haber veren faili değil de mefulü öne olarak cümleyi kurmuştur (el-Curcânî, 1992, 106-107). Buradan hareketle sözdizim ve anlamsal yorumla ilgili bu konunun ilk Fıhu'l-Luğa kitaplarında nasıl ele alındığı araştırılmaya çalışılacaktır.

İlk fıkhî'l-luğa kitapları ile İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *es-Sâhibî fî fıkhî'l-luğa*, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Hasâis*, ve es-Se'âlibî'nin (ö. 429/1038) *Fıkhî'l-luğa ve sirru'l-'Arabîyye* isimli kitapları kast edilmektedir. İbn Cinnî'nin eserinin isminde her ne kadar Fıkhî'l-Luğa terimi bulunmasa da muhteva açısından yakın konular işlenmiştir. Her üç kitabın müellifi de birbirine yakın zamanlarda yaşamıştır. Vefat tarihleri dikkate alındığında aynı yüzyıl içindedirler.

Her üç kitap da günümüz dilbilim kitaplarına paralel konuları içermektedir. Bu kitaplarda Arapça dil açısından derinlemesine bir incelemeye tabi tutulmuştur. Her kitabın kendine ait bazı başka özellikleri bulunsun da kitapların her birinde Gramere dair bazı konular, sözdizim, semantik, morfoloji, lehçebilim konuları Arapça açısından incelenmiştir.

Bu çalışmada zikredilen üç kitap içerisinde sözdizim ve anlamsal yoruma dair konular ve bilgiler araştırılacaktır. Öncelikle sözdizim ve anlamsal yorum konusunda ipuçları olabilecek konular, bu kitaplarda "takdim-tehir" başlığı altında araştırılacak ve tartışılacaktır. Çünkü bu çalışmada hedeflenen cümledeki öğelerinin, cümle içerisindeki sıralanışının değişmesi durumunda anlamın nasıl etkileneceğidir. Kelimelerin sözlük anlamları yahut bir bağlam içindeki anlamlarından önce salt kelimelerin dizilişinin cümledeki anlamına etkisi nedir? Sorusu temel problematiğimizi oluşturmaktadır. Bununla beraber Sözdizimin anlamsal yorumuna katkı sağlayan diğer unsurlar takdim-tehir başlığından sonra incelenecek ve tartışılacaktır.

1. SÖZDİZİM VE ANLAMSAL YORUM BAĞLAMINDA TAKDİM-TEHİR

Bu başlık altında bir sözdizimde kelimelerin kendi işlevsel anlamlarını (faiyet, mefuliyet v.b.) korumakla beraber cümle içerisinde yer değiştirmesinden sonra anlamda nasıl bir değişiklik meydana geldiği araştırılmaktadır. Örneğin, *رَبِّدُ الرِّسَالَةَ كَتَبَ رَبِّدُ الرِّسَالَةَ* cümlesi ile *رَبِّدُ الرِّسَالَةَ كَتَبَ رَبِّدُ الرِّسَالَةَ* cümlesi arasında sözdiziminden kaynaklanan bir anlamsal farklılık var mıdır? Varsa nedir? Bu konu sırasıyla İbn Fâris, İbn Cinnî ve es-Sa'libî'de incelenecektir. Bu âlimler konuya nasıl yaklaşmışlar, sözdizim ve anlamsal yorum konusunu ne şekilde işlemişlerdir? Ortaya konulan veriler ışığında onların görüşleri kategorize edilecek ve tartışmaya tabi tutulacaktır.

1.1. İbn Fâris

İbn Fâris, Arapların sözde bazı lafızları takdim ettikleri, bazılarını tehir ettiklerini söylemiştir. Ancak mana açısından takdim edilen lafzın muahhar, tehir edilen lafzın da mukaddem olduğunu vurgulamıştır. Bu dilci takdim-tehir konusunu gramer açısından ele almamış, takdim-tehirin hangi cümle yapılarında caiz olduğuna veya hangilerinde caiz olmadığına değinmemiştir. Konuyu nahiv açısından değil de anlam açısından incelemiştir. Ancak bu inceleme cümlede önce gelmesi gereken bir ögenin sonra gelmesi durumunda veya aksi durumlarda nasıl bir anlam değişikliği olduğuna dair değildir. Örneklerin çoğunda takaddüm eden kelime aslında nahiv açısından lafzen takaddüm etmemiştir. Kelimenin cümlede bulunduğu konum, nizami bir cümle kuruluşu göz önüne alındığında, kelimenin olması gerektiği yerdeki konum olduğu söylenebilir.

İbn Fâris'in konuyla ilgili bazı örnekler şunlardır:

ما بال عينك منها الماء ينسكب كأنه من كلى مفرقة سرت

Akıyor onlardan sel gibi gözyaşları, Gözlerinin neyi var!

Yırtık bir kırbadan sızan su gibi. (Zurrunme, 1982, I, 9).

İbn Fâris, cümlenin [ما بال عينك ينسكب منها الماء] şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir (İbn Fâris, 412). Câr-mecrûrun bu örnekteki takdiminden dolayı anlamsal yorumda ne tür bir değişiklik olduğunu belirtmemiştir. Câr-mecrûrun cümle içerisinde başta, ortada ve sonda gelebileceğine dair nahivde bir genişlik olduğu izaha muhtaç değildir. Nahiv, câr-mecrûrun müteallakından önce gelmesine cevaz vermektedir. Bu âlim tarafından verilen örnekler içerisinde sadece burada nahiv açısından takdim-tehire değinilmiştir. Bunun dışındaki örnekler, nahiv açısından değil anlam açısından takdim ve tehirle ilgilidir.

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَعُوا فَلَا قُوَّةَ وَأُخِذُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ﴾ *“(Resulüm!) Telaşa düştükleri zaman, bir görsen! Artık kurtuluş yoktur, yakın bir yerden yakalanmışlardır”* (Sebe', 34/51). İbn Fâris'e göre ayette kastedilen edilen anlam şu şekildedir:

[ولو ترى إذ فرعوا وأخذوا من مكان قريب فلا فوت]. Çünkü ona göre ayette geçen “kurtulmama” ancak “yakalanma” durumundan sonra vuku bulabilir (İbn Fâris, ts., 412). Bu yüzden فلا فوت ifadesi lafzen takaddüm etmiş olsa bile anlam açısından teahhür etmiştir. Buradaki takaddüm nahiv açısından değil anlamsal yorum açısından ifadenin öne alınmasıdır. Çünkü فلا فوت ifadesinin nahiv açısından takaddüm ettiğini, yani nizami cümle kuruluşundan farklı olarak geldiğini söylemek, pek mümkün görünmemektedir. Ayetin mevcut sözdizimiyle yapılan anlamsal yorumu da mümkündür: “Onlar için kurtuluş yoktur çünkü artık yakın bir yerden yakalanmışlardır”.

﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ ۖ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ۖ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ﴾ “(Resulüm!) Dehşeti her şeyi kaplayan kıyametın haberi sana geldi mi? O gün bir takım yüzler zelildir, durmadan çalışır (fakat boşuna) yorulur” (el-Ğaşiye, 88/1-3). İbn Faris’e göre peş peşe gelen bu ayetlerde önce ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ﴾ ayeti gelmiştir. Bu ayet ahiretle ilgilidir. Daha sonra ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ﴾ ayeti gelmiştir ki bu da ahiretle ilgilidir. İbn Fâris daha sonra gelen ﴿عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ﴾ ayetinin ise dünya ile ilgili olduğunu söyler. Çünkü ayette geçen bir takım yüzler zelildir ifadesi dünyada çalışıp, yorulmuş olan fakat yapıp ettiklerinin kendisine bir faydası olmayan kişilerle ilgilidir. Ona göre ayet [وجوه عاملة ناصبة في الدنيا، يومئذ—أي يوم القيامة—خاشعة] şeklinde tevil edilmelidir. Çünkü ondan sonra gelen ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ﴾ “O gün bir takım yüzler de mutludurlar” (el-Ğaşiye, 88/5) ayeti bunun delilidir (İbn Fâris, ts., 412). Mutlu olan bu yüzlerin dünyada yapıp ettikleri boşa gitmemiş, çalışmaları ve yorulmaları karşılığında mutlu olmuşlardır. Görüldüğü gibi ayetlerde nahiv açısından herhangi bir takdim-tehir söz konusu değildir. İbn Fâris’e göre ayetlerin sıralamasındaki takdim-tehir sözdiziminden bağımsız olarak, anlamsal yorum dikkate alındığında “çalışıp, yorulmanın” öne alınması gerekmesidir.

﴿عَلَىٰ تَعْجَبِكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِمَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ “(Ey Muhammed!) Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin, Çünkü Allah bunlarla ancak dünya hayatında onların azaplarını çoğaltmayı istiyor” (Tevbe, 9/55). İbn Fâris’e göre ayetin tevili [لا تعجبك أموالهم ولا أولادهم في الحياة الدنيا] şeklinde olmalıdır (İbn Fâris, ts., 412). Yani ayet, “onlara dünya hayatında verilen mallar ve oğullar seni imrendirmesin” şeklinde anlaşılmalıdır. Dünya hayatında kendilerine verilen bu nimetlere nankörlük etmeleri sebebiyle ahirette azapları daha çok olacaktır. İbn Fâris bu ayette de anlamsal yorum açısından bir takdim olduğunu belirtir. Sözdiziminde nahiv açısından bir takdim söz konusu değildir.

﴿إِذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾ “Şu mektubumu götür, onu kendilerine ver sonra onlardan biraz çekil de, ne sonuca varacaklarına bak” (Neml, 27/28). İbn Fâris bu ayetin [فألقه إليهم فانظر ماذا يرجعون ثم تول عنهم] şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler (İbn Fâris, ts., 413). Ona göre ayetin anlamı “Mektubu onlara bırak, ne sonuca varacaklarına bak, sonra geri çekil

(dön)” şeklindedir. Bu âlim, تَوَلَّ عَنْهُمْ ifadesini bir süre geri çekilme anlamında değil de geri dönüp gelme anlamında düşünmüştür. Her iki durumda da sözdizimi açısından تَوَلَّ عَنْهُمْ ifadesinde herhangi bir takdim söz konusu değildir. İbn Fâris’e göre anlamsal yorum yapılırken bu ifadenin sözdiziminin sonundaymış gibi düşünülmesi gerekir.

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾ *“İnkâr edenlere şöyle seslenilir: Allah’ın gazabı sizin kendinize olan kızgınlığınızdan elbette daha ağırdır. Zira imana davet ediliyordunuz fakat inkâr ediyordunuz”* (Mü’min, 40/10). İbn Fâris’e göre bu ayet [ملقت الله إياكم في الدنيا حين دعيتم إلى الإيمان من مقتكم إياكم اليوم أكبر من مقتكم أنفسكم اليوم إذ دعيتم إلى الإيمان وندمكم على ما كان منكم] فكفرتم، مقته إياكم اليوم أكبر من مقتكم أنفسكم اليوم إذ دعيتم إلى الإيمان وندمكم على ما كان منكم] şeklinde anlaşılmalıdır (İbn Fâris, ts., 413). Çünkü ona göre ayetin anlamsal yorumu, “sizin dünyada iken imana davet edilmeniz ve inkâr etmeniz neticesinde hâsıl olan Allah’ın gazabı, sizin kıyamet gününde, dünyadaki bu inkârınız için pişman olarak kendinize kızmanızdan daha büyüktür” şeklindedir. Görüldüğü gibi burada da nahiv açısından bir takdim söz konusu değildir. Ancak anlamsal yorum yapılırken bazı ifadelerin takdim edilerek düşünülmesi ön plana çıkmaktadır.

﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزِمَامِ وَأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ *“Eğer Rabbinden, daha önce sadır olmuş bir söz ve tayin edilmiş bir vade olmasaydı (ceza onlar için de dünyada kaçınılmaz olurdu)”* (Tâhâ, 20/129). İbn Fâris’e göre bu ayetin tevili [ولو لا كلمة سبقت من ربك وأجل مسمى-أراد الأجل المضروب لهم وهي الساعة- لكان العذاب لزاما لهم] şeklindedir. Ayetin yukarıda verilen anlamı İbn Fâris’in tevili ile aynıdır (İbn Fâris, ts., 413). Cümle sonunda gelen وَأَجَلٍ مُسَمًّى müsemma ifadesi, ayetin anlamsal yorumu yapılırken öne alınmıştır. Ancak burada yapılan takdim de nahiv açısından değil, anlamsal yorum yönündendir.

İbn Fâris’in takdim-tehir konusunda verdiği örneklerle baktığımızda, takdim-tehir konusunu çoğu nahivciden farklı olarak ele aldığını görürüz. Çünkü bu konu genellikle mefulün, fiile veya faile takdimi, haberin mübtedaya takdimi, câr-mecrûrun mütellakına takdimi vb. şekillerde ele alınmaktadır. Bu dilcinin verdiği örneklerde ise nahiv açısından bir ögenin diğerlerinin önüne alınması gibi bir durum söz konusu değildir. Örnekler daha çok nahiv açısından yerinde gelen bir ifadenin, anlamsal yorum yapılırken takdim veya tehir edilmesiyle ilgilidir.

1.2. es-Se‘âlibî

es-Se‘âlibî de İbn Fâris gibi takdim-tehir konusunu anlamsal yorum açısından ele almıştır. Nahivde takdim sayılmamakla beraber cümlede önce zikredilen bir ifadenin anlamsal yorum yapılırken, cümlede sonra geldiği varsayılması gerektiğini vurgular. Aynı durum sonra gelen bir ifadenin, anlamsal yorumda öne alınması için de geçerlidir. O konuyla ilgili olarak şöyle der: *“Araplar söze bir şeyi zikrederek başlarlar ancak ondan önce gelen başka bir şey vardır”* (es-Se‘âlibî, 1998, 559).

es-Se'âlibî'nin takdim-tehir başlığı altında verdiği bazı örnekler şunlardır:

﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ “*Ey Meryem! Rabbine ibadet et; secdeye kapan, (O'nun huzurunda) eğilenlerle beraber sen de eğil*” (Âl-i İmran, 3/43). es-Se'âlibî bu örnekte olduğu gibi diğer örneklerinin de hemen hemen hepsinde bir açıklama yapmamıştır (es-Se'âlibî, 1998, 559). Ayete baktığımızda teknik olarak takdim edilen bir şey de görülmemektedir. Ancak وَاَرْكَعِي ifadesi وَاَسْجُدِي ifadesinden sonra gelmektedir. Nahiv açısından وَاَرْكَعِي fiilinin وَاَسْجُدِي fiiline atfedilmesinde bir takdim veya tehir söz konusu değildir. Ancak secde, rükûdan sonra yapıldığı için, es-Se'âlibî'nin, anlamsal yorum yapılırken وَاَرْكَعِي ifadesinin وَاَسْجُدِي kelimesinden sonra gelmesi gerektiği düşüncesine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

﴿فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ “*Kiminiz kâfir kiminiz mümindir*” (Teğâbun, 64/2). Aynı şekilde es-Se'âlibî bu örnek için de bir açıklamada bulunmaz (es-Se'âlibî, 1998, 559). Ancak her iki cümlede de haber vucuben takdim etmiştir. Bize göre es-Se'âlibî bundan daha çok önce kâfir sonra mümin lafzının gelmesine işaret etmektedir. Ayetin anlamsal yorumu yapılırken ikinci cümlenin birinci cümleden önce zikredilmesinin daha doğru olduğu düşünülmektedir.

﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءً وَمِنْهُمْ لِمَنْ يَشَاءُ الدُّكُورَ﴾ “*Dilediğine kız çocukları dilediğine de erkek çocukları bahşeder*” (Şûrâ, 42/49), (es-Se'âlibî, 1998, 559). Bu ayette de nahiv açısından takaddüm etmiş bir unsur göze çarpmamaktadır. Ancak الدُّكُورُ lafzının إِنَاءً lafzından sonra gelmesi, ona göre bir anlamsal yorumda bir takdim meydana getirmiştir. O da anlam dikkate alındığında ikinci cümlenin birinci cümleden önce gelmesidir. Çünkü erkek ona göre erkek evlat kız evlattan daha önemlidir.

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ “*O, geceyi ve gündüzü yaratandır*” (Enbiyâ, 21/33), (es-Se'âlibî, 1998, 559). es-Se'âlibî anlamsal yorum yapılırken, gündüzün geceden daha önce gelmesinin doğru olduğu kanaatini taşır gibi görünmektedir.

﴿بِهَالِيْلٍ مِنْهُمْ جَعْفَرٌ وَابْنُ أُمِّهِ عَلِيٌّ وَمِنْهُمْ أَحْمَدُ الْمُتَّخِرِيُّ﴾

Onlar (seçkin) erdemli kişilerdir. Cafer ve onun anasının oğlu Ali de onlardandır, seçilmiş olan Ahmet de onlardandır (Hassan b. Sabit, 1994, 109), (es-Se'âlibî, 1998, 559). Örnek olarak verilen bu beyitte de Hz. Peygamberin adı en sona bırakılmıştır. Ona göre beytin anlamsal yorumu Ahmed, Ali, Cafer şeklinde olmalıdır. Oysa nahiv açısından herhangi bir takdim mevcut değildir.

﴿فَمِلَّتْنَا أَنْتَا مُسْلِمُونَ عَلَى دِينِ صِدِّيْقِنَا وَالنَّبِيِّ﴾

Bizim milletimiz: (Ebubekir) Sıddîkin ve Peygamberin dini üzere Müslümanız biz (Alâvene, 2007, 80), (es-Se'âlibî, 1998, 559). Bu beyitte de Hz. Peygamberin adı Hz. Ebubekir'in lakabından sonra zikredilmiştir. Sıralama Nebi

sonra Sıddîk şeklinde olmalıdır. Ancak burada nahiv açısından bir takdim söz konusu değildir.

es-Se'âlibî takdim-tehir başlığı altında verdiği bu örneklerden sonra, takdim-tehir içinde düşünülmesi uygun olanlar anlamına gelen bir başlık açmış ve aşağıdaki örnekleri vermiştir (Örnekler için bkz. es-Se'âlibî, 1998, 560-561).

Ona göre Araplar زيد وأكرمته زيد şeklinde sözü dizerler ancak anlam dikkate alındığında cümlenin şu şekilde tevil edilmesi gerekir : أكرمته زيد وأكرمته. Bu cümlede her ne kadar fiil ile fail arasında fasıla girmiş olsa da fail olması gereken yerde yani fiilden sonra gelmiştir. Yorum anlamla ilgilidir.

﴿ءَاتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ “Getirin bana, üzerine bir miktar erimiş bakır dökeyim” (Kehf, 18/96). Bu ayette de ءَاتُونِي kelimesinden sonra gelmesi gerektiğini söyler. Aynı şekilde burada da fiil ile meful arasında fasıla girmiş olsa da meful olması gereken yerde yani fiil ve failden sonra gelmiştir. Yapılan yorum anlamla ilgilidir.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَمَا يُجْعَلُ لَهُ عِجَابًا﴾ “Hamd, kendisinde hiçbir (tezat ve) eğrilik bulunmayan, kitabı dosdoğru olarak kuluna indiren Allah’adır” (Kehf, 18/1-2). Bu ayette de أَنْزَلَ عَلَى kelimesinin anlamsal olarak عَلَيَّ kelimesinin ifadesinden hemen sonra gelmesi gerektiğini ifade eder. Ancak nahiv açısından burada da bir tehir söz konusu değildir. Araya fasıla girmiş olsa da الْكِتَابُ kelimesinin hali konumunda bulunan عِجَابًا kelimesi, الْكِتَابُ kelimesinden sonra gelmiştir. Yorum anlamla ilgilidir. Yukarı da verilen meal de o şekildedir.

وَلَوْ أَنَّ مَا أَسْعَى لِأَذْنِي مَعِيشَةً كَفَانِي وَمَا أَطْلُبُ قَلِيلٌ مِنَ الْمَالِ

Şayet az bir geçimlik için çalışsam bile ki onu da istemem, az bir kazanç bana yeter (İmruu'l-Kays, 2004, 129). Bu beyitte de fiil ile fail arasında fasıla girmiş ara cümlesi girmiştir. Aslında cümlenin sözdiziminde lafzen bir takdim-tehir mevcut değildir. es-Se'âlibî'ye göre cümle şöyle anlaşılmalıdır: Şayet az bir geçimlik için çalışsam bile az bir kazanç bana yeter ki onu da istemem.

وَكُرِّي إِذَا نَادَى الْمُضَافُ مُحْتَبًا كَذُئِبِ الْعُصَى نَبْهَهُهُ الْمُتَوَرِّدِ

Korkmuş (çaresiz) kimse yardım çağırdığında mahmuzlanmış atımla ona gidişim, Ğada¹ ağacı kurdun suya gidişi gibidir (yardım çağıran kişiye karşı hissettiğim duygu (şefkat), kurdun su içme isteğine benzer) (Tarafe, 2002, 25). Bu beyitte مُحْتَبًا kelimesinin sıfatı olan نَبْهَهُهُ kelimesi sıfat ve mevsuf olan iki kelimenin arasında girmiştir. Cümlenin tevili [كذئب العصى المتورد] şeklinde olmalıdır.

كَأَنَّ أَصْوَاتَ مَنْ يُعَالِهِنَّ بِنَا أَوَاجِرِ الْمَيْسِ إِنْقَاضُ الْفَرَارِجِ

¹ Zararlı sineklerin mekân edindiği bir çeşit ağaç.

Onlar (develer) bizi, süratli bir şekilde götürdükleri için semerlerin dayanaklarından gelen sesler, civcivlerin civıltısı gibiydi (Zurrunme, 1982, II, 996). Bu beyitte de muzaf olan أَصْوَاتٌ kelimesi ile muzafun ileyh olan أَوَّاحٌ kelimesi arasına مِنْ إِيغَالِهِمْ ifadesi girmiştir. Cümle كَأَنَّ أَصْوَاتَ أَوَّاحِ الْمَيْسِ مِنْ إِيغَالِهِمْ بَنَاءُ إِنْقَاضٍ [كَأَنَّ أَصْوَاتَ أَوَّاحِ الْمَيْسِ مِنْ إِيغَالِهِمْ بَنَاءُ إِنْقَاضٍ] şeklinde anlaşılmalıdır.

حَمَلْتُ إِلَيْهِ مِنْ لِسَانِي خَدِيقَةً سَقَّاهَا الْحَيَّ سَقَى الرِّيَاضَ السَّحَابِ

Ona, bulutların bahçeleri suladığı gibi, aklın suladığı bir bahçe (kaside) gönderdim (el-Mütenebbî, 1983, 228). Bu beyitte de الرِّيَاضِ kelimesi muzaf ve muzafun ileyh olan سَقَى ve السَّحَابِ kelimelerinin arasına girmiştir. es-Se'âlibî'ye göre cümlenin tevili [سَقَى السَّحَابِ الرِّيَاضَ] şeklindedir. Yani anlam yorumlanırken الرِّيَاضِ kelimesi sözdiziminin sonunda düşünülmüştür.

es-Se'âlibî'nin يناسبه في التقديم والتأخير başlığı altında verdiği örnekler baktığımızda, verilen örneklerin daha çok birlikte bulunması gereken iki unsur arasına giren kelimeler olduğu görülmektedir. Sıfat-mevsuf, muzaf-muzaf ileyhin arasına giren kelimeler anlam yorumlanırken bu terkiplerden sonra düşünülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Aslında bu örneklerde nahiv açısından takdim yahut tehir edilen kelimeler yoktur. Son örneğe baktığımızda الرِّيَاضِ kelimesinin سَقَى mastarının mamulü olduğunu görürüz ve her ne kadar muzaf ve muzafun ileyh arasında gelmiş olsa da amilinden sonra geldiği için cümlede teknik olarak bir takdim söz konusu değildir.

1.3. İbn Cinnî

İbn Cinnî cümle içerisindeki kelimelerin takdim-tehirini sadece nahiv açısından ele almıştır. Örneğin, mefulün, fail yahut fiilden önce gelmesinin caiz olduğunu veya haberin mübtedadın önce gelebileceğini söylemiştir. Ancak sözdiziminde meydana gelen değişiklikten sonra anlamda ne tür bir değişiklik meydana geldiğine değinmemiştir. Takdim-tehirin caiz olduğu, caiz olmadığı ve çirkin olduğu yerleri belirtmekle yetinmiştir.

Örneğin, ضَرَبَ زَيْدًا ضَرْبَ عَمْرٍو cümlesinin ضَرَبَ زَيْدًا ضَرْبَ عَمْرٍو biçimlerinde söylemenin de caiz olduğunu vurgulamıştır. Ancak üç cümle arasındaki, sözdizimden kaynaklanan, anlam farklılıklarına değinmemiştir (İbn Cinnî, 2003, 158).

Cümledeki anlamsal açıklamalardan daha çok takdim-tehir yapılmasının caiz olduğu yerlerde, neden caiz olduğunu irdelemiş, bunların illetlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Takdim-tehirin caiz olmadığı yerlerde ise neden caiz olmadığını gerekçelerini izah etmiştir. Bu başlık altında ele aldığı konuları nahiv açısından değerlendirmiş, lehte ve aleyhte olan görüşleri tartışmıştır (İbn Cinnî, 2003, 158-164).

2. SÖZDİZİMİ VE ANLAMSAL YORUMDAKİ DİĞER UNSURLAR

Cümlenin anlamsal yorumu yapılırken dikkate alınması gereken, müennes yerine müzekker, müzekker yerine müennes, müfred yerine tesniye,

müfred yerine cemi, cemi yerine müfred kullanılması vb. hususların çoğu konumuz olan üç kitapta da ele alınmaktadır. Bu kullanımların sebebinin de bir şekilde anlamın ön planda tutulması olduğu vurgulanmaktadır (İbn Cinnî, 2003, II, 180; İbn Fâris, ts., 425).

2.1. Müennes Lafzın Müzekker Olarak Kullanılması

Kur'an ayetlerinden ve Arap Şiirinden müennes lafzın müzekker kullanımı için her üç kitapta da örnekler verilmektedir birisi şu ayettir:

﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَارِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ﴾ “Güneşi doğarken görünce de, “İşte benim Rabbim! Bu daha büyük” dedi” (En'âm, 6/78) ayetindeki الشَّمْسُ kelimesidir. Müennes olduğu halde daha sonra gelen bu kelimeyi işaret eden هَذَا kelimesi müzekker kullanılmıştır. Burada anlam dikkate alınarak (هَذَا الشَّخْصُ) bu şahıs veya (هَذَا المرئي) bu görünen şey anlamında düşünüldüğü için ism-i işaretin müzekker olarak kullanıldığını şeklinde yorumlanmıştır (İbn Cinnî, 2003, II, 181). Yapılan açıklamaya baktığımızda görünen güneş olduğu açıkça bilinmesine rağmen ism-i işaretin müzekker olarak gelmesinin tevilde هذا الشخص yahut هذا المرئي ifadelerinin kullanılması çok tatmin edici görünmemektedir. Çünkü görünen şeyin ne olduğu sarahaten bilinmektedir. Burada ism-i işaret رب kelimesi dikkate alınarak müzekker olarak getirilmiş olabilir. Kelimelerde dişil ve eril kullanımı olan dillerde tanrı için kullanılan zamirin yahut işaret isminin veya sıfatının müzekker olma ihtimali daha yüksektir.

Konuyla ilgili verilen diğer bir örnek de şu ayettir: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ “Kime Rabbinden bir öğüt gelir de...” (Bakara, 2/275) ayetinde مَوْعِظَةٌ kelimesi müennes olduğu halde fiil müzekker olarak gelmiştir. Burada İbn Cinnî مَوْعِظَةٌ ve وَعِظٌ kelimelerinin aynı anlama geldiğini vurgulayarak وعظ kelimesinin dikkate alındığını belirtmiştir (İbn Cinnî, 2003, II, 181). Burada İbn Cinnî'nin verdiği örnek anlam açısından düşünüldüğünde iki kelime arasında fark yoksa neden وعظ kelimesi tercih edilmiştir? Sorusunu akla getirir. Ayrıca nahiv açısından fail ile fiil arasına fasıla girmiş ise fiilin tezkiri de tenisi de caiz görülmüştür.

﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ “Şüphesiz, Allah'ın rahmeti iyilik edenlere çok yakındır” (A'râf, 7/56) ayetinde رَحْمَةٌ kelimesi müennes olmasına rağmen haber olan قَرِيبٌ kelimesi müzekker olarak gelmiştir. Burada da müellif فعيل vezninin, müzekker ve müennes olarak kullanımının caiz olduğunu zikretmiştir (İbn Cinnî, 2003, II, 181). Burada da İbn Cinnî anlamsal bir yorumdan ziyade sarfla ilgili bir yorum getirmiştir.

﴿وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا﴾ “Biz ise kıyameti inkar edenler için alevli bir ateş hazırladık” (Furkan, 25/11) ayetinde geçen (السعير) kelimesi müzekkerdir. Ancak es-Seâlibî, daha sonraki ayette gelen ﴿إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ “Bu alevli ateş uzak bir yerden onları görünce...” (رأتهم) fiilinin müennes olarak kullanılmış olmasını السعير kelimesinin, müennes olan النار ateş manasında kullanılmış olmasına bağlar (es-Seâlibî. 1998, II, 578). Neden ateş anlamına müzekker

bir kelimedenden sonra müennes zamiri müennes olan bir fiil kullanılmıştır. Bu durumda benzer durumların hepsinde bu kullanımın tercih edilmesi gerektirdi. Oysa durum böyle değildir. Yapılan açıklama bir nebze açıklık getirirse de lokal olarak neden bu şekilde kullanılmıştır, sorusunu yeterince cevaplamamaktadır.

﴿وَأَخْبَيْنَا بِهِ بَلَدَهُ مَيْتًا﴾ “ve onunla (o su ile) ölü toprağa can verdik” (Kâf, 50/11) ayetinde geçen بَلَدَهُ kelimesi müennes olmasına rağmen sıfatı olan مَيْتًا kelimesi müzekker olarak gelmiştir. es-Seâlibî burada sıfatın müzekker olarak gelişini, بَلَدَهُ kelimesi ile kastedilenin yer (مكان) olmasına bağlar (es-Seâlibî, 1998, 578). Diğer yandan أَرْض kelimesini düşünürsek, bu kelimedede yer anlamına gelir ve müennestir. Neden bu ayette مَيْتَةً sıfatı tercih edilememiştir? Bu sorunun cevabı da doyurucu bir nitelik taşımamaktadır. Aynı şey için müzekker ve müennes kullanım olduğu halde yerleşik nahiv kurallarına aykırı gibi görünen bu kullanımların asıl nedeni gizliliğini korumaktadır.

Aynı şekilde ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾ “Gökyüzü bile onunla (o günün dehşetiyle) yarılacaktır” (Müzzemmil, 73/18) ayetinde geçen السماء kelimesi müennes olmasına rağmen ona haber olarak gelen منفطر kelimesi müzekker olarak gelmiştir. Ayetin bağlamında السماء kelimesi السقف tavan anlamı taşıdığı için haber müzekker haber gelmiştir (İbn Fâris, ts., 425; es-Seâlibî. 1998, II, 578). Sonuçta سقف kelimesi kast edilmiş olsa da kullanılmamıştır, السماء kelimesi kullanılmıştır. Teknik olarak haberin de müennes olarak gelmesi gerekirdi. Ancak Cenab-ı Allah bu kullanımı tercih etmiştir.

فَلَا مَرْزُئَةٌ وَدَقَّتْ وَذَقَّهَا وَلَا أَرْضٌ أَبْقَلُ إِبْقَالًا

(*Ne yağmur yüklü bir bulut yağmurunu bırakmış ne de bir toprak bitkilerini çikarmıştır.*)

Beyitte, أَرْض kelimesi, müennes olmasına rağmen, yeryüzü değil de herhangi bir yer kastedildiği için anlam dikkate alınmış ve fiil müzekker olarak kullanılmıştır (İbn Cinnî, 2003, II, 181).

Bir diğer beyit de şudur:

ثَلَاثَةُ أَنْفُسٍ وَثَلَاثُ دَوْدٍ لَقَدْ جَارَ الرِّمَانُ عَلَى عِيَالِي

(*Biz üç kişiyiz ve üç devemiz var gerçekten zaman benim aileme zulmetti* (Hutay'e, 2005, 130).

ثَلَاثَةُ أَنْفُسٍ kelimesi müennes olduğu halde burada şahıs veya erkek kastedildiği için sayı müzekker olarak kullanılmıştır (İbn Cinnî, 2003, II, 181; İbn Fâris, ts., 425).

Verilen örneklere genel olarak baktığımız zaman üç dilci de anlamın önemini vurgularken, Arapçada anlamın daha önemli olduğunu, söylenen kelimenin, anlam dikkate alınarak söylendiğini vurgulamışlardır. Zahiren görünen gramatik zıtlıkların anlam dikkate alınarak oluşturulan sözdiziminden kaynaklandığını belirtmişlerdir.

2.2. Müzekkerin Müennes Olarak Kullanımı

İbn Cinnî, müenneslerin müzekker olarak kullanımının yaygın olduğunu, bu kullanımda fer' olan müennesin, asıl olan müzekkere dönüşünün mevcut olduğunu söylemiştir. Bununla beraber müzekkerin müennes olarak kullanımının daha az olduğunu ve pek kabul görmediğini vurgulamıştır (İbn Cinnî, 2003, II, 184).

İbn Cinnî'nin verdiği örneklerin bazıları şunlardır: ﴿تَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السِّيَّارَةِ﴾ “Geçen kervanlardan biri onu bulup alsın” (Yusuf, 12/10) ayetindeki تَلْتَقِطُهُ kelimesi bazı kıraatlerde müennes olarak okunmuştur. Burada fiil, kervanlardan birinin de sonuçta müennes olduğu için, بَعْضُ kelimesi değil de السِّيَّارَةِ kelimesi dikkate alınarak müennes olarak kullanılmıştır (İbn Cinnî, 2003, II, 184). Zaten bu tür ifadelerde muzafın veya muzafun ileyhin dikkate alınarak zamir gönderilmesini nahiv caiz görmektedir.

Verilen diğer bir örnek de şu beyittir:

أتهجر بيتاً بالحجاز تَلَقَّتْ به الخوفُ والأعداءُ من كل جانب

Her tarafı korku ve düşmanlar tarafından kuşatılmış olan Hicaz'daki evi terk mi ediyorsun.

Bu beyitte fâil olan الخوف kelimesi müzekker olduğu halde, aynı anlama gelen المخافة kelimesi dikkate alınarak fiil müennes olarak kullanılmıştır (İbn Cinnî, 2003: II, 184). Bu yorum da konuyu tam olarak izah etmemektedir. Neden şair خوف kelimesini kullanıp da aynı anlama gelen مخافة kelimesini kast etmiştir?

فمضى وقدّمها وكانت عَادَةً منه إذا هي عَرَدَتْ إقدامها

Gitti ve onu (eşeği kervanın) öne geçirdi, çünkü geri kaldığı zaman, onu öne geçirmek onun âdetiydi (Lebîd b. Rebî'a, 2004, 110).

Bu beyitte de إقدام kelimesi, تَقَدَّمَ anlamında kullanıldığı için fiil olan كانت müennes olarak getirilmiştir.

Aynı şekilde,

يأبها الراكبُ المُرْجِي مَطِيئَتَهُ سائلٌ بني أسدٍ ما هذه الصوتُ

Ey bineğini hızlı süren yolcu Benî Esed'e bu sesin ne olduğunu sor.

Beytinde الصوت kelimesi müzekker olduğu halde ism-i işaret olarak هذه kelimesi getirilmiştir. استغاثة yardım isteme olduğu için bu durum caiz görülmüştür (İbn Cinnî, 2003, II, 184; es-Se'âlibî, 1998, II, 578).

فإنَّ كِلَابًا هذه عشرٌ أبطنٍ وأنت بريءٌ من قبائلها العشرِ

Bu Kilâb kabilesi on boydur. Sen bu on kabileden de berisin.

Bu beyitte عشر kelimesinin müennes olarak kullanılması gerekirken, بطن kelimesinden kastedilen قبيلة olduğu için, müzekker olarak kullanılmıştır, zaten beytin sonunda kelimenin cemisi açık olarak kullanılmıştır (İbn Cinnî,

2003, II, 185, 186; İbn Fâris, ts., 425).

فكان مَجِيّ دون ما كنتُ أَتَقِي ثَلَاثَ شُحُوصٍ كَاعِيَانٍ وَمُعَصِرٍ cümlesinde بعض kelimesi إصبع anlamına geldiği için fiil müennes olarak kullanılmıştır (İbn Cinnî, 2003, II, 184).

Konuyla ilgili diğer bazı beyitler de şöyledir:

فكان مَجِيّ دون ما كنتُ أَتَقِي ثَلَاثَ شُحُوصٍ كَاعِيَانٍ وَمُعَصِرٍ

Sakındığım kimseye karşı zırhım üç kişidir, iki körpe ve bir genç kız (Ömer b. Ebî Rebî'a, 1996, 127).

Bu beyitte شُحُوصٍ kelimesi ile kastedilenler kadınlardır. Bu yüzden normalde müennes gelmesi gereken sayı müzekker olarak gelmiştir (İbn Cinnî, 2003, II, 185, 186; İbn Fâris, ts., 425; es-Se'âlibî, 1998, II, 577).

أَرَى مِنْهُمْ رَجُلًا أَسِيفًا كَأَنَّمَا يَضُمُّ إِلَى كَشْحِهِ كَفًّا مُخَضَّبًا

Onların içinde sanki kınalı ellerini böğründe saklayan kızgın bir adam görüyorum (el-A'sâ, ts., 115).

Bu beyitte كَفًّا kelimesi müennes olmasına rağmen, sıfatı olan مُخَضَّبًا kelimesi müzekker olarak gelmiştir. Bunun sebebi ise kastedilenin, organ (عضو) olmasıdır. Yapılan bu açıklama tatmin edici değildir (es-Se'âlibî, 1998, II, 577). Çünkü burada herhangi bir organ değil, avuçlar kastedilmiştir. Bu açıklama kabul edilirse müennes olan bütün organlar için geçerli olması gerekir. Bu yüzden pek makul görünmemektedir.

Burada verilen örnekleri incelediğimizde de kast edilen anlamdan ziyade kullanımda bir genişlik var görünmektedir.

2.3. Ceminin Müfred olarak Kullanımı

İbn Fâris'in konuyla ilgili verdiği örnekler şunlardır:

﴿وَلْيَشْهَدْ عَدَايَتَنَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ *"Müminlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun"* (Nûr, 24/2) ayetinde geçen طَائِفَةٌ kelimesi İbn Fâris'e göre bir, iki veya daha fazla kişiden oluşabilir. Cezaya bir kişinin şahit olmasını yeterli görür. Bu yüzden طَائِفَةٌ kelimesinin bazen bir kişi anlamına gelebileceğini söyler (İbn Fâris, ts., 439). Bu dilcinin konuyla ilgili verdiği diğer örnek de yine طَائِفَةٌ kelimesiyle ilgilidir. Ona göre, طَائِفَةٌ نُعَدِّبُ مِنْكُمْ نَعْدَبُ طَائِفَةٌ, ﴿إِنْ نَعَفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَدِّبُ طَائِفَةً﴾ *"Sizden bir grubu başılsak bile, bir gruba da suçlu olduklarından olayı azap edeceğiz"* (Tevbe, 9/66) ayetinde geçen طَائِفَةٌ kelimesi de nüzul sebebi dikkate alındığında bir kişiye işaret etmektedir. Oysa daha önceki örneklerde belirttiğimiz gibi nahiv âlimleri fiil ile fail arasına fasıla girdiğinde fiilin tezkiri ve tenisinin caiz olduğunu söylerler. طَائِفَةٌ kelimesinin bir kişiden oluşabileceğini söylemek yerine bu açıklama daha tatmin edici görünmektedir.

Aynı şekilde, ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنَ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ﴾ *"(Ey Resulüm!) Sana odaların arka tarafından bağırانlar..."* (Hucurât, 49/4) ayetinde geçen يُنَادُونَكَ ifadesinin de müfred anlamda olduğunu söyler. Bunu da ayetin nüzul sebebinde

sadece bir kişinin böyle bağırmasına dayandırır.

Araplar manayı esas aldıklarında, artık neredeyse lafzı hiç dikkate almazlar, örneğin, *فَعَلِهِ، شَكَرْتُ مَنْ أَحْسَنُوا إِلَيَّ عَلَى فَعْلِهِ*, cümlesi bu şekilde söylenebileceği gibi; zamir çoğul getirilerek *شَكَرْتُ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيَّ عَلَى فَعْلِهِمْ* şeklinde söylenmesi de caizdir (İbn Cinnî, 2003, II, 188, 189). *من* ism-i mevsulünün müfret ve cemi için kullanılabilirliği açıktır. Neden bu tür bir açıklama yoluna gidildiği pek anlaşılır görünmemektedir.

2.4. Müfredin Cemi olarak Kullanılması

﴿وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يُغْوِصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ﴾ *“Bir de şeytanlardan, Süleyman için dalgıçlık eden ve daha bundan başka işler yapanları..”* ayetinde *من* kelimesi lafzen müfred olduğu halde manası dikkate alınarak sılasında zamir cemi olarak kullanılmıştır (İbn Cinnî, 2003, II, 188). Bu kelimenin tesniyesinin ve cemisinin (*مَنَانٍ وَمَنُونٍ*) kullanıldığı bazı kabileleri bir yana bırakırsak, *من* kelimesi ile müfret kast edildiğinde de cemi kast edildiğinde de lafız müfret olarak gelmektedir. İbn Cinnî burada neden bu kelimenin lafzının müfret olmasına vurgu yapmıştır. Bu durum tam olarak anlaşılammaktadır.

﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ *“Kim ‘ihسان’ derecesine yükselerek özünü Allah’a teslim ederse, onun mükâfâtı Rabbinin katındadır, artık onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir”* (Bakara, 2/112) ayetinde *من* kelimesi önce lafzı dikkate alınarak müfred olarak kullanılmış daha sonra anlam dikkate alınarak cemi zamir gönderilmiştir (İbn Cinnî, 2003, II, 188). Ayetlerde cemiden müfrede, müfretten cemiye dönüş uslubu bir çok yerde mevcuttur. Kanaatimize göre burada da yukarıdaki ayetle aynı durum mevcuttur.

أَقْفَرٌ مِنْ أَهْلِهِ الْمَحْلُوبُ فَأَلْفُطِّيَّاتٍ فَأَلْدُتُوبُ

El-Mahlûb, el-Kuttebbiyat ve ez-Zenûb (bölgeleri) ahalisiz kaldı (ıssızlaştı, boşaldı) (‘Abîd b. el-Ebras, 1994, 19).

İbn Cinnî bu beyitte el-Kuttebbiyetu (القطبية) bölgesinin bilinen bir bölge olduğunu söyler. Ancak şair bölgenin ismini cemi yaparak kullanmıştır.

فَيَا لَيْتَ دَارِي بِالْمَدِينَةِ أَصَبَحْتُ بِأَجْفَارِ فَلُجٍ أَوْ بِسَيْفِ الْكَوَاظِمِ

Keşke Medinedeki evim Ecfâr-ı Felc’de yahut seyf-i kevażım’da olsaydı (Fezrek, 1983, II, 557, şairin divanında beytin bazı kelimeleri farklı şekilde rivayet edilmiştir).

Bu beytte de Cefr (حفر) ve (الكازمة) Kazime bölgelerinin isimleri cemi olarak kullanılmıştır (İbn Cinnî, 2003, II,188).

بَانَ الْخَلِيطُ بِرَامَتَيْنِ فَوَدَّعُوا أَوْ كَلَّمَا طَعَنُوا لَيْبِنَ بَجْرَعُ

Rameteyn’de (göçe hazırlanan) kalabalık görüldü ve terk etti (orayı)

Ne zaman bir yere göç etseler (Rameteyn) sızlanır (Cerîr, 1986: 267, divanında *طَعَنُوا* kelimesi yerine *رَفَعُوا* kelimesi ile rivayet edilmiştir).

Aynı şekilde Râmetun (رامة) isimli bölge tesniye olarak kullanılmıştır (İbn Cinnî, 2003, II,188).

Kanaatimize göre burada verilen beyitlerde, şairler dildeki bir genişlikten yararlamıştır. Örneğin dilimizde İstanbul kelimesinin çoğulu, gerçekten çoğul anlamı dikkate alınarak kullanılmaz. Ancak şu tür cümleler kullanılır: “İstanbulardan bizi görmeye gelmiş”. Arapçada tesniye diye bir olgu bulunduğundan, bu kullanımdan da yararlanılmıştır.

﴿هُؤُلَاءِ صَنِيفِي﴾ “Bunlar misafirimdir” (Hicr, 15/68) ayetinde صَنِيفِي kelimesin mübtedaya uyması için cemi olarak gelmesi beklenirken, müfred olarak gelmiştir. Anlam, صَنِيفِي kelimesinin takdiriyle, *misafirlerimdir* şeklindedir (İbn Fâris, ts., 348; es-Seâlibî, 1998, II, 571).

﴿ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ ظِلْفَالًا﴾ “sonra sizi bebek olarak çıkararak...” (Mu’min, 40/67) ayetinde ki ظِلْفَالًا kelimesi, çoğul ve meful olan zamirin hali olmasına rağmen, müfred olarak gelmiştir, cemi anlamındadır (İbn Fâris, ts., 348; es-Seâlibî, 1998, II, 571).

Konuyla ilgili diğer bir beyit de şudur:

فَقُلْنَا أَسْلِمُوا إِنَّا أَخَوُكُمْ فَقَدْ بَرَّتَ مِنَ الْإِخْنِ الصُّدُورُ

“Teslim olun gerçekten biz sizin kardeşiniziz” dedik

Kalpler artık kinlerden kurtulmuştur

Bu beyitte ki أَخَوُكُمْ kelimesinin iki şekilde düşünülmesi mümkündür. Müfrettir ve cemi anlamında kullanılmıştır yahut salim cemidir ve izafetten dolayı nun düşmüştür (İbn Cinni, 2003, II, 190; İbn Fâris, ts., 348).

Arapların كَثُرَ الدِّرْهَمُ وَالدِّينَارُ *dirhem ve dinar çoğaldı* sözünde dirhem ve dinar kelimeleri müfred olarak kullanıldıkları halde cemi anlamındadırlar (İbn Fâris, ts., 348).

İbn Cinnî'nin burada verdiği örneklerin bazıları zihinde soru işareti oluştursa da cümlenin anlamsal yorumu yapılırken hesaba katılması gereken bazı hususlara değinmiş olması açısından önem arz eder.

2.5. Tesniyenin Müfred olarak kullanılması

﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾ “*ikiniz, her inatçı kafiri... cehenneme atın*” (Kâf, 50/24) ayetinde emre muhatap olan melek bir tane olmasına rağmen emir tesniye siygasıyla gelmiştir (İbn Fâris, ts., 363; es-Seâlibî, 1998, II, 572).

وَمِيَّةٌ أَحْسَنُ الثَّقَلَيْنِ وَجْهًا وَسَالِفَةٌ وَأَحْسَنُهُ قَدَالًا

Meyye, iki cihanın en güzel yüzlüsü, en güzel boyunlusu ve başının arkası en güzel olan kadındır (Zurrunme, 1982, III, 1521).

Bu beyitte de الثَّقَلَيْنِ kelimesine müfred zamir gönderilmiştir, bu açıdan bakıldığında tesniye kelime müfred gibi düşünülmüştür. Diğer yandan kastedilen iki dünyadaki kadınların en güzeldir ki bu durumda da cemi kullanılması gerekirken müfred kullanıldığını göstermektedir (İbn Cinnî, 2003, II,

187).

بَانَ الْخَلِيْطُ بِرَامَتَيْنِ فَوَدَّعُوا أَوْ كَلَّمَا طَعَنُوا لَيْثِينَ بَجَزْعٍ

Rameteyn'de (göçe hazırlanan) kalabalık göründü ve terk etti (orayı)

Ne zaman bir yere göç etseler (Rameteyn) sızlanır (Cerîr, 1986: 267, divanda طَعَنُوا kelimesi yerine رَفَعُوا kelimesi rivayet edilmiştir).

Aynı şekilde Râmetun (رامة) isimli bölge tesniye olarak kullanılmıştır (İbn Cinnî, 2003, II, 188).

2.6. Ceminin Tesniye Olarak Kullanılması

Diğer bir örnek olarak da şu beyit verilmiştir:

أَقَامَتْ عَلَى رُبْعَيْهِمَا جَارَتَا صَفَا كَمَيْتَنَا الْأَعَالِي جَوْنَتَا مُصْطَلَاهُمَا

Dağın iki tarafındaki iki düzlüğe dağın iki komşusu kamp kurdu, (sanki dağla beraber) üstleri (tam kararmamış) kestane renginde, ateşe temas eden kısımları kapkara olmuş bir (üzerinde yemek pişirilen) üçayak (gibi) tır (eş-Şemmâh, 1327h., 86).

Şair burada övdüğü kişinin halkının dağ kenarında kurmuş olduğu kampı, dağı da içine katarak büyük bir sacayağına benzetmekte ve onun cömertliğini vurgulamaktadır. Bu beyitte cemi olmasına rağmen الْأَعَالِي kelimesine, anlam dikkate alınarak tesniye zamir gönderilmiştir (İbn Cinnî, 2003, II, 189). Ancak İbn Cinnî bu örneğin bu durumu tam olarak ifade etmediğini söyler.

2.7. Lafzi Amil Yokken Varmış Gibi Sözün Dizilmesi

Konuyla ilgili diğer bir beyit de şudur:

بَدَا لِي أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكٌ مَا مَضَى وَلَا سَابِقٌ شَيْئًا إِذَا كَانَ جَائِيًا

Anladım ki geçip giden bir şeyi (yeniden), elde edemem ve (anladım ki) başıma gelecek olan bir şeyin de önüne geçemem (Züheyr, 1988, 140).

Bu beyitte سابق kelimesi, مدرک kelimesine atfedilerek mecrur okunmuştur. Her ne kadar مدرک kelimesini cer eden bir şey zahiren görünmese de anlam itibarıyla bu kelimenin başında, ليس nin haberinin başına gelen zait bir bâ olduğu düşünülmüştür. Lafız anlam dikkate alınarak, görünüşte bir şey olmasına rağmen değiştirilmiştir. (İbn Cinnî, 2003, II, 192).

Sonuç ve Değerlendirme

Abdukâhir Curcâni *Delâilu'l-i'câz* isimli eserinde sözdizim konusuna geniş bir yer ayırmış, sözdiziminde meydana gelen değişiklikten sonra anlamda nasıl bir değişiklik olduğunu ayrıntılı bir biçimde anlatmıştır. İlk fıkhu'l-luğa kitaplarında sözdizimin anlamsal yorumuna katkıda bulunabilecek bilgileri ararken, *es-Sâhibî fi fıkhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve aüneni'l-'Arabi fi kelâmihâ, el-Hasâis, Fıkhu'l-luğa ve Sırru'l-'Arabiyye* isimli her üç kitapta da öncelikle tak-

dim-tehir konusunu araştırdık. Bu kitaplarda Curcânî'ye kaynaklık edebilecek bilgilere rastlayamadık. İbn Fâris ve es-Se'âlibî'nin konuya yaklaşım tarzlarının klasik nahiv anlayışından biraz uzak olduğunu tespit ettik. Klasik nahivciler, 'Araplar önemli gördükleri unsurları cümle içerisinde öne alırlar' anlayışından hareket etmişlerdir. Özetle mübtedanın takdiminin, mefulün faile ve fiile takdiminin caiz olduğu ve olmadığı yerleri belirtmişler ancak sözdiziminde meydana gelen değişiklikten sonra anlamsal yorumda ne gibi bir değişiklik olduğuna dair pek bir şey söylememişlerdir. İbn Fâris ve es-Se'âlibî, bu konuyu biraz farklı değerlendirmiştir. Sözdiziminde nahiv açısından herhangi bir takdim-tehir olmamasına rağmen, anlamsal yorum yapılırken cümlede sonra gelen bazı unsurların önce, önce gelen bazı unsurların da sonra gelmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. İbn Cinnî ise nahivcilerin yolunu benimseyerek nerelerde takdimin caiz olduğunu, nerelerde olmadığını ve bunların gerekçelerini değerlendirmiş, bu başlık altında anlam üzerinde hemen hemen hiç durmamıştır.

Daha sonra her üç kitap da "*lafzı, anlamı dikkate alarak yorumlama*" anlamına gelen الحمل على المعنى başlığı altında bazı bilgiler verdiklerini gördük. Bir kısmı bu başlık altında bir kısmı ayrı başlıklar altında görünüşte nahve uymayan ancak anlam dikkate alındığında aykırı görünen bu kullanımın nedenini ortaya çıkaran konulara değinmişlerdir. Bu konular müzekkerin, müennes olarak, müennesin müzekker olarak kullanılması vb. konulardır. Bu konular içinde verilen örneklerin açıklamalarında müzekker bir kelime ile aynı anlama gelen müennes bir kelime kastedildiği veya müennes bir kelime ile aynı anlama gelen müzekker bir kelime kast edildiği gibi bilgiler yer almaktadır. Kanaatimize göre bunların büyük bir kısmı dildeki genişlik ve şairlerin mütesâhil davranmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak bazı beyitlerde bu durum anlama bir incelik de getirmektedir. Sonuç olarak bu bilgiler cümlenin genel olarak anlamsal yorumuna katkı sağlamaktan çok cümle içerisinde kullanılan bazı lafızların, cinsiyeti ve sayısı açısından açıklamalar getirmektedir.

KAYNAKÇA

- 'Alâvene, Şerîf. *Şi'ru's-Seletâni'l-'Abdî*. Ürdün: y.y., 2007.
 'Abîd b. el-Ebras. *Divân*, neşr. Ahmed 'Adra. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1994.
 el-A'şâ, Meymûn b. Kays. *Divân*, b.y.: y.y., ts.
 İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâ'is*. Nşr. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
 İbn Fâris. *es-Sâhibî fî fihri'l-luğa*. Nşr. Esseyyid Ahmed Sakr. Mekke: y.y., ts.
 Cerîr. *Divân*. Beyrut: Dâru Beyrut: 1986.
 İmruu'l-Kays. *Divân*, Nşr. Mustafa Abdüşşâfi, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
 El-Curcânî, Abdulkahir. *Delâilu'l-i'câz*, Nşr. Mahmud Muhammed Şâkir, Kâhire: 1992.
 Ferezdak, *Divân*. Neşr. İlyâ el-Hâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Lubnânî, 1983.
 Hassân b. Sâbit. *Divân*. Nşr. Abde' Muhennâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

- Hutay'e. *Dîvân*. Nşr. Hamdû Tammâs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Lebîd b. Rebî'a. *Dîvân*. Nşr. Hamdû Tammâs, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- Ömer b. Ebî Rebî'a. *Dîvân*. Nşr. Fâyiz Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1996.
- el-Mütenebbî. *Dîvân*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1983.
- es-Se'âlibî, Ebu Mansûr. *Fıkhü'l-luğa ve sirru'l'Arabiyye*. Nşr. Hâlid Fehmi vediğ. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- eş-Şemmâh b. Dırâr. *Dîvân*. Nşr. Ahmed el-Emîn eş-Şenkîti. Mısır: y.y., 1327h.
- Tarafe b. el-'Abd. *Dîvân*, Nşr. Muhammed Nâsuriddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 2002.
- Zurrunme, Ğaylân b. 'Ukbe el-'Adevî. *Dîvân*. Nşr. 'Abdulkuddûs Ebû Sâlih. Beyrut: Müessesetü'l-Eymân, 1982.
- Züheyr b. Ebî Sulmâ, *Dîvân*, Nşr. Ali Hasen Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1988.

ABBÂSİLER DÖNEMİNE KADAR MİSİR'DA KIPTİLER VE MÜSLÜMANLARLA İLİŞKİLERİ

The Relations between Copts and Muslims in Egypt Until the Abbasid Era

Murat GÖK

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam

Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Tarihi Anabilim Dalı, Karaman, Türkiye

Assist. Prof., Karamanoglu Mehmetbey University Faculty of Islamic Education Department

of Islamic History and Arts Department of Islamic History, Karaman, Turkey

muratgokh@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3119-0209>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13.03.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 23.08.2019

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2019

” Atıf / Cite as: Gök, Murat. “Abbâsiler Dönemine Kadar Mısır'da Kıptiler ve Müslümanlarla İlişkileri”. *Mütefekkir* 6/12 (2019): 441-470. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.659192>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

ABBÂSÎLER DÖNEMİNE KADAR MISIR'DA KIPTİLER VE MÜSLÜMANLARLA İLİŞKİLERİ

Öz

İslâm'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar farklı coğrafyalara hâkim olmuşlar ve buralarda farklı etnik ve dini kimlik sahibi topluluklarla ilişkiye girmişlerdir. Bu bağlamda fetih öncesinde Bizans için, fetihten sonra ise Müslümanlar için büyük önem ifade eden Mısır, Hz. Ömer döneminde hâkimiyet altına alınmıştır. Fetih sırasında Mısır topraklarında genel olarak Kıptî yerli halk ve Bizans destekli Rumlar yaşamaktaydı. Kıptîler kendilerine özgü yaşam şekilleriyle yöneticilerinden farklı özelliklere sahiptiler ve Mısır'da ikinci sınıf insan muamelesi görmekteydi. Bu çalışmada Mısır diyarının yerli halkı olan Kıptîler'in İslâm öncesindeki yaşantıları ve fetihle birlikte yeni idarecilerle olan ilişkileri Emevîler dönemini de içine alacak şekilde konu edilmiştir. İlk fethedilen bölgelerden olan Mısır'da görevli valiler ilk dönemlerden itibaren halka daha önce yaşadıkları olumsuzlukların aksine hoşgörülle yaklaşmışlar, inanç özgürlüğü başta olmak üzere huzur içerisinde bir hayat yaşama imkânı sunmuşlardır. Kıptî Hıristiyan halkın önemli bir kısmı fetihten sonraki birkaç yüzyıl içinde İslâm'ı tercih etmiş, bir kısmı ise cizye vergisini düzenli olarak ödemişlerdir. Ancak özellikle bazı Emevî idarecilerinin vergilerle ilgili bir kısım uygulamaları yerli halkın öfkesine ve ayaklanmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Buna rağmen genel olarak baktığımızda fethinden Abbâsîler dönemine kadar olan yaklaşık yüz on yıllık bir sürede Kıptîler Müslüman idareci ve yöneticilerle huzur içerisinde yaşamışlardır. Müslümanların Mısır'daki Hıristiyan halkla olan ilişkileri ilk dönemde Müslüman idarecilerin Gayr-ı Müslim tebaaya olan yaklaşımı hakkında da bilgiler vermesi yönüyle önemlidir. Bu çalışmada Kıptîlerin Mısır'ın fethinden sonra özellikle Emevîler döneminde Müslüman idarecilerle olan ilişkilerinin hangi düzeyde olduğunun ortaya konulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Kıptîler, Emevîler, Mısır, İslâm Fetihleri.

The Relations between Copts and Muslims in Egypt Until the Abbasid Era Abstract

In the early periods of Islam, Muslims had dominated different geographies and had intercourse with different ethnic and religious communities. In this context Egypt which is of high importance for Byzantine before the conquest as well as for the Muslims after the conquest has been conquered during the time of Omar. During the conquest, Coptic locals and Byzantine-backed Greeks generally lived on the Egyptian territory. The Copts had different characteristics than their rulers with their unique way of life, and they were treated as second class people in Egypt. In this study, Copticans, who are the indigenous people of the Egyptian land, have been subjected to the pre-Islamic life and the relations with the new rulers together with the conquest, including the Umayyad period. In Egypt, which was one of the first conquered regions, the governors unlike the previous negativity, approached with tolerance, freedom of belief and peace. An important part of the Coptic Christian population preferred Islam over a few centuries following the conquest, while others paid their taxes regularly. However, some of the practices of some Umayyad rulers related to taxes caused the indignation and resentment of the indigenous people. Nevertheless, the Copts lived in peace with Muslim rulers over a period of about a decade, from the conquest until the Abbasid era. In terms of providing information about the approach of Muslim administrators to non-Muslim citizens, Muslims' relations with the Christian public in Egypt are important. In this study, it is aimed to reveal the level of the relationship between Coptic Christians and Muslim administrators after the conquest of Egypt, especially during the Umayyad period.

Keywords: Islamic History, Copts, Umayyad, Egypt, Islamic Conquests.

GİRİŞ

Râşid Halifeler döneminde başlayan fetih dalgasıyla birçok coğrafya İslâm hâkimiyetiyle tanışırken, Müslümanlar da fethettikleri yerlerde Arapların dışındaki birçok milletle ve inançla tanışma imkânı buldu. Bu minvalde, Hz. Ömer döneminde Mısır topraklarının fethiyle Kıptî Hıristiyanların çoğunlukta olduğu bir halk kitlesiyle karşılaşıldı. Yeni idareciler daha önceki idarenden hoşnut olmayan yerli halka iyi bir muamelede bulunarak halkın ilgisini kendilerine çekmeyi başardılar. Bu durum, Mısır'da İslâmlaşma sürecine olumlu katkı sağladı. Zaman zaman kendisini gösteren mali kaynaklı gerilimlerin dışında Müslüman idareciler Kıptîlerle genellikle barış içinde yaşadılar.

Araştırma konumuzla alakalı olarak son dönemde ülkemizde bir takım akademik çalışmalar kaleme alınmıştır. Bunlardan Mücahit Yüksel'in *Emevîler Döneminde Hıristiyanlar* adlı doktora çalışması önemlidir. Yüksel, çalışmasında Emevî idaresindeki Hıristiyan halkın sahip olduğu özelliklere ve Hıristiyanların İslam toplumuna etkilerine dikkat çekmiştir. Yine Ekrem Sert'in *Mısır Kıptî Kilisesi ve Günümüzdeki Durumu* adlı yüksek lisans çalışması Kıptî Kilisesinin tarihini ve Kıptîlerin Müslüman idaresi altındaki durumlarını konu etmektedir. Ayrıca Kevser Beyazyüz'ün *Mısır'da Toplum, Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Yaşam (Fethinden Emevîler Döneminin Sonuna Kadar)* isimli yüksek lisans tezi de Emevîlerin sonuna kadarki süreçte Mısır'da yaşayan etnik ve dinî toplulukları konu edinmesi yönüyle araştırmamızda kısmen faydalandığımız akademik çalışmalardandır.

1. KIPTÎ KAVRAMI

Kıptî kelimesinin kökeni hakkında kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Bunlar içinde bu kelimenin Yunanca "Aigyptos" kelimesinin bazı harflerinin düşmesiyle "gypt" şeklinde kullanıldığı ve bugün Avrupa dillerinde "Egypt" ve "Copt" olarak karşılık bulunduğu,¹ eski Mısır'da bulunan "Koptos" şehrinin isminden alındığı bilgileri kaynaklarda yer bulmaktadır.² Yine bir kısım Arap müellife göre ise Nuh Peygamber'in torunlarından olduğu belirtilen, Mısır krallarından Kuftaim'in isminden geldiği iddiası da mevcuttur.³

Yaygın kanaate göre ise kıpt (قبط) kelimesi Yunanlıların Mısırlılar ve Nil deltası sakinleri için kullandığı "Aigyptos" kelimesinin kökünü teşkil eden "gypt" in Arapça karşılığıdır. Hıristiyanlığın Mısır'a girmesiyle yerli halk olan Kıptîler bu dine girmiş ve Mısır'daki Hıristiyan halk bu isimle anılır olmuştur.

¹ William James Durant, *Kıssatu'l-hadâra* (Beirut, 1988), 12: 125; Aziz Suryal Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi* (İstanbul: Doz Yayınları, 2005), 28.

² Gaston Wiet, "Kıptîler", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1967), 6: 716; DİA, "Kıptîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 424.

³ Ebu'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el-Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1: 41; Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 28.

Müslümanlar Mısır topraklarını fethettiklerinde de bölgeden Dâru'l-Kıbt diye söz etmişlerdir.⁴ Bunların dışında kelimenin başka anlamları da bir kısım kaynaklarda belirtilmektedir.⁵

Kıptî kelimesi, eski zamanlardan beri Mısır'ın yerli sakinleri için kullanılmıştır ancak Kıptîler'in ne zaman Nil vadisine geldikleri konusunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁶ Bu isim Hıristiyanlığın bölgeye girmesiyle diğer anlamlarını zamanla yitirmiş ve Mısır'da yaşayan Hıristiyan toplumu ifade eder olmuştur. Bundan dolayı "Kıptî" dinî değil, sosyolojik bir terimdir.⁷ Bölgenin 642'de Müslümanlar tarafından fethedilmesinden bugüne kadar da bu kullanımı devam etmiştir.⁸

2. MÜSLÜMANLAR TARAFINDAN FETHİNE KADAR MISIR'DA HİRİSTİYANLIK VE KIPTİLER

2.1. Hıristiyanlığın Mısır'a Girişi

Hız. İsa'nın davetine başlamasından sonra onun destekçileri olan havari-ler, Kudüs dışına dağılarak yeni inançlarının yeryüzüne yayılması için çalışmışlardır.⁹ Bu amaçla Hıristiyanlık ilk dönemde Antakya, Tarsus, Efes yoluyla Roma'ya kadar götürülmüştür.¹⁰ Zamanla bu din Mısır topraklarına da girmiştir. Ancak Hıristiyanlığın Mısır'a ne zaman girdiği konusu Kıptîler ile Kıptîlerin dışında kalan Hıristiyan dünya arasında tartışmalı bir konudur.¹¹

Mısır toprakları Hıristiyanlık tarihi açısından önemli topraklardır. Antik Hıristiyanlık çağının teolojik eğitiminde ve araştırmalarındaki en önemli kurum olan İskenderiye Katesizm Okulu İskenderiye'de faaliyet göstermiştir. Bu okulun mensupları Hıristiyan teolojisinin ilk sistemlerini formüle etmişler ve tefsir alanında önemli eserler ortaya koymuşlardır. Bu okul, dünya üzerinde Hıristiyan öğretisinin anlatılmasına yönelik kurumsal ilk çalışma olarak nitelendirilmektedir.¹² Okulun Aziz Markos tarafından kurulduğu yönündeki Ortodoks kaynaklarda geçen bilgiler ise efsane türündendir. Okulla ilgili ilk atf MS190 yıllarında ölen Pantaenus'un hayatında geçer.¹³

Kıptîler'e göre Mısır'a ilk defa Hıristiyanlığı getiren kişi İncil yazarı Aziz

⁴ İbrahim Sadeddin, *el-Milel ve'n-nihal ve'l-a'râk (Humûmu'l-ekalliyyât fi'l-vatani'l-Arabî)* (Kahire, 2018), 3: 8; Yakup Nahle Rufeyle, *Târîhu'l-ümmeti'l-Kıptîyye* (Mısır: Matbaatü Metropol, 2000), 4.

⁵ Bk. Mustafa Erdem, "Kıptî Kilisesi Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997): 143-145; İzzettin Artokça, *Kıptîler* (Ankara, 2013), 4.

⁶ Artokça, *Kıptîler*, 4.

⁷ Erdem, "Kıptî Kilisesi Üzerine", 145.

⁸ Ekrem Sert, *Mısır Kıptî Kilisesi ve Günümüzdeki Durumu* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017), 9.

⁹ Ahmet Sağlam, *Tolunoğullarının Kuruluşundan İhşidilerin Yıkılışına Kadar Mısır'da Gayr-i Müslimler* (Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, 2011), 23.

¹⁰ Erdem, "Kıptî Kilisesi Üzerine", 148.

¹¹ DÍA, "Kıptîler", 25: 424.

¹² İsmail Ahmed Anter - Hüsâm Abbâdi, *Delîl müciz li âsâri'l-Medîneti'l-İskenderiyye* (İskenderiye, ts.), 7; Artokça, *Kıptîler*, 10.

¹³ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 47.

Markos'tur. Kıptî kilisesinin kurucusu olan Markos, yaptığı çalışmalar sebebiyle bu dine nefretle bakan bir kısım yerli halk tarafından öldürülmüştür.¹⁴ Onlara göre Aziz Markos I. yüzyılın ortasında İskenderiye'ye gelmiş ve MS 68 yılında putperestler tarafından sokaklarda sürüklenerek acımasızca öldürülmüştür.¹⁵

Bu kilise İsa'nın havarilerinden Markos tarafından kurulması sebebiyle önemli sayılmış ve Kıptîler tarafından patriklerine "Yeryüzünde İsa'nın Konuşan Sesi" unvanı verilmiştir.¹⁶ Kilise ise Afrika'da ilk olması hasebiyle "Afrika Kiliselerinin Anası" kabul edilmiştir.¹⁷ Kıptîlerin dışında kalan Batılı Hıristiyan kaynakları ise Hıristiyanlığın Mısır'daki durumunun Demetrius (188-230) zamanına kadar tam olarak bilinemeyeceğini ifade etmektedirler.¹⁸ Çoğu Hıristiyan tarafından Mısır'da ilk kilisenin kuruluşunun Demetrius döneminde olduğu kabul edilmektedir.¹⁹

Yunan ve Romalı yöneticilerin milâdî ilk asırdaki zulüm ve işkencelerine rağmen bu yeni dinin Mısır'da hızla yayıldığı anlaşılmaktadır. Öyle ki Demetrius dönemine kadar organizeli bir yapıyı meydana getiremeyen Hıristiyanlar, bu dönemde teşkilâtlı hâle gelebilmişlerdir. MS II. yüzyılda bu yeni din özellikle İskenderiye'de taraftar toplayarak özel bir yer edinmiştir.²⁰ Ancak Roma İmparatorları I. Konstantinos ile Licinius'un MS 313 yılında yayınladıkları Milan Fermanı'na kadar Mısır'da da Hıristiyanlar çoğunlukla baskı altında yaşamışlardır.²¹

Sonuç olarak Hıristiyanlara yapılan baskılar sebebiyle bu dinin ilk dönemlerde Mısır'a girdiği, Kilise teşekkülünün ise II. yüzyılın sonlarında gerçekleştiği söylenebilir. Çünkü Kıptîlere ait en eski kaynakların varlığı III. yüzyılın sonu ile IV. yüzyılın başına işaret etmektedir. Hıristiyanların Mısır'daki varlığına kesin gözüyle bakılan dönem ise III. yüzyıl olarak kabul edilebilir. MS 313 yılındaki Milan Fermanı'ndan sonra Mısır'da bu din IV. yüzyılda hızla yayılmış, aynı yüzyılın ikinci yarısında İskenderiye halkının büyük bir kısmı Hıristiyan olmuştur. İskenderiye şehri, Mısır Hıristiyanlığının da merkezi olmuştur.²²

¹⁴ Sağlam, *Tolunoğulları*, 23; Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 40.

¹⁵ Ayşenur Baş, *Papa III. Şenuda Döneminde Mısır'da Kilise-Devlet ve Kıptî-Müslüman İlişkileri* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2013), 7; Sert, *Mısır Kıptî Kilisesi*, 6; Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 39; Cemal Abdülhâdi, *Fethu Mısır* (Kâhire, 1999), 24.

¹⁶ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 37.

¹⁷ Sert, *Mısır Kıptî Kilisesi*, 6.

¹⁸ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 42; Erdem, "Kıptî Kilisesi Üzerine", 148.

¹⁹ Sert, *Mısır Kıptî Kilisesi*, 6.

²⁰ Seyyid Abdülaziz Sâlim, *Târîhu'l-İskenderiyye ve hadâratuhâ fi'l-asri'l-İslâmî* (İskenderiye: 1982), 41; DîA, "Kıptîler", 25: 424.

²¹ DîA, "Kıptîler", 25: 424.

²² Baş, *Papa III. Şenuda*, 7-8.

2.2. Konsiller Süreci ve Fetih Öncesi Dönemde Kıptîlerin İdarecilerle İlişkileri

Milâdî ilk asırlarda Roma topraklarında yeni din Hıristiyanlığın ortaya çıkışı ve yayılışı çok sancılı olmuştur. Romalı imparatorlar, Hıristiyanlığın ilk yüzyılında, halkın sesine kulak vermiş görünerek yasaların yazılı gereklerini yerine getirerek Hıristiyanlığı yasaklamışlardır.²³ Mısır'da Hıristiyanlar Markos'tan sonra dikkatleri üzerlerine çekmemek için sakin bir hayat yaşamayı tercih etmişlerdir. Kaynaklar bu süre içinde (68-168) on patriğin göreve başlayış ve ölüm tarihlerini vermekle yetinmiş ve 12. Patrik Demetrius (188-230) dönemine kadar hiçbir ayrıntıya girmemiştir. Bu imparator döneminde ilk kez idarenin eliyle Mısır Hıristiyanlarının katledilmesine şahit olunmaktadır. İmparator Septimius Severus (193-211) Hıristiyanlığa geçişin ne pahasına olursa olsun durdurulması için ferman çıkarmış, onun 202 tarihli fermanı Mısır'da, etnik kimliğine bakılmaksızın Yunan, Yahudi ya da Mısırlı herkes için şiddetle uygulanmıştır. İskenderiye Kateşizm Okulu kapatılmış,²⁴ mensupları başka yerlerde toplanmayı sürdürmüşlerdir. Roma imparatoruna sadakat göstergesi olan İmparator anıtı önünde tütsü yakma zorunluluğundan Yahudiler muaf tutulmuş ancak Hıristiyanlara böyle bir ayrıcalık tanınmamıştır. Bu emre uymayanlar İskenderiye'ye gönderilmiş, burada bir kısmının boynu vurulmuş, bir kısmı aslanlara atılmış, bazıları diri diri yakılmış, ağır işkencelerden geçirilmişlerdir. Ne var ki imparatorun bu girişimleri sonuçsuz kalmış, Hıristiyanlığın güçlenmesini engelleyememiştir.²⁵

Bundan sonra ikinci bir baskı dalgası Decius'un (249-251) kısa süren saltanatında görülmüştür. Hıristiyanlığın hızla yayılmasından endişeye kapılan İmparator Decius 250 yılında bir ferman yayınlayarak, her vatandaşa, yerel yöneticilerden alınmış, tanrılara kurban kestiğine dair bir belge (libellus) taşıma zorunluluğu getirmiştir. Emre aykırı hareket edenler ağır işkencelere maruz kalmışlar, binlerce Hıristiyan katledilmiştir. Bu olumsuz durum İmparator Valerian (252-260) döneminde de aralıksız devam etmiş ve bazıları canını kurtarmak için din değiştirmiştir.²⁶

Hıristiyanlar ancak 262'de dinsel hoşgörü fermanı yayınlayan İmparator Gallienus (253-268) döneminde rahat nefes almışlardır. Bu dönemde kiliselerin açılmasına izin verilmiş, Hıristiyanlara ait mal ve topraklar sahiplerine geri verilmiştir. Ancak İmparator Diocletian (284-305) döneminde durum tam tersine dönmüştür. Bu yıllar Kıptîlere yapılan zulmün zirveye ulaştığı yıllardır.²⁷ Bu sebeple Kıptîler katliamların yaşandığı 284 yılına "Şehitler

²³ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 41.

²⁴ Anter - Abbâdi, *Delîl Mûciz*, 7; Artokça, *Kıptîler*, 10.

²⁵ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 42.

²⁶ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 42.

²⁷ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 43; Sert, *Mısır Kıptî Kilisesi*, 6-7.

Yılı” demişler ve bu yılı takvimlerinin başlangıcı kabul etmişlerdir.²⁸ Diocletian, 302 yılında piyade ve süvarilerden oluşan lejyonlarında Roma tanrılarına kurban vermeyi reddeden tüm askerleri işten atmıştır. Bir yıl sonra yayınladığı fermanlarla kiliselerin ve yayınlarının yok edilmesini, Hıristiyanların mallarına el konulmasını, bir araya gelmelerinin yasaklanmasını emretmiş ve bunlara uymayanları idamla cezalandırmıştır. Bu dönemde şiddetten en çok etkilenen bölge Mısır olmuştur. Kilisenin verdiği resmî rakamlar 144 bin ile 800 bin arasında değişmektedir. Bu sayılar abartılı gibi görünmekle birlikte, Diocletian’ın başlattığı baskı politikasının, ardından gelen Maximinus Daia (305-313) tarafından sürdürüldüğü unutulmamalıdır.²⁹ Müslümanların idaresindeki Mısır’ın bütün tarihinde Diocletian’ın yaptığı zulüm ile mukayese edilebilecek bir uygulamaya rastlanmamaktadır.³⁰

Diocletian ve Maximinus Daia’dan sonra zulüm dalgası zayıflamıştır. Bundan sonraki döneme damgasını vuran olay, Büyük Konstantin’in (272-337) 313 yılında dinsel hoşgörüyü geçerli kılan ünlü Milan Fermanı’nın ilânıdır. Bu tarihten itibaren Hıristiyan halk teşkilatlanmaya başlamış, ibadet dili Yunancadan Kıptîceye dönmüş, Hıristiyanlık Mısır’da güçlenmiştir.³¹ Konstantin’in bu fermanla amacı İmparatorluğu eski görkemli günlerine yeniden kavuşturmak ve ülke içinde bozulan düzeni yeniden tesis etmektir.³² Neticede herkes istediği gibi inancını yaşama imkânı bulmuştur.

Ancak zamanla idarenin Mısır kilisesine boyun eğdirmek için kendi emirlerini dayatması Kıptîler üzerinde baskıların devam etmesine sebep olmuştur. Dönemin patriği Athanasius (326-373), İmparator Konstantin’e bir mektup yazmış ve mektubunda “Kilise işleri ile kendini yorma” uyarısında bulunmuştur. Bu mektup üzerine kendisi için ölüm emri verilmiş, patrik ölümden kurtulabilmek için yaklaşık yirmi yıl kaçak hayatı yaşamak zorunda kalmıştır.³³

Konstantin’in Hıristiyanlığı devlet dini olarak ilân etmesinden sonra durum tersine dönmüştür. Bu kez Hıristiyanların pagan azınlığa karşı zulüm dönemi başlamıştır. Mısır’da, Patrik Theophilus (385-412) Serapis tapınaklarına karşı girişilen yerel ayaklanmaları bizzat yönetmiştir. Canopus’taki (Ebu Kayr) Serapis tapınağı 389’da, başkentteki ana tapınak ise 411 yılında kuşatılarak ele geçirilmiştir. Ayrıca İskenderiye’deki bu son olay sırasında Hellen kültürünün birikimi olan Ptolema Kütüphanesi’nin büyük bir kısmı yok edilmiştir. 415 yılında son pagan Yeni Platoncu³⁴ Hypatia adlı kadın dü-

²⁸ Erdem, “Kıptî Kilisesi Üzerine”, 149.

²⁹ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 43-44.

³⁰ Wiet, “Kıptîler”, 6: 720.

³¹ Sert, *Mısır Kıptî Kilisesi*, 6-7.

³² Mehmet Çelik, *Bizans İmparatorluğunda Din-Devlet İlişkileri I* (İzmir: 1999), 13-14.

³³ Muhammed Moro, *Yâ Akbâta Mısra İntebihû* (Kahire: 1973), 111.

³⁴ M. S. 270 yılında ölen Plotin’in, Eflâtun’un ideler nazariyesine dayanarak ortaya attığı mistik bir

şünür taşlanarak öldürülmüştür. Onun öldürülmesiyle bir dönem son bulmuştur.³⁵

Çatışacak bir putperest kalmayınca Hıristiyanlar kendi içlerinde siyasi mücadelelere girişmişlerdir. Bu minvalde konsiller düzenlenmiştir. Hıristiyanlığın muhtelif merkezlerinde baş gösteren, ortodoks düşünceye karşı olan heretik akımları ve doktrin farklılıklarını ortadan kaldırma girişimi ilk üç konsilde (İznik, Konstantinopol ve Efes) tamamlanmıştır. Kıptî Kilise'sinin tarihi açısından bu konsillerin en önemli özelliği, her üçünde de İskenderiye'nin ruhanî ve entelektüel önderliğinin baskın çıkmış olmasıdır. İmparator II. Theodosius'un ölümü, yerine Marcian'ın (450-457) tahta geçmesi sonucu sarayın kilise politikası temelden değişmiş ve 451 yılında Kadıköy (Kalkedon) Konsili toplanmıştır.³⁶

Kadıköy'de alınan kararlar, Hıristiyanlıktaki ilk ciddi mezhep ayrılığının başlangıcı olmuştur. Doğu kilisesi Batı kiliseleri tarafından Monofizit olarak tanımlanırken, Batı kilisesi Doğu tarafından Diyofizit diye adlandırılmıştır. Doğu kiliselerinin yükselişine Kıptîler öncülük etmiştir. Bu öncülük, İmparator Jüstinyen (527-565) döneminde doruğa ulaşan Bizans baskısına karşı Mısır'da baş gösteren milliyetçi tepkinin ifadesi olarak anlaşılmalıdır.³⁷

Kadıköy Konsili, tarihî açıdan çok önemli bir gelişmeye sahne olmuştur. Bu konsille İsa'da insanlık ve ilâhlık unsurlarının eş oranda bulunduğu şeklindeki Ortodoks anlayış teyit edilmiş, Mısır Kıptî kilisesi itikadî anlamda ana gövdeden ayrılmıştır.³⁸ Böylece Mısır ekümenik alanda ilk yenilgiyi almış ve yerli patrik Dioscorus (444-457) aşağılanarak görevinden azledilip sürgün edilmiştir.³⁹ Onun yerine askerî kuvvet kullanılarak Bizans'ın emrindeki Proterius (452-457) İskenderiye patriği olarak patriklik tahtına geçirilmiştir. Mısırlılar buna yerli din adamı Timothy Aeluru'yu patrik seçerek karşılık vermiştir. Bu olaydan sonra İskenderiye, iki ayrı patriğin aynı anda hüküm sürdüğü bir patriklik bölgesi olmuştur.⁴⁰ Kadıköy Konsili'nin sonuçları Mısır'da hemen hissedilmiştir. Kıptîler konsil kararları ile Batı Kilisesi'nden ayrılmış ve alınan kararları tanımamışlardır.⁴¹ Böylece Mısır kilisesi önderliğini kaybetmiş ve İskenderiye Patrikliği, millî bir kimlik kazanarak Mısır Kilisesi'ne dönüşmüştür.⁴² Bu duruma kızan Kıptîler, Monofizitliği millî bir din olarak

felsefe. Bk. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 507.

³⁵ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 46.

³⁶ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 73-74.

³⁷ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 87.

³⁸ DİA, "Kıptîler", 25: 425.

³⁹ Zafer Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk (Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları)* (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 341.

⁴⁰ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 89.

⁴¹ Sert, *Mısır Kıptî Kilisesi*, 5.

⁴² Baş, *Papa III. Şenuda*, 11.

telâkki etmiş, Kadıköy Konsili taraftarlarını “Melkitler”, yani imparator taraftarı olarak adlandırmışlardır.⁴³ Bu konsil sonrasında Kıptî Kilisesi, Hıristiyan dünyasının Doğu Kiliseleri arasında bulunan Monofizit inanca sahip özerk bir kilisesi olmuştur.⁴⁴ Kıptîler, Kadıköy Konsili'nin İmparator tarafından Mısır İskenderiye Kilisesi'ni temsil eden heyetin bu toplantıdan cebir kullanılarak uzaklaştırıldığını, toplantının İskenderiye Kilisesi heyeti olmaksızın icra edildiğini iddia etmişlerdir. İmparatorun baskılarına rağmen İskenderiye Kilisesi heyet başkanı I. Dioscorus, bu durumu onaylamamış, askerler tarafından darp edilerek ölümle tehdit edilmiştir. Sonunda sürgün edilmiş, bu tutumu altı yıl sonra sürgünde ölünceye kadar devam etmiştir. Konsilde alınan kararlar Mısır'a ulaşınca Kıptîler konsil kararlarını tanımadıklarını ilân etmişlerdir.⁴⁵

Kadıköy sonrası imparatorlar, Mısır'da dinî birliği Kıptîlere dayatarak ayrılığın bütün izlerini silmek için zulüm kampanyaları başlattılar. Mısır'a atanan kişiler sivil, askerî ve kiliseye ait yetkileri hem vali hem genel komutan hem de İskenderiye Patriği unvanıyla tüm görevleri yürütüyordu. Ancak halk tarafından kabul görmeyen bu kişiler sebebiyle çıkan olaylarda vahşetin boyutu Konstantin öncesi dönemi aratmayacak niteliktedir. Kiliselerde tavanlara kadar üst üste yığılan cesetler, oluk gibi akan kan kaynaklarda yer alırken ölü sayısının yalnızca İskenderiye'de 24.000'i bulduğu zikredilmektedir.⁴⁶ Bütün bunlar Mısırlılara kendi dindaşları tarafından ve yine din adına yapılmıştır.

İslâm fethinden önce Mısır (619–629 yılları arası) kısa bir süre Sasanî hâkimiyetinde kaldıktan sonra, Herakleios'un Ninova zaferiyle tekrar Bizans hâkimiyetine girmiştir. İmparator Herakleios, idaresi altındaki bu topraklarda dinî problemleri çözerek bütün Hıristiyanları bir mezhepte toplamak istemiştir. Bu doğrultuda İmparator Monofizitlik ile Ortodoksluk'un karışımı olan İsa Mesih'teki insanî ve ilâhî iradenin değişimsiz, uyumlu ve aynı şey olduğu anlamı taşıyan (tek iradecilik) bir başka ifade ile Melkitlik'in (Kral Dini) bütün Hıristiyanlara benimsetilmesine karar vermiştir. Bu gayeyle önemli bölgelere patrikler yollamış, Mısır'a da Kyrus (Mukavkı) gönderilmiştir. Mısır'daki Monofizitler tarafından şiddetli bir muhalefet ile karşılanan Kyrus, Monofizit Kıptîleri bu yeni anlayışa sevk edebilmek için ne gerekiyorsa yapmıştır. Mısır'ın Müslümanlar tarafından fethine kadar Kyrus, Mısır'da dinî ve mâlî işlerden sorumlu birisi olarak Kıptî Kilisesi mensuplarını ağır vergilerle baskı altında tutmuştur.⁴⁷ İstisna dönemler yaşanmakla birlikte aşırı vergi

⁴³ Erdem, “Kıptî Kilisesi Üzerine”, 156.

⁴⁴ Sert, *Mısır Kıptî Kilisesi*, 16.

⁴⁵ Sert, *Mısır Kıptî Kilisesi*, 15-16.

⁴⁶ Mehmet Çelik, “Süryani Kaynaklarına Göre İmparator Marcian'ın İskenderiye Kütüphanesini Yaktırması (1 Ağustos 455)”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2000): 60.

⁴⁷ Nadir Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika'nın Müslümanlar Tarafından Fethi* (Manisa: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2007), 6-7.

yükü ve korkunç zulüm 451'den İslâm fethine kadar bütün Kıptîler üzerinde varlığını hissettirmiştir.⁴⁸ Bunun bir sonucu olarak Kıptî patriği I. Bünyamin (633-662), Mısır'daki Doğu Roma egemenliğinin son yıllarında Araplar gelene kadar Tebai'in ücra manastırlarında on yıl kaçak olarak yaşamıştır. Kyrus döneminde halka yapılan zulümler sebebiyle Kıptîler'in Bizans'tan iyice koptuğu görülür.

İslâm fetihleri sırasında, Mısır'da Melkânî Kilisesi'nin başında Mukavkıs bulunurken, Monofizit Kıptî Kilisesi'nin başında da yeni anlayışı reddettiğinden dolayı sürgün edilen Patrik Bünyamin vardı.⁴⁹ Bizans'ın kendilerine reva gördüğü bu politika Kıptîler'in Bizans yönetimine nefretle yaklaşmasına sebep oldu ve Mısır bölgesinin fethinde Müslümanlara önemli avantajlar sağladı. Bizans'ı kendilerine düşman ve sömürgeci kabul eden yerli halk, fetih için gelen Müslüman Araplara karşı çok az mukavemet göstermiş, hatta zaman zaman fetihlerde onlara yardımcı olmuştur.⁵⁰

3. MÜSLÜMANLAR TARAFINDAN FETHİNDEN ABBÂSİLERE KADAR MISIR'DA KIPTİLER

Hız. Ömer döneminde İslâm hâkimiyetine giren Mısır coğrafyası Hıristiyan Kıptî halkın yoğun olarak yaşadığı bir bölgeydi. Ancak Kıptî halkın idareciler nezdinde görmüş olduğu değer, onların yönetime karşı tavır almalarına sebep olmuştur. Tepkilerini Müslümanların fetih için geldiği dönemde ortaya koyan Kıptîler, fetih sürecinde ve sonrasında Müslüman Araplarla iyi geçinme yoluna gitmişlerdir. Buna rağmen yaklaşık bir asırlık süreçte yeni idarecilerle çoğunluğu vergilerden kaynaklı bazı isyan ve hoşnutsuzluk dönemleri yaşamışlardır.

3.1. Mısır'ın Fethi Sırasında Kıptîlerin Müslümanlara Desteği

Fetih öncesinde Mısır, farklı inançların hayat bulduğu bir bölgedir. Bölgenin tarih öncesi inanışları totem esasına dayanır. Romalı idareciler, Hıristiyanlığı kabul eden putperestlere 313 yılına kadar kötü davranmışlardır.⁵¹ Zamanla Hıristiyanlığı kabul edenler arasında ise mezhep ihtilâfları kendini göstermeye başlamıştır.⁵² Mezhep olarak Ya'kûbîler ve Melkânîler diye ikiye ayrılan Hıristiyan halkın çoğunluğu Mısır Kıptî kilisesinin resmî mezhebi olan Ya'kûbîliğe bağlıydı.⁵³ Ülkedeki Rumlar ise genellikle Bizans'a bağlı olarak Melkânî mezhebine mensuplardı. Kadıköy kararlarıyla daha da güçlenen

⁴⁸ Sağlam, *Tolunoğulları*, 30.

⁴⁹ Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillah İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib* (Port Saïd: 1995), 80; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaledin es-Suyûtî, *Husnû'l-muhâdara fî târîh-i Mısır ve'l-Kâhira*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Mısır: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1967), 1: 107.

⁵⁰ Ebû Rebî Süleyman b. Mûsa el-Endelûsî el-Kilâî, *el-İktifâ bimâ tezammenehû min meğâzî Rasûlillâh ve's-selâseti'l-hulefâ* (Beirut: 1997), 2: 338.

⁵¹ Ali Erbaş, *Hıristiyanlık'ta Reform ve Protestanlık Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 9.

⁵² Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî, Dini, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi* (İstanbul, 1985-1987), 1: 298-299.

⁵³ Abdülhâlik Seyyid Ebû Râbiye, *Amr b. el-Âs, beyne yedeyi't-târîh* (Kâhire: ez-Zehrâ li'l-'Âlâmî'l-

Melkânîler Ya'kûbîlere baskı uyguluyorlardı.⁵⁴

Mısır'ın sosyal hayatına baktığımızda tabakalar arasında da problemler görülmektedir. Bunlar genellikle halktan alınan vergilerle ilgilidir. Fetih öncesinde halktan baş vergisi alınırken, Romalı, Yunan ve Yahudi olan nüfuzlu kişilerden bu vergi alınmıyordu.⁵⁵ Kıptîlerin bu konuda bir ayrıcalığı yoktu ve bu durum rahatsızlığa sebep oluyordu.

Bir kısım Kıptî müellifler eserlerinde yerli halkın fetih için gelen Araplara ciddi bir yardımlarının olmadığını iddia etmektedir. Ancak genel kanaat bu yönde değildir. Kısmi bir yardımın olduğu yönünde görüş belirtenlerden birisi olan Aziz Suryal Atiya eserinde Arapların Mısır'a girdiği dönemde Kıptîler hakkında kaynakların farklı görüşler belirttiğini ancak çoğunlukla Kıptîlerin tarafsızlık politikası takip ettiğinin düşünüldüğünü, yardımın sadece rehberlik boyutunda olduğunu iddia etmektedir.⁵⁶

Buna karşılık Mısır şehirlerinin fethi sırasında Kıptî halkın fatihlere gerekli yardımda bulduklarına yönelik bilgiler de kaynaklarda mevcuttur. Bunlardan birisi Müslümanların Mısır topraklarındaki ilk büyük çarpışmasının yaşandığı Fermâ'nın fethi sırasında Kıptî halkın Müslümanlara yardımcı olduğu bilgisidir. Kıptî Piskopos Bünyamin, Amr b. el-Âs'ın Mısır'a geldiği haberi kendisine ulaşınca, Kıptîlere bir mektup yazmış ve bundan sonra Rumların artık güçlerinin kalmadığını belirterek Kıptîlerden Amr'a destek olmalarını istemiştir.⁵⁷

Kıptîlerin Müslümanlara olan desteğini Fermâ'da olduğu gibi İskenderiye'nin fethinde de görüyoruz. Babilon'un fethinden sonra Amr b. el-Âs İskenderiye'ye Kıptîlerin önde gelenleriyle gitmiştir. Kıptîler, daha önce yapılan anlaşmaya uygun bir şekilde Fustât'la İskenderiye arasındaki yolları ıslah edip köprüleri tamir etmek suretiyle Müslümanlara yardımcı olmuş, yiyecek, içecek ve diğer ihtiyaçların temininde çalışmışlardır.⁵⁸

Müslümanlar Mısır topraklarına girdiğinde asıl savaş Araplarla Bizans destekli Melkânîler arasında gerçekleşmiştir. Bu savaşlarda Kıptî halkın Rumlara destek olduklarını görmüyoruz. Bu sebeptendir ki Müslümanlarla savaşan Rumlar konu edildiğinde bölge kılıçla fethedilmiş kabul edilirken, Müslümanlarla savaşmayarak fethi yardımcı olan Kıptîlerden bahisle Mısır toprakları barış yoluyla alınmış kabul edilir.

Kıptîler hem Bünyamin'in yazdığı mektubun etkisiyle, hem de Rumların

Arabi, 1988), 96.

⁵⁴ Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000): 314.

⁵⁵ Abdülhâdî, *Fethu Mısır*, 15.

⁵⁶ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 101.

⁵⁷ İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 80; Muhammed Ali Sallâbî, *Mü'minlerin Emiri Hz. Ömer*, trc. Mehmet Akbaş (İstanbul: 2008), 623.

⁵⁸ İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 95-96; Corci Zeydan, *Târîhu Mısri'l-hadîs (mine'l-fethi'l-İslâmî ilâ hâze'l-asr)* (Mısır: Matbaatü Hilâl, 1925), 1: 94; Hasan, *İslâm Tarihi*, 1: 151.

yerli halka uyguladığı ağır vergiler sebebiyle yöneticilerine destek olmamışlardır. Fethi gerçekleştiren Müslümanlar da gerek Kıptîlerin yardımlarından dolayı, gerekse de Hz. Peygamber (as)'in Mısır'ın fethi sırasında Kıptîlere iyi davranmaları yönündeki tavsiyesiyle⁵⁹ yerli halka oldukça iyi muamelede bulunmuşlardır.

Bizans idaresi, Mısır'da hem dinî hem de siyasî özgürlükleri kısıtlamak için çalışmıştı. Buna karşılık Müslümanlar, Kıptîler için dinsel hoşgörü umudu demekti. Fetihle birlikte uygulanan politikayla Kıptîler, Bizans döneminde yoksun kaldıkları bir inanç hürriyetine kavuşmuşlardır.⁶⁰

Bu sebeple az sayıdaki bir kuvvetle kısa bir zaman aralığında büyük Roma ordularına karşı çok geniş bir coğrafya olan Mısır topraklarında Müslümanların kazandığı başarılarla Kıptîlerin payı unutulmamalıdır. Neticede Kıptîler, uzun asırlar boyunca yabancıların tahakkümü altında bulduklarından, onlar tarafından kendilerine karşı yapılan baskı ve zulümden kurtulmak amacıyla Müslümanları, kendilerini Rumlardan kurtaracak topluluk olarak değerlendirmişlerdir.⁶¹

3.2. Râşid Halifeler Döneminde Mısır'da Kıptîlerle İlişkiler

Müslümanlarca Mısır'ın fethi süreci 639 yılında başlamış ve 642'de tamamlanmıştır. Fetihten sonra Müslümanlar, Mısır'da Rum idareci ve askerlerinden oluşan Melkitler ile Kıptîler, Habeşliler ve diğer Hıristiyan topluluklar olmak üzere iki ayrı grupla karşılaşmışlardır.⁶² Bizans baskısı altında kalan Kıptîlerin kimliklerini muhafaza isteği, idarenin onlara ağır vergiler yüklemesine ve hürriyetlerini sınırlamasına sebep olmuştur. Kıptîlerin içinde bulunduğu bu durum karşısında, İslâm'ın hoşgörü ve adalet anlayışı Mısır'ın Müslümanlar tarafından fethini kolaylaştırmıştır.⁶³ Vaktiyle etnik ve dinî problemlerle boğuşan bölge topraklarında, fetihten sonra hiç kimse inancı sebebiyle yargılanmamış, dinî gruplardan birinin diğerine baskı yapmasına izin verilmemiştir. Müslümanlar, Kıptîlerin daha önce düzensiz ve adaletsiz bir şekilde ödemekte oldukları vergileri keyfi olarak artırmamışlar, halktan güçleri nispetinde vergi almışlardır.⁶⁴ Cizye karşılığında Kıptîler can ve mal emniyetine kavuşmuş, askerlik hizmetlerinden muaf tutulmuşlardır.⁶⁵

Amr b. el-Âs, daha önce sürgün hayatı yaşamak zorunda bırakılan Kıptî lider Bünyamin'i on üç yıl süren esaretten kurtarmış, kendisine emân vermiş,

⁵⁹ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Müslim, *el-Câmiu's-sahîh* (Dımeşk, ts.), "Fezâilü's-Sahâbe", Hadis No: 1749.

⁶⁰ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 101.

⁶¹ Murat Gök, *İslâm Tarihi ve Medeniyetinde İskenderiye Şehri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 74-75.

⁶² Erdem, "Kıptî Kilisesi Üzerine", 159; DİA, "Kıptîler", 25: 425.

⁶³ Erdem, "Kıptî Kilisesi Üzerine", 158.

⁶⁴ Paul Kahle, *Zur Geschichte des Mittelalterlichen Alexandria* (Berlin: Der İslâm, 1922), 29.

⁶⁵ DİA, "Kıptîler", 25: 425.

aynı zamanda daha önce kapatılan kiliseleri tekrar açmıştır.⁶⁶ Kıptîler bu tarihi “İyi Cuma” olarak isimlendirmişlerdir. Kıptîler, Bizans dönemindeki “kul” statüsünden kurtulmuşlar, dinî özgürlükleri tanınmış bireyler olarak hayat sürmüşlerdir.⁶⁷

Ömer b. el-Hattâb'ın hilâfesinde Amr b. el-Âs'ın valiliği dönemi Kıptîler tarafından kendilerinin yaşadıkları en rahat dönem olarak değerlendirilmiştir.⁶⁸ Hatta Mısır'ın en büyük şehri olan İskenderiye'nin 641'deki ilk fethinden sonra şehirdeki Rumların isyanları bile Kıptîler nezdinde itibar görmemiştir. Öyle ki Müslümanların Mısır idaresindeki iç çekişmeleri şehirde yaşayan bir kısım Rumlar için fırsat olmuş, onlar Bizans İmparatoru II. Kostans'a (20/48-641/668) mektup yazarak ... *Cizye ödeyerek zilleti yaşadıkları, şehirde az sayıda Müslüman asker olduğu, kendilerine yardım edildiği takdirde bu durumdan kurtulabilecekleri* mesajını ulaştırmışlardır. Mektuba, Bizans İmparatoru II. Kostans olumlu cevap vermiş ve Manuel komutasında üç yüz gemilik bir donanmayı 646 yılında İskenderiye üzerine göndermiştir. Manuel, İskenderiye'de bulunduğu az sayıdaki Müslüman askerlerden kaçabilenlerin dışındakileri katletmiştir.⁶⁹ Rumlar, İskenderiye'de yaptıkları katliamdan sonra kendilerine destek olmayan Kıptî köylerini talan etmişler, yaptıkları cürümlerle Kıptîlerin nefretini kazanmışlardır.⁷⁰

Rum işgali sebebiyle şehrin ikinci kez Müslümanlar tarafından fethinden sonra Kıptîler, Amr'a gelerek kendilerinin zimmî olduklarını, bu savaşta Rumlara destek olmadıklarını, Rumlar tarafından mallarının ve hayvanlarının zarara uğradığını bildirmişler, düşmanın yaptığı zararın tazmin edilmesini istemişlerdir. Vali Amr da onların zararlarını tespit ettirerek tazmin yoluna gitmiştir.⁷¹ Çünkü Yapılan anlaşma gereği buluşa eren her Kıptînin yıllık iki dinar cizye ödeyerek korunacakları kendilerine garanti edilmişti.⁷²

Rumlardan kurtulan yerli halk uzun süre huzur içinde yaşamıştır. Kendilerine inanç hürriyetiyle birlikte kilise inşa etme izni verilmiştir.⁷³ Bu dönemde Hristiyan Kıptîlerin dinî durumlarından kaynaklanan isyanları yoktur. Ancak bir süre sonra bir kısım halife ve yerel idareci, Hz. Peygamber ve

⁶⁶ Muhammed Suheyl Takkûş, *Târîhu'l-hulefâi'r-râşidîn el-futûhât ve'l-incâzâtî's-siyâsiyye* (b.y.: Dâru'n-Nefâis, 2003), 1: 315.

⁶⁷ Artokça, *Kıptîler*, 5.

⁶⁸ Yuhanna Menessa, *Târîhu'l-kenîseti'l-Kıptîyye* (Kahire: Mektebetü'l-Mehabbe, 1983), 310.

⁶⁹ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-büldân*, trc. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 253; Ebu'l-Ferec el-Bağdâdî Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbu'l-harâc* (Bağdat: 1981), 1: 341; Philip Khuri Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 233-234.

⁷⁰ Sâlim, *Târîhu'l-İskenderiyye*, 69.

⁷¹ İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 203; Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb* (Kâhire: 2003), 19: 407.

⁷² İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 92-93.

⁷³ Makrizî, *Hitat*, 4: 408.

Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki zimmî politikası yerine birtakım keyfî uygulamalar sergilemişler ve bu da halkın tepkisine sebep olmuştur.

Bizans, fetihten önce Mısır'dan yılda yirmi milyon dinar vergi alırken, bu vergi fetihten sonraki ilk dönemde on iki milyon dinara kadar düşmüştür.⁷⁴ Fakat Hz. Osman döneminde Amr'ın yerine Abdullah b. Sa'd göreve geldiğinde halktan iki milyon dinar daha fazla vergi toplayarak vergi miktarını on dört milyon dinara çıkarmıştır.⁷⁵ Bu durum öfkeye sebep olmuş, halk Filistin'den dönen valiyi ülkeye sokmamıştır. Mısır'daki bu gergin durum Hz. Osman'ın şehadetine kadar devam etmiştir.⁷⁶ Abdullah b. Sa'd dönemini yerli halk için ilk ciddi tepki olarak nitelendiren Atiya, Abdullah'ın bu uygulamayı kişisel servetini artırmak için yaptığını iddia eder.⁷⁷ Fakat bu iddiasını delille ispat yoluna gitmez.

Bir kısım kaynaklarda Kıptîler'in ibadethane yaptırımlarının Halife Ömer tarafından yasaklandığı şeklinde bilgiler bulunsa da bu dönemde kilise ve manastırların tamir edildiği, yenilerinin yaptırıldığı, hatta bu konuda devlet imkânlarından faydalandığı bilinmektedir. Melkitler tarafından daha önce Kıptîler'in elinden alınan kiliseler kendilerine iade edilmiştir. Öte yandan Müslümanların fetihten sonra ibadetlerini yerine getirebilmek için bazı kiliselerden yararlandıkları da olmuştur.⁷⁸

Müslümanların Kıptîlerle dinî ve ekonomik ilişkilerinin dışında bir husus daha dikkat çekmektedir. O da fetihten sonra Kıptîlere birtakım idarî görevlerin verilmesi hususudur. Fetihten sonra Yunanlı görevliler devlet kademelerinden uzaklaştırılırken, yeni eyaletin yönetimi için ihtiyaç duyulan memurlar Kıptîlerden seçildi. Bu uygulama, Emevîler döneminde Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705) zamanına kadar devam etmiştir.⁷⁹

Bu zaman aralığında vergilerin toplanmasında ve kendi aralarındaki yargıyla ilgili problemlerin çözümünde Kıptîlerden faydalanılmıştır. Hz. Ömer döneminde Mısır'daki Kıptîler, ceza davaları hariç kendi içlerinden Kıptî bir kadı tarafından muhakeme edilmiştir. Muâviye, hilâfete geldiğinde zimmîlerle ilgili durumlar için Kıptî kadının yanına bir de Müslüman kadı görevlendirmiştir. Görevlendirmelere örnek olarak daha sonraki bir dönem olan Abdülmelik b. Mervân döneminde Mısır valisi Abdülaziz b. Mervân'ın Yenas b. Humaye ismindeki kâtibinin divan kâtipliği ile İskenderiye patriği olan Theodisius'un Emevî halifelerinin haraç âmili olarak görev yapmasını

⁷⁴ Sa'd Zağlûl, "el-İskenderiyyetü'l-İslâmiyye", *Târîhu'l-Medîne mine'l-fethi'l-Arabî ile'l-asri'l-Fâtımî* (İskenderiye: 1963), 246.

⁷⁵ Hasan, *İslâm Tarihi*, 1: 333; Ömer el-İskenderî, *Târîhu Mısır ile'l-fethi'l-Usmânî* (Mısır: 1920), 178.

⁷⁶ Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Mısır Tarihi (Arapların Fethinden Bugüne)*, trc. Gül Çağlalı Güven (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010), 4-5.

⁷⁷ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 105.

⁷⁸ DîA, "Kıptîler", 25: 425.

⁷⁹ İsmail Kâşif, "Ta'rîbu müctemei'l-İskenderiyye" (İskenderiye: 1973), 195.

gösterebiliriz.⁸⁰

Anlaşıldığı kadarıyla devlet işlerinde taşradaki memurlar, vergi görevlileri ve bölge mahkemelerindeki kadıların bir kısmı Kiptîler arasından atanmıştır. Ancak Müslümanlar, Kiptîleri kayırmamışlar, herkese adil davranmışlardır. Şu da kayda değer ki, Araplar sırf Kiptîleri memnun etmek için önde gelen Yunan yöneticileri işten atmamışlar, her şeyden önce vergilerin düzenli toplanmasıyla ilgilenmişlerdir. Örneğin Heraclius dönemindeki zulüm politikasının uygulayıcısı olarak Kiptîlerin derin bir nefret beslediği üst düzeyde üç yöneticiyi Araplar değiştirmemiştir.⁸¹ Yeni düzenin inşasında bu tür görevlendirmeler şüphesiz bir zorunluluktur. Çünkü Mısır'da halkın çoğunluğu Hıristiyanlardan oluşmaktadır. Onların yakınlığını kazanmak İslâm'a ilgi duymalarına ve vergilerin düzenli toplanmasına imkân verecek, toplumsal birlikteliğe katkı sunacaktır.

Kiptîlerin istihdamı sadece devlet görevleriyle de sınırlı değildi. Onlar sahip oldukları özgürlük ortamında istedikleri meslekleri icra ettiler ve hiçbir mesleği yapma noktasında engellenmemişlerdir. Nitekim Hz. Osman'ın valisi Abdullah b. Sa'd eski Kiptî ustalarla tersaneyi genişletmiş, burada oluşturduğu donanmayla İskenderiye limanını ticarî ve askerî bir üs hâline getirmiştir.⁸²

Sonuç olarak fetih sonrası ilk dönemde Kiptîlerin sükûnetin devamına engel bir davranış sergilemediklerini söyleyebiliriz. Onlar Halife Ömer ile yapmış oldukları anlaşmaya bağlılıklarını devam ettirmişlerdir. Vali Abdullah b. Sa'd'ın bazı icraatları sebebiyle kötü zamanlar geçiren Kiptîler, onun yerine Amr'ın tekrar göreve gelmesini istemişler ve bu istekleri kabul görmüştür. Müslümanların Hıristiyan halka olan davranışlarına baktığımızda genel itibarıyla olumlu bir tabloyla karşılaşılmaktadır. Bunda İskenderiye'nin fethi sonrası yerli halk ile yapılan anlaşma gereği "Müslümanların kiliselere karşı olumlu bir politika izleyeceği, Hıristiyanların iç işlerine karışmayacakları"⁸³ maddesinin etkisi inkâr edilemez.

3.3. Emevîler Döneminde Mısır'da Kiptîlerle İlişkiler

Emevîler döneminde Kiptîlere gösterilen muameleler halifelere ve valilere göre değişiklik göstermiştir. Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705) dönemine kadarki süreçte Kiptî halka aşırı müsamahalı davranıldığını, Kiptîlerin devlet imkânlarından bolca istifade ettirildiğini görüyoruz. Abdülmelik ile birlikte Hıristiyanlara karşı gösterilen muamelede değişiklikler gözlenmiştir. Velid b. Abdülmelik döneminde ise Arap olmayanlar idareden uzaklaştırılmıştır.

⁸⁰ Sağlam, *Tolunoğulları*, 33.

⁸¹ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 102.

⁸² Eymen Fuad Seyyid, "İskenderiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2000), 22: 574.

⁸³ Hasan, *İslâm Tarihi*, 1: 307.

Hulefâ-i Râşidîn döneminde olduğu gibi Emevîler döneminde de Kıptîlerin inanç özgürlüğü devam etmiştir. Piskoposlar ruhanî meclislerini toplayabilmişler ve valiler sadece patrik seçimini gözetlemişlerdir. Fakat devlete zarar verme ihtimalinden dolayı Kıptî din adamlarının başka devletlerle ilişkiye girmelerine müsaade edilmemiştir.⁸⁴ Tercüme ettirilmek suretiyle Kıptîlerin dua ve vaazlarının içerik olarak İslâm'a karşı hakaret bulunup bulunmadığı kontrol edilmiştir.⁸⁵ Bu dönemdeki Kıptî kaynaklı isyanlar inanç hürriyetinin engellenmesi sebebiyle değil, daha çok vergi miktarıyla ilgili dönemsel artışlardan kaynaklanmıştır.

Hârûn er-Reşîd (170-193/786-809) zamanında çıkarıldığı iddia edilen bir emirnâmeyle Hıristiyanlar Müslümanlardan ayırt edilebilmeleri için farklı renkte elbise giyip farklı sarık sarmışlar, "gıyâr" denilen bir bez ve "zunnâr" adı verilen bir kemer kullanmışlardır.⁸⁶ Kıptî keşişlerin o günlerin bir hatırası olarak bugüne kadar sürdürdükleri siyah sarık kullanma âdetleri resmîyette 1807'de Mısır valisi Mehmed Ali Paşa zamanında yürürlükten kaldırılmıştır.⁸⁷

Hulefâ-i Râşidîn döneminde olduğu gibi Emevîler döneminde de Müslüman idareciler kilise inşa etme ve restore etme konusunda Hıristiyanlara kolaylıklar sağlamıştır. Örneğin, Mesleme b. Muhalled (47-62/667-682), yapılan ahitlere aykırı olmasına rağmen Fustât'ta kilise yapılmasına izin vermesi sebebiyle kendi bürokratlarıyla ters düşmüş,⁸⁸ buna rağmen verdiği izni iptal etmemiştir.⁸⁹ Yine İskenderiye'de bulunan Aziz Markos Kilisesi Amr döneminde inşâ edilmiştir.⁹⁰ Aynı şekilde Emevî valisi Abdülaziz b. Mervân döneminde (65-86/684-705), Babilon'da Mâr Corcis ve Ebû Kayr Kiliseleri inşâ edilmiştir.⁹¹

Emevî idarecileri genellikle Kıptî halkla iyi geçinme yoluna gitmişler, karşılıklı iş birliğinde bulunmuşlardır. İlişkiler sadece devlet işleriyle sınırlı kalmamıştır. Örneğin Muâviye kendi çocuğu Yezid'in eğitimi için Hıristiyan bir mürebbi görevlendirme yoluna gitmiştir.⁹²

Fetihten sonra Mısır'dan toplanan cizye miktarının kişi başı yıllık iki dinar olduğunu belirtmiştik. Ancak Muâviye b. Ebî Süfyân, Amr b. el-Âs'ın vefatını müteakip, Mısır valiliğine tayin ettiği kardeşi Utbe b. Ebî Süfyân zama-

⁸⁴ Baş, *Papa III. Şenuda*, 19-20; DİA, "Kıptîler", 25: 425.

⁸⁵ Erdem, "Kıptî Kilisesi Üzerine", 161; Wiet, "Kıptîler", 6: 721.

⁸⁶ DİA, "Kıptîler", 25: 425; Wiet, "Kıptîler", 6: 718.

⁸⁷ Erdem, "Kıptî Kilisesi Üzerine", 159; Wiet, "Kıptîler", 6: 719.

⁸⁸ Mûcahit Yüksel, *Emevîler Döneminde Hıristiyanlar* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 93.

⁸⁹ Abdülhâdî, *Fethu Mısır*, 44; Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar* (İstanbul: 2012), 175.

⁹⁰ Husnî Harputlî, *el-İslâm ve Ehlü'z-Zimme* (Kâhire: 1969), 139.

⁹¹ İsmail Kâşif - Cemaleddin Served - Saîd Abdulfettah Aşûr, *Mevsûatu târîhi Mısır abre'l-usûr* (Kâhire: 1993), 97.

⁹² Harputlî, *el-İslâm*, 128.

nında Mısır haraç âmîliği yapan Verdân'a yazdığı mektupta, Mısır'dan toplanan verginin 5 milyon dinara kadar düştüğünü, Mısır Kıptilerinden alınan cizyenin birer kırat⁹³ arttırılmasını emretmiştir. Verdân ise, halifenin bu emrine karşı çıkmış ve ona: "Onlarla yapılan anlaşmada, vergilerin arttırılmayacağı hükmü varken, nasıl olur da ben onların vergisini artırırım?" şeklinde bir cevap göndermiştir.⁹⁴ Bunun üzerine Muâviye, Verdân'ı Mısır haraç âmîliğinden azletmiştir.⁹⁵ Muâviye döneminde cizyeyle ilgili mutad durumun aksine istisnai bir uygulamayla daha karşılaşılmaktadır. Muâviye'nin, Hz. Peygamber'in Kıptilere iyi davranılması yönündeki tavsiyesi üzerine,⁹⁶ Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in annesi Mâriye'nin köyünden daha önce alınan cizye vergisini kaldırdığı görülmektedir.⁹⁷

Emevî iktidarı Mervânîlerden olan Mervân b. Hakem'e geçince oğlu Abdülaziz b. Mervân 65/685 yılında Mısır'a vali olarak atanmıştır. Abdülaziz valiliği döneminde ziraî, dinî, iktisadî ve bayındırlık alanlarında Mısır için büyük hizmetlerde bulunmuştur.⁹⁸ Bölgede Abdülaziz'in valiliğine kadar Kıptilerle yaşanan ciddi bir problemle karşılaşmıyoruz. Abdülaziz babasının ve babasından sonra da kardeşi Abdülmelik'in hilâfeti döneminde yirmi yılı aşkın Mısır'da valilik görevinde kalmış,⁹⁹ göreve geldiği ilk zamanlar Kıptilere iyi davranmıştır. Hatta Mısır'da görülen veba salgını sebebiyle beytümali Hulvân'a taşımış,¹⁰⁰ orada iki Melkânî hizmetçisine "Kenîsetü'l-Ferrâşîn" adıyla bir kilise yapımı için izin vermiştir.¹⁰¹

Dönem içerisinde Hıristiyanların hoşuna gitmeyecek birtakım uygulamaların varlığını da görüyoruz. Abdülmelik b. Mervân halifeliği döneminde Mısır valisi Abdülaziz b. Mervân'a rahipleri tespit ettirerek onlardan kişi başına bir dinar cizye almıştır. Bu rahiplerden alınan ilk cizye vergisi olup daha sonra da onlardan cizye vergisi alındığı olmuştur.¹⁰² Kanaatimizce devlet gelirlerindeki düşüşler bu tür uygulamaları gündeme getirmiştir.

Rahiplerden cizye alındığına dair bir diğer örnek ise Halife Abdülmelik b. Mervân döneminden başlayarak uzun yıllar İskenderiye patrikliği yapan Theodisius'un uygulamalarında görülmektedir. 81-105/700-724 yılları arasında İskenderiye patrikliği ve aynı zamanda bölgesinde, Emevî halifelerine

⁹³ Arabistan, Mısır ve Suriye'de 1 kırat, 1/24 miskal ya da 1/16 dirhem'e tekabül ettiği için 1 altın kırat=0,176 gr., 1 gümüş kırat=0,186 gr. dır. Bk. Walther Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, trc. Sevim Acar (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990), 3.

⁹⁴ Belâzûrî, *Fütûhu'l-büldân*, 248-249; Hasan, *İslâm Târîhi*, 1: 180.

⁹⁵ İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısır*, 110.

⁹⁶ Müslim, *Sahih*, "Fezâilü's-Sahâbe", 1749; İbn Ömer Yûsuf b. Abdullah İbn Abdilber, *el-İstîâb fi Ma'rîfeti'l-Ashâb* (Beirut: 1992), 1: 59.

⁹⁷ Belâzûrî, *Fütûhu'l-büldân*, 250.

⁹⁸ Bk. M. Ali Kapor, "Emevî Valilerinden Abdülaziz b. Mervân", *İSTEM* 4/8 (2006): 45-46.

⁹⁹ Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Kitâbu'l-vulât ve kitâbu'l-kudât* (Beirut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 49.

¹⁰⁰ Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beirut: 1988), 8: 344.

¹⁰¹ Yüksel, *Emevîler Döneminde Hıristiyanlar*, 93.

¹⁰² Makrizî, *Hıtat*, 4: 408.

bağlı olarak haraç âmilleri yapan Theodisius, İskenderiye'deki patrik Enbâ Agotha ve onun öğrencileri olan rahip adaylarından cizye vergilerini toplar ve bunları Dimeşk'te bulunan halifeye götürürdü.¹⁰³

Yuhanna Menessa halka yüklenen vergi uygulamalarını farklı bir açıdan değerlendirir. Ona göre Abdülaziz valiliği döneminde, bütün gayretini âdeta Kıptîlerin ayaklanması üzerine harcamıştır. Kıptîler Müslümanların vergiden muaf olduklarını görünce bir kısmı cizye ödememek için Müslüman olmuştu. Yine o valilerin koydukları vergilerin yapılan anlaşmalara uygun olmadığını iddia eder. Saîd valisi Butros ve kardeşi Teodors'un, Meryût liderinin oğlu Safânos ile din adamı ve ilmiye sınıfına mensup sayısız kişinin kendileri için ağır yük olan ekonomik yaptırımlardan kurtulmak için Müslüman olduklarını söyler.¹⁰⁴ Ancak bunlar ispatı mümkün olmayacak iddialardır. Eğer vergiden kurtulmak için anılan kişilerin Müslüman olduğu iddia ediliyorsa bunların düşük miktardaki vergiler sebebiyle din değiştirdiklerini söylemek inandırıcı olmayacaktır.

Vergilendirmelerin dışında sosyal ve kültürel hayata baktığımızda Kıptîler lehine olumlu gelişmelerle karşılaşırız. Kıptîler fetih sonrasında Hıristiyanlık içindeki ayrılıklarını daha da netleştirmişlerdir. İslâm öncesi dönemin baskılarıyla ortaya çıkan millî birlik hareketi güçlenmiş, kültür ve ibadet dili olan Grekçe (Yunanca), yerli halkın ve din adamlarının kullandığı dil karşısında yok olmaya mahkûm olmuştur.¹⁰⁵ Kıptî dili Grek etkilerinden kurtularak edebiyat ve sanat dallarında benzeri görülmemiş bir canlanma dönemine girmiştir.¹⁰⁶ Hatta Grekçe olan mezar kitâbeleri Kıptîce yazılır olmuştur.¹⁰⁷ İslâm hâkimiyetinde Kıptîler öncesine göre çok daha rahat bir hayat yaşamışlardır.¹⁰⁸

Emevî valisi Abdullah b. Abdülmelik (86-90/705-708) dönemine geldiğinde Arapçanın resmî yazı dili olarak kabul edildiğini görüyoruz. 101/720 yılına kadar bazı papirüslerde Grekçe ve Arapça yazılara birlikte rastlanılmış,¹⁰⁹ 163/780'de Grekçe yazılan papirüsler görülmüştür. Bununla birlikte

¹⁰³ Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika*, 106.

¹⁰⁴ Menessa, *Târîhu'l-kenîseti'l-Kıptîyye*, 330.

¹⁰⁵ Erdem, "Kıptî Kilisesi Üzerine", 159.

¹⁰⁶ Baş, *Papa III. Şenuda*, 18-19.

¹⁰⁷ DîA, "Kıptîler", 25: 425; Wiet, "Kıptîler", 6: 729.

¹⁰⁸ Kıptîlerin sahip olduğu dini özgürlükler bir kısım Hıristiyan yazarları rahatsız etmiştir. İslâm Ansiklopedisi "Kıptîler" maddesi yazarları, "Halife Ömer'in emirnameleri çok şiddetliydi; Hıristiyanların yeni kilise ve manastır yaptırmaları ve harap olmuş binaları tamir etmeleri yasak edilmişti" demektedir. Ancak aynı maddede "Fiiliyatta, Hıristiyanlar para vermek suretiyle, kiliselerini ve manastırlarını tamir ettirdikleri gibi yeni binalar da yapmaya muktedir oldular ..." diyerek söylediklerini nakzetmişlerdir. Yine aynı maddede, "zaten Kıptîler kaydedilecek pek nadir istisnalarla canlarını kurtarmak için, dinlerini değiştirmeye hiçbir zaman mecbur tutulmamışlardır ve Müslüman Mısır'ın bütün tarihinde Diocletian'ın yaptığı zulüm ile mukayese edilebilecek hiçbir tedbire rastlanmaz" denilerek hakikat ifade edilmiştir.¹⁰⁸ Bk. Erdem, "Kıptî Kilisesi Üzerine", 161; Wiet, *Kıptîler*, 6: 720.

¹⁰⁹ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 102.

halkın büyük bir kısmı Kıptî dilini günlük hayatta kullanmaya devam etmiştir. Arapçanın resmî dil olarak kullanılmaya başlanması ve ihtidâ hareketleri sonucunda Müslüman olanların Arapçayı öğrenmeye yönelmeleri üzerine, Kıptî dili birkaç asır içinde günlük hayatta kullanılmaz olmuş, yalnız kiliselerde ibadet dili olarak varlığını devam ettirmiştir.¹¹⁰

Velîd b. Abdülmelik döneminde Hıristiyanların ayrıcalıklı konumlarını yitirdiklerini ve herkesin kendi haklarına uygun bir hayatı yaşadıklarını görüyoruz. Bu noktada Emevî camii'nin yapımı önemli bir örnektir. Daha önce Muâviye ve Abdülmelik b. Mervân döneminde gündeme gelen Yuhanna Kilisesi'nin Dımeşk'teki camiye ilâve edilmesi teklifi Hıristiyanlar tarafından kabul görmemiş, en son olarak Velîd b. Abdülmelik döneminde kilise yıkılmış ve arazi mescid inşaatına dâhil edilmiştir.¹¹¹ Ancak kilise keyfi olarak yıkılmamıştır. Yan yana olan bu iki mabetten cami Müslümanlara yetersiz gelince Hıristiyanlara bir teklif götürülmüş fakat onlar teklifi kabul etmemiştir. Sonunda Müslüman ve Hıristiyanlardan oluşan bir komisyon tarafından yapılan inceleme neticesinde kilise arazisinin kılıçla fethedilen topraklara dâhil olduğu tespit edilmiştir. Bu kilisenin camiye ilâve edilmesi karşılığında Velîd tarafından kendilerine dört kilise verilmiş ve Büyük Mâr Yuhanna kilisesi yaptırılmıştır.¹¹²

Abdullah b. Abdülmelik'in (86-90/705-709) valiliği döneminde Mısır'da fiyatların aşırı yükseldiği görülür. İlk defa Hz. Ömer döneminde alınan meks vergisi,¹¹³ İslâm devletine tüccar olarak giren harbîlerden 1/10, zimmî tacirlerden 1/20 ve Müslümanlardan da 1/40 oranında yılda bir defa olmak üzere alınmıştır. Meks vergisinin miktarı vali Abdullah zamanında artmıştır. Bu artırımlardan sonra, Mısır'da enflasyon meydana gelmiş, halk da bu duruma isyan etmiştir. Bu sebeple Abdullah, mekîs diye lâkaplanmıştır.¹¹⁴ Yine o zamana kadar idarî ve malî birçok iş Antonâs¹¹⁵ isminde bir Kıptî'nin sorumluluğundaydı. Abdullah bu kişiyi azletmiş ve yerine İbn Yerbû el-Fezârî diye isimlendirilen Hımslı bir kişiyi getirmiştir.¹¹⁶ Abdullah Mısır'da yaşanan bu olayların sorumlusu olarak İmrân b. Abdurrahman el-Hasenî'yi görmüş ve 89/707'de İmrân'ı görevden almıştır.¹¹⁷

¹¹⁰ DîA, "Kıptîler", 25: 425.

¹¹¹ Belâzûrî, *Fütûhu'l-büldân*, 147.

¹¹² Ali el-Tantavî, *el-Câmiu'l-Ümevî fî Dımaşk* (Dımaşk: ts), 39.

¹¹³ Sözlükte "vergi tahsilî, kesinti, gümrük resmi, bâc, fiyat indirimi, eksiklik" gibi anlamlara gelen meks geniş anlamıyla "hesap veya kesenek, kesinti, vergi/resim" anlamına gelir. Dar anlamıyla ise bir ülkedeki mahallî idarelerin kendi bölgelerine giren ticaret mallarından rıhtımlar, sınır gümrükleri, şehir kapıları, köprübaşları, derbendler, kapanlar veya pazarlarda aldıkları duhûliye resimlerini ifade eder. Bk. Cengiz Kallek, "Meks", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 583.

¹¹⁴ Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 52.

¹¹⁵ Kindî bu kişinin ismini "Eşnâs" olarak verir. Bk. Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 52.

¹¹⁶ Makrizî, *Hıtat*, 1: 184; Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 52; Rufeyle, *Târîhu'l-ümmeti'l-Kıptîyye*, 68.

¹¹⁷ Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 245-246.

Abdullah o güne kadar Kıptîce olan divanların dilini Arapçaya çevirmiştir. ¹¹⁸ Aynı şekilde şehir ve köylerin isimleri de Kıptîce aslından Arapçaya çevrilmiştir. Menessa, onun Mısır'a valilik görevine geldiğinde arşı titretecek şekilde Hıristiyanlara şiddetle muamele ettiğini, sofraya oturduğunda önünde bir Kıptî'nin kesilmesini emrettiğini, Kıptî kanının aktığını görmekten haz aldığını belirtir. Aynı zamanda idarecilerin Kıptîlerin defni için çok yüksek meblağlar talep ettiğini ve bu yüzden İslâm'a girmeye mecbur kaldıklarını, bir kısmının hicret etmek zorunda kaldığını, bazılarının da açlıktan öldüğünü, çok sayıda kilisenin yıkıldığını, ibadetlerin yapılamaz olduğunu ifade etmiş ve sonunda Abdullah'ın azledilerek insanların nefes aldığını eklemiştir. ¹¹⁹ Bu dönemde Kıptîlere sert davranılmıştır. Hıristiyan din adamlarının diğer insanlardan ayırt edilebilmeleri için giydikleri kukuletalı cübbelerle ilgili bir yasakla da karşılaşmaktayız. ¹²⁰ Ancak Menessa'nın sözlerini de gerçeği tam olarak yansıtmayan abartılı ifadeler olarak değerlendirmek gerekir.

Halife Velid b. Abdülmelik (86-96/705-714) döneminde Mısır valisi Abdullah b. Abdülmelik'in Hıristiyanlara sert muamelelerinden sonra Kurre b. Şerîk (90-96/709-715) Mısır valisi olmuştur. Onun görev yaptığı dönemde selefinin yolundan giderek insanlara zulmettiğine, kötü ahlâklı olduğuna, Hıristiyanlara daha önce eşi benzeri görülmemiş bir şekilde şiddetle muamele ettiğine dair birtakım bilgiler mevcuttur. ¹²¹

Kurre, Eşkû (Aphrodito) bölgesi Kıptî din adamlarına yazdığı mektupta kendisinden önceki vali döneminde bölgeleri için takdir edilen vergilerin eksik gönderildiğini belirterek bunun tam gönderilmesini emretmiştir. ¹²² Nitekim Mısır'da vali olarak bulunan Kurre döneminde rahiplerden cizye alınmamış, ancak Süleyman b. Abdülmelik'in (96-99/715-717) Mısır haraç âmili olan Üsâme b. Zeyd et-Tennûhî, ¹²³ yeniden rahiplerin sayımını yaptırarak kişi başına bir dinar cizye almaya devam etmiştir. ¹²⁴ Böyle bir uygulamaya gidilmesinin sebebi, pek çok Hıristiyanın cizye vermemek için rahip olması, böylece vergiden muaf tutulmaları olmalıdır.

Menessa, Kurre'nin ruhbanlara cizyeyi ağırlaştırdığını, İskenderiye divan kâtibinin ve onun dışında ölen birçok kişinin mallarını aldığını, kararlaşdırılanın dışında 100 bin dinar vergi koyduğunu, Kıptîlere zulmettiğini zikre-

¹¹⁸ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 31.

¹¹⁹ Menessa, *Târîhu'l-kenîseti'l-Kıptîyye*, 331.

¹²⁰ Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 52.

¹²¹ Makrizî, *Hitat*, 4: 408.

¹²² Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika*, 107.

¹²³ Menessa, Üsâme b. Zeyd'i Üsâme b. Yezîd olarak verir. Bk. Menessa, *Târîhu'l-kenîseti'l-Kıptîyye*, 332.

¹²⁴ Mehmet Erkal, "Cizye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 43.

der. Aynı zamanda Kıptîlerin ibadetlerini küçümsediğini, zaman zaman maiyetindekilerle birlikte kiliselerine girerek onları ibadetlerinden alıkoyduğunu, baskı karşısında Kıptîlerin göç etmeye başladığını anlatır. Ve yine o, bu dönemde İskenderiye kiliselerinin tahrip edildiğini, mermer sütunların ve süslemelerin yerlerinden sökülerek camilerde kullanıldığını ifade eder.¹²⁵

Kurre, kaynaklarda zalim,¹²⁶ kötü ahlâklı, fâsik,¹²⁷ davullu zurnalı içki meclisleri tertip eden hafif meşrep bir kişi olarak anlatılmıştır.¹²⁸ Yine kendisine İskenderiye'de suikast planlayan Haricîleri ölümle cezalandırarak ne kadar sert yapılı olduğundan bahsedilmiştir.¹²⁹ Ancak İslâm Tarihi kaynaklarında onun Kıptîlere zulmettiğine dair bilgi önceki dönemlere ait eserlerden sadece Makrizî'nin *Hitat*'ında mevcut olup diğer kaynaklarda yer bulmaz.¹³⁰ Son dönemde Menessa gibi bir kısım müellif bu konuyu dillendirmektedirler.¹³¹ Zirikli, Kurre'nin Abbâsîler dönemi tarihçileri tarafından fâsiklık ve zalimlikle itham edildiğini zikretmiştir.¹³² Bu bilgiler, bizim Kurre hakkında Kıptîlere çok büyük zulümler yaptığına dair zikredilen iddialara ihtiyatla yaklaşmamıza sebep olmalıdır.

Emevîler döneminin dikkat çeken bir halifesi olarak Ömer b. Abdülaziz (99-101/717-720) ile ilgili de birtakım iddialar mevcuttur. Bazı müellifler Ömer b. Abdülaziz dönemini Hıristiyanlar açısından olumsuz bir dönem gibi göstermeye çalışırlarsa da bu gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Ömer döneminde Hıristiyanlar daha önceki ayrıcalıklı ve aşırı müsamahalı konumlarını kaybederek İslâm hukukuna uygun muamele görmüşler ve bu yaşananlar bazı oryantalistlerin durumu hazmedememelerine sebep olmuştur. Zira Halifenin uygulamaları bu iddiaları bizzat yalanlamaktadır. Daha önceki Emevî idarecileri döneminde Hıristiyanlara ait olup da ellerinden alınmış bazı mabetler Ömer döneminde kendilerine geri verilmiştir. Bununla birlikte halife Ömer Hıristiyanlara idarî görevler vermemiştir. Fakat bu durum İslâm Hukukuna ve kendileriyle yapılan anlaşmalara aykırı değildir. Yine onun döneminde Hıristiyanların Müslümanlardan ayırt edilebilmesi için kıyafet düzen-

¹²⁵ Menessa, *Târîhu'l-kenîseti'l-Kıptîyye*, 331-332.

¹²⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber* (Beyrut: ts), 1: 78.

¹²⁷ Şemsüddîn Ebi'l-Muzaffer İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân* (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 2013), 10: 101.

¹²⁸ Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrut: 2000), 24: 172; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzûrî, *Ensâbu'l-eşrâf* (Beyrut: 1996), 13: 208; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (b.y.: 2003), 2: 1158; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: 1985), 4: 409; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 24: 172.

¹²⁹ Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 56; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: 2002), 5: 194.

¹³⁰ Makrizî, *Hitat*, 4: 408; Zehebî, *İber*, 1: 78; İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 10: 101.

¹³¹ Menessa, *Târîhu'l-kenîseti'l-Kıptîyye*, 331.

¹³² Zirikli, *A'lâm*, 5: 194.

lemesi ve evlerinde silah bulundurmamaları yönündeki uygulamalar hakların yerine getirilmesine yönelik uygulamalardır.¹³³ Rahiplerden cizye alınması konusunda Ömer b. Abdülaziz döneminde öncekilerden farklı bir durumla karşılaşılıyor. Halife, rahiplerden daha önce birer dinar olarak alınan cizyeyi iki dinara çıkarmıştır.¹³⁴

Ömer b. Abdülaziz halife olduğunda Mısırlılar kendisine Üsâme b. Zeyd hakkındaki şikâyetlerini iletmişlerdir. Ömer, Üsâme'nin yerine Eyyûb b. Şurahbîl'i göndermiştir. Ömer, Eyyûb'a Üsâme'yi tutuklayıp zincire vurmasını, ellerinden ve ayaklarından çarمیha germesini ve kendisine göndermesini emretmiştir. Eyyûb denileni yapmış ancak Üsâme yarı yolda ölmüştür. Eyyûb b. Şurahbîl halka karşı adil bir kişiydi. Yaptıklarıyla Üsâme döneminin baskılarını unutturmuştur. Halk üzerindeki vergileri hafifleterek itibar sahibi olmuştur.¹³⁵

Zaman içerisinde halktan alınan vergiler gündün güne azalmıştır. IX. asırda yılda üç milyon dinara kadar düşmüştür. Bu gerilemede Hıristiyanların İslâm'a girmelerinin de payı büyüktür. Atiya İslâm'a olan meylin sebebinin vergiden kaçmak olarak değerlendirmiş, Müslüman yöneticilerin bir ara devlet gelirlerini korumak için İslâm'a girişleri kısıtlama yoluna gittiklerini iddia etmiştir.¹³⁶ Ancak Ömer b. Abdülaziz döneminde yaşanan bir hâdise o döneme kadar Mısır'da Müslüman olan Kıptîlerden cizye vergisinin alınmadığını göstermektedir. Bu zaman aralığında Mısır'da idareci olarak Hayyân b. Şureyh vardı. Hayyân'ın Müslüman olan Kıptîlerden cizye almak istediği bilgisi halifeye ulaştığında o, "ey Hayyân! Senin Müslüman olan ehl-i zimmeden cizye alma niyetinde olduğumu duydum. Unutma ki Allah (cc); "Eğer tövbe ederler, namazı dosdoğru kılarlar, zekâtı verilerse onları kendi hallerine bırak. Şüphesiz Allah bağışlayandır, merhamet edendir" (Tevbe, 9/5) buyuruyor. Yine bir başka ayette ise; "Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Rasûlü'nün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın" (Tevbe, 9/29) buyruluyor, diye mektup yazmıştır. Hayyân cizye alınmadığı takdirde gelirlerin azalacağı ve buna ihtiyaç olduğuna dair bir cevap gönderince; Ömer, "Ben seni Mısır'a ordu komutanı olarak görevlendirdim. Durumları biliyorum. Sen Müslüman olanlardan cizye almayı bırak. Allah, Peygamber'i vergi toplayıcısı olarak değil yol gösterici olarak gönderdi"¹³⁷ diye karşılık vermiştir. Bu mektup üzerine Hayyân Hıristiyanken Müslüman olanlardan vergi almaktan vazgeçmiştir. Onun döneminde zimmîlerle ilgili bir başka uygulama da içki ile ilgilidir. Halife, Mısır

¹³³ Yüksel, *Emevîler Döneminde Hıristiyanlar*, 78.

¹³⁴ Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika*, 111.

¹³⁵ Menessa, *Târîhu'l-kenîseti'l-Kıptîyye*, 333.

¹³⁶ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 103.

¹³⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: 1990), 5: 299; Makrizî, *Hitat*, 1: 147.

valisine gönderdiği bir mektupla içki satışı yapılan ve içilen yerlerin yıktırılmasını emretmiştir.¹³⁸

Philip Hitti, Ömer b. Abdülaziz'i, Hıristiyan tebaayı zelil eden, onlara birtakım sınırlamalar koyan Emevî halifesi olarak nitelendirmektedir. Halifenin kamu görevlisi Hıristiyanların görevlerine son verilmesi, kendilerine ait kıyafetlerin yasaklanması, alınlarından sarkan zülüflerin kestirilmesi, deriden kuşakları olan ayırıcı elbiseler giydirilmesi, bineklerine eğersiz ve semer üzerinde binmeleri, yeni kiliseler bina edememeleri ve ibadet esnasında seslerini yükseltmemeleri gibi kurallar koyduğunu ilave etmiştir.¹³⁹ Onun zimmîler hakkında birtakım düzenlemeler yaptığı doğrudur. Ancak halife zimmîlere kötü davranmamış sadece yapılan anlaşmalara uygun hareket edilmesi yönünde valileri uyarmıştır. Hatta zimmîlere haklarının verilmesi, ibadethanelerinin tahrip edilmemesi, kendilerine insanca muamele edilmesi konularında da idarecilerini uyarmıştır. Halife Ömer hakkında bu şekilde eleştirilerin olması onun İslâmlaştırma politikası yürütmesi olmalıdır.¹⁴⁰

Ömer b. Abdülaziz'den sonra göreve gelen Yezid b. Abdülmelik (101-105/720-724) döneminde, kiliselerden insan tasvirlerinin kaldırılmaya çalışılması problemlere sebep olmuştur. Kiptîler arasında şiddet olayları yaşanmış, vergilendirmelerle ilgili sıkıntılar da işin içine girince isyanlar çıkmış ve bu isyanlar askerî tedbirlerle bastırılmıştır.¹⁴¹

Makrizî'nin *Hıtat* adlı eserinde verdiği bilgiye göre Halife Yezid b. Abdülmelik (101-105/719-724) döneminde rahiplerden cizye alan haraç âmili Üsâme b. Zeyd et-Tennûhî;¹⁴² ismi, kilisesi ve tarihi yazılı dövmeyi Rahiplerin ellerine yaptırmış, bunu taşımayanların ellerini kestirmiştir. Diğer taraftan vergi kaçırıcılar, ya boynu vurularak ya da darp edilerek öldürülmüştür. Vali, görevlilere kendisinde menşûr (izin belgesi, imtiyaz berati) bulunmayanlardan on dinar alınmasını emretmiştir. Tüm bölgelerde baskı uygulayarak, belgesi bulunmayan çok sayıda ruhban yakalanmıştır. O, kiliseleri yıkmış, haçları kırmış, heykelleri yok etmiştir. 104/722 yılında bu tür olaylara çokça rastlanmıştır.¹⁴³ Kiptîler vergiden kaçmak için çok farklı yollar denemişler, buldukları köyleri terk ederek tanınmayacakları yerleri tercih etmişlerdir. İdare bunları önlemek için hiç kimsenin bulunduğu yerden başka bir yere

¹³⁸ Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 58-59.

¹³⁹ Hitti, *İslâm Tarihi*, 326-327.

¹⁴⁰ Ali Aksu, "Emevîler Döneminde Sosyal Tabakalar", *İSTEM* 4/8 (2006): 78.

¹⁴¹ Aslıhan Arslantürk Şimşek, *Ortadoğuda Kimlik Sorunu ve Kiptîler* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 42; İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 118.

¹⁴² Menessa ve Rufeyle Üsâme b. Zeyd ismini Üsâme b. Yezid olarak verir. Bk. Menessa, *Târîhu'l-keniseti'l-Kiptîyye*, 332; Rufeyle, *Târîhu'l-ümmeti'l-Kiptîyye*, 71.

¹⁴³ Makrizî, *Hıtat*, 4: 408-409; Rufeyle, *Târîhu'l-ümmeti'l-Kiptîyye*, 69-70; Kevser Beyazyüz, *Mısır'da Toplum, Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Yaşam (Fethinden Emevîler Döneminin Sonuna Kadar)* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015), 52.

menşûr olmaksızın gitmesine müsaade etmemiştir.¹⁴⁴ Üsâme'nin Süleyman b. Abdülmelik zamanında Mısır'dan 12 milyon dinar vergi topladığı rivayet edilmiştir.¹⁴⁵

Kıptîlerin yoğun bir şekilde İslâm'a girmeleri vergi gelirlerinin düşmesine sebep olmuştur. Ruhbanların sayısını tespit için harekete geçilmiş ve farklı yerlerde sayımlar yapılmıştır. Özellikle Hubeyb vadisinde altı binden fazla rahip tespit edilmiştir. Her birine bir dinar vergi koyulmuş, kendilerine izin verilmeden hiç kimsenin rahip olamayacağı bildirilmiştir.¹⁴⁶

Vali Eyyûb b. Şurabhîl'den sonra Mısır'da Yezid b. Abdülmelik tarafından 101/719'da göreve getirilen Bişr b. Safvân halka müsamaha göstermiştir.¹⁴⁷ Bişr'den sonra Hanzale b. Safvân Mısır'a vali olmuştur. Üsâme b. Zeyd ise haraç âmîlliği görevine devam etmiştir. Hanzale b. Safvân, 102/720'de Emevî halifesi II. Yezîd tarafından kardeşi Bişr b. Safvân'ın (101-102/719-720) yerine Mısır valiliğine tayin edilmiştir. Bu Hanzale'nin (102-105/720-723) birinci valilik görevidir. Üç yıl sonra azledilerek yerine Muhammed b. Abdülmelik (105/723), onun birkaç ay süren valiliğinden sonra da Hür b. Yusuf (105-108/724-727) valilik görevine getirilmiştir.¹⁴⁸

Hişam b. Abdülmelik (105-125/723-742), Yezîd b. Abdülmelik (101-105/719-723)'ten sonra hilâfete geldiğinde halka adil davranmıştır. Kıptîler haraç âmîllerinin zulmünden kendisine şikâyetle bulunmuşlardır. Hişam, valisine yapılan anlaşmaya uygun bir şekilde muamele edilmesi yönünde talimat vermiştir. Fakat bu talimat valilerle haraç âmîllerinin işbirliği sebebiyle istenilen faydayı sağlamamıştır.¹⁴⁹

Hür b. Yusuf'un valiliği döneminde Mısır haraç âmili olan Ubeydullah ibnü'l-Habhâb,¹⁵⁰ Hişam b. Abdülmelik'e mektup yazmış, Mısır topraklarının daha fazla vergiyi kaldırayabileceğini söyleyerek her bir dinara bir kırat¹⁵¹ artırıma gitmiştir. Böylece toplanan vergide %4 oranında bir artış söz konusu olmuştur.¹⁵² Malî yükümlülüklerinin arttırılmasının yanı sıra vergilerin toplanması sırasında kötü muamelelere de maruz kalan ve duruma isyan eden Kıptîler, vergi ödemeyi durdurarak Tennû, Nümeyy, Kurbeyt, Tarâbiye ve Havfu's-Şarkiyye bölgelerinde ayaklanmışlardır. Hür onların üzerine divana kayıtlı askerlerden oluşan bir birlik göndermiş, birçok Kıptî çıkan olaylarda hayatını kaybetmiştir. 107/725'de çıkan bu isyan daha öncesinde sakin bir

¹⁴⁴ Makrizî, *Hitat*, 4: 409; Atçeken, *Hişam b. Abdülmelik*, 120.

¹⁴⁵ Makrizî, *Hitat*, 1: 185.

¹⁴⁶ Menessa, *Târîhu'l-kenîseti'l-Kıptîyye*, 330; Rufeyle, *Târîhu'l-ümmeti'l-Kıptîyye*, 69-70.

¹⁴⁷ Menessa, *Târîhu'l-kenîseti'l-Kıptîyye*, 334.

¹⁴⁸ Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 60-62.

¹⁴⁹ Makrizî, *Hitat*, 4: 409; Menessa, *Târîhu'l-kenîseti'l-Kıptîyye*, 334; Rufeyle, *Târîhu'l-ümmeti'l-Kıptîyye*, 72.

¹⁵⁰ Makrizî eserinde Ubeydullah'ın ismini Abdullah olarak verir. Bk. Makrizî, *Hitat*, 1: 150.

¹⁵¹ Arabistan, Mısır ve Suriye'de 1 kırat, 1/24 miskal ya da 1/16 dirhem'e tekabül ettiği için 1 altın kırat=0,176 gr., 1 gümüş kırat=0,186 gr. dır. Bk. Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, 3.

¹⁵² Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 62; Atçeken, *Hişam b. Abdülmelik*, 118.

hayat yaşayan Kıptîlerin Mısır'daki ilk isyanı olmuştur.¹⁵³

Bu olaylar ve olayların çıkış sebepleri halifeye ulaşınca o, güney ve kuzeydeki Kıptîlerin hepsinin ayaklanmasından korkmuştur. Mevcut valiyi azlederek yerine Hafs b. el-Velid'i getirmiştir. Valiye yerli halkın tek tek sayılmasını ve toplanan verginin adil bir şekilde dağıtılmasını emretmiştir. Bu sayımda kadınlar, yaşlılar ve çocukların dışında cizye ödeyen Kıptîlerin sayısının beş milyonu aştığı görülmüştür.¹⁵⁴ Hafs b. el-Velid ve Velid b. Rifâa döneminde ise Kıptîler rahat bir dönem yaşamışlardır.¹⁵⁵

Abdurrahman b. Hâlid'in valiliği sırasında Mısır'ın Bizanslılar tarafından işgal edilme tehlikesi belirince Hanzale, Mısır valisi olarak Hişam b. Abdülmelik tarafından ikinci kez görevlendirilmiştir.¹⁵⁶ Hanzale (119-124/737-741), emir olarak ikinci valiliği döneminde bölgeye geldiğinde Hıristiyanlara katı davranmış ve kendilerine yüklenen haraç vergisini artırmıştır. Hanzale, Halifenin yerli halka yumuşaklıkla davranın diye emretmesine rağmen kibirli, zalimane davranmış ve insanlar için konulmuş belirli miktardaki vergiyle yetinmemiştir. Toprağa, gayrı menkullere ve hayvanlara da vergi koymuştur. Onun uyguladığı en hafif ceza, üzerinde aslan resmi olan yüzüğü parmağında taşımayan mükelleflerin elini kesmek olmuştur.¹⁵⁷

Saîd bölgesi ile birçok şehrin Kıptîleri 121/739'da 13 yıl görevde kalan patrik Mihail döneminde anlaşmayı bozarak Hanzale'nin valiliğinde haraç âmillerine ikinci kez isyan etti.¹⁵⁸ İsyancılar haraç âmillerini topraklarından çıkardılar. Valinin askerleriyle aralarında büyük olaylar yaşandı ve çıkan olaylarda çok sayıda kişi öldürülerek isyan bastırılmıştır.¹⁵⁹ Kıptîler Hanzale'yi tekrar halifeye şikâyet etmişler ve halife de onu görevinden azletmiştir. Yerine Hafs b. el-Velid isminde Mısırlılar nezdinde adalet ve güzel hasletleriyle bilinen bir kişi gelmiştir. Fakat onun valiliği uzun sürmemiştir. Bu arada halife Hişam da vefat etmiştir. Halkın çoğunluğu, özellikle de Hıristiyanlar bu duruma çok üzölmüşlerdir.¹⁶⁰

Menessa, Hasan b. Atâiyye ve Hafs b. el-Velid dönemlerinde de vergilerin arttığını, Kıptîlere eziyet edildiğini Piskoposlardan birçoğunun bu katı uygu-

¹⁵³ Makrizî, *Hitat*, 1: 150; Ahmet Abdürrezzâk Ahmet, *Târîhu Mısır ve Âsâruha'l-İslâmî münzü'l-Fethi'l-Arabî hattâ Nihâyeti'l-Asri'l-Fâtımî* (Kâhire: 1993), 55.

¹⁵⁴ Menessa, *Târîhu'l-kenîseti'l-Kıptîyye*, 334.

¹⁵⁵ Rufeyle, *Târîhu'l-ümmeti'l-Kıptîyye*, 73.

¹⁵⁶ Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 67-68.

¹⁵⁷ Makrizî, *Hitat*, 4: 409.

¹⁵⁸ Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 68.

¹⁵⁹ Makrizî, *Hitat*, 1: 150; Cemaleddin Yûsuf İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira fî mulûki Mısır ve'l-Kâhira* (Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts), 1: 281; Rufeyle, *Târîhu'l-ümmeti'l-Kıptîyye*, 73; Atçeken, *Hişam b. Abdülmelik*, 120; Menessa, *Târîhu'l-kenîseti'l-Kıptîyye*, 335.

¹⁶⁰ Rufeyle eserinde Hanzale'den sonra valilik görevine Velid geldi demekte. Ancak kaynaklar Hafs b. el-Velid'in ismini zikreder. Muhtemelen Rufeyle yanlış bir bilgi aktarmaktadır. Bk. Rufeyle, *Târîhu'l-ümmeti'l-Kıptîyye*, 74.

lamaların neticesinden korkarak halklarını kurtlara kurban edercesine kordudan manastırlara gizlendiklerini iddia etmiştir. Ayrıca bu dönem aralığında kimi iğrenç zulümlerden kurtulmak için, kimi de sadece kelime-i şehadetini söyledikleri takdirde kendilerini affedeceklerine dair söz veren valilerin ayartmaları neticesinde isim olarak Müslüman olsa da fiiliyatta Hıristiyan olarak hayat sürdürmüşlerdir, diye ilave etmiştir.¹⁶¹ Ancak sadece on altı gün¹⁶² valilik makamında kalan Hasan b. Atâiyye'nin bu fiilleri ne zaman işlediği bir soru işareti oluşturmaktadır.

Mervân b. Muhammed 127/744'de hilafeti İbrahim b. Velid'den gaspetmiştir. Mervân Mısır'a Havsere b. Süheyl'i vali yapmıştır. Havsere döneminde Kıptiler biraz rahatlamışlardır. Bu dönemde Patrik olan Mihail vaktinin büyük bir kısmını baskı dönemlerinde mesih inancını inkâr edenlerin yaptıkları tövbeleri kabul etmekle geçirmiştir.¹⁶³

Ancak bu dönemde içerde yaşanan bazı siyasî kaynaklı kaos ortamlarında Kıptiler istemeseler de kendilerini bu olayların içinde bulmuşlardır. Emevîlerin son zamanlarında Abbasî ihtilalcileri ile Emevîler arasındaki çekişme Müslüman halkı olduğu kadar gayr-ı Müslimleri de olumsuz etkilemiştir. Son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed ülkesinde yaşanan sıkıntılar sebebiyle son kale olarak gördüğü Mısır'a sığınmak istemiştir. Çünkü başka yerlerde kendisine destek kalmamıştı. Fakat Mervân Mısır'ı valilerin ve haraç âmillerinin kötü yönetimleri sebebiyle karışıklıklar içinde bulmuştur.¹⁶⁴ Mısır'a kaçmasıyla yaşanan şiddetli çarpışmalarda, çok sayıda Kıptî hayatını kaybetmiştir. Öyle ki Mervân b. Muhammed'in askerleri Kıptilerin mallarını zorla almışlar ve ruhban sınıfının yerlerine zarar vermişlerdir. Mervân'ın askerleri Saîd şehrini terk ederken birçok kişiyi öldürmüşlerdir. Aynı zamanda buradaki kiliseler de zarar görmüştür.¹⁶⁵

Emevîler döneminin sonuna geldiğinde 132/750'de Raşîd'de Kıptiler ayaklanmışlardır. Mervân b. Muhammed üzerlerine ordu göndermiş ve isyanı bastırmıştır.¹⁶⁶ İbn Haldûn, Mervân b. Muhammed'in halifeliği döneminde İskenderiye ve Mısır'da Hıristiyanların şiddetle karşılaştığını, mala hasar tazminatı aldıklarını ve İskenderiye patriği Mihail'in tutuklandığını ifade etmektedir.¹⁶⁷

Emeviler döneminde olduğu gibi sonrasında da Mısır topraklarında

¹⁶¹ Menessa, *Târîhu'l-kenîseti'l-Kıptiyye*, 335.

¹⁶² Kindî, *Kitâbu'l-vulât*, 72.

¹⁶³ Menessa, *Târîhu'l-kenîseti'l-Kıptiyye*, 335-336.

¹⁶⁴ Menessa, *Târîhu'l-kenîseti'l-Kıptiyye*, 336.

¹⁶⁵ Sağlam, *Tolunoğulları*, 35.

¹⁶⁶ Ahmet Abdurrezzâk, *Târîhu Mısır*, 56; Sâlim, *Târîhu'l-İskenderiyye*, 119-120.

¹⁶⁷ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn* (Beyrut: 1988), 2: 271; Makrizî, *Melkânî Kilisesi'nin Mısır'da Patriksiz 77 yıl geçirdiğini nakleder*. Bk. Makrizî, *Hıtat*, 4: 409.

Kiptîlerin rol aldığı ekonomik sebepli irili ufaklı birçok ayaklanma yaşanmıştır. Bunlar da öncekiler gibi bastırılmıştır.¹⁶⁸ Ağırlıklı olarak malî baskıdan kaynaklı ayaklanmaların ilki 107/725'de olmuştur. Daha sonraları 121/739 ve 132/750'de yaşanmıştır. Abbâsîler döneminde 150/767 ve 156/773'de de isyanlara rastlanmıştır.¹⁶⁹ Kiptî ayaklanmalarının en büyüğü Halife Me'mûn döneminde 830'lu yıllardaki Başmurî isyanıdır.¹⁷⁰ Baskılara boyun eğmek istemeyen Başmurîler'in isyanını Afşin bastırmıştır. Bu Kiptîler'in yönetime yönelik son başkaldırısı olmuştur.¹⁷¹

SONUÇ

Eski zamanlardan beri Mısır'ın yerli halkı olarak isimlendirilen Kiptîler, Hıristiyanlığın Mısır'a girmesiyle bu dini benimsemeye başlamışlardır. Her ne kadar Hıristiyanlık ilk döneminde Mısır'a girmiş olsa da bu dinin varlığına bu topraklarda kesin gözüyle bakılan dönem III. yüzyıl olarak kabul edilir.

Romalı idarecilerin asırlar boyunca Mısırlılara uyguladıkları dinî, mezhepsel ve ekonomik baskılar halkın yönetime karşı nefret duymasına sebep olmuştur. Hıristiyan halkın çoğunluğu Mısır Kiptî kilisesinin resmi mezhebi olan Ya'kûbliğe bağlıydı. Bu durum Roma idaresine bağlı Melkânî mezhebi mensuplarının Kiptîlere kötü davranmasına sebep olmuştur. Yerli halkın içinde bulunduğu bu mezhepsel ayrışma Müslümanlara fetih sırasında büyük avantaj sağlamıştır. Kiptî halk, idarecilerinin kendilerinden beklediği desteği sağlamamış, tam aksine bazı yerlerde Müslümanlara lojistik ve askeri destekte bulunmuştur.

Müslümanların Mısır'ı fethetmesiyle Kiptîler İslâm hâkimiyeti altında bazı yasaklar haricinde dinî açıdan herhangi bir kısıtlamaya maruz kalmamışlar, rahatça inançlarının gereklerini yerine getirmişler, gündelik yaşamlarını devam ettirmişlerdir. Ancak Emevî idaresinin ekonomik talepleri nedeniyle bir kısım idareciler döneminde zaman zaman vergiler ağırlaştırılmış ve mağduriyetler yaşanmıştır.

Hulefâ-i Râşidîn dönemi dâhil Emevîler döneminde Müslüman idarecilerin Hıristiyan halka uyguladıkları hoşgörülü yaklaşım sebebiyle Kiptîler arasında İslâm hızla yayılmıştır. Bir kısım Batılı araştırmacı Kiptî halkın İslâm'a yönelişini Kiptîlerin ödemekle yükümlü tutuldukları verginin ağırlığına ve Arapların sosyal hayata hâkim olmaya başlamasıyla işlerini kaybetmek istemeyen Kiptîlerin din değiştirmek zorunda kaldığı iddiasına dayanmaktadır. Ancak vergiler her zaman değil, bazı idareciler zamanında artırılmıştır. Dolayısıyla ekonomik şartların her zaman bu kadar zorlayıcı ol-

¹⁶⁸ Makrizî, *Hıtat*, 1: 151.

¹⁶⁹ Wiet, "Kiptîler", 6: 721.

¹⁷⁰ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, 106.

¹⁷¹ Wiet, "Kiptîler", 6: 722.

maması bu görüşe katılmaya engeldir. Diğer taraftan sosyal şartların değişmesinin din değişikliklerine de sebep olduğu iddiası da gerçekleri karşılama-maktadır. Eğer öyle olsaydı halkın sadece cüz'i bir kısmı İslâm'a girer, din de-ğiştirmeler kitle hareketine dönüşmezdi.

Kaynaklarda Emevîler döneminde Kıptî halkın maruz kaldıkları birta-kım baskılar sebebiyle idarecilere karşı zaman zaman isyan hareketlerine gi-riştikleri yönünde bazı rivayetler bulunsa da, çalışma konumuzun tarihleri aralığında yaklaşık bir asrı aşan süre zarfında Kıptîlerin çok rahat oldukla-rını, inançlarına ve geleneklerine bağlı olarak huzurlu bir hayat sürdüklerini söylemek mümkündür. Ağırlıklı olarak ekonomi kaynaklı üç önemli ayaklan-manın yaşandığı bu dönemi sadece gayr-i Müslimlerin değil Müslümanların da zarar gördüğü bazı ara dönemler olarak görmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Abdülhâdî, Cemal. *Fethu Mısır*. Kâhire: Dâru't-Tevzi' ve'n-Neşri'l-İslâmî, 1999.
- Ahmet, Abdürrezzâk Ahmet. *Târîhu Mısır ve âsârûha'l-İslâmî münzû'l-fethi'l-Arabî hattâ nihâyeti'l-asri'l-Fâtımî*. Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1993.
- Aksu, Ali. "Emevîler Döneminde Sosyal Tabakalar". *İSTEM* 4/8 (2006): 63-81.
- Anter, İsmail Ahmed – Abbâdi, Hüsâm. *Defil muciz li âsârî'l-medîneti'l-İskenderiyye*. İskenderiye: Müessesetu Şebâbi'l-Câmia, ts.
- Artokça, İzzettin. *Kıptîler*. Ankara, 2013.
- Atçeken, İsmail Hakkı. *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Atiya, Aziz Suryal. *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*. Trc. Nurettin Hiçyılmaz. İstanbul: Doz Yayınları, 2005.
- Baş, Ayşenur. *Papa III. Şenuda Döneminde Mısır'da Kilise-Devlet ve Kıptî-Müslüman İlişkileri*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2013.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-eşraf*. Thk. Süheyl Zekkar - Riyad ez-Zirikli. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*. Trc. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Beyazyüz, Kevser. *Mısır'da Toplum, Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Yaşam (Fethinden Emevîler Döneminin Sonuna Kadar)*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Çelik, Mehmet. "Süryani Kaynaklarına Göre İmparator Marcian'ın İskenderiye Kütüphanesini Yaktırması (1 Ağustos 455)". *Firat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2000): 51-67.
- Çelik, Mehmet. *Bizans İmparatorluğunda Din-Devlet İlişkileri I*. İzmir, 1999.
- DİA, "Kıptîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Durant, William James. *Kıssatu'l-hadâra*. Trc. Zeki Necip Mahmut. Beyrut, 1988, 12.
- Duygu, Zafer. *Hıristiyanlık ve İmparatorluk (Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları)*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.

- Ebû Râbiye, Abdulhâlik Seyyid. *Amr b. el-Âs, beyne yedeyi't-târîh*. Kâhire: ez-Zehrâ li'l-A'lâmi'l-Arabî, 1988.
- Ebu'l-Ferec el-Bağdâdî, Kudâme b. Ca'fer. *Kitâbu'l-harâc*. Bağdat: Dâru'r-Reşid, 1981.
- Erbaş, Ali. *Hıristiyanlık'ta Reform ve Protestanlık Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Erdem, Mustafa. "Kıptî Kilisesi Üzerine Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997): 143-178.
- Erkal, Mehmet. "Cizye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 42-45. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000): 309-325.
- Gök, Murat. *İslâm Tarihi ve Medeniyetinde İskenderiye Şehri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Harpûtî, Husnî. *el-İslâm ve ehlü'z-zimme*. Kâhire, 1969.
- Hasan, İbrahim Hasan. *Siyasî, Dini, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*. İstanbul, 1985-1987.
- Hinz, Walther. *İslâm'da Ölçü Sistemleri*. Trc. Sevim Acar. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Hitti, Philip Khuri. *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- İbn Abdilber, İbn Ömer Yûsuf b. Abdullah. *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*. Thk. Ali Muhammed el-Becavî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- İbn Abdilhakem, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh. *Fütûhu Mısr ve'l-mağrib* Port Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1995.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Târîhu İbn Haldûn*. Thk. Halil Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988, 2.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1988, 8.
- İbn Sa'd, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Tağriberdî, Cemaleddin Yûsuf. *en-Nücûmu'z-zâhira fî mulûki Mısr ve'l-Kâhira*. Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Şemsüddîn Ebi'l-Muzaffer. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*. Dımeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- İskenderî, Ömer. *Târîhu Mısr ile'l-fethi'l-Usmânî*. Mısır, 1920.
- Kahle, Paul. *Zur Geschichte des mittelalterlichen Alexandria*. Berlin: Der İslâm, 1922.
- Kallek, Cengiz. "Meks". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 583-588. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kapar, M. Ali. "Emevî Valilerinden Abdülazîz b. Mervân". *İSTEM* 4/8 (2006): 43-49.
- Kâşif, İsmail. *"Ta'ribu müctemei'l-İskenderiyye"*. İskenderiye, 1973.
- Kâşif, İsmail - Served, Cemaleddin - Âşûr, Saîd Abdulfettah. *Mevsûatu târîhi Mısr abre'l-usûr*. Kâhire, 1993.
- Kilâî, Ebû Rebî Süleyman b. Mûsa el-Endelûsî. *el-İktifâ bimâ tezammenehû min meğâzi Rasûlillah ve's-selâseti'l-Hulefâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf. *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Makrizî, Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr, bi zikri'l-hitat ve'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. *Mısır Tarihi (Arapların Fethinden Bugüne)*. Trc. Gül Çağlalı Güven. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- Moro, Muhammed. *Yâ Akbâta Mısra intebihû*. Kâhire, 1973.

- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Dîmeşk, ts.
Nüveyrî, Şihabuddîn Ahmed b. Abdulvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*. Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2003.
- Özdemir, Mehmet. "Hanzale b. Safvân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 52-53. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özkuyumcu, Nadir. *Mısır ve Kuzey Afrika'nın Müslümanlar Tarafından Fethi*. Manisa: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2007.
- Öztürk, Levent. *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Rufeyle, Yakup Nahle. *Târîhu'l-ümmeti'l-Kıptîyye*. Mısır, 2000.
- Sadeddin, İbrahim. *el-Mîlel ve'n-nihal ve'l-a'râk (Humûmu'l-ekalliyât fi'l-vatani'l-Arabî)*. Kâhire, 2018. 3.
- Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Beyrut, 2000.
- Sağlam, Ahmet. *Tolunoğullarının Kuruluşundan İhşidîlerin Yıkılışına Kadar Mısır'da Gayr-i Müslimler*. Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, 2011.
- Sâlim, Seyyid Abdülaziz. *Târîhu'l-İskenderiyye ve hadâratuhâ fi'l-asri'l-İslâmî*. İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, 1982.
- Sallâbî, Muhammed Ali. *Mü'minlerin Emiri Hz. Ömer*. Trc. Mehmet Akbaş. İstanbul, 2008.
- Sert, Ekrem. *Mısır Kıptî Kelimesi ve Günümüzdeki Durumu*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017.
- Seyyid, Eymen Fuad. "İskenderiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 574-580. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaleddin. *Husnü'l-muhâdara fi târîh-i Mısır ve'l-Kâhira*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. Mısır: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1967.
- Şimşek, Aslıhan Arslantürk. *Ortaoğuda Kimlik Sorunu ve Kıptîler*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Takkûş, Muhammed Suheyl. *Târîhu'l-hulefâi'r-râşidîn (el-futûhât ve'l-incâzâti's-siyâsiyye)*. b.y.: Dâru'n-Nefâis, 2003.
- Tantavî, Ali. *el-Câmiu'l-Ümevî fi Dîmaşk*. Dîmaşk: Matbaatü'l-Hükûme, ts.
- Wiet, Gaston. "Kıptîler". *İslâm Ansiklopedisi*. 6: 716-733. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1967.
- Yuhanna, Menessa. *Târîhu'l-kenîseti'l-Kıptîyye*. Kahire: Mektebetü'l-Mehabbe, 1983.
- Yüksel, Mücahit. *Emevîler Döneminde Hıristiyanlar*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Zağlûl, Sa'd. "*el-İskenderiyyetü'l-İslâmîyye*", *târîhu'l-Medîne mine'l-fethi'l-Arabî ile'l-asri'l-Fâtımî*. İskenderiye, 1963.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm*. b.y., 2003.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber fi haberi men ğaber*. Beyrut, ts.
- Zeydan, Corci. *Târîhu Mısri'l-hadîs (mine'l-fethi'l-İslâmî ilâ hâze'l-asr)*. Mısır: Matbaatü'l-Hilâl, 1925.
- Zirikli, Hayruddin. *el-A'lâm*. Beyrut, 2002.

MUHTÂR ES-SEKAFÎ HAREKETİNE DESTEK VEREN UNSURLAR

Groups Supporting the Mukhtâr al-Thaqafî Movement

Yasin KURNAZ

Dr. Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı Kadınhanı İlçe Müftülüğü, Konya, Türkiye
Dr., Presidency of Religious Affairs, Konya, Turkey

yasinkurnaz@windowslive.com | <https://orcid.org/0000-0001-5930-8382>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28.05.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 28.10.2019

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2019

” Atıf / Cite as: Kurnaz, Yasin. “Muhtâr es-Sekafî Hareketine Destek Veren Unsurlar”. *Mütefekkir* 6/12 (2019): 471-488. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.659193>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

MUHTÂR ES-SEKAFÎ HAREKETİNE DESTEK VEREN UNSURLAR

Öz

Kerbelâ faciası, kendisinden sonra pek çok siyasî, sosyal ve askerî hareketin canlanmasına uygun bir zemin yaratmıştır. Muhtâr hareketi Kerbelâ faciasının bu anlamda başarıya ulaşan ilk ürünüdür denilebilir. Muhtâr önderliğinde iki seneye ulaşmayan bir ömre sahip olan söz konusu hareket, gücünü Kerbelâ'da yaşananların intikamını almak söyleminden almış ve taraftar kitlesini Hz. Hüseyin'in ismini sloganlaştırmak suretiyle toplamıştır. Muhtâr hareketi, Kûfe'deki Yemenî Arap kabileleri, Medâin halkı, mevâlî ve sosyo-ekonomik bakımdan zayıf kimselerden oluşan bir kitleye sahiptir. Bu kitleyle bir tarafta Emevî yönetimi, diğer tarafta Abdullah b. Zübeyr'le mücadele ederken aynı zamanda Kûfe halkının yerli Araplarından oluşan ileri gelenlerinin isyanını bastırmıştır. Özellikle Kûfe halkının gerçekleştirdiği bu isyan, çıkış noktasını Muhtâr hareketinde yer alanların kimliklerinden duydukları rahatsızlıktan almıştır. Kısa zamanda içerde ve dışarıda bu kadar düşman sahibi olan söz konusu hareketin kendisine nasıl taraftar bulduğu, söz konusu kitlenin kimlerden oluştuğu üzere bir fizibilite çalışması yapmak suretiyle anlaşılacaktır. Bu çalışma aynı zamanda Muhtâr hareketinin amaçlarının daha iyi anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Muhtâr es-Sekafî, Mevâlî, Ehl-i Beyt, Hz. Hüseyin.

Groups Supporting the Mukhtâr al-Thaqafi Movement

Abstract

Karbala disaster formed a suitable basis for the revival of many successor political, social and military movements. It can be said that the Mukhtâr Movement is the first product of the Karbala disaster that has succeeded in this sense. This movement, could not be able to reach two years under the leadership of Mukhtâr, has taken its power from the expression of taking revenge of the events that took place in Karbala and gathered its supporters by sloganizing the name of al-Ḥussain. Mukhtâr movement consisted of a group from Yemeni Arab tribes in Kufa, the Medain people, mawali people and those consisting of socio-economically weaker people. While the Mukhtâr with this group, struggled with Umayyad administration, on the one hand, Abdallah ibn Zubayr on the other, it also quashed the rebellion of the notables of Kufa people consisted of native Arabs. This rebellion, especially performed by the people of Kufa, took its start point from the disturbance of the identities included in the Mukhtâr movement. It will be understood by the fact that this movement having so many internal and external enemies could be able to find supporters in such a short period of time by making a feasibility study about the said mass. This study will also contribute to a better understanding of the aims of the Mukhtâr movement.

Keywords: Islamic History, Mukhtâr al-Thaqafî, Mawali, Ahl al-Bayt, al-Ḥussain.

GİRİŞ

Yezîd b. Muâviye'nin hilafete geçmesinden sonra Kûfe halkı Hz. Hüseyin'e yazdığı mektuplarla ona destek olacaklarını ve onu halife olarak görmek istediklerini belirtmişlerdir. Hz. Hüseyin bu mektuplardan aldığı destekle Medine'den yola çıkmış ancak Kûfe'ye ulaşmadan Kerbelâ denen mevkide şehit edilmiştir. Yaşanan bu hadiseden yaklaşık beş sene sonra Kûfe'de önce Süleyman b. Surâd önderliğinde Tevvâbîn hareketi,

hemen ardından da Muhtâr önderliğinde bir başka kıyam gerçekleşmiş ve ikisi de Hz. Hüseyin'in intikamını almayı amaçladıklarını söyleyerek taraftar toplamışlardır. Muhtâr, kıyamına Kûfe'de hayat vermiştir. Arap yarımadasının Güney Arapları, Kuzey Arapları ve Doğu Araplarının yaşadığı kentte, İranlılar, Suriyeliler, Çinliler, Bizanslılar, Necranlılar ve Medineliler bulunmaktadır. Bunlara mevâlî unsuru da eklenmelidir.¹ Kûfe'de farklı kesimlerin bir arada yaşadığı bir hayat tecrübe edilmiştir. Kûfe, yaşanan sosyal-siyasal çalkantıların her birinde kendisini ifade edebilen farklılıkların bulunduğu kozmopolit bir şehirdir. Bu şehirde gerçekleşen Muhtâr hareketi, zaman içerisinde artan taraftar kitlesiyle yaklaşık iki sene hüküm sürmüştür. İlk dönemde Muhtâr'a bey'at edenlerin sayısının 3.800²-4.000 olduğu zikredilmektedir.³ Kûfe valilik konağının kuşatması esnasında ise 6.000 kişinin, üç gün Muhtâr'la birlikte beklediği bildirilmektedir.⁴ Dönemin valisi Abdullah b. Mutî' onların sayılarının az olduğunu vurgulamıştır.⁵ Kûfe yönetimini ele geçirdikten sonra Muhtâr'ın adamlarının sayısının 12.000'i geçtiği görülür.⁶ Tüm bunlar Muhtâr hareketine katılanların sayısının şehrin nüfusuna oranla azınlıkta kaldığını göstermektedir.

Muhtâr hareketinde yer alan kesimleri bilmek, Kûfe'de çoğunluğa sahip olmamasına rağmen başarıya nasıl ulaştığı konusunda düşünce zenginliği kazandıracak, dönemin ve şehir halkının anlaşılmasına katkı sunacaktır. Bu çalışmada Muhtâr hareketinin taban kitlesi hakkında bilgiler sıralanmış ve böylece söz konusu hareketin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

1. MUHTÂR HAREKETİNE DESTEK VEREN KÛFE'DEKİ KABİLELER VE BU KABİLELERE BAĞLI KİŞİLERDEN BAZILARI

Güney, Kuzey ve Doğu Arap kabilelerin bir arada yaşadığı Kûfe'de

- ¹ Ziyâd b. Ebîh döneminde divana kayıtlı mukatile ve ailelerinin sayısına bakılarak 140.000'e ulaşan bir nüfustan bahsedilmektedir. Geniş bilgi için bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 107-196.
- ² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-taberî, Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967/1387), 6: 23; İbnü'l-Esîr, İzzüddîn b. Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997/1417), 3: 297.
- ³ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986/1407), 8: 266.
- ⁴ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyad Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr 1996/1417), 6: 394-395; Taberî, *Târîh*, 6: 33; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 301; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 268. İbnü'l-Esîr, Muhtâr'la birlikte çarpışmaya girenlerin sayısını 3.500 olarak kaydeder. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 301.
- ⁵ Taberî, *Târîh*, 6: 28. Dineverî ilk dönemlerde 7.000 rakamını vermektedir. Bk. Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dineverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, thk. Abdülmün'im Âmirî (Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1960/), 291. Bağdâdî bu sayıyı mübalağalı bulmaktadır. Ebû Mansûr Abdülkâbir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyâni'l-firkati'n-nâciye* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977/1397), 32.
- ⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 391; Taberî, *Târîh*, 6: 23; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 297.

Muhtâr hareketine destek veren kabilelerin genel itibariyle Yemenî yani Güneyli oldukları göze çarpmaktadır.⁷ Muhtâr hareketine bakıldığında temelde güç kaynağının *Hemdân* kabilesi olduğu dikkat çekmektedir. Hemdân kabilesi Hz. Ali taraftarlığı ile bilinmektedir.⁸ Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'e yardım etmek istemişler hatta kabileden bazı kimseler Hz. Hüseyin'le birlikte şehit olmuşlardır.⁹ Şehirde sözü geçen bir kabiledir.¹⁰ Hemdân kabilesinin birçok kolu vardır. Bunlardan *Şâkir*, *Şibâm* başta olmak üzere *Nehd*,¹¹ *Harîf*, *Sevr* Muhtâr hareketinde en aktif rol oynayan kabilelerdir. Emevîler 66/686'da Hicaz'daki Abdullah b. Zübeyr'in hâkimiyetine son vermek için harekete geçtiğinde Muhtâr, İbn Zübeyr'e yardım güçleri göndermiştir. Muhtâr'ın gönderdiği bu ordunun başındaki Şurabhîl b. Vers, Havşeb el-Bürsümî, Kays b. Tahfe en-Nehdî, Abdullah b. Kâmil eş-Şâkirî, Saîd b. Münkîz es-Sevrî, Abdurrahman b. Şureyh eş-Şibâmî¹² çeşitli kollardan olmak üzere hepsi esasında Hemdân kabilesindedir.

Kûfe'de yaşayan *Becîle* kabilesi de Muhtâr hareketinde yer almış Yemenî bir kabile olup Hz. Ali taraftarlığı ile bilinmektedir. Hatta Sıffin'de Hz. Ali saflarında savaşmıştır. *Becîle* ile kardeşlik bağları bulunan *Has'am* ve *Becîle*'nin bir kolu olan *Ahmes*'de Muhtâr hareketine destek vermiştir.¹³ Ahmer b. Şumeyt el-Becelî, Rifâa' b. Şeddât el-Becelî, Abdullah b. Kurâd el-Has'amî¹⁴ bu kabilelere ait isimlerden sadece bir kaçıdır.¹⁵

Kûfe'de Muhtâr hareketine katılan Yemenî kabilelerden bir diğeri olan *Mezhîc*, ilk zamanlardan beri Hz. Ali saflarında yer almakla birlikte Kerbelâ'da Ömer b. Sa'd'ın ordusunda Hz. Hüseyin'e karşı savaşmış¹⁶ ancak daha sonra pişman olarak Tevvâbîn hareketine, Tevvâbîn hareketinin

⁷ Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 291; Belâzürî, *Ensâb*, 6: 419-421; Taberî, *Târîh*, 6: 9, 17, 28-29, 35, 41, 49-51, 57, 72-75, 83, 422-423.

⁸ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983/1403), 394-395. Muhtâr'ın Kûfe'yi ele geçirmesi esnasında yaşananlar hakkında Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî'nin şiiirinde *Hemdân*, *Mezhîc* ve *Esed* kabileleri zikredilmektedir. Bunlardan *Hemdân* ve *Mezhîc* Yemenî kabilelerdir. Bk. Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 291.

⁹ Ebû Muhammed Lisânü'l-Yemen el-Hasen b. Ahmed b. Ya'kub el-Hemdânî, *el-İklîl* (b.y. y.y. t.s.), 23-24, 27.

¹⁰ Yezîd b. Muâviye vefat ettikten sonra Kûfe valisi olması için Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs vali seçilmek istenmiş ancak Hemdân kabilesinin itirazları ile Abdullah b. Zübeyr yanlısı Âmir b. Mes'ûd vali olmuştu. Bk. Taberî, *Târîh*, 5: 524. Bu hadise Hemdân'ın şehirdeki nüfuzunu göstermektedir.

¹¹ Özellikle *Nehd* kabilesi Muhtâr hareketinin her aşamasında yer almış ve en aktif rolü üstlenmiştir. Bk. Taberî, *Târîh*, 6: 17, 35, 49-51, 57, 83.

¹² Belâzürî, *Ensâb*, 6: 419-421; Taberî, *Târîh*, 6: 72-75; İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil*, 3: 317-318; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 276-277.

¹³ Irak topraklarına yerleşen bu kabile Hz. Ali taraftarı olup Sıffin'de Hz. Ali saflarında savaşmıştır. Bk. Taberî, *Târîh*, 5: 25-27.

¹⁴ Taberî, *Târîh*, 6: 6-9.

¹⁵ Abdullah İbn Hemmam es-Selûlî, kasidesinde Muhtâr'a katılan kişi ve kabileler hakkında bilgi vermektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 6: 35-36.

¹⁶ Taberî, *Târîh*, 6: 389-393, 422,468

mağlubiyetinden sonra da Muhtâr'a katılmışlardır.¹⁷ *Tay* kabilesi de Yemenî kabilelerden olup Hz. Ali taraftarlığı ile bilinmektedir. Muhtâr hareketine destek vermiştir.¹⁸ Muhtâr'a destek veren kabilelerden *Müzeyne*, *Ahmes* ve *Bârik* kabilelerini birlikte zikretmek gerekir. Zira bu üç kabile yerleşke itibariyle birbirlerine komşudur.¹⁹ Bu üç kabilenin Muhtâr hareketinde önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.²⁰ *Kinde* kabilesi Yemenî bir kabile olmakla birlikte Muhtâr hareketinde bütün bireyleriyle yer almıştır. Kinde kabilesinden Ubeyde b. Amr el-Beddî, İsmail b. Kesîr, el-Esved b. Kurâd el-Kindî, Abdurrahman b. Hucr b. Adiy el-Kindî bu isimlerden bazılarıdır.²¹ Bununla birlikte Kinde kabilesinden Muhtâr hareketine karşı çıkanların etkinliği ve sayısı daha fazladır. Eş'as b. Kays el-Kindî ve oğlu Muhammed b. Eş'âs Kerbelâ'da Ubeydullah b. Ziyâd'ın tarafında yer almış ve Kays b. el-Eş'as komutanlık yapmıştır.²² Muhtâr'a isyan eden kabilelerden birisi olmuş hatta Mus'ab'ın zaferiyle sonuçlanan Muhtâr'la girişilen harpte, Mus'ab tarafını tutmuştur. Esir edilen Muhtâr taraftarlarının idam kararlarının çıkmasında Mus'ab'a baskı uygulayarak onların öldürülmesini sağlayan en etkin kabile Kinde'dir.²³ *Ezd* kabilesi de Ubeydullah b. Ziyâd'ın ordusunda Kerbelâ'ya katılmasıyla bilinmekteyken²⁴ içlerinden bazı kimselerin Muhtâr hareketinde yer aldığı görülmektedir. Humeyd b. Müslim,²⁵ Süfyân b. Yezîd²⁶ gibi birkaç isim sırlanabilir.

Şeyban ve *Kudâa* kabileleri de Muhtâr'a destek vermiş başka Yemenî kabileler olup Nu'mân b. Sahbân²⁷ ve Abdullah b. Damra bu kabilelerin kollarındandır.²⁸ Şehirde çok fazla bir nüfuza sahip değillerdir.²⁹ *Eş'ar* kabilesi de Muhtâr kıyamına katılmıştır. Örneğin es-Sâib b. Mâlik el-Eş'arî bu kabileden olup Muhtâr'a, o henüz hapiste iken bey'at etmiş ve kıyamda

¹⁷ Taberî, *Târîh*, 6: 422-423

¹⁸ Ömer Rızâ Kehhâle, Mu'cemü kabâ'ili'l-Arabî'l-kadîme ve'l-hadîse (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1994/1414) II: 690-692.

¹⁹ Taberî, *Târîh*, 6: 28.

²⁰ Taberî, *Târîh*, 6: 28-29.

²¹ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 379-380; Taberî, *Târîh*, 5: 578-580.

²² Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâl*, 259.

²³ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 441-443; Taberî, *Târîh*, 6: 108-109; İbn A'sem, Ebû Muhammed, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Kûfî, *el-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1991/1411), 6: 292-293; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 336-337; Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed b. Abdiddâim el-Kuraşî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmî, 2002/1423), 11: 49.

²⁴ Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâl*, 259.

²⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 382; Taberî, *Târîh*, 6: 9; İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ ve Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1992/1412), 6: 52.

²⁶ Taberî, *Târîh*, 6: 87.

²⁷ Taberî, *Târîh*, 6: 50.

²⁸ Taberî, *Târîh*, 6: 41.

²⁹ Söylemez, *Kûfe'nin Siyasi Tarihi*, 131.

aktif görev almıştır.³⁰

Muhtâr hareketinin içerisinde yer alan Arap yarımadasının kuzey kabilelerinden isimlerle de karşılaşılmaktadır. *Esed* kabilesinden Yezîd b. Enes, Verkâ b. Âzib el-Esedî, Abdullah b. Verkâ el-Esedî bunlardandır.³¹ Bir diğer Kuzey bölgesi kabilelerinde *Kays-Aylân*'dan bazı fertleri Muhtâr hareketi içerisinde görmekteyiz. Muhtâr Kays-Aylân'ın bir kolu olan *Sakîf* kabilesindedir. Zâide b. Kudâme, Abdurrahman b. Ebî Umeyr Muhtâr'ın kabilesinden olup Muhtâr hareketine katılan ender isimlerdendir.³² Sakîf kabilesinden genel anlamda bir destek bulamayan Muhtâr, kendi kabilesinden olan bu kişilerin bireysel kararları neticesinde yanında yer almasına tanık olmuştur. Bununla birlikte kendisine destek olması için kendi kabilesine değil Yemenî kabilelere dayanmıştır. Abbas b. Ca'de el-Cedelî, Kays-Aylân'ın bir kolu olan *Cedîle* kabilesindedir.³³ Kays-Aylân'ın bir diğer kolu olan *Fezâre* kabilesinden Yezîd b. Necebe, Müseyyeb b. Necebe el-Fezârî isimler göze çarpar.³⁴ Aynı zamanda Muhtâr'ın eşlerinden birisi de Fezâre kabilesindedir. Muhtâr'ın kayınpederi Muâviye'nin valilerindedir. Azledilmesine kızarak kızını Hz. Ali taraftarlığı ile bilinen Muhtâr'la evlendirmiş ve onunla ilişkilerini kuvvetlendirmeyi amaçlamıştır.³⁵ Kuzey Arap kabilelerinden birisi olan *Cüşem*'den Abdullah b. Şeddad el-Cüşemî Muhtâr hareketine destek veren isimlerdendir.³⁶

Bu isimler nezdinde sıralanan bilgilerden bazı sonuçlar dikkat çekmektedir. Muhtâr kendisi Sakîf kabilesinden olmasına rağmen gücünü Yemenî kabilelerden almıştır. Kuzey Araplarından ise katılımlar genelde bireysel olarak gerçekleşmiştir. Onun Sakîf'ten olmasına rağmen Yemenî kabilelerle birlikte olup huruc etmesi, gerçekleştirmiş olduğu kıyamını kişiselleştirdiği yorumunu³⁷ haklı çıkarır niteliktedir. Yemenî kabilelerin kendilerine liderlik edecek kimsenin Kuzey Arap kabilelerinden Sakîfli bir kimse olmasına rıza göstermeleri ise Muhtâr'ın kendisini Muhammed

³⁰ Taberî, *Târîh*, 6: 9.

³¹ Taberî, *Târîh*, 6: 41.

³² Belâzürî, *Ensâb*, 6: 376-377; Taberî, *Târîh*, 5: 570; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Hibetullâh b. Hüseyin, *Târîhu Dimeşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Beirut: Dâru'l-Fıkr, 1995/1415), 18: 295-296.

³³ Taberî, *Târîh*, 5: 369.

³⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 367-368; Taberî, *Târîh*, 5: 562-563, 580-581; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 252-253.

³⁵ Taberî, *Târîh*, 6: 66; Bünyamin Erul, "Semûre b. Cündeb", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 36: 501-502. Bütün Fezâre kabilesinin Muhtâr saflarında yer aldığını söyleyemeyiz. Örneğin Esmâ b. Hârice el-Fezârî, Muhtâr'ın emri üzere Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'e karşı savaşan bir kimse olması hasebiyle Muhtâr'ın emri üzere hakkında infazı çıkarılmış bir kimsedir. Yakalanamadığı için evinin yıkılması ile yetinilmiştir. Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 6: 410-411; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 254.

³⁶ Taberî, *Târîh*, 6: 9; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 265.

³⁷ Mehmet Bahaüddin Varol, *Siyasallaşma Sürecinde Ehl-i Beyt* (Konya: Yediveren Yayınları, 2004), 188.

b. Hanefiyye'nin veziri olarak göstermesine³⁸ bağlanabilir. Ayrıca Süleyman b. Surâd'ın Yemenî bir kabile olan Huzâa'dan olması hatırdadır. Muhtâr'ın kendi taraftarlarını Yemenî bir lider olan Süleyman b. Surâd'a muhalefet içerisinde toplaması, Tevâbîn hareketinin hezimetinden sonra kendisinin tek lider olarak kalması, onun Kuzey Araplarından olması cihetinden yapılacak olası eleştirilerin önünü kesmiş olmalıdır.

Muhtâr hareketinde yer alan bu kabilelerden bazıları birbirleriyle çok yakın komşuluk ilişkisi içerisinde. Örneğin Müzeyne-Ahmes-Bârik kabileleri şehirde aynı yerde yaşamaktadırlar.³⁹ Bu durumun, onların birlikte hareket etmelerini sağlamış olması mümkündür. Has'am ve Becîle kabilelerinin kardeş kabileler,⁴⁰ Mezhic ve Hemdân'ın müttefik olmaları⁴¹ onların siyasi hayatta birlikte yer almasını sağlamıştır.

Yine kabilelerin taraf tutarken birden fazla siyasî gerekçenin etkisinde kaldığı görülmektedir. Örneğin Becîle ile Kelb kabilesi arasında cahiliye döneminden beri süre gelen düşmanlıklar, bu iki kabilenin Hâşimî-Emevî çekişmesinde karşı taraflarda yer almasına neden olmuştur.⁴² Yemenî olan Ezd kabilesinden Muhtâr hareketine katılanın az olmasının en önemli sebebi, onların cahiliye döneminde Has'am kabilesi ile savaşmış olmasıdır denilebilir.⁴³ Kabilelere bakıldığında birçoğunun Kerbelâ hadisesinden daha önceleri Emevî yönetim ve siyaseti ile mesafeli olduklarını görürüz. Bu durum onların Kerbelâ'nın intikamını almak söylemini konjektürel slogan olarak kullandıklarını akla getirmektedir. Neticede Muhtâr hareketinde yer alan kesimlerin birden fazla siyasî gerekçe ile pozisyon aldıkları anlaşılmaktadır.

Muhtâr hareketine katılanlardan İbrâhim b. Eşter, Abdurrahman b. Şureyh eş-Şibâmî, Ebû'l-Kalûs eş-Şibâmî gibi bazı kişiler, kabile lideri yahut kabilesinde sözü geçen kimselerdir. Ayrıca Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile, Ebû Osman en-Nehdî gibi Hz. Ali taraftarlığı ile bilinen ve Rifâa' b. Şeddâd el-Fityânî gibi Tevâbîn'den hayatta kalan kimseler vardır. Sözü geçen isimler hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak için İbrâhim b. Eşter'i Muhtâr saflarında savaşmak için ikna etmeye çalışan heyetteki bireyleri Şa'bî'nin nasıl tanımladığına bakmak gerekmektedir.

Rivayetlere göre 66/686 yılında Kûfe'yi ele geçirmek üzere harekete geçen Muhtâr, adamlarının da telkinleri ile İbrâhim b. Eşter'i kendi saflarında savaşmaya ikna etmek üzere harekete geçmiştir. Onu Muhammed

³⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 380; Taberî, *Târîh*, 5: 580.

³⁹ Taberî, *Târîh*, 6: 28.

⁴⁰ Alûsî, Ebu'l-Meâli Cemâleddin Mahmûd Şükrî, *Bulûgu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâl'l-Arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî 2012) 2: 72.

⁴¹ Kehhâle, *Mu'cemü kabâ'ili'l-Arabî'l-kadîme ve'l-hadîse*, 1: 306.

⁴² Alûsî, *Bulûgu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâl'l-Arab*, 1: 303; Söylemez, *Kûfe'nin Siyasî Târîhi*, 110.

⁴³ Reckondorf, "Ezd", *İA* (İstanbul: MEB Basımevi, 1987) 4: 430; Söylemez, *Kûfe'nin Siyasî Târîhi*, 116-117.

b. Hanefiyye'nin yazdığını iddia ettiği bir mektupla kendi hareketine davet etmiştir. Bu mektubun Muhammed b. Hanefiyye'den geldiğine Muhtâr'la birlikte bulunan heyetteki herkes şahitlik etmiştir. Ancak yine de İbrâhim b. Eşter bu mektubun Muhammed b. Hanefiyye'den gelip gelmediğini araştırmak üzere harekete geçmiştir. Şa'bî'ye bu durumu sorduğunda Şa'bî:

-Bu şahitler kurrâdandır. Memleketin sözü en dinlenen yaşlıları ve Arap süvarileridir. Ben şimdiye kadar onların ağzından doğru sözden başka bir söz duymadım, demiştir.⁴⁴

Muhtâr kendi adamları hakkında Allah'ın Şurtaları⁴⁵ demektedir. Ancak bu ifade onlara ait özel bir vasıftan dolayı niteliksel bir yaklaşımdan ziyade Hz. Hüseyin'in intikamını almak arzularının kendilerinin bu kıyamını cihat olarak tanımlamalarına neden olmasından kaynaklı olduğu yorumu yapılmaktadır.⁴⁶

2. MEVÂLÎ'NİN MUHTÂR HAREKETİNDEKİ YERİ

Muhtâr hareketinde yer alan unsurlardan bir tanesi de mevâlîdir. Mevâlî kısaca Arap olmayan Müslüman halklar olarak tanımlanmaktadır.⁴⁷ Mevâlî'nin önemli bir kısmına el-Hamrâ denilmektedir.⁴⁸ Sayılarının ilk zamanlarda az olduğu anlaşılmaktadır. Zira Muhtâr'ın Kûfe'yi ele geçirdiği gece dönemin valisi Abdullah b. Mutî' adamlarına yaptığı son konuşmasında mevâlînin sayısının az olduğuna işaret etmiştir.⁴⁹ Ancak bu sayının gün geçtikçe arttığı görülmüştür. Bunun sebebi şehrin ele geçirilmesinden sonra Muhtâr'ın ilk yaptığı konuşmasında kendisine katılacak bütün kölelerin azat edileceğini söylemesi olmalıdır.⁵⁰ Sadece mevâlîden oluşan bir de atlı birlik oluşturduğu kaydedilmektedir.⁵¹ Şurta teşkilatının başına kendisi de bir mevâlî olan Ebû Amra Keysan'ı ataması mevâlî sayısının artmasının neticesidir.⁵² Dîneverî'nin verdiği 20.000 sayısı ise

⁴⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 385-386; Taberî, *Târîh*, 6: 16-18; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 230; İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hâzin, *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî (İran: Serveş, 2000), 2: 144-146; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 293-294.

⁴⁵ Taberî, *Târîh*, 6: 92.

⁴⁶ Hind Gassân Ebu's-Şa'r, *Hareketü'l-Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafi fî'l-Kûfe* (Amman: Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1983), 228.

⁴⁷ Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânü'l-mîzân* (Beyrut: Dâr Sâdir 1414) 15: 408-409; Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayıncılık, 2015), 16-17; İsmail Yiğit, "Mevâlî", *DİA* (Ankara: TDV Yayıncılık, 2004), 29: 424-426.

⁴⁸ Dîneverî, *el-Ahbâru't-tivâl*, 288.

⁴⁹ Taberî, 6: 28-29.

⁵⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 448.

⁵¹ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 429-430; Taberî, *Târîh*, 6: 95.

⁵² Taberî, *Târîh*, 6: 33; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 301.

aşağıda takdim edilen bilgilerden den anlaşılacağı üzere mübalağalı durmaktadır.⁵³

Muhtâr hareketindeki mevâlî sayısını doğrudan belirten rivayetlerle neredeyse karşılaşmamaktadır. 66/868'da Emevîler karşısında Abdullah b. Zübeyr'e yardım etmek üzere sevkettiği Şurahbîl b. Vers'in önderliğinde Hicâz'a giden 3.000 kişilik ordudaki 2300 kişinin mevâlî olduğu rivayet edilmiştir ve bunların çoğu öldürülmüştür.⁵⁴ Bunun dışındaki askerî yapılanmalarda mevâlînin sayısını tam olarak belirtmek zordur. Örnek vermek gerekirse; 66/686 yılında Yezîd b. Enes önderliğinde Emevî birlikleri ile karşılaşan orduda ve aynı yılda İbrâhim b. Eşter önderliğinde Emevî güçleri ile karşılaşmak üzere hareket eden ordudaki mevâlînin sayısından bahsedilmemektedir. Bu seferlerde mevâlî, piyade olan diğer Arap askerlerle birlikte. Ancak hareketin ilerleyen aşamalarında bu durum değişmeye başlamıştır. Örneğin 67/687'deki el-Mezâr savaşında sadece mevâlîden oluşan bir bölük asker bulunmaktadır. Liderleri de yine bir mevâlî olan Ebû Amra Keysân'dır. Bu bölüğün büyük çoğunluğu adı geçen savaşta yok edilmiştir. Kalan az bir kısım ise çöle kaçmıştır.⁵⁵

Muhtâr'ın Kûfe iktidarının ilk günlerinde eşrâf ile olan yakın münasebetleri⁵⁶ mevâlî de yankı bulmuştur. Kıyamın başarıya ulaşmasından önce Arap olmayan unsurlardan önemli ölçüde destek bulan ve ezilmişlerin haklarını savunacağına yönelik söylemleriyle bu desteğin artmasını sağlayan Muhtâr'ın, şehrin yönetimini ele alınca eşrafla daha sık temas içerisinde olması kendi taraftarlarında endişe uyandırmıştır. Muhtâr'ın eşrâftan bazıları ile konuşma yaptığı bir esnada mevâlîden birisi Ebû Amra Keysân'a gelerek, Muhtâr'ın yaptığı konuşmasının çoğu bölümlerini mevâlîye doğru değil de Eşrâf'a yönelerek icra etmiş olmasını eleştirmiştir. Bundan haberdar olan Muhtâr, Ebû Amra'ya: "Eşrâf ile olan yakınlığım sizi endişelendirmesin. Çünkü ben sizdenim, sizler bendensiniz," demiştir. Muhtâr sadece bu sözyle mevâlînin kaygılarını bastıramayacağını düşündüğü için konuşması esnasında ve muhtemelen yine eşrâfa dönerek: "Muhakkak bizler günahkârlardan intikam alıcılarız" (es-Secde 32/22) âyetini okumuştur. Bunun üzerine mevâlî kendi aralarında:

-Müjde! Muhtâr bu ayeti okumak suretiyle eşrâfa: "Vallahi siz (Ehl-i

⁵³ Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 288.

⁵⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 419-421; Taberî, *Târîh*, 6: 72-75.

⁵⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 430-431; Taberî, *Târîh*, 6: 95-97; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2: 200; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 332. El-Mezâr savaşı Abdullah b. Zübeyr'e bağlı Basra valisi Mus'ab b. Zübeyr ile Muhtâr arasında 67/687'de gerçekleşmiş ve Mus'ab b. Zübeyr kuvvetlerinin galibiyetiyle sonuçlanmış bir savaştır. Geniş bilgi için bk. Belâzürî, *Ensâb*, 6: 430-431; Taberî, *Târîh*, 6: 95-97.

⁵⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 395; Taberî, *Târîh*, 6: 33; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 301; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 268.

Beyt'in) kanını döktünüz” demektedir, sözleriyle sevinmişlerdir.⁵⁷ Muhtâr'ı böyle bir davranışa iten saik mevâlî desteğini kaybetmeme çabasıdır. Mevâlî tarafından izlenmekte olan Muhtâr zaman içerisinde onlara daha yakınlaşmıştır.

Mevâlî'nin Muhtâr'a son derece bağlı oldukları ve Muhtâr'ın yanında tüm güçleri ile ve her şeyi göze alarak savaştığı rivayet edilir.⁵⁸ Watt'a göre, Arap olmayan unsurları kıyamında görevlendirerek mevâlîyi böylesi bir hadisenin içine dâhil etmekte Muhtâr, bir ilktir.⁵⁹ Muhtâr'ın, hareketinde mevâlîye yer vermesinin mevâlîyi kendisinden sonraki birçok isyana karşı cesaretlendirdiği yorumu yapılmaktadır.⁶⁰

Muhtâr'a katılan kimseler hakkında bilgi edinmek için şu hadiseye dikkat çekmek istiyoruz. 66/686 yılında Muhtâr Küfe'yi ele geçirmişti. Şam orduları ile karşılaşmak üzere güçlerinin önemli bir kısmının şehirden ayrılmasını fırsat bilen eşraf, isyan etmeye karar verdi. İsyân hazırlıkları sürecinde eşraf, Abdurrahman b. Mihnef'e gitmiştir. Abdurrahman b. Mihnef'in eşrâfa söylediği sözler arasında Muhtâr'ın adamları hakkında kullandığı ifadeler dikkat çekmektedir. Ondan kendilerine katılmasını istediklerinde Abdurrahman b. Mihnef: “Bu işten vazgeçin. Ben, bölünmenizden ve ayrılığa düşmenizden korkuyorum. En kahramanlarınız, ata en iyi binenleriniz, falanca falanca kişiler Muhtâr'ın yanındadır. Ayrıca köleleriniz ve azatlılarınız da Muhtâr'la birliktedir. Hepsi aynı amaçla hareket etmektedir. Azatlılarınız ise size karşı düşmanlarınızdan daha çok kin duymaktadır. Hepsi size karşı Arapların kahramanlığıyla ve Acemlerin düşmanlık duygularıyla savaşıacaklardır” demiştir.⁶¹

Muhtâr'ın mevâlîye karşı tutumunun Küfe'deki hurucundan önce menfî olduğu ifade edilmekte ve bu durum, aşağıda bir özet olarak vereceğimiz rivayete dayandırılmaktadır.⁶²

Mekke savunması esnasında Abdullah b. Zübeyr saflarında çarpışan Muhtâr, Mekke sokaklarından Şam ordusunu çıkardıktan sonra mübarezeye çıkmıştır.⁶³ Bu mübarezede Muhtâr'ın bir kişi öldürdüğünden bahsedilir.⁶⁴ Çarpışmadan sonra Muhtâr, arkadaşının siyahî, kendisinin beyaz bir Rum köleyi öldürmüş olduğunu öğrenince arkadaşına dönerek:

⁵⁷ Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâl*, 292; Taberî, *Târîh*, 6: 33; İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 397; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 301; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 268.

⁵⁸ Taberî, *Târîh*, 6: 25-26.

⁵⁹ William M. Watt. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara, 1981), 53-54.

⁶⁰ İman Ali bi'n-Nûr, *Devru'l-mevâlî fi sükûtu'd-devleti'l-Emevî (41-132/ 661-750)* (Libya: Câmîatü Gâriyunus, 2008), 143.

⁶¹ Taberî, *Târîh*, 6: 44-45; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 260-261; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 305.

⁶² Hind Gassân, *Hareketü'l-Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî fi'l-Küfe*, 225.

⁶³ Taberî, *Târîh*, 5: 576-577; Ebu'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî, *el-Mihan*, thk. Ömer Süleyman el-Ukaylî (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1984/1404), 204.

⁶⁴ Ebu'l-Arab, *el-Mihan*, 204.

“Zannımca iki köleyi öldürdük. Yenilmiş olsaydık bize güvenenler ve bizlerin kabileleri bizleri ayıplarlardı. Bu ikisinin benim nazarımda iki köpekten farkı yoktur. Bundan sonra kim olduğunu bilmediğim birisiyle asla çarpışmaya çıkmayacağım” dediği kaydedilir.⁶⁵ İlerleyen zamanlarda mevâlîden güç alan ve söylemlerinde mevâlî haklarının savunulmasının gerekliliğini vurgulayan birisinin bu sözleri sarf etmesi yadırganacak bir tutumdur. Ayrıca İbn Zübeyr, o esnada kendisine gelecek her yardıma muhtaç olduğu bir dönemdedir. Bundan dolayı ordusunda mevâlî ve köleler bulunmaktadır. Onların yanında böylesi cüretkâr sözler etmesi pek makul görünmemektedir.

Yukarıda da izah ettiğimiz üzere esasında Muhtâr'ın ordusundaki mevâlî sayısı Arap askerlere nispetle azdır. Buna rağmen bu hareketin mevâlî ile anılmasının nedeni Muhtâr'ın mevâlî söylemleri ve şehirde kendisine muhalif olan kesimin, onun mevâlî politikalarına yönelttiği eleştirileri olmalıdır. Zira o, mevâlînin durumunu düzeltmeye yönelik söylemlerde bulunmuştur. Mevâlî Hz. Ali döneminde olduğu gibi fey ve ata paylarının dağıtımında Arap halkla eşit tutulmuştur.⁶⁶ Ayrıca Muhtâr'ın mevâlînin ata binmesine müsaade etmesi⁶⁷ ve bazı özel görevlere mevâlîden olan kimseleri getirmesi⁶⁸ buna eklenmelidir. Muhtâr'ın bu tasarruflarının mevcut sayısını arttırmaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Şehir eşrafı ise Muhtâr'ın başta mevâlîye karşı tutumu olmak üzere diğer bazı politikalarını gerekçe göstererek isyan etmiş⁶⁹ ve Kûfe dışında yürüttükleri propaganda sürecinde Muhtâr yönetimine olan eleştirilerinin en başına onun mevâlî politikalarını yerleştirmişlerdir.⁷⁰ Mevâlîye tanınan haklardan Muhtâr hareketinde olan bazı kimselerin de rahatsızlık

⁶⁵ Taberî, *Târîh*, 5: 577.

⁶⁶ Dineverî, *el-Ahbâru't-tvâl*, 306; Taberî, *Târîh*, 6: 96; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2: 200; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 332. Mevâlînin atıyye dağıtımındaki konumu ile ilgili geniş bilgi için bk. Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, 45-48.

⁶⁷ Taberî, *Târîh*, 6: 43-44; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 260; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2: 167-169; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 304-305.

⁶⁸ Taberî, *Târîh*, 6: 33; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 301. Muhtâr adlı işlerle ilgilenmesi için Kâdı Şureyh'i atamak istemiştir. Bu görevi çeşitli bahanelerle reddeden Kâdı Şureyh, mevâlîdendir. Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 6: 395-396; Taberî, *Târîh*, 6: 34-35; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 268.

⁶⁹ Taberî, *Târîh*, 6: 43-44; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 260; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2: 167-169; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 304-305.

⁷⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 428; Dineverî, *el-Ahbâru't-tvâl*, 304; Taberî, *Târîh*, 6: 94.

⁷⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 428; Dineverî, *el-Ahbâru't-tvâl*, 304-305; Taberî, *Târîh*, 6: 94. Muhtâr'ın mevâlîye tanıdığı özgür ortam kendi adamları tarafından da olumlu karşılanmamaktadır. Örneğin, Mezâr savaşında mevâlî süvariler, atlarından indirilerek piyade olarak savaşmaları sağlanmış ve beklide savaşı kaybetmelerine neden olan en büyük hatayı yapmışlardır. Bk. Dineverî, *el-Ahbâru't-tvâl*, 306; Taberî, *Târîh*, 6: 96; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2: 200; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 332. Geniş bilgi için bk. Yasin Kurnaz, *Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî'nin Hayatı, Siyasî ve Askerî Faaliyetleri (1/622-67/687)* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018), 226-227.

duyduğu görülmektedir. 67/687 yılında Basra'dan gelen Mus'ab b. Zübeyr güçleri ile çarpışacak orduda mevâlî atlı birliklerinden rahatsız olan Abdullah b. Vuheyb, ordu komutanı Ahmer b. Şumeyt'e mevâlîyi piyade olarak savaşırmasını telkin etmiştir.⁷¹ Mevâlînin savaştan kaçabileceği iddiasıyla ortaya attığı ve belki de savaşın kaybedilme sebebi olan bu kuşku, esasında mevâlînin süvari olmasından duyulan rahatsızlıktan ibarettir.⁷² Muhtâr hareketinin mevâlî ile anılmasının bir diğer sebebi de Muhtâr öldürüldükten sonra Kûfe vali konağında muhasara edilen ve sayıları 3.000 ile 7.000 arasında zikredilen taraftarlarından büyük çoğunluğunun mevâlî olmasıdır.⁷³

3. KÛFE DIŞINDAN MUHTÂR'A DESTEK OLAN UNSURLAR

Muhtâr hareketi esas itibariyle Kûfe şehrinin sınırları içerisinde hayat bulmuştur. Bununla beraber sınırlı sayıda rivayetlerde Kûfe dışındaki bazı şehirlerde Muhtâr hareketine destek çıktığına dair bilgilere rastlanılmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin aktardığına göre Medâin bu şehirlerin başında gelmektedir.⁷⁴ Ancak onun bu rivayetini teyit eden başka bir bilgi bulunmamaktadır. Muhtâr'ın Medâin'de yaşadığı, amcası Sa'd b. Mes'ûd'un orada bir dönem valilik yaptığı göz önünde bulundurulduğunda Medâin ile Kûfe arasındaki bu yakın temasın Muhtâr hareketine destek olmak üzere bazı kimselerin katılımını sağlaması neticesi, tabii görünmektedir. Ayrıca Kûfe'deki halktan bir kesiminin Medâin'e yerleştiği, Kûfe'ye gelip giderek Kûfe ile ticari ve siyasi ilişkilerini korumakla beraber Medâin'de yaşadığı bildirilmektedir.⁷⁵ Kûfe ile Medâin arasındaki yakın ilişkiye bir diğer örnek Tevvâbîn hareketine Medâin'de sağlanan katılımdır⁷⁶ ki bu durum iki şehir halkının birlikte hareket etme yönünü daha iyi anlamamızı sağlar. Bunlara rağmen Muhtâr'ın Medâin'de hareketine destek için bir davette bulunduğu dair herhangi bir rivayetle karşılaşılmamaktadır. Ancak Muhtâr'ın böyle bir çağrıda bulunmuş olması muhtemeldir.

Bazı rivayetlere göre Basra'da da Muhtâr hareketine destek arandığı

⁷¹ Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâl*, 306; Taberî, *Târîh*, 6: 96.

⁷² Geniş bilgi için bk. Yasin Kurnaz, *Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekaffî'nin Hayatı, Siyasî ve Askerî Faaliyetleri* (1/622-67/687), 225-226.

⁷³ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 445, 452; Dîneverî, *el-Ahbâru't-tvâl*, 309; Taberî, *Târîh*, 6: 116; İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 5: 154; Makdisî, Ebû Nasr Mutahhâr b. Tâhir, *el-Bed ve't-târîh* (by. y.y. ts.), 6: 23; Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *el-Evâil* (Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1408), 315; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 320. Muhasara edilen bu kimselerin tamamı öldürülmüştür. Geniş bilgi için bk. Yasin Kurnaz, *Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekaffî'nin Hayatı, Siyasî ve Askerî Faaliyetleri* (1/622-67/687), 239-242.

⁷⁴ Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Şemsüddin b. Kızıoğlu et-Türki el-Avni el-Bağdâdî, *Tezkiretü havâssî'l-e'imme fî hasâ'isi'l-e'imme* (Necf: el-Matbaatü'l-Haydariyye, 1964/1386), 283.

⁷⁵ Taberî, *Târîh*, 5: 557.

⁷⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 367.

aktarılmaktadır. Basra'da yaşayan ve sıkı bir Ehl-i Beyt taraftarı olan Müsennâ b. Mahrebe tarafından bu işin yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Müsennâ b. Mahrebe Süleyman b. Surâd'la birlikte Tevvâbîn'e katılmış ve hezimete uğrayan Tevvâbîn ordusundan kalanlarla birlikte Kûfe'ye gelmiştir. Muhtâr'a gizlice bey'at etmiş, ona Basra'da faaliyet yürütmesini teklif etmiş ve Muhtâr'da buna izin vermiştir. Muhtâr henüz Kûfe'yi ele geçirmeden Basra'da çalışmalarını başlatmıştır. Kûfe'nin ele geçirilmesinde sonra Müsennâ Basra'da çalışmalarının yoğunluğunu arttırmıştır. Hatta burada bir mescit edindiği belirtilmektedir. Abdullah b. Zübeyr'e bağlı Basra valisi ise onun bu çalışmalarına kayıtsız kalamayarak Müsennâ'nın üzerine adamlarını göndermiş, çatışmada yenilen Müsennâ kendi kavmi olduğunu anladığımız Benî Abdilkays'a sığınmıştır. Basra valisi ile yapılan müzakereler neticesinde Müsennâ ve arkadaşlarının Kûfe'ye gitmelerine müsaade edilmiştir. Müsennâ Kûfe'ye gelince kendisini koruyan kabile liderleri hakkında övgüyle bahsetmiştir. Bunun üzerine Muhtâr onları bir mektupla hareketine katılmaya davet etmiştir. Onlar ise Muhtâr'ı ciddiye almamışlardır.⁷⁷ Muhtâr'ın davetine verdikleri tepkiye bakıldığında onların, Müsennâ ve adamlarına sadece kabilevî duygularla yaklaştıkları anlaşılmaktadır.⁷⁸ Muhtâr hareketine Basra'dan destek çıkılmamış, Basra'dan gerçekleşen katılımlar bireysel girişimler olarak kalmıştır.

4. SOSYO-EKONOMİK BAKIMDAN ZAYIF OLAN KİMSELER

Muhtâr'ın, Kûfe'de faaliyetler yürütürken propagandasında kullandığı argümanlarından birisi de *zayıf* kimselerin savunulması ve korunmasıdır. İçerisinde kendilerini ifade edebileceklerini düşündükleri siyasal oluşumlarda yer alması tabii olan bu kesimler için de Muhtâr, kendi hareketinde bir yer açmıştır. Esasında Kûfe'deki bu kesimin siyasal olaylarda kendisini gösterdiği yeri, Siffin Savaşı olarak belirtebiliriz. Kûfe halkının Hz. Ali'ye Siffin Savaşı öncesinde yazdığı mektupta aralarında bu zayıf kimselere işaret edildiği zikredilmektedir.⁷⁹

Muhtâr 61/680 yılında Emevî yönetim tarafından Kûfe'den sürülmüş 64/684 yılında tekrar Kûfe'ye dönmüştür. Sürgünden döndüğü zaman çeşitli kabilelerin ileri gelenleri ile yaptığı ön görüşmelerde kendisinin Muhammed b. Hanefiyye tarafından gönderildiğini ve Muhammed b.

⁷⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 5: 415-417; Taberî, *Târîh*, 6: 66-68.

⁷⁸ Zehebî Muhtâr'ın faaliyetlerine destek aramak için Basra'ya bizzat kendisinin gittiğini, Hz. Hüseyin ve katillerini orada zikrettiğini ardından İbn Ziyâd tarafından yakalanarak 100 değnek cezasına çarptırıldığını ve Tâif'e sürüldüğünü söylemektedir. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnâût (b.y. Müessesetü'r-Risâle, 1980/1405), 4: 507. Anlaşıldığına göre Zehebî, Muhtâr'ın Müslim b. Akil'e destek vermesi neticesinde Kûfe'den sürülmesi hadisesi ile yukarıda zikredilen olayı karıştırmıştır. Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 5: 385; Taberî, *Târîh*, 5: 571.

⁷⁹ Taberî, *Târîh*, 5: 79.

Hanefiyye'nin kendisine işgalcilerle ve mülhidlerle çarpışmayı, Ehl-i Beyt'in⁸⁰ temiz kanını akıtanlardan intikam almayı, zalimleri ezilenlerin üzerinden uzaklaştırmayı emrettiğini söylemiştir.⁸¹ Temel amaçlarından birisi olarak ilk etapta ortaya koyduğu birkaç hareket noktasından birisinin toplumda var olan ve zayıf kimseler olarak adlandırılabilir kesimi kendi yanına çekme girişimi olarak göze çarpmaktadır. Yine Muhtâr, Kufe'yi ele geçirdiği gecenin sabahında, üzerine bey'at aldığı konulardan bir tanesini de zayıfları korumak olarak tayin etmiştir.⁸² Kûfe'de böyle bir zayıf kesimin varlığı ve Muhtâr'ın onları koruyacağına söz vererek Hz. Hüseyin'in intikamını almak için onları örgütlediği anlaşılmaktadır.⁸³

Hind Gassân Kitâbü'l-Ahdâs'tan naklen Mustazafların Emevîler döneminde Kûfe yöresinde başka bir anlam kazandığını, Ehl-i Beyt taraftarlarının sırf Hz. Ali taraftarı oldukları için Emevî idarecilerin kendilerini dîvan listelerinden çıkarmalarından korktuklarını, dolayısıyla böyle bir uygulamanın varlığı münasebetiyle Mustazaf kavramının Ehl-i Beyt taraftarlarına müteallik olduğunu söyler. Bu kesime ilaveten toprak işçisi olup iktisadi durumları kötü olan kimselerin varlığını da inkâr etmez.⁸⁴ Hakikaten Muhtâr döneminde ekonomik ve sosyal zayıflıkları itibarıyla bu harekete katılmış kimselerden birinin adını tam olarak zikretme imkânı görülmemektedir. Bu itibarla Hind Gassân'ın yorumu haklılık kazanmaktadır. Ancak her sosyal-siyasal harekette olduğu gibi, yaşam şartları itibarıyla hayatından memnun olmayıp Muhtâr hareketinde kendini ifade etme imkânını hisseden bazı mutsuz kesimlerin var olma ihtimali yok sayılmamalıdır. Zayıf kimseler denince akla Arap olmayan mevâlîden müteşekkil zayıf kimseler gelmemelidir.

Kûfe'deki bütün mustazafların Muhtâr saflarında kendisini ifade edebildiğini söylememiz ise mümkün değildir. Zira Ubeydullah b. el-Hurr Muhtâr öldürüldükten sonra köle ve mevâlîler hakkında ne yapılacağı tartışılırken bu kimselerin öldürülmemesini onların bir kısmının Muhtâr hareketine katılmayan zayıf kimselere verilebileceğini teklif etmektedir. Ubeydullâh b. el-Hurr'un Mus'ab tarafından dikkate alınmayan bu tekli-

⁸⁰ Ehl-i Beyt ibaresi hakkında kavram olarak geniş değerlendirmeler için bk. Mehmed Bahaüddin Varol, *Ehl-i Beyt Kavramsal Boyut* (Konya: Yediveren Yayınları, 2004.)

⁸¹ Belâzürî, *Ensâb*, 6: 379-380; Taberî, *Târîh*, 5: 578-580; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 207-208; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2: 110; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 248; Mustafa Asım Köksal, *H. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası* (İstanbul: Köksal Yayıncılık, ts.), 300-301.

⁸² Taberî, *Târîh*, 6: 31-32; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 300-301; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8: 267-268. İbn A'sem Muhtâr'a ait daha uzun ve daha belîğ bir konuşma aktarır. Bk. İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 240-241.

⁸³ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 225, 240.

⁸⁴ Hind Gassân, *Hareketü'l-Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî fî'l-Kûfe*, 223. İbn A'sem Muhtâr'ın Kûfe'yi ele geçirdikten sonra yaptığı konuşmasında onun Ehl-i beytten ve Ehl-i Beyt taraftarlarından zayıf konumda bulunanları korumanın siyasi ilkelerinden birisi olduğunu vurguladığını aktarmaktadır. İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 240.

finden Kûfe'deki muhalif kanatta da zayıf kimselerin varlığı anlaşılmaktadır.⁸⁵

Eşrâfın Muhtâr'a karşı çıkarttığı isyanın bastırılmasından sonra idam edilme vaktini beklemesi için hapse gönderilen Sürakâ b. Mirdâs Muhtâr'ın karşısına çıkınca, kurtulmak için Muhtâr'a okuduğu şiirinde Muhtâr ve adamlarının zayıf kimselerden olduklarını düşündüklerinden dolayı ne kadar büyük bir hata ettiğini ifade etmiştir.⁸⁶ Muhtâr ve adamlarının muhalif olan kimseler tarafından nasıl tanımlandığını anlamamızı bir açıdan izah etmektedir.

5. ZENCİLER

Muhtâr'ın taraftar kitlesini anlamaya çalıştığımız bu çalışmamızda karşımıza bir rivayette çıkan Zencî unsurunu da belirtmeliyiz. Yalnızca Ebû Hilal el-Askerî'nin kaydettiği rivayette "Muhtâr Zencîleri (Zenci) sevdi. İşlerini onların üzerine bina etti ve kölelerin kalbini fethetti" denilmektedir.⁸⁷ Sayıca az kalan ve ekonomik ve sosyal bakımdan kendisini zayıf hisseden bir kesim olarak bu kıyamda yer almış olabilir. Bölgedeki köle istihdamının fazlalığı nedeniyle ilerleyen yıllarda daha fazla tarih sahnesinde yer alacak olan zencîlerin bölgedeki birçok isyana destek vermiş olmaları, Muhtâr es-Sekafî hareketinin de bunlardan birisi olması⁸⁸ mümkündür. Ancak diğer kaynaklarda, Ebû Hilal el-Askerî'nin kaydettiği rivayeti doğrulayabilecek ya da destekleyebilecek herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

SONUÇ

66-67/685-687 yılları arasında Kûfe'de iktidarı ele geçiren Muhtâr, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinin intikamını almak üzere propaganda geliştirmiştir. Aynı söylemlerle hareket eden Süleyman b. Surâd hareketinin mağlubiyetine rağmen Muhtâr başarıya ulaşmıştır. Bunun en önemli sebebi Muhtâr'ın birden fazla politik davranış sergilemesidir. Zira Tevvâbîn hareketinin neredeyse tek propagandası Kerbelâ'nın intikamını almak iken Muhtâr buna zayıfları korumayı, mevâlî haklarını savunmayı, hatta kendisine katılacak tüm köleleri azat edeceğini eklemek suretiyle başarıya ulaşmıştır. Muhtâr hareketinin taban kitlesi üzerine gerçekleştirdiğimiz çalışmamızda bazı noktalar göze çarpmaktadır. Muhtâr'ın kıyamına katılan kabileler Yemenî kabilelerdir. Bu kabilelerin önceden beri Kuzey

⁸⁵ Taberî, *Târîh*, 6: 116.

⁸⁶ Taberî, *Târîh*, 6: 54; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 6: 264; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2: 178; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3: 310; Hind Gassân, *Hareketü'l-Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî f'l-Kûfe*, 223.

⁸⁷ el-Askerî, *el-Evâil*, 312.

⁸⁸ Mustafa Demirci, *Siyah Öfke Ortaçağ İslâm Dünyasında Zenci Kölelerin İsyanı (869-883)*, 2. Baskı (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 86.

kabileleri ile sorunları bulunmaktadır. Baştan beri politik tercihleri itibariyle farklı görüşlere sahip bu kesimler, karşı hissettikleri cenahta bir toplanma eğilimine çok çeşitli sebeplerden dolayı sahiptirler. Kuzey Araplarından olan kabilelerden bazılarının da bu harekette görev aldıklarını görmekle birlikte bu durumun daha çok bireysel kaldığı göze çarpmaktadır. Örneğin Muhtâr, Kuzey Araplarından olan Sakîf kabilesindedir. Oysa Sakîf kabilesi genel itibariyle Emevî saflarında yer alan Kays-Aylân kabilesinin bir koludur. Ancak Muhtâr Kûfe’de değil, Medâin’de yaşamaktadır ve Hz Ali’nin valisi olan amcasının yanında yetişmiştir. Bu durumun onun tercihine etkisi olduğu kanaati hâsıl olmaktadır. Onun, kabilesinden gördüğü desteğin bireysel kalması, Emevî valisi Ubeydullah b. Ziyâd’dan işkence gören Muhtâr’ın, Emevî düşmanlığını kişiselleştirdiği yorumunu haklı çıkarır niteliktedir.

Muhtâr’a katılan kesimlerden bir tanesi de mevâlîdir. Muhtâr’ın mevâlîye fey ve atâdan hisse vermesi, onların ata binmelerine müsaade etmesi, hatta kendisi için çalışan özel atlı muhafız birliği oluşturması sayılarının artmasını sağlamıştır. Yine de el-Mezâr savaşına kadar mevâlîden müteşekkil bir bölük kurulduğunu söylemek zordur. Arap kabilelerin asker sayısına oranla mevâlî sayısı az kalmaktadır. Buna rağmen Muhtâr’ın mevâlî ile birlikte anılmasında sebep, eşrâfın Muhtâr’ın mevâlî politikalarına getirdiği eleştiriler olmalıdır.

Muhtâr’ı diğer Ehl-i Beyt yanlısı hareketlerden ayıran bir diğer söylemi ise onun sosyo-ekonomik bakımdan zayıf olan kimseleri koruma va’didir. Bu propagandanın Ehl-i Beyt yanlılarının Emevî yönetimden ayrımcılığa maruz kalanların kastedildiği yorumu yapılmaktadır. Ancak biz bu politikanın, Muhtâr’ın taraftar sayısını arttırmak için tüm zayıf kesimlere yönelik bir çağrısı olduğu ve bu çağrıya şehirdeki sosyo-ekonomik bakımdan zayıf olanların çoğunun katıldığı kanaatindeyiz. Muhtâr’a Kûfe’nin haricinde Medâin’den de katılım gerçekleşmiştir. Basra’dan ise umduğu desteği bulduğunu söylemek güçtür.

KAYNAKÇA

- Alûsî, Ebû'l-Meâlî Cemâleddin Mahmûd Şükrî. Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâl'l-Arab. Thk. Muhammed Behcet el-Eserî. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, 2012.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. el-Evâil. Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1408.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî. el-Fark beyne'l-fırak ve beyânî'l-firkatî'n-nâciye. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977/1397.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. Ensâbu'l-eşrâf. Thk. Suheyl Zekkâr-Riyad Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996/1417.
- Demircan, Adnan. İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi. İstanbul: Beyan Yayıncılık, 2015.

- Demirci, Mustafa. Siyah Öfke Ortaçağ İslâm Dünyasında Zenci Kölelerin İsyanı (869-883). 2. Baskı. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî. el-Ahbârû't-tivâl. Thk. Abdülmün'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1960.
- Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî. el-Mihan. Thk. Ömer Süleyman el-Ukaylî. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1984/1404.
- Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. Lisânü'l-mîzân. Beyrut: Dâr Sâdır, 1994/1414.
- Erul, Bünyamin. "Semûre b. Cündeb". DİA. 36: 501-502. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Hemdânî, Ebû Muhammed Lisânü'l-Yemen el-Hasen b. Ahmed b. Ya'kûb. el-İklîl. b.y.: y.y., ts.
- Hind Gassân Ebû's-Şa'r. Hareketü'l-Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî fi'l-Kûfe. Amman: Câmîatü'l-Ürdüniyye, 1983.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî. el-İkdü'l-ferîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Kûfî. el-Fütûh. Thk. Ali Şîrî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1991/1411.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Hibetullâh b. Hüseyin. Târîhu Dimeşk. Thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995/1415.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. Cemheretü ensâbi'l-Arab. Thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1403.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. el-Bidâye ve'n-nihâye 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986/1407.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hâzin. Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem. Thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî. 7 Cilt. İran: Serveş, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. el-Muntazam fi târîhi'l-ümem ve'l-mülûk. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1992/1412.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn b. Ebî'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. el-Kâmil fi't-târîh. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997/1417.
- İman Ali bi'n-Nûr. Devru'l-mevâlî fi sükûtü'd-devleti'l-Ümevî (41-132/ 661-750). Libya: Câmîatü Ğariyunus, 2008.
- Kehhâle, Ömer Rıza. Mu'cemü'l-kabâili'l-Arabî'l-kadîme ve'l-hadîse. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994/1414.
- Kurnaz, Yasin. Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekaffî'nin Hayatı, Siyasî ve Askerî Faaliyetleri. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018.
- Köksal, Mustafa Âsım. Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası. İstanbul: Köksal Yayıncılık, ts.
- Makdisî, Ebû Nasr Mutahhâr b. Tâhir. el-Bed ve't-târîh. b.y.: y.y., ts.
- Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed b. Abdiddâim el-Kuraşî. Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmî, 2002/1423.
- Reckondorf. "Ezd". İA. 4: 430. İstanbul: MEB Basımevi, 1987.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî. Tezkiretü havâssı'l-e'imme fi hasâ'isi'l-e'imme. Necef: el-Matbaatü'l-Haydariyye, 1964/1386.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. Kûfe'nin Siyasi Tarihi. Ankara: Ankara Okulu Yayıncılık, 2015.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. Târîhu't-Taberî, Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967/1387.

- Varol, Mehmed Bahaüddin. Ehl-i Beyt Kavramsal Boyut. Konya: Yediveren Yayınları, 2004.
- Varol, Mehmet Bahaüddin. Siyasallaşma Sürecinde Ehl-i Beyt. Konya: Yediveren Yayınları, 2004.
- Watt, William M. İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri. Trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: 1981.
- Yiğit, İsmail. "Mevâlî". DİA. 29: 424-426. Ankara: TDV Yayıncılık, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ. Thk. Şuayb Arnaûd, 25 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405.

MEVLÂNÂ MÜZESİ HAZİRESİNDEKİ MEZAR TAŞLARINDAN ÖRNEKLER

The Examples of Gravestones in the Mawlana Museum's Cemetery

İbrahim KUNT

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, Konya, Türkiye

Assoc. Prof., Selcuk University Faculty of Letters Department of Persian Language and Literature and Arts, Konya, Turkey

kuntibrahim@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-3419-6860>

Murat KARADEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü Türk Dünyası ve Ortaçağ Kültürleri Arkeolojisi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Assist. Prof., Selcuk University Faculty of Letters Department of Art History Department of Turkish World and Medieval Cultures Archaeology, Konya, Turkey

karademir22@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-9776-3789>

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 02.09.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 13.12.2019

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2019

🗨️ **Atıf / Cite as:** Kunt, İbrahim - Karademir, Murat. "Mevlânâ Müzesi Haziresindeki Mezar Taşlarından Örnekler". *Mütefekkir* 6/12 (2019): 489-516.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.659195>.

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

MEVLÂNÂ MÜZESİ HAZİRESİNDEKİ MEZAR TAŞLARINDAN ÖRNEKLER

Öz

Mevlânâ Müzesi haziresindeki mezar taşlarından örneklerin bulunduğu bu çalışmada, hazirede yer alan 71 adet mezar taşından 16 tanesi ele alınmıştır. 71 adet mezar taşının incelenmesinin bu makaleye sığdırılmasının mümkün olmaması nedeniyle, başlık, form ve süsleme özellikleri açısından tekrara girmeyen ve nitelikli olan 16 mezar taşı kataloğa dâhil edilmiştir. Katalogda bulunan örneklerin tümü fotoğraflanarak belgelenmiştir. Mezar taşlarının kitabeleri okunmuş, başlık tipleri, formları ve bezeme özellikleri ele alınarak Türk mezar taşı sanatı içindeki yerleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Konya Mevlânâ Dergâhı Müze'ye dönüştürüldüğünde dergâhın haziresinde bulunan mezar taşları yerlerinden sökülerek mezarlık alanı bozulmuştur. Mezar taşları müzeye kaldırıldığında bazı mezarların baş ve ayak taşları birbirine karışmıştır. Mevlânâ Müzesi'nde bulunan taşların büyük bir kısmı da yalnız baş taşıdır. Buna göre günümüzdeki hazirede yer alan mezar taşlarından 10 tanesi toprak mezar taşı, 2 tanesi çerçevesiz mezar taşı, 3 tanesi kapak taşlı mezar ve 1 tanesi de Sandık(lahit) tipi mezar taşıdır.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Hazire, Mezar, Mezar Taşı, Kitabe.

The Examples of Gravestones in the Mawlana Museum's Cemetery

Abstract

In this study, which was titled "The Examples of Gravestones in the Mawlana Museum's Cemetery", 16 gravestones were studied from 71 gravestones in the cemetery. Due to the fact that it is not possible to examine 71 gravestones in this article, 16 gravestones, which are not repeated in terms of title, form and ornament features, are included in the catalog. All the samples in the catalog are documented by photographs. The inscriptions of the tombstones were read, and the title types, forms, and decoration features were examined and their place in the art of Turkish tombstone was determined.

When Konya Mawlana Dervish Lodge was turned into a Museum, the gravestones on the grave of the Dervish Lodge were moved and their cemetery was destroyed. When the tombstones were removed to the museum, the head and footstones of most graves were mixed. Most of the stones in the Mawlana Museum are only the headstones. Accordingly, 10 of the tombstones in the present are soil tombstones, 2 are framed tombstones, 3 are cover-tombs and 1 is sarcophagus tombstone.

Keywords: Mawlana, Cemetery, Grave, Tombstone, Inscription.

GİRİŞ

Türklerde mezar geleneği Türk tarihinin başlangıcından günümüze kadar değişik dönemlerde farklılıklar göstermiş olsa da kesintisiz olarak devam eden bir olgudur.¹ Tarihin en eski dönemlerinden bugüne kadar atalara duyulan saygı nedeniyle mezar yapılarına ayrı bir önem verilmiştir.² Türk şehirlerinin geçmişine bir bakıma şahitlik ederek birer belge özelliği taşıyan mezar taşları, yapıldıkları dönemin inançları, sanatı, gelenekleri ve iktisadi

¹ F. Karaca, "Ölümlle İlgili Davranış Örüntüleri Açısından Modern Batı ve Türk İslam Kültürü", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 12 (1999): 65-76.

² S.V. Örnek, *Yüz Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane* (İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 1988), 93.

şartlarının başlıca ortak eseridir. Bu sebeple mezar taşları yapıldıkları dönemin sanat zevki ve kültürünü yansıtır. Ayrıca mezar taşları buldukları yerin sosyal, kültürel, dinsel, ekonomik ve ticari durumlarını öğrenmede verdiği bilgiler nedeniyle de oldukça önemlidirler. Bu açıdan başta dil, tarih ve sanat tarihi olmak üzere birçok bilim dalındaki araştırmalar için kaynak niteliğine sahiptir.

Türklerin İslamiyet'e geçmeleri mezar taşı geleneğinde önemli değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte anıt mezar geleneği Karahanlılar, Gazneliler ve Büyük Selçuklular'da devam etmiştir. Özellikle bu dönemde büyük boyutlu türbeler yapılmaya başlanır. Ölen bir kişinin anısına yapılan türbeler etrafında zamanla oluşturulan büyük boyutlu hazireler zamanla Türk mezar taşların gelişimi ve çeşitliliği açısından büyük önem taşımıştır. Bu yerlerden bir tanesi de XIII. yüzyılda Anadolu Selçuklu Devleti Sultanı Alaaddin Keykubad tarafından Konya'ya davet edilen Sultanül'l-Ulema Bahaeddin Veled'in sağlığında " Benim ve benim çocuklarımın ve onların evlat ve ahfadının mezarları burada olacaktır" şeklindeki vasiyet gibi algılanan sözleri dergahın ilk temel taşını oluşturmuştur.³

Günümüzdeki Mevlânâ Külliyesi içerisindeki yapıların çekirdeğini Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin türbesi oluşturmaktadır; semâhâne, mescid, matbah-ı şerif, meydân-ı şerif, derviş hücreleri, avlu ve hazîredeki binalar büyük bir külliye meydana getirmektedir.

Mevlânâ Dergâhına ilk defin 1231 yılında Mevlânâ'nın babası Bahaüddin Veled'le başlamıştır. İlk günden başlayarak ziyaretgâh durumuna gelen bu mezar, Mevlânâ Külliyesi'nin çekirdeği olmuştur.⁴

17 Aralık 1273 tarihinde vefat etmiş olan Mevlânâ da babasının başucuna defnedilmiştir. Böylece ölen Mevlâî büyüklerinin de zamanla buraya defnedilmesi ile türbenin dışı da mezarlık alanı haline gelmiştir.

Mevlânâ Dergâhının batı girişinde Neyzenler Mezarlığı, güney bahçesinde Hamuşân mezarlığı, doğu bölümde Huzûr-ı Pîr mezarlığı, kuzeyinde ise Valideler mezarlığı olarak isimlendirilen mezarlık alanları bulunmaktadır (Fotoğraf 1-2-3-4).

Çalışma giriş, katalog, değerlendirme ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Katalog bölümünde her bir mezar taşı için ayrı ayrı gözlem fişleri oluşturulmuş, mezar yapıları üzerinde yer alan baş ve ayak şahidelerinin detaylı tanımları yapılmıştır. Değerlendirme başlığı altında ise incelemiş olduğumuz mezar ve mezar taşı tipleri, başlık tipleri, süsleme ve sembolik anlam, malzeme ve teknik ile kitabe metinleri hakkında bilgi verilmiştir. Sonuç bölümünde ise çalışma kapsamında tespit edilen bilgiler aktarılmıştır.

³ E. Erol, *Mevlana'nın Hayatı, Eserleri ve Mevlana Müzesi* (Konya: Anadolu Manşet Gazetesi Kültür Serisi, 2004). 12-13

⁴ H. Özönder, *Konya Mevlânâ Dergâhı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 7.

KATALOG

Katalog No: 1

Fotoğraf No: 5

Bulunduğu Yer: Mevlânâ Müzesi Hâmûşan Hazîresi

Tarihi: 1163/1749-50

Kime Ait Olduğu: El Hac Musa

Formu: Gövdesi düşey dikdörtgen prizmal, başlıklı

Başlık Tipi: Serdengeçti Kavuk⁵

Ölçüsü: 132x30x15 cm.

Yazı Türü: Celî Tâlik

Dili: Osmanlı Türkçesi

Malzeme ve Tekniği: Mermer/Zemin oyma

Ayrıntılı Tanım: Düşey dikdörtgen prizmal formlu gövde, uzun bir boyunluk ve serdengeçti kavuk başlıktan oluşmaktadır. Kavuğun sağ ucu yukarda, sol ucu da aşağıda olup tepesi ters "U" şeklindedir. Gövde kısmında soldan sağa doğru eğimli enine silmeler ile altı kartuş oluşmuştur. Son kartuş içinde geometrik geçmeli süslemeye verilmiştir. Boyunluk bölümü ve gövde kısmının en alt köşe bölümleri pahlanmıştır. Başlık kısmı ise geleneksel bir tipte kavuğun, sarığın dışına çıktığı ve tepe bölümünün yuvarlaklaştığı görülmektedir.

Kitabe Metni:

Hüve'l-hayyu'l-bâkî

Merhûm ve mağfûr

El-Hâc Mûsâ rûhuna

El-fâtiha

Sene 1163

هو الحى الباقي

مرحوم و مغفور

الحاج موسى روحه

الفاتحة

سنة ١١٦٣

Katalog No: 2

Fotoğraf No: 6

Bulunduğu Yer: Mevlânâ Müzesi Hâmûşan Hazîresi

⁵ Laqueur'in sınıflandırmasına göre E-14 tipi kavuk grubuna girmektedir. Bu türde başlıklar daha yüksek ve tepe bölümü yuvarlaktır. Bk. H. Peter Laqueur, *Hüve'l- Baki, İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, trc. Selahattin Dilidüzgün (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997), 147. Serdengeçti Kavuşu hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1993), 182.

Tarihi: 20 Ramazan 1208/21 Nisan 1794

Kime Ait Olduğu: Bostan Efendi

Formu: Gövdesi düşey dikdörtgen prizmal, başlıklı

Başlık Tipi: Örfî destarlı kavuk

Ölçüsü: 133x33x17 cm.

Yazı Türü: Celî Sülüs

Dili: Osmanlı Türkçesi

Malzeme ve Tekniği: Mermer/Zemin oyma

Ayrıntılı Tanım: Düşey dikdörtgen prizmal gövde ve köşeleri pahlı uzun bir boyunluk bölümünden başlık bölümüne geçilmektedir. Başlık, iç başlığın tepesi açık kalacak şekilde ince ve geniş sarık dilimleri ile sarılmıştır. Form olarak düzgün ayrıca geleneksel bir başlık tipidir. Celî sülüs hatlı kitabe bölümü on satırdan oluşmaktadır. Yazı eğik ve hafif istifli olarak işlenmiştir.

Kitabe Metni:

Yâ Hazret-i Mevlânâ

Cenâb-ı Hazret-i Mollâ-yı Rûmun nesl-i pâkinden

Fenadan irtihâl etti bekâ mülkünde bâlâya

Onun hâl-i hayâtında olan şevkine bürhan bu Nasîb etti ona Yezdân makâm-ı kurb-i a'lâya

Okursun rûhuna âyâ okurlar rûhuna her an

Gelirsin âkibet bir gün heman sen de bu araya

Duyunca kalbime ilkâ olundu rif'aten târîh

Fenadan azm edip Bostan Efendi geçti uk-bâya

Fî 20 n sene 1208

یا حضرت مولانا

جناب حضرت ملاي رومك نسل پاكندن

فنادن ارتحال ايتدى بقا ملكنده بالايه

آنوك حال حياتنده اولان شوقينه برهان بو

نصيب ايتدى آكا يزدان مقام قرب اعلايه

اوقورسك روحنه آيا اوقورلر روحكه هر آن

كلورسك عاقبت بر كون همان سنده بو آرايه

دوينجه قلبمه القا اولدى رفعتا تاريخ

فنادن عزم ايدوب بوستان افندى كچدى

عقبايه

فى ۲۰ ن سنه ۱۲۰۸

Katalog No: 3

Fotoğraf No: 7

Bulunduğu Yer: Mevlânâ Müzesi Hâmûşan Hazîresi

Tarihi: 1232/1816-17

Kime Ait Olduğu: Şerife Aişe Hanım

Formu: Gövdesi düşey dikdörtgen prizmal, başlıklı

Başlık Tipi: Kademeli Hotoz Başlık

Ölçüsü: 117x28x13 cm.

Yazı Türü: Celî Sülüs

Dili: Osmanlı Türkçesi

Malzeme ve Tekniği: Mermer/Zemin oyma

Ayrıntılı Tanım: Düşey dikdörtgen prizmal formlu gövde, uzun bilezikli bir boyunluk ve kademeli hotoz başlıktan oluşmaktadır. Gövde kısmı enine silmeler ile altı kartuşa ayrılmıştır. Gövdenin alt iki köşesi kademeli ve pahlanmıştır. Bir bayan mezar taşı olmasına rağmen süsleme görülmemektedir.

Kitabe Metni:

El-Bâkî

Aşçı başı Ali Dede'

nin kerimesi cennet-mekân Firdevs-

âşiyân merhûm Şerîfe Âişe

Hanım rûhuna fâtiha

Sene 1232

الباقى

عشجى باشى على دده

نك كريمه سى جنتمکان فردوس

آشيان مرحوم شريفه عائشه

خانم روحنه فاتحه

سنه ١٢٣٢

Katalog No: 4

Fotoğraf No: 8

Bulunduğu Yer: Mevlânâ Müzesi Huzur-ı Pir Hazîresi

Tarihi: 1234/1818-1819

Kime Ait Olduğu: Derviş es-Seyyid Muhammed Alâeddin Molla

Formu: Gövdesi düşey dikdörtgen prizmal, başlıklı

Başlık Tipi: Örfî destarlı kavuk

Ölçüsü: 81x21x11 cm.

Yazı Türü: Celî Sülüs

Dili: Osmanlı Türkçesi

Malzeme ve Tekniği: Mermer/Zemin oyma

Ayrıntılı Tanım: Boyuna dikdörtgen prizmal formlu gövde ile köşeleri pahlı boyunluk ve başlık bölümlerinden oluşmaktadır. Başlık bölümü, düzgün bir oval şeklinde olup alt tarafının üçte ikilik bölümüne yassı bir sarık sarılmıştır. Üstte, sekiz dilimli bir takkenin tepe kısmı görülmektedir. Kitabe ince silmelerle sekiz panoya ayrılmıştır. Yazıda istif kullanılmamıştır. Kitabede tırnak işaretleri kullanılarak bazı boşluklar doldurulmaya çalışılmıştır.

Kitabe Metni:

Âl-i Hazret-i Üveys el-Karanî
 ve evlâd-ı himmetten Konya
 nâibi el-Hâc Ebûbekir
 Efendinin mahdûmu
 Derviş es-Seyyid Muhammed
 Alâeddin Mollanın
 Rûhiçün fâtiha
 Sene 1234

آل حضرت اویس القرنی
 و اولاد همتدن قونیه
 نائبی الحاج ابوبکر
 افندیگن محدومی
 درویش السید محمد
 علاء الدین منلا نک
 روحیچون فاتحه
 سنه ۱۲۳۴

Katalog No: 5**Fotoğraf No:** 9**Bulunduğu Yer:** Mevlânâ Müzesi Hâmûşan Hazîresi**Tarihi:** 1245/1830**Kime Ait Olduğu:** Seyyid Ahmed Efendi**Formu:** Gövdesi düşey dikdörtgen prizmal, başlıklı**Başlık Tipi:** Mahmûdî Fes**Ölçüsü:** 86x24x10 cm.**Yazı Türü:** Celî Sülüs**Dili:** Osmanlı Türkçesi**Malzeme ve Tekniği:** Mermer/Zemin oyma tekniği.

Ayrıntılı Tanım: Düşey dikdörtgen prizmal formlu gövde, kısa bir boyunluk ve Mahmûdî Fes başlıktan oluşmaktadır. II. Mahmud döneminin fesi başlık olarak kullanılmış olup bu fes dönem özelliğidir. Sultan II. Mahmud döneminde 1829 yılında fes giyilmesi mecburi hale getirilmiştir. 1808-1839 yıllarında çokça kullanılmıştır. Mahmûdî Fesler altı dar üst tarafı daha geniştir ve püsküllü olarak kullanılmıştır. Başlığın alt kısmında genişçe bir bitkisel kuşak dikkati çekmektedir. Kitabe yatay ince silmelerle yedi satıra ayrılmıştır. Kitabe kısmında istif göze çarpmaktadır. Harf aralarında kalan boşluklarda tirfil, med ve tırnak işaretleri kullanılmıştır.

Kitabe Metni:

Hüve'l-bâkî

El-Hâc Ali Paşa

Hazretlerinin kethüdâları

Dergâh-ı âlî kapıcı

Başlarından Seyyid Ömer Ağanın

Mahdumu Seyyid Ahmed Efendi ruhuna

Fâtîha sene 1245

هو الباقي

الحاج على پاشا

حضرتلرينك كتخدالرى

درگاه عالی قپوجی

باشیلرندن سید عمر اغانك

مخدومی سید احمد افندی روحنه

فاتحه سنه ۱۲۴۵

Katalog No: 6

Fotoğraf No: 10-11

Bulunduğu Yer: Mevlânâ Müzesi Valideler Hazinesi

Tarihi: 1257/1841-42

Kime Ait Olduğu: Âişe Kamer Şah Hanım

Formu: Düşey dikdörtgen prizmal, tepelikli.

Başlık Tipi: Bitkisel Tepelikli

Ölçüsü: Baş Taşı: 196x56x6 cm / Ayak Taşı: 205x48x6 cm.

Yazı Türü: Celî Sülüs

Dili: Osmanlı Türkçesi/Arapça

Malzeme ve Tekniği: Mermer/Zemin oyma

Ayrıntılı Tanım: Baş Taşı; düşey dikdörtgen prizmal formlu gövde ve stilize bitkisel tepelik bölümlerinden oluşmaktadır. İç bükey ve dış bükey bir silme kuşağı metnin etrafını sınırlandırmıştır. Kitabe yatay silmeler ile altı satıra ayrılmıştır. Metinde istif sanatı güzel bir şekilde kullanılmıştır. Gövdenin alt kısımlarında kurdele ile bağlanmış stilize bitkisel süsleme ve dönem özelliği olarak kıvrık dallar görülmektedir.

Ayak taşı: Düşey dikdörtgen prizmal formlu gövde, stilize bitkisel tepelik bölümlerinden oluşmaktadır. İç bükey ve dış bükey bir silme gövdeyi sınırlandırmaktadır. Gövdede vazodan çıkan lale ve stilize bitkisel dallar görülmektedir. Lale vahdet-i vücudu simgelemektedir.

Kitabe Metni:

İnnâ ileyhi râciûn
 Hazret-i Mevlânâ Kaddesene'llâhu sırrahu'l-
 a'lâ
 Efendimizin hânkâhlarında post-nişîn-i irşâd
 Muhammed Said Çelebi Efendinin haremleri
 Âişe Kamer Şah hanımın rûhiçün fâtiha
 Sene 1257
 Ketebehû Muhammed Er-Recâî ğufira lehumâ

انا اليه راجعون
 حضرت مولانا قدسنا الله سره الاعلى
 افندمرك خانكاهلرنده پست نشين ارشاد
 محمد سعيد چلبى افندينك حرملرى
 عايشه قمر شاه خانمك روحىچون فاتحه
 سنه ١٢٥٧
 كتبه محمد الرجائى غفر لهما

Katalog No: 7**Fotoğraf No: 12-13****Bulunduğu Yer:** Mevlânâ Müzesi Huzur-ı Pir Hazîresi**Tarihi:** 23 Ramazan 1234/14 Eylül 1846**Kime Ait Olduğu:** Mevlevî Muhammed Sûdî Dede**Formu:** Gövdesi düşey dikdörtgen prizmal, başlıklı**Başlık Tipi:** Destarlı Mevlevî sikkesi**Ölçüsü:** Baş Taşı: 133x29x12 cm / Ayak Taşı: 140x30x10 cm.**Yazı Türü:** Celî Sülüs**Dili:** Osmanlı Türkçesi**Malzeme ve Tekniği:** Mermer/Zemin oyma

Ayrıntılı Tanım: Baş taşı; başlık, boyunluk ve gövde olarak üç bölümlü bir mezar taşıdır. Gövde yüzeyini kaplayan kitabe yatay silmeler ile beş satıra ayrılmıştır. Gövde bölümünde serlevhanın olduğu panoya oval bir biçim verilmiş ve köşe kademeleri ile sınırlandırılmıştır. En alt tarihin düşüldüğü satır ise biçimsel bir süsleme ile sınırlandırmaya gidilmiştir. Kısa bir boyunluktan, destarlı Mevlevî sikkesine geçilerek sonlanmaktadır. Harf aralarında kalan boşluklarda med ve tirfil işaretleri görülmektedir.

Ayak taşı; Düşey dikdörtgen prizmal biçimli ayak taşı sivri kemerli bir tepelik ile sonlanmaktadır. Taşın gövdesinde uç kısmı sağa doğru hafifçe eğilmiş selvi motifine yer verilmiştir. Selvi ağacının iki yanında madalyonlara yer verilmiştir.

Kitabe Metni:

Hüve'l-bâkî

Ser tarik-i Hazret-i

Mevlevî Muhammed Sûdî

Dede rûhiçün

Fâtiha

Fî 23 Ramazan sene 1262

هو الباقي

سرطریق حضرت

مولوی محمد سودی

دده روحیچون

فاتحه فی ۲۳ ن سنه ۱۲۶۲

Katalog No: 8

Fotoğraf No: 14

Bulunduğu Yer: Mevlânâ Müzesi Hâmûşan Hazîresi

Tarihi: 1269/1853

Kime Ait Olduğu: Rübâbî Derviş Ali

Formu: Gövdesi düşey dikdörtgen prizmal, başlıklı

Başlık Tipi: Mevlevî sikkesi

Ölçüsü: 136x31x10 cm.

Yazı Türü: Celî Talik

Dili: Osmanlı Türkçesi

Malzeme ve Tekniği: Mermer/Zemin oyma

Ayrıntılı Tanım: Düşey dikdörtgen prizmal formlu gövde kısmından kısa boyunluk kısmına ve daha sonra Mevlevî sikkesine geçilmektedir. Kitabe, yatay silmeler ile birbirinden ayrılmış dokuz satırdır. Yazı hafif eğik olarak işlenmiştir. Serlevhanın yazılı olduğu yer Mevlevî başlığına benzetilmeye çalışılmıştır. Herhangi bir süsleme ögesi yoktur.

Kitabe Metni:

Yâ Hû

Selânîk Mevlevîhânesi

Şeyhi merhûm şeyh

Ali Efendinin hafidi

Huzur-ı Hazret-i Pîr

Hücre-nişînlerinden

Rübâbî Derviş Ali

Rûhiçün el-fâtiha

Sene 1269

یا هو

سلانیک مولویخانه سی

شیخی مرحوم شیخ

علی افندیك حفیدی

حضور حضرت پیر

حجره نشینلرندن

ربابی درویش علی

روحیچون الفاتحه

سنه ۱۲۶۹

Katalog No: 9**Fotoğraf No:** 15-16**Bulunduğu Yer:** Mevlânâ Müzesi Hâmûşan Hazîresi**Tarihi:** Ramazan 1270/ Mayıs-Haziran 1854**Kime Ait Olduğu:** Hâdimî-zâde Ahmed Râcih**Formu:** Gövdesi düşey dikdörtgen prizmal, başlıklı**Başlık Tipi:** Destarlı Mevlevî sikkesi**Ölçüsü:** Baş Taşı: 102x27x9 cm / Ayak Taşı: 100x27x10 cm.**Yazı Türü:** Celî Talik**Dili:** Osmanlı Türkçesi**Malzeme ve Tekniği:** Mermer/Zemin oyma

Ayrıntılı Tanım: Başlık, boyun ve gövde bölümlerinden oluşmaktadır. Düşey dikdörtgen prizmal gövdesinin kenarları girintili çıkıntılı olması ve bu girinti çıkıntılarının iç kısımlarında bordür şeklinde stilize yapraklı kıvrık dal motiflerinin metin kısmını sınırlandırması dikkat çekicidir. Enine silmeler ile sekiz satıra ayrılmıştır. Metinde üçüncü satırda istif dikkati çekmektedir. Kısa bir boyun bölümünden destarlı Mevlevî sikkesine geçilmektedir.

Ayak taşı; Baş taşı gibi gövdenin de kenarları girintili çıkıntılı ve bu girinti ve çıkıntılarının orta kısmında stilize yapraklı kıvrık dal motiflerinden bir bordür oluşmuştur. Tepelik bölümünde şua motifi görülür, şua motifinin ortasında yedi yapraklı bir çiçek bulunmaktadır. Şua motifinin alt iki kenarında stilize palmetler görülmektedir. Gövde kısmının merkezinde stilize kıvrık dallar ve dört yapraklı çiçek motifi bulunmaktadır.

Kitabe Metni:

Hüve'l-bâkî

هو الباقي

Hâlâ post-nişîn-i dergâh-ı

حالا پوست نشین درگاه

Hazret-i Mevlânâ kuddise sırruhu'l-a'lâ

حضرت مولانا قدس سره الاعلا

Reşâdetlû Mehmed Saîd Çelebi

رشادتلو محمد سعيد چلبی

Efendi Hazretlerinin hafîdleri

افندی حضرتلرینک حفیدلری

Hâdimî-zâde Ahmed Râcih

حادمی زاده احمد راجح

Çelebi'nin ruhiçün fatiha

چلبینک روحیچون فاتحه

Ramazan sene 1270

رمضان سنه ۱۲۷۰

Katalog No: 10**Fotoğraf No:** 17-18**Bulunduğu Yer:** Mevlânâ Müzesi Neyzenler Hazîresi**Tarihi:** 4 Zilhicce 1280/11 Nisan 1864

Kime Ait Olduğu: Karamâni Ali dede

Formu: Gövdesi düşey dikdörtgen prizmal, başlıklı

Başlık Tipi: Destarlı Mevlevî sikkesi

Ölçüsü: Baş Taşı: 116x34x9 cm / Ayak Taşı: 110x34x9 cm.

Yazı Türü: Celî Talik

Dili: Osmanlı Türkçesi

Malzeme ve Tekniği: Mermer/Zemin oyma

Ayrıntılı Tanım: Baş taşı; düşey dikdörtgen prizmal formlu gövdeden kısa bir boyun bölümünden destarlı Mevlevî sikkesine geçilmektedir. Gövde kısmında metin bölümü yatay silmeler ile birbirinde ayrılmış 8 satırdır. Metin kısmının etrafı stilize bitkisel bir kuşakla kuşatılmıştır. Gövde kısmının üst köşeliklerinde stilize palmet motifleri görülmektedir. Gövdenin üst kemer kısmının üzerinde ise stilize bitkisel bir kuşak göze çarpmaktadır.

Ayak taşı; yukarıdan aşağı hafifçe daralan düşey dikdörtgen prizmal formudur. Ayak taşının tepelik kısmı çeşitli yaprak motiflerinden müteşekkil olup şua motifini hatırlatmaktadır. Tepeliğin ortasında stilize bir gül motifi bulunmaktadır. Tepeliğin gövde ile birleştiği iki yanda stilize bitki motifleri görülmektedir. Taşın kenarları düz silme ile sınırlandırılmıştır. Gövdenin orta kısmında tepesi eğik selvi ağacı bulunmaktadır. Selvi ağacının etrafında ise asma ağacı ve salkım üzümler bulunmaktadır.

Kitabe Metni:

Hû

Kudemâ-yı tarîkat-i

Aliyye-i Mevleviyyeden

Türbedâr-ı Hazret-i Mevlânâ

Kuddise sırruhu'l-a'lâ

Merhûm ve mağfûrun leh Karamânî

Ali dedenin ruhiçün fâtiha

Fî 4 zilhicce sene 1280 Fakîr Azîz

هو

قدمای طریقت

علیهء مولویه دن

تریه دار حضرت مولانا

قدس سره الاعلی

مرحوم و مغفور له قره مانی

علی دده نک روحیچون فاتحه

فی ۴ ذی الحججه سنه ۱۲۸۰ فقیر عزیز

Katalog No: 11

Fotoğraf No: 19-20

Bulunduğu Yer: Mevlânâ Müzesi Hâmûşan Hazîresi

Tarihi: 15 Ramazan 1291 / 26 Ekim 1874

Kime Ait Olduğu: Muhammed Semâî Çelebi

Formu: Gövdesi düşey dikdörtgen prizmal, başlıklı

Başlık Tipi: Mevlevî sikkesi

Ölçüsü: 91x28x14 cm. / 87x26x12 cm.

Yazı Türü: Celî Talik

Dili: Arapça / Osmanlı Türkçesi

Malzeme ve Tekniği: Mermer / Zemin oyma tekniği.

Ayrıntılı Tanım: Baş taşı; düşey dikdörtgen prizmal formu gövde, boyunluk ve Mevlevî sikkeli başlıktan oluşmaktadır. Yatay silmeler ile 8 satıra ayrılmıştır. Boyunluk ile serlevhanın arasında kalan alınlık bölümünde, merkezde birbirine bitişik büyük iki gül motifi ve etrafında dört yapraklı çiçek motifleri görülmektedir. Metin bölümü kıvrık dallardan oluşan bitkisel bir kuşak ile çerçevelenmiştir.

Ayak taşı; Düşey dikdörtgen prizmal gövdesi ve dilimli kemer kısmının üstünde açmamış güller ve stilize yapraklardan bir çelenk oluşturulmuştur. Gövdede ise beş yapraklı çiçeklerden ve kıvrık dallardan bir kompozisyon oluşturulmuştur.

Kitabe Metni:

Hû

Sâbıkan mesned-ârây-ı

Reşâdet Muhammed Saîd

Hemdem Çelebi kuddise sırruh

Hazretlerinin kerîme-i

Muhteremeleri zâde el-merhûm

Muhammed

Semâî Çelebinin rûhiçün el-fâtîha

Fî 15 Ramazan sene 1291

هو

سابقا مسند آرای

رشادت محمد سعيد

همدم چلبی قدس سره

حضرتلرینک کریمهء

محتومه لری زاده المرحوم محمد

سماعی چلبینک روحیچون الفاتحه

فی ۱۵ ن سنه ۱۲۹۱

Katalog No: 12

Fotoğraf No: 21

Bulunduğu Yer: Mevlânâ Müzesi Hâmûşan Hazîresi

Tarihi: 1306/1888-89

Kime Ait Olduğu: Süleyman Efendi

Formu: Gövdesi düşey dikdörtgen prizmal, başlıklı

Başlık Tipi: Azizi Fes

Ölçüsü: 123x28x12 cm.

Yazı Türü: Celî Talik

Dili: Osmanlı Türkçesi

Malzeme ve Tekniği: Mermer/Zemin oyma tekniği.

Ayrıntılı Tanım: Düşey dikdörtgen prizmal formlu yukardan aşağı doğru daralan gövde, pahlı bir boyunluk ve Azizi tipi fes başlıktan oluşmaktadır. Gövde kısmında soldan sağa doğru eğimli enine silmeler ile on satır oluşmuştur. Başlık kısmı üst kısmı dar, alt kısmı ise geniş olduğu görülmektedir. Ayrıca başlığın püskülü de görülmektedir. Mezar taşının üzerinde bulunan tarih II. Abdülhamid dönemi olmasına rağmen Sultan Abdülaziz döneminde kullanılan Azizi fes tipi görülmektedir. Bu durumda bir önceki dönemde kullanılan kılık kıyafet ve başlıkların diğer dönemlerde de azalarak kullanımına devam edildiğini göstermektedir. Gövdenin alt kısmına iç bükey bir kavis verildiği görülmektedir.

Kitabe Metni:

Hüve'l-bâkî

Bu cihân bir kimseye bâkî değil yok iştibâh
Âkibet mevtin şarâbın nûş eder abdâl şâh
Şimdi biz olduk duâ muhtâc-ı fermân-ı İlâh
Ey Muhammed ümmeti geçme idüben...
Fâtîha oku başıyla kabriye düştükçe râh
Geldi geçti ömrümüz bir gün gibi dünyada vah
Asâkir-i şâhâne-i Konya redîf-i tâlî birinci tabur
Binbaşılığın mütekâiden çerâğ el-Hâc
Süleyman Efendinin rûhuna fâtîha
Sene 1306

هو الباقي

بو جهان بر كمسه يه باقى ذكل يوق اشتباه
عاقبت موتك شرابن نوش ايدر آبدال شاه
شمدى بز اولدق دعا محتاج فرمان اله
اى محمد امتى كچمه ايدوبن ...
فاتحه اوغو باغشله قبريه دوشدكچه راه
كلدى كچدى عمرىمىز بر كون كى دنياده واه
عساكر شاهانه قونيه رديف تالى برنجى طابور
بيكباشلغندن متقاعدا چراغ الحاج
سليمان افنديك روحنه فاتحه
سنه ۱۳۰۶

Katalog No: 13

Fotoğraf No: 22-23

Bulunduğu Yer: Mevlânâ Müzesi Hâmûşan Hazîresi

Tarihi: 1313/1895-96

Kime Ait Olduğu: Hatice Nadire Hanım

Formu: Gövdesi düşey dikdörtgen prizmal.

Başlık Tipi: Güneş tepelikli

Ölçüsü: Baş Taşı: 87x31x7 cm / Ayak Taşı: 80x35x7 cm.

Yazı Türü: Celî Tâlik

Dili: Osmanlı Türkçesi

Malzeme ve Tekniği: Mermer/Zemin oyma

Ayrıntılı Tanım: Baş taşı, iç bükey ve dış bükey girintili süslemeli bir

gövde ve şua motifli bir tepelikten oluşmaktadır. Şua motifinin ortasında beş yapraklı çiçek motifi ve iki yanında geç dönem özelliği bitkisel iri kıvrık dal ve yapraklar görülmektedir. Tepelik kısmı ile gövde arasında bitkisel çelenk motifi görülmektedir. Metin kısmı yatay silmeler ile soldan sağa eğimli altı satıra ayrılmıştır. Metin kısmının kenarlarında kıvrık dallar gövdeyi şekillendirmiştir. Tipik bir kadın mezar taşıdır.

Ayak taşı da baş taşı ile aynı form ve süslemelere sahip olup, gövde kısmının kenarlarında iri dal ve yapraklar görülmektedir. Gövdenin merkezinde dört yapraklı çiçek ve dallar görülmektedir. Tepelik ile gövde arasında ise stilize edilmiş bitkisel kuşak görülmektedir.

Kitabe Metni:

Âh mine'l-firâk	آه من الفراق
Konya redîf	قونیه ردیف
Kumandanı Osman	قوماندانی عثمان
Paşanın hafidesi Hatîce	پاشانک حفیده سی خدیجه
Nâdire hanımın rûhu için fâtîha	نادره خانمک روحی ایچون فاتحه
Sene 1313	سنه ۱۳۱۳

Katalog No: 14

Fotoğraf No: 24-25

Bulunduğu Yer: Mevlânâ Müzesi Huzûr-ı Pîr Hazîresi

Tarihi: 1323/1905-6

Kime Ait Olduğu: Adile Hanım

Formu: Gövdesi düşey dikdörtgen prizmal, Tepelikli

Başlık Tipi: Sivri kemer tepelikli

Ölçüsü: Baş Taşı: 118x29x7 cm / Ayak Taşı: 115x33x8 cm.

Yazı Türü: Celî Tâlik

Dili: Osmanlı Türkçesi

Malzeme ve Tekniği: Mermer/Zemin oyma

Ayrıntılı Tanım: Baş taşı; birbirine paralel eğimli silmelerle dokuz sattırdan oluşmaktadır. Serlevhada stilize akantus yaprakları görülmektedir. Sivri kemer tepelik ile son bulmaktadır.

Ayak taşı; Düşey dikdörtgen prizmal formlu gövde, yukarıdan aşağı doğru daralmaktadır. Gövdesinde çok güzel bir hurma ağacı tasvir edilmiştir. Bu tasvir ölen kişinin hacı olduğunu ya da cennet meyvesi olduğu için cenneti simgelemektedir. Ters “v” biçiminde bir tepelik ile son bulmuştur.

Kitabe Metni:

Hû

Konya mektupçusu Vahyî⁶ mâderi

Kurb-i Mevlânâ'ya oldu mâile

Şehr-i meşhûr-i Manastır'dan gelip

Oldu bu hâk-i latîfe nâzile

Söyledi üçler gelip târîhini

Bâğ-ı Aden'e uçtu cân-ı Âdile

Rûhiçün fâtiha

Sene 1323

هو

قونیه مکتوبچیسى وحیى مادری

قرب مولانا به اولدی مائله

شهر مشهور مناستردن کلوب

اولدی بو خاک لطیفه نازلہ

سویلدی اوچلر کلوب تاریخی

باغ عدنه اوچدی جان عادلہ

روحیچون فاتحه

سنه ۱۳۲۳

Katalog No: 15**Fotoğraf No:** 26-27**Bulunduğu Yer:** Mevlânâ Müzesi Huzûr-ı Pîr Hazîresi**Tarihi:** Rûmi 15 Haziran 1207/ 26 Haziran 1793**Kime Ait Olduğu:** Yûmni Dede**Formu:** Gövdesi düşey dikdörtgen prizmal, başlıklı**Başlık Tipi:** Mevlevî sikkesi**Ölçüsü:** Baş Taşı: 103x32x10 cm / Ayak Taşı: 100x30x10 cm.**Yazı Türü:** Celî Talik**Dili:** Osmanlı Türkçesi**Malzeme ve Tekniği:** Mermer / Zemin oyma

Ayrıntılı Tanım: Baş taşı; düşey dikdörtgen prizmal formlu gövde, kademeli kısa bir boyunluk ve Mevlevî sikkeli başlıktan oluşmaktadır. Metin kısmı yatay silmeler ile yedi satıra ayrılmıştır. Yazı sağdan sola doğru hafif eğimli olarak işlenmiştir. Metin kısmının etrafı stilize lale motiflerinin bulunduğu bir bordür ile çerçevelenmektedir.

Ayak taşı; düşey dikdörtgen prizmal formlu ayak taşı yukarıdan aşağı doğru hafifçe daralmaktadır. Tepe kısmında vazodan çıkan stilize yaprak motifleri görülmektedir. Vazonun alt köşelerine büyük kıvrık dallar işlenmiştir. Gövde kısmının ortasında selvi ağacı motifi görülmektedir.

⁶ Naci Bakırcı, bu ismi Vehbî şeklinde okumuştur. Bk. Naci Bakırcı, *Mevlevî Mezar Taşları* (İstanbul: Rumi Yayınları, 2007), 74.

Kitabe Metni:

Gürcistan'ın en kadîm

کرجستانک اک قدیم

Hânedânından Atabey

خاندانندن اتابک

Sülâlesinden Yahyâ Dede Paşa

سالله سندن یحیی دده پاشا

Zâde jandarma mir alaylarından

زاده ژاندارمه میر آلایلرندن

Enis Bey'in mahdumu Yümnî Dede Bey

انیس بکک محدومی یمنی دده بک

Vilâdeti fî Mayıs sene 107 Rebiül-ahir .

ولادتی فی مایس سنه ۱۰۷ ر

Vefâtı 15 Haziran sene 207 Rebiül-ahir .

وفاتی ۱۵ حزیران سنه ۲۰۷ ر

Katalog No: 16**Fotoğraf No:** 28**Bulunduğu Yer:** Mevlânâ Müzesi Hâmûşan Hazîresi**Tarihi:** 1335/1916-17**Kime Ait Olduğu:** İsmail Paşa**Formu:** Silindirik Formlu**Başlık:** Dilimli oval tepelikli**Ölçüsü:** 120x24 cm.**Yazı Türü:** Celî Talik**Dili:** Osmanlı Türkçesi**Malzeme ve Teknik:** Mermer/Zemin oyma

Ayrıntılı Tanım: Silindirik gövdeli mezar taşlarının Osmanlı devletinde XIX. yüzyılda yaygınlaştığı görülmektedir. Silindirik gövdeli mezar taşı iki kısımdan oluşmaktadır. Metin kısmının oluştuğu gövde ve üst dilimli tepeliğin bulunduğu kısımdır. Gövde kısmı yatay silmeler ile altı satıra ayrılmıştır. Metin bölümünün etrafı stilize bitkisel süslemeler ile çevrelenmiştir. Üst tepelik kısmı ile gövde arasında kalın yatay silme ile ayrılmıştır.

Kitabe Metni:

Hüve'l-hayyu'l-bâkî

هو الحی الباقی

Batumlu Süleyman Paşa-zâde

باطوملی سلیمان پاشا زاده

Mutasarrıf İsmail paşanın

متصرف اسماعیل پاشانک

Medfun oldukları kabirdir

مدفون اولدقلری قبرد

Merhumun ruhuna fatiha

مرحومک روحنه فاتحه

Târîh-i vefâtı 1335 Receb

تاریخ وفاتی ۱۳۳۵ رجب

Yevmu'l-hamîs

یوم الخمیس

DEĞERLENDİRME

Mezar taşları ile ilgili çeşitli tipoloji araştırmaları yapılmıştır. Bu araştırmalar günümüze ışık tutarak mezar taşlarının nasıl ele alınması gerektiği konusunda bize yön vermiştir. Osmanlı mezar taşlarının, İstanbul ağırlıklı olmak üzere Trakya ve Anadolu'dan 1200 örneğe dayalı sınıflaması Bacque-Grammont/Vatin/Laqueur tarafından 1990 yılında yapılmış, bu çalışmaya Bacque-Grammont son şeklini vermiştir.⁷ Ayrıca Prof. Dr. Halit Çal'ın Osmanlı mezar taşları konusunda birçok araştırması ve yayını mevcuttur. Bu yayınlar ışığında değerlendirmeler yapılmıştır.

İncelenen Mevlevi mezar taşlarının Konya merkez ilçelerinde bulunan Hacıfettah, Musalla ve Üçler mezarlıklarında form, süsleme, yazı ve teknik bakımından benzer örnekleri görülmektedir.⁸

Mezar Tipleri

Osmanlı dönemini kapsayan mezar tipolojisi araştırmalarında mezar tipleri genel olarak beş bölümde incelenmiştir. Bunlar; toprak mezarlar, çerçeveli mezarlar, kapak taşlı mezarlar, sandukalı mezarlar ve sandık (lahit) mezarlar olarak tipolojik açıdan sınıflandırılmıştır.⁹ Bu beş bölümde kendi içlerinde alt başlıklara ayrılmaktadır.

Mevlânâ Müzesi haziresindeki incelediğimiz 16 adet mezar tipi arasında 10 tanesi toprak, 2 tanesi çerçeveli, 3 tanesi kapak taşlı ve 1 tanesi de sandık(lahit) tipi mezar tespit edilmiştir.

Mezar Taşı Tipleri

Halit Çal tarafından geliştirilen tipolojiyi örnek alarak bu çalışmada sınıflandırmaya gidilmiştir. Halit Çal'ın tipolojisine göre mezar taşları kadın ve erkek taşları şeklinde değil, mezar taşı gövde kesitinin dikdörtgen, kare, çokgen ve yuvarlak oluşuna, mezar taşının ön görünüşüne, başlıklı olup olmasına göre tasnif edilmiştir.

Mevlânâ Müzesi haziresinde incelediğimiz 16 mezar taşında görülen tipolojide düşey dikdörtgen gövdeli ve silindirik gövdeli form görülmektedir. Araştırılan mezar taşlarında 16 adet baş taşı, 8 adet ayak taşı bulunmaktadır.

Başlık Tipleri

Başlık, çeşitli amaçlarla başa giyilen nesnelere verilen genel bir isimdir. Osmanlı döneminde baş giyimleri, dönemlerine göre pek çok şekil almıştır.¹⁰

⁷ G. Bacque v.dğr., "Tarihsel Kaynak Olarak Osmanlı Mezarlıkları: Uygulanan Yöntemler ve Bilgisayarda Yapılabilecek İşlemler", *Erdem* 6/16 (Ocak 1990): 197-214.

⁸ H. Kara & Ş. Danişık, *Konya Mezarlıkları ve Mezar Taşları* (Konya: Meram Belediyesi Kültür Yayınları, 2005), 48-61.

⁹ H. Çal, "Türklerde Mezar-Mezar Taşları", *Aile Yazıları* 8 (Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayınları, 2015), 303-305.

¹⁰ C. E. Arseven, "Baş Giyimi- Baş Giyeceği", *Sanat Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB, 1983), 1: 182-185.

Mezar taşlarının başlıkları mezarda yatan kişinin mesleği, sosyal ve ekonomik durumu, tarikatı, ailesi ve pek çok konuda bilgi vermektedir. Halit Çal'ın yaptığı tipolojiye bağlı kalarak sarık, kavuk, fes tarikat başlıkları olarak ayrılmaktadır. Dönemin günlük yaşantısında kullanılan başlıkları mezar taşı başlığı olarak kullanıldığı görülmektedir.

Mevlânâ Müzesi haziresinde incelediğimiz 16 mezar taşında görülen başlık tipleri, bir hotoz başlık¹¹ (Kat. No: 3), bir serdengeçti kavuk (Kat. No: 1), iki örfi destarlı kavuk başlık (Kat. No: 2-4) ve bir azizi fes (Kat. No: 12), bir Mahmûdî fes (Kat. No: 5), üç adet destarsız Mevlevî sikkesi (Kat. No: 8-11-15) ve üç adet destarlı Mevlevî sikkesi (Kat. No: 7-9-10) başlık görülmektedir. Geri kalan mezar taşlarının üst kısmı sivri kemer, güneş ve bitkisel tepelik ile sonlanmaktadır.

Mevlevîler mezar taşlarının baş taşlarında da Mevlevîliğin işareti ve sembolü olan sikke motiflerini kullanmışlardır. Mevlânâ'nın soyundan gelen şeyhler de Mevlevî dedeleri de sağlıklarında giydikleri usulüne göre sarılmış "destarlı sikkelerin" aynılarını mezar taşlarının baş taşlarına yaptırmışlardır. Şeyh ve dede olmayanlar, yani sağlıklarında henüz sikkelerine destar sarmaya hak kazanamayanlar ise mezarlarının baş taşlarına "dal sikke" yaptırmışlardır.¹²

Örfi sarığı küçük ve orta dereceden ulemâ ile kadılar, imamlar ve vakıflarda çalışanlar takmaktadır. Bu sarık çeşidinde sarma biçimine ve büyüklüğüne göre makamlar değişmektedir.¹³ Azizi fes başlık Sultan Abdülaziz Han döneminde kullanılan feslere denmektedir. Bu feslerin üstü dar ve basık, alt tarafı ise geniştir. Bu fes tipinde püskül görülebilmektedir. Mahmûdî Fes, II. Mahmud döneminde kullanılan fes tipidir. Bu fes tipinin alt kısmı dar üst kısmı ise daha geniştir. Bu fes tipinde püskül de görülmektedir. Destarlı ve destarsız Mevlevî sikkeleri, Mevlevî tarikatının bir sembolüdür. Bu başlık türü tarikat mensupları tarafından kullanılmaktadır ve Mevlevî mezar taşlarında yaygın kullanıldığı bilinmektedir. Osmanlı döneminde kadınların günlük hayatta başlarına taktıkları hotoz başlığı, kadın mezarlarının baş taşlarında görmekteyiz. Burada değindiğimiz mezar taşı başlık türleri Mevlânâ Müzesi haziresindeki incelediğimiz 16 adet mezar taşının başlıklarında görülmektedir.

Süsleme ve Sembolik Anlam

Mezar taşlarında süslemenin baş taşlarında, başlık ve alınlıklarda, ayak taşlarında ise alınlık ve gövde kısmında yoğunlaştığı görülmektedir. İncelemiş olduğumuz mezar taşlarında ağırlıklı olarak bitkisel karakterli motifler

¹¹ Bu başlık tipi Halit Çal ve Gazanfer İltar'ın yaptığı tipolojiye göre Kd2 tipi olarak sınıflandırılmıştır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. H. Çal&G. İltar, *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları* (Ankara:Giresun Valiliği Yayınları,2011), 34.

¹² Erol, *Mevlânâ'nın Hayatı, Eserleri ve Mevlânâ Müzesi*, 90.

¹³ F. Çavuş, *Osmanlı Mezar Taşlarının Sırları* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2018), 171.

yer almaktadır. Bu motifler arasında selvi ağacı, asma ağacı, lale, gül, yapraklı çiçekler, kıvrık dallar, stilize palmet ve kenger yaprağı motifleri sayılabilir. Ayrıca geometrik süsleme anlamında madalyon ve geometrik geçme görülmektedir. Bu süslemelerin hepsinin bir yapılış amacı ve sağladığı bir sembolik anlam bulunmaktadır. Selvi ağacı tasavvufta önemli yer tutmaktadır. Selvi, Allah kelimesinin ilk harfi olan elifi simgeler ve Vahdet-i vücudun bir işareti olarak kabul edilir.¹⁴

Türk sanatında, başta mezar taşları olmak üzere pek çok alanda görülen selvi, hayat ağacı sembolü olarak ölümsüzlükle ilgili bir motiftir. Mezar taşlarında kullanılan selvi motifi ebedî hayatı simgeler. İslam inancında ölümsüzlüğü en iyi ifade eden kaynaklardan biri şu hadistir: “Mü’minler ölmezler, bir diyardan diğer bir diyara göçerler.” Selvi ağacı incelediğimiz Katalog 10 ve 15 de asma yaprağı ve üzüm salkımları ile kullanıldığı görülmektedir. Asma ağacının kullanılması üzümün cennet meyvesi olmasıyla ilgilidir. Asma ağacının mezar taşlarında kullanımı bir bütün yüzeyi kaplayacak şekilde ya da Selvi ağacının etrafında görülmektedir.¹⁵ Lale motifi Katalog No 10 ve 15 ’de görülmektedir. Lale Allah’ı temsil eder; yani vahdet-i vücûdun bir işaretidir. Bu motif de aynı selvi gibi Elif harfine benzetilmektedir. Gül motifi Katalog No 9,10,11 ve 13’de görülmektedir. İslam sanatında gül Hz. Muhammed’in sembolü olarak kabul edilmektedir.¹⁶ Bu nedenle mezar taşlarında çokça kullanılmıştır.

Stilize edilmiş kıvrık dallar, yapraklar ve palmet motifi Katalog No 6,9,10,11,13,14 ve 15’de görülmektedir. Hurma ağacı motifi genel olarak ayak taşlarında görülmektedir. Vefat eden kişinin hacca gittiğini ve hacı olduğunu göstermektedir. Ayrıca hurma ağacının cennet ağacı, hurmanın da cennet meyvesi olarak bilinmesi de mezar taşlarında çokça görülmesinin nedenlerindedir. Hurma ağacı, Katalog No: 14’de ayak taşında karşımıza çıkmaktadır.

Malzeme ve İşleniş

İnceleme konumuzu oluşturan mezar taşlarının hepsi mermer malzemedendir. Mezar taşlarında, işleme yöntemi olarak ise, zemin oyma tekniği kullanılmıştır. Bu teknikte, yazı ve desenler yüzeye çizildikten sonra etrafları aletler yardımıyla oyulmuş, kenarları ise çerçeve oluşturacak biçimde boş bırakılmıştır.

Kitabe Metni

Mezar taşları, üzerlerinde yer alan kitabeleri ile de dikkat çekmektedir. İncelenen mezar taşlarında celi-sülüs ve celi-tâlik olmak üzere iki farklı yazı

¹⁴ İ. Pala, *Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 1999), 350.

¹⁵ Çavuş, *Osmanlı Mezar Taşlarının Sırları*, 171.

¹⁶ B. Ayvazoğlu, *Güller Kitabı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 1999), 95.

tipi görülmektedir. Mezar taşları üzerinde yer alan kitabelerde, başlangıç ifadesi, durum bildirme, tanrıdan istek, insanlardan istek, meslek, sülale adları, ölenin adı, tarih gibi ifadeler yer almaktadır. İncelediğimiz kitabelerde yedi celi-sülüs ve on bir de celi-tâlik yazı tipi vardır. Ayrıca altı adet manzum metin kitabelerde tespit edilmiştir. Kitabelerde üç Arapça ve on beş Osmanlı Türkçesi ile yazılmış kitabe tespit edilmiştir.

Mevlevî mezarlarının baş taşlarının göğüs kısımlarında yer alan kitabelerine genellikle “Hû”, “Yâ Hû” ibareleri ile başlamaktadırlar. Bu ibareler, Mevlevîlerin günlük dualarının sonunda kullanılan kelimelerdir. Hayatlarının sonunda da bu ibarelerin kullanılması, yaşadıkları hayatın bir gereği haline gelmiştir.

SONUÇ

Türk şehirlerinin geçmişine bir bakıma şahitlik ederek birer belge özelliği taşıyan mezar taşları, yapıldıkları dönemin inançları, sanatı, gelenekleri ve iktisadi şartlarının başlıca ortak eseridir. Bu sebeple mezar taşları yapıldıkları dönemin sanat zevki ve kültürünü yansıtır.

Mezar taşlarında görülen en önemli özellik mezar taşının en üst kısmında bir başlığının oluşudur. Bu başlıklar tarihi birer belge olarak çok önemlidir. Mezar taşlarının başlıkları yatan kişinin mesleği, sosyal ve ekonomik durumu, tarikatı, ailesi ve pek çok konuda bilgi vermektedir. Dönemin günlük yaşantısında kullanılan başlıkların mezar taşı başlığı olarak kullanıldığı görülmektedir.

Bu çalışma ile Mevlânâ Müzesi haziresindeki mezar taşlarının bir bölümü olan 16 adet mezar taşının araştırması yapılmış, böylece mezar taşları belgelenmiştir. Müzenin haziresinde 71 adet mezar taşı bulunmakta olup, bu mezar taşlarından tipolojik ve süsleme özellikleri açısından diğerlerine göre nitelikli olan ve aynı tipteki mezar taşları ile tekrara düşülmemesi için 16 tanesi kataloğa dahil edilmiştir. Bu mezar taşlarının hepsinin baş taşı bulunmakta olup, 8 adedi ise ayak taşıdır. Bu mezarlardan Katalog 9, 14 çerçevesi mezar tipi, Katalog 6 sandık(lahit) mezar tipi, Katalog 4, 7, 10’da ise kapak taşlı mezar tipi görülmektedir. Geri kalan ise toprak mezar tipidir.

İncelenen 16 mezar taşından üç tanesi Hû, 1 tanesi Yâ Hû, 4 tanesi Hüve’l-Bâkî, 2 tanesi Hüve’l-Hayyu’l-Bâkî, 1 tanesi Yâ Hazret-i Mevlânâ şeklinde başlamaktadır. Dolayısıyla 16 mezar taşından 11 tanesi Mevlevîlikle ilintili olan “Hû” zamirini içeren bir cümleyle başlamaktadır. Mevlevîlerin gülbang denilen dualarının sonu hep “Hû” şeklinde bittiğinden, vefatlarından sonra mezar taşlarına bu zamiri içeren bir cümle yazdırmaları bir çeşit gelenekleri haline gelmiştir.

İncelenen mezar taşlarının 15 tanesi gövdesi dikdörtgen düşey kesimli formda olup, 1 tanesi düşey silindirik formdadır. İncelemiş olduğumuz me-

zar taşları içerisinde, üzerinde tarih ibaresinin yer aldığı en eski tarihli örnek Katalog 1'deki mezar taşı 1749 yılına, en geç tarihli örnek ise, Katalog 16'daki mezar taşı 1916-17 yılına aittir.

Mezar taşlarında mermer malzeme kullanılmış olup, işleme yöntemi olarak ise zemin oyma tekniği uygulanmıştır. Süsleme kompozisyonu olarak ise asma, selvi, lale, gül motifi, kıvrık dallar, hurma ağacı, şua motifi ve soyut yapraklı bitkisel karakterli motiflere yer verilmiştir. Geometrik süsleme az da olsa görülmektedir.

Mevlevî mezar taşları estetik görünümünün yanı sıra meslekler, unvanlar ve inanışlarla ilgili önemli bilgiler vermektedir. Bu haziredeki mezar taşları sosyal, ekonomik ve kültürel açıdan mezar taşı yapma geleneğini devam ettiren daha çok süslemeli örnekler olarak dikkat çekmektedir.

KAYNAKÇA

- Arseven, Celal Esad. "Baş Giyimi- Baş Giyeceği". *Sanat Ansiklopedisi*. 1: 182-185. İstanbul: MEB, 1983.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Güller Kitabı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 1999.
- Bacque, Grammont - Vatin, Nicolas - Laqueur, Hans Peter. "Tarihsel Kaynak Olarak Osmanlı Mezarlıkları: Uygulanan Yöntemler ve Bilgisayarda Yapılabilecek İşlemler". *Erdem* 6/16 (Ocak 1990): 197-214.
- Bakırcı, Naci. *Mevlevî Mezar Taşları*. İstanbul: Rumi Yayınları, 2007.
- Çal, Halit & İltar, Gazanfer. *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları*. Ankara:Giresun Valiliği Yayınları,2011.
- Çal, Halit. "Türklerde Mezar-Mezar Taşları". *Aile Yazıları* 8. (2015): 303-305.
- Çavuş, Fatih. *Osmanlı Mezar Taşlarının Sırları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2018.
- Erol, Erdoğan. *Mevlânâ'nın Hayatı, Eserleri ve Mevlânâ Müzesi*. Konya: Anadolu Manşet Gazetesi Kültür Serisi, 2004.
- Kara, Hacer & Danişık, Şerife. *Konya Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. Konya: Meram Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.
- Karaca, F. "Ölümlle İlgili Davranış Örüntüleri Açısından Modern Batı ve Türk İslam Kültürü". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 12. (1999): 65-76.
- Laqueur, Hans Peter. *Hüve'l- Baki. İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. Trc. Selahattin Dilidüzgün. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- Örnek, S. V. *Yüz Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 1988.
- Özönder, Hasan. *Konya Mevlânâ Dergâhı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1993.
- Pala, İskender. *Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 1999.

FOTOĞRAFLAR



Fotoğraf 1



Fotoğraf 2



Fotoğraf 3



Fotoğraf 4



Fotoğraf 5



Fotoğraf 6



Fotoğraf 7



Fotoğraf 8



Fotoğraf 9



Fotoğraf 10



Fotoğraf 11



Fotoğraf 12



Fotoğraf 13



Fotoğraf 14



Fotoğraf 15



Fotoğraf 16



Fotoğraf 17



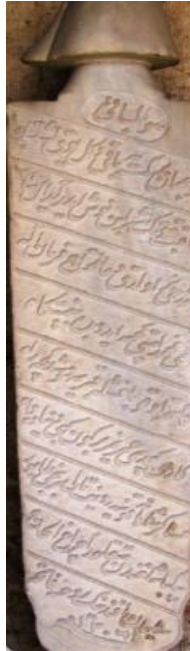
Fotoğraf 18



Fotoğraf 19



Fotoğraf 20



Fotoğraf 21



Fotoğraf 22



Fotoğraf 23



Fotoğraf 24



Fotoğraf 25



Fotoğraf 26



Fotoğraf 27



Fotoğraf 28

İMAM NEVEVÎ FETVALARINDA MÛSİKİ

Music in the Fatwas of Imam Nawawî

Tacetdin BIYIK

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Türk Din Musikisi Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye

*Assist. Prof., Inonu University Faculty of Theology Department of Islamic History and Arts
Department of Turkish Religious Music, Malatya, Turkey*

tacettinbiyik@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2204-7814>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 07.05.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 20.08.2019

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2019

” Atuf / Cite as: Biyık, Tacetdin. “İmam Nevevî Fetvalarında Mûsiki”. *Mütefekkir* 6/12 (2019): 517-538. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.613326>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

📄 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İMAM NEVEVÎ FETVALARINDA MÛSİKİ

Öz

Bu çalışmada, XIII. yüzyılda yaşamış, hayatını tamamen ilme adanmış ve birçok alanda çok sayıda eser meydana getirmiş olan Şâfiî mezhebine mensup büyük âlim İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) "Fetâva'l-İmâm en-Nevevî / el-Mesâilü'l-mensûre" adlı eserindeki mûsiki ile alakalı fetvaları tespit edilip incelenmeye çalışıldı. İlk önce Nevevî'nin hayatı ve eserleri hakkında genel bilgiler verilerek fetvalarını içeren eseri biraz daha ayrıntılı incelendi. Tespit edilen fetvalar uygun başlıklar altında tasnif edilip tercümeleri yapıldıktan sonra kısaca değerlendirildi. Eserin muhakkiki tarafından yapılan değerlendirme ve yorumlar da tercüme edilerek ilgili yerlerde aktarıldı. Nevevî'nin fetvaları penceresinden bakıldığında; Şâfiî mezhebinin mûsikinin lehinde veya aleyhinde mutlak olarak bir hüküm vermediği, bazı kayıtlara bağlı olarak farklı hükümler verdiği görülecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, İmam Nevevî, Fetva, Mûsiki, Dinî Mûsiki.

Music in the Fatwas of Imam Nawawî

Abstract

In this study, the fatwas given by the great Shafi scholar Imam Nawawî (d. 676/1277) related to music in his work "Fetawa al-Imam al-Nawawî/al-Mesâil al-Mensûre" is examined. Shafi lived in the 13th century and had devoted his life entirely to science and who had created many works in many fields. Firstly, general information was presented about the life and works of Nawawî, and then his work containing his fatwas was analyzed in more detail. After the classification under suitable titles and translation of the identified fatwas, they were evaluated briefly. Reviews and comments of the investigator of the work were also translated to Turkish and transferred to the relevant places of this study. From the point of view of Nawawî's fatwas, it is clear that Shafi'i sect had passed no absolute judgements in favor of or against music, and it had passed different judgements depending on some conditions.

Keywords: Islamic History, Imam Nawawî, Fatwa, Music, Religious Music.

GİRİŞ

İslâm hukukunun, tat alma, koklama, görme ve dokunma duyularına hitap eden nimetler için çizdiği helâl ve haram dairesini iştihâ duyusu için de çizdiği muhakkaktır. Ancak bu dairenin sınırlarının tespitinde âlimlerin ihtilaf ettikleri görülmektedir.

Kişi ve kurumların günlük hayatta karşılaştıkları problemlerine dinî açıdan çözüm bulup, doğru davranış tarzını göstermek veya doğru bilgiyi vermek şeklinde değerlendirilebilecek fetvalar, âlim, şeyhülislâm, müftü gibi fetva verme konusunda yetkin kişilere yöneltilen sorular ve cevaplarından ibaret olup mecmualarda / kitaplarda bir araya getirilmiştir. Kanun koyucu tarafından hakkında ayrıntılı ve özel hüküm koyulmak yerine genel ilke ve amaçları belirlenmekle yetinilen mûsikiyi üretmenin (çalmak, söylemek) ve dinlemenin hükmü, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren âlimler arasında tartışılmış, lehinde ve aleyhinde çok söz söylenmiş ve bu konu hakkında verilen fetvalar bazı fetva mecmualarında yer almıştır.

İslâm tarihi boyunca İslâm âlimlerini meşgul eden mûsikinin meşruluğu

konusu bazen fıkıh kitapları içerisinde, bazen tefsir kitaplarındaki ilgili ayetlerin açıklanmasında, bazen de müstakil eserler kaleme alınarak izah edilmiştir.¹ Bu konuda müspet veya menfi fikirlere sahip olan âlimler görüşlerini delillendirmek için hem Kur’ân-ı Kerîm hem de hadislerden istifade etmişler, aklî deliller de getirmişlerdir.

Dinî ve din dışı türleriyle mûsiki hakkında görüş beyan edip fetva veren âlimlerden birisi de İmam Nevevî olup kendisine ait fetvalar talebesi Alâüddin b. el-Attâr (ö. 724/1323) tarafından tasnife tâbi tutularak kitap haline getirilmiştir. Nevevî'nin fetvalarının ve dersleri esnasındaki bazı mütalaalarının bir araya getirilip tasnife tâbi tutulmasıyla hazırlanan bu eserin farklı bölümlerinde yer alan mûsiki ile alakalı fetvalar bu çalışmanın esas konusunu oluşturmaktadır. Fetvalara geçmeden önce İmam Nevevî'nin hayatı, eserleri ve fetvaları hakkında -bu çalışmanın ebatlarına uygun düşecek boyutta- bilgi verilmesinde fayda mülâhaza edilmektedir.

1. İMAM NEVEVÎ VE ESERLERİ

1.1. İmam Nevevî

Tam adı Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî b. Hasan b. Hüseyin b. Muhammed b. Cümûa b. Hizâm el-Hizâmî en-Nevevî olan müellif, 631/1234'de Suriye'nin güneyindeki Havran bölgesinde bulunan Nevâ köyünde doğdu. Doğduğu yere nispetle Nevevî (Nevâvî), Havrânî ve dedelerinden Hizâm'a nisbetle Hizâmî nisbeleriyle de anılır. Adı Yahyâ olup hiç evlenmeyenlerin genellikle yaptıkları gibi Ebû Zekerıyyâ künyesini almıştır.² Kendisinin hoşuna gitmese de "Muhyiddin" lakabı ile de anılmıştır.³

Nevevî, çocukluğu ve gençliğinin ilk yıllarını babasının dükkânında çalışarak ve aynı zamanda çevresindeki âlimlerden ilim tahsil ederek geçirmiştir.⁴ Tahsiline Şam ve Medine'de devam etti. Çok kısa denecek bir süre içerisinde hemen hemen bütün hadis kitaplarını çeşitli hocalara okuyarak icâzet aldı.⁵ Nevevî'nin ders aldığı hocalar şunlardır:

Hadis ilmindeki hocaları; İbrâhim b. İsâ el-Murâdî el-Endelüsî, Ebû İshak İbrâhim b. Ebi Hafs Ömer b. Mudar el-Vâsıtî, Zeynüddin Ebü'l-Bekâ Hâlid b. Yusuf b. Sa'd en-Nablûsî, er-Radi b. el-Bürhân, Abdülaziz b. Muhammed b. Ab-

¹ Mûsiki'nin hükmü konusundaki eser ve müellifleri için bk. İsmail Raci el-Farûkî - Luis Lâmia el-Farûkî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroglu - Zerrin Kibaroglu (İstanbul: İnkılab Yayınları, 1999), 467-480.

² Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâm en-Nevevî* (Şam: Dâru'l-Kalem, 1994), 20; M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 45; Yakup Koçyiğit, *Muhyiddin en-Nevevî'nin Hayatı Eserleri ve Sahih-i Müslim Şerhindeki Metodu* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1989), 16.

³ Dakr, *en-Nevevî*, 20-21.

⁴ Dakr, *en-Nevevî*, 23; Kandemir, "Nevevî", 33: 45.

⁵ Kandemir, "Nevevî", 33: 46.

dülmuhsin el-Ensârî, el-Hamevî eş-Şâfiî, Zeynüddin Ebü'l-Abbas b. Abdüddâim el-Makdisî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ebi Ömer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, Cemalüddin Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Ebî'l-Feth es-Sayrafi el-Harrânî, ez-Ziyâ b. Temmâm el-Haneffî ve Şemsüddin b. Ebî Amr gibi muhaddislerdir.⁶

Fıkıh, fıkıh usulü, ilahiyat ve gramer ilmindeki hocaları arasında; Ebu İbrahim İshak b. Ahmed b. Osman el-Mağribî, Ebü Muhammed Abdurrahman b. Nûh b. Muhammed b. İbrahim b. Mûsâ el-Makdisî, Ebü Hafs Ömer b. Es'ad b. Ebi Ğalib er-Rab'î el-İrbîlî, Ebü'l-Hasan Sellâr b. Hasan el-İrbîlî, Ebü'l-Feth Ömer b. Bündâr İbn Ömer b. Ali b. Muhammed et-Tiflîsî, Ahmed b. Sâlim el-Mısrî ve İbn Mâlik et-Tâî bulunmaktadır.⁷

Pek çok âlim yetiştiren Nevevî'nin talebeleri arasında başta; hayatının son altı yılında ondan hiç ayrılmadığı için "Muhtasarü'n-Nevevî" lakabıyla anılan Alâüddin Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim b. Dâvûd ed-Dımaşkî (İbnü'l-Attâr) olmak üzere eş-Şems Muhammed b. Ebi Bekr b. İbrâhim İbn Abdurrahman b. en-Nakib, el-Bedr Muhammed b. İbrahim b. Sa'dullah b. Cemâa, eş-Şihab Muhammed b. Abdülhâlik b. Osman b. Müzehher el-Ensaârî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Abbas b. Ca'vân, Ebü'l-Abbas Ahmed ed-Darîr el-Vâsitî el-Hallâl, en-Necm İsmail b. İbrahim b. Sâlim b. el-Habbâz, Cibrîl el-Kürdî, Eminüddin Sâlim b. Ebi'd-Dürr, İbn Kesîr'in babası Şihâbeddin Ebü Hafs Ömer b. Kesîr, İbn Ferah el-İşbîlî, Ziyâüddin Ali b. Selîm el-Ezraî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ve Ebü'l-Fidâ gibi şahsiyetler bulunmaktadır.⁸

İkbâliyye, Felekiyye ve Rükniyye gibi medreselerde hocalık yapan Nevevî, 665/1267 yılında Şihabüddin Ebü Şâme el-Makdisî'nin vefatıyla boşalan Eşrefiyye Dârülhadisi şeyhliğine getirilmiş ve ölümüne kadar bu görevini sürdürmüştür.⁹

Nevevî hem hadis ilimlerinde hem de Şâfiî fıkhında devrinin en büyük âlimi olarak kabul edilmektedir. Tartışmadan hoşlanmaz ancak hocalarının Şâfiî mezhebine veya sünnetin açık hükmüne aykırı bulduğu görüşlerini eleştirmekten çekinmezdi.¹⁰

Dünya zevklerine ve rahat yaşamaya önem vermeyen, en büyük ibadetin samimi bir niyetle helâlleri ve haramları öğrenmek olduğunu söyleyen Nevevî, evliliğin kendisini meşgul edeceği düşüncesiyle hiç evlenmemiştir. Haksızlığa tahammül etmez, doğru bildiğini söylemekten, yöneticileri uyarmaktan çekinmezdi. Bu hususta Memlûk Sultanı I. Baybars'a (ö. 676/1277)¹¹ yaz-

⁶ Dakr, *en-Nevevî*, 42-44; Kandemir, "Nevevî", 33: 46.

⁷ Dakr, *en-Nevevî*, 38-45; Kandemir, "Nevevî", 33: 46.

⁸ Dakr, *en-Nevevî*, 191-195; Kandemir, "Nevevî", 33: 46.

⁹ Dakr, *en-Nevevî*, 75-78; Kandemir, "Nevevî", 33: 46.

¹⁰ Dakr, *en-Nevevî*, 56; Kandemir, "Nevevî", 33: 46.

¹¹ el-Melikü'z-Zâhir Rüküddîn es-Sâlihî el-Bundukdârî, Mısır Bahriyye Memlûkleri sultanı (1260-

dığı mektupları ve Moğollar'ın Suriye'ye saldırması esnasında halifenin tav-
rına karşı çıkması onun şöhretini bir kat daha artırmıştır.¹²

Nevevî'nin yaşadığı dönem, İslâm âleminin en hareketli ve çalkantılı dö-
nemlerinden biri olup o dönemde Suriye, Eyyûbîler¹³ ve Memlûkler'in¹⁴ ege-
menliklerinde el değiştirmiş, sık sık Moğol¹⁵ baskınlarına ve Haçlı Sefer-
leri'ne¹⁶ maruz kalmıştır.¹⁷

Nevevî, kendisine “sefer izni” çıktığını söyleyerek hocalarının kabirle-
rini ve tanıdıklarını ziyaret edip, kitaplarını medreseye vakfederek Kudüs'ü
de ziyaret ettikten sonra köyüne dönmüştür. 24 Recep 676 / 21 Aralık
1277'de doğum yeri olan Nevâ'da vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.¹⁸

1.2. İmam Nevevî'nin Eserleri¹⁹

Hadis alanındaki eserleri: *Riyâzü's-sâlihîn; el-Minhâc fî şerhi sahîhi Müs-
lim b. Haccâc; el-Ezkâr; İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-
halâik (s.a.v.); et-Takrîb ve't-teysîr li (fî) ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr; el-Er-
baûne'n-Neveviyye; et-Telhîs şerhu'l-Buhârî; Mâ temessü ileyhi hâcetü'l-kârî li-
Sahîhi'l-İmâmî'l-Buhârî; el-Hulâsa fî ehâdîsi'l-ahkâm (Hulâsatü'l-ahkâm fî mü-
himmâti's-sünen ve kavâidi'l-İslâm); el-Îcâz fî şerhi Süneni Ebî Dâvûd.*

Fıkıh alanındaki eserleri: *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn; Min-
hâcüt-tâlibîn; el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb; et-Tenbîh alâ mâ fi't-Tenbîh, el-
Umde fî tashîhi't-Tenbîh; et-Tenkîh fî şerhi'l-Vasît; el-Usûl ve'z-zavâbit; el-Îzâh
(fî menâsiki'l-hac); et-Tahkîk; Mes'eletü'l-ganîme (Mes'eletü tahmîsi'l-ganâim;
el-Mensûrât ve uyûnü'l-mesâili'l-mühimmât (el-Mesâilü'l-mensûre, Uyûnü'l-
mesâili'l-mühimme, Fetâvâ'l-İmâm en-Nevevî)).²⁰*

1277). Bk. Kâzım Yaşar Kopraran, “Baybars I”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 221-223.

¹² Dakr, *en-Nevevî*, 13, 87-106, 106-121; Kandemir, “Nevevî”, 33: 46.

¹³ Ortadoğu, Mısır, Hicaz, Yemen ve Kuzey Afrika'da hüküm süren bir Türk devleti (1171-1462). Bk. Ramazan Şeşen, “Eyyûbîler (Siyasi Tarih, Medeniyet Tarihi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 20.

¹⁴ Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm süren Müslüman Türk devleti (1250-1517). Bk. İsmail Yiğit, “Memlûkler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 90.

¹⁵ Ortaçağ dünya tarihinde önemli rol oynayan ve özellikle İslâm dünyasındaki tahribatıyla tanınan bir kavim. Bk. Osman Gazi Özgüdenli, “Moğollar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 225.

¹⁶ XI. yüzyılın sonlarında Avrupa dünyasının “Kudüs'ü kurtarma” sloganı ile Türkler'i Anadolu'dan atmak ve bütün Ortadoğu'yu ele geçirmek için başlattığı siyasî amaçlı askerî harekâta katılanlara verilen ad. Bk. Işın Demirkent, “Haçlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 525-546.

¹⁷ Dakr, *en-Nevevî*, s. 13.

¹⁸ Dakr, *en-Nevevî*, 197-199; Kandemir, “Nevevî”, 33: 46.

¹⁹ Nevevî'nin eserleri hakkında daha geniş malumat için bk. Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), 1: 59, 70, 96-97, 115, 200, 210, 244, 340, 379, 398, 465, 490, 514, 550, 557, 688, 717, 915, 929-930, 936; 2: 1039, 1162, 1188, 1613, 1648, 1833, 1859, 1873-1876, 1877, 1912-1913, 2025; Dakr, *en-Nevevî*, 159-190; Kandemir, “Nevevî”, 33: 46.

²⁰ Bu eser bir sonraki başlık altında daha detaylı olarak incelenecektir.

Kur'ân alanındaki eserleri: *Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân; Gaysü'n-nef' fî'l-kurââtî's-seb'*.

Dil alanındaki eserleri: *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât; el-İşârât ilâ beyâni'l-esmâi'l-mübhemât (el-Mübhem alâ hurûfi'l-mu'cem); Tahrîru elfâzi't-tenbîh (et-Tahrîr fî [şerhi] elfâzi't-tenbîh, Tahrîrü't-tenbîh).*

Diğer eserleri: *Bustânü'l-ârifîn; Maksidü'l-Îmâm en-Nevevî (Makâsidü'l-Îmâm en-Nevevî fî't-tevhîd ve'l-ibâdât ve usûli't-tasavvuf, Makâsidü'n-Neveviyeti's-seb'a); et-Terhîs fî'l-ikrâmi bi'l-kıyâm li-zevî'l-fazli ve'l-meziyyeti min ehli'l-İslâm alâ ciheti'l-birr ve't-tevkîr ve'l-ihtirâm lâ alâ ciheti'r-riyâ ve'l-i'zâm; Muhtasaru (Müntehabü) tabakâti'l-fukahâ'; Hizb (Hizbü'l-hıfz ve'l-evrâd, Hizbü'l-Îmâmi'n-Nevevî); es-Sîretü'n-nebeviyye.*

2. İMAM NEVEVÎ'NİN FETVALARI

Nevevî'nin fetvaları ile derslerinde açıkladığı bazı meseleler talebelerinden Alâüddin b. el-Attâr tarafından derlenip tertip edilerek kitap haline getirilmiştir. Eser, “*el-Mensûrât ve uyûnü'l-mesâili'l-mühimmât*”, “*el-Mesâilü'l-mensûre*”, “*Uyûnü'l-mesâili'l-mühimme*”, ve “*Fetâvâ'l-Îmâm en-Nevevî*” olarak farklı şekillerde isimlendirilmiştir. Nevevî'nin dinî ve din dışı mûsiki ile alakalı fetvaları, birçok baskısı yapılan bu eserin *Fetâva'l-Îmâm en-Nevevî / el-Mesâilü'l-mensûre* adıyla Muhammed el-Haccâr tarafından tahkik ve taliki ile 1986 yılında Kahraman Yayınları tarafından yapılan baskısından²¹ tespit edildi.

Tek cilt ve 333 sayfa olan bu eserin dili Arapça olup toplam 18 “kitap” (bölüm), çok sayıda “bâb” ve daha başka alt başlıklardan oluşmaktadır. Eserin tertibinde fıkıh kitapları sistematigi gözetilmeye çalışılmış olup kitâbü't-tahâret ile başlayıp farklı konulardan oluşan bablarla bitmektedir. İlk bölümler ibadetlere tahsis edilmiştir. Bölüm (kitap) olarak düşünüldüğünde eserde en fazla fetva; büyü' (49 fetva), salât (38 fetva), hadis (37 fetva) ve tahâret (36 fetva) kısımlarında bulunmaktadır. En az fetva ise; sıyam (4 fetva), zekât (4 fetva) ve mesâcid (4 fetva) kısımlarındadır. İbadetlerle alakalı toplam 118 fetva bulunmaktadır. Eserde yer alan diğer bölümler ve fetva sayıları ise şöyledir: Selam ve ğayruhû (10 fetva), cenâiz (12 fetva), hac (10 fetva), sayd ve zebâih (6 fetva), et'ime (7 fetva), icâre ve ğayruhû (15 fetva), vakıf (15 fetva), vasiyyet (6 fetva), Ye'cûc ve Me'cûc (1 fetva), ilim ve cihad (1 fetva), ferâiz (3 fetva), nikâh (15 fetva), talâk (10 fetva), eyman (27 fetva), cinâyât (20 fetva), akziyye (17 fetva), tefsir (6 fetva), usûl (3 fetva) ve rakâik ve mensûrât (6 fetva).

Eserde toplam 362 adet fetva / mesele olup bunlardan 10 tanesi bu çalışmada değerlendirilmeye çalışıldı.

²¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Fetâva'l-Îmâm en-Nevevî / el-Mesâilü'l-mensûre*, mürettip: Alâüddin b. el-Attâr, tahkik ve talik: Muhammed el-Haccâr (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986).

Eser, muhakkikin mukaddimesi,²² yine muhakkik tarafından kaleme alınan Nevevî'nin kısa özgeçmişi (tercümetü'l-müellif)²³ ve peşinden eserin mürettibinin mukaddimesi²⁴ ile başlamaktadır. Eserin sonunda muhakkikin sonsözü ve 13 sayfalık fihrist bulunmaktadır.

Fetvalarda; soruların başında “mes’ele” ve cevapların başında “el-cevâb” ifadelerinin yanı sıra bazen “mes’ele” ifadesinden sonra soru sorulmadan doğrudan konu anlatımının yer aldığı görülmektedir.²⁵ Bazen de “mes’ele” ifadesinin peşinden getirilen sorunun cevabına “ecâbe -radiyallâhü teâlâ anh- / cevap verdi -Allâhü Teâlâ ondan razı olsun-” ifadeleri ile başlanmış olup bu tür fetvaların sonunda mürettibin “ketebtühû anhü, ketebtühâ anhü, ketebtühünne anhü / bunu, bunları ondan yazdım” ifadeleri²⁶ yer almıştır. Cevaplar genellikle uzunca ve doyurucu olmakla beraber nadiren kısa cevaplar da verilmiştir. Bazı cevaplardan sonra “Allâhü a’lem, vallâhü teâlâ a’lem, vallâhü sübhânehü ve teâlâ a’lem / En doğrusunu Allah bilir” ifadeleri yer almaktadır.²⁷ Bazen bir soruya birden fazla cevap verildiği de olmuştur.²⁸ Cevaplar Şâfiî mezhebine göre verilmiştir. Bir mesele hakkında görüş bildirildikten

²² Muhakkik eserin mukaddimesinde hamdele ve salveleden sonra; kulu Rabbine ulaştırarak en önemli amellerden birisinin özellikle cehaletin revaçta olup ilmin kesada uğradığı bir zamanda helâli haramdan ayıran dinî kitapların yayınlanması olduğunu ifade ederek fetva kitaplarının da bu türden faydalı birer eser olmaları münasebetiyle bütün acziyetine binaen Allah’ın (c.c.) inayetine sığınarak bu hizmete başladığını beyan eder. Halep’te bulunan Ahmediyye kütüphanesindeki nüshayı başka nüshalarla karşılaştırarak nüshalar arasındaki farklılıklara dipnotta işaret ettiğini, bazı bilgiler ve meseleler ilave ettiğini ve kitaptan istifadeyi kolaylaştırmak için sonuna yeni bir fihrist eklediğini ifade eder. Bk. Nevevî, *Fetâvâ*, 5-6.

²³ Bu bölümde muhakkik kısaca hamdele ve salveleden sonra Nevevî'nin bazı özelliklerini zikretmenin üzerine gerekliliğinden bahisle büyük bir âlim, zâhit oluşu, mütevazı bir hayat yaşayıp arifçe öldüğünü belirtir. Devamında ise eski bir nüshadan nakille kısaca müellifin hayatını aktarır. Burada; müellifin ismini, ilmi ve amelî özelliklerini, doğum tarihini (631/1234), yaptığı yolculukları, ikamet ettiği yerleri, hocalarını, talebelerini, bazı eserlerini, idarecilerle münasebet tarzını ve vefat tarihini (676/1277) vererek dua ile bitirir. Bk. Nevevî, *Fetâvâ*, 7-9.

²⁴ Eserin mürettibi Alâüddin b. el-Attâr bu mukaddime; hamdele, salvele ve teşehhütten sonra, araştırmacılar için istifade edilmesi daha kolay olsun diye hocasının (Nevevî) fetvalarını ve ondan yazdığı bazı meseleleri fıkıh bablarına göre tertip etmeyi Allah’tan (c.c.) murat ettiğini, bu hususta kendisi ve müellif için dua istediğini beyan eder. Müellifin, bu tertibin yapılması hususundaki iradesini aktarır. Nevevî'nin, önemli bir işe başlarken hamdele, salvele ve besmele hakkındaki fetvasını nakleder. Bu konuda İmam Şâfiî'nin (r.a.) sözlerini de aktararak Allah’ı (c.c.) layıkıyla hamd ve senâ hususunda Horasanlı âlimlerin ve Ebû Saîd el-Mütevellî'nin görüşlerini aktarır. Bk. Nevevî, *Fetâvâ*, 11-14.

²⁵ Bu fetvalardan bazıları için bk. Nevevî, *Fetâvâ*, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 25, 27, 30, 34, 36, 37, 40, 44, 53, 56, 59, 60-61, 71, 83-85, 86, 88-90, 102, 106, 110, 113, 120, 125, 135, 137, 149-150, 151, 154, 156, 157, 159, 160, 180, 181, 206-208, 211, 214, 215, 217, 218, 225, 239, 240, 246, 247, 255, 268.

²⁶ Bu ifadelerin yer aldığı fetvalar için bk. Nevevî, *Fetâvâ*, 31, 34, 45, 54, 57, 68, 72, 102, 105, 116, 131, 132, 211, 220, 221, 229, 240, 243, 252, 255, 261, 264, 265, 268, 278, 294, 298, 299, 300, 302, 317.

²⁷ Bu fetvalardan bazıları için bk. Nevevî, *Fetâvâ*, 38, 40, 45, 46, 49, 54, 56, 57, 59, 63, 64, 65, 68, 69, 73, 99, 102, 104, 106, 111, 118, 129, 131, 137, 143, 145, 152, 158, 161, 168, 171, 172, 176, 177, 179, 184, 196, 199, 201, 209, 212, 216, 225, 229, 233, 235, 250, 254, 262, 266, 267, 268, 278, 279, 290, 299, 300, 302, 304, 307, 310, 317.

²⁸ Bk. Nevevî, *Fetâvâ*, 47-49.

sonra o meselede delil olabilecek ayetler ve çokça hadis zikredilmiştir.

Fetvaların soru metninde de cevap metninde de Osmanlı fetvalarında görülen Zeyd, Amr, Hind ve Zeynep gibi müstear isimler²⁹ kullanılmamış, çoğunlukla bu isimler yerine kullanılabilir zamirler de kullanılmayıp, fiillerin sigası üçüncü tekil erkek şahıs için gizli özneli haliyle kullanılmıştır. Sorular bazen “racülün / bir adam” ve “insânün / bir insan” gibi ifadelerle sorulmuştur. Vakıf ve miras taksimiyle alakalı toplam üç fetvada şu isimler yer almıştır: Zeyd, Bekir, İbrahim, Muhammed, Ali, Ahmet, Ebubekir, Abdülhalik, Muzaffer, İsmail, Hind, Zeyneb, Aişe, Sâre ve Mahbûbe.³⁰

Sünnetsiz ölen kişi,³¹ namazdan sonra musafaha yapmak,³² bir Müslümanın gayrimüslimlere ait kıyafetler giyinmesi,³³ el öpmek,³⁴ cenazeye telkinde bulunmak,³⁵ kocası Müslüman olan ve hamile olarak ölen gayrimüslim bir kadının nereye defnedileceği,³⁶ tüfekte yapılan av,³⁷ ayakta bir şey yiyip içmek,³⁸ şeytanın insanların yemeğinden yemesi,³⁹ kedinin satışı,⁴⁰ Kur’ân-ı Kerîm okuyucusuna verilen ücret,⁴¹ cüz okumak üzere yapılan vakıf,⁴² Müslüman bir kadının yüzünü gayrimüslim kadınların görüp göremeyeceği,⁴³ buluş çağına geldiği halde henüz sakalı bıyığı çıkmamış bir gencin (emred) yüzüne bakmak,⁴⁴ karınca öldürmek,⁴⁵ ölü ile cinsî münasebette bulunmak,⁴⁶ münecimlere gitmek,⁴⁷ tavla, satranç oynamak,⁴⁸ unutarak eşini boşayanın

²⁹ Osmanlı fetvalarında kullanılan isimler hususunda “*Muhîtu'l-fetâvâ*” adlı eserde şu bilgiler yer almaktadır: “*Fetâvâ-yı şerîfe tahrîr olunurken icâbına göre te’addüd ve tekessür iden ricâl ve nisâ isimlerinde ber-vech-i zir tertibe riâyât olunmak fetvâhâne-i âlice üşül-i müttahîzedendir. Esmâü’-ricâl: Zeyd, Amr, Bekir, Bişr, Hâlid, Velîd, Saîd, Es’ad, Nezîr, Reşîd, Kerîm, Hâsib, Hâbib, Nesîb, Necîb, Münîb, Lebîb, Şekîb, Naķîb, Edîb, Erib, Râķîb, Âbid, Zâhid, Mes’ûd, Sa’dî, Şâkir, Şûkrî, Zühdi, Hüsni, Şabrî, Bedrî, Cemîl, Şâlih, Vaşfî, Şâdîķ, Şidķi, Hamdî, Raķmî. Esmâü’n-nisâ: Hind, Zeyneb, Hâdice, Rukîyye, Âyişe, Fâtîma, Züleyhâ, Zârîfe, Nefîse, Hâsibe, Şerîfe, Zekîyye, Reşîde, Kerîme, Hâlîme, Cemîle, Raķîme, Emîne, Nûriye, Şûkrîyye, Bedriyye, Şâliha, Kâmile, Âķile, Râziye, Nâsıra, Manşûre, Sâlîme, Âbide, Zâhide, Âlime, Meşķure, Sa’diyye, Maķbûle, Şiddîķa, Şâķire. Bk. Meşihat Makamı, Muhîtu’l-fetâvâ / Fetâvâ-yı Hayriye, Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 185, 4.*”

³⁰ Bu fetvalar için bk. Nevevî, *Fetâvâ*, 167, 173-176, 179.

³¹ Nevevî, *Fetâvâ*, 27.

³² Nevevî, *Fetâvâ*, 61.

³³ Nevevî, *Fetâvâ*, 67.

³⁴ Nevevî, *Fetâvâ*, 79.

³⁵ Nevevî, *Fetâvâ*, 83.

³⁶ Nevevî, *Fetâvâ*, 90.

³⁷ Nevevî, *Fetâvâ*, 111.

³⁸ Nevevî, *Fetâvâ*, 115.

³⁹ Nevevî, *Fetâvâ*, 116.

⁴⁰ Nevevî, *Fetâvâ*, 120.

⁴¹ Nevevî, *Fetâvâ*, 162.

⁴² Nevevî, *Fetâvâ*, 180.

⁴³ Nevevî, *Fetâvâ*, 200.

⁴⁴ Nevevî, *Fetâvâ*, 201-205.

⁴⁵ Nevevî, *Fetâvâ*, 240.

⁴⁶ Nevevî, *Fetâvâ*, 251.

⁴⁷ Nevevî, *Fetâvâ*, 257.

⁴⁸ Nevevî, *Fetâvâ*, 261, 294.

durumu,⁴⁹ mütevatir hadislerin sayısı,⁵⁰ karpuz, bakla, mercimek ve pirinç yemenin faziletine dair hadisin sıhhati,⁵¹ Hz. Muhammed (s.a.v.) ümmetinin ömrünün 60-70 yıl arasında olacağına dair hadisin sıhhati,⁵² dünyanın lanetli olduğuna dair hadisin sıhhati⁵³ ve tılsım⁵⁴ hakkındaki fetvalar dikkat çekmektedir.

3. İMAM NEVEVÎ'NİN MÛSİKİYE DAİR FETVALARI

3.1. Şarkı Söylemek ve Dinlemek Hakkındaki Fetvalar

Doğuşunu ilk çağlara kadar götürmek mümkün olan dinî ve din dışı mûsiki⁵⁵ hakkında sahâbe ve tâbiîn dönemlerinden itibaren lehte ve aleyhte görüşler belirtilmiş ve her iki grup ta kendi görüşlerini destekleyici mahiyette naklî ve aklî deliller getirmişlerdir.⁵⁶ Bazen de bu konu hakkında zayıf veya uydurma rivayetlerle amel edilip görüşlerin savunulduğu olmuştur.

İmam Nevevî'ye mûsiki icracıları ve dinleyicileri hakkındaki hadis olduğu ileri sürülen sözlerin aslının olup olmadığı sorulmaktadır. Fetva şöyledir:

“Soru: Nebî'nin (s.a.v.), ‘Allah şarkıcı ve kendisine şarkı söylenen kişiye lanet eder.’⁵⁷ ve ‘Gınâ (mûsiki) suyun sebzeyi yeşerttiği gibi kalpte nifakı yeşertir.’⁵⁸ dediği sabit midir? Cevap: Bunda sahih bir şey yoktur.”⁵⁹

Nevevî bu fetvada; “şarkı söyleyen veya şarkıcıyı dinleyenlerin lanetlenmediği” ve “mûsikinin kalplerde nifakı yeşerteceğine” dair hadis olarak zikredilen sözlerin aslının olmadığını ifade etmiştir. Nevevî'nin, şarkıcıların lanetlenmesi ve mûsikinin kalpte nifak oluşturmasıyla ilgili görüşleri eserin muhakkikini tatmin etmemiş olacak ki, -lanetlenme konusunun aslının olmadığını kabul etmekle beraber- mûsikinin aleyhinde zikredilen rivayetleri ve İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), İzzüddin b. Abdüsselam (ö. 660/1262) ve eş-Şeyh Muhammed el-Hâmîd (ö. 1389/1969) gibi isimlerin bu konudaki görüşlerini aktardığı görülmektedir. Muhakkik, fetvaya ait dipnotta şu şekilde açıklamalarda bulunur: “Bu hadisi İbn Mes'ûd (r.a.) rivayet etmiştir ve bazı

⁴⁹ Nevevî, *Fetâvâ*, 217.

⁵⁰ Nevevî, *Fetâvâ*, 277.

⁵¹ Nevevî, *Fetâvâ*, 292.

⁵² Nevevî, *Fetâvâ*, 295.

⁵³ Nevevî, *Fetâvâ*, 298.

⁵⁴ Nevevî, *Fetâvâ*, 315.

⁵⁵ Nebi Bozkurt, “Eğlence”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 483.

⁵⁶ H.Yunus Apaydın, “Mûsiki (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 261.

⁵⁷ Arapçası “لعن الله المعنى والمعنى له” şeklinde olan hadis için bk. Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Şuabü'l-İmân*, tah. Abdülalî Abdülhamîd Hâmîd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 4751.

⁵⁸ Arapçası “العناء يُثبِتُ النفاقَ في القلب كما يُثبِتُ الماءُ البقلَ” şeklinde olan hadis için bk. Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tah. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), X, 223.

⁵⁹ Nevevî, *Fetâvâ*, 293.

âlimler; bunun, kişilerin kendi görüşlerine göre söyleyebileceği türden bir söz olmadığı için merfû' hadis hükmünde olduğunu söylemişlerdir. Ancak bunu destekleyen, nehiy (yasak) tarafını güçlendiren mahiyette rivayetler çoktur. Bunlardan bazılarını burada zikretmeyi uygun gördük.”⁶⁰ diyerek aşağıdaki rivayetleri zikreder.

Deylemî İbn Abbâs'tan (r.a.) nakille, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle dediğini rivayet etmiştir; “*Ben davul ve zurnayı kırmakla / yıkmakla emrolundum.*”⁶¹

Enes (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle dediğini rivayet etmiştir; “*Her kim şarkıcı bir kadının yanında oturur ve ondan (şarkı türkü) dinlerse kıyamet gününde Allah iki kulağına kurşun dökecektir.*”⁶² Bunu İbn Sasrâ *Emâlî*'sinde ve İbn Asâkir *Tarih*'inde rivayet etmiştir.

İbn Mes'ûd'a (r.a.) Allahü Teâlâ'nın, “*İnsanlardan öylesi var ki, boş lafi satın alır. / وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثُ*”⁶³ ayeti hakkında sorulduğunda şöyle demiştir; “*Kendinden başka ilah olmayana yemin olsun ki bu, şarkıdır.*”⁶⁴ Bunu İbn Ebî Şeybe sahih isnatla rivayet etmiş ve Hâkim de tahrir etmiştir.⁶⁵

Nevevî'nin verdiği cevaptan yola çıkarak konunun tartışılmasını arzu ettiği anlaşılan muhakkik sözlerine şöyle devam eder:

“Evet; bazı hukukçular (mûsikiye) cevaz vermişlerdir. Mûsiki, ağır bir işe şevk vermek veya Nebî (s.a.v.) ve ashabının mescit inşaatı ve hendek kazımı esnasında recez okudukları gibi çöllerde yol alırken nefisleri rahatlatmak için aruz vezniyle yazılmış şiirleri ritimle okumak; Arapların develerini sürerken türkü, şarkı söyleyip, onları teşvik edip gayrete getirerek hızlı yürümelerini sağlamak için Hûda / hıda söylemeleri; müstehcenlikten, şarap, meyhane ve belirli bir kadının özelliklerini / güzelliklerini tasvirten veya bir Müslümanı yermekten uzak olan şiir okumak ve küçük çocuğun uyuması için şarkı / ninni söylemek gibi durumlarda (caizdir).”⁶⁶

Bu ifadelerden sonra muhakkik devamla şöyle der: “İmam Gazzâlî mûsikiyi (semâ') sınıflara ayırmıştır. 1) Mahbûb olan mûsiki: Dinleyicide Allah sevgisini ve ona kavuşma arzusunu artıran mûsikidir. Ben derim ki, bu, ümmetin fertleri için azdan az olan bir durumdur. Çoğunlukla onların kalplerine aşk ve şevk gelir ve kendilerinde heva ve hazdan bir şey kalmaz. Bu gibileri taklit etmek ve mûsiki açısından onlardan bir şeyler almak caiz değildir. 2) Mübah olan mûsiki: Kişinin hanımıyla alakalı olup sadece ona söylediği mûsikidir. 3) Haram olan mûsiki: Kişide haram olan arzuların oluşmasına sebep

⁶⁰ Nevevî, *Fetâvâ*, 293.

⁶¹ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 2529.

⁶² İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri, *el-Muhallâ*, tah. Muhammed Münir ed-Dimeşki (Kahire: 1351), 9: 57.

⁶³ Lokmân, 31/6.

⁶⁴ Rivayet için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 16: 456.

⁶⁵ Nevevî, *Fetâvâ*, 293.

⁶⁶ Nevevî, *Fetâvâ*, 293.

olan mûsikidir.⁶⁷ Bu tasnife rağmen Sultanü'l-ulema eş-Şeyh İzzüddin b. Abdüsselam buna muhalefet etmiştir. Bu tasnifin tamamında, mûsiki yabancı bir kadının bir erkeğe icrası şeklinde olmamalıdır. Aksi takdirde hiçbir kimse bunun helâl olduğunu söylememiştir. Ancak, musannifin (Nevevî) derin bir takva sahibi olup şüpheli şeylerden uzak duran kimselerden olduğu bilinmesine rağmen, mûsikinin aleyhinde bir şey varit olmadığını söyleyerek onun cevazına dair fetva vermesi anlaşılammaktadır.”⁶⁸ Muhakkik sözlerine şöyle devam eder:

“Kıymetli Üstad eş-Şeyh Muhammed el-Hâmid (r.a.) *“İslâm ve Mûsiki / Hükümü'l-İslâm fi'l-ğınâ”* isimli kıymetli bir eser⁶⁹ yazmıştır. (Bu eserde) Akıl ve naklî delilleriyle beraber imamların / âlimlerin görüşlerini dile getirmiştir. (Mûsikinin aleyhindeki) Delillerin çoğu zayıf olarak belirtilmiş olsa da hepsi bir araya geldiği zaman zayıflıktan kuvvetliye dönüşmüş olacaktır. Dolayısıyla herkesin üzerine düşen şudur: Kulağı, ahlaksız / seviyesiz mûsikiden uzak tutmak en sağlamı, şüphe mahallerinden uzaklaşmak ise en güzeldir. Özellikle, hayrını gizleyen ve şerrini sunan; nefislerin saçma sapan işlerle uğraşmaya yöneldiği ve sadece hevaya sürüklendiği; âlim imamların delillerinin ve hukukçuların görüşlerinin hafife alındığı böyle bir zamanda onlara göre helâl; hasta nefislerinin rahat ettiği şeydir. Güç ve kuvvet, sadece Allah'ın yardımıyla elde edilir. Lanetlenme meselesine gelince; bu konuda herhangi bir şey gelmemiştir.”⁷⁰

İmam Nevevî'nin bu konudaki olumlu görüşüne katılmadığını, onun her türlü şüpheli şeyden kaçınan müttaki bir insan olmasına rağmen olumlu görüş beyan etmesini anlayamadığını ifade eden muhakkik, her ne kadar bazı durum ve şartlarda mûsikinin caiz olduğu yerler olsa da böyle bir zamanda ondan uzak durmanın daha doğru bir davranış olacağı yönünde fikir beyan etmektedir.

Aşağıdaki fetvada ise; şarkıcılara -kendileriyle yapılan karşılıklı antlaşma neticesinde- verilecek ücretin ve bugünkü sokak şarkıcıları denilen türden çarşı ve pazarlarda, insanların kalabalık olduğu ortamlarda -herhangi bir antlaşmaya bağlı olmaksızın- kendi iradeleriyle sanatlarını icra edip, etraflarında toplanıp kendilerini dinleyen kişilerin verdikleri şeyin (para, ikram vb.) hükmü sorulmaktadır.

“Soru: Bir şarkıcıya veya çarşı ve pazarlarda şarkı söyleyen kişilere bir şeyler veren kimse fâsık / günahkâr mı sayılır yoksa sevap mı kazanır? Cevap: Sadece böyle yapmakla fâsık / günahkâr sayılmaz, ona sevap da yoktur. Ancak dine uygun, doğru bir niyetinin olması durumunda sevap kazanır.”⁷¹

⁶⁷ Bu tasnif için bk. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, İhyâü ulûmü'd-dîn (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2005), 780.

⁶⁸ Nevevî, *Fetâvâ*, 293-294.

⁶⁹ Baş tarafında mûsikinin aleyhinde değerlendirilebilecek on yedi adet hadisle başlayıp daha sonra mûsikinin helâl olduğu durumların ve ihtilafî konuların delilleriyle aktarıldığı eser için bk. Muhammed el-Hâmid, *Hükümü'l-İslâm fi'l-ğınâ* (Halep: Dâru'l-Va'y, 1397/1977).

⁷⁰ Nevevî, *Fetâvâ*, 294.

⁷¹ Nevevî, *Fetâvâ*, 263.

Bu fetvanın dipnotunda şu ifadeler yer alır:

“Biz mûsikinın hükmü ve kısımlarını daha önce ifade etmiştik. Şarkıcıya ücret vermenin hükmü ise niyetlere bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Şayet mûsiki, haddi aşmadan ve edep çerçevesi içerisinde olup çalgı aletleri olmadan, anlatılması helâl olmayan şeylerin tasvirinden de uzak olursa herhangi bir sakınca yoktur. Aksi takdirde mûsiki, günah işlemekte kişiye yardımcı olur.”

Nevevî'nin, şarkıcılara verilen ücret, para veya yapılan ikramın tek başına günah olarak kabul edilebilecek bir davranış olmadığını, sahibini günahkâr yapmadığını, bunun mübah bir fiil olduğunu, hatta doğru bir niyetle yapıldığında işleyene sevap kazandıracağını ifade etmesine rağmen eserin muhakkiki, icra edilen mûsikinın içerik ve türüne göre hükmün değişebileceğini; çalgısız ve dinen haram olan şeylerin zikredilmediği durumlarda bu şarkıcılara verilecek ücret veya yapılacak ikramda bir sakınca olmadığını; icra edilen eserlerin çalgı eşliğinde yapılması, güftelerinde dinin hoş görmediği sözlerin mevcut olması gibi durumlarda ise bu kişilere verilecek ücretin, yapılacak ikramın günaha yardımcı olmaktan dolayı günah olacağını ifade etmiştir.

3.2. Kur'ân-ı Kerîm Kıraatinde Mûsiki Hakkındaki Fetvalar

Kur'ân-ı Kerîm kıraati, dinî mûsikinın doğuşunun temelinde yatan en büyük etken⁷² ve Müslüman toplumların dinî-din dışı bütün mûsiki türlerinin özünün oluşmasında bir model⁷³ olarak görülmektedir. Doğrudan veya dolaylı olarak Kur'ân-ı Kerîm kıraatinde mûsiki ile alakalı İmam Nevevî'nin fetvalarından tespit edilenlerden ilki Kur'ân-ı Kerîm'i ses ile süslemek konusunda Hz. Peygamber'den varit olan hadisin ne anlama geldiği ile alakalıdır.

“Soru: Hz. Peygamber'in (s.a.v.), 'Kur'ân'ı seslerinizle süsleyiniz'⁷⁴ sözünün anlamı nedir ve Kur'ân'ın süslenmesi nasıl olur? (Nevevî) -Allahü Teâlâ ondan razı olsun.- şu şekilde cevap verdi: Bunun anlamı, 'Dinleyicilerin haz alabilmesi için onu (Kur'ân'ı) güzel bir sesle okuyun.' demektir. En doğrusunu Allah (c.c.) bilir.”⁷⁵

Bu fetvanın dipnotunda eserin muhakkiki şunları söyler:⁷⁶

⁷² Nuri Özcan, “XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Dinî Mûsiki”, *Osmanlı* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 10: 722-724; Herhalde Kur'ân'ın anlam, üslûp ve nazım güzelliğine bir de hoş sadâsıyla meşhur olan Hz. Dâvûd'un güzel nağmeleri eklenince, dinî his ve heyecanları coşturmuş, böylece dinî zevklerle sanat zevki birleşmişti. İşte dinî müziğin kökenini burada aramak gerekir. Bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 82.

⁷³ “Kur'ân, diğer estetik ifadeler için bir model görevi gördüğü gibi ses sanatında da özün şekillenmesini temin eder. Bundan dolayı Kur'ân, ses sanatını iki önemli yoldan etkilemiştir; birincisi icracıların ve dinleyicilerin ses sanatını yalnızca İslâmî açılarından değerlendirmeleri ve kullanmalarını sağlayarak sosyolojik bir yoldan; ikincisi de gerçek ses sanatı örneklerinin hususiyetlerini Müslümanların icra ettikleri ve benimsedikleri şekilde bir araya getirerek teorik yoldan.” Bk. Farûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 467, 468.

⁷⁴ Arapçası “رَبِّمُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ” şeklinde olan hadis için bk. Buhârî, “Tevhîd”, 52.

⁷⁵ Nevevî, *Fetâvâ*, 299.

⁷⁶ Çalışmamıza esas aldığımız baskıda mevcut olmayan bu ilaveler eserin 7. baskısında bulunmaktadır. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Fetâva'l-İmâm en-Nevevî / el-*

“Seleften, haleften, sahâbeden, tâbiünden ve onlardan sonraki dönemlerde gelen her ülkeden Müslümanların imamları olan âlimler -Allahü Teâlâ onlardan razı olsun-. Kur’ân kıraatinde güzel sesin müstehaplığı konusunda icmâ etmişlerdir. Onların bu husustaki sözleri ve fiilleri son derece meşhurdur. Resûlullah’ın (s.a.v.) bu konuya delil olan hadisleri havas ve avam nezdinde oldukça yaygındır. Bunlardan bir kısmı: ‘Kur’ân’ı seslerinle süsleyiniz.’ hadisi, ‘Sana Dâvûd ailesinin mizmarlarından bir mizmar verilmiştir.’⁷⁷ hadisi, ‘Allah, güzel sesiyle açıktan ve tegannî ile Kur’ân okuyan bir peygambere kulak verdiği gibi hiçbir şeye kulak vermemiştir.’⁷⁸ hadisi ve ‘Allahü Teâlâ güzel sesle Kur’ân okuyan adamı, şarkıcı cariyesini efendisinin dinlemesinden daha iyi dinler.’⁷⁹ hadisidir.”

Hz. Peygamber’den (s.a.v.) bu konuda gelen daha başka emirlerin yanı sıra bu emir ve tavsiyeler mûsikiye bakış açılarına göre kişiler nezdinde farklı anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Kimisi bu rivayetlerden, Kur’ân okurken sınırsız nağme yapabilme, onu adeta müzikal bir eserin güftesi haline getirebilme ruhsatı, kimisi de Kur’ân okurken sadece sesin güzelleştirilmesini anlayarak neredeyse onu sıfır nağme ile okumanın gerekliliğini çıkarmıştır. Bu gruptan bazıları Kur’ân’ın ses ile süslenmesini seslerin Kur’ân ile güzelleştirilmesi olarak anlamışlardır. Aslında Nevevî’nin bu fetvasındaki cevabı gayet açıktır. Kur’ân’ı dinleyen kişilerin hoşuna gidecek şekilde, onları yormadan, kötü sesle ve mûsiki açısından yanlış ve kötü icralarla dinleyicileri okunan metinden yani Kur’ân’dan tiksindirmeden, Allah’ın (c.c.) kelamının şanına, vakarına yakışan üslup, tavır, ses ve nağmelerin tercih edilmesiyle kulakların manevî hazza ulaştırılmasını temin edecek şekilde okumaktır.

Kur’ân-ı Kerîm okurken onun ilâhî bir kelim olduğu unutulurken, sözleri insanlara ait olan diğer müzikal eserlerin güftesinden farklı görülmeyle - belki de onu süslemek, dinleyicilerde daha fazla tesir oluşturmak maksadıyla- mûsikinin / nağmenin tesiriyle kelimelerde değişiklikler, ilaveler yaparak okumanın hükmünün sorulduğu fetva şöyledir:

“Soru: Şam’da bazı cahillerin cenazelerde, aşırı yayararak (التمطيط / temtît), abartılı nağmelerle, kelimelere fazladan harfler ilave ederek ve kendilerinde görüldüğü üzere buna benzer şekillerle okudukları kıraat kötü müdür yoksa değil midir? Cevap: Bu açık bir kötülük, aşırı bir ayıptır ve âlimlerin icmâsıyla haramdır. Bu konuda Mâverî⁸⁰ ve daha başkaları icmâ olduğunu nakletmişlerdir. İdarecinin -Allahü Teâlâ onu başarıya ulaştırsın- onları zorla engellemesi, cezalandırması⁸¹ ve onlardan tevbe etmelerini istemesi

Mesâilü'l-mensûre, mürettip: Alâüddin b. el-Attâr, tahkik ve ta’lik: Muhammed el-Haccâr (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 264.

⁷⁷ Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 34.

⁷⁸ Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 34.

⁷⁹ İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât”, 176.

⁸⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverî (ö. 450/1058) Siyaset ve ahlâk nazariyeleriyle tanınan Şâfiî fakihî. Bk. Cengiz Kallek, “Mâverî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 180.

⁸¹ Fetva metninde “ta’zir” olarak geçen bu kelime, Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktar ve keyfiyeti nasla belirlenmiş ceza müeyyideleri ifade eden hadlerin [Ali Bardakoğlu,

gerekir. Ayrıca inkâr edebilen her mükellefin bu durumu inkâr etmesi gerekir. En doğrusunu Allah (c.c.) bilir.”⁸²

Kur’ân-ı Kerîm’i okurken nağme yapmanın, ses ile süslemenin gerçekleştirilmesi ancak sesli olarak okunduğunda mümkündür. Kur’ân-ı Kerîm kıraatinde asıl olan sesli okuma mı, sessiz okuma mıdır? Sesli veya sessiz okunmasında efdaliyet için durum ve şartlar söz konusu olur mu? Bu konularla alakalı fetvalar şöyledir.

“Soru: Bir grup insan Cuma günü camide sesli olarak Kur’ân okuduklarında cemaatten bazıları bunların kıraatlerini dinlemek suretiyle faydalanırken bir kısmının ise zihinlerinin karışmasına sebep olmaktadır. Bunların, kıraatleri mi yoksa kıraati terk etmeleri mi efdaldır? Cevap: Eğer bu kıraatte maslahat varsa ve insanların bu kıraati dinlemek suretiyle faydalanmaları bahsi geçen mefseletten daha fazla ise bu durumda kıraat efdaldır. Şayet mefselet daha fazla ise kıraat mekruhtur.”⁸³

“Soru: Namaz dışında okunan Kur’ân kıraatinde sesli olarak mı yoksa gizli olarak mı okumak efdaldır? Geceleyin teheccüd namazı esnasındaki Kur’ân tilavetinde efdal olan nedir? Cevap: Namaz dışında yapılan kıraatte sesli olarak okumak gizli olarak okumaktan efdaldır. Ancak, riya, kendini beğendirme düşüncesi ve namaz kılanın, hastanın, uyuyanın, özürünün, ibadetle veya mübah bir işle meşgul olan kişilerin zihinlerini karıştırmak gibi bir mefselet meydana gelirse bu durumda gizli okumak efdaldır. Teheccüd namazı esnasındaki kıraate gelince; bunda asıl olan sesli ile sessiz arasında orta bir okuyuştur. En doğru olan budur. Ancak yukarıdaki şartların gözetiilmesiyle sesli olarak okumanın efdal olduğu da söylenmiştir.”⁸⁴

Bu fetvanın dipnotunda muhakkik şunları ifade eder:

“Sesli olarak Kur’ân okuyan kişinin kıraati, namaz kılan, Kur’ân okuyan veya bunların dışındakilere namazda veya namaz dışında zarar verecek şekilde zihinlerinin karışıp şaşımalarına (التشویش / teşvîş) sebep oluyorsa bu haramdır. Bu durumda fâsık bile olsa şaşırın kişinin sözüne itibar edilir. Çünkü (sesli yapılan kıraatin şaşırmaya sebep olup olmadığı) ancak bu kıraati işiten kişi ile bilinir. Haram hükmü teşvîşin şiddetli olduğu durumda geçerlidir. Şiddet olmazsa sadece kerahet söz konusu olur. Ancak herhangi bir kusuru olmayan bir kişinin kıraat fiilini gerektiği gibi yerine getirebilmesi için sesli okumaya ihtiyaç hissettiği durumda -uğultunun çok olması vb.- sesli okuması haram olmadığı gibi mekruh da değildir.”⁸⁵

Doğrudan Kur’ân kıraatinde mûsiki ile alakası olmamakla beraber

“Had”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 547.] dışındaki cezalar için kullanılan bir tabir olup miktarı ve uygulanması yöneticiye veya hâkime bırakılmış cezaları ifade eder. Bk. Tuncay Başoğlu, “Ta’zîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 198. Bu kelime hakkında muhakkik şu açıklamaları yapmıştır: Ta’zîr lügatte te’dîb / uslandırmak demektir. İstilahta / hukukta ise; hadd seviyesine ulaşmayan cezadır. Bu bazen hapisle, bazen tokatlamakla, bazen kulak çekmekle, bazen sert sözlerle azarlamakla ve bazen de hakaret ve buna benzer sözlerle gerçekleştirilir. Bk. Nevevî, *Fetâvâ*, 51.

⁸² Nevevî, *Fetâvâ*, 51.

⁸³ Nevevî, *Fetâvâ*, 50.

⁸⁴ Nevevî, *Fetâvâ*, 50, 51.

⁸⁵ Nevevî, *Fetâvâ*, 50.

okuma esnasında yapılan hız, tempo denilebilecek okuma üsluplarına⁸⁶ temas eden fetvalar ise şöyledir.

“Soru: İnsanlara namaz kıldırın bir kısım kişilerin teravih namazında yaptıkları şeydir ki o, ramazan ayının yedinci veya başka bir gecesinde kılınan teravih namazının son rekatında En’am Sûresi’ni okumaktır. Bu sünnet midir yoksa bid’at mıdır? Birisi bu sûrenin tek parça olarak nazil olduğunu söylemiştir. Bunun doğruluk payı var mıdır yoksa yok mudur? Bu insanların yaptıklarının delili var mıdır? Eğer bid’at ise kerâhet sebebi nedir? Cevap: Bahsedilen bu fiil sünnet değil, aksine kerih görülen bir bid’attır. Kerâhetinin birçok sebebi vardır. Bunlar; bu fiilin sünnet olduğu izlenimi vermesi, son rekatin ilk rekatın uzun tutulması, cemaatin namazının uzatılması - sünnet olan, cemaatin namazının hafifletilmesidir-, bu türlü bir kıraat ve hezremesi (هذرمة), bu rekattan önce kılınan rekatların hafifletilmesinde mübalağa yapılması ve bunun gibi sebeplerdir. Enam Sûresi’nin tek seferde indiği sabit değildir. Bu fiilin sabit olduğuna dair herhangi bir delil yoktur. Namaz kılanların bu fiilden kaçınmaları gerekir. Bu fiilin inkâr edildiğinin yayılması gerekir. Uydurma işlerin nehyi konusunda çokça sahih hadis varit olmuştur. Şüphesiz ki her bid’at dalâlettir. Seleften hiçbir kimseden bu fiil nakledilmemiştir. Onları tenzih ederim. En doğrusunu Allah (c.c.) bilir.”⁸⁷

“Soru: Bir kimse, Kur’ân-ı Kerîm’den tertîl (ترتیل)⁸⁸ üzere her gün bir cüz okuması için birisine bir şey vakfetmiş olsa bu durumda tertîlin sınırı nedir? Cevap: Bu örfle bilinir. Yaklaşık olarak, kendisinde acelenin olmadığı / ağır bir okuyuşun açık olduğu (تعمل / temehhül) bir kıraattir.⁸⁹

Fetvalarda ve muhakkikin yaptığı değerlendirilmelerde; Kur’ân-ı Kerîm kıraatinin güzel sesle ve nağme ile yapılmasının müstehap olup dünyanın her tarafındaki âlimlerin bu konuda icmâ ettikleri; bu hususta Hz. Peygamber’in

⁸⁶ Mûsiki ilminde “largo / ağır / yavaş, andante / ağırca / orta, moderato / ağırca / orta, allegro / yürük / hızlı” gibi terimlerle ifade edilen ve genellikle eserin hangi hızda icra edileceğini gösteren bu usuller kıraat ilminde şu şekilde izah edilir. Sözlükte “bir şeyin hakkını tam vermeye özen göstermek” anlamına gelen *tahkik*, okumanın en yavaş şeklidir. Harfleri mahreçlerinden çıkarıp sıfatlarına riayet ederek ve medleri gereği kadar uzatarak; hareke, ihfâ, izhar, iklâb, gunne vb. tecvid kurallarını yerine getirmeye özen gösterip durulması gereken yerlerde durarak Kur’ân’ı okumaya *tahkik* denir. 2) Sözlükte “bir şeyi döndürüp çevirmek, sıra ile yapmak” mânasına gelen *tedvîr* tahkikle hadr arasında orta bir okuyuş biçimidir. 3) “Süratli olmak” anlamındaki *hadr* Kur’ân-ı Kerîm’i tecvid kaidelerine uymak kaydıyla en hızlı okuyuş biçimidir. Hadrden daha süratli okuma şekline “*hezreme*” (yürümek, hızlı ve anlamsız konuşmak; Kur’ân’ı tecvid kaidelerini göz ardı edip harfleri birbirine katarak okumak) veya “*tahlît*” (bozmak, karıştırmak) denir. Bu tür okuyuşta harfler mahrecinden kayar, sıfatlarını kaybeder; heceler birbirine karışır; bu tür okuyuş câiz görülmemiştir. Bk. İsmail Karaçam, Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991), 176-181; Abdurrahman Çetin, “Tilâvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 156.

⁸⁷ Nevevî, *Fetâvâ*, 51, 52.

⁸⁸ Tahkik okuyuşa yakın bir de tertîl tarzı vardır ki bu da Kur’ân’ı acele etmeden yavaş yavaş okumaktır. Bk. Karaçam, Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri, 178; Çetin, “Tilâvet”, 41: 156.

⁸⁹ Nevevî, *Fetâvâ*, 167, 168. Bu fetvada geçen tertîl üzere okuma hakkında muhakkik şu değerlendirmeyi yapar. “Tertîl üzere okuma; -tecvid ilminde açıklandığı şekliyle- kıraatin kurallarını muhafaza etmek ve her harfi mahrecinden çıkararak her hükümün hakkını vermekle gerçekleşir.”

(s.a.v.) emir ve tavsiyelerinin olduğu; bu konudaki rivayetlerin hemen hemen herkes tarafından malum olduğu ifade edilmektedir.

Bazı okuyucuların farklı merasimlerde yaptıkları; Kur'ân'ı aşırı yayararak okumak ve abartılı nağme yapmak suretiyle kelimelerin yapısını bozacak şekilde gerçekleştirdikleri kıraatlerinin, değil sevap kazanmak büyük bir ayıp ve kötülük olduğu ve bu tarz bir kıraatin âlimlerin icmâsıyla haram olduğu ifade edilmiştir. Böyle bir durumda idarecilerin müdahalesinin gerekliliği, bu tür okuyuculara gerekli cezaların verilmesi ve gücü yeten her Müslümanın bu durumu inkâr etmesinin lüzumu vurgulanmıştır.

Namaz dışında yapılan kıraatin esasen sesli olarak yapılmasının dinleyicilere sağlayacağı faydalar bakımından daha faziletli olacağı ancak okuyucunun gösterişe kapılması, kendini beğendirme düşüncesi ve ibadet veya mübah bir işle meşgul olan kimselerin zihnini bulandırmak (teşvîş) -bu durumun şiddetli olmasında hüküm harama kadar varır- gibi zararlı bir durum söz konusu olduğu zamanlarda sessiz olarak okumanın daha faziletli olacağı ifade edilmiştir. Teheccüd namazında ise orta bir okuyuşun tercih edilmesi gerektiği ancak zikredilen zararların olmasından endişe edilmediğinde sesli kıraatin efdal olduğu vurgulanmıştır.

Ayrıca, Kur'ân-ı Kerîm okuma üsluplarından (terfîl, temehhül ve hezreme) bahsedilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm yavaştan hızlıya doğru tahkik, tedvîr ve hadr olmak üzere üç şekilde okunmuştur, okunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'i okuma temposu denilebilecek bu usullerin uygun olanı, tecvid kurallarına riayet edilerek yapılanı olup mûsiki veya tempo endişesiyle kelimelerin mahreç, sıfat ve yapılarının bozulmasına sebep olacak çok süratli bir okuyuşun (hezreme) caiz olmadığı belirtilmektedir. Yani caiz olan diğer usullerle (tahkik, tedvîr ve hadr) okurken de aynı hassasiyete sahip olunması, okuma temposu nasıl olursa olsun söz konusu hataların yapılmasına sebep olacak her türlü okuyuştan kaçınılması gerektiği anlaşılmaktadır.

3.3. Sesli Zikir Çekmekle Alakalı Fetva

Sözlükte "bir şeyi anmak, hatırlamak" anlamındaki zikir (ذکر) kelimesi⁹⁰ dinî literatürde "Allah'ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş" anlamında kullanılır. Zikir dil veya kalp ya da her ikisiyle beraber yapılır; bu ise ya unutulmuş bir şeyi hatırlama ya da hatırdaki olanı muhafaza etme şeklinde olur.⁹¹ Özellikle cehrî zikri benimseyen tarikatların gerçekleştirdikleri ayinlerdeki çalgılı veya çalgısız, mûsiki nağmeleriyle, ritim eşliğinde, çoğunlukla grup halinde yapılan ve kuûdî, kıyâmî ve devrânî gibi tür-

⁹⁰ Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1981), 3: 1507.

⁹¹ Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân* (Suûdî Arabistan: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, ts). 1: 237; Reşat Öngören, "Zikir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 409.

leri olan sesli zikir doğrudan tasavvuf / tekke mûsikisinin alanına girmektedir.

Zikrin müzikal yönüne doğrudan temas edilmemekle beraber sesli olarak icra edildiğinde ortaya çıkma ihtimali yüksek olan ritim ve nağmeden dolayı bu fetvayı burada zikretmeyi uygun gördük.

“Soru: ‘Zikrin hayırlısı gizli olan, malın hayırlısı da yeterli miktarda olanıdır.’⁹² şeklindeki ifade hadiste geçer mi ve bunun anlamı nedir? Cevap: Bu, hadis değildir. Manasını gelince: Şüphesiz ki gizli zikir, riya, kendini beğendirme düşüncesi vb. şeylerden uzaktır. Bu, içinde bulunduğu durum itibarıyla bir kimse hakkında riya, kendini beğendirme düşüncesi vb. şeylere düşmekten korkulduğunda geçerli olacağına hamledilir. Şayet, vahşet vb. şeylerden uzak ve bundan emin olursa bu durumda sesli zikir efdaldır. ‘Malın hayırlısı da yeterli miktarda olanıdır.’ kısmına gelince; Bunun anlamı; yeterli miktarda mala sahip olmak demek, fakirlik fitnessinden selamette olmaya daha yakın olmak demektir. Nebî’nin (s.a.v.) şöyle söylediği sahihtir: ‘Allahım! Muhammed ailesinin rızkım kût kıl.’⁹³ Yani yetecek miktarda veya geçinecek kadar.”⁹⁴

Muhakkik bu fetvada zikredilen hadisin nerelerde geçtiğini beyan ettikten sonra İbn Hacer’in (ö. 852/1449)⁹⁵ konu ile alakalı fetvasını aktarır.⁹⁶ Peşinden, mevcut delillerin ışığında varılacak sonuç her ne kadar sesli zikrin tercih edilmesi yönünde olsa da bazılarının tecrübelerine göre özellikle müritler için kalp ile yapılan zikrin sesli zikre göre daha faydalı, kalbin uyanıklığı, cılası ve kalpten gafletin atılması için çok daha tesirli olduğunu aktararak Emîn el-Kürdî’nin (ö. 1332/1914)⁹⁷ *Tenvîru’l-kulûb* adlı eserinden, kalbî zik-

⁹² Beyhakî, Şuabü’l-İmân, 550.

⁹³ Buhârî, “Rikak”, 17; Müslim, “Zühd”, 18, 19.

⁹⁴ Nevevî, *Fetâvâ*, 295, 296, 297.

⁹⁵ İbn Hacer Ebu’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, hadis başta olmak üzere çeşitli ilimlere dair 150’den fazla eser kaleme alan ünlü hadis âlimi ve hâfızı. Bk. M. Yaşar Kandemir, “İbn Hacer el-Askalânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 514-531.

⁹⁶ Fetva şöyledir: Kendisine şu şekilde soruldu -Allahü Teâlâ ona rahmet etsin-: Şerh-i Müslim’in Zikir Meclisleri bölümünün son kısmında yer alan, ‘*Kalp huzuruyla dil ile yapılan zikir sadece kalp ile yapılan zikirden efdaldır.*’ sözünden şu sonuca varılabilir mi? Şöyle ki, bir kimse Allahü Teâlâ’yı dili ile zikretmeksizin sadece kalbi ile zikretse bu kişi mazereti olsun veya olmasın fazilete nail olur mu? Özürsüz olarak, lisan olmadan sadece kalp ile yaptığı kıraatte fazilete nail olur mu olmaz mı? (Bu sorulara) şu sözle cevap verdi: Zikir, lafızla yapılan bir ibadet olduğundan dolayı sadece kalp ile yapılan zikirden fazilet yoktur. Ancak, zikrin manasını yani Allah’ın (c.c.) noksan sıfatlardan münezzehe kılınmasını ve yüceliğini kişinin kalbine getireceğinden dolayı bunda fazilet vardır. Bundan dolayı Nevevî’nin zikredilen görüşü ile diğerlerinin, “*Kalbin zikrinde sevap yoktur.*” sözü burada birleşir. Kim kalp ile zikirden sevabı nefyederse onun lafzî yönünü kastetmiştir. Kim de kalp ile zikirden sevap vardır derse bu da -yukarıda bahsettiğimiz gibi- kalp ile yapılan zikrin kalpte oluşturduğu anlamı kastetmiştir. Bunu iyi düşün çünkü bu önemlidir. Bütün bu konularda mazereti olanla olmayan arasında fark yoktur. En iyisini noksan sıfatlardan münezzehe olan Allah bilir. Bk. Nevevî, *Fetâvâ*, 295, 296.

⁹⁷ Muhammed Emîn Kürdî, Mısır’da Nakşibendî-Hâlidî tarikatını yayan Tenvîru’l-kulûb fî muâmeleti allâmî’l-guyûb adlı eserinin sahibi mutasavvıf. Bk. Hamid Algar, “Kürdî, Muhammed Emîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 564-565.

rin sesli zikirde daha faziletli olduğuna dair görüşlerini aklî ve naklî delilleriyle beraber serdeder.

Bu fetvada; gösteriş, kendini beğendirme düşüncesi vb. bazı kötü düşüncelere düşülebileceği endişesinden dolayı zikri sessiz çekmenin daha faziletli olacağı, bu endişelerden emin olduğunda sesli zikrin daha faziletli olacağı bildirilmiştir. Muhakkik ise zikrin sesli veya sessiz yapılmasıyla ilgili tartışmalara değinerek İbn Hacer'den nakille; zikirde asıl olanın zikir kelimesinin anlamının tahakkuk etmesi için sesli yapılması gerektiği, sessiz yapıldığında ise Allah (c.c.) düşüncesinin kalpte oluşturduğu manadan dolayı sevaptan hali olmayacağını aktarır. Emîn el-Kürdî'den yapılan nakilde ise sessiz (kalbî) zikrin daha faziletli olacağı yönünde birçok delil getirildiği görülmektedir.

3.4. Ağıt Yakmakla Alakalı Fetva

Araplar, ölen kişinin ardından nağme ile terennüm edilen sözler; yas törenlerinde söylenen şiir, şarkı ve türküler⁹⁸ olarak tarif edilen "ağıt"a niyâhet-nevha, nedb-nüdb, resâ-mersiye, mâtem, bükâ ve na'y gibi isimler verirlerdi. Eski Araplar'da ölülerin arkasından, ücretle elbiselerini yırtıp saçlarını yolarak ağlayan birtakım kadınlar vardı. Ağıtçılığı meslek hâline getirerek geçimlerini bu yoldan temin eden bu kadınlara nâiha-nâihât deniliyordu. Ağıt sırasında yaptıkları hareketlere göre sâlika (çığlık atan), ressâe (mersiye söyleyen), hâlika (saçlarını yolan) ve şâkka (üstünü başını yırtan) gibi isimler alan bu kadınlar menâha denilen ağıt söyleme mahallinde toplanarak hep birlikte ölünün iyiliklerini ve kahramanlıklarını anlatan ezgiler okur, ses ve hareketleriyle çevredekileri elem ve ıstıraba boğan hazin bir matem havası meydana getirirlerdi.⁹⁹

Bu konuda Nevevî'ye yöneltilen soru ve onun verdiği cevap şöyledir:

"Soru: Nebî'nin (s.a.v.), 'Ölü, dirinin veya ailesinin kendisine ağlaması ile azap görür.'¹⁰⁰ dediği doğru mudur? Bu sözün anlamı nedir? Cevap: Evet doğrudur. Doğruluk onun manasındadır. Burada kastedilen şey, kişinin kendisine ağıt yakılmasını vasiyet etmesidir. Bundan maksadın, ağıt vasiyetinde bulunan kişi veya ağıtın terkedilmesini vasiyet etmeyen kişi olduğu da söylenmiştir."¹⁰¹

Bu fetvanın dipnotunda eserin muhakkiki şunları söyler:

(Ölen kişi için) feryat ile bağırp çağırıp üstünü başını yırtıp göğsünü dövere rek onun meziyetlerini sayıp dökmek haramdır. Müslim'in şu haberi bunun delilidir. "Ağıtçı bir kadın tevbe etmeden ölürse, kıyamet gününde üzerinde katrandan bir gömlek ve onun üstünde de ateşten bir gömlek bulunduğu halde

⁹⁸ Süleyman Uludağ, "Ağıt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1: 470.

⁹⁹ Uludağ, "Ağıt", 1: 471; Murat Sarıçık, *İslâm Öncesi Dönem-Cahiliye Kültürü* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 294.

¹⁰⁰ Arapçası "الميت يُعذب ببياء الحي عليه، أو ببياء أهله عليه" şeklinde olan hadis için bk. Buhârî, "Cenâiz", 32, 33, 34.

¹⁰¹ Nevevî, *Fetâvâ*, 91, 92.

diriltir."¹⁰² Şu hadis de Müslim'in rivayetidir: "Yanaklarını döven, elbiselerinin ön taraflarını yırtanlar ve cahiliye davası güdenler bizden değildir."¹⁰³

Fetvada; bir kimsenin ağıt vasiyetinde bulunmasının caiz olmadığı, ağıt yakmanın ve ağıtçılık yapmanın haram olduğunun, rivayet edilen hadislerle delillendirildiği görülmektedir.

SONUÇ

Kısacık ömründe birçok alanda ve çok sayıda kıymetli eser telifini başaran Şâfiî mezhebinin büyük âlimlerinden İmam Nevevî'nin fetvaları öğrencilerinden Alâüddin b. el-Attâr tarafından toplanıp "kitap" ve "bâb" gibi başlıklar altında tasnif edilerek kitap haline getirilmiştir.

Nevevî'nin gerek kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplarda delil olarak hadislerden bolca istifade etmesi, gerekse çok sayıda sorunun konusunu sadece hadislerin teşkil etmesi -ki mürettip bu soruları müstakil bir başlık altında toplamıştır- onun hadis ilmi alanında otorite olduğunun göstergelerindedir.

İbadet konularındaki soruların diğer konulara oranla daha fazla olmasının dikkat çektiği fetvalar arasında dinî ve din dışı mûsiki ile (doğrudan-dolaylı) alakalı 10 adet fetva tespit edilmiştir.

Diğer konularda olduğu gibi mûsiki konusundaki fetvalarda da bolca hadislerden istifade edilmiş hatta bu konudaki hadisler soru olarak yöneltilmiştir.

Dinî mûsikinin temelini oluşturan Kur'ân-ı Kerîm kıraatinin güzel sesle ve nağme ile yapılmasının müstehap olup dünyanın her tarafındaki âlimlerin bu konuda icmâ ettikleri; bu hususta Hz. Peygamber'in (s.a.v.) emir ve tavsiyelerinin olduğu; bu konudaki rivayetlerin hemen hemen herkes tarafından malum olduğu ifade edilmiştir.

Özellikle cenaze merasimlerinde yapılan; Kur'ân'ı aşırı yayararak okumak ve abartılı nağme yapmak suretiyle kelimelerin yapısını bozacak şekildeki kıraatlerin, değil sevap kazanmak büyük bir ayıp ve kötülük olduğu ve bu tarz bir kıraatin âlimlerin icmâsıyla haram olduğu ifade edilmiştir. Böyle bir durumda idarecilerin müdahalesinin gerekliliği, bu tür okuyuculara gerekli cezaların verilmesi ve gücü yeten her Müslümanın bu durumu inkâr etmesinin lüzumu vurgulanmıştır.

Namaz dışında yapılan kıraatin esasen sesli olarak yapılmasının dinleyicilere sağlayacağı faydalar bakımından daha faziletli olacağı ancak okuyucunun gösterişe kapılması, kendini beğendirme düşüncesi ve ibadet veya mübah bir işle meşgul olan kimselerin zihnini bulandırmak (teşvîş) -bu durumun şiddetli olmasında hüküm harama kadar varır- gibi zararlı bir durum

¹⁰² Müslim, "Cenâiz", 10.

¹⁰³ Buhârî, "Cenâiz", 36, 39, 40, Müslim, "İman", 44; Nevevî, *Fetâvâ*, 92.

söz konusu olduğu zamanlarda sessiz olarak okumanın daha faziletli olacağı ifade edilmiştir. Teheccüd namazında ise orta bir okuyuşun tercih edilmesi gerektiği ancak daha önce zikredilen zararların olmasından endişe edilmediğinde sesli kıraatin efdal olduğu vurgulanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm okuma üsluplarından (tertil ve temehhül) bahsedilmiştir. Kur'ân okunurken yapılan hız / tempo denilebilecek bu usullerin uygun olanı; tecvid kurallarına riayet edilerek yapılanı olup harflerin / kelimelerin mahreç, sıfat ve yapılarının bozulmasına sebep olacak çok süratli bir okuyuşun (hezreme) caiz olmadığı belirtilmiştir.

Zikir çekmenin sesli veya sessiz olması tartışmaları gündeme gelmiş, gösteriş, kendini beğendirme düşüncesi vb. bazı kötü düşüncelere düşülebileceği endişesinden dolayı zikri sessiz çekmenin, bu endişelerden emin olduğunda ise sesli zikrin daha faziletli olacağı bildirilmiştir. Bu konudaki her iki görüş sahiplerinin delilleri sıralanmış ve muhakkikin, zikrettiği deliller ve sunduğu referanslar çerçevesinde zikrin sessiz (kalbî) yapılması taraftarı olduğu görülmüştür.

Şarkıcıların veya şarkıcıyı dinleyenlerin lanetlendiğine ve mûsikinin kalplerde nifakı yeşerteceğine dair hadis olarak zikredilen sözlerin aslının olmadığı ifade edilmiştir. Ayrıca şarkıcılara verilecek ücret veya yapılacak ikramdan dolayı herhangi bir sevap veya günahın tahakkuk etmeyeceği, ancak bunun dine uygun, iyi bir niyetle yapılması durumunda sevap kazanılabileceği ifade edilmiştir. Nevevî'nin bu görüşleri muhakkiki tatmin etmemiş olacak ki, (lanetlenme konusunun aslının olmadığını kabul etmekle beraber) mûsiki aleyhinde zikredilen rivayetleri ve bazı Şâfiî âlimlerin bu konudaki görüşlerini aktardığı görülmektedir.

Bir kimsenin ağıt vasiyetinde bulunmasının caiz olmadığı, ağıt yakmanın ve ağıtçılık yapmanın haram olduğu konusu bu hususta rivayet edilen hadislerle desteklenerek izah edilmiştir.

Bugün de toplumun bazı kesimlerinde tartışma konusu olan dinî ve din dışı türleriyle mûsiki konusu Şâfiî mezhebine mensup büyük âlim Nevevî'nin fetvalarında da yer almıştır. Nevevî'nin, konu ile alakalı sorulara verdiği cevaplar incelendiğinde; mûsikinin lehinde veya aleyhinde mutlak bir hüküm vermediği, bazı kayıtlara bağlı olarak farklı hükümler verdiği görülecektir. Ancak, eserin muhakkiki, Nevevî'nin derin bir takva sahibi olup şüpheli şeylerden uzak duran kimselerden olduğunu, buna rağmen onun mûsikinin aleyhinde bir şey varit olmadığını söyleyerek cevazına dair fetva vermesini anlamadığını ifade etmiş nihayetinde, her ne kadar bazı durum ve şartlarda mûsikinin cevazı söz konusu olsa da uzak durmanın daha doğru bir davranış olacağını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

- Algar, Hamid. "Kürdî, Muhammed Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 564-565. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Apaydın, H. Yunus. "Mûsikî (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 261-263. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Bardakoğlu, Ali. "Had". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 547-551. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 198-202. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 11 Cilt. Tah. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şuabü'l-îmân*. 14 Cilt. Tah. Abdülâlî Abdülhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bozkurt, Nebi. "Eğlence". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 483-488. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: y.y., 1981.
- Çetin, Abdurrahman. "Tilâvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 155-157. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Dakr, Abdülganî. *el-İmâm en-Nevevî*. Şam: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Demirkent, Işın. "Haçlılar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 525-546. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Farûkî, İsmail Raci - Luis Lâmia. *İslâm Kültür Atlası*. Çev. Mustafa Okan Kibaroglu - Zerrin Kibaroglu. İstanbul: İnkılab Yayınları, 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2005.
- Hâmid, Muhammed. *Hükmü'l-İslâm fi'l-ğınâ*. Halep: Dâru'l-Va'y, 1397/1977.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri. *el-Muhallâ*. 11 Cilt. Tah. Muhammed Münir ed-Dimeşki. Kahire: 1347-1352.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Mısır: y.y., ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-meârif, 1981.
- İsfehânî, Râğıb, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Suûdî Arabistan: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Kallek, Cengiz. "Mâverî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 180-186. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 514-531. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kandemir, M. Yaşar. "Nevevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 45-49. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübî ve'l-fünûn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- Koçyiğit, Yakup. *Muhyiddin en-Nevevî'nin Hayatı Eserleri ve Sahih-i Müslim Şerhindeki Metodu*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1989.
- Koprıman, Kâzım Yaşar. "Baybars I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 221-223. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.

- Meşihat Makamı. *Muhîtu'l-fetâvâ / Fetâvâ-yı Hayriye*. 185: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: y.y., 1981.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Fetâva'l-İmâm en-Nevevî / el-Mesâilü'l-mensûre*. Mürettip: Alâeddin İbnü'l-Attâr, Tahkik ve Ta'lik: Muhammed el-Haccâr. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Fetâva'l-İmâm en-Nevevî / el-Mesâilü'l-mensûre*. Mürettip: Alâeddin İbnü'l-Attâr, Tahkik ve Ta'lik: Muhammed el-Haccâr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Öngören, Reşat. "Zikir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 409-412. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Özcan, Nuri. "XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmânlılarda Dînî Mûsiki". *Osmânlı*. 10: 722-724. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Moğollar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 225-229. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Sarıcık, Murat. *İslâm Öncesi Dönem-Cahiliye Kültürü*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Şeşen, Ramazan. "Eyyûbîler (Siyasi Tarih, Medeniyet Tarihi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 20-31. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. "Ağıt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 470-472. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Yiğit, İsmail. "Memlükler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 90-97. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

ÇİHANBEYLİ-HAYMANA SAHASINDAKİ KONAR-GÖÇER TOPLULUKLARIN İDARİ, SOSYAL ve İKTİSADİ YAPILARI (1827-1861)

Administrative, Social and Economic Structures of Nomad Communities in Cihanbeyli-Haymana Area (1827-1861)

Necmettin AYGÜN

Prof. Dr., Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

Prof. Dr., Aksaray University Faculty of Science and Letters Department of History Department of Modern Age History, Aksaray, Turkey

aygunnecmettin@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-4383-8770>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15.05.2018

Kabul Tarihi / Accepted: 09.12.2019

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2019

” Atıf / Cite as: Aygün, Necmettin. “Cihanbeyli-Haymana Sahasındaki Konar-Göçer Toplulukların İdari, Sosyal ve İktisadi Yapıları (1827-1861)”. *Mütefekkir* 6/12 (2019): 539-558. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.659197>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

CİHANBEYLİ-HAYMANA SAHASINDAKİ KONAR-GÖÇER TOPLULUKLARIN İDARİ, SOSYAL VE İKTİSADİ YAPILARI (1827-1861)

Öz

1850'lere gelindiğinde Haymana-Cihanbeyli sahası menşei aslen Anadolu'nun doğusu veya Güney Azerbaycan olan konar-göçerler ile dolmuş durumdadır. Cihanbeyli Aşireti ve bu aşiret idaresi altında bulunan diğer sekiz aşiret veya cemaat bunlardandır. Bahsi geçen bu toplulukların her biri uzun Osmanlı tarihinde aşiret mirleri tarafından idare edilmekte iken, Tanzimat-ı Hayriye'nin ilanı (1839) ile devletin konar-göçer teşekkülleri kontrol altına alıp, diğer vatandaşları gibi aynı idari sistemine dahil etmeyi hedeflemesi neticesinde bu toplulukların da idari anlamda değişim geçirerek sisteme dâhil edilme süreci hız kazanmıştır. Bu doğrultuda ve bilhassa 1850'lere doğru Cihanbeyli-Haymana sahasındaki konar-göçer topluluklar Aşayir-i Seb'a Kaymakamlığı yani Yedi Aşiret Kaymakamlığı adı altında müstakil bir kazaya/kaymakamlığa dönüştürülerek merkezden atanan idarecilerle yönetilmeye başlanmışlardır. Bu gelişme, şüphesiz Alişan Bey gibi bölgede nüfuz sahibi olan aşiret ağalarının aleyhine olmuştur. Orta Anadolu'da, Cihanbeyli-Haymana sahasında yaklaşık 103 kadar köy ile varlıklarını sürdüren konar-göçerler hayvancılık yanında ziraat ile de maişet temin etmişlerdir. Onlar hayvancılık, tarım ve ticaret ile meşgul olmalarının yanında sosyal ve kültürel yapılarını koruyarak günümüze kadar gelebilmiş olmalarıyla Osmanlı rengini, Türk-İslam kültürünü Orta Anadolu'ya nakşetmeleriyle müstesna hususiyetlere sahiptirler. Bu hususiyetlerden bir kesit sunuyor olmasıyla çalışmamız, Anadolu'daki konar-göçer literatürüne önemli bir katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Osmanlı, Konar-Göçerler, Cihanbeyli-Haymana, Orta Anadolu.

Administrative, Social and Economic Structures of Nomad Communities in Cihanbeyli-Haymana Area (1827-1861)

Abstract

By the 1850s, the Haymana-Cihanbeyli area was filled with nomads, whose origins were Eastern Anatolia or Southern Azerbaijan. One of them was the Cihanbeyli tribe and the other eight tribes or communities which were under this tribal administration. While each of these communities was ruled by tribal rulers (mir) in the long Ottoman history, after the declaration of the Tanzimat-i Hayriye (Edict of Gülhane) in 1839 when the empire aimed to take control of nomadic organizations and include them in the same administrative system as other citizens, the process of being included in the system has accelerated. Accordingly, and especially towards the 1850s, the nomadic communities in the Cihanbeyli-Haymana area were transformed into a separate town/district governorship under the name of the Aşayir-i Seb'a Kaymakamlığı, that is to say, Yedi Aşiret Kaymakamlığı (Seven Tribe Governorship). This development was undoubtedly against tribal rulers like Alişan Bey, who had an influence on him in the region. In Central Anatolia, there were approximately 103 nomad villages in the Cihanbeyli-Haymana area and provided agriculture as well as livestock. They have exceptionally special features by embroidering the Ottoman mosaic and Turkish-Islamic culture to Central Anatolia by preserving their social and cultural structures till today with their efforts in animal husbandry, agriculture, and trade. Since it provides a cross-section of these features, our study makes an important contribution to the nomadic studies in Anatolia.

Keywords: History, Ottoman, Nomad Communities, Cihanbeyli-Haymana, Middle Anatolia.

GİRİŞ

Osmanlı devrinde Orta Anadolu, esasında bir konar-göçer memleketidir. Şehir ve kasaba merkezleri hariç, bölgenin hemen hemen ekseriyetinin konar-göçer menşeli topluluklardan teşekkül etmekte olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, mesela 1830'larda Aksaray, Koçhisar, Eyyubili (Ortaköy ve çevresi) kazalarından oluşan Aksaray sancağı nüfusunun yarısını yerleşikler, diğer yarısını da konar-göçerler oluşturmaktaydı.¹ Bu doğrultuda, aynı tarihlerde Kızılırmak'ın her iki yakası, Kırşehir-Aksaray sahasından başlayarak Afyon'a kadar bütünüyle konar-göçer obalar ile meskûn idi. Doğudan batıya doğru Koçhisar nihayetine kadar Harbendeli, Ekecik Ekradı, Büyüksalarlı, Küçüksalarlı, Kütüklü, Danışmentli, Camili, Dumanlı, Hacıahmetli, Karacakürt, Herikli, Boynuinceli, Savcılı, Kürtmahmatlı, Bekdik, Danışmendli, Kütüklü, Sıdıklı, Durmuşlu, Deliler, Kurutlu, Çimeli ve Şerefli konar-göçerleri ile bunların meskûn oldukları sahanın devamı olan Cihanbeyli ve Kulu sahasında yine konar-göçer menşeli olan Esbkeşan (Atçekenler) Türkmenleri yaşam sürmekteydiler.² Bu topluluklardan sonraki sırayı ise makale konumuzu teşkil eden muhtelif adlardaki aşiret veya cemaatler almaktaydı ki, bu topluluklar Cihanbeyli-Emirdağ (Afyon)-Haymana arasında kalan genişçe bir sahayı tutmaktaydılar.

Bu araştırma XIX. yüzyılın ortalarını kapsamakta olup, muhtelif Osmanlı arşiv belgelerine dayanmaktadır. Araştırmanın hazırlanmasında perakende durumdaki Osmanlı arşiv belgelerinin katkısı önemli olmakla beraber, aslı Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan 3525 Numaralı Nüfus Defteri (BOA. NFS. d 3525) çok daha belirleyicidir. Bu nüfus defteri 120 sahifeden oluşmakta olup, 21 Şaban 1267 (21 Haziran 1851) tarihlidir. Defterin ilk sayfası Cihanbeyli Aşireti ve aşirete bağlı köyler ile başlamakta, bu dönemde idari anlamda Cihanbeyli Aşireti'ne bağlı olan diğer sekiz aşirete, "Mikaili, Şeyh-bizinli, Modanlı, Atmanlı, Hemanlı, Sehanlı (Şehanlı/Şihanlı/Şeyhganlı), Zeyveli ve Geygel" ait kayıtlar ile devam etmektedir. Defter, bir iskân defteri olması hasebiyle bahsi geçen dokuz aşiret ahalisinin iskân oldukları yerde ikamet edeceklerine, devletin kurallarına uyacaklarına vb. dair devlete kefalet verdiklerini gösteren tutanaklar ve imzalar (mühürler) ile sona ermektedir.³ Bilhassa bu defterdeki kayıtların Cihanbeyli-Haymana sahasında kalan konar-göçerler hakkında bilgi edinmemize kâfi derecede imkân verdiği belirtilmelidir.

¹ Necmettin Aygün, *Nüfus Defterleri'nde Aksaray'ın Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1830-1845)* (Ankara: Aksaray Üniversitesi Somuncubaba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2016), 1/18-21.

² Ayrıntısı için bk. Aygün, *Nüfus Defterleri'nde Aksaray'ın Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1830-1845)*, 123-207.

³ Detayları hakkında bk. Necmettin Aygün, "1851 Tarihli İskân Defteri'ne Göre Haymana'nın Sosyal ve İktisadi Görünümü", *Dördüncü Uluslararası Sakarya Meydan Muharebesi ve Haymana Sempozyumu* (11-12 Eylül 2019-Haymana).

Burada ilkin Cihanbeyli-Haymana sahasında konar-göçer olma hususiyetlerini muhafaza eden teşekküllerin idari yapılarına dair bilgi verilmiş, akabinde mukim oldukları coğrafi sahalara gösterildikten sonra bu toplulukların sosyal ve iktisadi örgütlenmeleri devlet ile olan münasebetleri bağlamında nazarı dikkate alınarak tespit ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

1. CİHANBEYLİ-HAYMANA SAHASINDAKİ KONAR-GÖÇERLERİN İDARİ-MALİ YAPISI

Osmanlı Devleti, asayişini temin etme ve vergi toplamayı sağlama alma önceliğinde konar-göçer toplulukları, istisnaları olmakla beraber, genelde sâkin oldukları ve yerleşiklerle aynı sahayı paylaştıkları kaza veya sancaktan ayrı tutarak farklı bir idari-mali ünite olarak örgütlemiştir.⁴ Bu durum, aynı kaza veya sancakta biri yerleşiklere, diğeri de konar-göçerlere mahsus olmak üzere iki farklı idari-mali yapının aynı anda işler olması durumunu ortaya çıkarmıştır. Mesela Bozulus, Dulkadirli, Yeniil ve Bozok Türkmenleri menşeli olan pek çok konar-göçer teşekkül, 1580'lerde, devlet tarafından Dânişmendli Türkmenleri çatısı altına alınarak, "Dânişmendli Kazası" adı ile idari sisteme dâhil edilmişti.⁵ Oysa bu tarihlerde bahsi geçen konar-göçerlerin yaşam alanlarından biri olan Kayseri ve çevresinde merkezi Konya olan Karaman Eyaleti'ne bağlı Kayseri Sancağı mevcuttu.⁶ Benzer şekilde 1830'larda Aksaray, Koçhisar ve Eyyubili kazalarından oluşan Aksaray Sancağı sınırları dâhilinde aynı tarihte on sekiz farklı aşiret veya cemaatten oluşan Boynunceli Aşireti meskûn idi ve aşiret "Küçükdanışmendli Kazası" adını taşımaktaydı. Bu kaza, idari-mali anlamda Aksaray Sancağı'ndaki yöneticiler tarafından değil, doğrudan Darphane-i Amire tarafından sevk ve idare edilmekteydi.⁷ Yani devlet konar-göçer grupları 1840'lara, Tanzimat dönemine kadar bu "iki başlı" idari sistem dahilinde sevk ve idare etmiştir.⁸ Bununla beraber, Tanzimat devri ile birlikte devlet konar-göçerleri askerlik, vergi ve asayiş önceliğinde diğer yerleşik nüfus ile müsavi görmeye başlamış olduğundan, onlara tanınan bazı muafiyetleri kademe kademe kaldırarak tek bir idare tarafından; valiler veya kaza müdürleri taraflarından idare etme usulüne geçmiş

⁴ Halep Türkmenleri örneği için bk. İlhan Şahin, *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler* (İstanbul: Eren Yayınları, 2006), 134.

⁵ Tufan Gündüz, *Dânişmendli Türkmenleri* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2016), 50.

⁶ Özer Ergenç, *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya* (Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012), 75.

⁷ Necmettin Aygün, "Nüfus Defterleri'ne Göre Boynunceli Aşireti (1830-1845)", *Bellekten* 295 (2018), 937-952.

⁸ 1691'den beri devlet tarafından yerleşik hayata teşvik edilmelerine rağmen (örnekler için bk. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı* (İstanbul: Eren Yayınları, 1987). Genelde yerleşik hayata geçmeye istekli olmamalarının yanında sahip oldukları koyun sürülerinin ordu ve İstanbul'un beslenmesi için, develerinin ise askeri lojistik açısından (bk. Şahin, *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler*, 201) vazgeçilmez olması devleti konar-göçer yapıları muhafaza etmeye itmiştir.

olmakla beraber,⁹ hedeflenen idari-mali yapının hayata geçmesi 1870'li yılları bulmuştur.

Cihanbeyli-Haymana sahasında XIX. yüzyılın ortalarında Cihanbeyli, Mikaili, Şeyhbizimli, Modanlı, Atmanlı, Hemanlı, Sehanlı (Şehanlı) ve Geygel adlarına sahip sekiz farklı konar-göçer aşiret yaylak-kışlak hayatı sürmekteydi. Bu toplulukların esas meşgalesi hayvan beslemek olup, onlar buldukları mahallerde altı ayda bir kere yayladan kışlaya ve kışladan yaylaya olacak şekilde gidip gelmekteydiler. Bu şekildeki hareketleri esnasında yerleşiklerin ekili arazilerine sıklıkla zarar vermekte, yolda izde buldukları deve gibi etinden sütünden yararlanılır hayvanları da sürüp götürmeklikleri az görülen vakalardan değildi. Koçhisar taraflarında; Paşadağı'nda kışlamakta olan Rişvan ve Terikânî aşiretleri mensupları, 1829'da yayla dönüşlerinde Aksaray Kazası ahalisinin üç yüzden fazla hergelesini sürüp götürmüş, birkaç köyün mal ve eşyasını da yağma ederek kaza ahalisine yaklaşık iki-üç yüz keselik¹⁰ zarar vermişlerdi. Bahsi geçen Rişvan Aşireti Sivas'ın on iki saat ilerisindeki Uzunyayla ve Habeş¹¹ adındaki mahalleri yaylak, Paşadağı'nı da kışlak olarak kullanmakta olduğundan bu iki saha arasında kalan Bozok, Kayseri, Niğde, Kırşehir ve Aksaray sancakları daima büyük zarar görmekteydi.¹² Zarara uğrayan yerleşikler devlete başvurarak haklarını aramaya teşebbüs etmekte ise de dava görülebilmesi için yaylak olarak Sivas taraflarına giden aşiretin kışa doğru geri gelmesi beklenmek mecburiyetinde kalınırdı. Bu şartlarda adaletin yerini bulması doğaldır ki, pek de mümkün olmazdı. Devlet, bunların külliyetli miktarda deve ve mevaşiye¹³ sahip olmalarından hareketle ileride içlerinden bir kısmının yeni kurulan Asakir-i Mansure-i Muhammediye Ordusu'na süvari yazılmayı istemeleri olasılığı yanında, devlete ait madenlerin başkente nakillerinde develerinden yararlanmak düşüncesiyle konar-göçer yaşam tarzlarını devam ettirmelerine katlanmaktaydı.¹⁴ Zira Osmanlı'nın kuruluşundan beri her iki tarafın birbirlerinden istifade edebildikleri bir "vazi-yeti karşılıklı idare etme" anlayışı neredeyse gelenekselleşmiş durumdaydı.

Cihanbeyli-Haymana sahasındaki bahsi geçen sekiz aşiret arasında Cihanbeyli Aşireti ve bu aşiretin lideri olan Alişan Bey, devlet kayıtlarına daha

⁹ Ayrıntısı için bk. Abdullah Saydam, "Tanzimat İlkelerinin Aşiretlere Uygulanmasına Bir Örnek: Boynuçelü Aşireti", *Türk Kültürü* 503-504 (2005), s. 78-92.

¹⁰ 1 kese = 500 kuruş üzerinden: 100000-150000 kuruşa karşılık gelmektedir ki, bu meblağ büyük bir miktara karşılıktır.

¹¹ Günümüzde Sivas ili Zara ilçesinde Evelikli ve Kösedag yaylalaları ile irtibatlı olan Habeş Çayı adında bir çay mevcuttur.

¹² BOA. HAT, 445/22276. Belge 26 Ağustos 1830 tarihli olup, Karaman Valisi Esad Paşa'nın kaimesi ile Sivas müteselliminin şukkası ve kadı ilamları gibi taşra görevlilerinin devlete gönderdikleri yazıları bir arada gösteren, akabinde padişaha takdim edilen iki sayfalık bir rapordur. Raporda Ankara ve Konya sahasındaki konar-göçerlerin yerleşik ahaliye verdikleri zararlar belirtildikten sonra bunların zapturapt altına alınmaları için yapılması lâzım gelen bazı tedbirler üzerinde durulmaktadır.

¹³ Davar, koyun, keçi, inek gibi hayvanlar.

¹⁴ BOA. HAT, 445/22276.

sıklıkla girdiğine göre, o etkin, sözü dinlenir, elinden iş gelir bir kimse olmaydı ve daha 1830'da Cihanbeyli Aşireti'nin reisi, "mir-i aşiret" idi.¹⁵ Alişan Bey'in dirayetli bir şahsiyet olmasına işaret eden kayıtlar mevcuttur. Konya Sancağı sınırlarında kalan ve Konya Bozkırından Kulu nihayetine kadar olan sahada meskûn bulunan Esbkeşan (Atçekenler) Taifesi ile Bozulus Türkmeni'nden 150 kadar hane (yaklaşık 150 x 5 = 750 kişi) bağlı buldukları teşekküllerden kopup Cihanbeyli Aşireti'ne katılarak iskân olmuşlardı. Yer değiştiren bu ahalinin eski yurtları olan kaza, köy ve cemaatlerine dönmeleri, 1827 ve 1828'de iki farklı emir ile devlet tarafından talep edilmişse de hem Alişan Bey hem de Cihanbeyli ahalisinin tazyiki ile karşılaşılıyordu. Alişan Bey'in devlete gönderdiği cevapta, "zıkr olunan hanelerden canı isteyenler asıl vatanlarına gitsin ve istemeyenlere cebretmek âdetimiz değildir" yollu serkeşçe mukabelede bulunması,¹⁶ onun bir lider profilini temsil ettiğine esaslı bir delildir.

Tanzimat'ın ilanı (1839) beraber, devletin idari anlamda konar-göçer teşekkülleri zapturapt altına alma teşebbüsleri hız kazanmıştı. Gelişmeler hem Alişan Bey hem de bu sahadaki konar-göçer taifelerin geleneksel idari mali ananelerine tesir edecek boyuta evrilmeye başlamıştı. Bu bağlamda Cihanbeyli Aşireti ahalisinin sahip oldukları ağnamın (koyun, keçi vb.) tespit ve vergilendirilmesi işinin devlet tarafından "Tanzimat-ı Hayriye icabınca" Konya, Ankara ve Kayseri muhassıllarına¹⁷ havale edilmesi aşirete sıkıntı yaratmıştı. Ahali tarafından devlete ulaşan dilekçelerde, ağaları Alişan Bey'den hoşnut buldukları ve ganemden¹⁸ başka mallarının bulunmadığı vb. ifade edilmekteydi. Bu nedenlerle her yıl İstanbul'a sevk etmek mecburiyetinde oldukları 100.000 adet koyun miktarına 25.000 koyun daha ilave edilerek ve yine öteden beri yaylak ve kışlak olarak kullandıkları sahaların valilerine verdikleri kışlakiye ve yaylakiye gibi vergilerine 25.000 kuruş daha veya devletin uygun bulduğu bir miktarda zamm (ilave) yapılarak muhassılların müdahalelerinin kaldırılıp aşiretleri idaresinin, "emr-u idarelerinin" vergilendirme de dahil olmak üzere ağalarına ihale ve tefviz edilmesi bir toplu dilekçe, "mahzar" ile talep edilmekteydi.¹⁹ Bu talebe rağmen devlet, konar-göçer aşiretler üzerinde ağalarının kurmuş oldukları bu hegomonik yapıyı kırmak için kararlıydı. Nitekim bahsi geçen belgedeki bir ifadeye göre, "Haymana Kazası 150 sene mukaddem (yaklaşık 1690'lı yıllarda) 300 pare köyü hâvî cesim bir kaza iken sonraları mezalimden dolayı ahali perişan olmuş ve el-yevm 30 kadar köyden ibaret kalmıştır".²⁰ Bu ifade bir yönü ile aşiret reis-

¹⁵ BOA. HAT, 445/22276.

¹⁶ BOA. HAT, 445/22276.

¹⁷ Devlete ait vergi ve resimleri toplayan görevliler.

¹⁸ Koyun sürüsü.

¹⁹ BOA. İ. MVL, 13/195-1.

²⁰ BOA. İ. MVL, 13/195-2.

lerinin kötü idaresine işaret etmekte olup, bu durum şüphesiz devleti rahatsız etmekteydi. Zira devlet, duruma kırsalın güvenliği ve maliye politikaları açısından baktığından, ahalinin dağılması; yerini yurdunu terk etmesi birçok asayiş problemine yol açacak olmanın yanında hazineye gidecek vergilerin azalması anlamına da gelmekteydi.

Ağaların Tanzimat-ı Hayriye yeniliklerine mukavemet göstermeleri de söz konusudur. Bu münasebetle ve bahsi geçen belgeye göre, Cihanbeyli Aşireti ve çevredeki diğer aşiretlerden bir kısmı 20-30 kadar köye iskân edilmiş olup, öşürlerini vermekte sorun çıkarmamış olmalarına ve yeni usul ve uygulamalara binaen emval, arazi ve emlaklarının sayımına rıza göstermelerine rağmen, aşiret reisi Alişan Bey'in bu yeni uygulamalara müdahalede bulunması söz konusu olmuştu.²¹ Belirtilene göre Haymana Kazası geniş, mahsuldar ve münbit olup 50.000 kişinin iskânına uygun büyük bir mahal olmasına rağmen, Alişan Bey örneğinde aşiret reisleri Tanzimat yeniliklerine karşı durmaktaydılar.²² Durum üzerine Alişan Bey'in sarrafi ile aşiretten birkaç ihtiyar ve ağnam müdürü İstanbul'a çağrılarak dinlenmiş, bu görüşmenin neticesinde şimdilik Tanzimat ilkelerine göre değil de, "fakat bu senelik Tanzimat'tan müstesna olarak taammül-i kadimeleri vechile" devlete yıllık 200.000 adet koyun göndermeleri ve daha evvel Haymana Kazası'nda iskân edilen ahali ile bundan sonra iskân edileceklerin hususat-ı vakıalarına da karışmaması karşılığında yine eski usul üzere konar-göçer takımının ağaları tarafından vergilendirilmeleri ve elde edilen hasılatın buldukları mahallin muhassıllarına teslim edilmesi uygun bulunmuş, Cihanbeyli Aşireti'nin tacirbaşılığı görevi de yine ağaları olan Alişan Bey üzerinde bırakılmıştı.²³ Bu arada, aşiret ileri gelenleri ile gerçekleşen bu görüşme özelinde devletin Tanzimat yeniliklerini uygulamaya koyarken vatandaşın görüşlerini de dikkate alması, Türk devlet ve demokrasi geleneğinin millet ile eşgüdümlü olarak mesafe aldığını gösteren parametrelere işaret etmesi açısından bir hayli önemlidir.

Alişan Bey'in hem idareci olduğu Cihanbeyli-Haymana sahasındaki konar-göçerler hem de bölgede devleti temsilen görev yapan üst düzey bürokratlar nezdinde şöhrete sahip olduğu bir gerçektir. Nitekim 1840'larda Ankara, Yozgat, Akşehir, Afyonkarahisar, Emirdağı, Günyüzü (Seferihisar), Aksaray ve Bozulus Türmeni'nden bazılarının memleketlerinden ayrılarak Turgut Kazası'na, Cihanbeyli Aşireti civarına gelip yerleşmeleri, çift ve çubuk sahibi olmaları nedeniyle otuzar-kırkar haneli 18 köy ortaya çıktığından ve bunlar herhangi bir kazanın vergi kalemine henüz dâhil edilmediğinden, bunlardan alınacak öşür vergisinin tahsili görevi Konya Müşiri Hacı Ali Paşa

²¹ BOA. İ. MVL, 13/195-2.

²² BOA. İ. MVL, 13/195-1.

²³ BOA. İ. MVL, 13/195-1.

tarafından Alişan Bey'e ihale edilmişti.²⁴

Belge üzerinde tarih kaydı bulunmamakla beraber, arşiv uzmanlarınca 1840'a tarihlenen yukarıdaki belgede dikkat çeken başka bir ayrıntı daha vardır. O da bu belgenin Haymana'daki Şeyhbizinli ve Mikâilli gibi aşiretlerin, "Yediboy Aşireti" adı altında oldukları ve Cihanbeyli Aşireti Reisi Alişan Bey idaresinde buldukları gerçeğini gösteren ilk arşiv kaydı olmasıdır.²⁵ Yani Tanzimat'ın ilan edilmesinin (1839) akabinde devlet, Cihanbeyli-Haymana sahasındaki aşiretleri (Cihanbeyli, Mikaili, Şeyhbizinli, Modanlı, Atmanlı, Hemanlı ve Sehanlı) vergilendirme ve asayişini temin önceliğinde bir araya getirerek "Yediboy Aşireti" adı altında yeni bir idari-mali birim oluşturmuş ve bu birimin idaresi de "şimdilik" voyvoda (Alişan Bey) ile aşiret mirlerine bırakılmıştır. Bu durum ilgili kayıtlarda, "aşayir-i merkûme²⁶ Cihanbeyli mir-i aşiretliğine rabt ve ilhak ile..." ibaresiyle belirtildiğine göre,²⁷ bu örgütlenme ile ortaya çıkan "Yediboy Aşireti" adındaki idari-mali birimin 1840'da (veya 1840-42 arasında) teşekkül etmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber, belirtildiği üzere İstanbul'a çağrılıp görüşleri alınan birkaç nefer ihtiyarın kayda giren ifadeleri ve erbab-ı vukufun ihbarlarına göre, her bir aşiretin mir-i aşireti, yani aşiret reisi olduğundan bunların talebi olmadan aşiretlerin Cihanbeyli Aşireti Mirliği'ne ilhakları öteden beri aşiretlerin kabul etmeyecekleri bir husustur.²⁸ Dolayısıyla bu ifade, Yediboy Aşireti teşekkülünün devletin zorlamasıyla ortaya çıkan yeni bir idari-mali yapılanma olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Şüphesiz devletin bu şekilde hareket etmesi benimsenen merkezileşme fikri ve bununla bağlantılı olarak toplumu oluşturan kesimler üzerinde otoriteyi tesis etme önceliğinde konar-göçerlerin ıslahına ve iskânına daha bir ehemmiyet verilmesiyle bağlantılıdır. Zira Tanzimat-ı Hayriye'nin ilanıyla hızlanan modernleşme hareketleri bağlamında Tanzimat Fermanı'nın üç öncelikli ilkesi olan askerlik, vergi ve asayiş konusu öncelikli hedefler arasına girmişti.²⁹ Aşiretlerin Tanzimat-ı Hayriye'ye uygun olarak mal ve mülklerinin yazılıp bundan böyle "yerleşik ahali gibi" herkesin tahammülüne göre vergilendirilmesi yeni usulün gereği idi. Bu yenilik yukarıda bahsedilen belgede, "...ba'dema herkesin emlak ve arâzi ve hâl ve tahmili gözedilüb mahsûlât-ı mevcûde ve kuvve-i mâliyesinin derecesine tatbîkan tekâlif alınmak usûl-i hasene-i cedîde iktizasından..." ifadesiyle geçmektedir.³⁰ Vergi meselesinin yanında devlet, aşiretlerin yerleşik düzene alınmasıyla onların ziraatla uğraşacağını ve böylece üretime katkıda bulunacağını

²⁴ BOA. İ. MVL, 13/195-1.

²⁵ BOA. İ. MVL, 13/195-1.

²⁶ Şeyhbizinli, Mikâilli ve diğerleri kastedilmekte.

²⁷ BOA. İ. MVL, 13/195-2.

²⁸ BOA. İ. MVL, 13/195-2.

²⁹ Abdullah Saydam, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Aşiretlerin İskânına Dair Gözlemler", *Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler* (Sempozyum Bildirileri, Tarsus, 14 Mayıs 2000) (Ankara: Yörük Türkmen Vakfı Yayınları, 2000), 221.

³⁰ BOA. İ. MVL, 13/195-2.

da hesaplamaktaydı.³¹

Devlet, ilerleyen yıllarda Yediboy Aşireti teşekkülüne iki aşiret daha eklemiş, böylece sayı dokuza çıkmıştır. Bunlardan biri Geygel Aşireti'dir. Aşiretin bir kolu Eskişehir Kazası'nda Sarısu, Topkaya, Dereköy ve Koşmad köylerinde, diğer bir kolu da günümüzdeki Bâlâ İlçesine bağlı, Bâlâ'nın en güneyinde Kulu ve Şereflikoçhisar sınırlarında kalan Sofular, Afşar, Karadere vb. köylerde ikamet etmekteydi. Geygel Aşireti de Cihanbeyli Aşireti idaresine girmemek için 1847'de devlete başvurmuş,³² Eskişehir'de kalan kol bu başvuru ile amacına ulaşmış ise de diğer kol ahalisinin Yediboy Aşireti teşekkülü ile birlikte idaresi devam etmiştir. İdari-mali anlamda Yediboy Aşireti teşekkülüne eklenen bir diğer aşiret ise Zeyveli Aşireti olup, bu aşiret Cihanbeyli-Haymana sahasında değil, günümüzde Çorum ili sınırlarında kalan Kuruçay Köyü'nde meskûn idi.

Konar-göçer Yediboy Aşireti teşekkülünün 1847-1850 arasındaki bir tarihte "kazaya" dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Bu yeni yapıda Yediboy Aşireti'ni oluşturan her bir aşiretin "aşiret mirleri" de "müdür" unvanıyla görev almışlardır. Bu bağlamda Alişan Bey'i, Cihanbeyli Aşireti'nin müdürü olarak görmekteyiz. Ancak Alişan Bey zor günlerden geçmektedir. Zira o, Paşadağı ve Konya taraflarındaki Rışvan Aşireti'nin iskânında görevli olduğu günlerde, kendi ifadesi ile "birkaç yüz süvari tertip edip bir senedir yem ve yiyeceği kendimden olmak üzere meccanen ıslahat-ı mülkiye için padişaha hizmet ettiğim..." halde iken rüşvet (akçe, hayvanat ve saire) almakla suçlanmaktaydı. Alişan Bey, devlete sunduğu 28 Eylül 1849 tarihli bir yazı ile bu suçu kabul etmemektedir. O, rüşvet alanın beraber görevli oldukları Ankara Valisi Vecihi Paşa Hazretlerinin kethüdası olan Halim Bey olduğunu, hatta Halim Bey'in bu suçu kabul ettiğini, kendisinin ise bu suçu engellemediği için suça ortak olmakla suçlandığını, oysa bu suçu engellemeye Halim Bey'in valinin kethüdası olması nedeniyle muktedir olamadığını yani gücünün yetmediğini belirtmekteydi. Anlaşılan Alişan Bey, iskân esnasında bazı konar-göçerleri göz ardı ederek iskândan muaf tutma önceliğinde Rışvan Aşireti'nden³³ "rüşvet almak kabahatine müşterek olmak" suçuyla suçlanmaktaydı. Alişan Bey, ayrıca İstanbul'a alınarak burada bir devlet vazifesinde istihdam edilmeyi aynı yazıda talep etmekteydi.³⁴ Bu suçlama ve akabindeki görev talebi, Alişan Bey'in Cihanbeyli-Haymana sahasındaki itibarını artık kaybetmiş olduğuna yorumlanabilir. Zira aşağıda örnekleri verileceği üzere o 1851'de artık Cihanbeyli Aşireti'nin müdürü de değildir. Üstüne üstlük Saray kapıcıbaşlarından olan Ali Ağa adındaki bir kimse 18 Nisan 1849'da devlet tarafından Yediboy

³¹ Vecihi Paşa'nın bu konuyu kapsayan raporu için bk. Faruk Söylemez, *Osmanlı Devleti'nde Aşiret Yönetimi-Rışvan Aşireti Örneği* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 172.

³² BOA. A. MKT, 103/94-1.

³³ BOA. A. MKT. NZD, 2/79. Bu belgede rüşvetin Rışvan Aşireti'nden alındığı açıkça belirtilmektedir.

³⁴ BOA. A. MKT, 232/23-1.

Aşireti teşekkülüne “kaymakam” olarak atanmış durumdadır.³⁵ Bu atama, muhtemeldir ki Alişan Bey’in Yediboy Aşireti Kazası’na kaymakam olabilme beklentisini sona erdirdiği gibi Cihanbeyli-Haymana taraflarındaki itibarını da yerle yeksan etmiş olduğundan, gelişmeler onu İstanbul’dan bir görev talep etme mecburiyetinde bırakmıştır.³⁶

Devlet, rüşvet olayını araştırmak amacıyla Meclis-i Vâlâ Mazbata Odası halifelerinden Sami Efendi’yi İstanbul’dan görevlendirmişti. Mahallinde, Yozgat’ta mahkeme görülmüş ve mahkemenin neticesi Sami Efendi vasıtasıyla Meclis-i Valaya sunulmuştu. Meclisteki müzakereler neticesinde Alişan Bey’in suçlu olduğuna, Cihanbeyli Aşireti müdürlüğünden alınmasına, “azline” ve kendisine devlet tarafından verilen İstabl-ı Âmire Müdürlüğü” payesinin de iptal edilerek acilen Tokat’a sürülmesine karar verilmişti. Rüşvet almakla suçlanan Halim Bey’in de rütbesi indirilerek süresiz olarak, “bila-müddet” Sivas’a sürgün edilmesi alınan kararlar arasındaydı. Bu kararlar, padişahın da onayı alınarak 7 Eylül 1850 tarihli bir yazı ile Ankara valisine bildirilmişti.³⁷ Bu arada bir buçuk yıl kadar görevde olan Cihanbeyli ve Tevabii Aşireti Kaymakamı Ali Bey vefat etmiş olduğundan, yerine yine 5000 kuruş maaşla ve kefil alınmak şartıyla Ocak 1851’de Gümüşgân Maden-i Hümayunu³⁸ Müdürü Rıza Bey atanmıştı.³⁹

Alişan Bey’in Cihanbeyli-Haymana sahasında meskûn olan konar-göçerler üzerindeki egemenliği 1850 yazında resmen sona ermiştir. Bununla beraber Yediboy Aşireti konar-göçerlerinin Tanzimat-ı Hayriye usulünce idaresine devam edilmiştir. Bu bağlamda Yediboy Aşireti konar-göçerleri 1851’de “Aşair-i Seb’a Kaymakamlığı” yani “Yedi Aşiret Kaymakamlığı” olarak adlandırılan “Cihanbeyli ve Tevabii Aşiretler” adı ile ifade edilmekteydi. Yine bu kayıt, 1851’de Cihanbeyli ve bağlı diğer aşiretlerin bir kaza meclisi,⁴⁰ “Meclis-i Cihanbeyli” tarafından idare edildiğini ortaya koymaktadır. Aynı tarihlerde Haymana’da, ayrıntıları aşağıda verilecek olan Haymanateyn (İki Haymana) Kazası adı altında başka bir idari yapının da var olduğu dikkate alındığında,

³⁵ BOA. A. TŞF, 8/52.

³⁶ Aynı süreçte Konya Bozkırı’nda meskûn olan Atçekenler adındaki konar-göçerlerinin ağası olan İbrahim Ağa da ahaliden topladığı devlete gitmesi gereken vergi ile sair emval-i miriyeyi saklayıp iç etmekle suçlanmakta olup, 17 Ocak 1850 tarihli bir yazı ile İbrahim Ağa’nın mahkemesi ve muhasebesinin görülmesi yanında bölgedeki aşiretlerin iskânı ve vergilendirilmesi meselelerinin çözümü için hususi bir memurun tayin edilmesi vb. İstanbul’dan emredilmektedir. Bk. BOA. A. MKT. NZD, 2/79. Atanan görevli Şevket Bey olup, görevi muhasebe maddesi ve vergi ile sınırlandırılmıştı. Bk. BOA. A. MKT. NZD, 5/21.

³⁷ BOA. A. MKT. NZD, 14/64.

³⁸ Gümüşgân Madeni, 1830’larda Kırşehir Livası sınırlarında kalmaktaydı. Bk. M. Akif Erdoğan, *Ondokuzuncu Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Hafta Pazarları ve Panayırları* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 165.

³⁹ BOA. A. MKT. MVL, 38/26.

⁴⁰ Kaza İdare Meclisi, kaymakam başkanlığında, mal müdürü, tahrirat kâtibi, kaza hâkimi (naib), müftü ve varsa gayrimüslim cemaatlerin ruhani reisleri gibi tabii üyeler ve ikisi müslim, ikisi gayrimüslim dört seçilmiş üyeden oluşması gerekiyordu. Bk. İlber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 82.

Osmanlı genelinde yaygın olan bu iki başlı idari yapının burada da ortaya çıkması söz konusudur. 1851'de Yedi Aşiret Kaymakamlığının/Kazasının Kaza Meclisi, Cihanbeyli kaymakamı yanında Cihanbeyli Naibi (kadı vekili) Mehmed Nureddin, Tahrirat Kâtibi Seyit İsmail, Mal Kâtibi Abdullah Rakım ile Nüfus Mukayyidi Seyit Kâmil'den oluşmaktaydı.⁴¹ Kaymakamlığın ayrıca bir sandık sarrafı ile asayişini temin için zaptiye askeri bulunmaktaydı ve tüm bu vazifelilerin yevmiyeleri 1852'de yıllık 81.732 kuruş tutmaktaydı.⁴² Bunların yanında bahsi geçen dokuz aşiret, henüz maaş ödenmeyen dokuz farklı müdür ve toplamdaki 31 aza ile idare edilmekteydi. Nitekim 1851'e tarihli iskân defterine göre: Cihanbeyli Aşireti'nin müdürü Seyit Şeyh İbrahim idi ve kendisi haricinde 8 azası, Zeyveli Aşireti'nin müdürü İsmail olup, ayrıca 5 azası, Hemanlı Aşireti'nin müdürü Seyit Hasan idi ve 2 azası, Mikaili Aşireti'nin müdürü Hacı Osman olup, ayrıca 2 azası, Atmanlı Aşireti'nin müdürü Osman adını taşımaktaydı ve 2 azası, Geygel Aşireti'nin adını tespit edemediğimiz müdürünün haricinde 3 azası, Şeyhbizinli Aşireti'nin adını tespit edemediğimiz müdürünün haricinde 3 azası, Modanlı Aşireti'nin adını tespit edemediğimiz müdürünün haricinde 3 azası, Sehanlı (Şihanlı/Şeyhanlı) Aşireti'nin müdürü Seyit Mustafa idi ve 3 de azası bulunmaktaydı.

Neticede Cihanbeyli-Haymana sahasındaki konar-göçer topluluklar 1830'lardan 1850'lere uzanan kısa, ancak sonuçları itibariyle etkisi bir hayli büyük olan idari ve sosyal değişimlerin yaşandığı bir dönemde, aşiret ağalarının hakim olduğu bir idareden devletin hâkim olduğu bir idari-mali sisteme geçiş yapmışlardır. Böylece onlar, Tanzimat-ı Hayriye usulü gereğince idare edilmeye, yani yerleşiklerle aynı hukuki muameleye tabi tutulmaya başlanarak devlet sistemine eklenmişlerdir.

2. CİHANBEYLİ-HAYMANA SAHASINDA MESKÛN KONAR-GÖÇERLERİN COĞRAFİ SAHASI VE SINIRLARI

Bahse konu olan 1851 tarihli iskân defterine göre, günümüzde Çorum iline bağlı merkez köylerden biri olan Kuruçay'da meskûn Zeyveli Aşireti hariç, Cihanbeyli Aşireti ve bu aşirete ait teşekküllerin güneydeki sınırlarını Cihanbeyli-Çeltik çizgisinin oluşturduğu (aşiretin güneydoğu kısımlarında kalan Kulu ile İnevi ve İnsuyu köyleri hariç), Cihanbeyli Aşireti'ne mensup ahalinin, 1830'larda (İnevi ve İnsuyu'nun batısında kalan) Böğrüdilik Köyü ile daha güneyde kalan Saray Köyü (Konya İli-Sarayönü İlçesi); en batıda Emirdağ-Afyon ile neredeyse sınır teşkil eden Küçükhasan Çiftliği Köyü ile Çeltik Köyü (Çeltik İlçesi-Konya) ve bu köyler arasında kalan Cihanbeyli Platosu'nda yaşamakta oldukları söylenebilir. Çeltik, Pirbeyli ve Küçükhasan

⁴¹ BOA. NFS. d. 3525, s. 123.

⁴² BOA, İ. MVL, 00246/8927-1.

⁴³ 7 Mart 1852'ye tarihli başka bir kayıttta bu kimsenin Mehmet Bey olduğu ifade edilmiştir, bk. BOA. İ. MVL. 00246/8927-1.

Çiftliği hem Turgut Kazası ve hem de Cihanbeyli Aşireti'ne bağlı olan yerleşimlendendi. Bu durum, yani benzer ikili yerleşim modeli daha sınırlı olmak üzere Konya İli'nin Yunak İlçesi ile İnevi ve İnsuyu köyleri için de geçerlidir.

Tablo I: 1851'de Cihanbeyli-Haymana Sahasında Meskûn Konar-Göçerlerin Güney Sınırlarını Oluşturan Yerleşimler

Eski Adı	Bağlı Bulunulan Üst Yapı/Alt Birim	Günümüzdeki Adı ve Bağlı bulunduğu İlçe/İl
Çeltik Köyü	Cihanbeyli Aşireti	Çeltik İlçesi/Konya
Aliçomak Köyü	Cihanbeyli Aşireti	Yukarıaliçomak Mah. Çeltik/Konya, Aşağıaliçomak Köyü, Emirdağ/Afyon
Pirbeyli Köyü	Cihanbeyli Aşireti	Piribeyli Mah. Yunak/Konya, Aşağıpiribeyli Köyü, Emirdağ/Afyon
Viran Köyü	Cihanbeyli Aşireti	Örenköy Köyü, Emirdağ/Afyon
Ağzıaçık Köyü	Cihanbeyli Aşireti	Yukarı Ağzıaçık/Yeşilyayla Mah. Yunak/Konya
Yunak Köyü	Cihanbeyli Aşireti	Yunak/Konya
Pir Kadıruşağı Köyü	Cihanbeyli Aşireti	-
Kurdoğlu Köyü	Cihanbeyli Aşireti	Kurtuşağı (Kurdan) Mah. Yunak/Konya
Küçükhasan Çiftliği	Cihanbeyli Aşireti	Küçükhasan Mah. Çeltik/Konya
Ada (Kasımoğlu) Kö.	Cihanbeyli Aşireti	Adakasım Mah. Çeltik/Konya
Esmanuşağı Köyü	Cihanbeyli Aşireti	-
Böğrüdellik Köyü	Cihanbeyli Aşireti	Böğrüdellik Mah. Cihanbeyli/Konya
Saray Köyü	Cihanbeyli Aşireti	Sarayönü/Konya

Cihanbeyli Aşireti ile ona bağlı olan diğer aşiretlerden oluşan Cihanbeyli Konfederasyonunun Kuzey sınırları ise Şeyhbizünlü Aşireti'nin en kuzeyde kalan köyleri ile sınırlıydı. Bu köyler Haymana İlçe merkezinin bir miktar kuzeyinde kalan Durutlar, Sarıgöl, Karaömerli ve Dereköy köylerini kapsamaktaydı. Bu hat, doğu-batı ekseninde Polatlı ilçe merkezinden Kulu-Ankara karayolu üzerinde kalan Bezirhane yerleşimi arasına uzanan bir hat ile ifade edilebilir. Bu sınırın Ankara-Gölbaşı İlçesi ile en yakın temas noktasını ise Oyaca Yeşilçam Köyü ile Boyalık Köyü oluşturmaktaydı ki, Oyaca ve Boyalık köyleri bu yıllarda bahsi geçen Cihanbeyli ve bağlı diğer sekiz aşiretten müteşekkil idari birime değil, Haymanateyn Kazası'na bağlı idi.⁴⁴

Tablo II: 1851'de Cihanbeyli-Haymana Sahasında Meskûn Konar-Göçerlerin Kuzey Sınırlarını Oluşturan Yerleşimler

Eski Adı	Bağlı Bulunulan Üst Yapı/Alt Aşiret-Cemaat	Günümüzdeki Adı ve Bağlı bulunduğu İlçe/İl
Durutlar	Cihanbeyli Aşır/Şeyhbizinli Aşireti	Durutlar, Haymana/Ankara
Sarıgöl	Cihanbeyli Aşır/Şeyhbizinli Aşireti	Haymana/Ankara
Karaömerli	Cihanbeyli Aşır/Şeyhbizinli Aşireti	Haymana/Ankara
Dere	Cihanbeyli Aşır/Şeyhbizinli Aşireti	Dereköy, Haymana/Ankara

⁴⁴ Şennur Şenel & Aysun Yalçın, "Ankara Eyaleti Haymanateyn Kazasının XIX. Yüzyıl Ortalarında Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerine Tespitler ve Sonuçlar", *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 4 (2009), 95.

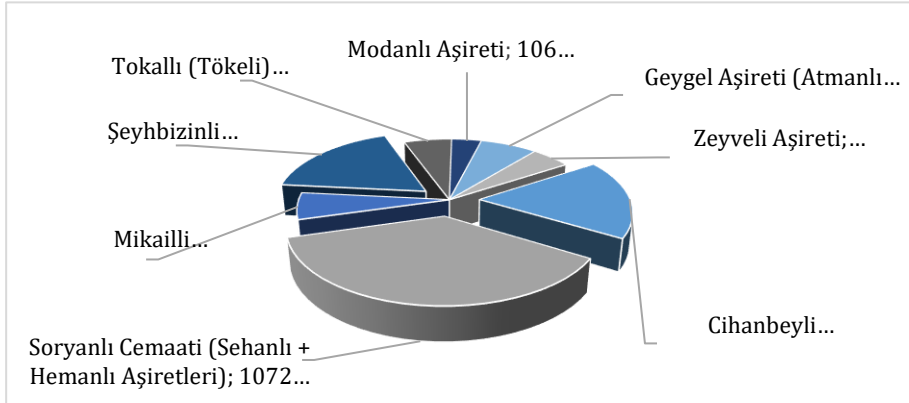
Bu durumda Durutlar, Sarıgöl, Karaömerli ve Dereköy yerleşmelerinin dışında (kuzey veya kuzey doğusunda: şimdiki Gölbaşı ve civarından Polatlı'nın kuzey taraflarına varan saha) kalan ve sayıları 30'u aşan köy yerleşiminin Haymanateyn Kazası adındaki başka bir idari birime bağlı olmaları durumu ortaya çıkmaktadır.⁴⁵ Kısacası 1850'lerde Haymana'da idari anlamda iki farklı kaza mevcut görünmektedir. Bunlardan biri, konumuz olan Aşayiri Seb'a Kaymakamlığı -ki kaymakamlık idari anlamda ancak kaza statüsünde olan birimlerde tesis edilirdi- diğeri ise bahsi geçen Haymanateyn Kazası'ydı.

3. CİHANBEYLİ-HAYMANA SAHASINDA SOSYAL VE İKTİSADİ YAPI

3.1. Demografik Durum

1851 tarihli ve 3525 numaralı deftere göre Cihanbeyli-Haymana sahasında konar-göçer menşeli toplam 103 köy yerleşimi mevcuttu. Bunun 13'ü Cihanbeyli Aşireti, 40'ı Sehanlı ve Hemanlı aşiretlerini de içeren Soryanlı Cemaati, 7'si Mikâilli Aşireti, 21'i Şeyhbizinli Aşireti, 6'sı Tokallı (Tökeli) Aşireti, 7'si Modanlı Aşireti, 8'i Atmanlı Aşireti'ni de içeren Geygel Aşireti ve 1'i de sadece Kuruçay adındaki köyden oluşan Zeyveli Aşireti başlığı adı altında kayda alınmıştı. Bahsi geçen 103 köyde, 1851'de 2900 hane reisi bulunmaktaydı. Bu da (2900 x 5 =) 14.500 kişilik bir nüfusa karşılık gelmektedir. Aynı dönemde Haymanateyn Kazası'nda ayrıca 4025 kişilik bir nüfus daha meskûndü.⁴⁶ Bu durumda 1840-1850 arasındaki dönemde Cihanbeyli-Haymana sahasında (günümüzdeki Gölbaşı sahasından Kulu hariç, Çeltik ve Yunak'ı da kapsayan sahaya kadar) toplamda 18.525 kişilik bir nüfusun⁴⁷ yaşamakta olduğuna hükmetmek mümkündür.

Grafik I: Cihanbeyli-Haymana Sahasındaki Konar-Göçer Aşiretlerin Nüfus Oranlarının Dağılımı



⁴⁵ Şenel, "Ankara Eyaleti Haymanateyn Kazasının ...", 95.

⁴⁶ Şenel, "Ankara Eyaleti Haymanateyn Kazasının ...", 99.

⁴⁷ Bu nüfustan Çorum'da ikamet etmekte olan Kuruçay'daki Zeyveli Aşireti'ne mensup olan 142 hanelik (710 kişilik) nüfus çıkarıldığında geriye Haymana-Cihanbeyli sahasında 17.815 kişilik bir nüfus kalmaktadır.

Bu köyler içerisinde Kuruçay 142 hane (710 kişi),⁴⁸ Çeltik⁴⁹ 129 hane (645 kişi), Katrancı 86 hane⁵⁰ (430 kişi), Pirbeyli 69 hane (345 kişi), Yüzükbaşı 56 hane (280 kişi), Odabaşı Çiftliği 55 hane (275 kişi), Katırlı 51 hane (255 kişi), Evliyafakı 48 hane (240 kişi), Balçıkhisar 46 hane (230 kişi), Alahacılı 47 hane (235 kişi), Uzunoğlu Çiftliği 47 hane (235 kişi), Tacir 46 hane (230 kişi)⁵¹ ve Alacak ile beraber İncirli 50 hane (250 kişi) ile bu sahanın en kalabalık köylerini oluşturmaktaydı. Bu sahadaki köylerin 1851’de ortalama 20 ile 30 hane (100-150 kişi) arasında değiştiği dikkate alındığında, yukarıda bahsi geçen köylerden her birinin, Çeltik Köyü örneğinde, ileride bir kasaba veya ilçe merkezine dönüşme potansiyeli taşımakta olduğu rahatlıkla söylenebilir. Aşiret bazında bakıldığında ise, yukarıdaki grafikte de görüldüğü üzere Şeyhbizimli Aşireti 518 hane ve Cihanbeyli Aşireti de 516 hane ile bahsi geçen aşiretler içerisinde en önemli kısmı oluşturmaktaydı. Soryanlı Cemaati adı altında kayda alınan Hemanlı ve Sehanlı aşiretlerinin de Cihanbeyli ve Şeyhbizimli taifelerini aratmayan hane ve nüfus sayısına sahip oldukları ortadadır.

3.2. Meslekler-Meşgaleler

3525 numaralı iskân defteri meslekleri-uğraşaları açıkça göstermesi bakımından kayda değer bir hususiyet taşımaktadır. İlgili defter, aşiret adı ve bu aşiretlere bağlı olan köy adlarına göre tertip edilmiştir. Bu doğrultuda, defterde her bir aşirete (boya) farklı bir kısım ayrılmış olup, bu kısım aşiretin adı ile başlamakta, köylerin adları ve bu köylerde meskûn olan hane reislerinin adlarıyla devam etmektedir. Aşiret bireyleri deftere kaydedilirken sadece aile reislerinin adlarına yer verilmiş, ailenin diğer bireyleri hakkında herhangi bir kayda yer verilmemiştir. Dolayısıyla kayda alınan hane reisleri üzerinden değerlendirmelerde bulunmaya imkân vermesi, bu defterin ayırt edici ilk ve en önemli özelliğidir. Defterde hane/aile reisinin ne işle meşgul olduğu, “Ağnam-keş ve üç çift öküzüyle rençber olduğu”, “Bir çift öküzüyle rençber ve ashab-ı ağnam bulunduğu”, “Karyeden Halil Efendi çobanı olduğu”, “Bu dahi rençber ve karyenin imamı olduğu”, “Kendisinin devesiyle ticaret eylediği”, “Abdal olduğu” gibi kısa, ancak önemli ibarelerle belirtilmiştir. Bu ibareler üzerinden özelde her bir aşiretin, daha genelde ise Cihanbeyli ve bağlantıları olan konar-göçerlerin sosyal ve iktisadi potansiyeli değerlendirilmiştir.

⁴⁸ Çorum ilinde kalmaktadır.

⁴⁹ Günümüzdeki Çeltik İlçesini oluşturan köy yerleşimi. Bu köyde aynı zamanda, meselâ 1830’da Esbkeşan (Atçekenler) taifesinden Turgut Kazası’na bağlı Bozulus Türkmeni menşeli İzzeddinli Cemaati’nden 20 hane daha yaşamaktaydı. Bk. Aygün, *Nüfus Defterleri’nde Aksaray’ın Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, 203.

⁵⁰ Bununun 19 hanesi Modanlı Aşireti, 67 hanesi ise Mikâilli Aşireti’ne mensuptur.

⁵¹ Köyde ayrıca konar-göçer topluluklardan olmayan ve Haymanateyn Kazasına bağlı olan 27 hane (135 kişi) daha mevcuttur. Bk. Şenel, “Ankara Eyaleti Haymanateyn Kazasının ...”, 98. Bu da toplamda 365 kişiye karşılık gelmektedir.

Cihanbeyli-Haymana sahasında meskûn olan konar-göçerlerin meşgaleleri bahsi geçen 1851 tarihli defterin arkasındaki kefaletnamelerin birinde açıkça dile getirilmiştir: “Bunlardan geriye kalan komşularımız bundan böyle meskûn olduğumuz köylerimizde öşürlerimizi ödemek üzere ziraatle, ziraate kudreti olmayanlarımız ise çobanlık, hizmetkârlık, devecilik ve gerektiği zaman ortakçılık ile meşgul olacağımızı, başıboş bir ferdimizin bırakılmayacağını...”⁵² Belirtilen uğraşları ana iş kolları olarak görmek gerekir. Bunların yanında ahalinin daha başka alanlarda faaliyet göstermesi de söz konusudur. 3525 numaralı defterdeki kayıtlar ile teşkil edilen Tablo III⁵³ Cihanbeyli-Haymana sahasındaki konar-göçer menşeli aile reislerinin meşgalelerini göstermektedir.

Tablo III: Cihanbeyli-Haymana Sahasındaki Konar-Göçerlerin Hane Reislerinin Meşguliyetleri (1851)

Aşiret Adı	Cihanbeyli	Soryanlı	Mikailli	Şeyhbizimli	Tokallı	Modanlı	Geygel	Zeyveli	Toplam	%
Hane Sayısı	516	1072	174	518	169	106	203	142	2900	100
Sadece Öküzüyle Rençber (Ziraatçı)	96	233	37	243	35	60	119	13	836	28,8
Sadece Koyun Sahibi	21	23	23	14	1		1	25	108	3,7
Öküzüyle Rençber ve Koyun Sahibi	116	119				9	1	62	307	10,5
Öküzüyle Rençber ve Koyun Tüccarı	7	29	2	13			4	15	70	2,4
Koyun Sahibi ve Koyun Tüccarı	18	21						1	40	1,3
Sadece Koyun Tüccarı	4	46	14	17			1	4	86	2,9
Deve Sahibi	16	48	11	6			12		93	3,2
Devesiyle Ticaret Yapmakta	5	8	3	4	1				21	0,7
Çerçi	5	34	10	17					66	2,2
Çoban	46	165	41	83	5	5	45	22	412	14,2
Amele/Irgad	10	8		9		1			28	0,9
Din Adamı	4	2		6	3				15	0,5
Hademe/Hizmetli	7	13		16	1	7	2		46	1,5
Yetim veya Sabi	8	19				1	1		29	1
Abdal	5	20		4			11		40	1,3
Özürlü	6	12			1				19	0,6
Asker	4	3					1		8	0,2
Diğer	15	67	20	44	11	15	5		177	6,1

Tablo III'e göre meslek sahipleri büyük oranda tarım ve hayvancılık sektöründe faaliyet göstermekteydiler. Aşiretlerde tarım ve hayvancılık baskın

⁵² BOA. NFS. d. 3525, s. 123.

⁵³ Bk. Ek I.

şekilde ana geçim kaynağıdır. Sadece tarım ile meşgul olan hane sayısı genelinde %28,8'ine, tarımla uğraşanların yanında hayvan besleyen hane sayısı ise genelinde %10,5'ine tekabül etmektedir. Yani doğrudan tarım ve hayvancılık ile meşgul olan hane sayısı genelinde yaklaşık %40'ına karşılık gelmektedir. Bu sayıya sadece koyun ve deve sahibi olanlar ile işi çobanlık olanlar eklendiğinde bu oran %60'ın üzerine çıkmaktadır. Buna tarım ve hayvancılık sektörü üzerinden bu işin ticaretini yapanlar ve tarım-hayvancılığa hizmet eden işlerde çalışanların (amele/ırgad) da eklenmesi halinde tarım ve hayvancılık sektörü vasıtasıyla maaş temin edenlerin oranı yaklaşık %70'e ulaşmaktadır. Geriye kalan aile reislerinin %2,2'sini çerçiler, %0,5'ini din adamları, %1,5'ini hademe/hizmetliler, %1'ini sabi ve yetim olanlar, %1,3'ünü abdalılar, %0,6'sını özürlüler-engelliler, %0,2'sini askerler ve %6,1'ini de diğer kategorisinde toplanan sa'ıl, amelmande, fevt, mefkud vs. oluşturmakta olup, bunların dışında kalan aile reislerinin (%18'inin) ise meslekleri kayıtlı değildir. Bu göstergeler Cihanbeyli-Haymana ekonomisinin açıkça tarım ve hayvancılık üzerinden yürümekte olduğunu göstermektedir. Oysa 1500'lerde, Osmanlı'da konar-göçerlerin ana meşgalesi baskın şekilde hayvan beslemektir. Ancak bu yıllardan itibaren konar-göçerlerin ilkin yerleşik hayata geçmeye, akabinde de kışlaklarında yavaş yavaş ziraatle de meşgul olmaya başlamaları,⁵⁴ Cihanbeyli-Haymana örneğindeki gibi bu toplulukların da birkaç yüzyıl sonra ziraatle içi içe olmalarını sağlamıştır. Dolayısıyla 1850'lere geldiğinde konar-göçerlerin küçükbaş hayvan sayısı kadar büyükbaş hayvana da sahip olmaları söz konusudur.⁵⁵ Bu bağlamda, 1851'de Cihanbeyli-Haymana sahasında amele/ırgat oranının bir hayli düşük olması (%0,9) ahalinin geçimlik ekonomi ölçeğinde kâfi miktarda hayvana veya ekilebilir araziye sahip olduğunun göstergelerindedir.

Cihanbeyli-Haymana sahasında koyun tüccarı veya devesiyle ticaret yapanların oranı düşük görünmekle (%7,3) beraber, kırsal bir toplumsal yapı içerisinde %7,3 gibi bir oran açıkçası dikkate değer bir orandır ve hususen ifade edilmeye değerdir. Sahip oldukları develerini kiraya vermenin yanında bilhassa koyun ticareti o kadar önemlidir ki, Cihanbeyli Aşireti ve ona bağlı olan diğer sekiz aşiretin 1840'lardaki baş idarecisi olan Alişan Bey aynı zamanda bir koyun tüccarıdır. O, İstanbul ve Trabzon ile iş yapan; İstanbul'a ve Trabzon'a canlı hayvan sevk ederek bir ölçüde ihracat yapan birisidir.⁵⁶ Trabzon örneğinde bu hayvanlar, muhtemel limandan gemilere yüklenerek daha başka yerlere sevk edilmekteydiler. Bu durumu Katrancı Köyü'nü

⁵⁴ Cihanbeyli-Haymana konar-göçerlerine komşu konumda bulunan Atçekenler konar-göçerleri örneği için bk. H. Basri Karadeniz, "Atçekenler ve Kulu", *Kulu Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2018), 63, 68.

⁵⁵ Genel bir değerlendirme için bk. Necmettin Aygün, "Osmanlı Devleti Kırsalında İktisadî Ölümler ve Trabzon'da Koyun (Sürü) Sahipleri (1722)", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 25 (2018), 11-68.

⁵⁶ Bu konu ile ilgili başka bir makale çalışmamız devam etmektedir.

1861’de gören Perrot da ifade etmektedir. Perrot’un gözlemleri Haymana sahasındaki konar-göçerlerin sosyal ve iktisadi şartlarına dair çok önemli bilgiler içermektedir. O, 29 Eylül 1861’de Haymana’nın Katrancı Köyü’ne gider. Yani, 3525 numaralı defterin kayda alındığı tarihten 10 yıl sonra. Buranın gördüğü en büyük Kürt köyü olduğunu söyler. “Bu çayırılıkta, yüz kadar deve duruyor, kervan dinleniyor. Düz bacalı evlerin bacalarında uçları aşağı sarkan çullar görünüyor. Kara çadırlar hala kazıklarında dikili duruyorlar. Yemek hazırlayan kadınlar çadırların arasından gidip geliyorlar. Boyunlarında gümüş sikkelerden kolyelerle çocuklar yerde yuvarlanıyorlar ve taylar kişneyerek annelerini arıyorlar.”⁵⁷ Bey⁵⁸ unvanını verdikleri liderlerinin evine misafir olur ve beyin evinin içyapısını, sofranın kurulup yemeğin servis edilışinden sofraya oturuş şekline ve yemekten sonra gelen kahveye ve içilen tütüne kadar detaylı olarak anlatır.⁵⁹

Seyyahı en çok şaşırtan durumlardan birisi de insanların kışın soğuk günlerinde yakacak olarak kullanmak üzere hazırladıkları tezek olmuştur. Seyyah tezeğin hazırlanışını detaylı olarak anlatır. Yemeklerin bu tezekle hazırlanması, hatta bir keresinde tütününün bile bir tezek parçasıyla yakılması onu çok şaşırtır.⁶⁰ Perrot ayrıca Karaömerli, Eskiçalı, Tamburoğlu, Evliyafakı ve diğer ziyaret ettiği köylerin tümünde aynı kıyafetlere, aynı dile ve aynı davranış şekillerine rastladığını yazar. Her gittiği yerde Kürtlerin çadır kültürlerini unutmadıklarını, fakat evler de inşa ettiklerini gördüğünü yazar. Seyyahın bölge Kürtlerinin iktisadi yaşamları hakkında söyledikleri belirtilmeye değerdir:

“... Kendilerini süslemeye bayılıyorlar ve pahalı kıyafetlerini, Grenli dokulu Şam çeliği silahlarını, reislerinin sahip olduğu güzel yarış kısraklarını tarımdan kazandıklarıyla almıyorlar. Onları bu kadar zengin yapan şey yetiştirip İstanbul’a, İzmir’e ve Trabzon’a sattıkları atlar, hayvan sürüleridir.⁶¹ Buradan İstanbul’a yolculuk 40 gün sürer. Katrancı Köyü Haymana’nın en zengin köylerinden biridir. Kervancılara kiraladıkları 60 develeri vardır. Tam yetişkin bir deve 8,000 para (piastre), yaklaşık 1,600 frank ediyor. Diğer hayvanların ederine göre bu muazzam bir rakam. Tarla sürebilen yetişkin bir öküzün ederi 1,000 paradır. Henüz sabana sürülecek kadar değilse sadece 6,000 eder. Burada bir deveye sahip olmak batıda bir yük gemisine sahip olmak

⁵⁷ Georges Perrot, *Les Kurdes de L’Haimaneh* (Paris: Revue des Deux Mondes, tom cinquante-cinquieme, 1865), 19.

⁵⁸ Bu “bey”in Mollahaliloğulları’ndan olması gerekir ki, bu aile aynı zamanda koyun tüccarıdır. Bk. *BOA. NFS. d. 3535*, s. 68.

⁵⁹ Perrot, *Les Kurdes de L’Haimaneh*, 21.

⁶⁰ Texier de Haymana’dan bahsederken buranın sakinlerinin eski zamanlardan beri tezeği yakarak ısındıklarından bahseder. Çünkü bölgenin başlıca özel karakteri ağaçtan hemen hemen tamamen yoksun olmasıdır. Bk. Charles Texier, *Küçük Asya Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi*, Çev. A. Suat (Ankara: y.y., 2002), 2/430.

⁶¹ Bu dönemde İzmir ve Trabzon, Osmanlı’nın en önemli ihraç ve ithal limanlarından. Bk. Aygün, Necmettin. *Karadeniz’den Osmanlı Ekonomisine Bakış*. 2 Cilt. Ankara: Trabzon Ticaret ve Sanayi Odası Yayınları, 2016.

gibidir. Bu develerle Anadolu'nun her yerine taşımacılık yapılabilir".⁶²

Perrot'un bir diğer önemli eseri ise *Souvenirs d'un Voyage en Asie Mineure*'dir. Bu eserde de İç Anadolu Kürtleri ile ilgili önemli bilgiler mevcuttur: "... Adapazarı'ndan bir Ermeni bunlardan büyükbaş hayvan almaya geldi (...) Kürt inek çobanları Ankara'dan Konya'ya kadar olan bölgede büyük hayvan sürülerini otlatırlar".⁶³

Görüldüğü gibi bir konar-göçer memleketi olan Cihanbeyli-Haymana sahasındaki ahalinin meşgalesi hem arşiv kayıtları hem de seyyahların gözlemlerine göre tarım ve hayvancılık yanında koyun ticareti ve devecilik temeline gelişme göstermiştir. Bu münasebetle buraya Cihanbeyli Aşireti ve ona bağlı olan diğer aşiret ahalisinden olup Bursa ve İzmir'de ağnam (koyunkeçi) satışıyla meşgul olan koyun tüccarı ile ilgili 1847 tarihli bir belgeyi⁶⁴ buraya alarak çalışmayı nihayete erdirelim:

Cihanbeyli Aşireti'nden Burusa'da Ağnam Furuht İden Kesan
 Tobuşağı Cemaati'nden Kaydacı oğlu Hasan
 Karındaşı Arab
 Tobuşağı Cemaati'nden Çakalloğlu Hasan
 Şeyhgânlı (Şehanlı) Aşireti'nden Kara Molla
 Tobuşağı'ndan Cık Hasan oğlu Hasan
 Zobun oğlu Hüseyin
 Gürlekli ve Sirde oğlu Kör Hallo
 Pul Bekir oğlu Haso
 Aşiret-i Merkumeden İzmir'de Ağnam Furuht İden Kesan
 Hacı Köse oğlu İsmail, Kürekli
 Mısrıcamo Bekir, Kürekli
 Lazoğlu Hamza, Kürekli
 Tobuşağı'ndan Çolak Hacı Hasan oğlu
 Mikaili Tabu oğlu Pilo
 Mikaili Abuzar
 Şeyhbizinli Aşireti'nden Lazanlı Cemaati'nden Hacı Resul oğlu Hüseyin
 Şihangilli (Şeyhanlı) Taber

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nde Cihanbeyli-Haymana sahası konar-göçerler açısından hem yerleşip maişet temin edilen bir kışlak, hem de doğudan gelip Emirdağı ve Sivrihisar üzerinden daha batıya geçmek için kullanılan önemli bir yol/aktarma güzergâhıdır. 1850'lere gelindiğinde Haymana-Cihanbeyli sahası menşei aslen Anadolu'nun doğusu veya Güney Azerbaycan olan konar-

⁶² Perrot, *Les Kurdes de L'Haimaneh*, 25.

⁶³ George Perrot, *Souvenirs d'un Voyage en Asie Mineure* (Paris: Michel Lévy Frères, 1864), 317-318.

⁶⁴ BOA. A. M. 4/75 (tarihsiz tahmini 1847).

göçerler ile dolmuş durumdadır. Bunlardan biri de Cihanbeyli Aşireti ve bu aşiret idaresi altında bulunan diğer sekiz aşiret veya cemaattir. Bahsi geçen bu toplulukların her biri uzun Osmanlı tarihinde aşiret mirleri tarafından idare edilmekte iken, Tanzimat-ı Hayriye'nin ilanını (1839) ile devletin, konar-göçer teşekkülleri kontrol altına alıp diğer vatandaşları gibi aynı idari sisteme dahil etmeyi hedeflemesi neticesinde bu toplulukların da idari anlamda değişim geçirerek sisteme dâhil edilme süreci hız kazanmıştır. Bu doğrultuda ve bilhassa 1850'lere doğru Cihanbeyli-Haymana sahasındaki konar-göçer toplulukları Aşayir-i Seb'a Kaymakamlığı yani Yedi Aşiret Kaymakamlığı (Yediboy Aşireti Kaymakamlığı) adı altında müstakil bir kazaya/kaymakamlığa dönüştürülerek merkezden atanan idarecilerle yönetilmeye başlanmışlardır. Bu gelişme, şüphesiz Alişan Bey gibi bölgede nüfuz sahibi olan aşiret ağalarının aleyhine olmuştur. Bununla beraber, Cihanbeyli-Haymana konar-göçerleri örneğinde Alişan Bey gibi aşiret idarecileri ile devlet arasında kurulan münasebetlerin düzeyi, Osmanlı kırsalındaki devlet-toplum örgütlenmesinin boyutlarını görmek açısından bir hayli önemlidir ve bu örnekler Türk siyasal hayatının gelişimine dair önemli ayrıntılar sunacak cinstendir. Orta Anadolu'da, Cihanbeyli-Haymana sahasında Durutlar Köyü'nden Çeltik ve Yunak'a kadar uzanan yaklaşık 103 kadar köy ile varlıklarını sürdüren konar-göçerler hayvancılık yanında ziraatle de maişet temin etmişlerdir. Onlar hayvancılık, tarım ve ticaret ile bunlara katkı veren daha alt kollardaki uğraşlarıyla sosyal ve kültürel yapılarını koruyarak günümüze kadar gelebilmiş olmalarıyla Osmanlı rengini, Türk-İslam kültürünü Orta Anadolu'ya naksetmelerile müstesna hususiyetlere sahiptirler.

KAYNAKÇA

- Aygün, Necmettin. "1851 Tarihli İskân Defteri'ne Göre Haymana'nın Sosyal ve İktisadi Görünümü". Dördüncü Uluslararası Sakarya Meydan Muharebesi ve Haymana Sempozyumu (11-12 Eylül 2019-Haymana).
- Aygün, Necmettin. "Nüfus Defterleri'ne Göre Boynucelü Aşireti (1830-1845)". Belleten 295 (2018), 937-952.
- Aygün, Necmettin. "Osmanlı Devleti Kırsalında İktisadî Örüntüler ve Trabzon'da Koyun (Sürü) Sahipleri (1722)". Karadeniz İncelemeleri Dergisi 25 (2018), 11-68.
- Aygün, Necmettin. Karadeniz'den Osmanlı Ekonomisine Bakış. 2 Cilt. Ankara: Trabzon Ticaret ve Sanayi Odası Yayınları, 2016.
- Aygün, Necmettin. Nüfus Defterleri'nde Aksaray'ın Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1830-1845). 2 Cilt. Ankara: Aksaray Üniversitesi Somuncubaba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2016.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Dahiliye [İ. DH]. No. 99, Gömlek No. 5008.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Hatt-ı Hümayun [HAT]. No. 445, Gömlek No. 22276.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Meclis-i Vala [İ. MVL]. No. 00246, Gömlek No. 8927, 1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Meclis-i Vala [İ. MVL]. No. 13, Gömlek No. 195-1.

- BOA, Osmanlı Arşivi. Meclis-i Vala [MVL]. No. 13, Gömlek No. 195-2.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Meclis-i Vala Evrakı [A. MKT. MVL]. No. 38, Gömlek No. 26.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Mektubi Kalemi Evrakı [A. MKT]. No. 103, Gömlek No. 94, 1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Mektubi Kalemi Evrakı [A. MKT]. No. 232, Gömlek No. 23-1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Müteferrik Evrakı [A. M]. No. 4, Gömlek No. 75.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Nezaret ve Devair Evrakı [A. MKT. NZD]. No. 14, Gömlek No. 64.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Nezaret ve Devair Evrakı [A. MKT. NZD]. No. 2, Gömlek No. 79.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Nezaret ve Devair Evrakı [A. MKT. NZD]. No. 5, Gömlek No. 21.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Nüfus Defterleri [NFS. d]. No. 3525.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Teşrifat Kalemi Evrakı [A. TŞF]. No. 8, Gömlek No. 52.
- Erdoğdu, M. Akif. Ondokuzuncu Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Hafta Pazarları ve Panayırları. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 96, 1999.
- Ergenç, Özer. XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya. Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.
- Gündüz, Tufan. Danişmendli Türkmenleri. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2016.
- Karadeniz, H. Basri. "Atçekenler ve Kulu". Kulu Sempozyumu Bildirileri. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2018, 63-79.
- Orhonlu, Cengiz. Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İşkânı. İstanbul: Eren Yay., 1987.
- Ortaylı, İlber. Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Perrot, George. Souvenirs d'un Voyage en Asie Mineure. Paris: Michel Lévy Frères, 1864.
- Perrot, Georges. Les Kurdes de L'Haimaneh. Paris: Revue des Deux Mondes, tom cinquante-cinquieme, 1865.
- Saydam, Abdullah. "Tanzimat İlkelerinin Aşiretlere Uygulanmasına Bir Örnek: Boynuinceli Aşireti". Türk Kültürü 503-504 (2005), 78-92.
- Saydam, Abdullah. "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Aşiretlerin İşkânına Dair Gözlemler". Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler (Sempozyum Bildirileri, Tarsus, 14 Mayıs 2000). Ankara: Yörük Türkmen Vakfı Yayınları, 2000, 217-229.
- Söylemez, Faruk. Osmanlı Devleti'nde Aşiret Yönetimi-Rişvan Aşireti Örneği. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.
- Şahin, İlhan. Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler. İstanbul: Eren Yayınları, 2006.
- Şenel, Şennur & Yalçın, Aysun. "Ankara Eyaleti Haymanateyn Kazasının XIX. Yüzyıl Ortalarında Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerine Tespitler ve Sonuçlar". Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi 4 (2009), 93-110.
- Texier, Charles. Küçük Asya Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi. Çev. A. Suat), Ankara: y.y., 2002.

1913 TARİHLİ İTTİHAT VE TERAKKİ FİRKASI NİZAMNÂMESİ BAĞLAMINDA İTTİHAT VE TERAKKİ'NİN CEMİYET-PARTİ İKİLEMİ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

Some Evaluations on Committee-Party Dilemma of the Union and Progress in the Context of Party of Progress and Union Regulations Dated 1913

Taner ASLAN

Prof. Dr., Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

Prof. Dr., Aksaray University Faculty of Science and Letters Department of History Department of History of Contemporary Age, Aksaray, Turkey

taneraslan@aksaray.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-8207-3224>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22.05.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 26.11.2019

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2019

” Atıf / Cite as: Aslan, Taner. “1913 Tarihli İttihat ve Terakkî Fırkası Nizamnâmesi Bağlamında İttihat ve Terakkî'nin Cemiyet-Parti İkilemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Mütefekkir* 6/12 (2019): 559-574. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.659198>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

1913 TARİHLİ İTTİHAT VE TERAKKÎ FIRKASI NİZAMNÂMESİ BAĞLAMINDA İTTİHAT VE TERAKKÎ'NİN CEMİYET-PARTİ İKİLEMİ ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

Öz

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin nizamnâmeleri Türk siyasal hayatı ve parlamento geleneğimiz açısından önemli me hazlardır. Cemiyet, Meşrutiyetin ilanında müessir bir rol oynadığından kendini Meşrutiyetin banisi ve bekçisi olarak görmüştür. Meşrutiyetin ilanından sonra hükümet kurmayı, denetleme iktidarını tercih etmiştir. Cemiyet 1908 seçimlerinde rakibi Ahrar Fırkası'na karşı büyük üstünlük sağlamıştır. İttihat ve Terakkî'nin hem cemiyet hem de fırka olarak faaliyetlerini sürdürmesi muarızları tarafından tenkide uğrayarak cemiyet-fırka polemği meydana getirilmiştir. Cemiyet, Bâbüâli baskını sonrasında 1913 yılında yayımladığı programında İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nden başka İttihat ve Terakkî Fırkası ismine yer vererek, muhaliflerin cemiyet-fırka tenkidine bir set çekmek istemiştir. Bu nizamnâmede yer almasından sonra aynı tarihte İttihat ve Terakkî Fırkası Nizamnâmesi yayımlanmıştır. Bu nizamnâmenin ilk defa bu çalışmada ele alınması çalışmayı önemli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İttihat ve Terakkî Cemiyeti, Nizamnâme, Fırka, Seçim, Meşrutiyet.

Some Evaluations on Committee-Party Dilemma of the Union and Progress in the Context of Party of Progress and Union Regulations Dated 1913

Abstract

The regulations of the Committee of Union and Progress are important references in terms of Turkish political life and parliamentary tradition. Since the Committee played an active role in the proclamation of the constitutional monarchy, it saw itself as the father and guard of the constitutional monarchy. After the proclamation of the constitutional monarchy, it did not form a government, but preferred the power of control. The Committee gained a great advantage over its opponent, the Ahrar Party in 1908 elections. Continuing its activities as both the Union and the Committee of the Union and Progress has been criticized by its opponents, and the committee-party polemic has been formed. The Committee wanted to hinder the criticism of the committee-party of the opponents by including the name of the Party of Union and Progress other than the Committee of Union and Progress in the program it published in 1913 after the Bâbüâli (Sublime Porte) raid. After taking part in this regulation, the Committee of Union and Progress Regulations and the Union and Progress Chamber of Deputies Group Regulations were published on the same date. Discussing this regulation for the first time in this study makes the study important.

Keywords: The Committee of Union and Progress, Regulations, Party, Election, Constitutionalism.

1. GİRİŞ

Yakın mazinin tarihi hadiseleri arasında en dikkate değer tarih safhası İttihat ve Terakkî Cemiyeti tarihidir.¹ Meşrutiyetin başlı başına bir tarih safhası olan cemiyetin en mühim amili meşrutiyeti ilan etmektir. Bu amacına 23 Temmuz 1908 tarihinde ulaşan cemiyet,² beklentileri karşılamanın ağır yükü

¹ Celal Bayar, *Bende Yazdım* (İstanbul: Sabah Kitapları, 1997), 1: 91.

² *Sabah*, 6783, 11 Temmuz 1324, 1; Süleyman Numan, "İnkılabımız", *Musavver Muhit* 1/9 (1324/1409); İbrahim Hilmi, *Meclis-i Mebusan'ın Küşadı İy-dı Milli* (b.y.: Kütübhan-e-i İslam ve

ve sorumluluğunu taşımaktaydı.³ Ayrıca Meşrutiyetin bir sonucu olarak Meclis-i Meb'ûsan'ın açılması, partilerin neşet etmesi parlamenter demokrasinin ülkede yerleşmesi açısından oldukça mühimdi.⁴

Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyetin ilanı parlamenter sistemi zorunlu kılmış, bu bağlamda parlamento seçimleri yapılarak, çağdaş politik hayata ilk adım atılmıştır. 1908 Eylül ayında yapılan seçimlere İttihat ve Terakkî Fırkası ve Ahrar Fırkası katılmıştır. İttihat ve Terakkî, fırka olarak seçimlere katılsa da cemiyet olma özelliğini muhafaza etmekteydi. Fırka bağımsız hareket etmediği gibi talimatları da cemiyetten almaktaydı.⁵ İttihat ve Terakkî'nin bu yapısal durumu, yani cemiyet - fırka (parti) ikilemi, onun muarızlarınca tenkit konusu edilmiştir. Fırka - cemiyet ayrılığı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin en önemli yapısal sorunuydu. Onun bir fırka mı yoksa bir cemiyet mi olduğu sorusu hem muhaliflerini hem de üyelerini uğraştıran bir konu olmuştur.⁶

İttihat ve Terakkî ile Ahrar fırkaları çağdaş siyasal anlamda değerlendirildiğinde parti olma özelliğine sahip olmamakla birlikte,⁷ Türk siyasal hayatının vetiresi olması bakımından önemi haizdir. Dolayısıyla Türk siyasal hayatında 1908 seçimleri parlamenter sisteme yönelik ilk adımdır da denilebilir. Her ne kadar seçime giren iki siyasal örgütlenme tam teşekküllü siyasal örgütlenmeyi ifade etmese de demokratik sistemin ikame edilmesi açısından ehemmiyet arz etmektedir. İttihat ve Terakkî, fırka adıyla seçimlere iştirak etse de gücünü İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nden almaktaydı. Fırka, cemiyetin Meclis'teki siyasal uzantısı görünümünü taşımaktaydı.

İttihat ve Terakkî Cemiyeti, programını yayımlamış olduğu nizamnâmelerle duyurmuştur. Cemiyet, ilk kez 1913 Kongresi'nde aldığı kararlar,⁸ yayımladığı nizamnâmeyi İttihat ve Terakkî Fırkası Nizamnâmesi şeklinde kabul ederek yayımlamıştır. Bu çalışmada cemiyetin ilk kez fırka olarak yayımladığı nizamnâme ele alınmıştır. Ayrıca söz konusu nizamnâmenin kabul edildiği tarihin politik süreci, nizamnâme bağlamında değerlendirilmiştir.

Daha önce İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin nizamnâmeleri gerek Tarık

Askeri, ts.): 6.

³ Hüseyin Kazım Kadri, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Hatıralarım* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2000), 62.

⁴ Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım* (İstanbul: Altındağ Yayınevi, 1967), 2: 294.

⁵ Cezmi Eraslan - Kenan Olgun, *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet ve Parlamento* (İstanbul: 3F Yayınları, 2006), 74.

⁶ Tarık Zaferi Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 1: 63.

⁷ Eraslan, *Meşrutiyet ve Parlamento*, 74. Danişmend, İttihat ve Terakkî'nin gizli bir cemiyet şeklinde teşkil etmesini öne sürerek onun bugünkü manada bir parti hüviyetini haiz olmadığını belirtmektedir. Bk. İsmail Hami Danişmend, *31 Mart Vakası* (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1974), 5. Küçükömer, İttihat ve Terakkî'yi bir cemiyet olarak değil bir parti olarak değerlendirir. Bk. İdris Küçükömer, *Batılılaşma Düzenin Yabancılaşması* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994), 72.

⁸ Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, 145. İttihat ve Terakkî Cemiyeti 1908 ve 1918 tarihleri arasında 9 kongre gerçekleştirmiştir. Sina Akşin, *Jön Türkler İttihat ve Terakkî* (İstanbul: İmge Yayınları, 2001), 154.

Zafer Tunaya ve gerekse Ali Birinci tarafından tam metin neşredilmiş,⁹ ancak İttihat ve Terakkî Fırkası Nizamnâmesi olarak yayımlanan nizamnâmeye Tunaya ve Birinci'nin çalışmalarında yer vermedikleri görülmektedir. Söz konusu nizamnâme ilk defa bu çalışmanın konusu olmuştur.¹⁰ İttihat ve Terakkî Cemiyeti ve Meşrutiyet tarihi açısından cemiyet nizamnâmeleri önemi haiz me hazlar arasındadır, bu bağlamda çalışmanın konusunu teşkil eden nizamnâme Türk siyasal hayatı ve parlamento geleneğimiz açısından dikkate değerdir.

2. İTTİHAT VE TERAKKÎ FIRKASI NİZAMNÂMESİ

Yakın dönem Türk siyasal hayatının en güçlü siyasal tavır alışlarından biri olan İttihat ve Terakkî Cemiyeti, taraftarları çoğalıp geniş bir yelpazeye sahip olmaya başlayınca güçlü bir teşkilatlanma gereği hissetmeye başlamış, bu bağlamda nizamnâme yazılmasına ihtiyaç duyularak, 1897 yılında ilk nizamnâme hazırlanmıştır.¹¹ II. Meşrutiyetin ilanından sonra 1908 yılında bir nizamnâme daha yayımlanmıştır.¹² Cemiyet, bundan sonra muhtelif tarihlerde duyulan ihtiyaca göre nizamnâmeler hazırlamıştır. Bu nizamnâmeler umumiyetle cemiyet adıyla kaleme alınmıştır. 1913 yılına kadar İttihat ve Terakkî Fırkası adıyla bir nizamnâme neşredilmemiştir. 1913 tarihinde Bâbîâli Baskını sonrasında "fırka" adıyla bir nizamnâme hazırlanmıştır.

Fırka adıyla yayımlanan nizamnâme, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin 1913 tarihli kongresi sonrasına aittir. Söz konusu nizamnâme "İttihad ve Terakkî Fırkası Nizamnâme-i Dahilisi" adıyla Meclis-i Meb'ûsan Matbaasında 1332 tarihinde tabedilmiştir. Nizamnâme 24 maddeden oluşmaktadır. Nizamnâmede İttihat ve Terakkî Fırkası'nın yapısı ele alınmıştır. Ayrıca burada "fırka" isminin zikredilmesi cemiyetin siyasal fırka hüviyetini ön plana çıkarma eğilimi içinde olduğu izlenimini vermektedir.

2.1. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin 1913 Yılına Kadar Fırka - Cemiyet İkilemi Arasında Siyasal Gelişmeleri

Çok şümüllü bir yapı olarak tavsif edilen İttihat ve Terakkî Cemiyeti kendine özgü bir siyasal söyleme sahipti ve geçmişin siyasal yapılanmasına anayasal meşruti bir sistemin ikame edilmesiyle güçlü bir tavır alış sergilemiştir. Bu da onun adalet-müsavat-özgürlük söyleminin neşet bulması anlamını taşımaktaydı. Cemiyet, Meşrutiyeti ilan ettikten sonra siyasal düzeni liberal sisteme dönüştürme amacının yanında söz konusu umdeler bağlamında eşitliğe

⁹ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler, İkinci Meşrutiyet Dönemi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009); Ali Birinci, *Tarih Yolunda* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2001), 63-99.

¹⁰ Nizamnâme'nin tam metni, latin harflerine aktarılmış şekilde çalışmamızın sonunda ek olarak yer almaktadır.

¹¹ Birinci, *Tarih Yolunda*, 49-62.

¹² Birinci, *Tarih Yolunda*, 63-99.

dayalı yeni bir toplumsal düzeni yerleştirme idealini taşımaktaydı.¹³ Bu değişim cemiyetin amaçları arasında gözükmekle birlikte, güçlü bir fırka ile onun söylemi ve programı şeklinde tezahür edememişti. Şüphesiz, cemiyetin bu tür siyasal bir yapı tercih etmesi siyasal tedirginliğe bağlanabilir. O, hem bir cemiyetin adı hem de 1908 seçimlerinden sonra bir fırkanın adı olmuştur. “Cemiyet ya da fırka olarak atıfta bulunulduğu zaman iki parçalı bir bütünün ifadesi için” kullanılmıştır.¹⁴ “Fırka olarak kurulduğunda fırkalardan bir fırka olarak değil, aynı zamanda izmihlalden kurtuluşun adı ve simgesi” olarak görülmüştür.¹⁵

Cemiyet-i Mukaddese ya da Müncî-yi Millet¹⁶ adı verilen cemiyet, kurulduğu andan meşrutiyetin ilanına değin kendisini cemiyet olarak kabul ettiğinden bu adla anılmanın gururunu bir kenara itmek istemiyor, cemiyet ismini kaldırmaktan kaçınıyordu. Buna çözüm olarak İttihat ve Terakkî Cemiyeti ismine dair herhangi bir değişiklik getirmemiş, onu siyaset üstü tutarak Meclis-i Meb’ûsan’daki temsilinde İttihat ve Terakkî Fırkası ismini kullanmıştır.

Meşrutiyetin ilanından sonra kamuoyunun cemiyetten beklentileri çoktu, zira “meşrutiyetin başlarında, inkılabın büyüleyici tesirlerinde” kalınılmıştı¹⁷ ve bu beklentilerin karşılanması, taleplerin makes bulması gerekiyordu. Ancak ihtilali başarı ile yapan bu kuvvet, devlet idaresini ele geçirmek cesaretini gösterememişti. Genellikle memlekette hakim olan cemiyetin zihniyetinin henüz buna müsait olmadığı zannediliyordu. Devlet idaresini Abdülhamit “istibdad”ına az bulaşmış devlet adamlarına tevdi etmek bir tercih olarak kabul edilmiştir.¹⁸ Birinci, cemiyetin denetleme iktidarı şeklinde bir formül bularak yönetimi uzaktan kontrol etme siyaseti gütmemesini cemiyetin yapısını tamamlamadan parçalanabileceği endişesinden dolayı tercih ettiği yorumunu yapmaktadır.¹⁹ Dönemin siyasal ve toplumsal koşulları da cemiyeti “iktidarı, ordu ve Bâbîâlî'nin temsil ettiği bürokrasi gibi geleneksel kurumlarla paylaşmaya zorlamıştır.”²⁰

İttihat ve Terakkî, Meşrutiyetin ilanından sonra denetleyici bir politika tercih etmiştir. Bu tercih daha Meşrutiyetin ilk zamanlarında eleştiri konusu olmuştur. II. Abdülhamit'in sadrazamlık görevine getirmiş olduğu Sait Paşa'nın sadrazamlığına itiraz edilmiş, bu itiraz Sait Paşa'nın azli Kamil Paşa'nın sadrazamlığı sonucunu doğurmuştur.²¹ Hükümet kurmayıp dolaylı

¹³ Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, trc. Ayla Erbal (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 225.

¹⁴ Birinci, *Tarih Yolunda*, 138.

¹⁵ Birinci, *Tarih Yolunda*, 149.

¹⁶ Danişmend, İsmail Hami, *İzâhlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Basımevi, 1955), 4: 364.

¹⁷ Kadri, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Hatıralarım*, 62.

¹⁸ Bayar, *Bende Yazdım*, 100.

¹⁹ Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilaf Fırkası* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990), 31.

²⁰ Feroz Ahmad, *İttihat ve Terakki*, trc. Nuran Yavuz (Ankara: Kaynak Yayınları), 12.

²¹ Edwin Pears, *Four Years in Constantinople* (New York: D. Appleton and Company, 1916), 244;

olarak hükümetleri denetlemesini özellikle Abdülhamit döneminin önemli hafiyelerinden olan Hamdi Bey'in Meşrutiyetin ilk hükümeti olan Said Paşa sadrazamlığındaki ilk kabineye Zaptiye Nazırı olarak ataması karşısında buna muhalefet etmiştir. Bunun yanı sıra yine kabinede görmek istemediği Hasan Rami Paşa'nın Bahriye Nâzırlığı'na getirilmesine karşı çıkmış, bu muhalefet Said Paşa hükümetinin istifasına yol açmıştır.²²

Cemiyetin bu tarz hareketleri inkılabın sorumluluğunu yüklenmekten kaçındığı şeklinde düşünülebilir. Zira "siyasi iktidarı kullanmakta çekingen davranmışlardır."²³ Bu kaçınma, devlet tecrübesinden yoksun olmalarına dayandırılmaktadır. Meclis-i Meb'ûsan'ın açılışından sonra Alman elçiliğine Meclis-i Meb'ûsan'dan Ahmet Rıza Bey ile birlikte birkaç mebus davet edilmiş akşam yemeğinden sonra elçi Baron Mershal Rıza Bey'e devlet idaresini ellerine niçin almadıklarını sormuştur. Rıza Bey ise cemiyetin böyle istediğini söyleyerek, konuyu bağlamıştır.²⁴ Bu şekilde "sorumluluk inkılapçıların sırtında icra da başkalarının elinde kalmıştı." Bu, inkılap ve inkılapçılar için bir talihsizlik olarak görülebilir.²⁵

Meşrutiyetin ilanından sonra Meclis-i Meb'ûsan seçimlerine iki fırka katılmıştır. Cemiyet, İttihat ve Terakkî Fırkası'nı kurarak seçimlere katılmıştır. Diğer fırka ise Ahrar Fırkası'dır. Söz konusu fırkanın seçimlere yakın kurulması da hayli ilginçtir. Bu fırkanın ortaya çıkmasında Meşrutiyet sonrasında yaşanan siyasal ve toplumsal gerilimlerin doğurduğu hayal kırıklığının etkisi olduğu söylenebilir.²⁶ İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin, Meşrutiyet sonrasındaki siyasal tercihleri cemiyet içi muhalefeti oluşturmuştur. Bunun yanında tekelci tutumu da bu muhalefetin ortaya çıkmasındaki en önemli sebep olmuştur.²⁷ Hüseyin Cahit, ülkedeki her şeyin neredeyse İttihat ve Terakkî'de toplandığını ileri sürmektedir.²⁸

Avrupa'da "istibdad" aleyhinde çalışan Jön Türkler aralarındaki görüş ayrılığı ve şahsi kavgalarıyla beraber memlekete dönmüşlerdi. Bayar "inkıla-

Memduh Paşa, *Tasvir-i Ahval Tenvir-i İstikbal* (İzmir: Vilayet Matbaası, 1328), 17; Ahmet Muhtar, *İntak-ı Hak* (İstanbul: y.y., 1930), 10-11; "Derakap Nişantaşı'nda Halil Rifat Paşa merhumun konağında ikamet eden Kamil Paşa davet edildi. ...Kamil Paşa Harbiye Nezareti'ne Recep Paşa'nın getirilmesini istedi. Recep Paşa getirilmezse sadrazamlığı kabul etmeyeceğini padişaha bildirdi." Bk. Ahmet Muhtar, *İntak-ı Hak* (İstanbul: yayın evi yok), 1930.

²² Ahmad, *İttihat ve Terakki*, 46.

²³ Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, 56.

²⁴ Süleyman Kocabaş, *Jön Türkler Nerede Yanıldı* (İstanbul: Vatan Yayınları, 1991), 203.

²⁵ Bayar, *Bende Yazdım*, 100.

²⁶ Kadri, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Hatıralarım*, 62; Said Halim Paşa *Sebilürreşâd* Mecmuasında "Meşrutiyetin Tesirat ve Netayici" başlıklı yazısında "Memleketin husûl-ı saadete hali için perverde edilen ümitler hasıl olmadı." demektedir. Bk. Said Halim Paşa, "Meşrutiyetin Tesirat ve Netayici", *Sebilürreşâd* 15 (1334/1918): 383, 1329, 335.

²⁷ Süleyman Nazif, *Yıkılan Müesseseler* (İstanbul: İlhami Fevzi Matbaası, 1927), 11; Birinci, *Hürriyet ve İtilaf*, 32.

²⁸ Hüseyin Cahit Yalçın, "Meşrutiyet Hatıraları", *Fikir Hareketleri*, 171, 1937, 230.

bın talihsizliği sebeplerinden birini de bunun oluşturduğunu” ileri sürmektedir. Çeşitli isimler altında kurulan partiler arasındaki siyasi kavgaları milli ve siyasi muvazaneyi bozmuştur. Bu durum Meşrutiyet inkılabına büyük bir ümitle sarılan ona büyük bir kurtarıcı nazarıyla bakan halkın iç ve dış siyasetin seyri karşısında ümitleri kırılmış, maneviyatları sarsılmıştır.²⁹ İttihat ve Terakkî'den beklenen adımların atılmaması, beklentiler ile tercihlerin cemiyet içi muhalefetin oluşumuna kapı araladığı söylenebilir. Bu bağlamda Ahrar Fırkası adıyla bir fırka mücadele meydanına itilmiştir.³⁰ Bununla birlikte Meşrutiyetin ilanından sonra sosyo-ekonomik değişiklikler ve tartışmalar döneminin başlaması politik ortamın kaygılı bir süreç içine girmesine yol açmaktaydı. Daha önce görülmedik siyasal faaliyetler içine girilmiştir.³¹ Ayrıca İttihat ve Terakkî mensuplarının birden ziyade siyasi fırkaların mevcudiyetini muzır görmeleri,³² hatta fırkaları tefrika olarak tavsif etmelerinin demokratik, çoğulcu ve kurumsal bir siyasal sistemin ikame edilmesine kapı aralanmasına engel teşkil ettiği söylenebilir.³³

Herkesçe kutsiyet atfedilen cemiyetin meşrutiyetin daha ilk zamanlarında yeni siyasal bir yönetimi tesis ettirdiği süreçte hükümet kurmaması şartıcı karşılanmıştır. Bu durum birtakım beklentileri olanlarda hayal kırıklığı meydana getirmiştir. Cemiyet, bu politik tercih ve şartlar içerisinde 1908 seçimlerine katılmıştır. 1908 seçimlerinden sonra fırkasını kurduktan sonra ise hükümet içinde hükümet haline gelmişti.³⁴

Meşrutiyetin ilanı sonrasında beklenildiği gibi İttihat ve Terakkî Cemiyeti ve Osmanlı Ahrar Fırkası, Meclis-i Meb'ûsan seçimlerine katılmalarıyla demokratik siyasal ortama adım atılmıştır.³⁵ 1908 seçimlerinde İttihat ve Terakkî Cemiyeti, rakibini hezimete uğratmıştır. Ahrar Fırkası yeni kurulmuş ve ülke genelinde teşkilatlanmasını tamamlayamamış, sadece seçimlere İstanbul'da katılmıştır. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Meşrutiyetin ilanında en müessir rolü oynamasından dolayı haklı olarak siyaset vadisine inmesi ve beklenen siyasal üstünlüğü kurmasından daha doğal bir şey olamazdı. Onun bu vadideki faaliyetleri cemiyet-fırka ikilemini gündeme getirmiş, bu durum muarızlarının tenkidine yol açmıştır.

İttihat ve Terakkî Cemiyeti 1908 seçimlerini Ahrar Fırkası'na karşı ezici üstünlükle kazanmasına³⁶ rağmen niçin hükümet kurmadığı sorunsalı, hem cemiyet içinde hem Meşrutiyetin siyasal ortamında eleştirilen önemli, bir o

²⁹ Bayar, *Bende Yazdım*, 99-100.

³⁰ *İttihat ve Terakkî'nin Sahtekarlıklarına, Denaetlerine Bülend Bir Sada-yı Lanetimiz* (b.y.: y.y., ts.), 36.

³¹ Ahmad, *İttihat ve Terakkî*, 11.

³² İttihat ve Terakkî Cemiyeti muhaliflerince “efkar-ı muarıza” şeklinde nitelendirmekteydi. Bk. Mehmet Şeref, *Cemiyet ve Muhalifleri* (Edirne: Yako Levi Matbaası, ts.), 1.

³³ Nur, *Hayat ve Hatıratım*, 294.

³⁴ Birinci, *Tarih Yolunda*, 141.

³⁵ Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, 176.

³⁶ Olgun, *Meşrutiyet ve Parlamento*, 74.

kadar da şaşırtıcı konulardandır. Meclis'te mebusların genelinin İttihatçı olmasına mukabil hükümeti sabık devrin idarecilerine bırakarak kontrol ve denetimi seçmesinin, cemiyetin gücünden başlangıçta çekinenlerde farklı düşüncelerin akis bulmasına yol açtığı ileri sürülebilir.³⁷

Pears, cemiyetin Türkiye'nin yeni partisi olduğunu yazmaktadır. Bu ha-liyle İttihat ve Terakkî'nin dışarda parti, içerde ise cemiyet olarak görüldüğü ve anlaşıldığı söylenebilir. Ancak Pears'ın da cemiyet için "Comitte" kavramını kullanması burada komite-parti söylemlerinin de birbirine girdiğini göstermektedir. Batı kamuoyunda da cemiyetin komite ya da parti olarak tavsif edildiği anlaşılmaktadır.³⁸ Cemiyete Young Turkey Party şeklinde de yer verilmektedir.³⁹ Parla'ya göre "Meşrutiyetin ilanı sonrasında yaşanan siyasal kargaşa ortamının getirdiği sorunlar ve belirsizlikler ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan kültürel psikolojik kararsızlıklar ve şaşkınlıklar sebebi ile İttihat ve Terakkî'nin tamamen siyasal bir kimlik ve varlık alanı oluşturacak siyasi parti özelliğine geçmesi mümkün görünmemektedir."⁴⁰

İttihat ve Terakkî Cemiyeti, siyaset arenasında fırka olarak değil cemiyet olarak faaliyetlerini sürdürmüştür. Siyasetin belirleyiciliği rolü Meclis'teki İttihat ve Terakkî Fırkası'ndan beklenirken Selanik'te bulunan Merkez-i Umumi'nin aldığı kararlar daha ziyade belirleyici olmaktadır. Bu da Meşrutiyetin getirdiği bir sonuçtan öteye gidemiyordu.⁴¹ Bütün gücü elinde bulundurduğuna inanan İttihat ve Terakkî'nin "fırkalardan bir fırka olmak gibi bir niyete sahip" olduğu görülmüyordu.⁴²

Meşrutiyetin ilanından sonra Meclis'in açılmasıyla İttihat ve Terakkî'nin yapısında cemiyet-fırka ikilemi sorunu ortaya çıkmış, onun muhaliflerince eleştirisi konusu olmuştur. "Cemiyet gizli kalmak isteyen bir örgüt görünümündeyken, İttihat ve Terakkîli mebusların böyle bir gayesi bulunmamaktaydı. Cemiyetin cemiyet-fırka ikiliğine başvurması hükümete karışmasına getirilen eleştiriden kaynaklanmaktaydı." Cemiyet, Cemiyet olarak kalacaktı. Mebusan'daki mebuslar ise İttihat ve Terakkî Fırkası'nı oluşturacaklardı. Bu durumu 1908 tarihli kongresinde şu şekilde belirtmiştir. "Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Meclis-i Meb'ûsan'da bulunacak azaları fırka-i siyasesi namı altında olarak çalışacaklardır." Akşin'e göre fırkanın cemiyete göre ikinci sınıf bir vaziyeti vardı. Fırka cemiyetin aleti şeklinde değerlendirmektedir. Tunaya ise cemiyetin asıl vücut olduğunu Meclis'teki fırkanın ve kabinenin ise tali olduğunu belirtmektedir.⁴³

³⁷ Ahmad, *İttihat ve Terakki*, 46.

³⁸ Pears, *Four Years in Constantinople*, 245-246.

³⁹ Pears, *Four Years in Constantinople*, 247.

⁴⁰ Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 41.

⁴¹ Birinci, *Tarih Yolunda*, 139.

⁴² Birinci, *Tarih Yolunda*, 141.

⁴³ Akşin, *Jön Türkler İttihat ve Terakki*, 223-224.

Cemiyet-fırka ikilemi 1909 yılındaki kongresinde ele alınmış, eleştiriler karşısında Cemiyet, siyasal alandan çekildiğini ve devletin ve milletin sorunlarını çözümlenerek Meşrutiyetin güçlendirilmesine çalışılmasını kulüpler vasıtasıyla sürdüreceğini ilan etmiştir.⁴⁴ Bu kongrede alınan kararda “İttihat ve Terakkî Cemiyeti bir fırka-i siyasiye halinde tanzim ve tensik edilmiştir” denilerek İttihat ve Terakkî'nin siyasi bir fırka olduğu ortaya konulmuş olursa da fiiliyatta bu mümkün olamamıştır.⁴⁵ 1910 kongresinde de cemiyet-fırka ikiliği üzerinde durulmuş ve muhalefetin ithamlarını cevaplandırmıştır.⁴⁶ Cemiyetin ilk hararetli ve tartışmalı kongresi olan 1911 kongresine “Mebusan ve Ayan Meclislerinden fırkayı temsil eden delegeler gönderilmiştir. Bu da kongrenin fırkaya değil cemiyete ait olduğunu göstermektedir.” Bu kongrede cemiyet - fırka ilişkileri de görüşülmüş ve buna dair kararlar da ele alınmıştır.⁴⁷ Kongrede İttihat ve Terakkî siyasi ve sosyal şeklinde ikiye ayrılmıştır. Siyasi örgütüyle İttihat ve Terakkî bir fırka kimliğine sahip görülmektedir.⁴⁸ Siyasi örgüt üç gruba ayrılmıştır. Siyasi örgütte üçüncü tabaka olan heyet-i müntehabe cemiyetin Meclis-i Meb'ûsan'daki İttihat ve Terakkî Partisi grubudur. Yani fırkadır.⁴⁹ Cemiyet, söz konusu nizamname ile “gerçekte siyasal olan görevini ve fırka karşısındaki egemen durumunu olabildiğince gizlemektedir.”⁵⁰ 1912 kongresinde de cemiyet-fırka sorunları gündeme getirilmiştir.⁵¹

2.2. Cemiyet Fırkaya Dönüştü mü?

Cemiyetin seçimlere katıldığı zaman bile siyasi bir fırka hüviyetini haiz olmadığı anlaşılmaktadır. Zira siyasal partilerin bir başkanı olur. Cemiyetin bir başkanı yoktu. Ali Münif'e göre “Herkes el altından cemiyeti idare eder kendisini ortaya atamazdı”. Ona göre; herkes cemiyette bir makam ve mansıp elde etmek için değil, bir mefkûre için çalışmaktaydı.⁵² İttihat ve Terakkî hala cemiyet olma hususiyetini muhafaza etmekteydi aynı zamanda seçime katılan Ahrar Fırkası da keza parti olma hususiyetini haiz değildi.⁵³ Ahrar Fırkası'nın ülke genelinde örgütlenmesini gerçekleştiremediği görülmektedir.

Cemiyetin kendisini cemiyet ya da fırka şeklinde bir konumlandırma yapmaması demokratik sistemin inşası açısından da eleştiriye değer bulunmuştur. Bu münasebetle cemiyetin 1913 tarihindeki kongresine kadar cemiyet - fırka sorunsalı devam etmiş bu tarihteki kongresinde İttihat ve Terakkî

⁴⁴ Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, 60.

⁴⁵ Maarif Nazırı Emrullah, *İzahname* (İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve Şürekası, 1330), 3.

⁴⁶ Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, 60.

⁴⁷ Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, 61.

⁴⁸ Akşin, *Jön Türkler İttihat ve Terakki*, 224.

⁴⁹ Akşin, *Jön Türkler İttihat ve Terakki*, 226.

⁵⁰ Akşin, *Jön Türkler İttihat ve Terakki*, 227.

⁵¹ Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, 61.

⁵² Taha Toros, *Ali Münif Bey'in Hatıraları* (İstanbul: İsis, 1996), 42.

⁵³ Eraslan, *Meşrutiyet ve Parlamento*, 74.

Cemiyeti kendisini “fırka-i siyasiyye” şeklinde tanımlamıştır. Kongre kitapçığında ise halen cemiyet ifadesine yer verildiği de görülmektedir. Fırka söylemi kongrenin birinci maddesinden anlaşılmaktadır. 1913 tarihinden önce cemiyetin kongrelerinde kendisini fırka şeklinde tavsif ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁴ Bu tarihte yapılan kongrede cemiyetin siyasi programının birinci maddesinde fırkaya dönüşeceği belirtilmiş ancak 1913 tarihli fırka nizamnamesi adıyla yayımlanan nizamnamenin birinci maddesinde fırkaya üye olacakların hem cemiyetin siyasi programını hem de fırka nizamnamesini kabul etmesi şartına yer verildiği görülmektedir. Buna göre cemiyetin feshi söz konusu olmadığı İttihat Terakkî Fırkası teşekkül edilerek bu fırkanın Meclis-i Meb’ûsan’da cemiyeti temsil edeceği anlaşılmaktadır. 1913 kongresinde cemiyet iktidarı bir tek parti şeklinde ele aldığı ve muhalefetin susturulduğu görülmektedir. Ayrıca fırka bir genel başkan ve yardımcısına sahip olmuştur.⁵⁵

Talat Paşa’nın Dâhiliye Nezâreti’ne getirilmesinden sonra, İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin hükümet seviyesinde kontrolü artmaya başlamıştır. Ancak cemiyetin tam manasıyla denetimi ele alması 1913’te Sadrazam Mahmut Şevket Paşa’nın katlinden sonra sadrazamlığa getirilen Said Halim Paşa hükümetiyle birlikte başlamıştır.⁵⁶ Bununla birlikte cemiyet 1913 yılından sonra bünyesi içindeki çatışmaları ve anlaşmazlıkları çözümleyerek kendi içindeki siyasal gerginliği bertaraf edebilmiştir.⁵⁷

Cemiyet yıllarca politika vadisinde cemiyet-fırka ikilemi üzerinden yapılan şiddetli hücumlara karşı yeni bir fırka kurmaya adım atmazken 1913 yılında Bâbîâli baskını sonrası hazırladığı programda fırka olacağını ilan etmesi akabinde hazırladığı nizamnamenin İttihat ve Terakkî Fırkası Nizamnamesi şeklinde ele alınması, mevcut politik toplumsal tansiyonu düşürme ya da baskını gizleme politik tercihi şeklinde yorumlanabilir. İttihat ve Terakkî Cemiyeti Meşrutiyeti ilan ettikten sonra 1913 tarihinde denetleme politikası yerine doğrudan hükümet kurarak meşrutiyet hükümeti olduğunu kanıtlayan politikalar ortaya koyarak beklenen, özlenen gelişmeleri yerine getirdiği düşünülebilir. 1913 tarihli kongrede cemiyet-fırka polemigi ortadan kaldırılarak İttihat ve Terakkî yalnızca siyasi bir partinin adı olmuştur.⁵⁸

Fırkanın teşekkülü, cemiyet muarızlarının eleştirilerine de bir cevap niteliği taşımakta; ancak bu cevabın, fırkanın teşekkül tarihine bakıldığında,

⁵⁴ *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti Program ve Nizamnamesidir*, 1329 senesi umumi kongresinde tanzim ve kabul edilmiştir (İstanbul: Tanin Matbaası, 1330), 3. 1913 kongresinde kabul edilen kongrenin birinci maddesi: “İttihad ve Terakki Cemiyeti, program ve atiyü’z-zikir nizamnameyi kabul eden efrad-ı Osmaniyye ve gazeteler ve zümrelerden mürekkep bir fırka-i siyasiyyedir.”

⁵⁵ Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Partiler*, 62.

⁵⁶ Birinci, *Hürriyet ve İtilaf*, 32.

⁵⁷ Ahmad, *İttihat ve Terakki*, 12.

⁵⁸ Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Partiler*, 64.

hayli geç alınmış bir karar olduğu görülmektedir.⁵⁹ Cemiyetin fırka teşekkülünü geç bir tarihte ele almasının önemli nedenleri olduğu muhakkaktır. Kanaatimizce Meşrutiyet'in siyasal ortamında oluşan siyasal muhalefete ve meşrutiyetin umdelerinin yerleşmesine verilecek katkıdan olsa gerek cemiyet adıyla siyasal faaliyetlerini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Cemiyet - fırka ikilemini ortadan kaldırmak ve siyasal bir aktör olarak hem üyelerine hem de muarızlarına bunu göstermek maksadıyla fırka ibaresiyle Nizamnâme ve Meclis Grubu Nizamnâmesi yayımlanmıştır.⁶⁰

1913 tarihli nizamnâmenin birinci maddesinde cemiyet kendisini hem fırka hem de cemiyet olarak tavsif etmiş, fırka isminin teşekkül edilmesiyle birlikte söz konusu 1913 tarihli siyasi programın birinci maddesine tevfikan fırka nizamnâmesi hazırlanmıştır. Fırka nizamnâmesinde cemiyetin 1913 tarihli siyasi programına hususi önem atfedildiği görülmektedir. Parti üyesinin en önemli görevinin Meclis-i Meb'ûsan'da cemiyetin siyasi programını desteklemek olduğu belirtilmektedir. Burada cemiyetin Meclis'teki İttihat Terakkî Fırkası'nı kuşattığı anlaşılmaktadır (madde 2). İttihat ve Terakkî kendisini bir fırka olarak değil kurulduğu andan meşrutiyetin ilanı ve sonrasına kadar cemiyet şeklinde vasıflandırdığı ve o şekilde tanınmış olduğundan İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ni her şeyin üstünde tuttuğu görülmektedir.

Fırkanın sadece Meclis'te cemiyetin siyasi programını destekleyen siyasal bir örgütlenme olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Kendisini her şeyin üstünde gören ve kurulan hükümetin icrası cemiyetin siyasi programına göre tayin edilecek olan İttihat ve Terakkî'nin azasından her biri fırkada fikir ve içtihadını serbestçe beyan ve müdafaa hakkına maliktir. Ancak nizamnâmenin dördüncü maddesinde yer alan "Fırkanın müntehib yedi zatdan mürekkep bir heyet-i idaresi olup İttihâd ve Terakkî Cemiyeti vekil-i umumiyesinin taht-ı riyasetindedir." ibaresi ile fırkanın İttihat ve Terakkî'nin başkanlığının altında olduğunu belirtilmiştir. İttihat ve Terakkî söz konusu nizamnâmenin ilgili maddesine göre cemiyetin hala bir siyasal teşkilat olarak varlığını güçlü tuttuğu görülmektedir.⁶¹ Ayrıca 2. Maddede yer alan "Fırka azasına tertib eden en mühim vazife İttihad ve Terakkî Cemiyeti programı muhteviyatının Meclis-i Meb'ûsan'da tevic ahkâmıyla iktisâb-ı kanuniyyet etmesine çalışmaktadır. Ve müdafaa hakkına malikdir." ibaresinde de fırkanın en önemli görevinin İttihat ve Terakkî Cemiyeti programının Meclis'te tatbik edilmesine çalışılmasına yer vermiştir.⁶² Yalnız burada cemiyetin fırka programı dışında müdahale etmeyeceğine yer verildiği anlaşılmaktadır. Fırkanın reis ve 7 üyeden oluşacağı ve fırkanın idare heyetinin ise fırka tarafından seçileceği

⁵⁹ *Meclis-i Mebusan İttihad ve Terakki Fırkası Nizamname-i Dahilisi* (İstanbul: Meclis-i Mebusan Matbaası, 1332), madde 1, 2.

⁶⁰ *Meclis-i Mebusan İttihad ve Terakki Fırkası Grubu Nizamname-i Dahilisi* (İstanbul: Meclis-i Mebusan Matbaası, 1332). Bu nizamname 22 maddeden oluşmaktadır.

⁶¹ *İttihad ve Terakki Fırkası Nizamname-i Dahilisi*, madde 4.

⁶² *İttihad ve Terakki Fırkası Nizamname-i Dahilisi*, madde 2.

belirtilmiştir. Görev süresinin bir yıl olduğu da belirtilmektedir.⁶³

İttihat ve Terakkî Fırkası üyelerinin Meclis'te fikirlerini özgürce söyleyebileceği ve savunabileceğine yer vermektedir. Cemiyetin siyasi programına sadık kalacağına vazifesi olduğuna bakılacak olursa siyasi programın üyeleri bağladığı şeklinde yorumlanabilir.

SONUÇ

İttihat ve Terakkî Cemiyeti, Meşrutiyeti ilan ederek, Kânûn-ı Esâsî'nin yeniden yürürlüğe konulmasını ve Meclis-i Meb'ûsan'ın açılmasını sağlamış, bu ona önemli bir şöret ve güç mevki kazandırmıştır. Cemiyet, Meclis seçimlerine İttihat ve Terakkî Fırkası'nı kurarak katılmıştır. Cemiyet fırkanın üstünde güçlü bir siyasal hareket olarak gördüğünden fırkayı Meclis'te kendisinin programının uygulayıcısı olarak görmüştür. Bu durum cemiyet-fırka polemliğini siyasal gündeme taşımış, özellikle muarızlarınca eleştiri konusu haline getirilmiştir. Eleştiri cemiyetin fırkayla organik bağının devam etmesidir. Fırkayı şekillendiren fırkanın uyması gereken programı hazırlayan ve kongreleri yapan cemiyettir; fakat fırka olarak siyasal karar alma merciinde bulunmadığı ileri sürülmektedir. Bütün kararların tek bir merkezden merkez-i umumiden çıkması ve buna fırkanın da uymasındır.

Cemiyet, özellikle hükümet kurmayarak dolaylı bir yöntem tercih etmiştir. Bu durum cemiyetin kendi gücünün fevkine varamadığı şeklinde yorumlanmıştır. Bu da meseleye zorunlu bir izah getirme arayışını ortaya koyması gibi, İttihatçı muhaliflerinin güç kazanmasına ve hükümeti elde etmelerine yol açması şeklinde değerlendirilebilir. Hükümetlere dolaylı müdahale etmesi, veya tekelci tutum takınmasının hükümetin programını uygulamada bir sıkıntıya yol açtığı ileri sürülebilir. Hükümete olan müdahaleler iktidar muhalefet politik sorunsalının oluşmasına hizmet ettiği gibi, siyasal atmosferin meşrutiyetin umdeleriyle çatışan bir ortama evrilmesi politik kaos ortamında sorunsal bir meşrutiyet geleneği oluşmasını intaç etmiştir.

Cemiyet, fırka organını güçlü kılıp uzlaşmacı çoğulcu ortamı sağlayabilseydi politika vadisinde derin uyuşmazlıkların ortamı oluşmayabilirdi. Politik hizipleşmelere beklenen arzulanen özelemlere cevap verilememesinin önemli bir yer işgal ettiği söylenebilir. Yine de yaşanan politik gelişmeler ve yaklaşımlar Türk demokrasi tarihi açısından dikkate değerdir.

KAYNAKÇA

- Ahmad, Feroz. *İttihat ve Terakkî*. Trc. Nuran Yavuz. Ankara: Kaynak Yayınları, 1984.
 Ahmet Muhtar. *İntak-ı Hak*. İstanbul: y.y., 1930.
 Akşin, Sina. *Jön Türkler İttihat ve Terakkî*. İstanbul: İmge Yayınları, 2001.
 Bayar, Celal. *Bende Yazdım*. 3 Cilt. İstanbul: Sabah Kitapları, 1997.

⁶³ *İttihad ve Terakki Fırkası Nizamname-i Dahilisi*, madde 5.

- Birinci, Ali. *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.
- Birinci, Ali. *Tarih Yolunda*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.
- Danişmend, İsmail Hami. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Basımevi, 1955.
- Danişmend, İsmail Hami. *31 Mart Vakası*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1974.
- Eraslan, Cezmi – Olgun, Kenan. *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet ve Parlamento*. İstanbul: 3F Yayınları, 2006.
- İbrahim Hilmi, *Meclis-i Mebusan'ın Küşadı İyd-ı Milli*. b.y.: Kütüphane-i İslam ve Askeri, ts.
- İttihad ve Terakkî'nin Sahtekarlıklarına, Denaetlerine Bülend Bir Sada-yı Lanetimiz*. b.y.: y.y., ts.
- Kadri, Hüseyin Kazım. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Hatıralarım*. Haz. İsmail Kara. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Kansu, Aykut. *1908 Devrimi*. Trc. Ayla Erbal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Kocabaş, Süleyman. *Jön Türkler Nerede Yanıldı*. İstanbul: Vatan Yayınları, 1991.
- Küçükömer, İdris. *Batılılaşma Düzenin Yabancılaşması*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1330.
- Maarif Nazırı Emrullah. *İzahname*. İstanbul: Matbaaa-i Hayriyye ve Şürekası, 1330.
- Meclis-i Meb'ûsan İttihad ve Terakkî Fırkası Nizamnâme-i Dahilisi*. İstanbul: Meclis-i Mebusan Matbaası, 1332.
- Mehmet Şeref. *Cemiyet ve Muhalifleri*. Edirne: Yako levi Matbaası, ts.
- Memduh Paşa. *Tasvir-i Ahval Tenvir-i İstikbal*. İzmir: Vilayet Matbaası, 1328.
- Nur, Rıza. *Hayat ve Hatıratım*. 4 Cilt. İstanbul: Altındağ Yayınevi, 1967.
- Osmanlı İttihad ve Terakkî Cemiyeti Program ve Nizamnâmesidir*. İstanbul: Tanin Matbaası, 1930.
- Parla, Taha. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Pears, Edwin. *Four Years in Constantinople*. New York: D. Appleton and Company, 1916.
- Sabah*, S. 6783, 11 Temmuz 1324.
- Said Halim Paşa. "Meşrutiyetin Tesirat ve Netayıcı". *Sebilürreşad* 15/383 (1329): 335-337.
- Süleyman Nazif. *Yıkılan Müessesese*. İstanbul: İlhami Fevzi Matbaası, 1927.
- Süleyman Numan. "İnkılabımız". *Musavver Muhit*. 1: 9, Kanun-i Evvel 1324.
- Toros, Taha. *Ali Münif Bey'in Hatıraları*. İstanbul: İsis, 1996.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasal Partiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Yalçın, Hüseyin Cahit. "Meşrutiyet Hatıraları, Fikir Hareketleri". b.y.: y.y., ts.

EK:

MECLİS-İ MEBUSAN İTTİHAD VE TERAKKÎ FIRKASI NİZAMNAME-İ DAHİLİSİ

Madde 1: İttihad ve Terakkî Fırkası Meclis-i Meb'ûsan'da İttihad ve Terakkî Cemiyeti programını kabul ile fırkaya dahil olmuş azanın heyet-i mecmuasından müteşekkildir. Cemiyetin siyâsî programıyla iş bu nizâmname ahkâmını kabul ve namusuyla te'yîd eden her mebus fırkaya aza olabilir.

Madde 2: Fırka azasına tertib eden en mühim vazife İttihad ve Terakkî Cemiyeti programı muhteviyatının Meclis-i Meb'ûsan'da tevic ahkâmıyla iktisâb-ı kanuniyyet etmesine çalışmaktır. Ve müdafaa hakkına malikdir.

Madde 3: Fırkaca ekseriyet ara ile ittihâz edilen mukarrerât azanın kaffesi için ittihâz edilen mukarrerât azanın kaffesi için vacibü'r-reaya ve lazımu't-tatbikdir.

Madde 4: Fırkanın müntehib yedi zatdan mürekkep bir heyet -i idaresi olub İttihâd ve Terakkî Cemiyeti vekil-i umumiyesinin taht-ı riyasetindedir.

(3)

Madde 5: Heyet-i idare fırkaca intihâb olunur. Müddet-i hidmeti bir senedir. Heyet-i idare azasından birisi reisin tayiniyle fırka kitâbet ve idare memurluğu ve birisi de heyet-i idare kitâbeti vazifesini ifa eder.

Heyet-i İdarenin Vazifesi

Madde 6: Heyet-i idare fırkanın muâmelât-ı umûmiyesini idare ve aza arasındaki münasebât-ı samimâneyi idame ve fırkanın yevm-i ictimâlarını tayin ve ruznâmeyi tanzîm ile mükelleftir.

Madde 7: Heyet-i idare haftada lâ-akl bir defa ictimâ`edecektir. Re.s.n tens.b.yle fevkalade olarak da ictimâ` edebilir.

Madde 8: Heyet-i idare fırka azası tarafından verilen takrirleri tedkîk ve aid oldukları nezâret ve dairelerde ta`kib-i umumiyesinde muhtaç-ı müzâkere gördüklerini heyete arz ve lüzumu takdirinde takrir sahibinin izâhâtını da istimâ` eyler.

Madde 9: Heyet-i idare bazı meselede muhtelif fırkalarla i'tilâf-ı efkâr husûli için mezkûr fırkalar rüesasıyla müzâkereye me`zûndur. Fakat netice-i müzâkereyi fırka azasına tebliğ ve sülûsân-ı ekseriyet ara ile verilecek karara tevfiğ muâ`mele eyler.

(4)

Madde 10: Heyet-i idare azası hiçbir nev`-i ticaretle işigal edemez. Ve müessesât-ı Hayriye ve maliye vesairede daimi ve muvakkat ücretli bir vazife deruhde eylemez.

Fırka Azasının Vazifesi

Madde 11: Meclis-i Meb'ûsanda daima toplu bir ekseriyet istihsâli için

muntazaman devam ve müzâkerâta iştirak azanın vazife-i asliyesidir. Devam etmeyen aza hakkında heyet-i idare ittihâz edeceği kararı fırkaya arz eder.

Madde 12: Fırka müzâkerât ve mukarreratının tarz-ı cereyan ve şekli hakkında iltizâm-ı mahrumiyet azanın her biri için vecibe-i vicdaniye ve is-yasiyedir.

Madde 13: Fırka azası müzâkere salonu haricinde fırkanın kararı aley-hinde mütâla`ât serd ve tenkidât-ı icrâ etmemekle mükelleftir.

Madde 14: Fırka azası fırkanın kararı olmaksızın fırka namına devâ'ir-i hükümet ve mü'essesât-ı saireye müracaat etmekden memnu`dur.

Madde 15: Fırka azası mahsusât-ı seneviyelerinden yüzde birini fırka mesarufı karşılığı olarak fırka veznesine te`dîye edecektir. Fazla miktardaki teberrü`ât dahi kabul edilir.

(5)

Fırka Katib ve İdare Me'mûrinin Vazifesi

Madde 16: Fırka katib ve idare me'mûru fırkanın müzâkerâtını hilase-ten zabt ve defter-i mahsusuna kayd eder. Heyet-i idare mukârrerâtını ve ic-timâ` günlerini ve ruznameyi vesait-i münasib ile azaya tebliğ eder.

Madde 17: Fırkanın öuâmelât-ı maliye ve hesâbiyesini ve vâridât ve sar-fiyâtını usul hakkında dairesinde tanzîm ve dâre kâtib ve idare memurunun vazifesidir. Varidât alem ve haberle kabz ve sarfının senedât ve vesâ'ik-i mu-tebere mukâbilinde ve heyet-i idâre kararıyla icrâ olunur.

Heyet-i İdâre Katibinin Vazifesi

Madde 18: Heyet-i idâre kâtibi a`zâ tarafından verilecek taktirleri def-ter-i mahsusuna tahrîr ve heyete takdim ve müzâkerât ve mukarrerâtı kayd ve tanzîm eder.

Usûl-ı Müzâkereye Dair

Madde 19: Fırka heyet-i idarece tayin ve tebliğ olunacak günlerde iç-tima` ve münhasıran ruznâmede münderiç mevâdın tetkikiyle iştigal eyler. Ruznâmeye derç edilmeyen bir teklif riyasetçe tensîb ve heyetin kabul edi-lirde o içtimada müzâkere olunabilir. Tensîb edildiği takdirde içtima` atıye taalluk olunur.

(6)

Madde 20: Fırka aza-yı mürettebenin nıdfından bir fazlası bulunma-dıkça hiçbir karar ittihaz edemez. Ruznâmede münderiç mevâd hakkında bi'l-vükala rey vermek de caizdir. Vükâlatın tahrîri olması şarttır. Vekilin rey-i usulün rey-i ad olunarak ekseriyet teşkiline medâr olur.

Madde 21: Ara işarı veya hafî olmak üzere iki suretle cem` olunur. Rey işâra el kaldırmak ve ayağa kalkmaktır. Rey-i hafî imzasız pusulalara yaz-

maktır. Azadan on beş zat tarafından tahrîran teklîf vaki` olur ve heyetçe ekseriyetle kabul edilirse rey-i hafiye müracaat olunur.

Madde 22: Reisten söz talep ve istihsâl edilmeksizin beyan-ı mütâlaâ edilemez. Riyaset tarafından sırayla kime söz verilirse o zat mütâlaâ ve ic-tihâdâtını söyler. Söz söylerken riyâsete veya heyet-i umumiyyeye hitap edilir. Bir zat sözünü bitirmedikçe diğeri tarafından başlanılamaz. Ve yekdiğeri-ne cevap suretiyle veya refiklerine karşı istihzâ ve tezyif tarikiyle irâd -ı kelim olunamaz.

(7)

Sadedinden hariç söz söyleyen hatip riyâset tarafından sadede davet olunur. Üç defa daveti müteâ`kib sadede avdetinde ısrar eden veya kesr-i şeref ve haysiyeti mucib surette ve istihzâ ve tezyif mahiyetinde söz söyleyen ha-tibi reis men` eder. Men` tebliğine itâat etmeyen zata karşı fırka kararıyla ihtâr-ı icrâ edilir. Aynı celsede üç defa ihtâr cezasına maruz kalan ve firkanın maksad-ı siyasiyesi aleyhinde söz söylemekte ısrar eyleyen aza fırka kara-rıyla azalıktan ıskât edilir.

Madde 23: Vükelâ-yı devletten vukubulacak istizâhlar firkanın ekseri-yet arasıyla kabul olunduktan sonra vaki` olacaktır.

Madde 24: İş bu nizamnâmenin kabul ve tebdil ve ta`dîli sülûsân ekse-riyet ara ile icra edilebilir.

CHOMSKY'NİN ÜRETİCİ DİL BİLGİSİ KURAMI İLE KLASİK NAHİV İLMİNDE SELİKA (DİL YETİSİ)

Chomsky's Generative Grammar Theory and Seliqa (Linguistic Innate) in Classical Science of Arabic Grammar

Temmmâm HASSÂN

Prof. Dr. Kahire Üniversitesi, Mısır

Prof. Dr. Cairo University, Egypt

Çeviren / Translator:

Mehmet Emin GÜZEL

Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

Res. Assist., Aksaray University Faculty of Islamic Education Department of Foundations of Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetorics, Aksaray, Turkey

sehbender_1@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6049-6616>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translation

Geliş Tarihi / Received: 25.09.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14.11.2019

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2019

” Atıf / Cite as: Hassân, Temmmâm. “Chomsky'nin Üretici Dil Bilgisi Kuramı ile Klasik Nahiv İlmünde Selika (Dil Yetisi)”. Trc. Mehmet Emin Güzel. *Mütefekkir* 6/12 (2019): 575-584. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.659199>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

CHOMSKY'NİN ÜRETİCİ DİL BİLGİSİ KURAMI İLE KLASİK NAHİV İLMİNDE SELİKA (DİL YETİSİ)*

Öz

Bir yönüyle dillerin kökeni tartışmalarıyla ilişkili olan dil selikası (yetisi), hem klasik dönem Müslüman dilbilimcilerin hem de modern dönem Batılı dilbilimcilerin gündemini meşgul etmiştir. Müslüman dilbilimcileri Arap dili özelinde, Batılı dilbilimciler ise genel olarak dilde bu olgunun ne ifade ettiği, edimsel bir beceri mi yoksa fitri bir yeti mi olduğu konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bu çalışmanın amacı, klasik dönem Arap dilbilim temsilcilerinden olan ve selikayı coğrafi ve sosyolojik bir olgu olarak gören Câhiz (ö. 255/869), standart kurallara sahip bir sistem olarak gören İbn Cinnî (ö. 392/1002) ile yapısal ve yüzeysel bir olgu olarak gören Cürçânî'nin (ö. 471/1078), modern dönem Batılı dilbilimci, Üretici Dönüşümsel Dilbilgisi kuramını geliştiren ve bu kurama uygun farklı bir selika anlayışı ortaya koyan Noam Chomsky'nin dil selikası hakkındaki görüşlerini mukayeseli bir şekilde ortaya koymaktır. Çalışmanın sonunda da modern dönem Arap dilbilim temsilcilerinden ve çalışmanın yazarı olan Temmâm Hassân'ın dil selikası hakkındaki görüşleri yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Selika, Üretici Dilbilgisi, Nahiv, Modern Dilbilim, Dil Edimi.

Chomsky's Generative Grammar Theory and Seliqa (Linguistic Innate) in Classical Science of Arabic Grammar

Abstract

Seliqa (linguistic innate) associated with the debate on the origin of languages in one respect, has occupied the agenda of Islamic linguists of the classical period as well as Western linguists of the modern period. Islamic linguists in the Arabic language in particular, Western linguists in general, have put forward different views in the sense of what this phenomenon, whether it is an innate or an intellectual ability. The aim of this study is that Jâhiz (d. 255/869), one of the representatives of classical Arabic linguistics who sees *seliqa* as a geographical and sociological phenomenon, and Ibn Jinnî (d. 392/1002), who sees it as a system with standard rules, and Jurjânî (d. 471/1078), who saw it as a structuralist and superficial phenomenon, and Noam Chomsky, who developed the modern Generative Grammar theory and put forward a different understanding of *seliqa* in accordance with this language theory, is a Western linguist in the modern era, to express their views on language *seliqa* in a comparative way. In the last part of the study, it is mentioned the views of Temmam Hassan who is the one of the representatives of modern Arabic linguistics and the author of this study, about the language *seliqa*.

Keywords: Seliqa, Generative Grammar, Arabic Grammar, Modern Linguistics, Language Acquisition.

GİRİŞ

Dilbilim alanında yapılan araştırmaların uzun tarihi süreci bize gösteriyor ki; bu alanda çalışma yapanlar, sözün anlamından ziyade inşasıyla ilgilenmişlerdir. Arap kültüründe Belagât ilminin Nahiv ilminden sonra ortaya çıkması, aynı şekilde modern dönemde de anlambilimin biçimbilimden sonra

* Bu çalışma Temmâm Hassân'ın *Makalatün fî'l-luğati ve'l-edeb* adlı eserinin ikinci cildinde yer alan es-Selikatu beyne'n-nahvi'l-'arabiyyi ve'n-nahvi't-tevlidî başlıklı onuncu bölümünün çevirisidir. Temmâm Hassân, *Makalatün fî'l-luğati ve'l-edeb* (Kahire: 'Alemü'l-Kütüb, 2006), 210-217.

ortaya çıkması bu durumu desteklemektedir. Bu nedenle tarihi süreçte dilbilim araştırmacıları için konuşan özne, dinleyiciden daha fazla önem arz etmiştir. Bunun bir nedeni, bilimum konuşan sayısının anlayan/dinleyen sayısından fazla olmasıdır. Diğer nedeni de konuşma boyutundaki anlam göstergelerinin, işitme boyutundaki göstergelerden daha fazla olması olabilir.

1. KLASİK DÖNEM ARAP DİLCİLERİN SELİKA ANLAYIŞI

Câhiz, Abdulkahir el-Cürçânî, İbn Cinnî gibi dilcilerin perspektifiyle Arap dilbiliminin teşekkülü için atılan ilk adımlara baktığımızda, bunun ya İbn Cinnî'de olduğu gibi daha önceki dilcilerin ele almadığı teorik gramer konularının gündeme getirilmesi yahut Abdulkahir el-Cürçânî'de olduğu gibi doğru cümle kuruluşu ve sözdizim üzerinde veya Câhiz'da olduğu gibi konuşan bir Arap'tan rivayet üzerinde gerçekleştiğini görürüz. Dolayısıyla işin başlangıç noktası dinlemek değil konuşmaktır.

1.1. Câhiz'in Selika Anlayışı

Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde konuşmanın kusurları ile ilgili açıklamalarına¹ baktığımızda, onun metodunun uygulamalı dilbilim metoduna daha yakın olduğu, feshât ve belagât ile ilgili açıklamalarına² baktığımızdaysa edebi tenkid metoduna daha yakın olduğu görülmektedir. O, söz konusu eserinin ikinci ve üçüncü ciltlerinde daha fazla rivayet ve olaylara yer verir. Câhiz bu yönüyle, çölde Arap diline dair verileri kaydetmek için saha araştırmaları yapan bir gezgin izlenimini verir ki bu tür gezginler feshât ile selika arasındaki bağı güçlendirdikleri gibi fasih kabileler ile dilde hata yapan kabileleri de birbirinden ayırt etmişlerdir.

1.2. Abdulkahir el-Cürçânî'nin Selika Anlayışı

Abdulkahir el-Cürçânî ise -Delâilu'l-i'caz'ından net bir şekilde anlaşıldığı üzere- Câhiz'dan farklı olarak, daha çok işin teorik kısmı ile ilgilenmiştir. Nitekim dil edinimi ve kullanımı Câhiz'a göre çevresel bir etken olan feshât ile kişisel bir yetenek olan belagâta bağlıdır. Cürçânî'de ise ne çevre etkenine ne de kişisel yetiye bağlı olmayıp, farklı birtakım işlemlere bağlıdır. Ona göre dil kullanımı kişinin dili güzel kullanmasına katkı sağlayan birtakım zihinsel işlemlere dair bilince bağlıdır. Bu bağlamda o, Delâilu'l-i'caz adlı eserinde şöyle der:

Kelime, terkibe girmeden, yani diğer kelimelerle bir araya gelerek, haber, emir, nehiy ve taaccüb formlarına dönüşmeden; yalnızca cümledeki diğer sözcüklerle bir araya gelerek ifade edebileceği anlamlardan birisini ifade etmeden önce incelenmelidir.³

¹ Ebu Osman 'Amr b. Bahr el-Cahız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, 7. Baskı (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1418/1998), 1: 29-34.

² el-Cahız, *el-Beyân ve't-tebyîn* 1: 85, 90-99.

³ Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'caz*, thk. Muhammed Abduh, Şankitî, Reşit Rıza (Kahire: el-Menâr, 1331/1913), 35.

Ardından Cürcânî şu ifadelere yer verir:

İyice düşündüğünde şunu net bir şekilde anlarsın ki sözcükler, haml (yüklemleme), sebebiyet vb. ilişkilerle birbirleriyle ilişkilendirilmeden önce cümlede sözdizimden bahsedilemez. Bu, akli başında herkesin bildiği bir şeydir. Hal böyle olunca bizim sözcükler arası haml, sebebiyet vb. yollarla kurulan bağın ne anlama geldiğini ve ne sonuçlar doğurduğunu irdelememiz gerekir. Bu konuyu irdelediğimizde cümlede yer alan sözcükler arası ilişkinin şu şekillerde kurulduğunu anlarız:

- a) İsimlerden birinin diğerine haber yapılması.
- b) İsimlerden ikincisinin birincisine sıfat, te'kîd veya temyiz yapılması.
- c) Olumlu bir cümlemin olumsuz, soru veya temenni cümlesine dönüştürülmesi amacıyla söz konusu cümlemin başına bu dönüşümü sağlayacak edatların getirilmesi.
- d) İki fiilden birinin diğerine şart yapılması amacıyla her iki fiilin şart edatından sonra getirilmesi.⁴

Cürcânî'nin bu sözlerinden net bir şekilde anlaşılıyor ki o, kişinin fasih bir çevrede yetişmesinden kaynaklı doğuştan gelen yeteneği esas alan Câhiz'in yönteminden farklı olarak -Câhiz'in kasdettiği anlamla fasih ve belîğ olmasa bile- kişinin düzgün Arapça cümleler kurabilmesine yarayan, sonradan edinilmiş beceriyi esas alan bir yöntem tercih etmiştir. Cürcânî gramere uygun bir cümlemin kuruluşu için söz dizim, yapı, tertib ve ta'lik olmak üzere dört aşamadan bahseder. Cürcânî'nin bu aşamalara dair açıklamalarını bir önceki pasajda vermiştik.

Cürcânî eserinin ilerleyen sayfalarında söylemini daha da ileriye taşıyarak şu ifadeleri kullanır:

Bil ki sözdizim, nahiv ilminin gerektirdiği şekilde cümleler kurman, nahiv ilminin ilkelerine uyman, nahvin belirlediği yöntemleri bilip onlardan sapmaman ve nahiv ilminin belirlediği sınırlara riayet ederek bu sınırların dışına çıkmamandan ibarettir. Çünkü biz, nâzımın (söz dizimde konuşan özne) nazımdaki gayesini ancak dilin tâbi olduğu ilkeler bağlamında inceleyerek anlayabiliriz.⁵

Bundan da anlaşılıyor ki hem Cürcânî hem de Câhiz'in ana konusu Arapça cümle olsa da Cürcânî, Câhiz'in çevreden kaynaklı fesahat faktörüne karşı nahiv ilmini yerleştirmiştir. Anlaşılan o ki: Cürcânî *nahv ilminin gerektirdiği şekille* ifadesiyle kelimelerin bağlamdan bağımsız sözlük anlamlarını değil kelimeler arası anlam ilişkisini kastetmektedir. Nitekim o bu meramını şu sözleriyle açıklıyor:

İnsanın bilmesi ve her daim hatırlaması gereken hususlardan birisi şudur: İnsan zihninin, gramatik anlamlarından soyutlanmış tek başına bir kelimeyi anlamıyla ilişkilendirmesi düşünülemez. Zira bir fiil herhangi bir isimle amel ilişkisi olmaksızın tasavvur edilemediği gibi bir isim de herhangi bir fiile fail,

⁴ el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 44.

⁵ el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 64.

mef'ul vb. şekilde ma'muliyet ilişkisi olmaksızın tasavvur edilemez.⁶

Cürcânî ilerleyen sayfalarda bunun gerekçesini şöyle izah eder:

Bunun nedeni belirttiğimiz gibi, sözdizim gramatik anlamların, hüküm ve vecihlerin dikkate alınması ve gramer kurallarına uymakla gerçekleşir. Gramatik anlamlar lafızlara ait anlamlar değilki bu anlamların lafza yönelik olduğu düşünülür.⁷

Daha sonra Cürcânî bu analizinin dinleyiciyi değil de konuşanı esas alan bir analiz olduğuna işaret eden şu ifadelerle yer verir:

Sözdizim kelimeler arasındaki gramatik anlamların dikkate alınmasından başka bir şey değildir. Sen (konuşan) öncelikle bu gramatik anlamları zihninde dizer, ardından bu dizime uygun şekilde lafızları dile dökersin. Kelimeler arası gramatik anlamların olmadığını varsaydığımızda net bir şekilde nazm veya tertipten söz edemeyiz.⁸

1.3. İbn Cinnî'nin Selika Anlayışı

İbn Cinnî ise geleneksel nahiv bloğunda yer alır. Bu yüzden onun konuya yaklaşımının Arap dilbilim düşüncesinin klasik nahiv yönünü en iyi şekilde yansıttığını düşünüyoruz. İbn Cinnî *el-Hasâis*'inde nahiv ilmini şu şekilde tanımlar:

Nahiv, Arap olmayanın feshatta Arapla aynı seviyeye gelebilmesi, fasih düzeyde Arapça cümleler kurabilmesi için Arap dilindeki i'râb, tesniye-cemi', tahkir, teksir, izafet, nisbet, terkîb vb. değişim ve yöntemlere riayet etmesidir.⁹

İbn Cinnî'nin nahiv usulüne dair ele aldığı konuları şu başlıklara ayırabiliriz: Dil felsefesi, semâ', kıyâs, illetler, hükümler, tecrîd, gramatik göstergeler, anlam aktarımı. Bu başlıklar arasında öncelikle dil felsefesi başlığını incelediğimizde onun, kelâm, kavîl, dil, nahiv, i'râb-binâ, dilin kökeni (dil uzlaşım sal mıdır, tevkifi midir?) vb. izaha muhtaç gördüğü bazı konu ve kavramlara yönelik tanım ve açıklamalarda bulunduğunu görmekteyiz. İbn Cinnî'nin dilde semâ' konusunu işleme yönteminde sözü fasih olan Araplar ile fasih olmayan Araplara aidiyeti şeklindeki ayrımı, onun yöntemi ile Câhiz'in yöntemi arasındaki yakınlığı göstermektedir. Nitekim İbn Cinnî hadîf ile bedevî Araplardan, rivayet ve ravilerden, sadece kendi lehçesiyle konuşan fasih Arap ile iki farklı lehçeden aktarımda bulunan fasih Arap'tan, lehçelerin iç içe girişinden, cumhur görüşüne aykırı rivayetlerden ve lehçe farklılıklarından -ki o bunların tamamını delil sayar- bahseder.

Bilindiği üzere kıyasın makîs (fer'), makîsün 'aleyh (asıl), illet ve hüküm olmak üzere dört rûknü bulunmaktadır. Makîs ve makîsün aleyh ile ilgili İbn Cinnî, Arap kelimelerine hamledilebilen her tür kelamın Arap kelamı kapsamına

⁶ el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 314.

⁷ el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 347.

⁸ el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 349.

⁹ Ebu'l-Feth Osman İbnu Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Darü'l-Kütübü'l-Mısıriye 1371/1952), 1: 34.

dâhil olduğunu söyler. Aynı şekilde bu başlık altında o, nazîr-'ademun-nazîr,¹⁰ zahire haml-anlama haml ve aslın fer'e hamli gibi konuları inceler. İlet başlığı altında İbn Cinnî, illetler arası te'aruz (dilsel bir hükümün birkaç farklı illetinin bulunması), mucib illet-mücevviz illet, illetin illeti, iki illete bağlı hükümler, illette dengesizlik ve istihfaf illetini inceler. Son olarak kıyasın rükünlerinden hüküm meselesini ele alan İbn Cinnî, bu başlık altında hükümler arası çakışma, yaygın kullanımlı kural dışılar, genel geçerlilik, şuzûz (kural dışılık), şiirsel zorunluluk, cerr-i civar (cer amili olmaksızın bir kelimenin komşusu olan bir önceki kelimenin cerresi ile mecrur olması), lafız aktarımı, bedel (harflerin birbiriyle yer değişimi), ta'vîz (kelimede düşen bir harfin yerine başka bir harfin getirilmesi), inâbe (harfin hareke veya hareketinin harf yerine geçmesi) ve eş anlamlılık konularını inceler. Daha sonra tecrîd (şâirin kendisini başka bir kişi yerine koyup ona hitap etmesi) konusuna yoğunlaşan İbn Cinnî, kalıp çözümlenmesi (Arapların hazfe tabi tuttukları bir kelimenin kalan kısmının standart Arap kalıplarına uygunluğunu gözetmeleri), hareketlerin kendi türlerinden harflere dönüşmesi, zorunlu hareketlerin yok sayılması, bitişik harflerin ayrık sayılması, kelime türetimi, kelimelerdeki fonetik dönüşümlerde sarf ilminin belirlediği aşamalara riayet etmek ve fiilin isimlendirilmesi gibi konuları inceler. Ardından gramatik göstergelere dikkati çeken İbn Cinnî, i'rabın takdiri, anlam açıklaması, istiğnâ (kelimelerin birbirlerinin anlamsal fonksiyonlarını üstlenmesi), hazif, ziyade, arizi durumlarda gramatik hiyerarşinin dışına çıkma, takdim-te'hîr ve cümle-i mu'tariza (ara cümle) konularını ele alır. En sonunda ise, anlamla direk bağlantısı olan, hakikat-mecâz, anlamın alışılmışın dışında bir lafızla ifadesi, fiilin yapısıyla eyleme; kipiyle zamana; içerdiği isnad anlamıyla da faile delalet etmesi gibi konuları inceler. Muhtemelen İbn Cinnî bu son konuları manevi göstergelerden saymaktadır.

2. KLASİK DÖNEM ARAP DİLCİLERİN GÖRÜŞLERİ HAKKINDA GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Yukarda aktardığımız bilgilerden anlaşılıyor ki selika, sözün anlamına yönelik bilimlerin henüz teşekkül etmediği ilk dönemlerde sözün kuruluşuyla ilgili bir olgu olarak algılanmaktaydı. Ayrıca görüşlerine yer verdiğimiz üç dil bilimcinin selika olgusuna yaklaşımı belli bir ölçüde farklılık arz etmektedir. Nitekim Câhiz selikayı fasih Arap kabileler arasında yaşamının sonucu olarak ortaya çıkan bir olgu olarak görürken Cürçânî onu zorunlu gramer bilgisinden bağımsız fitri, zihinsel bir yetenek olarak görür. İbn Cinnî'ye göre

¹⁰ İbn Cinnî'ni bu başlık altında sözcüklerdeki fonetik değişim ve formların bağlı olduğu hususu inceler şöyle ki: Arap dilinde bir sözcüğün formu için genel geçer bir ilke varsa bu sözcüğün bir benzerinin olmasına ihtiyaç duyulmaz. Eğer bir sözcüğün girdiği formun genel geçer bir ilkesi yoksa bu durumda bu sözcüğün mutlaka bir naziri/benzerinin bulunması gerekir. Bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 197. (Çevirenin notu)

ise selika, dilcilerin belirledikleri sema', kıyâs, illet, hüküm, karine ve uygulama gibi nahvi ilkelere bağlı gelişen edinimsel bir çabadan ibarettir.

Araplar eskiden fasih dili, nahiv veya sarf bilgisinden bağımsız, pratik yapma ve sürekli kullanma yoluyla öğrenirlerdi. İşte bu dil edinimine selika denilirdi. Araplardaki selika bozulmaya başlayıp, Arap olmayan Müslüman bireylerin Arapça öğrenme arzuları artınca bu taleplere cevap verebilecek nitelikte bir dil eğitimi kaçınılmaz oldu. Başta Kur'ân okuyuşunda olmak üzere dilde ortaya çıkan lahn (bozulma), Kur'ân okuyuşunu düzenleyecek birtakım ilkelerin belirlenmesini zorunlu kıldı. Böylece nahiv ilmi ortaya çıktı. Câhiz'n dil selikası ile ilgili görüşü nahiv kurallarına bağlı olmasa da Cürçânî'ninki, nahvi ilişkilere riayet etmeye bağlıdır. İbn Cinnî ise bu konudaki görüşünü lafzi ve kıyasi birtakım değişimlerin üzerine inşa eder. Anlaşıldığı üzere, söz konusu dilbilimcilerin dil selikası kavramına yaklaşımları birbirinden farklıdır:

Dil selikası;

- Câhiz'a göre coğrafi ve sosyolojik bir olgudur.
- Cürçânî'ye göre yüzeysel ve yapısalıdır.
- İbn Cinnî'ye göre standartları olan bir sistemdir.

3. NOAM CHOMSKY'NİN SELİKA ANLAYIŞI

Aspects of the Theory of Syntax (Sözdizim Teorisinin Farklı Yönleri) adlı kitabının¹¹ *Metodolojik Girişler* başlıklı ilk bölümünde *Üretici Dilbilgisi Formları* adıyla bir alt başlık açan ve bu başlık altında dil yetisine (competence) dair bazı teorilere yer veren Chomsky'de ise dil selikası bambaşka bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun konuyla ilgili temel görüşleri şu şekildedir:

1- Chomsky'inin konuyla ilgili görüşlerinde iki kavram öne çıkar: Bir tanesi soyut ve zihinsel bir kavram olan *yeti*, diğeri bu yetiden beslenen ve bu yetinin yansıması olan *edim* kavramıdır.

2- Hem konuşan hem de dinleyenin özel dil yeteneğini betimleyen Chomsky, bu yeteneğin sonsuz sayıda cümleler üretebilecek kapasitede olduğunu savunur.

3- Her dilin kendine özgü bir grameri olduğuna göre fonetik, semantik, sentaktik vb. dil bileşenlerine dair ilkeler gibi bütün dillere uygulanabilen evrensel bir dil grameri de mutlaka vardır.

4- Her dil, üretme yetisine (creative aspect) sahiptir. Evrensel gramerin işlevi, bu yetiyi geliştirmek ve evrenselliğinden ötürü özel dil gramerinde ortaya çıkamayan derin yapıları ortaya çıkarmaktır.

¹¹ Noam Chomsky, *Aspects Of The Theory Of Syntax* (Massachusetts: The MIT Press Massachusetts Institute Of Technology Cambridge 1965)

5- Belirli bir dile özgü dil grameri, evrensel gramerden bağımsız olarak dil yetisini (competence) ortaya çıkaramaz.

6- İster evrensel olsun ister belli bir dile özgü olsun gramer eğitiminin klasik metodla eğitimindeki başarısızlığının nedeni, kelimelerdeki dizim gibi fikirlerde de doğal bir dizim olduğu yaygın kanaatine istinaden, klasik yöntemin cümle kurmada veya cümleyi açıklamada belli bazı kalıpları esas almasıdır. Böylece cümle üretim ilkeleri gramer ekseninden çıkıp fikir dizim eksenine kaymıştır. Bunun bir tek istisnası, mecâz, hazif, 'aks vb. belagat konusuna giren kullanımlardır.

7- Üretici dil kuramının önerdiği gramer, herhangi bir dile özgü olmayıp, bütün beşeri dilleri kapsayan, kurallardan oluşan, cümle için açık ve net sınırlara sahip formlar belirleyen bir sistemdir. Dolayısıyla bu sistem, وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا “ve Âdem’e bütün isimleri öğretti” (Bakara 2/31) ayetine de uygundur. Nitekim bu ayette belli bir dil türüne özgü olmaksızın genel anlamda dil yetisinin Hz. Adem’in yaratılışında kodlandığı vurgulanmaktadır.

4. TEMMAM HASSAN'IN SELİKA ANLAYIŞI

Şu andan itibaren dilcilerin selika kavramına yaklaşımlarını bir yana bırakıp bu kavramı, kültürel bağlamı da dikkate alarak ve belli bir dille (Arapça) ilişkisini kurarak anlamaya çalışalım. Geçen yüz yılın ikinci yarısında basıma sunduğum *Menâhicü'l-bahs fi'l-luğâ* (Dil Araştırmalarında Yöntem) isimli kitabımda literal ve tam bir bağlamsal anlamdan yoksun kelimelerden oluşan absürt bir pasaja yer vermiştim. Pasaj şu şekildeydi:

”حنكف المستعص بسقاحتة في الكمظ فَعُنَّدَ التران تعنيذا خسيلا فلما اصطقف التران وتحكف حكره المستعص بحشله فانحكر سحیلا سحیلا حتى خرب 12“

Bu metnin tam bir bağlamsal anlam ile literal anlamdan yoksun olması, işlevsel anlamının olmadığını göstermez. Zira bu saçma metnin -aşağıda belirteceğimiz işlevleri haiz olduğundan- i'rabı mümkündür:

Fonetik kurallar, edat ve bağlaçların anlamları, zamirlerin anlamları, kiplerin morfolojik manaları, morfolojik kurallar, bağlam bileşenleri arasındaki ilişkiler, gramatik işlev göstergeleri... Bunları değerli okuyucu için kısaca açıklamamız gerekir:

a) İ'rab

حنكف mazi fiil, المستعص fail, بسقاحتة câr, mecrur ve muzafun ileyh. Câr ve mecrur حنكف fiiline müte'allik...

b) Fonetik Kurallar

- حنكف kelimesinde yer alan ن harfinin mahrecinin, kendisinden sonra gelen ك harfinin mahrecine uyum sağlaması için değişmesi.

¹² Temmam Hassan, *Menâhicü'l-bahs fi'l-luğâ* (Kahire: Mektebetu Anglo el-Mısriyye, 1990), 193.

- مستفعل kipinden ismi fail olan مُسْتَعِصٌ kelimesinde ص harfinin idğam kuralları gereği şeddelenmesi şöyle ki: Kelimenin aslı مُسْتَعِصٌ idi. Birinci ص harfinin hareketi kendisinden önceki harfe aktarıldıktan sonra kelime مُسْتَعِصٌ oldu. Böylece birinci ص harfinin ikincisine idğâmı kaçınılmaz oldu.

- سحاقته kelimesi mecrur olduğundan kendisine bitişen ه zamirinin de esrelenmesi. Zira eğer kelime mecrur değil de merfu olsaydı kendisine bitişen ه zamiri de ötrelenirdi...

c) Zamirler

Söz konusu pasajda açık lafızlarla ve bilinen işlevsel anlamlarıyla edatlar yer aldığı gibi zamirler de yer almaktadır.

d) Morfolojik Kipler

- Pasajda yer alan تعيندا mastarını incelediğimizde ıstikak kurallarına uygun bir şekilde عند fiiliyle asli üç kök harfte birleştiğini görürüz. Bu mastarın ardından sıfat olarak حسبلا kelimesinin gelmesi, bu kelimenin işlevsel olarak tür belirttiğini gösterir.

- استفعل vezninde olan اصطقف fiilini incelediğimizde, kural gereği kendisinden sonra gelen ve tefhim (tok sesli) harflerinden biri olan ط harfiyle uyum sağlaması için س harfinin ص harfine dönüştüğünü görüyoruz.

- الحكر fiilini incelediğimizde, bu kelimedede mutavaat (dönüşlülük) nun'unun (ن) yer aldığını dolayısıyla bu fiilin kendisinden önce geçen حكره fiilinin dönüşlülüğünü ifade ettiğini anlarız...

e) Bağlamsal İlişkiler

Söz konusu absürt metinde yer alan kelimeler açıkça görüldüğü gibi, bilindik Arap kelime kiplerine uygun bir şekildedirler. Örneğin حنكف kelimesi Arap mazi fiil kipi özelliklerini taşımakta, ismi fail kipinde olan المستعص kelimesi de bu fiilin faili konumunda ve fiil fail arası ilişki, bu ilişkiyi bağlamsal işlevini ortaya çıkaracak göstergelerin varlığını zorunlu kılmaktadır. Bilindiği üzere bağlamdaki işlevsel anlamların açık olması, dilin en büyük işlevi olan bildirişimin (ifade) yegâne aracıdır.

Bana göre selikanın unsurları bunlardan ibarettir. Herhangi bir dili öğrenmeye çalışan birisinin bağlam oluşturmada bigâne kalamayacağı bu unsurları bilinçaltında depolaması ve sözü işittiği esnada bunları kullanması gerekir. Buradan hareketle kanaatimce selika, şu şekilde tanımlanır:

Selika, işlevsel anlamların, bu anlamlar arası ilişkilerin ve anlam göstergelerinin bilinçaltında depolanmasıdır. Salika bilinç dışında kalır ve selikaya sahip kişi onu kavrayamaz, ancak selikaya aykırı davrandığında farkına varır.

KAYNAKÇA

- Câhiz, Ebu Osman 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. 4 Cilt. 7. Baskı. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998.
- Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. Massachuttes: The MIT Press Massachuttes Institute of Technology Cambridge, 1965.
- Cürcânî, Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilü'l-i'câz*. Thk. Muhammed Abduh - Şankitî - Reşit Rıza. Kahire: el-Menâr, 1331/1913.
- Hassân, Temmâm. *Makâlâtün fî'l-luğati ve'l-edeb*. 2 Cilt. Kahire: 'Alemü'l-Kütüb, 1427/2006.
- Hassân, Temmâm. *Menâhicü'l-bahs fî'l-luğa*. Kahire: Mektebetu Anglo el-Mısriyye, 1411/1990.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt . Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Mısriye, 1371/1952.

KUR'AN'IN ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASINDA ÇOKANLAMLILIK SORUNU, ŞAHİN GÜVEN

The Problem of Polysemy in Understanding and Interpreting the Qur'an, Şahin Güven

Muhammed İkbal KOYUNCU

Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir
Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

*Res. Assist., Istanbul University Faculty of Theology Department of Foundations of Islamic
Sciences Department of Hermeneutics, Istanbul, Turkey*

m.ikbal_68@hotmail.com | <http://orcid.org/0000-0001-8285-1025>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 24.10.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14.12.2019

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2019

” Atıf / Cite as: Koyuncu, Muhammed İkbal. “Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu, Şahin Güven”. *Mütefekkir* 6/12 (2019): 585-590. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.659201>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

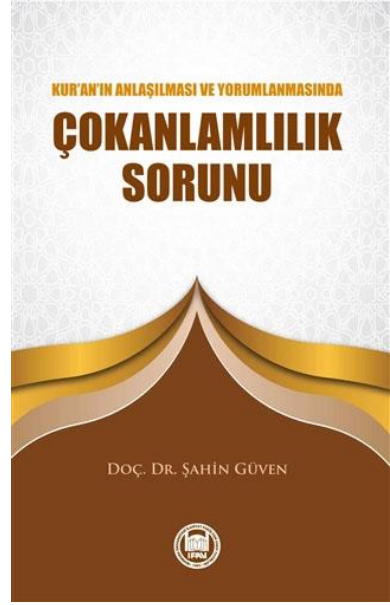
KUR'AN'IN ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASINDA ÇOKANLAMLILIK SORUNU, ŞAHİN GÜVEN*

Değerlendirmesini yaptığımız eser, yazarın temelde “çokanlamlılık” kavramının anlam alanlarının belirlenerek yeni bir metot denemesini önerdiği, tefsir ilmi içerisinde kullanılan çokanlamlılığın irdelendiği doktora tezidir.

Eser içerisinde konular, iki ana bölüm ve uzunca bir genel değerlendirmenin yapıldığı sonuç kısmından oluşmaktadır.

Birinci Bölümde; “Dil Anlam ve Çokanlamlılık” (s. 32-163) başlığı altında yazar; dil olgusu, anlam ve anlam çeşitleri, çokanlamlılık gibi başlıklar altında konuya giriş sadedinde genel bilgiler vermektedir. Zikrettiği bilgilerin asıl meselelerin önüne geçmemesi için okuyucuyu sıkıkmamaya özen gösterdiğini açıkça ifade eden yazar, konunun anlaşılması için tefsirin büyük ölçüde dilden oluştuğu varsayımıyla temel taşları yerine oturtmaya çalışmaktadır.

İkinci Bölümde ise “Kur'an'da Çokanlamlılık Olgusu ve Çokanlamlı Kelimelerin Anlamlarının Tayininde Bağlamın Rolü” (s. 173-373) başlığı altında yazar, çalışmasını ele alma sebebi olarak baştan sona üzerinde durmaya çalıştığı “vücûh ve nezâir” kavramlarının modern dünyada yapılan yanlış tanım örneklemeleri üzerinde durmak suretiyle; bağlam çeşitleri ve Kur'an'da bulunan çokanlamlı bazı kelimelerin anlaşılmasına dair çözümlenmeler yapmaktadır. Yapılan tanımlamaların ilk dönemlerde nasıl anlaşıldığı, bu tanımları nasıl anlamak gerektiği ve objektif bir ortamda ele alınabilmesi için hicri beşinci asra kadar kaleme alınmış çokanlamlılığa dair eserlerin tetkik edilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu nedenle eser, genel bir değerlendirmeye ifade edecek olursak “Kur'an'da Çokanlamlılığın Anlaşılması” adı altında inceleyebileceğimiz literatürün bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.



* Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. 2. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İFAV) Yayınları, 2017.

Konunun daha iyi anlaşılması ve modern dünya insanına hitap etmesi bakımından çokanlamlılık konusunu modern dilbilim ve anlam bilimi bağlamında ele alınacağını belirtmesine rağmen (s. 24) yazar, gerek başlıkta gerekse alt başlıklarda ısrarla modern anlayıştan kaçındığı hissini vermektedir. Tüm çağdaş değerlendirmelerin ve fıkıh usûlünde lafzı müşterek olarak ele alınan çokanlamlılık vurgusunun tefsirde ilk dönemlerde umûmun aksine farklı olarak anlaşıldığı iddiası yazarın bu tavrı için haklı bir neden olarak gösterilebilir. Bunun yanında genel olarak “eşadlılık ve zıtanlamlılık” kavramları gibi çokanlamlı olarak kullanılan kelimelerin vücûh/nezâir anlamında da kullanılması konunun çerçevesinin çizilmesi için tercih edilmiş gözükmemektedir. “Çokanlamlı” kavramının tanımına dair düşüncelerini sunarken yazar, modern dünyada bu kavramın yerine kullanılan farklı kelime ve anlamlandırmaların çokanlamlılığın sınırlarını değiştirebileceğini, anlam daralması yahut anlam genişlemesine sebep olabileceğini ileri sürmektedir. (s. 189)

Yazar, eserin daha ilk kısmında çağdaş dünyada Kur'an'ı anlamada temel sorununun nedeni olarak her dilin kendine özgü bir tarafının olmasını, tâbi olduğu ve mensubu bulunduğu dil ailesinin genel kurallarına uyma zorunluluğunu gösterir (s. 31-62). Burada ilk dönemlerden itibaren dilin mahiyetine dair yapılan tanımlara, İlâhî veya beşerî kaynaklı olduğu iddiası taşıyan kadim dil bilginlerine ve mezheplere yer verdiği görülen yazarın; dilin sınırları ve duruma göre kendi düzeni dışında düzen tanımayan, alternatifi bulunmayan bir araç olduğunu, belirli öğelere sahip çok yönlü bir işaret sisteminden oluşması hasebiyle aynı kelimeye farklı anlamların verilebileceğinin gayet tabii olduğu kanaatinde olduğu görülür. Dile verilen ehemmiyetten dolayı insanın özünde bulunan aynı kelime ya da cümleden teşbih, tenzih yahut sembolik mana çıkartması örnekleri üzerinden konuyu anlaşılır kılmaya çalışan yazar, müfessirlerin dili tanımlama hususunda büyük ölçüde kelimcilerden etkilendiğini söylemektedir. Bu bölümde yazarın, genel olarak dildeki özel olarak da Kur'an ifadelerindeki çokanlamlılık olgusunun daha iyi anlaşılabilmesi için bir alt yapı oluşturmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Yazar eserin “Anlam ve Anlam Çeşitleri” (s. 62-81) başlıklı kısmında, dile dair anlama sorununun sözün ne dediği ile ne demek istediğinin önem ölçüsünün tam kavranamamasından kaynaklandığını belirtmektedir. Zira yazara göre günlük dil ile din dili arasındaki fark net olmadığından bir sözün ilk bakışta hakikat mi mecaz mı ifade ettiği, temel anlam olarak mı yoksa yan anlam olarak mı kullanıldığının anlaşılması için öncelikle dönemine, söyleniş zamanına ve sözün gayesine bakılmalıdır.

Eserin nirengini oluşturan kısım olarak karşımıza çıkan “Çokanlamlılık” (s. 87-169) bölümünde yazar, Kur'an'daki anlaşılma sorunlarının aslında kavram tanımlamalarından kaynaklandığı tespitiyle “çokanlamlılık”

kelimesi yerine kullanılan vücut ve nezâir, lafz-ı müşterek, eşadlılık ve zıtanamlılık kavramlarının Kur'an içerisinde neye karşılık geldiğini klasik kitaplardan örnekler vererek netleştirme uğraşındadır. Yazarın yaptığı tanımlardan yola çıkarak çokanlamlılıkla ilgili vardığı netice; belirli bir dil çevresinde bir kelime birden fazla anlama eşit derecede delâlet ediyorsa bu durumda çokanlamlılığın varlığından söz etmek mümkündür (s. 112). Dilin kullanımında bir sözcüğün eşit derecede hem hakiki hem de mecâzî anlama delaletinin mümkün olabileceği savından yola çıkan yazar çokanlamlılıkta önemli olanın hakiki anlam ile mecâzî anlamın karıştırılacak derecede yaygınlık kazanmış olması gerektiğini belirtir. (s. 123) Çokanlamlılığı oluşturan etkenleri ayrıntılı bir şekilde incelemiş olan müellif, bunların başında dilbilimcilerin farklı bakış açıları ve çokanlamlılığa getirdikleri farklı tanımların olabileceğini belirterek dillerin kendine özgü yapılarının da buna kapı araladığını vurgulamıştır. Ayrıca kelimenin istilâhî kullanımındaki farklılık, kelimelerin sessel gelişim esnasındaki kip ortaklıkları, başka dillerden kelime aktarımı, lehçelerin ortak kullanımları yazarın tespit ettiği çokanlamlılığa sebep olan diğer unsurlar olarak göze çarpmaktadır.

“Kur'an'da Çokanlamlılık Olgusu ve Çokanlamlı Kelimelerin Anlamlarının Tayininde Bağlamın Rolü” (s. 173-327) başlıklı kısımda yazar modern dil kitaplarında “vücut ve nezâir” tanımlarının klasik dil kitaplarından farklı anlamlarda kullanıldığı tespitini yapmaktadır. Zira müellifin ifadesine göre “vücut”, bir kelimenin birden fazla anlamda kullanılmasına denilirken; “nezâir” bu anlamlardan birisinin Kur'an'da birden fazla kullanılması, diğer bir ifadeyle tekrar etmesi anlamına gelmektedir. Kur'an'da çokanlamlı kelimelerin varlığının Kur'an'ı anlama açısından bir sorun teşkil edip etmeyeceği sorusuna cevaplar aradığı gözlemlenen yazarın netice itibariyle zâhirî, lafzî ifadelerle takılıp teşbih, mecaz yahut temsil ihtimalleri göz ardı edildiğinde İlâhî kelâmın ruhuna aykırı hareket edileceğini ifade ettiği görülmektedir (s. 188).

Bu bölümde yazarın ortaya koyma gayreti içerisinde olduğu en önemli hususlardan birisi de hicri 5. asrın sonlarına kadar yazılmış vücut ve nezâire dair Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) el-Vücut ve'n-Nezâir'i, Yahya b. Sellâm'ın (ö. 200/815) Kitâbu't-Tesârif'i, Hâkim et-Tirmizi'nin (ö. 285-6/898) Tahsîlü Nezâiri'l-Kur'ân'ı, Ebû Abdullah ed-Dâmiğânî'nin (ö. 478/1085) el-Vücut ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim'i ile İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) Nüzhetü'l-Â'yuni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücut ve'n-Nezâir isimli eserlerinin detaylıca tanıtımını yapmak, aralarındaki benzerlikleri ve birbirlerinden ayrıldıkları noktaları tespit etmek olmuştur. (s. 205-228)

Çokanlamlı kelimeleri delâletleri yönünden inceleyen yazar konu-

nun önemini ifade etmek için umum ve husus ifade eden kelimelerin mezheplerin oluşmasına sağladıkları katkıları örnekleriyle ele almıştır. Kur' ve nikâh gibi kelimelerin ifade ettikleri manalar üzerinde detaylıca duran yazar netice olarak bir ifade içerisinde çokanlamlı kelimelerin ancak tek bir anlama delâlet etmesi için konulduklarını; dolayısıyla kastedilen o anlamı -metin içi ve metin dışı bağlamlar yoluyla tespit edip bunlar sayesinde- bulabilme imkân ve ihtimalinin bulunduğunu söylemenin mümkün olduğu kanaatini taşımaktadır. (s. 243) Yaşanılan zamanda artık hitabî bir dil olmadan çıkmış donuk metin haline bürünmüş bir metnin sahih olarak anlaşılması için çokanlamlılık ifade eden kelimenin tespit ve tayininde özellikle bağlamın önemine vurgu yapan yazar metin içi/metin dışı unsurlara dikkat çekmektedir. Çokanlamlı kelimelerin tek bir kullanımında bütün anlamlarına delâlet ettiğini söylemenin teorik olarak bir sorun oluşturmadığı varsayılsa da uygulama gündeme geldiğinde, bir başka ifade ile günlük hayatta karşılaşılan bir sorunun çözümü istendiğinde gerçek bir sorunla karşı karşıya kalınmış olur. Buna göre yazar, kimilerinin metin içerisinde çokanlamlılığın bulunmasının imkânsız gördüğünü; kimilerinin ise dizelerin bu şekilde zenginleştirildiği kanaati taşıdığını zikrederek sınırlı kelimelerle sınırsız varlık alanını dile getirme fırsat ve imkânının sağlandığı kanaati taşımaktadır.

Böyle bir çalışma, kaynakları ve üslûbu açısından birkaç yönden eksik görünmektedir. Bu bağlamda ifade edilecek olursa eser, Türkçe ve Arapça yönünden zengin ve derin bir kaynakçaya sahip olmasına rağmen -en azından giriş kısmındaki dil ve anlam bölümlerinde- İngilizce gibi bilim dillerinde yazılmış ana kaynaklardan istifade edilmediği izlenimi uyandırmaktadır. Fıkıh usûlü ile ilgisi bulunan umûm, husus gibi meseleler kısmında ise yazarın iddiası olduğu üzere ilk dönem kaynaklara inilmemesi eksiklik olarak göze çarpan bir diğer bahistir. Yazarın eserde kullandığı dil, baştan sona akademik ve akıcı olmasına rağmen, meselelerin çokluğu ve giriftliği sebebiyle okuyucu yelpazesini daraltma riski taşımaktadır. Daha sonraki kitabın baskılarında yahut yazarın konuyla ilgili çalışmalarında eksiklik olarak görülen mezkûr meseleler, göz önünde bulundurulduğu takdirde eksiklikler ortadan kalkmış olacaktır.

Eser, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması esnasında bir sorun olarak karşımıza çıkan çokanlamlılığı ve bu kavrama karşılık gelen kavram tanımlamalarını, hicrî 5. asrın sonuna kadar ilgili alanda kaleme alınmış belli başlı eserlerin mukayeseli olarak tanıtımını yaparak büyük bir boşluğu doldurmaktadır. Genelde dil ile ilgili olan özelde ise temel İslam bilimlerinin "tefsir" kısmıyla ilgisi bulunan bir meseleyi etraflıca ele alması ve çokanlamlılığa dair eksik zincir halkalarından birini tamamlaması sebebiyle çalışma, büyük bir uğraşın ürünü olduğu ilk bakışta göze çarpmaktadır. Ayrıca hangi mesele olursa olsun, üzerinde söz söylenen bir

konunun dünü ve bugünü mukayeseli incelenmeden sağlıklı sonuçlara varılamayacağını, yazarın eserde ortaya koyma uğraşı gelecek kuşaklar için iyi bir örnek olmuştur. İnsanoğlunun yaşadığı çevre, zaman, toplum ve bilgi birikimi göz önüne alınmadan üzerinde konuşulan meselelerin kısır kalacağına dikkat çekmesi eserin bir diğer takdir vesilesi olmaktadır. Dolayısıyla çokanlamlılıkla ilgili bundan sonra yapılacak her çalışma sahibi ister istemez eseri görmezden gelemeyecek esere bigâne kalamayacaktır.

ABBASİLER DÖNEMİNDE SOSYAL HAYAT, MUHAMMED MANAZİR AHSEN (TRC. MEHMET EMİN ŞEN)

Social Life Under the Abbasids, Muhammed Manazir Ahsan (Trans. Mehmet Emin Şen)

Ali KUŞCALI

Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
İslam Tarihi Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

*Res. Assist., Aksaray University Faculty of Islamic Education Department of Islamic History
and Arts Department of Islamic History, Aksaray, Turkey*

alikuscali@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3610-4453>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 24.09.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14.12.2019

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2019

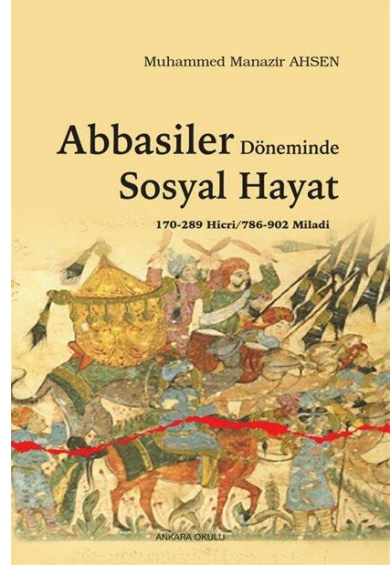
” Atıf / Cite as: Kuşcalı, Ali. “Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat, Muhammed Manazir Ahsen (Trc. Mehmet Emin Şen)”. *Mütefekkir* 6/12 (2019): 591-596.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.659202>.

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Education, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

ABBASİLER DÖNEMİNDE SOSYAL HAYAT, MUHAMMED MANAZİR AHSEN (TRC. MEHMET EMİN ŞEN)*

Müslümanlar tarihte çok sayıda devlet kurmuştur. Emevi Devleti'nin yıkılışından sonra, mîladî 750-1258 yılları arasında hüküm süren Abbasi Devleti, bu devletlerden biridir. Müslümanların kurdukları devletler arasında hüküm sürdüğü yıllar dikkate alındığında, Osmanlılardan sonra tarih sahnesinde en uzun süre varlığını devam ettiren devlet Abbasiler'dir. Bu uzun süre zarfında Abbasilerin hakimiyeti altında yaşayan toplum, dini, sosyal ve kültürel alanda dikkate değer değişim ve dönüşümler yaşamıştır.¹ Bütün bu alanlarda yaşanan değişim ve dönüşümler neticesinde Abbasiler, beş asır hüküm sürdükleri topraklarda önemli bir miras bırakmışlardır.



Hem yurt içinde hem de yurt dışında, Abbasi Devleti'nin bıraktığı bu mirası tanımak ve tanıtmak amacıyla çeşitli başlıklar altında, araştırmalar yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir. Özelde yurt içinde Abbasilere dair yapılan çalışmalara mercek tutulduğunda, dönemin halifeleri, bu dönemde yaşanan ayaklanmalar ve dönemin siyasi tarihi ile alakalı çalışmalar en çok araştırılan konu başlıkları olarak öne çıkmaktadır. Buna karşın, dönemin sosyal ve ilmî hayatı ile dış ilişkilere dair hazırlanan araştırmalar, en az çalışma yapılan başlıklar olarak karşımıza çıkmaktadır.²

Abbasiler dönemine dair yapılan her araştırma hiç şüphesiz o dönemin bıraktığı mirasın tanınmasına katkı sağlamaktadır. Ancak bu yapılan araştırmalar içerisinde, sosyal hayatı konu edinen araştırmalar, İslam Medeniyeti ve bu medeniyetin toplum üzerinde bıraktığı etkinin tanınması açısından daha aydınlatıcı bir nitelik taşımaktadır. Zira toplum ve medeniyet birbiriyle etkileşim halindedir. "Medeniyet toplumun ürünü olduğu gibi toplumda medeniyetin ürünüdür. Her medeniyet sosyal hayatı tanzim etmek iddiasıyla gelir. İslam Medeniyeti de bu alanda önemli uygulamalara imza atmıştır".³

* Muhammed Manazir Ahsen, *Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat*, trc. Mehmet Emin Şen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019).

¹ Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi-IV (Abbasiler Dönemi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 9.

² Adnan Demirçan, "İslâm Tarihi Bilim Dalında Hazırlanan Lisansüstü Tezler, Konuları Ve Tez Konusu Belirlenmesinde Karşılaşılan Bazı Sorunlar", *İSTEM* 3/5 (2005): 16.

³ İbrahim Sarıçam - Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları 2012), 64.

Son yıllarda artış gözlenmekle birlikte, ülkemizde İslam Tarihi alanında 2003 yılına kadar yapılan tezler arasında Abbasiler Dönemi sosyal hayatını konu alanların oranı yalnızca %0,2 olarak tespit edilmiştir.⁴ Bu oran, konunun önemi açısından değerlendirildiğinde son derece düşüktür. Belli bir döneme ait sosyal hayatı konu edinen araştırmaların sayısında son yıllarda görülen artış oldukça önemlidir. Zira bu çalışmaların artması, İslam kültür ve medeniyetinin daha iyi tanınmasına katkı sağlayacaktır. Konuyla alakalı yurt dışında yapılmış araştırmaların Türkçeye kazandırılmasının da bu noktada oldukça önemli katkılar sağlayacağı muhakkaktır.

Yurt dışında Abbasilerin sosyal hayatına dair yapılmış çalışmalardan bir tanesi, Muhammed Manazir Ahsen tarafından kaleme alınan *Social Life Under the Abbasids* adlı eserdir. Eser, Ahsen'in 1972 yılında İngiltere'de Orta Doğu Tarihi alanında, Bernard Lewis danışmanlığında yürüttüğü doktora tezinin kitap formatında basılmış şeklidir. Eserin, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Mehmet Emin Şen tarafından *Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat* ismiyle Türkçe çevirisi yayımlanmıştır. Bu çalışmada, Mehmet Emin Şen tarafından yapılan çevirinin kritiği yapılmaya çalışılmıştır.

Abbasiler Döneminde Sosyal Hayat kitabı, yedi bölümden oluşmaktadır. *Kaynakların Araştırılması* başlıklı birinci bölümde yazar, araştırmayla ilgili başvurduğu kaynakları, türlerine göre tasnif etmiştir. Daha sonra yaptığı bu tasnifler içerisindeki öne çıkan eserlerin tanıtımını ve değerlendirilmesini yapmıştır. Yazar, faydalandığı kaynakları şu şekilde tasnif etmiştir: Âdâb edebiyatı (Mektuplar), anekdot ve anlatı edebiyatı, atasözleri koleksiyonu, siyasi edebiyat, tarihi edebiyat, bürokratik yazılar, biyografikal edebiyat, coğrafik ve topografik edebiyat, hisbe risaleleri, adliye edebiyatı, yargıçların biyografileri, hiyel edebiyatı, mutfak el kitabı, doğancılık ve iz sürme hakkında bilimsel çalışmalar, furusiyye ve at biniciliği üzerine eserler, arkeolojik araştırmalar, nümizmatik (madeni paralarla ilgili bilim) kaynakları, kitabeler, zimmi (müslüman olmayanlar) kaynakları. Yazar, bu başlıklara ek olarak, çeşitli kaynaklar, ikincil kaynaklar ve kaynakların değerlendirilmesi başlıkları ile bu bölümü noktalamıştır.

Kitabın *Kostüm* başlıklı ikinci bölümünde, dönemin giyim-kuşam kültürü üzerinde durulmuştur. Bu bölümde daha çok saray eşrafı başta olmak üzere ileri gelen devlet adamlarının, bazı meslek gruplarının, çeşitli etnik ve sosyal grupların kendilerine özgü giysileri tanıtılmıştır. Bölümde sarık, bedene giyilecek kıyafetler, Abbasi halifelerinin resmi renkleri ve tören cübbe-leri, bazı sosyal gruplara özgü kıyafetler, sûfilerin, askerlerin, zimmilerin kadınların ve erkeklerin kullandıkları elbiseler, bölgesel ve etnik farklılıkların kılık kıyafete etkisi ve kıyafetlerin fiyatları öne çıkan başlıklardır.

⁴ Demircan, "İslâm Tarihi Bilim Dalında Hazırlanan Lisansüstü Tezler", 16.

Yiyecekler başlıklı üçüncü bölümde dönemin yemek kültürü konu edilmiştir. Abbasilerde yemek pişirme bir sanat olarak algılanmış ve bu konuda el kitapları bile yazılmıştır. Aşçılık özel bir araştırma konusu haline gelmiş ve bu konuda pek çok kitap yazılmıştır. Ne yazık ki onlardan az sayıda kitap günümüze ulaşabilmiştir. (s. 95) Bu bölüm, kitapta bahsi en geniş şekilde incelenen bölüm olarak dikkati çekmektedir. Kitabın neredeyse dörtte biri bu başlığa ayrılmıştır. Bölümde, et ve etli yemekler, balık ve balık yemekleri, sebzeler, süt ve süt ürünleri, tatlı çeşitleri, tatlandırma malzemeleri, baharatlar, soslar, meyveler, içecekler, yiyecekleri koruma ve saklama, mutfak eşyaları, yemek fiyatları, lokantalar, gıda temin yerleri, dönemin meşhur yemekleri ve sofrada adabı ele alınmıştır.

Kitabın dördüncü bölümü *Konutlar* başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Abbasi toplumunun sosyal hayatının büyük bir kısmını geçirdiği, ikamet ettiği evler incelenmiştir. Abbasi toplumunda evlerin çevresi, fiyatları, kiralari, konut tipleri, evleri serinletme metotları, evlerin ısıtması, eve su temini, tuvaletler ve evlerin tefrişinde kullanılan mobilyalar hakkında bilgiler verilmiştir. Bölümün sonunda, dönemin sosyal hayatında önemli bir yeri olan, halkın temizlenme ihtiyacını karşılayan hamamlar tanıtılmıştır.

Avlanma, araştırmanın beşinci bölümünde incelenmiştir. Abbasilerde avcılığa çok önem verilmiştir. Avcılık, Abbasi toplumunda bir sanat olarak değerlendirilmiştir. Avcılık, gıda ve gelir kaynağı olarak yapılmasının yanında, bir dinlenme ve fiziki egzersiz olarakta görülmüştür. Ayrıca düzenlenen av organizasyonları ile askerlere, askeri eğitimin verilmesi de amaçlanmıştır (s. 233). Bölümde, Abbasi toplumunda avlanmaya duyulan ilgi, hediye olarak verilen avcı hayvanlar, avcılıkla ilgilenen sosyal sınıflar, avlanmada kullanılan hayvanlar ve kuşlar, av silahları, avlanmada kullanılan hileler ve aletler, av hayvanlarından faydalanma, avlanma zamanları, avcılığın ekonomik yönü, av organizasyonları, balık avlama ve av uygulaması ve fıkıh gibi konulara temas edilmiştir.

Eserin altıncı bölümünde *Kapalı Mekânda ve Açık Havada Oynanan Oyunlar* başlığı altında, Abbasiler Dönemi'nde eğlence kültürü ve ilgi duyulan spor dalları konu edilmiştir. Bu bölümde, hayvan yarışları, popüler olan spor dalları, askeri eğitim amaçlı oynanan oyunlar, kadınların ve çocukların oynadığı oyunlar hakkında ilginç bilgiler okuyucuyu beklemektedir.

Yedinci ve son bölüm ise *Bayramlar ve Ziyafetler* başlığına ayrılmıştır. Bu bölümde Müslümanların kutladığı dini bayramlar, önemli ay ve günler değerlendirilmiştir. Yine, başka kültürlerden etkilenerek kutlanmaya devam edilen önemli günler hakkında da bilgilere yer verilmiştir. Buna ek olarak, kitapta dini bayramların dışında çeşitli münasebetlerle yapılan kutlamalara da değinilmiştir.

Eser, yukarıda bahsi geçen yedi bölümün dışında, kaynaklar ve dizin bölümü ile tamamlanmıştır.

Abbasi Devletine başkentlik yapmış Bağdât ve Sâmerra şehirlerinde ve bunlara bağlı merkezlerdeki Abbasi toplumunun sosyal yaşamını ortaya koyan, dönemin saray ve çevresinin sosyal yaşamını resmeden aynı zamanda halkın sosyal yaşamına da değinen bu eser tespit edebildiğimiz kadarıyla, Abbasiler dönemi sosyal hayatı ile ilgili yapılan ilk çalışmadır. Bundan dolayı değerli bir çalışmadır. Ancak 1972 yılında tamamlanmış olmasına rağmen ülkemizde Abbasiler dönemiyle alakalı çalışmalarda çok fazla yer almadığı görülmektedir. Bu durum, eserin ülkemizde fazla tanınmadığını göstermektedir. Türkçeye tercüme edilmesiyle hem Abbasiler dönemine hem de İslam Kültür ve Medeniyetine ilgi duyan araştırmacıların, bundan ziyadesiyle istifade edecekleri muhakkaktır.

Eserin miladi 786/902 tarihleri arası esas alınarak dönemin sosyal hayatı incelenme amacıyla hazırlandığı belirtilmiştir. Miladi 786 Abbasilerin beşinci halifesi Hârûn er-Reşît'in hilafetinin başlangıcına, miladi 902 ise on altıncı Halife Mu'tazîd'in hilafetinin bitişine denk düşmektedir. Ancak kitapta gerek halife Hârûn er-Reşît'in öncesinde gerekse halife Mu'tazîd sonrası görev alan halifelerin dönemlerine dair de bilgilere rastlamak mümkündür.

Çeviri bir eserin mümkünse orijinali ile beraber incelenmesinin daha objektif değerlendirme imkânı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bizde bu doğrultuda kitabın 1979 yılında orijinal dili ile basılan bir nüshasını temin ederek çevirisi ve orijinal eser arasında gerek şekilsel gerekse dil açısından genel bir mukayese yapmaya çalıştık. Eserin orijinalinde on iki sayfalık bir bibliyografya yer alırken⁵ çeviride bibliyografyanın sadece iki sayfadan müteşekkil olduğu görülmektedir. Çeviride bibliyografyanın hususi bir nedenle kısaltılmış olabileceği üzerinde durduk fakat çevirinin bibliyografyasında verilen eserler arasında örneğin yalnızca klasik eserlerden oluşması vb. bir mantıksal ilişkiye rastlayamadık. Nedenini tam anlayamamış olsak da bu durumun, alan çalışanlarının esere kaynaklık eden diğer çalışmalara ulaşmasını güçleştireceği kanaatindeyiz. Sonraki baskılarda bu bibliyografyanın tam olarak verilmesi, araştırmacıların kitaptan daha kolay ve daha fazla istifade etmelerine imkân sağlayacaktır.

Çeviri yapmak zaman isteyen, zahmetli bir iştir. Çeviri yaparken bazı kelimelerin birden fazla anlamı ile karşılaşılır, bunlardan birisi tercih edilir. Bu noktada yapılan bazı tercihler, kelimenin tam anlamını karşılamayabileceği gibi bir anlam karmaşasına sebebiyet verebilir. Bu anlam karmaşasına yol açmamak için en yakın anlama götüren tercihe yönelmek gerekir. Ayrıca çevirisi yapılan eserin belli alanlara dair özel kavram ve terimleri içermesi söz konusu ise bu alanların terimlerine dair fikir sahibi olmak da önemlidir. Bu

⁵ Muhammed Manazir Ahsan, *Social Life Under the Abbasids* (London: Longman, 1979), 297-308.

noktada bir çeviri çalışması olan incelediğimiz eserde çeviri noktasında bazı eksikliklerinin bulunduğunu ifade etmek isteriz. Örneğin birinci bölüm başlığının kaynakların araştırılması (survey of sources) olarak değil de kaynakların değerlendirilmesi olarak çevirisinin yapılması daha isabetli olabilirdi. Yine aynı bölümün alt başlıklarında; âdâb edebiyatı (adab literature), tarihi edebiyat (historical literature) gibi başlıkların çoğunda, orijinal metinde yer alan *literature* kelimesinin edebiyat olarak çevirisinin yapılması yerine, Türkçe kullanımı da mevcut olan literatür kelimesi veya kaynak kelimesinin tercih edilmesi daha isabetli görünmektedir. Yine aynı bölümde, siyasi edebiyat olarak çevrilen alt başlığın hatalı çevrildiği görülmektedir. Bu başlığın çevirisinin şiir literatürü/kaynakları (poetical literature) şeklinde olması gereklidir. Bu bölümdeki bir diğer başlık olan adliye edebiyatı (juristic literature) çevirisi de kanaatimizce fıkhi literatür/kaynaklar olarak tercüme edilmeliydi. Eser içerisinde bu örneklerin başka benzerleri de vardır ancak her birini burada zikretmek mümkün değildir. Son bir örnek daha verecek olursak, son bölümünün başlığının çevirisi bayramlar ve ziyafetler (festivals and festivities) olarak yapılmıştır (s. 311). Kanaatimiz odur ki ziyafetler yerine kutlamalar şeklinde bir tercih konu-içerik ahengi açısından daha uygun olacaktır. Burada sadece hatalı olduğunu düşündüğümüz birkaç örnek verdiğimiz çeviri ile ilgili hususları genel olarak değerlendirmek gerekirse; eserin çevirisi genel itibarıyla düzgün, anlaşılır ve akıcı bir dille sunulmuştur. Eksiklik ve kusurlara gelince; eserdeki çeviri hatalarının veya çevirideki muğlaklıkların çoğunun orijinal metne çok sıkı şekilde bağlı kalma çabası kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Sayı olarak çok az ve içerik açısından önemsiz de olsa bazı yerlerde aceleci bir çeviri yapıldığı, orijinal metnin yüzeysel anlaşılması izlenimi oluşmaktadır.

Sonuç olarak bu eserin, Abbasiler Dönemi, İslam kültür ve medeniyeti ve orta çağa ilgi duyan araştırmacılara kaynak teşkil edecek değerli bir eser olduğu kanaatindeyiz. Eser, Abbasiler Dönemi sosyal hayatı hakkında bir çerçeve çizmektedir. Konusu itibarıyla kitabın çevirisinin yapılarak, bu alanın araştırmacı ve okurlarına kazandırılması, hiç şüphesiz önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahsan, Muhammed Manazir. *Social Life Under the Abbasids*. London: Longman, 1979.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi-IV (Abbasiler Dönemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Demircan, Adnan, "İslâm Tarihi Bilim Dalında Hazırlanan Lisansüstü Tezler, Konuları ve Tez Konusu Belirlenmesinde Karşılaşılan Bazı Sorunlar". *İSTEM* 3/5 (2005): 9-77.
- Sarıçam, İbrahim - Erşahin, Seyfettin. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2012, 64.



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Genel İlkeler

- Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi *Mütefekkir*, dini araştırmalar, İslam araştırmaları ve sosyal bilimler alanlarında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, öncelikle dini araştırmalar olmak üzere sosyal bilimler alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Mütefekkir*'de yayımlanan yazar(lar), telif hakkının süresiz olarak *Mütefekkir*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazılar, mutefekkir.aksaray.edu.tr internet adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir.

Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.

- *Mütefekkir*'e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi “Hakem Değerlendirme Raporu”yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri “Yayımlanabilir”, “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” ve “Yayımlanamaz” seçenekleriyle sunulan görüşleriyle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin değerlendirmesinin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz hakem değerlendirmesi durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçenekli durumlarda araştırma müellifin tasihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (eviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden getirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.
- Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında ‘Cambria’ fontu ile metin içinde 11 punto büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır. Kâğıt boyutu; Genişlik 16,5, Yükseklik 24 cm olmalıdır. Paragraf boşlukları, Önce 3 nk, Sonra 0 nk olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 8,5 punto ‘Cambria’, tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Arapça metinlerin tümü metin içinde ‘Traditional Arabic’ fontu, 12 punto; dipnotlarda ise 10 punto olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makaleler 150-250 kelime Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce evirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir.
- Beş (5) kelime anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde

başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

Atıf Sistemi

- *Mütefekkir*'de atıf sistemi olarak "İSNAD Atıf Sistemi" kullanılmaktadır. Makalelerin yazımlarıyla ilgili [tüm ayrıntılar](#) 'İSNAD Atıf Sistemi'ne göre düzenlendiği için bu atıf sistemine uygun olmayan çalışmalar kabul edilmemektedir. İSNAD Atıf Sistemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için www.isnadsistemi.org sayfasını ziyaret ediniz.



mütefekkir

Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Education

PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

General Principles

- Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Education, *Mütefekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies, Islamic studies, social sciences. It is published twice a year, in June and December.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mütefekkir** in all languages.
- *Mütefekkir*, accepts authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad in the field of social sciences with priority to religious studies., *Mütefekkir* contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal are Turkish, English and Arabic; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in *Mütefekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mütefekkir*.
- Reviewing process of the articles can be traced after submitting to the website with authors e-mail address through online article submitting and tracing system on the website mufefekkir.aksaray.edu.tr.

Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mütefekkir* must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in

any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.

- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.

Writing Principles

- Articles should be written via Microsoft Word and sent to the Editor (Translations alongside with original texts, including pictures, schemas and charts).
- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sure that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work independently.
- Articles should not be longer than twenty-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 'Cambria' font style in 11 font size, single spaced, justified. Margins should be; top 2.5, right 2, left 2.5 and bottom 2.5 cm. Paper sizes should be 16.5 cm width, 24 cm in height. Paragraph spaces should be 3nk before and 0nk for after. Indents should be set to 0.75cm.
- Footnotes should be in 'Cambria' font style, 8.5 in size, single spaced, justified and spelt.
- All of the Arabic texts should be written with "Traditional Arabic" font, Maîn texts should be 12 in size, footnotes should be 10 in size.
- Articles in Turkish language must include 150 to 250 words of abstract and its English

translation. Articles in English language must include both English and Turkish abstracts.

- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the Maın reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the Maın title.
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.

Notes and Bibliography

- The "ISNAD Citation Style" is used as citation style in the *Mütefekkir*.
- Since all the details for writing the articles are set according to ISNAD Citation Style, articles that are not written with this style will not be accepted.

For more information about the ISNAD Citation Style, visit www.isnadsistemi.org