



Кыргыз Республикасынын  
Билим берүү жана илим министрлиги  
Ош мамлекеттик университети



ISSN: 1694-7673 (Print)

E-ISSN: 1694-7975 (Online)

# ТЕОЛОГИЯ ФАКУЛЬТЕТИНИН ИЛИМИЙ ЖУРНАЛЫ

34-САНЫ

---

ОŞ DEVLET ÜNİVERSİTESİ  
İLANİYAT FAKÜLTESİ  
İLMİ DERGİSİ

SAYI 34

2023

**Кыргыз Республикасынын  
Билим берүү жана илим министрлиги  
Ош мамлекеттик университети**

**ТЕОЛОГИЯ  
ФАКУЛЬТЕТИНИН  
ИЛИМИЙ ЖУРНАЛЫ**

**34-САНЫ**

**OŞ DEVLET ÜNİVERSİTESİ  
İLANİYAT FAKÜLTESİ  
İLMİ DERGİSİ**

**34. SAYI**

**Ош-2023**

<p><b>Ош мамлекеттик университетинин теология факультетинин илимий журналы</b> илимий журнал рецензияланып бир жылда эки жолу чыгарылат <b>ISSN : 1694-7673</b> <b>E-ISSN: 1694-7975 (Online)</b></p>	<p><b>Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi</b> Hakemli Bilimsel Dergi Yılda iki kez yayımlanır <b>ISSN : 1694-7673</b> <b>E-ISSN: 1694-7975 (Online)</b></p>
<p><b>2023 / 34- саны</b></p>	<p><b>2023 / Sayı 34</b></p>
<p><b>Журналдын ээси</b> ОшМУнун ректораты жана Түркия Диянет фонду башкаруунун кеңешинин атынан проф. Кудайберди Кожобеков -проф. Али Ербаш</p>	<p><b>Sahibi</b> Oş Devlet Üniversitesi Rektörlüğü ve T.C. Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti Adına Prof. Dr. Kudayberdi KOCOBEKOV-Prof. Dr. Ali ERBAŞ</p>
<p><b>Жооптуу редакторлор</b> PhD, доцент Зайлабидин Ажимаматов PhD, доцент Хилми Караагач</p>	<p><b>Editörler</b> Doç. Dr. Zaylabidin ACİMAMATOV Doç. Dr. Hilmi KARAĞAÇ</p>
<p><b>Жооптуу катчы</b> Өскөнбай Зууридинов</p>	<p><b>Sekreter</b> Öskönbay Zuuridinov</p>
<p><b>Адрес</b> : Ош мамлекеттик университети теология факультети, Исанов к. 77 Ош – Кыргызстан <b>Тел</b> : 00-996-3222-4-35-61 <b>Факс</b> : 00-996-3222-4-36-04 <b>e-mail</b> : <a href="mailto:ilmijurnal@gmail.com">ilmijurnal@gmail.com</a> <a href="mailto:ilahiyatosh@gmail.com">ilahiyatosh@gmail.com</a></p>	<p><b>Adres</b> : Oş Devlet Üniversitesi ilâhiyat Fakültesi İsanov, cad. 77 Oş – Kırgızistan <b>Tel</b> : 00-996-3222 - 4 35 61 <b>Faks</b> : 00-996-3222 - 4 36 04 <b>e-mail</b> : <a href="mailto:ilmijurnal@gmail.com">ilmijurnal@gmail.com</a> <a href="mailto:ilahiyatosh@gmail.com">ilahiyatosh@gmail.com</a></p>
<p>Журнал Түркия Диянет Фондунун демөөрчүлүгү менен басмадан чыгарылды</p>	<p>Dergi, Türkiye Diyanet Vakfı'nın Katkısı İle Yayınlanmaktadır</p>

**Редакциялык кеңеш**

**Проф. Ахмет Недим Серинсу**

(Анкара университети теология факультети/Түркия)

**Проф. Аширбек Муминов**

(Л.Н. Гумилев Евразия улуттук  
университети/Казакстан)

**Проф. Сейфеттин Эршахин**

(Анкара университети теология факультети/Түркия)

**Проф. Салих Пай**

(Улудаг Университети теология факультети/Түркия)

**Проф. Абдулмежит Исламоглу**

(Анкара университети теология факультети/Түркия)

**Доц. Абдилазиз Калбердиев**

(ОшМУ теология факультети/Кыргызстан)

**Доц. Абдулазиз ибн Абдуллах ибн Мухаммед еш-ШАИ**

(Мухаммед б. Сууд Университети/Сауд Аравия)

**Доц. Ахмет Ярлыкапов**

(Москва Мамлекеттик эл аралык мамилелер  
университети/Россия)

**Доц. Али Жусубалиев**

(ОшМУ теология факультети/Кыргызстан)

**Доц. Зайлабидин Ажимаматов**

(ОшМУ теология факультети/Кыргызстан)

**Доц. Тимур Козукулов**

(ОшМУ теология факультети/Кыргызстан)

**Доц. Ниязали Арипов**

(ОшМУ теология факультети/Кыргызстан)

**Доц. Мухиттин Дүзенли**

(Ондокуз Майыс Университети/Түркия)

**Доцент Ферхат Гөкче**

(Йылдырым Бейазыт университети/Түркия)

**PhD Шумкар Масиралиев**

(ОшМУ теология факультети/Кыргызстан)

**PhD Медербек Кадыров**

(ОшМУ теология факультети/Кыргызстан)

**Yayın Kurulu**

**Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU**

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Türkiye)

**Prof. Dr. Ashirbek MUMINOV**

(L. N. Gumilev Avrasya Milli Üniversitesi/Kazakistan)

**Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN**

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Türkiye)

**Prof. Dr. Salih PAY**

(Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Türkiye)

**Prof. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU**

(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Türkiye)

**Doç. Dr. Abdilaziz KALBERDİEV**

(Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kırgızistan)

**Doç. Dr. Abdulaziz İbn Abdullah İbn Muhammed EŞ-ŞÂİ**

(Muhammed b. Suûd Üniversitesi/Suudi Arabistan)

**Doç. Dr. Akhmet Yarlykapov**

(Moskova Devlet Uluslararası İlişkiler  
Üniversitesi/Rusya)

**Doç. Dr. Ali JUSUBALİEV**

(Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kırgızistan)

**Doç. Dr. Zaylabidin ACİMAMATOV**

(Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kırgızistan)

**Doç. Dr. Timur KOZUKULOV**

(Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kırgızistan)

**Doç. Dr. Niyazali ARİPOV**

(Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kırgızistan)

**Doç. Dr. Muhittin DÜZENLİ**

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/  
Türkiye)

**Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE**

(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Türkiye)

**Dr. Şumkar MASİRALİEV**

(Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kırgızistan)

**Dr. Mederbek KADYROV**

(Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kırgızistan)

### **Жарыяланууга коюлган талаптар**

1. ОшМУнун теология факультетинин илимий журналына жөнөтүлгөн макалалар мурда эч жерде жарыяланбаган болуп, журналда гуманитардык илимдер боюнча макалалар, котормолор, тарыхый нуска тексттер жарыяланат. Ошондой эле конференция жыйнактары жарыяланат.
2. Журнал кыргыз, түрк, орус, англис жана арап тилдеринде жарыяланган.
3. Журналда жарыялана турган макалалар 7000 сөздөн ашпоосу керек.
4. Жарыяна турган макала башта илимий жыйналыштарда, конференцияларда колдонулган болсо, колдонулган датасы жазылат.
5. Макаланын аннотациясы эң көп 150 сөздөн, өзөк сөздөр 3-5 сөздөн туруп, журналда жарыялануучу тилдеринин бирөөсүнө которулушу керек.
6. Статьялар жана котормолор рецензентке берилет. Оңдолушу керек болгон макалалар эң кеч он беш күндө тапшырылышы керек.
7. Макаланын илимий өзгөчөлүгүти жана укуктук жоопкерчилиги автордун өзүнө тиешелүү.
8. Журналга берилген макалалардын электрондук базада кайрадан басылыш укугу журнал ээлерине таандык.
9. ОшМУнун теология факультетинин илимий журналы 2000-жылдан баштап жарык көрүп келүүдө. Журналдын 1-2-сандары редакциялык кеңештен, андан кийинки сандары рецензенттик комиссия тарабынан басылууда.

### **Yayın İlkeleri**

1. Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi'nde sosyal bilimler alanında daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış özgün nitelikli makaleler, çeviriler, orijinal metin neşirleri sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları ile sempozyum değerlendirmeleri yayınlanır.
2. Makalelerin dili Kırgızca, Türkçe, Rusça, İngilizce ve Arapça olabilir.
3. Dergide yayınlanacak yazılar en fazla 7000 kelime olmalıdır.
4. Makale, daha önce kongrede bildiri olarak sunulmuş ise bildiri tarihi ve yeri belirtilmelidir.
5. Özet, çalışmanın amacını ve sonuçlarını açık olarak belirtmeli, 150 kelimedен fazla olmamalı, özete 3-5 anahtar kelime eklenmelidir. Özet, başlık ve anahtar kelimeler derginin yayın dillerinden birine çevrilmelidir.
6. Yayın ilkelerine uygun bulunan yazılar hakemlere gönderilir. Düzeltme istenen yazıların, en geç on beş gün içinde yazı işlerine ulaştırılması gerekir.
7. Yazıların bilimsel, içerik, dil ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Dergimiz, yayınlanan makalelerin elektronik ortamda yeniden yayınlama hakkına da sahiptir.
9. Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmi Dergisi 2000 tarihinden itibaren yayınlanmaktadır. Derginin 1- 2-sayıları Yayın Kurulunca, sonraki sayıları hakemler kurulunca yayınlanmıştır.

## МАЗМУНУ/İÇİNDEKİLER/СОДЕРЖАНИЕ

### **Mederbek Kadryov**

Суфизмдин Манас эпосундагы таасирлери ..... 7

### **Mehmet Demirci - Garip Aydın - Mehmet Sami Yıldız - Mehmet Cabir**

The Concept of Space in the Holy Quran ..... 15

### **Ömer Özbek - Sena Kahraman**

Zemahşerî ve Ebû Hayyân'da Kıraatlerin İhtiyârı Meselesi ..... 61

### **Fatmanur Alibekiroğlu Eren**

Mezhepler Arası Geçişliliğin Tespiti Bağlamında Mu'tezilî Tabakât Geleneğinde  
Hanefî Şahısların Tasnifi ..... 93

### **Fatmanur Alibekiroğlu Eren**

Memlûkler Dönemi'nde Yaşayan Hanefî-Şâfiî Bir Âlim: Ziyâ b. Sâdullah el-  
Kazvînî (ö.780/1379) ve Mezhepler Arası Etkileşim Örneği Olarak Konumu ... 131

### **Aygül Düzenli**

Para Değerleme Meclislerinde Memlûk Başkadıları ..... 177

### **Aziza Ergeshkyzy**

Uluslararası Göçün Hedef ve Kaynak Ülke Üzerindeki Etkileri (Rusya – Orta  
Asya Örneği) ..... 219

	DİZİN	Başvuru Tarihi	Kabul Tarihi	İnternet Adresi	Dizin Logosu
1	<b>İSAM</b> Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi	31.12.2017	01.01.2018	<a href="http://ktp.isam.org.tr">http://ktp.isam.org.tr</a>	
2	Scientific Indexing Services	31.01.2018	01.02.2018	<a href="https://www.sindexs.org">https://www.sindexs.org</a>	
3	Arastirmax Bilimsel Yayın İndeksi	01.07.2018	07.03.2018	<a href="https://arastirmax.com">https://arastirmax.com</a>	
4	<b>SAIF</b> Scholar Article Impact Factor	08.02.2018	08.02.2018	<a href="http://www.scholarimpact.org/">http://www.scholarimpact.org/</a>	
5	<b>ESJI</b> Eurasian Scientific Journal Index	09.02.2018	09.02.2018	<a href="http://esjindex.org/">http://esjindex.org/</a>	
6	<b>DRJI</b> Directory of Research Journals Indexing	09.02.2018	09.02.2018	<a href="http://olddrji.lbp.world">http://olddrji.lbp.world</a>	
7	Academic Resource Index	09.02.2018	09.02.2018	<a href="http://journalseeker.researchbib.com/">http://journalseeker.researchbib.com/</a>	
8	<b>SOBIAD</b> Sosyal Bilimler Atıf Dizini	06.02.2018	26.04.2018	<a href="https://atif.sobiad.com">https://atif.sobiad.com</a>	
9	İlahiyat Fakülteleri Dergileri Atıf Dizini	01.02.2018	01.02.2018	<a href="http://dimer.cumhuriyet.edu.tr">http://dimer.cumhuriyet.edu.tr</a>	
10	РИИЦ	01.02.2018	26.02.2018	<a href="https://elibrary.ru/">https://elibrary.ru/</a>	

[DOI:10.52754/16947673\\_2023\\_34\\_1](https://doi.org/10.52754/16947673_2023_34_1)

## Суфизмдин Манас эпосундагы таасирлери\*

Кадыров Медербек\*\*

### Аннотация

Ислам дини Орто Азияга VIII-кылымдын башында тарала баштаганы белгилүү. Алгачкы учурларда араптар жергиликтүү элдин каршылыгына туш болсо, 751-жылы Талас өрөөнүндө Тан империясы менен мусулман араптардын ортосунда болгон согушта карлуктар араптарга кошулуп, жеңишке жетүүсүн камсыздаган. Талас согушу ислам дининин Орто Азиянын аймагында тынчтык жолу менен таралуусуна жол ачкан. Караханиддердин каганы Сатук Буура хандын ислам динин кабыл алуусу, кийинчерээк ислам мамлекеттин расмий динине айлануусу менен Орто Азия тарыхында экинчи чоң бурулуш болгон. Ислам тарыхы булактарында Караханид мамлекетинде 200.000 үй-бүлө ислам динине киргени айтылат. Алардын арасында бир топ кыргыз уруулары болгон. Мусулман авторлордон Марвази өзүнүн эмгегинде кыргыздардын мусулмандарга кошуна болуп жашай баштагандан тартып каза болгон адамдын сөөгүн жерге көмө башташканын эскерет. Кыргыздардын мусулмандашуу жараянында ясауилик, кадирилик, ышкилик, накшибандилик, увайсилик сыяктуу суфий тарыйкаттар иш алып барышкан. Ислам маданияты кыргыз элинин маданиятына, анын ичинде кыргыз элинин басып өткөн жолу чагылдырылган Манас эпосуна да таасирин тийгизген. Бул макалада Манас эпосундагы суфизмдин таасирлери изилденет.

**Ачкыч сөздөр:** Манас эпосу, кыргыздар, ислам, суфизм.

---

\* 2020-жылы 13-февралда Бишкек шаарында өткөн “Ислам тарыхы, көркөм өнөрү жана маданияты боюнча изилдөөлөрдүн Кыргызстандагы абалы” деп аталган эл аралык семинарда окулган докладдын толукталган варианты.

\*\* Дин философиясы жана дин таануу адистиги боюнча философиянын доктору (PhD), Ош мамлекеттик университетинин теология факультетинин доценти. e-mail: [mederbek83@gmail.com](mailto:mederbek83@gmail.com), [0000-0003-0736-8687](https://orcid.org/0000-0003-0736-8687)



## Elements of Sufism in the Epic Manas

### Abstract

Islam began to spread in Central Asia at the beginning of the 8<sup>th</sup> century. The Arabs got victory against Tan dynasty in 751 in Talas Valley. The war between the Tan Empire and the Muslims was won by Muslims due to Qarluqs' support. The battle of Talas opened the way in the rise of Islam in Central Asia for the peaceful penetration. Khaqan of the Karakhanids Satuq Bughra Khan later converted to Islam, and the Islam was declared an official religion for the first time in the history of Central Asia. Among the people who came to Islam there were big number of Turkic tribes. Muslim authors like Marvazi stated that Kyrgyz people and muslims live in a neighborhood. In the history of the Kyrgyz Muslim society the Sufi brotherhoods, like Yasawiya, Qadiriya, Ishqiya, Naqshbandiya, Uwaysiya take great place. The Islamic culture had an impact to the life of the Kyrgyz people reflected in the epic "Manas". This article investigates the elements of the Sufism in the epic "Manas."

**Keywords:** Epic "Manas", Kyrgyz people, Islam, sufism.

Ислам дини Орто Азияга VIII-кылымдын башында тарала баштаганы белгилүү. Алгачкы учурларда араптар жергиликтүү элдин каршылыгына туш болсо, 751-жылы Талас өрөөнүндө Тан империясы менен мусулман араптардын ортосунда болгон согушта карлуктар араптарга кошулуп, жеңишке жетүүсүн камсыздаган. Талас согушу ислам дининин Орто Азиянын аймагында тынчтык жолу менен таралуусуна жол ачкан. Караханиддердин каганы Сатук Буура хандын ислам динин кабыл алуусу, кийинчерээк исламдын мамлекеттин расмий динине айлануусу менен Орто Азия тарыхында экинчи чоң бурулуш болгон.

Ал эми суфизмдин өкүлдөрү, өзгөчө кыргыздар баш болгон көчмөн элдердин ислам динин кабыл алуусунда чоң рол ойношкон. Орто Азияга XI-XII кылымдарда келген суфизм агымдарынын кыргыздарга таралуусу кара кытайлар, наймандар жана монголдор сыяктуу баскынчы күчтөрдүн доорунда күчөгөн. Баскынчы күчтөрдүн эксплуатациялык саясаты, элди руханий жактан суфий

тарыйкаттардан жардам күтүүгө түрткөн [1, 199].<sup>1</sup> Кыргыздардын мусулмандашуу жараянында ясавилик, кадирилик, ышкилик, накшибандилик, увайсилик сыяктуу суфий тарыйкаттар иш алып барышкан. Бул тарыйкаттар кыргыздардын ислам түшүнүгүнүн калыптануусуна, ошондой эле кыргыз элинин маданиятына, анын ичинде кыргыз элинин басып өткөн жолу чагылдырылган Манас эпосуна да таасирин тийгизген.

Негизги мазмуну каапырларга каршы Манастын согушканынан турганат эпостун кээ бир варианттарында Манастын атын бир дервиш койгону баяндалат.<sup>2</sup> Көчмөн маданият менен ислам баалуулуктарын айкалыштырып, жергиликтүү тилде жана ыр түрүндө түшүндүрүп бергени себептүү Ахмат Ясави жана анын “хикмат” деп аталган ыр түрүндөгү баяндары кыргыздардын арасында кеңири таралган. Ясавилик тарыйкаты кыргыз элинин маданиятына, элдик оозеки адабиятына, анын ичинде Манас эпосуна да таасирин тийгизген.<sup>3</sup> Мисалы, хикматтарда Ахмет Ясави үч жашында чилтен келип ал-абалын сураганы, он сегиз жашында чилтен менен шарап ичкени, отуз төрт жашында болсо аны менен жолдош болгону айтылат.<sup>4</sup>

Ал эми «Манас» эпосунун да бардык варианттарында кырк чилтен жөнүндө айтылат. Сагымбай Орозбаков варианты боюнча Манас козу кайтарып жүргөн кезинде бир козусун карышкыр көтөрө качып асканын түбүндөгү үңкүргө кире качып, артынан барган Манас канаттуу аттарга минген кырк кишиге жолукканы айтылат. Алар өздөрүн кырк чилтенбиз деп тааныштырышат. Алар Манаска Алла жөнүндө алгачкы маалыматтарды беришет.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Нарынбаев А. Реакционная роль суфизма в Восточном Туркестане.// *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. № 7 (2003). – 199-б.

<sup>2</sup> Манас эпосу. Сагымбай Орозбаковдун варианты. Басмага даярдаган: С. Мусаев. – Бишкек, 2010. – 45-б.

<sup>3</sup> Kadyrov, M. (2018). Kırgızların İslam'ı Kabulünde Yeseviliğin Rolü ve Kırgız Kültüründeki Yeri. *İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, (24), 35–44. [https://doi.org/10.52754/16947673\\_2018\\_24\\_2](https://doi.org/10.52754/16947673_2018_24_2)

<sup>4</sup> Hoca Ahmet Yesevî. *Divan-ı Hikmet*. hzr: Hayati Bice – Ankara 2015. – 67-74-б.

<sup>5</sup> Манас эпосу. Сагымбай Орозбаковдун варианты. Басмага даярдаган: С. Мусаев. – Бишкек, 2010. – 49-52-б.

Ал эми Саякбай Каралаевдин варианты боюнча Манаска кыраңдан бир карышкыр көрүнөт. Манас кырк чоросу менен карышкырды кууп жөнөйт, эми жетип чабаарда кыядан кырк чилтен түшүп келет.<sup>6</sup> Жалпысынан эпостун бардык варианттарында Манас кыйынчыкка дуушар болгон кездерде кырк чилтен колдоо көрсөткөнү баяндалат.

Кырк чилтендердин түпкү теги тотемдик түшүнүктөр менен байланыштуу экенин да белгилеп кетүү абзел. Кыргыздарда тотемдик түшүнүктөр көбүнчө карышкыр, жолборс, илбирс сыяктуу жырткыч жаныбарлар болгон. Кыргыздар ислам динин кабыл ала баштагандан тартып суфизмдеги чилтен, кызыр, шайык (шейх), шаймерден ж.б. колдоочуларга алмашыла баштаган.<sup>7</sup>

Суфизмдеги маанилүү ишенимдердин бирөөсү бул – Кызыр болуп саналат. Какф сүрөсүнүн 60-82-аяттарында баяндалган окуя ислам литературасында Кызыр менен байланыштырылат. Айрыкча IX кылымдан тартып суфийлердин арасында өзгөчө мааниге ээ болуп, суфизмдин окуусуна ылайык чечмелене баштаган. Тактап айтканда Кызыр муршид (жол көрсөтүүчү), ал эми Муса пайгамбар мурид катары көрсөтүлгөн. Суфизм адабиятында белгилүү суфилердин Кызыр менен жолугуп сүйлөшкөнү, Кызырдын аларга жол көрсөткөнү айтылат. Мисалы, белгилүү суфилерден Ибрахим бин Адхамдын чөлдө Кызырды көргөнү, анын эскертүүсү менен суфизмге баш койгону, ошондой эле Байазид Бистами, Ибрахим ал-Хаввас Фатх ал-Мавсили, Маруф-и Кархи ж.б. суфилердин Кызыр менен жолукканы тууралуу уламыштар бар.<sup>8</sup>

Ошондой эле хырканын (жамаачылуу тон) да суфизмде өзгөчө орду бар. Алгачкы учурларда суфилердин такыбаалыктын символу катары хырка кийишкени белгилүү. Суфизмдин белгилүү өкүлдөрүнөн Ибн Араби өзүнүн эмгектеринде Кызыр менен

---

<sup>6</sup> Манас. Баатырдык эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. – Бишкек, 2010. – 161-б.

<sup>7</sup> Манас. Энциклопедия. ред.: Карыпкулов А. 1-том. – Бишкек, 1995. – 378-б.

<sup>8</sup> Süleyman Uludağ. Nızır.// TDV İslam Ansiklopedisi. 17-том. – Стамбул, 1998. – 409-411-бб.

жолукканын жана анын колунан хырка кийгенин айткан.<sup>9</sup> Суфизмде Кызырдын колунан хырка кийүү – туура жолго түшүү (иршад), анын тарбиясын алуу деген маанилерди билдирет.

Орто Азия элдеринин ишениминде Кызыр түбөлүк жер кезүүчү, адашкан жолоочуларга, кедей-кембагалдарга жана кыйын кезеңге туш келген бардык пенделерге жардам көрсөтөт. Кызыр жолоочу дубана, майып киши, кээде тааныш кишинин кебетесинде кездешет. Кызырды, оң колун кармап, анын баш бармагынын сөөгү жок экенинен таанууга болот деп эсептешкен. Манас эпосунда Кызыр, Кызыр-Иляс деп да айтылат. Ал, Манаска жана башка каармандарга кыйын учурларда жардам көрсөтөт.<sup>10</sup>

Эпостон суфизмдеги хырка түшүнүгүнүн издерин да көрө алабыз. Саякбай Каралаевдин вариантында Кызырдын Манаска ок өтпөс тон бергени айтылат

Караханиддердин алгачкы мусулман ханы Сатук Бугра хандын ислам динин кабыл алуучунда таасирдүү болгон Абу Насыр Саманинин аты да Манас эпосунун бир канча жеринде эскерилет. Сагымбай Орозбаковдун вариантында Абу Насыр Самани, Мухаммед пайгамбардын сахабасы деп да айтылат.<sup>11</sup> Кээде Айкожо деген ат менен да эскерилген Абу Насыр Самани, каапырларды динге чакырган суфи катары сүрөттөлөт. Ышкия тарыйкатынын муриди Сейфеддин Аксыкенди (XVI кылым) менен баласы Нурмухаммед тарабынан жазылган *Мажмуату-т-таварих* аттуу агиографиялык эмгекте Айкожо, ышкия тарыйкатынын негиздөөчүсү Мир Жалалиддиндин атасы Мир Сайид Жафардын бир тууганы деп

---

<sup>9</sup> Süleyman Uludağ, Hızır.// TDV İslam Ansiklopedisi. 17-том. – Стамбул, 1998. – 410-б.

<sup>10</sup> Манас. Энциклопедия. ред.: Карыпкулов А. 1-том. – Бишкек, 1995. – 368-б.

<sup>11</sup> Манас эпосу. Сагымбай Орозбаковдун варианты. Басмага даярдаган: С. Мусаев. – Бишкек, 2010. – 196-197-бб.

көрсөтүлгөн.<sup>12</sup> Саякбай Каралаевдин вариантында Айкожо, андижандык дин адамы катары берилген.<sup>13</sup>

Орто Азияда эң таасирдүү болгон накшибандилик тарыйкатынын негиздөөчүсү Бахауддин Накшибанди Манас эпосунда көп жерде кездешет. Эпосто, душманга каршы аттанганда, душман менен жекеме-жеке чыкканда, курчоодо калганда Бахауддин Накшибандинин аты менен дуба кылышат. Айрыкча, буудай эгип мол түшүм алуусуна себепкер болгон дыйкандардын пири катары да эскерилет.<sup>14</sup>

Накшибандилик тарыйкаты кийинки учурларда да кыргыздардын арасында активдүү иш алып барганы белгилүү. Өз мезгилинде Бурханеддин кожо менен Аппак кожо Цин династиясына каршы күрөшүшкөн. Ал эми алардын урпагы Жааңгер кожо (Жихангир) кыргыздардын колдоосу менен 1822-28-жылдары Цин династиясынын карамагындагы Чыгыш Түркстанга жортуул уюштурган. Бул мотивдер өзгөрүү менен Манас эпосуна кирген. Мисалы, Саякбай Каралаевдин вариантында Аппак кожо багымдат намазын окутуп жатканда, чоросу Чубактын кытай ханы Нескара менен кырк жигитин туткунга алып келгенин көргөн Манас мындай дейт:

Аппак Кожо – Айкожо

Кереленип каласың

Кечке окуу саласың...<sup>15</sup>

Ал эми Жааңгер кожо боюнча кеңири айтылган. Сагымбай Орозбаковдун вариантында, кырк жыл Иса пайгамбардын кызматын кылган Жааңгер кожо, анын дубасын алгандан кийин Мухаммед пайгамбар менен жолугуп, анын да дубасын алат. 850 жыл жашаган

---

<sup>12</sup> Аксыкенди Сейфеддин. Тарыхтардын жыйнагы. котор.: М Досболов, О. Сооронов. – Бишкек, 1996. – 63-б.; Кеңири маалымат үчүн кар.:

<sup>13</sup> Манас. Баатырдык эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. – Бишкек, 2010. – 764; 768-б.

<sup>14</sup> Манас. Энциклопедия. ред.: Карыпкулов А. 1-том. – Бишкек, 1995. – 115-б.

<sup>15</sup> Манас. Баатырдык эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. – Бишкек, 2010. – 766-б.

Жааңгер кожо, баласы Билерик менен дүйнөнү кыдырып жүргөндө Нескаранын колуна туткунга түшүп калып, Билерик зынданга салынат. Жети жыл баласын куткаруу үчүн Аллага дуба кылган Жааңгер кожого Кызыр келип, Кошой ханга баруусун айтат. Кошой Жааңгер кожонун суранычы менен Чыгыш Түркстанга барып Хотан, Кашгар, Яркенд сыяктуу шаарларды каратып, баласы Билерикти туткундан куткарат.<sup>16</sup>

Жыйынтыктап айта турган болсок, Орто Азия элдерине, айрыкча кыргыздар сыяктуу көчмөн көчмөн элдерге ислам динин таратууда суфизмдин өкүлдөрү активдүү иш алып барышкан. Суфизмдин кыргыздардын арасында кеңири таралуусунун себеби, кыргыздардын исламдан мурдагы диний ишенимдеринин кээ бир элементтери менен суфизмдин ортосунда кээ бир окшоштуктардан улам болсо керек. Кыргыздар мусулман боло электе «кам», «фагинун/фагитун» деп аталган керемет күчкө ээ дин кызматкерлери болгон. Гардизи (XI кылым) менен Марвази (XII кылым) берген маалыматтар боюнча, «кыргыздарда фагинун деп аталган киши бар, аны жыл сайын белгилүү бир күнү чакырышат. Анын жанында ар кандай музыкалык аспаптары менен ырчылары коштоп жүрөт жана алар ырдашканда фагинун өзүн жоготуп, ошол жылы боло турган окуяларды айтат...».<sup>17</sup> Бул жагынан алып карасак, «кам» же болбосо «фагинундар» менен суфи тарыйкаттардын шейхтеринде окшоштук көрүшкөн. Суфизм адабиятында шейхтердин көптөгөн кереметтерди көрсөтүшкөндүгү тууралуу маалыматтар көп кездешет. Албетте, суфизм бир гана дин түшүнүгүнө эмес, жергиликтүү элдин маданиятына, Манас эпосу баш болуп элдик оозеки адабиятына да таасирин тийгизген.

---

<sup>16</sup> Манас. Энциклопедия. ред.: Карыпкулов А. 1-том. – Бишкек, 1995. – 192-б.

<sup>17</sup> Шараф ал-Заман Тахир ал-Марвази. Глава о тюрках. // Труды сектора востоковедения. I том. пер. В. Храковский. – Алматы, 1959. – 213-214-б.; Бартольд В.В. Работы по источниковедению.// Сочинение. VIII том. – Москва, 1973. – 48-б.

### Колдонулган адабияттар

- Hoca Ahmet Yesevî. Divan-ı Hikmet. hzr: Hayati Bice – Ankara 2015.
- Kadyrov Mederbek. Kirgizlerin İslam'ı Kabulünde Yeseviliğin Rolü ve Kirgiz Kültüründeki Yeri.// Теология факультетинин илимий журналы. №24 (2018). 34-45-беттер. [https://doi.org/10.52754/16947673\\_2018\\_24\\_2](https://doi.org/10.52754/16947673_2018_24_2)
- Kadyrov Mederbek. Nakşibendiliğin Kirgizlar Arasındaki Faaliyetleri.// Теология факультетинин илимий журналы. №22 (2017). 85-99-беттер. [https://doi.org/10.52754/16947673\\_2017\\_22\\_4](https://doi.org/10.52754/16947673_2017_22_4)
- Süleyman Uludağ. Hızır.// TDV İslam Ansiklopedisi. 17-том. – Стамбул, 1998.
- Аксыкенди Сейфеддин. Тарыхтардын жыйнагы. котор.: М Досболов, О. Сооронов. – Бишкек, 1996.
- Бартольд В.В. Работы по источниковедению.// Сочинение. VIII том. – Москва, 1973.
- Кадыров Медербек. Ышкия тарыйкатынын кыргыздардын арасында таралуусу.// Теология факультетинин илимий журналы. №26 (2019). 21-28-беттер. [https://doi.org/10.52754/16947673\\_2019\\_26\\_2](https://doi.org/10.52754/16947673_2019_26_2)
- Манас эпосу. Сагымбай Орозбаковдун варианты. Басмага даярдаган: С. Мусаев. – Бишкек, 2010.
- Манас. Баатырдык эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. – Бишкек, 2010.
- Манас. Энциклопедия. ред.: Карыпкулов А. 1-том. – Бишкек, 1995.
- Нарынбаев А. Реакционная роль суфизма в Восточном Туркестане.// Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. № 7 (2003).
- Шараф ал-Заман Тахир ал-Марвази. Глава о тюрках.// Труды сектора востоковедения. I том. пер. В. Храковский. – Алматы, 1959.

[DOI: 10.52754/16947673\\_2023\\_34\\_2](https://doi.org/10.52754/16947673_2023_34_2)

## The Concept of Space in the Holy Quran

Mehmet DEMİRCİ\*

Garip AYDIN\*

Mehmet Sami YILDIZ\*

Mehmet CABİR\*


### Abstract


The concept of space is one of the concepts frequently mentioned in the Holy Quran. The concept in question has a quality that points to both physical and metaphysical dimensions. Since the life of the hereafter is a continuation of this world in Islamic thought, space has also been used frequently in the Quran in the context of the life of the hereafter. The descriptions of heaven and hell have always been described in the Quran by associating them with the concept of space. The concept of space has a use in the Quran that has abstract meanings as well as its concrete meaning. It is seen that it is used in this context when describing the life of the prophets. In this article, it has been examined in which contexts the concept of space is used in the Quran, and the differences between these uses have been revealed. During the examination of the subject, many tafsir sources, especially the Holy Quran, were reviewed. In addition, contemporary sources on the subject were used.

**Keywords:** Quran, tafseer, physics, social sciences, spatial sciences, space, place.

---

\* Doçent Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, [hmetdemirci@hotmail.com](mailto:hmetdemirci@hotmail.com)  0000-0001-8459-5125.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Aksaray University, Faculty of Islamic Education, [garipaydin@aksaray.edu.tr](mailto:garipaydin@aksaray.edu.tr),  0000-0003-4697-6327.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Aksaray University, Faculty of Islamic Education, [m.samiyildiz@aksaray.edu.tr](mailto:m.samiyildiz@aksaray.edu.tr),  0000-0003-4293-463X.

\* Diyanet İşleri Başkanlığı, Presidency of Religious Affairs, [mcabir80@gmail.com](mailto:mcabir80@gmail.com).



## Kur'an-ı Kerim'de Mekan Kavramı

### Öz

Mekan, Kur'an-ı Kerim'de sıkça geçen kavramlardan birisidir. Söz konusu kavram hem fizik hem de fizikötesi boyutlara işaret eden bir niteliğe sahiptir. İslam düşüncesinde ahiret hayatı bu dünyanın bir devamı niteliğinde olduğu için mekan aynı zamanda ahiret hayatı bağlamında da Kur'an'da sık sık kullanılmıştır. Kur'an'da cennet ve cehennem tasvirleri hep mekan kavramıyla ilişkilendirilerek anlatılmıştır. Mekan kavramı Kur'an'da somut anlamının yanında soyut anlamlara da sahip olan bir kullanıma da sahiptir. Peygamberlerin hayatı anlatılırken bu bağlamda kullanıldığı görülmektedir. Bu makalede mekan kavramının Kur'an'da hangi bağlamlarda kullanıldığı incelenmiş bu kullanımlar arasındaki farklılıklar ortaya konulmuştur. Konu incelenirken başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere birçok tefsir kaynağı gözden geçirilmiştir. Bunların yanında konuyla ilgili çağdaş kaynaklardan yararlanılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an, tefsir, fizik, sosyal bilimler, mekan bilimleri, uzay, mekan.

### 1. Introduction

The concept of space is a very broad concept that has physical and metaphysical dimensions and references both the world and the afterlife. As a matter of fact, many special places are mentioned in the Holy Quran, from the building scale to the city scale. In the Holy Quran, the concepts of direction and movement related to space come to the fore. Movement in space can be a horizontal/physical movement in the form of "travel" (*Al-Imran*, 3/137; *Saba*, 34/18), "migration" (*an-Nahl*, 16/80), "hijra" (*an-Nisa*, 4/97, 4/100; *al-Hashr* 59/9). It is also expressed as a vertical (transphysical) movement in the form of "Isra" (*al-Isra'*, 17/1), "Ascension" (*an-Najm*, 53/9) and "tayy-i mekan" (*an-Naml*, 27/39-40).

The aim of this article is to examine how the concept of "space", one of the most important elements of human life in the world, is discussed in the Holy Quran, and to investigate how space is discussed based on physics, philosophy and spatial sciences. Thus, a comparative analysis of the concept of space in the Holy Quran and different scientific/philosophical approaches is made. This study differs from

---

previous studies in terms of its multidimensional analysis of space. Because the studies on this subject have generally been limited to the place names and sacred places mentioned in the Holy Quran, and in some of them, only the historical features of these places have been examined.

In the second part of the article after the introduction, first, the opinions of physicists, philosophers and researchers interested in space science regarding the truth of space, and how they handled the concepts was examined. These include both the way they define space (absolute space, relative space, etc.), as well as the existence, movement, direction, boundary, volume, surface, emptiness, fullness related to space. etc. This examination was carried out based on the nature and truth of the place. In the third part of the article, the subject of space is discussed in the context of the Holy Quran, and how and within what semantic framework the concept of space is defined in the Holy Quran is examined. The fourth chapter deals with two basic issues regarding the reality of space, stacking and tayy-i makan. It deals with the issue of space.

## **2. Opinions on the Nature and Truth of Space**

Although views on the<sup>1</sup> nature and truth of space have differed according to the developments in science and philosophy throughout history, it is seen that philosophical questions about space generally arise in the following four axes:<sup>2</sup>

- To experience in space or experiencing space?
- What is the difference between space and place?
- What is the relationship between space and time?
- Is it the world in space or is it the space in the world?

---

<sup>1</sup> Elden, Stuart, Space I, R. Kitchin & NJ Thrift (Eds.), *International Encyclopedia of Human Geography* (First edition. ed., Vol. 10, pp. 262-267). Oxford, UK: Elsevier, 2009.

<sup>2</sup> Essence means the mental representation of something; Truth refers to the reality of that thing in the external world. For detailed information about the concepts of essence and truth, see. Gorgun, Tahsin; "Mature", *Turkish Religious Foundation Islamic Encyclopedia (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi DIA)*, XXVII, 336-338 and Cagrici, Mustafa; "Truth", *DIA*, XV, 177-178.

These discussions are also related to how space is defined. For this reason, it is necessary to first analyze how space is discussed in different languages and disciplines.

### 2.1. Nature of the Space

The concept of space, used by different disciplines, is a concept that expresses the coming together of two objects that contain and are contained and the relationship between these two objects.<sup>3</sup> The concept is derived from the infinitive "kevn" and the word "mekan", which is derived from the word "mekin", which means to be slowly, so they have a conceptual relationship.<sup>4</sup> In its everyday sense, the word space refers to the place where objects or people are located.<sup>5</sup>

İsfahani said that since the use of the word "space" has become very common, the letter "mim" is thought to be from the original word, and according to the common view, the word "space" comes from the root<sup>6</sup> "kane-yekunu. According to Halil b. Ahmed, one of the early Arabic lexicographers, the word "space" comes from the root "kawn" and is in the form of "mef'al".<sup>7</sup> The view that it is called "temekkene", similar to the verb "temeskene", by adapting it to the "fe'al" pattern due to its frequent use in the language, is not correct, because the desert Arabs who spoke a pure language used the word as "kun mekanek", "gum mekanek". So it indicates that this word is<sup>8</sup> the infinitive or noun place of the verb "kane".

Space, as it is used in English, comes from the Latin term 'spatium', which means distance or stretch. Those who equate space with distance interpreted it as a container, while those who consider space in the sense of spread/distribution (like Descartes) drew attention to the length, depth and width dimensions of this container (space). This approach of Descartes

---

<sup>3</sup> Ebu'l-Kâsım Huseyin b. Muhammad b. Mufaddal Ragib İsfahani, *el-Mufredat fi Garibi'l-Kur'ân*, "Mkn", p. 1387, trans. Yusuf Turker, İstanbul, 2007.

<sup>4</sup> Abu'l-Fazl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed al- Ansari al- Ruwayfii İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "mkn", VIII, 341-342, Daru'l -Hadis, Cairo, 2003.

<sup>5</sup> Kutluer, İlhan, "Space", *Türkiye Diyanet İslam Encyclopedia*, XXVIII, 550.

<sup>6</sup> İsfahani, *el-Mufredat*, Kane, p. 1313

<sup>7</sup> Ferahîdî, Halil b. Ahmed, *Kitabu'l Ayn*, Place, V, 410, Daru Mektebetu Hilal, century.

<sup>8</sup> İsfahani, *el-Mufredat*, Space, p. 1387.

is a geometry-based approach that gives rise to Cartesian coordinates (x,y,z). In this approach, space becomes “more understandable and controllable”.<sup>9</sup>

On the other hand, it has been suggested that the concepts of space and place have different meanings. Accordingly, while space has a more mathematical and abstract content, place refers to the space that is experienced, lived and interacted with. This distinction puts space in a more general, large, open and abstract framework of meaning, and place in a more specific, personal and limited framework of meaning.<sup>10</sup>

As for the conceptual aspect of the word space, theologians define space as "a space occupied by objects, whose existence is in the mind" while philosophers defined it as "the inner surface of the surrounding body that overlaps with the outer surface of the surrounded body". Plato, one of the ancient Greek philosophers, discussed space in terms of formation and destruction, and depicted it as a container in which matter limited by geometric surfaces occupies space. Aristotle, on the other hand, thought of space with the concept of 'motion' and defined it as "the first immobile boundary of the covering body". According to him, space is the answer to the question 'where'.<sup>11</sup>

According to Aristotle's understanding of the universe, which he explains in terms of matter and form, there is no void that has reality as a substance. Because if it is claimed that space is needed for movement to occur, this requires that the void have directions such as up, down, right and left, and that the void itself is a space. As a result, since the spatial movements of objects occur in space, space is nothing different from space.<sup>12</sup>

There are two types of understanding of space in Aristotle's physics. The first is the general space (topos koinos) that contains all the objects, the second is the special space (idios topos), which means the limit

---

<sup>9</sup> Elden, Stuart, *ibid.*, pp. 262-267.

<sup>10</sup> Elden, Stuart, *ibid.*, pp. 262-267.

<sup>11</sup> Kutluer, Ilhan, *Place, DIA. Encyclopedia of Islam*, XXVIII, 550-552.

<sup>12</sup> Aristotle, *Physics*, Yapi Kredi Publications, Istanbul 1997, pp.165-169.

of a certain object.<sup>13</sup> For example, the general space of a book in a library is the library itself, and its private space is the boundaries determined by the width, length and height of that book. Aristotle grounds the existence of general space by citing the fact that each of the bodies such as earth, water, air and fire has a natural space. For example, the natural location of fire is up, and that of earth is down. On the other hand, Aristotle's definition of space as 'the boundary between the body that surrounds and the body that is surrounded' affirms the general space, and his idea that if there is no 'surrounding', there is no space, rules out the definition of special space.<sup>14</sup>

According to Aristotle physics, there are four different movements:

1. Moving from one space to another
2. Becoming/deteriorating
3. Increase/decrease
4. Transformation.

According to him, every object that moves from one space to another is necessarily in a space, and movement and space exist together. "If there is movement, there must be space; if there is space, movement must exist." According to Aristotle, "the greatest proof of the existence of space is that objects can replace each other." Thus, one object can be replaced by another object, and since the space remains the same in this process, spatial qualifications such as right, left, down and up remain the basic qualities of the space. On the other hand, when an object moves in a space, the space must be motionless. Aristotle explains this situation with the boat-river metaphor. While the boat moves in the river, which is its general location, the river as a whole does not move. Since the universe as a whole is motionless, it is not necessary for the universe to have a space.<sup>15</sup>

While Descartes, one of the modern philosophers, considered space and object to be identical, Leibniz evaluated space as a system of relations.

---

<sup>13</sup> Aristotle, *ibid.*, p.141.

<sup>14</sup> Hakli, Shaban, Application of the Concept of Space and Emptiness in Islamic Philosophy to Cosmology, *Hitit University Faculty of Theology Journal*, 2007/2, 6 (12), pp. 41-58.

<sup>15</sup> Aristotle, *ibid.*, pp.135-141.

Kant went one step further and argued that space does not have an objective reality but is an intuition that exists a priori in the knowing subject. Islamic philosophers' interpretations of space are generally a continuation and discussion of the ideas of Plato and Aristotle. These interpretations are centered around the concepts of border, space and movement.<sup>16</sup>

Before moving on to the interpretations made by Islamic philosophers on the basis of space and emptiness, it would be useful to touch upon the concept of 'emptiness'. The word "khala" in Arabic is the infinitive "yakhlu" the verb "to remain empty" and is also used as a noun in the sense of "emptiness". The opposite of the infinitive khala is "melâ", meaning "fullness". Khala's explanations have been made from different philosophical perspectives as "a dimension that exists independently of the object", "a hypothetical void that is assumed to be filled by the object" or "something that is impossible to exist". In philosophy and theology, the concept of emptiness is defined as "a place that is empty of anybody or space-occupying substance", which in a sense implies that the concept of halâ has the meaning of non-existence in its content.<sup>17</sup>

Kindi, one of the Islamic philosophers, defines the void as "the space in which there is no place-holder" (mekânun la mutemekkine fihi) and treats the place-holder (mutemekkin) and space as two elements that require each other. The existence of one requires the existence of the other. According to Kindi, since there is nothing that occupies space beyond the universe, there cannot be a void. He explained this situation as there is no space beyond the universe by using the method of "muhale irca" (reduction to the impossible), saying that quantities such as time and space cannot be actually infinite. Unlike Aristotle, Kindi chose to explain space not with moving objects but with space-holders (mutemekkin). Therefore, he explained that there is no emptiness or fullness beyond the universe, with the limitation of the universe.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Kutluer, İlhan, "Space", *DIA*, XXVIII, 550-552.

<sup>17</sup> Kutluer, İlhan, "Halâ", *DIA*, XV, 221.

<sup>18</sup> Hakli, Shaban, *ibid.*, pp. 41-58.

According to Kindi, object, movement, space and time are realities that can exist together. Unlike Aristotle, Kindi said that space is related to all four different types of movements, that space can be divided by dividing movements, and that just as space is needed to move from one place to another, space is also needed for formation/destruction, increase/decrease and transformation. Kindi's definition of space as 'the boundaries of objects' and "the encounter of the last limits of the enveloper and the enveloped" exactly coincides with Aristotle's definition.<sup>19</sup>

Farabi, in his *Risale of Emptiness (Risaletun fi'l -khala)* explained that the void is not possible with the bottle experiment. According to this explanation, when an empty bottle is immersed in water, no water enters it, but when some air is drawn from it and immersed in water, water fills the bottle as much as the air drawn into it. Those who argue that a void is possible claim that when air is drawn from the bottle, a void is created inside, and water fills into this void. However, even if the experiment is correct, the interpretation of the experiment is not correct. Because the volume occupied by objects is not fixed and can change depending on the conditions of the environment. Therefore, when air is drawn from the bottle, the volume of air remaining in the bottle expands and fills the entire bottle. When water enters the bottle, the air contracts again and transfers some of its space to the water.<sup>20</sup> This comment of Farabi shows that he thinks that space can only exist together with the 'placeholder'. Farabi's understanding of space and emptiness is the same as Aristotle, except for minor nuances. He also argues that there is no absolute void and that the universe is limited.<sup>21</sup>

According to Ibn Sina, since emptiness is <sup>22</sup> impossible, fullness is necessary. He explains the non-existence of the void with the following four points: First, if the void exists as a reality, it must have boundaries and

---

<sup>19</sup> Kindî, *Philosophical Treatises* (Trans.: Mahmut Kaya), İz Publishing, İstanbul 1994, pp.16-17, 46-48; Hakli, Shaban, *ibid.*, p. 41-58.

<sup>20</sup> Fârâbî, *Risaletun fi'l -Halâ* (Translated by: Necati Lugal-Aydin Sayılı), Turkish Historical Society Printing House, Ankara 1985, pp. 3-16.

<sup>21</sup> Hakli, Shaban, *ibid.*, pp. 41-58.

<sup>22</sup> Ibn Sina, *Heaven and Universe* (Translated by: Muhittin Macit/Harun Kushlu), Litera Publishing, 2014, p. 55.

dimensions. However, the void has no boundaries or dimensions. Secondly, there is no movement or rest in space. Thirdly, in absolute vacuum there are no directions. Fourth, in order for the void to exist, it must have essence, quality and substance. Something that has these properties cannot be called a vacuum.<sup>23</sup>

Ibn Sina asserts that our knowledge about space is not its essence and substance, but its relations with objects. Therefore, although space exists as a substance, information about it is obtained from objects and their movements. In fact, the existence of space can be known through the movements of objects and objects. Ibn Sina, who defines space as “the thing determined by the object' or 'the thing that surrounds the object”, says that four conditions are necessary for something to be a place: The object being in space; the object can be separated from that place; only one object can be present in a space at a time; when an object leaves a space, another object can be found in that space. These four conditions reveal that space has a reality separate from the object that holds space.<sup>24</sup>

Ibn Sina differs from Aristotle in his views on space is that he states that the equality of objects and space is a metaphorical situation, not a real one. Saying “Space is equal to the thing that takes place” actually means “space belongs to the thing that takes place”. Because equality is not between space and the object that holds space, but between the boundaries of these two. Therefore, the expression related to space is not the shape and form of the object, but its boundaries.<sup>25</sup>

## 2.2. The Truth of Space

In addition to the discussions and explanations mentioned above regarding the nature of space, views on the truth of space in physics and philosophy have also been presented. These discussions include the physical and metaphysical dimensions of space and are generally discussed under two headings as “absolute” and “relative”.

---

<sup>23</sup> Ibn Sina, *Physics - Kitab al-Shifa* (Translated by: Muhittin Macit/Ferruh Ozpilavci), Litera Publishing, 2004, pp.156-173.

<sup>24</sup> Ibn Sina, *Physics - Kitab al-Shifa*, p.139-149.

<sup>25</sup> Hakli, Shaban, *ibid.*, pp. 41-58.



### 2.2.1. Absolute Space

In the early periods when space emerged in Western thought, the absolute understanding of space was dominant. Representatives of the understanding of space in classical physics, especially Newton, Galileo and Descartes, said that space is a fixed and unchangeable container in which everything happens. Accordingly, space can be understood through measurement and calculation. According to this understanding, which can be described as 'connecting everything to space', there is absolute determination of space. The basis of the understanding of absolute space is Euclidean geometry.<sup>26</sup>

In the Newtonian system, the concept of “an open, mechanically functioning universe” is seen. In this vision of the universe, the movement of objects is explained with the presuppositions of “absolute space” and “absolute time”. According to Newton, “absolute space is considered to be always motionless and identical to itself, without being dependent on anything, that is, according to Newton, absolute space exists separately from objects.” Their views on time are also in this direction; that is, “the flow of time does not depend on the speed of the reference system or other properties.”<sup>27</sup> After all, according to Newton, time and space have an 'absolute' quality that exists without being related to anything external.

Newton tried to prove the existence of absolute space with his famous bucket experiment. In this experiment, a bucket filled with water is tied to its handles with a rope and rotated around itself. As the bucket rotates, the water inside rotates to form a vortex and the curvature of the water surface is explained by Newton as the water being located in an absolute space independent of the bucket.<sup>28</sup> (See: Figure 1)

---

<sup>26</sup> Elden, Stuart, *ibid.*, pp. 262-267.

<sup>27</sup> Ucar, Semra, Interpretation of the Concepts of Time and Space in Newtonian Physics and Relativity Physics within the Framework of Reichenbach's Epistemology, Unpublished Doctoral Thesis, Istanbul, 2014. p. 5-8.

<sup>28</sup> Dundar, Furkan Semih, Absolute Space, *Bilim Teknik* May, 2016, p. 82-83.

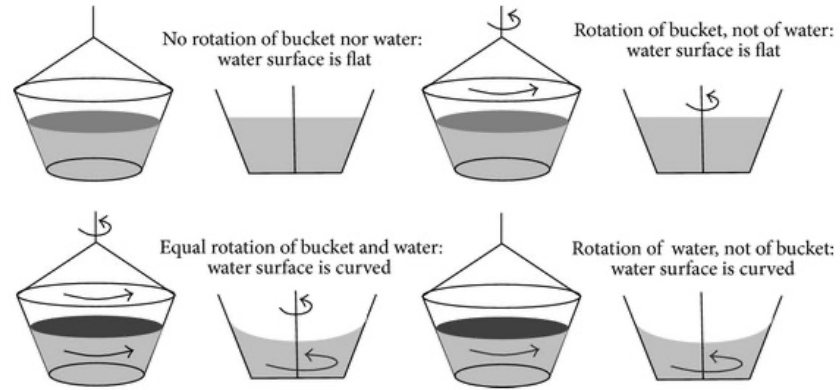


Figure 1: Newton's bucket experiment (Source: URL-1 <http://www.kozmikanafor.com/dusunce-deneyi/>)

### 2.2.2. Relative Space

Those who see the concept of absolute space as “spatial fetishism” have put forward the idea of relative space. According to this understanding, space is not just an empty container and is full of objects and relationships. At the basis of this understanding is a multiple geometry that rejects some of Euclid’s postulates and puts the observer in a key position. Since the way of experiencing space is related to many factors such as time, cost, economic factors, social interactions, and the person’s way of knowing and perceiving, space cannot be described as absolute.<sup>29</sup>

Those who argue that space is relative have similarly said that distance is also relative, and that “closeness” and “distance” are not the same thing. Especially with the development of communication opportunities, easy audio and video access to any point in the world enables people living in different countries to interact more easily than those living in the same city or even the same building.<sup>30</sup>

Einstein’s Postulate of Relativity, published in 1905 and awarded the Nobel Prize, was an important turning point for the idea of relative space. As it was known before Einstein, “absolute motion” could be talked about based on the concepts of “absolute space and absolute time”.

<sup>29</sup> Stuart Elden, *ibid.*, pp. 262-267.

<sup>30</sup> Stuart Elden, *ibid.*, pp. 262-267.

Newton's design of the universe required the existence of absolute space. Absolute space meant a universal reference system. The postulate of relativity is based on the understanding that there cannot be a universal reference system. Einstein's principles of relativity do not accept space and time as absolute. It is quite difficult for us to comprehend these results with the habits and knowledge we acquire from our daily lives.<sup>31</sup>

Those who defend the idea of relative space also interpreted Newton's bucket experiment mentioned above differently. Philosopher Ernst Mach argued that if the dimensions of the bucket change, the result will also change, and similarly, it cannot be known whether the water rotates relative to the bucket or the earth.<sup>32</sup>

Those who think that the relative space understanding is inadequate to explain some points introduced the concept of "relational space". In this perspective, since objects can only exist as a system of relationships with other objects, space is also a product of these relationships. Space is in a never-ending process of formation / construction. Spatial issues are embedded in social relations.<sup>33</sup>

Harvey says that when space is accepted as absolute, it will turn into a "thing in itself" independent of matter and will have a structure that can be used to distinguish and classify phenomena. In the relative understanding of space, space consists of the relationship between objects that can exist thanks to the existence of objects. In relational space, space is seen within objects from Leibniz's perspective and exists "by containing and representing relationships with other objects within the objects themselves". Harvey says that space cannot be absolute, relative or relational on its own, and that one or more of these definitions may be valid depending on the circumstances. According to him, the question 'what is space' should be replaced by the question 'what kind of conceptualizations of space will be created by different human practices'.

---

<sup>31</sup> Semra Ucar, Interpretation of the Concepts of Time and Space in Newtonian Physics and Relativity Physics within the Framework of Reichenbach's Epistemology, Unpublished Doctoral Thesis, Istanbul, 2014.

<sup>32</sup> Furkan Semih Doner, Bilim Teknik May, 2016

<sup>33</sup> Stuart Elden, *ibid.*, pp. 262-267.

Harvey exemplifies this thesis through urban life. According to him, the property relationship in cities can be read through absolute space; population, flows of information, goods and services through relative space; demography, market and retail sales forces through relational space.<sup>34</sup>

The definition of space actually reveals the relationship of humans and other material beings with space. It can be said that the positivist perception of space, which is a product of the absolute understanding of space and objectifies the space and perceives it as a stage where human activities take place by reducing the space only to the plane of coordinates, location and distance, also<sup>35</sup> includes a mechanical view of human-space relations.

Recent discussions and opinions on space have similarly focused on whether space is an entity that exists on its own or a product. Some thinkers argue that space is not an independent form of construction, but a product that emerges as a result of social relations. While some reject the concept of absolute space, they argue that it would not be right to completely deny the spatial effect. Therefore, it has been stated that there is a need for a simultaneous perspective that sees space as both a social product and a determinant of social life.<sup>36</sup>

Simmel says that the following five basic features give meaning to an empty space:

- The unique quality of that place
- The ways in which that space can be divided into spatially 'framed' parts and activities
- The degree to which social interactions can be placed within the space

---

<sup>34</sup> Harvey, David (2003); *Social Justice and the City*, (Trans.: M. Morali), Metis Publications, Istanbul.

<sup>35</sup> İlhan Kaya, *Space Discussions in Geographical Thought*, *Possible Thinking Magazine*, Issue:4, 2013.

<sup>36</sup> Isik, Oguz; *Changing Concepts of Society/Space: Politicization of Space, Spatialization of Politics*; *Society and Science*, 1994, Issue 64-65.

- Especially the degree of proximity/distance in the city and the role of the sense of sight
- The possibility of changing positions and especially the consequences of the arrival of the “stranger”.<sup>37</sup>

As can be seen, these five features that give meaning to the place are a combination of both the features of the place itself and human-space relations.

In conclusion, the theoretical discussion on the nature and truth of space and the absolute / relative / relational ways of reading space also determine the limits of human-space interaction and human intervention in space. In contrast to the Islamic perspective, which sees intervention in space as a “construction” responsibility brought by the caliphate, the Western perspective considers this intervention as a social 'construction' and 'reproduction' problem of individuals. It also gives clues about where both approaches stand on the issues of activity or passivity, gradualism or suddenness, cohesion or domination in the relationship between humans and space.

### **The Nature of Space According to the Holy Quran**

The word 'place' is mentioned in 27 various verses in the Holy Qur'an, which has survived to the present day through the most powerful transmission, i.e., through the trustworthy means of trustworthiness<sup>38</sup> There is a difference in the meaning of the word depending on where it is used in the Holy Quran. Izutsu categorized this meaning differentiation as “original meaning” and “relative meaning” and emphasized that one of the most important problems of semantic methodology is perceiving the distinction between original meaning and relative meaning. According to him, each word in the Holy Quran has the original meaning that it always carries and does not lose as long as it is known as the same word by the society, no matter which system it is included in. It also has a

---

<sup>37</sup> Quoted by: Urry, John; *Consuming Places* (Translated by: Rahmi G. Ogdul), Ayrinti Publications, 1999.

<sup>38</sup> Omer Ozbek, *The Thoughts Of Ibn Al-Jazari On The Issue Of Mutawatirness Of Qiraats* (İbnü'l-Cezerî'nin Kirâatlerin Mutevatirliği Meselesine Bakisi). *Bilimname*, 2018 (36), 563. DOI: 10.28949/bilimname.458437.

special/relative meaning that it "gains from the special system it is in and its relationship with other words in this system". Izutsu states that <sup>39</sup> in real life, words do not only consist of the primary meaning, but also gain secondary meanings by being more or less influenced by the culture in which they are found.

In this study, similar to Izutsu's classification, it was examined how the word space is used in abstract / metaphorical and concrete / literal meanings in the Holy Quran. It can be said that the word space has an abstract / metaphorical meaning in 12 verses, and in 15 verses it refers to a concrete, physical place and is used in its literal meaning. (See: Table 1).

### **3.1. Abstract / Metaphorical Meanings**

In different languages, the concepts of space and place can have a figurative or literal meaning depending on where they are used. For example, when it is said "s/he is irreplaceable", what is meant is the person's position / moral weight in society, not the physical place s/he occupies. Similarly, when the verses in the Holy Quran in which the word space is mentioned are examined, it is seen that the word takes on an abstract / metaphorical / spiritual content depending on its place. When we look at the explanations in the commentaries, it is understood that the word "space" in the Holy Quran is used in 12 places in an abstract / metaphorical way in meanings such as personal position / social status, spiritual position / situation, socio-economic environment, abstract direction /side and judgment.

---

<sup>39</sup> Izutsu, Toshihiko (1975); God and Man in the Quran (Translated by: Suleyman Ates), Ankara University Press, Ankara., pp. 21-25.

**Table 3.1.** The Meaning Map of the Concept of Space in the Holy Quran

ABSTRACT/METAPHORICAL MEANINGS	CONCRETE/REAL MEANINGS
<p><b>Personal position/social status:</b> Nisa, 4/20; Yusuf, 12/78; Kasas, 28/82.</p> <p><b>Spiritual position/position/situation:</b> Maide, 5/60; Yusuf, 12/77; Maryam, 19/57; Maryam, 19/75; Furkan, 25/34; Yunus, 10/28.</p>	<p><b>The area occupied by the object:</b> A'raf, 7/143; Hajj, 22/26; (The place of the House (Kaaba).</p> <p><b>Side, aspect, direction, environment:</b> Yunus, 10/22; Nahl, 16/112.</p> <p><b>Space (locality, in absolute sense, without relative /adjective):</b></p> <p><b>a. Somewhere on the east side:</b> Maryam, 19/16.</p> <p><b>b. a distant place:</b> Maryam, 19/22.</p>
<p><b>(Socio-Economic) Environment:</b> A'raf, 7/95.</p> <p><b>Abstract direction/side:</b> Abraham, 14/17.</p> <p><b>Verdict:</b> Nahl, 16/101.</p>	<p><b>c. a remote /remote place:</b> Hajj, 22/31.</p> <p><b>d. a remote place:</b> Furkan, 25/12; Fussilet, 41/44; Saba, 34/52, 53.</p> <p><b>e. a suitable, equal, flat, open, wide place:</b> Taha, 20/58.</p> <p><b>f. a narrow place:</b> Furkan, 25/13.</p> <p><b>g. a nearby place:</b> Kaf, 50/41; Saba, 34/51.</p>

### 3.1.1. Personal position/social status

There is a close relationship between space and opportunity. The places and positions people live in affect their material and moral status in the eyes of people. Likewise, the opportunities / virtues a person acquires throughout his life also affect his position and status. This is pointed out in the following verse: *“And those who had envied his position the day before began to say on the morrow: “Ah! it is indeed Allah Who enlarges the provision or restricts it, to any of His servants He pleases! had it not been that Allah was gracious to us, He could have caused the earth to swallow us up! Ah! those who reject Allah will assuredly never prosper.”*<sup>40</sup> In the interpretation of this verse, it is stated that worldly people were stunned by Karun's magnificent wealth, thought that he was actually a very lucky person, and wanted to be in his place (as rich as him). On the other hand, knowledgeable and wise people condemned these wannabe types and said that such wannabes were inappropriate and unnecessary.<sup>41</sup> As a result, in the verse, Qarun's wealth and position are mentioned as his place. As a matter of fact, many commentators interpreted the word 'place' here as Qarun's <sup>142</sup> position ', which he acquired with his wealth.

On the other hand, the place that individuals acquire in worldly life with their innate characteristics (gender, race, aspect, temperament, etc.) that make them different from other people is defined with the concept of “place” in the Holy Quran: *“But if ye decide to take one wife in place of another, even if ye had given the latter a whole treasure for dower, Take not the least bit of it back: Would ye take it by slander and manifest wrong?”*<sup>43</sup> *“They said: “O exalted one! Behold! he has a father, aged and venerable, (who will grieve for him); so take one of us in his place; for we see that thou art (gracious) in doing good.”*<sup>44</sup> When

---

<sup>40</sup> Kasas, 28/82. (For the verse meanings in this study, except for those where another source is shown in the footnote, the following work was used: Karaman, Hayrettin et al., Kur'an Yolu Meâli, DİB Yay., Ankara, 2016, 5th Edition)

<sup>41</sup> Karaman, Hayrettin et al., Kur'an Yolu Tefsiri, IV, 246, DİB Publications, Ankara, 2014.

<sup>42</sup> See Fahrurddin al- Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, Translation: Prof. Dr. Lutfullah Cebeci et al. Akcag Publications: XVII, 191. Ankara; Seyyid Kutup, *Fizilali'l -Quran*, Translation: Bekir Karlıga et al., Hikmet Publishing House, Istanbul, 1968, XI, p. 305.

<sup>43</sup> Nisa, 4/20.

<sup>44</sup> Yusuf, 12/78.



you pay attention to the verses, in the first verse the word “place” is used to describe the replacement of one wife with another. Likewise, the word place was used when Joseph’s brothers asked for one of their own to replace Benjamin. It can be said that in both verses, the word “place” is used in the sense of “the position that a person acquires in the worldly life with the characteristics that distinguish him from others”.

### 3.1.2. Spiritual position / situation

In the verses, the word “space” represents not only a material position and status, but also a spiritual position, that is, the position, place or situation that a person has acquired as a result of his choices and life. This meaning is used in a verse as follows: *“They said: “If he steals, there was a brother of his who did steal before (him).” But these things did Joseph keep locked in his heart, revealing not the secrets to them. He (simply) said (to himself): “Ye are the worse situated; and Allah knoweth best the truth of what ye assert!”<sup>45</sup>* The theft incident mentioned in the verse is explained as follows in the commentaries: His aunt, who loved Joseph (pbuh) very much, wanted him to stay with her. Prophet Jacob (pbuh) did not agree to this. Thereupon, Yusuf's aunt tied the belt inherited from Abraham around Joseph’s waist and said that the belt was lost. When the belt was searched, it was found on Yusuf, and thus his aunt kept Joseph with her. In the verse above, Joseph’s brothers wanted to point out this incident.<sup>46</sup> In the verse, the word place comes with the compound “to the place of evil” and declares the spiritual status of the brothers who slandered Joseph. Accordingly, while the word place is used to refer to a good, beautiful, valuable place or rank, it is also used to refer to a bad, worthless and evil place, rank.

Another verse showing that the word “space” is used not only in the sense of a material place but also in the sense of a spiritual rank and position is as follows: *“Say: “Shall I point out to you something much worse than this, (as judged) by the treatment it received from Allah. those who incurred the curse of Allah and His wrath, those of whom some He transformed into apes and swine,those who worshipped evil;- these are (many times) worse in rank, and far*

---

<sup>45</sup> Yusuf, 12/77.

<sup>46</sup> Quran Path Tafsir, III, 249. The same narration is also mentioned in other tafsir, with some more details. See Fahrudin al- Râzi, ibid., XIII, 304.

*more astray from the even path!*"<sup>47</sup> In the verse, those whom Allah has cursed and made wrathful are, in the same way, came with the phrase "an evil place" and was used to mean a bad position. According to the general statement of the commentaries, those whose place is worse in the sight of Allah and who have strayed further from the right path, as stated in the verse, are the Jews. Because the Torah was revealed to the Jews through revelation and they became enlightened on this occasion, when they acted against God's commands despite this acquis, they no longer had the opportunity to offer an excuse and as a result, they were sentenced to such heavy punishments."<sup>48</sup> Similarly, the 34th verse of Surah Furqan says: "Those who will be gathered to Hell (prone) on their faces,-they will be in an evil plight, and, as to Path, most astray."<sup>49</sup> While the expression "the worst place" in the verse is interpreted as hell, and the expression "the worst road" is interpreted as the road that leads to hell, it has also been said that it is possible to understand these expressions metaphorically. Accordingly, the worst place may mean the disreputable and worthless position of the unbelievers in the sight of Allah, and the worst way may mean the wrong and perverted path they followed while in the world.<sup>50</sup>

In another verse, the relationship of the word place with spiritual rank is stated more clearly: "And We raised him to a lofty station."<sup>51</sup> The person mentioned in the verse and whose exaltation is praised is Idris (pbuh). Praising his rank and position is related to his knowledge. As a matter of fact, commentators have pointed out this. Her was the inventor of professions and arts such as the science of calculation, the science of accounting, the secrets of plants, medicine, strange arts, numeration, writing, sewing, and using a scale. There was information on subjects such as heavenly secrets, methods of ruling over spiritual beings, and the characteristics of beings in the pages of Idris (pbuh). Idris had many students, discovered iron and made tools from it, developed agriculture,

---

<sup>47</sup> Maide, 5/60.

<sup>48</sup> Quran Path Interpretation, DIB Publications, II, 300, 301.

<sup>49</sup> Furkan, 25/34.

<sup>50</sup> Quran Path Interpretation, IV, 124.

<sup>51</sup> Maryam, 19/57.

and sewed clothes from leather and fabrics. Commentators<sup>52</sup> have said that<sup>53</sup> by placing Idris (pbuh) in a superior position, either his characteristics explained above are meant or the meaning of the verse can be understood as his being in special places in the spiritual world (sky). While as - Sabuni interprets<sup>54</sup> the “ascension to a lofty place” mentioned in the verse as exalting the fame and reputation of Idris (pbuh) with his status as a prophet and his closeness to Allah; Sayyid Qutb said that the 'exalted position' in question is that his name is mentioned with respect in society.<sup>55</sup> While examining the different views on this issue, al -Razi stated that since the word “space” and “elevation” are mentioned together in the verse, the act of elevation is a spatial elevation in the real sense, not in terms of degree. However, according to Razi, even if this elevation is a “spatial elevation”, elevation to the sky can only be reserved for servants who have value in the sight of Allah, so in the verse, There is also a sign of the high spiritual rank of Idris.<sup>56</sup> There are also narrations in the Bible and Talmut about Idris being raised to heaven.<sup>57</sup> Referring to the Miraj Hadith,<sup>58</sup> Bursevi emphasized that the supreme position mentioned in the verse is the “fourth floor heaven”. Nakhcuvani also interpreted<sup>59</sup> this supreme rank as the highest rank of knowledge and certainty. In summary, the verse draws attention to the exaltation of the status of those who have knowledge, whether these sciences are related to art or religion, in the person of Idris (pbuh). Accordingly, if believers give the necessary value to knowledge, there will be a change in their position and they will attain exalted places/ranks.

---

<sup>52</sup> Omer Faruk Harman, “Idris”, DIA, XXI, 480.

<sup>53</sup> Quran Path Interpretation, DIB Publications, II, 299.

<sup>54</sup> Sabuni, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefasir*, Trans: Sadreddin Gumus, Nedim Yilmaz. Ensar Publication. Istanbul, 1993. IX, 520.

<sup>55</sup> Seyyid Kutup, *Fizilali'l -Quran*, Translation: Bekir Karliga et al., Hikmet Publishing House, Istanbul, 1968, XI, 305.

<sup>56</sup> Râzi, *ibid.*, XV, 372.

<sup>57</sup> For these narrations, see: Abu'l A'lâ el- Mavdudî, *Tefhimu'l Kur'an, Meaning and Interpretation of the Quran*, Insan Publications, Istanbul, 1986, III, 205.

<sup>58</sup> Bursevi, Ismail Hakki, *Rûhu'l Beyân*, (Compiled by: Muhammed Ali es- Sabuni, Translated by: Abdullah Oz et al.), Damla Publishing House, 1996, V, 194.

<sup>59</sup> Nimetullah bin Mahmud al- Nahcuvani, *al- Fawatihu'l - İlahiyye ve'l-Mefatihu'l-Gaybiyye*, Asitane Bookstore, Istanbul, 1907, I, 502.

The meaning of another verse related to the subject is as follows: “Say: *“If any men go astray, ((Allah)) Most Gracious extends (the rope) to them, until, when they see the warning of Allah (being fulfilled) - either in punishment or in (the approach of) the Hour,- they will at length realise who is worst in position, and (who) weakest in forces!”*<sup>60</sup> In this verse, there is an answer to the fact that the polytheists consider themselves superior to the believers. The reason for these suspicions of the polytheists is that the people who first believed in the prophets were generally the weak and poor in society, while those who denied them had wealth and power. For this reason, unbelievers constantly humiliated and wanted to oppress believers. As a matter of fact, when the Prophet recited the verses of Allah clearly, gave good news to the believers and warned the polytheists, those spoiled polytheists lost their pride and said, *“The Unbelievers say of those who believe: “If (this Message) were a good thing, (such men) would not have gone to it first, before us!” And seeing that they guide not themselves thereby, they will say, “this is an (old,) falsehood!”*<sup>61</sup> They claimed that they were superior and the believers were inferior. They asked questions such as: “Which of us has a superior position and whose members are better? Do you live in more beautiful mansions or do we?”<sup>62</sup> According to al-Razi, the “space” mentioned in the verse refers to the position that the ‘people of misguidance’ deem themselves worthy of as a result of the power and wealth they have acquired in this world, and the place they will go to in the afterlife (hell/torment/humiliation).<sup>63</sup> Sabuni gave the meaning of the word “space” in the verse as “the position in the sight of Allah Almighty”<sup>64</sup> and Sayyid Qutb gave the meaning as “social position”.<sup>65</sup> In addition, Sabuni states that in the 73rd verse of the same surah, when the polytheists compare themselves with the believers; *“When Our Clear Signs are rehearsed to them, the Unbelievers say to those who believe, “Which of the two sides is best in point of position? Which makes the best show in council?”*<sup>66</sup> He says that the

---

<sup>60</sup> Maryam, 19/75.

<sup>61</sup> Ahqaf, 46/11.

<sup>62</sup> Quran Path Interpretation, DIB Publishing. III, 614.

<sup>63</sup> Râzi, *ibid.*, XV, 398.

<sup>64</sup> Sabuni, *ibid.*, III, 503.

<sup>65</sup> Sayyid Qutb, *ibid.*, IX, 534.

<sup>66</sup> Maryam, 19/73.

questions in the form are answered. When the expression in the verse is viewed from this perspective, it is possible to draw a three-dimensional meaning of the word 'space' here: First, “rank or position” obtained by the elements of wealth and power in the world. Secondly, the assemblies / spatial organizations that are the physical equivalent of this position. The third is where they will go in the afterlife (heaven/hell) as a result of all these deeds.

In the 28th verse of Yunus Surah, the word “space” is also used when describing the day of judgment in the afterlife.

*“One day shall We gather them all together. Then shall We say to those who joined gods (with Us): "To your place! ye and those ye joined as 'partners' We shall separate them, and their "Partners" shall say: "It was not us that ye worshipped!"<sup>67</sup> According to Elmalili, “Get to your place!” “You and your partners, stay where you are!” It was intended to be said. “Or let everyone take their place now, plaintiff and defendant, take their assigned place, you and your partners, all of you, those you claim to be our intercessors in the presence of God, those you associate with God.”<sup>68</sup> In this verse, the expression of “take your place!” is understood as the “defendant chair” in the divine court that will be established on the day of judgment of the polytheists, or the place where the polytheists / sinners will gather at the judgment day.<sup>69</sup> The place where they will gather at the time of judgment on the afterlife is also the reward for their beliefs and deeds in this world.*

The above verses show that the word space is used in the Qur'an not only as a material place, area and location, but also as a spiritual place, rank and position. However, attention has been drawn to the relationships between material space and spiritual space, and it has been pointed out that they will affect each other.

### **3.1.3. (Socio -Economic) Environment**

The word space is also used in the Holy Quran to express the socio - economic conditions of societies. As a matter of fact, in the 95th verse of

---

<sup>67</sup> Yunus, 10/28.

<sup>68</sup> Elmalili, Hak Dini Kur'an Dili, IV, 474.

<sup>69</sup> See Elmalili, ibid., IV, 474; es- Sabuni, ibid., III, 31.

the Surah Al-A'raf, after emphasizing that the countries where the prophets were sent were tested with physical diseases and financial difficulties in order to give up denial, the word 'place' was used to explain the transformation of this troubled environment into a comfortable environment: *“Then We changed their suffering into prosperity, until they grew and multiplied, and began to say: “Our fathers (too) were touched by suffering and affluence” ... Behold! We called them to account of a sudden, while they realised not (their peril).”*<sup>70</sup>

Al -Razi states that “hasana” mentioned in the verse is anything that human nature and mind deems beautiful and pleasant, and “sayyia” is everything that causes distress and is bad to its owner. While the characteristics of the sayyia place/environment are distress and fear, the characteristics of the hasana place/environment are abundance and security.<sup>71</sup> In this verse, it is emphasized that the disbelievers persisted in their disbelief by saying that sickness and poverty, health and wealth are normal events that happened to our ancestors in the past as well as to us, and that they were suddenly afflicted with calamity when and where they least expected it.<sup>72</sup>

#### **3.1.4. Abstract direction/side**

While the people of hell are described in the 17th verse of Surah Ibrahim, it is explained that death will come to them from every place (direction/side): *“In gulps will he sip it, but never will he be near swallowing it down his throat: death will come to him from every quarter, yet will he not die: and in front of him will be a chastisement unrelenting.”*<sup>73</sup> Although the word “space” used here is translated as direction/side, it refers to an aspect of unknown quality since it relates to the afterlife. Qurtubi narrates that Ibn Abbas said about the expression “death will come to him from every direction” in this verse: The causes of death will come upon him from his right, left, above, below, front, behind, from every direction. Some scholars have stated that

---

<sup>70</sup> A'raf, 7/95.

<sup>71</sup> Râzi, *ibid.*, X, 520.

<sup>72</sup> Kur'an Yolu Tefsiri, DIB Yay, II, 559 -560.

<sup>73</sup> Abraham, 14/17.

death will come to a person even from the roots of the hair and toes.<sup>74</sup> Al - Razi, on the other hand, explained the expression as meaning that the situations requiring death surround<sup>75</sup> the person mentioned in the verse or every part of that person's body from every direction. As a result, although aspects similar to the worldly life are mentioned in the commentaries, the unique nature of the afterlife should not go unnoticed.

### 3.1.5. Judgment

The word space is also used in the Quran in the sense of judgment. In the 101st verse of the Surah Nahl, which touches on the issue of Naskh , the word "space" is used in the sense of changing the ruling: "*When We substitute one revelation for another,- and Allah knows best what He reveals (in stages),- they say, "Thou art but a forger": but most of them understand not.*"<sup>76</sup>

The dictionary meaning of 'nesih' is "to abolish, abrogate, annul, destroy, write, and transfer something from one place to another," and the legal meaning of 'nesih' is "to abrogate a legal ruling with another legal evidence, or to change the ruling of a previous nass with a later nass."<sup>77</sup> According to al-Razi, naskh/tebdil means "to remove something from its place, provided that it replaces something else". When Allah replaces a verse with another verse, it is called the substitution / abrogation of that verse. According to the majority of scholars who say that the "verse" mentioned here refers to the verses in the Holy Quran, the ruling of a verse of the Quran can be changed by a later verse or completely abolished. According to the other view, the verse in question is not "the replacement of a verse of the Quran with another verse , but rather the fact that Almighty Allah has made the ruling of an old religion ( the verse stating that ruling ) with the ruling of a later religion (for example, a ruling in the Torah and the Bible) It is meant to change it with a verse of Quran."<sup>78</sup> Sabuni also explained the expression "When we change a verse and replace it with

---

<sup>74</sup> Kurtubî, *El- Camiu li - Ahkam'i -l Kuran*, Buruc Publications, Istanbul, 1997, IX, 533.

<sup>75</sup> Râzi, *ibid.*, XIII, 529.

<sup>76</sup> Nahl, 16/101.

<sup>77</sup> Muhsin Demirci, *Tafsir Usulu*, M.U. Faculty of Theology Foundation Publications, 2010, Istanbul, p.244.

<sup>78</sup> Razi, *ibid.*, XIV. p. 344.; Quran Path Interpretation, III, 441.

*another verse ...* as “abolishing the reading or ruling of the verse”.<sup>79</sup> As a result, it can be said that the word “space” in this verse is used to express the place of that verse in the Holy Quran and the provision it contains.

### 3. 2. Concrete / Real Meanings

In 15 verses of the Holy Quran, the word “space” is used in a concrete and physical context and in the true sense of the word. In these verses, it is seen that the word 'space' is expressed with concepts that refer to space such as object, movement, direction, distance, and spatial adjectives such as narrow, wide, far or close. In the Holy Quran, the word “space” is referred to the object itself in the sense of the place occupied by the object in some verses, in some verses it expresses the relational dimension of the space such as side / aspect / direction / environment, and in some verses it is used in an absolute sense and as space / place / locality.

#### 3.2.1. The Space Occupied by the Object: The Relativity of Space to the Object

In addition to the above abstract meanings of the word space, the first verse in which it refers to concrete and physical space is the 143rd verse of the Surah Al-A'raf. In this verse, the word space is used in the sense of “the place occupied by the object”: *“When Moses came to the place appointed by Us, and his Lord addressed him, He said: "O my Lord! show (Thyself) to me, that I may look upon Thee." Allah said: "By no means canst thou see Me (direct); But look upon the mount; if it abide in its place, then shalt thou see Me." When his Lord manifested His glory on the Mount, He made it as dust. And Moses fell down in a swoon. When he recovered his senses he said: "Glory be to Thee! to Thee I turn in repentance, and I am the first to believe.”*<sup>80</sup> The expression “Istaqarra makanehu” in the verse, is attributed to the mountain and is used to mean the place occupied by the object.<sup>81</sup>

According to Yildirim, in the verse above, the reason why the Prophet Moses (pbuh) could not see Almighty God was that Prophet Moses

---

<sup>79</sup> Sabuni, *ibid.*, III, 345.

<sup>80</sup> A'raf, 7/143

<sup>81</sup> Quran Path Interpretation, II, 586.



(pbuh) was on Mount Tur, within the boundaries of time, space, form and thought. However, on the night of Miraj, Muhammad (pbuh) was freed from the record of time and space and was observed in a metaphysical world.<sup>82</sup> The fact that the mountain is mentioned together with the place in the verse and shattered into pieces after the divine manifestation makes this explanation more meaningful.

In another verse, the word space is used adjacent to the word bayt/kaaba: “Behold! We gave the site, to Abraham, of the (Sacred) House, (saying): “Associate not anything (in worship) with Me; and sanctify My House for those who compass it round, or stand up, or bow, or prostrate themselves (therein in prayer).”<sup>83</sup> In the verse, it is reminded that the Kaaba has been a place of collective worship for humanity since the time of Abraham. Verse, can be as translated as “When we placed Abraham in the place where Beytullah is” or “When we showed the place<sup>84</sup> of Beytullah” or “When we prepared the place of Beytullah for Abraham”. Elmalili said the following in his interpretation of this verse: “We had prepared the place of the Kaaba for Abraham. In other words, in order to ensure the construction of the Kaaba, we first prepared its place and built a shelter there that could be used both for worship and shelter.”<sup>85</sup> Al-Razi says that the fact that the Baytullah was the place or the authority for Abraham means two things: First, that he identified the Lord of the Bayt with his heart and did not associate partners with Him; and second, that he cleansed it of idols with his body. The verse explains the order to clean the Baytullah before it was built as cleansing the place (space) where the Baytullah will be built from material (such as garbage) and spiritual (idols) filth.<sup>86</sup>

In these verses, it is seen that the word space is used in the sense of “the place occupied by an object”. On the other hand, the mention of the location of the Beyt before the construction of the Beyt, especially in the second verse of the Quran (Hajj, 22/26), brings to mind the discussions

---

<sup>82</sup> Celal Yildirim, *Quran Interpretation of the Century in the Light of Knowledge*, Anadolu Publications, V, 2215-2216.

<sup>83</sup> Hajj, 22/26

<sup>84</sup> Quran Path Interpretation, III, 727.

<sup>85</sup> Elmalili, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 484.

<sup>86</sup> Razi, *ibid.*, XVI, 298.

about absolute/relative space and emptiness discussed in the previous section. Namely when viewed from the point of view of space's relativeity to the object, it can be said that space exists together with the object (relative space). On the other hand, mentioning the space of the object/structure before it exists can be interpreted as the space comes before the object and is a container of the object (absolute space). However, even though space is mentioned when the object does not exist, that space is also related to the object that will occupy the space.

### **3.2.2. Side, aspect, direction, environment: The relational dimension of space**

The word space is used in some verses in the sense of “side, direction, aspect, environment”. As a first example, in the Surah Yunus, “waves coming from all directions” is mentioned: “*He it is Who enableth you to traverse through land and sea; so that ye even board ships;- they sail with them with a favourable wind, and they rejoice thereat; then comes a stormy wind and the waves come to them from all sides, and they think they are being overwhelmed: they cry unto Allah, sincerely offering (their) duty unto Him saying, "If thou dost deliver us from this, we shall truly show our gratitude!"*”<sup>87</sup> In the verse, the coming of waves from every direction is expressed with the word “space” and is used in the sense of direction/aspect/side.

According to the verse, it is explained that a space (ship) and its people (people) are surrounded by another space (sea) and its people (water). Therefore, there is a relationship between two different spaces. As can be understood from the expression in the verse, it is possible for this relationship to have three different results: The first is that one includes the other and combines them in a single place; second, the continuation of space within space; thirdly, as a result of the withdrawal of the siege, two different places continue to exist independently of each other. This comment refers to the concept of “relational space” mentioned in the previous section. In the relational understanding of space, objects are defined as a system of relationships and it is assumed that space emerges as a product of these relationships.

---

<sup>87</sup> Yunus, 10/22.

The word space is used in the same sense as the verse above: “Allah sets forth a Parable: a city enjoying security and quiet, abundantly supplied with sustenance from every place: Yet was it ungrateful for the favours of Allah. so Allah made it taste of hunger and terror (in extremes) (closing in on it) like a garment (from every side), because of the (evil) which (its people) wrought.”<sup>88</sup> “min kulli makan” mentioned in the verse indicates that the sustenance coming to that city comes from different settlements/regions (from all directions) in the north, south, east and west of the city.

According to most commentators, the city in question is Mecca. After the Prophet Abraham built the Kaaba here, it<sup>89</sup> was considered untouchable due to his prayers and blessings. In addition, bloodshed was prohibited here and it was declared that those entering the city were safe. Mecca has maintained its status as a safe and sacred place for centuries.<sup>90</sup> However, on the occasion of the pilgrimage, Mecca became a trade center and provided very important economic opportunities for the Meccans.<sup>91</sup> However, the peace of the city was disrupted as the Meccan notables resorted to an increasing dose of violence against the Prophet and the Muslims. The environment of safety and abundance there gradually disappeared, and probably even before this<sup>92</sup> verse was revealed, a famine had occurred.

The verse also draws attention to the relationship between space and abundance through Abraham's (pbuh) prayer, which will be examined under a separate heading.

### 3.2.3. Space (locality, absolute, non-relative /adjective)

In addition to the relative and relational meaning of the word space, there are also verses in which it is used in an absolute sense, without being attributed to an object, and with adjectives such as far, near, narrow or wide. Although the word “space” in these verses refers to a worldly place, it can also have a content related to the spiritual world in

---

<sup>88</sup> Nahl, 16/112.

<sup>89</sup> See: Baqara 2/126; Ibrahim 14/35, 37.

<sup>90</sup> See: Ankebut 29/67.

<sup>91</sup> See: Kasas 28/57.

<sup>92</sup> Quran Path Interpretation, III, 446.

accordance with the message of the Holy Quran. The absolute and non-relative uses of the word “space” in the verses are listed below:

**a. A place on the east side:** In the Surah Maryam the space referred to by the expression "a place on the eastern side" in the verse *“Relate in the Book (the story of) Mary, when she withdrew from her family to a place in the East.”*<sup>93</sup> the Bayt -i Makdis in Jerusalem or it could be the east side of Maryam’s house. According to Ibn Abbas, since Maryam retreated to “somewhere on the eastern side”, Christians believe in the east, that is, they adopted the side where Jesus (pbuh) was born as their qibla.<sup>94</sup>

**b. A far place:** The expression “a far place” is expressed in different words in different verses. While the concept of “distance” refers to the distance arising from the distance between different places in the world in some verses (Maryam, 19/22; Hajj, 22/31; Fussilet, 41/44), in one verse (Furkan, 25/12) it is used in the description of the hell scene in the afterlife. It refers to an unknown distance that describes the distance between the fire and the person. In the 52nd and 53rd verses of Surah Saba, the expression “a distant place” is used to explain the position of the afterlife in relation to the world and the position of the world in relation to the hereafter. The verses that reference the different meanings mentioned and their explanations are given below:

1. In the twenty-second verse of the Surah Maryam, it is stated: *“So she conceived him, and she retired with him to a remote place.”*<sup>95</sup> The expression “a distant place” in the verse has been interpreted as Maryam’s fear that people would condemn her, so she hid her pregnancy by retreating to a distant place for a while in order to hide the situation from her family.<sup>96</sup>

Al-Razi said that this “a distant place” expression means “far away from the people”, and there are opinions about the distance, such as “a far corner of the house”, “behind the mountain” or “the trip they went on

---

<sup>93</sup> Maryam, 19/16.

<sup>94</sup> Razi, *ibid.*, XV, p.307; Quran Path Interpretation, III, 596.

<sup>95</sup> Maryam, 19/22.

<sup>96</sup> Quran Path Interpretation, III, 597.

with their<sup>97</sup> cousin”. Sayyid Qutb also gave the same meaning to the same expression as “a secluded corner”.<sup>98</sup>

The phrase “a remote place” is expressed with a different word “makan sahiq” in the Hajj Surah: “*Being true in faith to Allah, and never assigning partners to Him: if anyone assigns partners to Allah, is as if he had fallen from heaven and been snatched up by birds, or the wind had swooped (like a bird on its prey) and thrown him into a far- distant place.*”<sup>99</sup> Elmalili, regarding the connection between the remote place mentioned in the verse and polytheism, said that polytheism is destructive and will tear a person’s heart to pieces, eventually dragging him into the abyss.<sup>100</sup> As can be seen, although the word space is used as a concrete analogy in the verse in question, an abstract connection has been established based on the general context of the verse.

In the forty-fourth verse of Surah Fussilat, Almighty God says “*Had We sent this as a Qur’an (in the language) other than Arabic, they would have said: "Why are not its verses explained in detail? What! (a Book) not in Arabic and (a Messenger an Arab?" Say: "It is a Guide and a Healing to those who believe; and for those who believe not, there is a deafness in their ears, and it is blindness in their (eyes): They are (as it were) being called from a place far distant!"*”<sup>101</sup> The last sentence of the verse, which means “(as if) they are being called from afar”, indicates how far they are from the spirit and meaning of the Quran with this attitude.<sup>102</sup> Thus, a material / physical “distance” analogy (a distance where the sound cannot be easily heard or understood) is meant by a spiritual distance (spirit and meaning).

2. In the twelfth verse of Surah al-Furqan, Almighty God says: “*When it sees them from a place far off, they will hear its fury and its ranging sigh.*”<sup>103</sup> According to Elmalili, seeing hell from a distant place means describing the hell fire as if someone has insight. In the interpretation of

---

<sup>97</sup> Razi, *ibid.*, XV, 318.

<sup>98</sup> Sayyid Qutb, *ibid.*, IX, 502.

<sup>99</sup> Hajj, 22/31.

<sup>100</sup> Elmalili, *Hak Dini Kur’an Dili*, V, 488.

<sup>101</sup> Fussilet, 41/44.

<sup>102</sup> Quran Path Interpretation, III, 446.

<sup>103</sup> Furkan, 25/12.

this verse, Alusi quotes the following hadith: “The Messenger of Allah (pbuh) said, whoever knowingly lies about me should prepare for the place where he will sit between the two eyes of hell.” O Messenger of Allah! They asked, “Does hell have eyes?” Have you not heard that when Allah Almighty sees them from afar, he says, “If he had no eyes, would he see them?” he said.<sup>104</sup>

3. The expression “a distant place” used to explain the position of the hereafter in relation to the world and the position of the world in relation to the hereafter is mentioned in the 52<sup>nd</sup> and 53<sup>rd</sup> verses in Surah Saba. The verse in question explains that those who did not believe in the world will say “we believe in it” when they see the torment, but it will no longer be possible for them to gain faith from a distant place (the world). However, they had denied it before and were talking about<sup>105</sup> the unseen from a distant place. In the verse, the world is described as a distant place compared to life in the afterlife. It is stated in the 52<sup>nd</sup> verse of Saba Surah and “*And they will say, "We do believe (now) in the (Truth)"; but how could they receive (Faith) from a position (so far off,-)*” The sentence translated as “is a representative expression indicating that the opportunity for faith to be beneficial and to attain salvation has already been missed, or that the request to repent and be returned to the world will not be accepted.”<sup>106</sup>

**c. A suitable, equal, flat, open, wide space:** Another verse in which the place is used with an adjective is the 58<sup>th</sup> verse of Surah Taha: “*But we can surely produce magic to match thine! So make a tryst between us and thee, which we shall not fail to keep - neither we nor thou - in a place where both shall have even chances.*”<sup>107</sup> The part translated as “a suitable space” in the verse means a place equidistant from both sides, a flat area that will not obstruct the view of the audience, a flat space without pits and hills, a space where both parties will consent, a space other than the space we are in now.<sup>108</sup>

---

<sup>104</sup> Alusi, *Ruhu'l-Meani*, XVII, p.242; Elmalili, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 58-59.

<sup>105</sup> Saba, 34/52-53.

<sup>106</sup> Quran Path Interpretation, IV, 130.

<sup>107</sup> Taha, 20/58.

<sup>108</sup> er -Razi, XV, p. 539; Quran Path Interpretation, III, 641.

**d. A narrow space:** The phrase “a narrow place” is used in the verse 13 of Surah Furqan as follows: “*And when they are cast, bound together into a constricted place therein, they will plead for destruction there and then!*”<sup>109</sup> While interpreting this verse, it is interpreted as a physical narrowness. It has been interpreted by some interpreters as meaning narrowness of heart, which means narrowness of spirit. Regarding the issue, the following saying of Abdullah ibn Mubarak was quoted: Surely, hell will be narrow on the unbeliever, just as the iron at the bottom of the spear becomes tight on its shaft (it squeezes it).<sup>110</sup> Just as there is comfort in width, there is also distress and unrest in narrowness. For this reason, while describing heaven, God Almighty said, “*Garden whose width is that (of the whole) of the heavens and of the earth*”<sup>111</sup> Surely, Allah Almighty has gathered a wide variety of troubles for the people of Hell, adding distress and hardship to the severe torment.<sup>112</sup>

**e. A close space:** The phrase “a close space” mentioned in two verses in the Holy Quran, is not used to describe a distance in the world, but to describe the afterlife. These two verses are, rather, the 12th Verse of Surah Al-Furqan and the 52-53 of Surah Saba, explained above. It is used as the opposite of the concept of “a distant place” in the verses.

The following is stated in the forty-first verse of Surah Qaf: “*And listen for the Day when the Caller will call out from a place quiet near,*”<sup>113</sup> When this verse is evaluated together with the next verse, it is stated that “the doomsday is near” and the fact that the call comes from a close place indicates that even though it is being called to all people on earth, each individual will hear this call clearly and closely, as if it were right next to his ear. If the first of these<sup>114</sup> two verses is interpreted as the call that took place in the Prophet's life, and the second as the call to doomsday, it will be

---

<sup>109</sup> Furkan, 25/13.

<sup>110</sup> Al-Camiu li- Ahkam'i -l Kur'an, Furkan, 25/13. Verse Interpretation.

<sup>111</sup> Al-i Imran, 3/133.

<sup>112</sup> Fahrudin Er- Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefatihul-Gayb*, Translation: Lutfullah Cebeci et al. Akcag Publications: XVII, 191. Ankara.

<sup>113</sup> Kaf, 50/41.

<sup>114</sup> Kaf, 50/42.

necessary to understand the call that the Prophet will listen to as revelation.<sup>115</sup>

Qatadah, while narrating from Ka'b al-Akhbar, stated that this caller / messenger / angel will call out on the rock of Bayt al- Maqdis by the command of Allah: O rotten bones, o joints torn into pieces, Allah commands you to come together for the separation of judgments.<sup>116</sup>

In the 51st verse of Surah Saba, the same phrase "*makan qarib*" is used. It is described in the verse that those who do not believe will be caught "from a close place": "*If thou couldst but see when they will quake with terror; but then there will be no escape (for them), and they will be seized from a position (quite) near.*"<sup>117</sup> Ibn Kathir interpreted the words "They were caught in a nearby place" as "There will be no place to escape or take shelter for those who deny the Day of Judgment". Although there are narrations that this expression refers to the torment in the world or their defeat on the day of Badr, according to Ibn Kathir, what is correct is that the Day of Judgment is meant here. The biggest catch was that day.<sup>118</sup> Some commentators explain the word "seizing from a close place" in the 51st verse of the Saba Surah as being taken from the earth, from the graves, from the place where judgment is held at the Judgment Day, or from the place where they are and being punished. According to another interpretation, what is meant here is for those people to be surrounded. Referring to the verse<sup>119</sup> "*Every man's fate We have fastened on his own neck*"<sup>120</sup> Muhammad Asad interpreted this expression as "from within themselves, from their personalities, from their lifeblood".<sup>121</sup>

As can be seen, while some commentators interpret a distant place or a close place mentioned in the verses as a physical location, some

---

<sup>115</sup> Quran Path Interpretation, V, 132.

<sup>116</sup> Ibn Kesir, *Interpretation of the Holy Quran with Hadiths*, Cagri Publications, Istanbul, 1986, XIII, 7466.

<sup>117</sup> Saba, 34/51.

<sup>118</sup> Ibn Kesir, *Interpretation of the Holy Quran with Hadiths*, XII, 6671.

<sup>119</sup> Quran Path Interpretation, IV, 130.

<sup>120</sup> Isra, 17/13.

<sup>121</sup> Muhammad Asad, *Quran Message*, Sign Publications, 1999. II, 883.



commentators interpret it metaphorically. The concept of 'space' mentioned in these verses complies with both interpretations.

As a result, the broad meaning of the word “space” in the Holy Quran, which includes both physical and metaphysical meanings, is in harmony with the unity of the world and the afterlife preached by the Islamic Religion and the diversity of information sources. The fact that space is considered in a concrete sense, both independently of the object and in relation to an object, and that the relations between different spaces are talked about, can be explained by the “created” quality of the space. On the other hand, it is also seen that it is used in spiritual/ metaphorical meanings such as authority, position, status, environment, direction, side, judgment in the verses. This can be interpreted as each created being having both a real and a figurative place.

#### **The Truth of Space According to the Holy Quran**

After presenting the literal and figurative meaning of the concept of space in the Holy Quran, the metaphysical dimensions of space will be discussed in this section. The metaphysical dimension of space, both the God-space relationship through the word 'istiva' and the human-space relationship through the concept of “tayı-i makan” will be examined.

##### **4.1. Istiva”: God-Space Relationship**

One of the reasons why the concept of space is discussed in Islamic thought is to understand the “istiva” verses and to answer questions about the relationship between God and space in this context.<sup>122</sup> It is concisely stated in the 5th verse of Surah Taha “ar-Rahman ala'l-arsh istava”. The word “istiva”, which is expressed as<sup>123</sup> “*Most Gracious is firmly established on the throne (of authority).*” is also found in other verses.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> Muhammed, Kadir Recep and Karadas, *Cagfer; Allah and Space According to Ebu'l Muin an-Nesefi*; Uludag University Faculty of Theology Journal, 17 (1), 2002. pp.245-262.

<sup>123</sup> A'raf, 7/54; Yunus, 10/3; Ra'd, 13/2; Taha, 20/5; Furqan, 25/59; as-Sajdah, 32/4; Hadid, 57/4; Baqara, 2/29; Fussilet, 41/11.

<sup>124</sup> Taha, 20/5.

Based on the dictionary meaning of “Arsh” as “ceiling”, “the space or position that is higher than a ground, place or position is called *Arsh*”.<sup>125</sup> The word “istiva” is given meanings in dictionaries such as “to be moderate, proper and equal; to decide, to sit and settle down; to direct, to go up; to dominate, to sit on the throne”. This broad meaning of the word has caused the meanings given to the verses of “istiva” to be wide and diverse. These explanations and opinions, which also discuss the God-space relationship, are summarized under four main headings:<sup>126</sup>

1. Istiva is the act of Allah Almighty sitting on the throne, which is located above the heavens and is carried by angels. The view of Mushebbihe, Mucessime, Kerramiyye and some other sects is in this direction.

2. Istiva is an attribute of Allah that cannot be known by the creatures. This is the opinion of the leading scholars of the Sahabah and Tabin, the imams of the four sects, and some Salafi, Ash’ari, and Maturidi scholars.

3. Istiva explains that Allah is beyond the heavens and above the Throne, the nature of which is unknown to humans. The majority of Salafiyyah and some scholars and Sufis also hold this view.

4. Istiva expresses the divine power and will over the universe and God's unconditional sovereignty. Many Islamic scholars adopt this view.

As can be seen, while the first of these explanations and interpretations deals with the verses of Istiva in their apparent meaning, the commentary summarized in the fourth article deals with them in a completely abstract/ metaphorical meaning. On the other hand, at first glance, space is considered “absolute” in the first group of scholars’ view while those who hold the last view have a perspective parallel to the “relativity” of space and the understanding that it was created later.

While interpreting the verse of istiva, al-Razi made the following statement after stating that Allah Almighty is free from space and

---

<sup>125</sup> Quran Path Interpretation, DIB Publishing. II, 536.

<sup>126</sup> Yavuz, Yusuf Sevki; Article of Resignation, DIA, vol.23, p.402-404.

direction: “Allah Almighty stated that He created the heavens and the earth as He wished, without any dispute or opposition, and then He stated that he is seated on the throne, that is, he rules the creatures as he wishes and desires. Then, “*Then (He) stood upon the Throne.*” The verse means, “After Allah created the heavens and the earth, He established himself on the throne of sovereignty and majesty.”<sup>127</sup>

Karaman and his friends explained <sup>128</sup> *istiva'* as “the whole universe is under the sovereignty of Allah, the Most Merciful” and “the world of beings is surrounded by His mercy”. In the interpretation of the 54th verse of the Surah Al-A'raf, “*istiva ala'l arsh*”, according to the majority of commentators, means “Allah rules over the universe and everything in the universe as an absolute ruler, superior and transcendent to all beings; that He organizes and manages the universe and everything in it in the most superior and perfect way encompassing all beings and events with its knowledge, will and power”.<sup>129</sup>

Based on the verse of “*There is nothing whatever like unto Him*”<sup>130</sup>, Ebu'l Muin an- Nesefi emphasized that similarity can be expressed for those who are equal, because “space” and “mutemekkin” are equal in measure. On the other hand, based on the fact that space is accepted as 'created' by all schools of thought, al-Nesefi argued that attributing space to Allah is to attribute to Him the signs of *hudūs* (being created) and that it is impossible to attribute space to Allah Almighty because of all these reasons.<sup>131</sup>

Ibn According to Acibe, the Throne encloses the entire universe within it. So much so that the universe seems to be so small that it cannot be seen in the middle of the Throne. The manifestations of the secrets of

---

<sup>127</sup> Razi, *ibid.*, X, 420.

<sup>128</sup> Quran Path Interpretation, DİB Publishing. III, 625.

<sup>129</sup> Quran Path Interpretation, DİB Publishing. II, 534-537.

<sup>130</sup> Shura 42/11.

<sup>131</sup> Muhammed, Kadir Recep and Karadas, Cagfer; *Allah and Space According to Ebu'l Muin an-Nesefi*; Uludag University Faculty of Theology Journal, 17 (1), 2002. pp.245-262.

*Rububiyyat* (they are the essence of divine majesty) invaded the Throne, surrounded it and destroyed its existence.<sup>132</sup>

Ibn 'Arabi, on the other hand, has stated that spatial greatness is the state referred to in the verse, “*Most Gracious is firmly established on the throne (of authority).*”<sup>133</sup> He stated that this was the situation mentioned in the verse. “Arsh is the highest of places. Spiritual greatness, on the other hand, is the greatness expressed in verses such as<sup>134</sup> “*Everything is perishable, except for His face*”, “*Everything returns to Him*”, “*There is no god but Allah*”.

Elmalılı, after stating that there are two different views as to whether the encompassing of the Throne is a 'spatial encompassing' or a 'spiritual encompassing', states that the invasion of the Throne by Allah (swt), who is unlike anything He created, should not be considered in a corporeal sense that requires a spatial interval between Him and His creatures. Elmalılı approves of the 'istiva is known, its nature is unknown' approach adopted by the salaf and cites the following couplet from *Ebhas fi'l-Aqedah*: "The Lord of the Throne is above the Throne, but without the attribute of being settled". On the other hand, he says that the aforementioned 'tenzih' (interpretation) approach of the later scholars is also appropriate in terms of preventing 'tajsim' (literalisation).<sup>135</sup>

The phrase “*When My servants ask thee concerning Me, I am indeed close (to them)*” in verse 186 of Surah Baqara is another verse that should be considered within the framework of material closeness / spiritual closeness discussed in the “istiva” verse above. It is emphasized that the closeness mentioned here also expresses a transphysical dimension that cannot be evaluated by the limits and rules of the physical world. As a matter of fact, this state of closeness, which is described in another verse as “being closer to a person than the jugular vein”, cannot be explained only with the concepts of physical / perceived space and distance. As a matter of fact, the Prophet (pbuh) said to the companions who were

---

<sup>132</sup> İbn -i Acîbe el- Hasenî, *Bahrü'l-Medîd Fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, III. 376.

<sup>133</sup> Taha, 20/5.

<sup>134</sup> Ibn Arabi. Muhyiddin, *Fusu'sul Hikem* (Translation and Commentary: Ekrem Demirli), Kabalci Publishing House, Istanbul, 2006, p.74.

<sup>135</sup> Elmalili, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 51-58.

chanting and praising loudly during a campaign, “You do not pray to the deaf or the unseen. In any case, you are praying to someone who hears and is near.” His warning is another expression of this closeness. The fact that the above-mentioned verse 186 of the Surah Al-Baqara comes immediately after the verse about fasting reveals the metaphysical dimension of the closeness in question more clearly. Thanks to fasting, which involves staying away from sensual pleasures, things that prevent the servant from consciously experiencing and feeling his closeness to Allah, it will be possible for the servant to be aware of the windows opening to the beyond-physical worlds and beings.<sup>136</sup>

#### 4.2. Space in Ishari comments

In the Holy Quran, in the Surah An-Naml, it is described that the throne of Belkis was brought to Solomon. This event especially attracted the attention of Sufi scholars and commentators because it expresses the metaphysical dimensions of space and spatial movement without any time restriction. These verses form the basis of the concept of “tayy-i makan” in Sufism.

In the verse in question in Surah An-Naml, the bringing of the throne of Bilkis through the skill of the one who has knowledge of the Book is described as follows:

*“Said one who had knowledge of the Book: "I will bring it to thee within the twinkling of an eye!" Then when (Solomon) saw it placed firmly before him, he said: "This is by the Grace of my Lord!- to test me whether I am grateful or ungrateful! and if any is grateful, truly his gratitude is (a gain) for his own soul; but if any is ungrateful, truly my Lord is Free of all Needs, Supreme in Honour !””<sup>137</sup>*

The incident of bringing the throne in the verse mentioned above took place when the queen of Sheba, Belkis, set out to meet with Prophet Solomon with her entourage. It was realized upon the request of Suleiman. First, a demon among the “jinns” took over this task, and he said that he would bring that throne to him before he got up from his position. Later, in

---

<sup>136</sup> See: Elmalili, Hak Dini Kur'an Dili, I, 545-547; Quran Path Interpretation, DİB Publishing, I, 283-285.

<sup>137</sup> Naml, 27/40.

the words of the verse, 'one who has knowledge from the book' brought the throne to Solomon without even blinking an eye. Although there are different opinions in the interpretations about who this person is, there is a common view that Ibn Abbas also accepts that he is Suleiman's vizier Asaf b. Barhiya.

Ibn Ajibe says that while Suleiman was looking towards Yemen, with the prayer of Asaf bin Berhiya, Belqis sank into the ground where his throne was located and emerged where Suleiman was.<sup>138</sup>

According to Nakhcuvani, “a genius who has tremendous knowledge from the book of Allah” tells Suleiman that he will bring him to the throne very quickly by saying “I will bring it to you before your eyes return to yourself, that is, before you move your eyes.” Nakhcuvani states that what is meant by this book is Allah’s knowledge that encompasses everything; He states that this is also described as “fate, the world of God’s names, Lawh -i Mahfuz or A’yan Sabite”.<sup>139</sup> “This person was given the special secrets of Allah's names, and with this knowledge, he had the power to bring something into being and destroy it in an instant. In short, he brought the throne at that moment.”<sup>140</sup>

Ibn Arabi evaluates the moving of the throne as follows: “In our opinion, there is no displacement at the same time. What is at stake is destruction and creation from a perspective that no one is aware of except what God teaches. This meaning is expressed in the verse “*Were We then weary with the first Creation, that they should be in confused doubt about a new Creation?*”<sup>141</sup>. They have never passed a time where they did not see what they saw. When this happened as we stated, the throne of Belkis disappearing in its place and existing in front of Solomon (pbuh) was the same as her existence, just like the renewal of beings with the divine breath. However, no one can understand such a short time. Perhaps a

---

<sup>138</sup> İbn -i Acıbe el- Hasenî, *el- Bahru'l - Medîd Fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Translation: Dilaver Selvi, Semerkand Publications, Istanbul. VII, 68.

<sup>139</sup> Ayan-ı Sabite: Fixed truths in God's knowledge / the image of things in God's knowledge (For detailed explanation, see Ibn Arabi, Muhyiddin, *ibid.*, p.39.)

<sup>140</sup> Nahcuvani, *ibid.*, II, 64.

<sup>141</sup> Kaf, 50/15.

person is not even conscious of the fact that he disappears and then comes into existence with every breath. Do not think that the “later” in our expression “this disappears, then comes into existence” requires a period, this is not true. There is no past time in between. As in this example, in every breath, the time for things to disappear is the same as the time for things to come into existence.”<sup>142</sup>

Although it is not clear how far away this throne was brought, there are rumors that it was a distance of at least three days and at most two months. Elmalili states that the arrival of a throne from such a distance in the blink of an eye is not a simple event, but a miracle. Muhyiddin Arabi said, “The throne was neither moved from one place to another, nor was the earth rolled up or split open for it. (...) Because the moment it existed was the same moment it disappeared. "The two were at once, and Asaf's word was the same as his deed in time." Elmalili also expressed his opinion that this explanation is not compatible with the expression 'I bring' in the verse and particularly emphasized that the verb here is 'bring', not 'remake'. According to Elmalili, when the vizier said this, he brought it together; the point that today's technology has reached shows that such a thing is possible even in the physical world. The author tried to explain this movement by giving examples from the technology of that time, the speed of transmission and movement of radio, telegraph, electricity and lightning. According to him, “Just as celestial objects fly in space due to the law of gravitation, and organs move in the body due to a will, the fact that a distant object flies and changes place in space due to a will is from a knowledge that is clear and present in the book, in<sup>143</sup> the *Levh-i mahfuz*.”

Mawdudi said that concepts such as place/space, time, and movement are valid for us, but in the sight of Allah, all of these are not binding and unchangeable, as a matter of fact, the movement of the stars and the sun is like the movements of the Prophet Muhammad. He said that the Prophet's Isra and Miraj events can be given as examples of this.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Ibn Arabi. Muhyiddin, *ibid.*, p.168.

<sup>143</sup> Elmalili, Hak Dini Kur'an Dili, VI, 145.

<sup>144</sup> Mawdudi, Abu'l A'lâ, *ibid.*, IV, 99.

In Surah Taha, Moses (pbuh) is asked to take off his shoes because he is in a holy place, which is another important issue emphasized in ishari tafsirs.

*“Verily I am thy Lord! therefore (in My presence) put off thy shoes: thou art in the sacred valley Tuwa.”*<sup>145</sup>

Bursevi, “God ordered Moses (pbuh) to take off his shoes because walking around barefoot is more appropriate to modesty and good manners. That’s why Bishr Khafi and similar Sufis walked around barefoot, and the *Salaf Salihin* circumambulated the Kaaba barefoot. Or this order was given so that the feet of Moses (pbuh) would honor the Valley and the fertility of the land would reach it. He namely said to the Prophet, “Walk on the carpets of the Throne with your shoes, so that the Throne will be honored with the dust of your shoes and the light of the Throne will reach you, O Lord of the world and the hereafter!” Or, because it was not appropriate to enter the presence of the kings with shoes, Moses (pbuh) was ordered to take off his shoes. However, this is not according to the rank of Muhammad (pbuh), as mentioned above, but according to the rank of Moses (pbuh). Sheikh Uftade said that this expression means “Leave nature and self alone!” Bursevi says: “The verse seems to say: Forget about yourself and the things that follow it, no matter what, leave it alone and come.”<sup>146</sup>

Similarly, Ibn Acibe, in his Sufi interpretation of the verse, made the following explanation: “It is said to the pious: “Take off your feet and throw them away; because you are in the sacred valley; that is, you are in the place of sacred peace and familiarity. The universe was rolled up from your heart, and now you have seen the light of observation.”<sup>147</sup>

While some commentators focused on the material from which the shoes were made when explaining why Moses was asked to take off his

---

<sup>145</sup> Taha, 20/12.

<sup>146</sup> Bursevi, Ismail Hakki, *Rûhu'l Beyân*, XII, 175.

<sup>147</sup> İbn -i Acibe el- Hasenî, *Bahr'l-Medîd Fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, V, 615.



shoes, the interpretation that his feet were asked to directly touch that sacred place and benefit from its blessings was preferred.<sup>148</sup>

Explanations have also been made in ishari tafsirs regarding the verse in the Surah Maryam, which refers to Idris and says “*And We raised him to a lofty station.*”<sup>149</sup> The “supreme space” mentioned in this verse, which was explained in detail while examining “verses related to space” in the previous section, has been explained by Sufi commentators as “the fourth or sixth heaven”, “the highest level of knowledge and<sup>150</sup> certainty”.

According to Ibn Arabi, height or sublimity can be considered in two ways: One is the height of the place and the ground, the second is the height of the level and rank. Ibn Arabi states that the soul of Idris is located in the “Sun sphere”, which is superior in terms of location because it is the “pole of the spheres”. Spiritual superiority belongs to the ummah of Muhammad (pbuh). Because Allah Almighty He said, “*You are superior,*” and in this greatness, “*Allah is with you.*”<sup>151</sup> And although Allah Almighty is exalted from space, He is not exalted from spiritual level. On the other hand, the author expresses that these two greatnesses are brought together for us: “Place thanks to deeds, and height thanks to knowledge. Then, exalting their togetherness from partnership, he said, “*Glorify the name of thy Guardian-Lord Most High.*”<sup>152</sup> The author describes sublimity as a quality of the place with the verse “We took him to a lofty place”; He implied his superiority in rank with the verse “When your Lord said to the angels that He will create a caliph on earth.”<sup>153</sup>

As can be seen, when we look at the issues of istiva and tayy-i makan from the perspective of the Holy Quran, it is understood that “space” should not be evaluated as absolute, that time and space are both created later and have a relative nature, and that Allah Almighty is free from space and time.

---

<sup>148</sup> Quran Path Interpretation, DİB Publishing. III, 538.

<sup>149</sup> Maryam, 19/57.

<sup>150</sup> Bursevi, *ibid.*, V, 194; al- Nahcuvani, *ibid.*, I, 502.

<sup>151</sup> Muhammad, 47/35.

<sup>152</sup> A'lâ, 87/1.

<sup>153</sup> Ibn Arabi. Muhyiddin, *Fusu'sul Hikem*, Sure Publishing House, Ankara, 1997, p. 39-40.

## **5. Conclusion**

As discussed in detail in this article, the concept of space has received versatile academic attention from physics to philosophy, from Islamic sciences to social sciences. The fact that humans are creatures recorded in time and space shows the reason for this interest. Questioning about the nature and truth of space has been deemed essential to help people position themselves correctly for both worldly and afterlife.

The concept of space contains both abstract and concrete meanings. There is a similar usage in different languages. When the 27 verses in the Holy Quran where the concept of space is mentioned are examined, we see both abstract / metaphorical such as personal position / social status, spiritual position or situation, (social-economic) environment, abstract direction / side and judgment. It is also used in concrete / real meanings such as the place occupied by the object, side, aspect, direction and environment. Therefore, the concept has a versatile use and different meanings depending on its place in the verse.

Discussions about the truth of space on the axis of physics, philosophy and spatial sciences include absolute, relative and relational interpretations of space. In the absolute understanding of space, space is a fixed and unchangeable container independent of the object. In the relative understanding of space, space will exist depending on the way it is experienced. In the relational understanding of space, it is stated that space is the product of a system of relationships. When the meaning of space in the Holy Quran is examined, it is seen that in some verses, space is defined in relation to objects, and in some verses, space is defined within a system of relationships between different spaces. Although place is mentioned before the object in only one verse, even in that verse the place is discussed in relation to another object. Apart from these, there are also verses in which place is used with an adjective.

## **Bibliography**

Ali, Abdullah Yusuf, The Holy Qur'an (English translation of the meanings and Commentayr), King Fahd Holy Qur'an Printing Complex, Madina 1410 h.

- Alusi, Ruhul-Maani, Beyrut (undated edition).
- Aristotle, Physics, Yapi Kredi Publications, Istanbul 1997.
- Asad, Muhammad. Quran Message, Sign Publications, 1999.
- Bursevi, Ismail Hakki, Rûhu'l Beyân, (Compiled by: Muhammed Ali es-Sabuni, Translated by: Abdullah Oz et al.), Damla Publishing House, 1996.
- Demirci, Muhsin, Tafsir Usulu, M.U. Faculty of Theology Foundation Publications, 2010, Istanbul,
- Ebu'l-Kâsim Huseyin b. Muhammad b. Mufaddal Ragib Isfahani, el-Mufredat fi Garibi'l-Kur'ân, "Mkn", p. 1387, trans. Yusuf Turker, Istanbul, 2007.
- Elden, Stuart, Space I, R. Kitchin & NJ Thrift (Eds.), International Encyclopedia of Human Geography (First edition. ed., Vol. 10, pp. 262-267). Oxford, UK: Elsevier, 2009.
- Fahrudin al- Râzi, Tafsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb, Translation: Lutfullah Cebeci et al. Akcag Publications, Ankara.
- Fârâbî, Risaletun fi'l -Halâ (Translated by: Necati Lugal -Aydin Sayili), Turkish Historical Society Printing House, Ankara.
- Ferahîdî, Halil b. Ahmed, Kitabu'l Ayn, Place, Daru Mektebetu Hilal, (undated edition).
- Gorgun, Tahsin, "Mature", Turkish Religious Foundation Islamic Encyclopedia (DIA), XXVII, pp.336-338
- Hakli, Shaban, Application of the Concept of Space and Emptiness in Islamic Philosophy to Cosmology, Hitit University Faculty of Theology Journal, 2007/2, 6(12), 41-58.
- Harvey, David (2003); Social Justice and the City, (Trans.: M.Morali), Metis Publications, Istanbul.
- Ibn Arabi, Muhyiddin, Fusu'sul Hikem (Translation and Commentary: Ekrem Demirli), Kabalci Publishing House, Istanbul, 2006.

- Ibn Kesir, Interpretation of the Holy Quran with Hadiths, Cagri Publications, Istanbul, 1986.
- Ibn Manzur, Abu'l-Fazl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed al- Ansari al- Ruwayfii, Lisanu'l-Arab, “mkn”, Daru'l -Hadis, Cairo, 2003.
- Ibn Sina, Heaven and Universe (Translated by: Muhittin Macit/Harun Kushlu), Litera Publishing, 2014.
- Ibn Sina, Physics – Kitab al-Shifa (Translated by: Muhittin Macit/Ferruh Ozpilavci), Litera Publishing, 2004.
- Isfehani, el-Mufredat, Kane.
- Isik, Oguz; Changing Concepts of Society/Space: Politicization of Space, Spatialization of Politics; Society and Science, 1994.
- Izutsu, Toshihiko, (1975); God and Man in the Quran (Translated by: Suleyman Ates), Ankara University Press, Ankara., pp.21-25.
- İbn Kesir, Interpretation of the Holy Quran with Hadiths.
- İbn-i Acîbe el- Hasenî, el- Bahru'l - Medîd Fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd, Translation: Dilaver Selvi, Semerkand Publications, Istanbul.
- Karaman, Hayrettin et al., Kur'an Yolu Meâli, DİB Yay., Ankara, 2016, 5th Edition)
- Kaya, İlhan, Space Discussions in Geographical Thought, Possible Thinking Magazine, Issue:4, 2013.
- Kindî, Philosophical Treatises (Trans.: Mahmut Kaya), İz Publishing, İstanbul 1994.
- Kurtubî, El- Camiu li - Ahkam'i -l Kuran, Buruc Publications, Istanbul, 1997.
- Kutluer, İlhan, “Halâ”, DIA, XV, p. 221.
- Kutluer, İlhan, “Space”, Türkiye Diyanet İslam Encyclopedia, XXVIII, pp. 550-552.
- Mavdudî, Abu'l A'lâ, Tefhimu'l Kur'an, Meaning and Interpretation of the Quran, İnsan Publications, Istanbul, 1986.

- Muhammed, Kadir Recep and Karadas, Cagfer. Allah and Space According to Ebu'l Muin an- Nesefi; Uludag University Faculty of Theology Journal, 17 (1), 2002. pp. 245-262.
- Nimetullah bin Mahmud al- Nahcuvani, al- Fawatihu'l- İlahyye ve'l- Mefatihul'l-Gaybiyye, Asitane Bookstore, Istanbul, 1907.
- Ozbek, Omer, The Thoughts Of Ibn Al-Jazari On The Issue Of Mutawatirness Of Qiraats (İbnü'l-Cezerî'nin Kırâatlerin Mütevâtirliği Meselesine Bakışı). Bilimname, 2018 (36), pp. 555-586. DOI: 10.28949/bilimname.458437.
- Quoted by: Urry, John; Consuming Places (Translated by: Rahmi G. Ogdul), Ayrinti Publications, 1999.
- Sabuni, Muhammed Ali, Safvetu't-Tefasir, Trans: Sadreddin Gumus, Nedim Yilmaz. Ensar Publication. Istanbul, 1993.
- Seyyid Kutup, Fizilali'l -Quran, Translation: Bekir Karliga et al., Hikmet Publication, Istanbul, 1968.
- Ucar, Semra. Interpretation of the Concepts of Time and Space in Newtonian Physics and Relativity Physics within the Framework of Reichenbach's Epistemology, Unpublished Doctoral Thesis, Istanbul, 2014.
- Yavuz, Yusuf Sevki. İstiva, DIA, vol.23, pp.402-404.
- Yazir, Elmalili Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Istanbul (undated edition).
- Yildirim, Celal, Quran Interpretation of the Century in the Light of Knowledge, Anadolu Publications.

[DOI: 10.52754/16947673\\_2023\\_34\\_3](https://doi.org/10.52754/16947673_2023_34_3)


## Zemahşerî ve Ebû Hayyân'da Kıraatlerin İhtiyârî Meselesi

Ömer ÖZBEK\*  
Sena KAHRAMAN\*

### Öz

İhtiyâr kavramı seçmek ve seçme hürriyeti gibi anlamlara gelir. Değişik alanlarda farklı boyutları ile ele alma gelmiş olan ihtiyâr, kıraat ilminde de bir kıraat vechinin asıl sayılması veya kıraat vecihlerinden birinin diğerinden önde tutulması anlamıyla önemli bir mesele olarak kabul görmüştür. İhtiyâr olgusu sahabe döneminden kıraat imamlarına, hatta hicrî yedinci asır ulemasına kadar belirleyici özelliği ile öne çıkmaktadır. Kıraat âlimlerinin çalışma çerçevelerini belirleyen bu kavram satırlarda yer almakla beraber *Kitâbü'l-İhtiyâr* ve benzerlerinde olduğu gibi köşe taşı eserlerde de isim olarak kullanılmıştır. Sayısı az olsa da günümüzde de bu mesele ile ilgili çalışmalara rastlanmaktadır. Özbek asıllı bir müfessir olan Zemahşerî tefsirinde ihtiyârâ yer vermiştir. Endülüslü bir müfessir olan Ebû Hayyân ise mütevatir kıraatler arasında ihtiyârda bulunmamakta, böyle bir ihtiyârı da reddetmektedir. Ancak o, tefsirinde yer verdiği mütevatir olmayan kıraatler arasında ihtiyârda bulunmuştur. Bu nedenle önemli birer ilmî şahsiyet olan her iki müfessirin de ihtiyâr meselesine bakışları önem arz etmektedir. Bu çalışmanın konusu kıraat ilminin önde gelen meselelerinden biri olan ihtiyâr olgusunun iki önemli müfessir Zemahşerî ve Ebû Hayyân'ın perspektifinden ortaya konularak değerlendirilmesidir. Araştırmanın amacı mevcut kıraat birikimi içinden, yapılan seçkileri ifade eden ihtiyâr olgusunu bir müfessir gözüyle incelemektir. Çalışmanın sınırları ölçüsünde de yapılan karşılaştırmalarla meseleye farklı bir bakış açısı getirilmeye gayret edilecektir. Bu çalışmada, ihtiyâr meselesini tarihi süreci ve duraklama zamanları ile ele almak gaye edilmemiş; Zemahşerî ve Ebû Hayyân'ın meseleye bakışları çerçevesinde ele alınan konunun serimi ve kısaca değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, İhtiyâr, Zemahşerî, Ebû Hayyân, Tercih.

\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Erciyes University, Faculty of Divinity Department of Basic Islamic Sciences, [omeroz@erciyes.edu.tr](mailto:omeroz@erciyes.edu.tr)  
 0000-0001-7668-1701.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erciyes University Institute of Social Sciences, [kahramansena2327@gmail.com](mailto:kahramansena2327@gmail.com).

## The Issue of the Choice of Qiraat in Zamakhshari and Abū Hayyān

### Abstract

The concept of ikhtiyār means choice and freedom of choice. Al Ikhtiyār, which has been dealt with in different fields with different dimensions, has been accepted as an important issue in the science of qiraat in the sense that one way of qiraat is considered as the main one or one of the ways of qiraat is prioritized over the other. The phenomenon of ikhtiyār stands out with its defining feature from the period of the Companions to the imams of qiraat and even to the scholars of the seventh century. This concept, which determines the working framework of qiraat scholars, is included in the lines and is used as a name in cornerstone works as well as in *Kitāb al Ikhtiyār* and the like. Although the number is small, there are still studies on this issue today. Zamakhshari, a commentator of Uzbek origin, included ihtiyār in his tafsīr. Abū Hayyān, an Andalusian commentator, does not make an optional among the mutawatir qiraats and rejects such an option. He did, however, make discretion among the non-mutawatir qiraats that he included in his commentary. For this reason, the views of both commentators, who are important scholarly figures, on the issue of ihtiyār are important. The subject of this study is the evaluation of the phenomenon of ihtiyār, one of the leading issues in the science of Qiraat, from the perspective of two important commentators, al-Zamakhshari and Abū Hayyān. The aim of research is to examine the phenomenon of old age, which expresses the selections made from the existing qiraat accumulation, from the perspective of a commentator. It will be tried to bring a different perspective to the issue with the comparisons made within the limits of the study. In this study, it is not aimed to deal with the issue of elders with its historical process and pause times, but it is aimed to present and briefly evaluate the issue within the framework of Zamakhshari and Abū Hayyān's views on the issue.

**Keywords:** Qiraat, Ikhtiyār, Zamakhsharī, Abu Hayyan, Preference.

## Giriş

İhtiyâr, kıraat ilmi için Allah Teâlâ tarafından Hz. Peygamber (s) döneminde insanlara tanınan yedi harf ruhsatı içerisinde ele alınıp değerlendirilen kıraatler arasında yapılan ve belli şartlara bağlı bir seçimi ifade eder. Kıraatler akıl ürünü olan şeyler olmayıp nakil ürünüdür, aslen vahye dayanmakta olan bu okuyuş biçimleri bizlere Hz. Peygamber'den (s) alınarak ulaştırılmıştır. Sahih kıraatler ise günümüze kadar tevatüren gelmiş olan okuyuş biçimleridir.

Yedi harf ruhsatına istinaden kıraatler arasından ihtiyârda bulunma, nakle dayanmaksızın içtihadî bir işlem olarak algılandığı takdirde yüce kitabımız Kur'an'ın lafızlarının sübutu konusunda problem oluşacaktır. Nitekim Kur'an'ın okunuşunda şifahî olarak nakledilme olgusunu hiçe sayan Goldziher gibi bazı Batılı araştırmacılar, Kur'an'ın metinleştigi ilk dönemde onda hareke ve noktanın olmayışı gibi sebeplere de dayanarak farklı şekillerde okunduğu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Kur'an'ın farklı şekillerde okunmasında farklı dediller öne sürülümüştür. Bunlardan hareketle de kabulleri ilk dönemde Kur'an metninin sabit olmadığı şeklinde olmuştur. Ayrıca onlar sonraları yeni kıraatlerin üretildiğini, Allah'ı münezzeh saymak gibi bir gaye ile hele de nahiv kaidelerine uygun ise amaçlananın daha çok kıraat üretmek olduğunu iddia etmişlerdir. Kur'an metninin Hz. Peygamber'in (s) vefatından uzun bir süre geçmesine rağmen sabit bir hal almadığını ve bunun çok sonraki bir süreçte mümkün olabildiğini ispat etme gayretini gütmüşlerdir.<sup>1</sup> Böyle bir kabul elbette Kur'an'ın mevsukiyetine, mahfuziyetine, yüce lafızlarının îcâz yönüne katiyyen aykırı bir kabuldür. Asıl itibariyle bu bir kabul değil ancak sanı diye isimlendirilebilecek yanlı değilse bile Kur'an ve kıraatlerin değerini takdir edemeyen talihsiz bir yanılsama olabilir.

İhtiyâr kavramı genel olarak birçok dinî disiplinde kullanılmıştır. Kıraat, fıkıh, tefsir ve kelam gibi dinî disiplinlerdeki

---

<sup>1</sup> Ignaz Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, trc. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 21-30, 35-74; Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *DİA*, XXV, 430. Şarkiyatçıların konuyla ilgili yaklaşımları hakkında ayrıca bk. Mustafa Küçükaşçı, "*Şarkiyatçı Jeffery ve Kur'an Araştırmalarının Değerlendirilmesi*" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).



anlamları birbirine yakınlık arz etmekle birlikte o, bünyesinde bulunduğu disipline göre terminolojik bir mana da kazanmıştır. Dolayısıyla aralarında bulunan bir takım nüanslar sebebiyle günümüzde tefsir, fıkıh yahut kıraat alanında çalışmalar yapan araştırmacının ihtiyâr kavramına yükledikleri mana birbirinin aynısı olmayacaktır. Bu farklılık sebebiyle fıkıh alanında yapılmış olan bir ihtiyâr ile kıraat alanında ve kıraat vecihleri arasında yapılan ihtiyâr elbette aynı minvalde değerlendirilemeyecektir. O sebeptendir ki, ihtiyâr bu iki disiplinde birbirinden çok farklı anlamları ifade etmektedir. Aynı şekilde kıraat imamlarının, dilcilerin, müfessirlerin ihtiyâr kavramına yükledikleri manalar da aynı olmamıştır. Onu içtihadî-kıyasi bir mesele olarak ele alanlar olmakla birlikte bunlar olmaksızın sadece rivayetlerin nakline dayalı bir olay olarak kabul edenler de olmuştur. Ayrıca onlardan ihtiyârda bulunma eylemini hoş karşılayanların yanında şiddetle reddedenler de olmuştur. Bunun sebebi onların bizatihi farklı olana bakmaları yanında aynı olana, ayrı bakış açılarıyla yönelmeleri de olabilir.

Kıraatlerin bazı ayetlerin manasına olan etkisinin yanında tefsir ve fıkıha olan etkisinin mevcudiyeti de yadsınamayacak bir gerçektir. Ayetlerin bazı kıraat vecihlerinde diğerinden farklı okunması, bir sebebe bakılmaksızın ondan çıkabilecek fikhî hükümleri de etkilemiştir. Hal böyle olunca kıraatler, tefsir ilmine kaynaklık etmesi bir yana, fıkıh ilminde de kendisine başvurulmuş bir kaynak olmuştur.<sup>2</sup> Burada dikkatten kaçırılmaması gereken nokta tüm kıraatlerin manayı ve dolayısıyla hükümleri doğrudan etkilemiyor olmasıdır. Zira manaya herhangi bir tesiri bulunmayan kıraat farklılıkları ötekine nazaran kıraat yekûnünde daha geniş bir yer kaplamaktadır. Esas itibarıyla bakış açılarını inceleyip, kendisini Zemahşerî ile karşılaştıracağımız Ebû Hayyân ve onun gibi düşünen bir takım müfessirleri ihtiyârda bulunma eylemine karşı temkinli davranmaya sevk eden sebep de bu manaya etki eden kıraatlerdir. Bir yerde manayı etkileyen iki vecihten biri tercih edilirken diğerinin tercih edilmemesi bunda etkili olmuştur. Ebû Hayyân ve onun gibi kıraatlerden ihtiyârda bulunma eylemine karşı olan Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö.

---

<sup>2</sup> Ömer Özbek, "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 39 (Şubat 2019), 5.

373/938), Fahrurddin er-Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1272) ve Şevkânî (ö. 1250/1834)<sup>3</sup> gibi bazı müfessirlerin zihin dünyasında tercih edilmeyen okuyuşun unutulmaya mahkûm edildiği şeklinde bir düşünce oluşmuştur. Hâlbuki sahih olan iki kıraatin ifade ettiği mananın da bizatihi Allah'ın muradı olduğu ve dolayısıyla birini tercih edip diğerini tercih etmemenin (hâşâ) Allah'ın muradını bir cihetiyle hiçe saymak olduğu şeklindeki bir düşünce, gerçeği yansıtmamaktadır.

Çalışmada kıraat ilmi için oldukça önemli bir yeri haiz olan ihtiyâr kavramının alan içerisinde ifade ettiği anlama kısaca yer verdikten sonra Zemahşerî ve Ebû Hayyân'ın ihtiyâr meselesine bakışlarını ve her ikisinin de kıraat olgusuna yaklaşımlarını etkileyen kısmıyla fikri alt yapılarını irdeleyip kısaca değerlendirmeye çalışacağız.

### İhtiyâr

Sözlükte “seçmek”, “yeğlemek”, ”önde tutmak”, “tercih etmek”, “özel kılmak” gibi anlamlara gelen ihtiyâr kelimesi<sup>4</sup> خير fiilinin, iftial/افتعال babından “اختيار” şeklinde mastarıdır.<sup>5</sup> Yapılması düşünülen bir işin Allah katında hayırlı olan şekliyle gerçekleşmesini isteme,<sup>6</sup> “iki işten hayırlı olanı talep etme”<sup>7</sup> manasına gelen “istihâre” kavramı da onunla aynı kökten gelmektedir. İhtiyâr kelimesinin gerek Kur'an'daki (A'râf 7/155; Tâhâ 20/13; Kasas 28/68; Duhân 44/32) gerekse dinî literatürdeki kullanımı sözlük anlamı çerçevesindedir.<sup>8</sup>

İhtiyârda bulunan kimseyi ifade eden **muhtâr** kelimesi, iki şeyi inceleyip aralarında bir karşılaştırma yapan ve iki şeyin “gerçekte” veya “kendince” hayırlısını bir zorlama olmaksızın seçip irade eden kişiyi anlatır. Bu sebeple ihtiyâr, zorlamayı ifade eden **ıztırâr** ve **ilcâ** terimlerinin

<sup>3</sup> Mehmet Ünal, “Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü” (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2002), Yayımlanmamış Doktora Tezi, 177, 179, 184, 189.

<sup>4</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsuatu Keşşafı Istilahati'l-fünun ve'l-ulum* (Beirut: Refik el-'Acem, 1996), 1/119.

<sup>5</sup> Sait Bosat, “Kıraat İmamlarında İhtiyar Olgusu”, *Hikmet Yurdu*, 13(25), Ocak 2020/1, 89-108.

<sup>6</sup> Salim Öğüt, “İstihâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 23. cilt, İstanbul, 2001, 333-334.

<sup>7</sup> İbn Fâris, “Hyр”, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, Thk. Abdüsselam. Muhammed Hârûn, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1399), 2/232.

<sup>8</sup> Hacı Yunus Apaydın, “İhtiyâr”, *DİA*, İstanbul: 2000, 21/575.

karşıtı olup muhtarın mukabili -mükreh değil-**muztar** veya **mülce**dir. Bir şeyi irade etmek zorunda kalan kişiye de muhtar değil **mürîd** denir. Bir şeyin irade edilmesi ihtiyâr veya icbar, bir şeyin ihtiyâr edilmesi de rızâ veya kerahet kaynaklı olabileceğinden irade eden kişinin (mürîd) muhtar veya mücber (muztar), bir seçimde bulunan kişinin de (muhtar) râzı ve kârih (memnuniyetsiz) olması mümkündür.<sup>9</sup>

Kıraat eserlerinin hemen hepsinde ihtiyâr kavramının genel itibariyle aynı manada kullanıldığı görülmektedir. Mesela ( اختيار فلان كذا: اي ) (اصطفى وجه كذا), ”Falanca şu (kıraati) tercih etti” demek yani “o vechi seçti” demektir. (والمختار كذا: اي المصطفى) Tercih edilen kıraat budur, demek seçilen vecih anlamındadır.<sup>10</sup> Bu kavram çoğu durumda bir kıraat vechinin esas alınması anlamındadır. Bunun yanında o, kıraat vecihlerinden birinin diğerinden daha önde tutulması anlamında da kullanılmıştır.<sup>11</sup> İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) sakın Mim'in hallerinden bahsederken “İkinci kural 'Mim'in 'Be' harfi yanında ihfa edilmesidir ki bu, Ebû 'Amr ed-Dânî ve sâir muhakkik âlimlerin ihtiyârına göre böyledir”<sup>12</sup> ifadesinde ihtiyâr kavramına bu anlamı yüklemiştir.<sup>13</sup> İbnü'l-Cezerî (اختاره, والاختيار, والمختار) kavramlarını ihtiyârın genel anlamı olan istafâ ve el-mustafa (اصطفاه) anlamında kullanmıştır.<sup>14</sup>

Alanla ilgili eserleri incelediğimizde birçok kıraat âlimi ve hatta müfessirin ihtiyâr kavramının tanımını yaptığını görürüz. Kıraat ilminin köşe taşlarından biri olan İbnü'l-Cezerî ihtiyârı; “kârînin kendisine nispet edilen bir kıraati, rivayetler arasından seçmesi ve bu ihtiyârlarıyla kıraatini oluşturmasıdır”<sup>15</sup> şeklinde tarif etmiştir.

<sup>9</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk fi'l-luğa*, Beyrut 1403/1983, 114-126.

<sup>10</sup> Emin b. İdris b. Abdurrahman Felate, “*El-İhtiyâr inde'l-Kurra*” (Master Tezi, Mekke: Ümmü'l-Kura, 2001), 25-26.

<sup>11</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, (İstanbul: Otto Yayınları, 2016), 32.

<sup>12</sup> Muhammed b. Ali b. Yûsuf b. Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâğ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/222.

<sup>13</sup> Maşalı, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, 32.

<sup>14</sup> Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İmak Ofset, Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 25.

<sup>15</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâat'il-Aşr*, ts., 52;

Fıkıh ve hadis âlimi olmanın yanı sıra tefsirci kimliği ile öne plana çıkmış olan Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı meşhur tefsirinde yapmış olduğu tanım ise ihtiyâra dair en şümüllü tanımlardan biri olma özelliğine sahiptir. Kurtubî ihtiyârı; “Kurrâdan birinin, kendi ilmi bakış açısına göre sahih kıraat rivayetleri arasından en güzelini ve evla olanını tercih etmesi, onu benimsemesi, okutması ve onunla meşhur olup ve o kıraatin kendisine nispet edilmesidir. Bu, Nâfi'nin harfi, İbn Kesir'in harfi şeklinde de ifade edilir. Hiçbir imam diğerinin ihtiyârını reddetmez bilakis hoş ve caiz olarak görür. Yedi imamın her birinden iki ya da daha fazla ihtiyâr rivayet edilir. Bunların hepsi caizdir”<sup>16</sup> şeklinde açıklamıştır.

Âlimler eserlerinde bir seçimde bulunmayı ifade etmek maksadıyla sadece ihtiyâr kavramını kullanmamışlardır. İhtiyâr kavramı yerine, onların kimi zaman kullandıkları bir kavram da *tercihtir*. Tercih, (esas itibariyle ihtiyârla müteradif bir kavram olup) iki veya daha çok seçenekten birini seçip diğer(ler)ine üstün tutmak demektir.<sup>17</sup> Fakat burada azami dikkat gösterilmesi gereken husus; kıraat vecihleri arasından biri için tercihte bulunmanın, o vecih dışındaki diğer kıraatleri yanlış veya batıl saymak demek olmadığıdır. Çeşitli nedenlerle herhangi bir kıraati tercih eden bir âlim, diğer kıraatleri de sahih ve geçerli kabul edebilir.<sup>18</sup> İleride de bahsedeceğimiz üzere Zemahşerî'nin aksine Ebû Hayyân kıraatlerden ihtiyârda bulunmaya bu sebeple karşı çıkmış ve tepki göstermiştir. Bunda onun, ihtiyârda bulunan kimselerin irtidata sürüklenebileceği şeklindeki düşüncesinin etkili olduğunu düşünmekteyiz. Bu karşı oluşun sebeplerinden biri belki de aslında tercih dışı kalan kıraatlerin -tercihe konu olan kıraatler ile kastedilen mütevatir kıraatlerdir- tercih yapan kimseler tarafından reddedileceği ve hor görüleceği endişesidir.

<sup>16</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1:46.

<sup>17</sup> Kıraatte “ihtiyâr ve tercih” kelimelerinin daha geniş açıklamaları için bk. Muhammed b. Ahmed es-Sagîr, *el-Kıraâtü's-Şâzzetü ve Tevcihuhâ'n-Nahviyy*, (Dımaşk: Daru'l-Fikr. 1999), 41-75; Mehmet Ünal, Bir Kıraat Terimi Olarak “Hüccet”in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 17 (1), 2004, 69-70; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, (İstanbul: İSAM Yayınları), 2011, 358-361; Maşalı, *Kıraat İlimi ve Tarihi*, 28-88.

<sup>18</sup> Musa Akpınar, “Kıraatlerde Tercih ve Tenkitlerin Kıraatlerin Sahihliği Açısından Değerlendirilmesi”, *Türk Akademik Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, (2022), 4.

İhtiyâr kavramının ilk defa kim tarafından ve ne zaman kullanıldığı konusunda kaynaklarda kesin bir bilgiye rastlayamadık. Fakat tarihi süreç içerisinde kıraat dönemi tasnifleri incelendiğinde “kıraatlerde ihtiyâr dönemi/kurrâ imamlar dönemi” denilen bir döneme rastlanır. Bu dönemde Dâni'nin “ashab-ı ihtiyâr” olarak tavsif ve takdim ettiği kurrânın vefat tarihlerinin h. 154 ile 310 yılları arasında değiştiği görülmektedir ki bu da ihtiyâr döneminin hicri ikinci asrın ortalarından dördüncü asrın ilk yarısına kadarki sürece tekabül ettiğini<sup>19</sup> göstermektedir. Bu tarihler ilk hicri asrın son çeyreğine kadar indirilebilirse de yine böyle bir tespit akla tâbiünden önceki dönemde sanki hiç kıraat ihtiyârında bulunmadığı gibi bir düşünceyi getirebilir ki bunun doğru olmadığını düşünüyoruz. Zira kıraatlerden tercihte bulunma, aslında sahabe devrinde de vuku bulmuştur. Ashâb, bazen birbirlerinden farklı kıraatler almışlardır. Ancak bu okudukları farklı rivâyetlerin gerekçelerini belirtmişler, tercihlerini yaparken bunu delilsiz ve dayanaksız yapmamışlardır.<sup>20</sup> Bu durum aynı zamanda kıraatlerden ihtiyarda bulunmanın rastgele yapılmadığının da bir göstergesidir.

Hiz. Ömer'in Hişâm b. Hakîm'i Furkan Suresi'nin okunması hususunda tutup Hiz. Peygamber'e (s) götürmesi hadisesinden de anlaşılıyor ki, farklı kıraatlerin kaynağı Hiz. Peygamber'dir. Onlar Hiz. Peygamber'den (s) öğrendiği kıraati önde tutuyor ve başka kıraatleri okuyan diğer sahabenin kıraatlerini inkar etmemekle beraber ikinci planda tutabiliyor hatta bunun için diğeriyle mücadele de edebiliyordu. Kur'an ve kıraatler konusunda öne çıkan (Ubey b. Kâ'b ve İbn Mes'ûd gibi) sahabenin çoğunun da kendi Mushaf'ı bulunmaktaydı ve (bu sahabîler) kendi kıraatlerini öğretip yaygınlaştırmaya çalışıyorlardı.<sup>21</sup> İbn Dahhâk'tan gelen “İbn Abbas on sekiz vecih hariç Kur'an'ı Zeyd b. Sabit kıraatine göre okuyordu. Bu yerleri ise İbn Mes'ud kıraatinden almıştı”<sup>22</sup> şeklindeki

---

<sup>19</sup> Maşalı, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, 34.

<sup>20</sup> Cemil Küçük, “Mütevâtir Kıraat İmâmlarının Kıraatleri Tercih Yöntemi”, *Van İlahiyat Dergisi*, (2022), 8.

<sup>21</sup> Akpınar, “Kıraatlerde Tercih ve Tenkitlerin Kıraatlerin Sahihliği”, 4.

<sup>22</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser, (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 12.

rivayet de aslında ashâb döneminde kıraatler arasında tercih işleminin vuku bulduğuna delil olarak addedilebilir.

Kıraatlerden ihtiyârda bulunmanın sahabe döneminde vukuu meselesinin yanı sıra değinilmesi gereken bir diğer önemli husus da “neden kıraatler arasından ihtiyârda bulunulduğu” konusudur. İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserindeki şu ifadesi bu soruya güzel bir cevap olarak kabul edilebilir: “...Sonra kurrâ çoğaldı, beldelere dağıldılar, yayıldılar, onları diğer nesiller takip etti. İçlerinde tilavette yetkin, rivayet ve dirayet yönüyle şöhret bulmuş kimseler de vardı, bu nitelikler bakımından eksik olanlar da vardı. Bu sebeple aralarındaki ihtilaf arttı, zabt azaldı, gedik büyüdü. Neredeyse hak ile batıl birbirine karışacaktı ki ümmetin önde gelen âlimleri ortaya çıktılar. Alabildiğine çabaladılar. Hak olan maksut kıraati belirlediler, harfleri ve kıraatleri topladılar, vecihleri ve kıraatleri sahiplerine dayandırdılar, meşhur olan ile şaz olanı, sahih olan ile tek kişi tarafından okunanı birbirinden tefrik ettiler, bunu da bir takım asıllar tespit etmek ve prensipler ortaya koymak suretiyle gerçekleştirdiler.”<sup>23</sup> Bu ifadelerden anlaşıldığına göre kıraatler konusunda hak olan ile batıl olan, meşhur olan ile şâzz olan, mütevâtir olan ile ahâd olan belli olsun, kıraatlerin senetleri tespit edilsin ve bu ayrımlara dair olan kaideler vaz edilsin diye ihtiyârda bulunulmuştur.

Ayrıca kıraat ilminde mahir olan ve kendilerine “hazik” denilen imamların kıraatlerden ihtiyârda bulunmasının temel sebebi aslında insanları gayri sahih okuyuşlardan muhafaza etmek, onları doğru olan okuyuşlara sevk etmek; dolayısıyla hak ve maksud olan kıraatleri bulma hususunda işlerini kolaylaştırmaktı. Zira İbnü'l-Cezerî'nin de yukarıdaki sözünde ifade ettiği üzere kıraatler arası ihtilaflar artmış, zabt sahibi kimseler azalmış hangi kıraatin hak hangisinin batıl olduğu birbirinden ayırt edilemez olmuştu. İnsanlar sakim ve şâzz olan kıraatleri sahih olduğu zannıyla yaygın bir şekilde ibadetlerinde okumaya başlamışlardı. Hâlbuki şâzz kıraatlerin ibadet kastıyla ister namazda ister namaz dışında okunması kesinlikle caiz değildi. Bu durumun pek tabii farkında olan kurrâ mütevâtir olduklarına kani oldukları kıraatleri bir araya getirip belli şartlar çerçevesinde içlerinden seçim yaparak kendilerine has kıraat sistemleri

---

<sup>23</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâat'il-Aşr*, 1/9.

inşa etmişler ve bu ihtiyârlarını da okuyup insanlara okutmuşlardır. Zaman içerisinde de emsâr denilen Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam gibi büyük şehirlerde sika olan, halkın takdirini kazanan belli başlı imamların ihtiyârları şöhret bulmuştur. İnsanların nezdinde bu imamların ihtiyârlarını okumak o güne kadar gelmiş olan kıraat yekûnunun tamamını zabt edip okumaya çalışmaktan elbette daha ehven bir yol olmuştur. İmamların kıraatlerden ihtiyârda bulunması da içtihadî olarak yaptıkları bir faaliyet değildir. Kaldı ki zaten herkes ihtiyârda bulunmaya ehil de değildir.

### İhtiyârın Şartları

Gerek ihtiyâr eylemi gerek ihtiyâr ehli, belli başlı bir takım şartları taşımak zorundadır. Bu şartları genel itibariyle şu şekilde ele almak mümkündür:

- İhtiyâr eldeki mevcut sahih rivayet vecihleri arasından olmalıdır. Kıraatlerde esas olan nakildir. Hayali rivayetler (!) arasından yapılan yahut sakim dediğimiz gayri sahih rivayetler arasından yapılan bir ihtiyâr âlimlerin, dolayısıyla halkın iltifatına mazhar olamamış ve dönemin uleması tarafından da zaman zaman şiddetli tenkide tabi tutulmuştur. İhtiyârda bulunacak kimselerin çeşitli alanlarda kazanmış oldukları ilmi birikim onlara rivayetler arasından ihtiyârda bulunurken elbette yol gösterici olmuştur. Fakat engin ilmi birikimlerinin cazibesine kapılıp da rivayetleri geri plana atan kimselerin ihtiyârları hiçbir dönem geniş çaplı bir takipçi kitlesine ulaşamamış, insanlar nezdinde itibar görmemiştir. Bu konuda Ebû Amr b. el-Alâ' (ö. 154/771) ve İbn Miksem diye meşhur olan Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Ya'küb el-Attâr el-Bağdâdî (ö. 354/965) misal olarak zikredilebilir. Nitekim Arap dili ve edebiyatı konusunda yüksek ilmi mertebeye ulaşmış bir âlim ve aynı zamanda yedi kıraat imamından biri olan Ebû Amr "Yalnızca okunmuş olanları okuma gibi bir durumum söz konusu olmasaydı, şu kelimeyi şöyle, şunu da şöyle okurdum"<sup>24</sup> demiştir. Bu söz bize Ebû Amr'ın dilci kimliğini naklin önüne geçirmedeğini, kendinden öncekilerden bir rivayetin gelip gelmediğine

<sup>24</sup> Musa b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a fi'l-kıraat*. thk. Şevki Dayf. (Kahire: Daru'l-Mearif, 1972), 48. أن أقرأ إلا بما قد إقال أخبرنا الأصمعي قال سمعت أبا عمرو بن العلاء يقول لولا أنه ليس لي قرىء به لقرأت حرف كذا وحرف كذا

bakmaksızın sadece Arap dili kaidelerini gözetmek suretiyle bir ihtiyârda bulunma yanılığısına düşmediğini açıkça göstermektedir.

İhtiyâr konusunda her âlim Ebû Amr kadar titiz davranıp nakle sıkı sıkıya bağlı kalamamıştır. Buna en uygun misal, Bağdat'ın ileri gelen kurrâsından olan ve kıraatlerin meşhur, garîb ve şâzzını iyi bilen İbn Miksem'dir.<sup>25</sup> Arap dilinde de otorite kabul edilen İbn Miksem Kur'an tilâvetinde icmâa aykırı okuyuşları yüzünden eleştirilmiştir.<sup>26</sup> Devrin kurrâsının karşı çıktığı bu okuyuşları savunması ve talebelerine okutması sebebiyle hakkında tartışmalar başlamış ve yayılmıştır. Bu sebeple o, sorguya çekilmiş ve kendisinden bu yanlış okuyuşları bırakıp tövbe etmesi istenmiştir. İbn Miksem, bu baskı karşısında hatalı olduğunu kabul etmiş görünerek tövbe etmiştir.<sup>27</sup> İbn Miksem, İbn Mücâhid'in vefatının ardından tevbesinden dönmüş ve şâzz olan kıraat vecihlerini okumaya ve okutmaya devam etmiştir.<sup>28</sup>

Görüldüğü üzere onun başına gelen bunca hadisenin sebebi aslında sahih rivayetlere dayanmaksızın yapmış olduğu ihtiyârdır. İbn Miksem, bu tür bir ihtiyârda bulunması sebebiyle ihtiyârın genel şartlarına aykırı bir tavır takınmıştır. İbn Mücâhid'in kıraatlerle hemhal olanlar hakkında yaptığı tasnifte mübtedî' (bidatçı) diye ifade ettiği bir grup vardır. Bu tavır onların davranışlarına benzetilebilir. İbn Mücâhid bu konuda şöyle demektedir:

“Kurrâ içerisinde okuduğu vechin i'rabının bilincinde olan, o vechin ifade ettiği manayı kavrayan, lehçeleri bilen ama kıraatler, kıraat ihtilafları ve kıraatle ilgili nakiller hakkında bilgi sahibi olmayan kimse de olabilir. Bu kimsenin sahip olduğu i'rab/nahiv bilgisi onu Arapça açısından caiz olan ve fakat öncekilerden kimsenin okumadığı bir vechi okumaya

---

<sup>25</sup> Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç, (İstanbul: İSAM Yayınları), 1995, 2/598.

<sup>26</sup> Mehmet Bayrakdar, “İbn Miksem el-Attâr”, *DİA*, İstanbul: 1999, 2/201-208

<sup>27</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Teâkübü'l-Himem*, nşr. Seyyid Kisravî Hasan, (Beyrut: Daru'l-Kütüb'il-İlmiyye, 2003), 1/285.

<sup>28</sup> Zehbî, *Ma'rifetü'l-kurrâ?*, 2/597-600.



sevk etmiş olabilir. Bu kimse bu tutumuyla mübtedi' olur ki bu tavrın yanlışlığı ve sakıncalarına dair pek çok rivayet nakledilmiştir.”<sup>29</sup>

İbn Mücahid'in bu açıklaması doğrultusunda İbn Miksem hadisesine baktığımız zaman onun ihtiyârda bulunurken nahiv bilgisini eldeki mevcut nakle mukaddem tuttuğunu görürüz ki bu da yukarıda mübtedi' olarak tanımlanan kimsenin davranışıdır. Fakat sadece bu sebebe istinaden İbn Miksem'e tam manasıyla mübtedi' biridir demek haksızlık olabilir. Çünkü o, her ne kadar ihtiyârda bulunurken nahiv bilgisini öncelemiş olsa da aynı zamanda sahip olduğu kıraat donanımı hasebiyle İbn Mücahid'in “kıraatle ilgili nakiller hakkında bilgi sahibi olmayan kimse” kategorisine dâhil değildir. O, kıraatler hakkında ihtiyârda bulunmayı göze alacak derecede bilgi sahibi biri iken yalnızca yaptığı ihtiyârda hata etmiştir.

- İhtiyâr sahibi kârî, sağlam (zâbıt), kıraat usul ve ihtilaflarını iyi bilen biri olmalıdır. Bu şart olmazsa olmaz şartlardan biridir. Eğer kârî sûü'l-hıfz (hafızası zayıf) olursa o zaman kendisine gelen rivayetleri okurken bunları birbirine karıştırma tehlikesi ortaya çıkar. Bu durum kıraat ilminde merdud olarak kabul edilen telfikin doğmasına sebep olacaktır. Hatta kıraat ilminin geçirmiş olduğu serüvene bakıldığında zabt sahibi kimselerin gitgide azalmasıyla beraber kıraat farklılıklarını icra etme noktasında halt/telfik dediğimiz vecihlerin birbirine karıştırılması durumu ortaya çıkmasını diye kürrase denilen defterler tutulmaya başlanmıştır. Bu defterlerin telfiki önleme hususunda önemli olan bu korumayı gerçekleştirmiş olduğu teslim edilmelidir.

- Aralarında seçim yapabilmesi için kıraatle ilgili rivayetlerin birden fazla olması gerekir. Burada dikkat edilmesi gereken husus “**ihtiyâr ile nakil**” ve “**ihtiyârın nakli**” olgularının birbirine karıştırılmamasıdır. Eğer kişinin rivayet ettiği başkasının ihtiyârıysa bu, ihtiyârın nakli olur. Şayet kişi kendisine gelen rivayetler arasından bir tercihte bulunup da kendisinin bulunduğu bu ihtiyârı başkalarına naklediyorsa bu da ihtiyâr ile nakil olur. O halde naklin kıraat ile ilgili bir rivayet olması için senedi dikkatle incelenmeli ve Allah rasulüne ulaştığından emin olunmalıdır. Bu

---

<sup>29</sup> İbn Mücahid, “Kitabü's-Seb'a fi'l-Kıraat”, 45-46.

rivayetler arasından yalnızca biri sahih senetle ulaşıyorsa o kıraat vehi ihtiyâra konu olmaz.

- İhtiyarda bulunan kimse lügat ilmini ve dil bilgisini bilen biri olmalıdır.<sup>30</sup> Ehl-i ihtiyâr Arapçanın inceliklerine vukufiyeti bulunan kimsedir. Fakat sadece Kureyş lehçesini bilmesi yeterli olmayıp bir kelimenin diğer Arap lehçelerinde hangi manaya karşılık geldiğini de iyi bir şekilde bilmesi önemlidir. Ayrıca kıraat alanında kendi zamanına kadar vukua gelen ihtilafları da çok iyi şekilde bilmeli, cereyan ettiği vakit kıraat kusurlarını da hemen fark edebilmeli ve yeri geldiğinde onları ilmi olarak eleştirebilmelidir.

- İhtiyârın, Kur'aniyeti sabit olmuş kıraatler arasından yapılması gerekir.<sup>31</sup> Mesela müdrec kıraat olarak isimlendirilen fakat aslında kıraat bile olmayan açıklamalar arasından ihtiyârda bulunulması caiz değildir. Zira onlar sahabenin Mushaflarına tefsir kabilinden yazmış oldukları ilave bilgiler ve kaydettikleri açıklama kabilinden notlardan ibarettir. Aynı şekilde mevzu/apokrif kıraat denilen ve hiçbir esasa dayanmayan uydurma sözler arasından da ihtiyârda bulunulamaz. Kaldı ki zaten hakiki birer kıraat olmadıkları halde bunların müdrec kıraat, mevzu kıraat şeklinde isimlendirilmesinin yerindeliği de kıraat ilminde gözden geçirilmeye muhtaç bir konudur.

- İhtiyârın, iki karşıt kıraatin tercihi şeklinde yapılmaması gerekir.<sup>32</sup> Asıl itibariyle kıraatlerde iki karşıt kıraat olmaz. Sıhhati kesin olan kıraatler arasında kısmen anlam farkları bulunsa da tearuz ve çelişki bulunmayacağı için bu şart gerekli sayılmaya da bilir. Çünkü kıraat arasında bulunan ihtilaflar muarız ihtilaflar değil birer nevi ihtilafıdır. Hangisi tercih edilirse edilsin diğeri yanlışlanıp inkâr edilmeyeceği için, söz gelimi merdud bir kıraati bırakıp yerine sahih kıraati almak bir ihtiyâr olarak isimlendirilemez.

### **Zemaşerî'nin Kıraatlerden Tercihde Bulunmaya Bakışı**

<sup>30</sup> Abdurrahman Felate, *el-İhtiyâr inde'l-Kurra*, 34-39.

<sup>31</sup> Abdülhalim b. Muhammed, Hâdî Kâbe, *el-Kıraatü'l-Kur'âniye Tarihuhâ, Sübutuhâ, Hüccetuhâ ve Ahkâmuhâ* (Beyrut: Dâru'l-Garb'i'l-İslâmî, 1999), 266.

<sup>32</sup> Abdülhalim b. Muhammed, *el-Kıraatü'l-Kur'âniye*, 266.

Zemahşerî itikadda Mu'tezile mezhebine mensup bir âlimdir. Gerek kendisinin Ebû'l-Kasım el-Mu'tezilî şeklinde takdim edilmesini istemesi ve Mu'tezilî olmaktan şeref duyması gerekse "Hâtemü'l-Mu'tezile" diye anılması bu mezhebe bağlılığının çok güçlü olduğunu göstermektedir.<sup>33</sup> Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri aslında bir dirayet tefsiridir.<sup>34</sup> *Keşşâf*'ın madde yazarı olan Özek, Sünnî âlimlerin çoğunluğunun, sırf Mu'tezile'nin ilkelerine uygun düşen manalara ulaşmak amacıyla Zâhirî manaların terkedilip yersiz te'villere sapıldığı, velîlerin yer yer ağır ifadelerle eleştirildiği ve bu eleştirilerin Kur'an'a dayandırıldığını kaydetmiştir. Ayrıca Ehl-i Sünnet'e karşı alenen olmasa da üstü kapalı bir şekilde ağır ithamlarda bulunulması gibi gerekçelerle *el-Keşşâf*'ın eleştirilmiş olduğunu belirtmiştir. Ona göre Ebû Hayyân el-Endelüsî olmak üzere İbnü'l-Müneyyir ve Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî gibi âlimler *el-Keşşâf*'taki i'tizâlî fikirleri tenkit etmişlerdir.<sup>35</sup> Kendisiyle Zemahşerî'nin görüşlerini karşılaştıracığımız Ebû Hayyân'ın, *el-Keşşâf*'a karşı eleştiriler yöneltmiş olan âlimler arasında yer alması, onun genel olarak tefsirde rivayet ve zâhirî manalara oldukça önem verdiğinin bir göstergesidir. Zemahşerî kıraatlerden tercihte bulunmanın yanı sıra İbn Atıyye gibi yedi kıraate dair bir takım eleştirilerde de bulunmuştur.

Zemahşerî i'tizâlî düşüncelerini temellendirmede ve te'villerini de bu minval üzere yapmada hem Ebû Hayyân hem de aynı görüşteki diğer âlimler belki de kıraatleri bir vasıta olarak kullanmış olması bakımından çeşitli eleştiriler almıştır. Çalışmanın sınırlılığı sebebiyle, bu eleştirilerin yalnızca bir bölümüne örnekleri ile karşılaştırma kısmında değineceğiz.

Zemahşerî, kıraatleri içtihadî birer oluşum olarak algılamış, sabit olan rivayetler arasından rahatça tercihte bulunabilmiş ve bunun da ötesinde onları rahatça eleştirebilmiştir. Onun (tabii olarak) eleştiri odağı yapılmasına neden olan husus da bu tavrı olmuştur.

### **Ebû Hayyân'ın Kıraatlerden Tercihte Bulunmaya Bakışı**

Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) Gırnatalı dil âlimi ve müfessirdir. 654 Şevvalinin

<sup>33</sup> Mustafa Öztürk - M.Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *DİA*, İstanbul: 2013, 44/235-238.

<sup>34</sup> Abdulhamit Birişik, M.Suat Mertoğlu, "Tefsir", *DİA*, İstanbul: 2011, 40/290-294.

<sup>35</sup> Ali Özek, "el-Keşşâf", *DİA*, Ankara: 2022, 25/329-330.

sonlarına doğru (1256 Kasım ortaları) Gırnata'ya bağlı Matahşâreş kasabasında doğmuştur. Berberî bir aileden gelmektedir. Kendisini sarf, nahiv, dil, tefsir, hadis, usûl-i fıkıh ve kelâm konularında çok iyi yetiştirmiştir. Ebû Hayyân birçok eser telif etmiş bir isimdir. Konumuzla alakalı olarak kıraat ilminde on beş, tefsirde üç ve diğer ilimlerde de onlarca olmak üzere yetmişten fazla eser kaleme aldığı kaydedilmiştir. Ne varki bunlardan günümüze yalnızca yirmisi ulaşmıştır.<sup>36</sup> O, 745/1344 yılında da vefat etmiştir.

Ebû Hayyân bir dil âlimi ve müfessir olmanın yanı sıra kıraat alanındaki edindiği geniş ilmî birikim ve buna istinaden telif ettiği onlarca kıraat eserinden anlaşılacağı üzere döneminin en önde gelen kıraat âlimlerinden biridir. Onun dinî ilimler alanında yazmış olduğu en meşhur eseri olan *el-Bahru'l-Muhît* adlı tefsiri kıraatler ve dolayısıyla kıraatler arasından tercihte bulunmaya dair görüşlerini anlamamız noktasında bize ışık tutmaktadır. Zira eserin içeriği kıraatler açısından çok zengin olup, bir kıraat ansiklopedisi mahiyeti arz etmektedir.

Ebû Hayyân *el-Bahru'l-Muhît*'in mukaddimesinde, kıraat ilmini, müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında saymıştır.<sup>37</sup> Kıraat ilmini kurrânın önünde okuduğunu, kıraatini Verş rivayeti üzerine aldığını; ayrıca Âsım kıraatini de okuduğunu söylemektedir.<sup>38</sup> Bunun yanı sıra Ebû Hayyân'ın kıraatler konusunda yedi imamdan her biri için bir eser yazdığı da nakledilmektedir.<sup>39</sup>

O, *el-Bahru'l-Muhît*'te genellikle ayetlerde geçen sahîh ya da şâzz kabul edilen kıraat vecihlerine yer vermiştir. Bu kıraatlerin i'râbını yapmış; bunlarla ilgili daha önceki âlimlerin görüşlerini zikretmiş ve tartışmalı konulara değinmiştir. Ayrıca *Kıâât-i Seb'a*'nın sağlam senetlerle bizlere ulaştığını ve mütevâtir olduklarını kabul etmiş ve bunların hepsinin Kur'an olduğunu belirtmiştir. Sağlam senetlerle Hz. Peygamber'den (s) gelen

<sup>36</sup> Mahmut Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", *DİA*, İstanbul: 1994, 10/152-153.

<sup>37</sup> Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî el-Gırnâtî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2000), 1/22.

<sup>38</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1/22.

<sup>39</sup> Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî ed-Dârânî ed-Dımaşkî, *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, 1973-1974, 4/78.

mütevâtir kıraatler arasında tercih yapmanın gereksiz olduğunu<sup>40</sup> belirterek kıraatlerin Kur’aniyyetini savunmuş ve bu nedenle de birinin diğerine üstün tutulamayacağını belirtmiştir.<sup>41</sup> Aynı zamanda müfessirimiz, kıraat alanında bir şart olarak öne sürülen nahiv kaidelerine uygunluğu mütevâtir kıraat için bir gereklilik olarak kabul etmemektedir. Bundan dolayı Arap dili açısından nahiv kaidelerine daha uygun olmasına rağmen mütevâtirlik şartını taşımayan kıraatlere itibar etmemiştir.

Ebû Hayyân’ın mütevâtir kıraatleri Kur’an sayması ve dolayısıyla aralarından bir tercihte bulunmayışına şu misali verebiliriz:

İçki ve kumarın faydasından çok günahının olduğuna ilişkin olarak Bakara 219. ayette<sup>42</sup> zikredilen **اَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا** cümlesindeki **اَكْبَرُ** kelimesinin **اَكْبَرُ** ve **اَكْثَرُ** şeklinde olmak üzere iki şekilde de okunduğunu kaydederek şu ifadelerle yer verir: “Bazı insanların bu iki kıraatten birini diğerine tercih etmesi zikredilir. Bu bir hatadır. Çünkü bu iki kıraatten her biri Allah’ın kelimidir. Bu ayetlerin hepsi Allah’ın bir sözü olduğundan bizim kendiliğimizden kalkıp ondan bir şeyi diğerine üstün tutmamız caiz değildir.”<sup>43</sup> Uludaş buradan hareketle Ebû Hayyân’ın, bu kıraatleri inkâr eden ya da hatalı bulan müfessir ve dilcilere şiddetle karşı çıktığını ve onları sert bir dille eleştirdiğini<sup>44</sup> kaydetmiştir.

Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît* adlı tefsirinin mukaddimesinde İbn Atıyye el-Endelüsî’den (ö. 541/1147) bahsetmiş onu Zemahşerî (ö. 538/1144) ile karşılaştırarak öne çıkarmıştır. Ona göre İbn Atıyye tefsir âlimlerinin en büyüklerindedir. Kaynaklardaki bilgileri tenkit süzgecinden geçirerek ortaya koymakta büyük başarı göstermiştir.<sup>45</sup> Her ne

<sup>40</sup> İbrahim Uludaş, “Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin el-Bahru’l Muhît’inde Kıraat Olgusu” (Doktora Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi, 2014).

<sup>41</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, 1/ 320; 2/588; 3/232; 4/455.

<sup>42</sup> **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمْ هُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ الْغَفْوُ** **كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (٢١٩)** Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır ve zararları faydalarından büyüktür. Sana neyi infak edeceklerini de soruyorlar. De ki: İhtiyaç fazlasını. Allah sizin için âyetlerini işte böyle açıklıyor ki düşünesiniz.

<sup>43</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, 2/405-406.

<sup>44</sup> İbrahim Uludaş, “Ebû Hayyân’ın el-Bahru’l Muhît Adlı Tefsir’inde Mütevâtir Kıraatların Nahiv Yönü”, *Diyanet İlmî Dergi*, 54 (1), (Ocak-Şubat-Mart 2018), 33.

<sup>45</sup> Abdulhamit Birişik, “İbn Atıyye el-Endelüsî”, *DİA*, İstanbul: 1999, 19/338-340.

kadar burada İbn Atıyye'den övgüyle bahsetse de zaman zaman Zemahşerî'yi ve bazen de İbn Atıyye'yi çok sert bir dil ve üslûpla yermekten<sup>46</sup> geri durmamıştır.

Ebû Hayyân gibi Endülüslü bir müfessir olan İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz* adlı tefsirinde sahih veya şâzz kıraatlerin geldiği yerlerde onları huccetlendirme yoluna gitmiştir. İbn Atıyye tevcihini<sup>47</sup> yaptığı bu kıraat vecihleri arasında kimi zaman tercihte bulunmuştur. Öne çıkardığı bazı kıraatleri, diğerlerinden önce dikkate almıştır. Yine o, bazı kıraatleri dil kuralları açısından hatalı saymış, onları zayıf diye nitelendirmiş kimi kıraatler içinse sıhhatine bir yol bulamadığında inkâr ya da reddetme cihetine de yönelebilmıştır.<sup>48</sup> Bunun yanı sıra İbn Atıyye'nin, arasına yedi kıraat imamının kıraat vecihleri arasında tercihte bulunması yerilmez bir tavidir. O, yedi kıraat imamından her birine ait olan farklı kıraati zikretmesinin ardından “içlerinde daha fasih olanı budur” ifadesini kullanarak, tercih ettiği bir kıraate yakın durur. Örneğin, İbn Kesîr ve İbn Âmir'in kıraatinin daha fasih olduğunu söylerken; “وهذه أفصح القراءات”/“bu kıraatler içerisinde en fasihidir”<sup>49</sup> tabirini kullanmaktadır. Fasih olanı belirtmekle o, elbette diğer kıraatleri reddetmemekte, sadece tercih ettiği kıraatin, dil yönünden diğer kıraatlere göre daha fasih olduğunu söylemektedir.

İbn Atıyye'nin bazı kıraatleri lahn veya zayıf olarak kabul etmesi, işi daha da ileri götürüp bazı kıraatleri inkâr etmesi Ebû Hayyân açısından kabul edilebilir değildir. Çünkü Ebû Hayyân birçok müfessirin aksine kıraatlerde tahyiri savunan bir âlimdir. Bunun anlamı onun, mütevatir kıraat vecihlerini taşıdıkları değer bakımından eşit mesabede kabul etmesi

<sup>46</sup> “Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l Muhîr* Adlı Tefsîr'inde Mütevatir Kıraatların Nahiv Yönü”, 33.

<sup>47</sup> Tevcih: Özellikle anlamı etkileyen bir kıraat ihtilafının meşruiyetini, naklî, dilbilimsel ve mantıkî bir sorgulama neticesinde temellendirme ameliyesini tanımlar. Daha geniş bilgi için bk. Ömer Başkan, *Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi: el-Muharraru'l Veciz Örneği*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016, 74.

<sup>48</sup> Rifat Ablay, *İbn Atıyye Tefsirinde Kıraat Olgusu* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019).

<sup>49</sup> İbn Atıyye, Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Aziz*, Fas: 1979-1991, 3/119; Ablay, “İbn Atıyye Tefsirinde Kıraat Olgusu”, 162.

ve hangi sebeple olursa olsun bir kıraatin diğerine mukaddem tutulmasına kesinlikle karşı çıkmasıdır.

Ebû Hayyân, Âl-i İmrân Suresi 154. ayette Ebû Amr'in diğer kıraat imamlarından ayrıldığı bir kıraat vechinde İbn Atıyye'nin, cumhur kıraatini tercih ettiğini kaydetmiş<sup>50</sup> ve bu tavrını yadırgamıştır. Ebû Hayyân burada "iki kıraatin de Arap dilinde yerinin olduğunu" söyleyerek<sup>51</sup> "başka yerlerde de izah ettiğimiz gibi biz iki mütevâtir kıraat arasında tercihte bulunmamaktayız"<sup>52</sup> şeklinde bir açıklama getirmiştir.

İster sahih olsun ister sahihin dışında kalan diğer kıraatler olsun, iki kıraat arasında tercihte bulunmak geleneğini ilk dönem birçok dilci veya müfessirin sürdürdüğünü ve müfessirler içerisinde bunu Taberî'nin (ö. 310/923) başlattığını söylemenin mümkün olduğunu Rıfat Ablay kaydetmiştir.<sup>53</sup> Said Boşat da yaptığı araştırma neticesinde Ebû Hayyân ve bir iki âlim hariç kıraatler arasından tercihte bulunma işleminin âlimler nezdinde kabul gören bir işlem olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ancak tercihte bulunmayan müfessirleri tercihte bulunmaktan alıkoyan sebeplerin neler olabileceği hakkında ayrıca bir değerlendirmede bulunmamıştır.

Buraya kadar anlatılanlar çerçevesinde bir değerlendirmede bulunacak olursak; Ebû Hayyân'ın kıraatler arasından tercihte bulunma işlemine karşı çıkmasında en temelde mezhebi bakış açısının ve yetiştiği ortamın<sup>54</sup> etkili olduğu söylenebilir. Ebû Hayyân'ın bir mezhebe intisap etme açısından gelgitli bir geçmişi olsa da Zâhirî düşünceye olan yakınlığı bilinen bir gerçektir. Onun tefsir tarzında da net olarak Zâhiriye mezhebine karşı bir meyil fark edilmektedir. Zâhirî anlamı öncelikli olarak tercih

<sup>50</sup> İbn Atıyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, 1/528.

<sup>51</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 2/405-406; Ünal, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü", 3/394. وَلَا قَالَ ابْنُ عَطِيَّةَ: وَرَجَّحَ النَّاسُ قِرَاءَةَ الْجُمْهُورِ، لِأَنَّ التَّأَكِيدَ أَمَلَكُ بِلَفْظِهِ كُلِّ انْتَهَى. وَلَا تَرْجِيحَ، إِذْ كُلُّ مِّنَ الْقِرَاءَاتَيْنِ مُتَوَاتِرٌ، وَالْإِبْتِدَاءُ بِكُلِّ كَثِيرٍ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ وَقَدْ تَقَدَّمَ لَنَا غَيْرَ مَرَّةٍ أَنَّا لَا نَرْجِيحُ بَيْنَ الْقِرَاءَتَيْنِ الْمُتَوَاتِرَتَيْنِ.

<sup>52</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 4/455, 489.

<sup>53</sup> Ablay, *İbn Atıyye Tefsirinde Kıraat Olgusu*, 165.

<sup>54</sup> Endülüs bölgesinin önemli âlimlerinden olan İbn Hazm (ö. 456/1064) bu bölgede ilim adamlarının ve diğer insanların felsefe ve mantık ilmine iyi bakmadıklarını dile getirmiştir. Onlara göre felsefe ve mantık ilminin şer'i ilimlere aykırı olduğu düşüncesi hâkimdi. (Yakup Yüksel, "Müfessir Ebû Hayyân'ın Hayatı ve Felsefeye İmtihani", 2022.) Dolayısıyla kelama, mantığa, felsefeye ve bu ilimlerle yakından ilgilenen Mu'tezili kimselere, onların yaptıkları içtihatları, reylerine vs. hiç de hoş bir gözle bakılmıyordu.

etmesi ve şayet Zâhirî anlama engel olacak, başka bir delil yoksa başka bir yoruma gitmemesi bunu gösterir.<sup>55</sup> Zâhirî anlama öncelikli olarak yer vermek genel bir yönelim olsa da onun tarafından özellikle benimsenmiştir.

Tefsirinde takip ettiği zahiri manalara sıkı sıkıya bağlılığı, kıraat ilmi konusunda da takip etmiş ve rivayetlere oldukça ihtimam göstermiştir. Bu sebeple kıraat vecihleri arasından tercih yapmaksızın hepsini eşit mesabede kabul etmenin gerekliliğini ısrarla dile getirmiş ve ihtiyârda bulunan kimseleri yeri geldiğinde sert bir dille tenkit etmekten de çekinmemiştir. Bu tutumunda; tercih yoluna gidildiği takdirde Allah'ın kulları için murad etmiş olduğu bir takım manaların, hikmetlerin, sırların zamanla unutulup ortadan kaybolacağı düşüncesi etkili olmuş olabilir. Belki işin daha da ileri boyuta taşınmasıyla tercih dışı kalan kıraatlerin bir takım şahıslar tarafından inkâr edilmesi riski de onu kaygılandırmış olabilir. Bu ise -hâşâ- Allah'ın muradına bir müdahalede bulunmak ve onun murad-ı ilahisini adeta taammüden yok saymak olup kişiyi bizatihi küfre sürükleyebilecek bir eylem olacaktır. Zaten Zâhirî düşünceye göre asıl ve önemli olan ayetlerden ilk bakışta anlaşılan Zâhirî manalarıdır. Bu veçheden bakıldığında manayı doğrudan etkileyen bir kısım kıraat vecihlerinin birini tercih edip onunla amel etmek, tercih dışı kalan kıraatle amel etmeyi tamamıyla sakıt hale getirecektir. Bu sebeple belki de onun ihtiyârda bulunma eylemini reddetmesinde etkili olan endişenin nedeni budur.

Ebû Hayyân'ın manayı etkileyen kıraat vecihleri arasından ihtiyârda bulunmanın bu gibi bir tehlikeyi taşımasından dolayı ihtiyârı reddettiği doğru kabul edilirse o zaman bir sorunun da cevaplanması gerekecektir. Bu soru, durum böyleyken o, niçin manayı doğrudan etkilemeyen hatta mana ile hiçbir alakası olmayan -kaldı ki bu kıraatler manaya doğrudan etkisi olan kıraatlerden daha fazladır- kıraat vecihleri arasından dil açısından, fasihlik bakımından vs. gibi sebeplere dayanmak suretiyle ihtiyârda bulunmayı da ayırım yapmaksızın reddetmiştir? Bir

---

<sup>55</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 1/10. Ebû Hayyân buna kendisi bizzat işaret etmiştir. Nitekim bu metod onun tefsirinde açıkça görülmektedir. Bk. Yüksel, "Müfessir Ebû Hayyân'ın Hayatı ve Felsefeyle İmtihani", 6.



kıraat vechinin irab yönünden daha fasih oluşu, nakilde daha sahih oluşu, telaffuz bakımından daha kolay oluşu gibi belli başlı sebeplere binaen bir tercihte bulunmasının manaya ve dolayısıyla Allah'ın muradında yönelik bir etkisi elbette olmayacaktır. Medlerin uzatma miktarı, teshil, tahfif, hazf, isbat, işmam, imale, tahkik, cehr, hems, ğunne, ihfa gibi eda kabilinden olan vecihler arasından ihtiyârda bulunmanın da bir sakıncası yoktur. Ebû Hayyân'ın bakış açısıyla bu vecihler arasından birini diğerine mukaddem tutmak nasıl olur da insanı dinden çıkmak gibi bir tehlikeyle karşı karşıya bırakabilir? Bu soru araştırmamızın başından beri cevabını aradığımız bir soru olmuştur. Buna şöyle cevap verilebilir:

Ebû Hayyân, manaya etkisi olmayıp sadece edâ kabilinden olan vecihler arasından tercihte bulunmaya müsamaha gösterilip, ihtiyâr kapısının insanlara açık bırakıldığı takdirde onların zaman içerisinde manayı doğrudan etkileyen kıraatler arasından tercihte bulunma işlemine de tedahül edebileceğini düşünerek manaya etki yönünden herhangi bir ayırım yapmaksızın ihtiyâr işlemini tamamıyla reddetmiş olabilir. Ebû Hayyân'ın ihtiyâr işlemini, onu gerçekleştirenin şahsi içtihatlarına dayanan bir işlemmiş gibi algılamış olması da bu hususta bir diğer etken olarak düşünülebilir. Yani aslında ihtiyâr kapısı onun nazarında "kıraatlerde içtihat kapısı" gibi algılanmış olabilir. Oysa kıraatlerde aslolan içtihat değil rivayetin sahih yolla gelmiş olmasıdır.

### **Kıraatlerin İhtiyârı Konusunda Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'yi Eleştirmesi**

Ebû Hayyân çeşitli eserlerinde, özellikle *el-Bahru'l-Muhît*'inde ihtiyârda bulunduğu için müfessir Zemahşerî'yi sıkça eleştirmiş<sup>56</sup> ve ihtiyârda bulunurken ileri sürdüğü açıklamalara sürekli bir cevap verme çabası içinde olmuştur. Ebû Hayyân'ın ihtiyâr meselesindeki görüşünün altında yatan ana fikrin ne olduğunu anlamak için bu konuda Zemahşerî'ye karşı takınmış olduğu tavrı ele almak isabetli bir adım olacaktır.

---

<sup>56</sup> Ebû Hayyan dışında Ehl-i Sünnet'in Zemahşerî'yi eleştirisi konusunda bkz. "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: 'Kırâatlar, Tevkîfî Değil; İctihâdîdir' -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi- Marife Dini Araştırmalar Dergisi Yıl 2003, Cilt: 3 Sayı: 3, 219 – 258.

Ebû Hayyân'a göre kıraatler arasında tercihte bulunma ve yedi kıraate dair bir takım eleştiriler getirme kabul edilebilir değildir. Zira onlar mütevatir kıraatler olup kaynağı Hz. Peygamber'e (s) dayanmaktadır. Hal böyleyken bir kimse ne cüretle ve hangi yetkiyle onları eleştirmeye kalkışabilir? Ebû Hayyân'a göre Zemahşerî i'tizâlî düşüncelerini temellendirmede ve te'villerini de bu minval üzere yapmada belki de kıraatleri bir vasıta olarak kullanmıştır. Ona ve bir kısım ulemaya göre Zemahşerî, kıraatleri içtihadî birer oluşum olarak algılamış, sabit olan rivayetler arasından rahatça tercihte bulunabilmiş ve bunun da ötesinde onları rahatça eleştirebilmiştir. Hem Ebû Hayyân hem de aynı görüşteki diğer âlimler tarafından Zemahşerî'nin (tabii olarak) eleştiri odağı yapılmasına neden olan husus bu tavrı olmuştur. Konuyla ilgili bir örnek şöyledir;

Zemahşerî İbn Âmir'in (ö. 118/736), “ زَيْنَ لِكْثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ ”, “*زَيْنَ لِكْثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ*” ayetindeki<sup>57</sup> diğer kıraat-i seb'a (ve aşere) imamlarından farklı olan kıraatini tenkit etmiştir. Mezkûr ayeti kıraat-i aşere imamlarından İbn Âmir tek başına - “*قَتَلَ*” kelimesinin ref'i “*أَوْلَادَهُمْ*”in nasbı ve “*زَيْنَ لِكْثِيرٍ*”ün cerri ile “*قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ*”; diğerleri ise “*قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ*” şeklinde okumuşlardır.<sup>58</sup> O, İbn Âmir'in bu şekildeki okuyuşunu, Arap dilinin kurallarına uymadığı gerekçesiyle, tenkit etmiştir.<sup>59</sup>

Bu konuda İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284), Zemahşerî'nin İbn Âmir'in bu kıraatini tenkit etmesini doğru bulmamıştır. İbn Âmir'in yukarıda geçen kıraatini kendi görüşü doğrultusunda öyle okuduğunu zannetmesinin Zemahşerî'yi bunu söylemeye sevk ettiğini savunmuştur. Daha sonra o, İbn Âmir'e yöneltilen bu tenkidin açık bir hata olduğunu söylemiş ve yedi kıraatin tümüyle Hz. Peygamber'den mütevatir olarak

<sup>57</sup> وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكْثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ لِيُرِدُوهُمْ وَلِيَتَّبِعُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ (۱۳۷) Yine bunun gibi, onların, Allah'a ibadette ortak saydıkları putlarının hizmetçileri, müşriklerden çoğuna evlatlarını öldürmeyi iyi bir iş gösterdiler ki hem onları mahvetsinler hem de dinlerini bozup karıştırsınlar. Allah dileseydi bunu yapamazlardı. O halde onları, uydurdukları yalanlarla baş başa bırak!

<sup>58</sup> İbn Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a*, 270; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/263-265; Dimyâtî, Ahmet b. Muhammed b. Abdilğani, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l Kırâti'l-Erbea Aşer*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1285/1865), 2/32-34.

<sup>59</sup> Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b.Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, thk. Yûsuf Hammâdî, (Kahire: Mektebetü Mısır, ts.), 2/ 401.

geldiğini ve İbn Âmir'in bu çerçevede mezkûr ayeti seleften duyduğu şekilde okuduğunu; ancak Zemahşerî'nin bu gerçeği bilmediğini iddia etmiştir... Aynı konuda Zemahşerî'yi eleştiren Ebû Hayyân (ö. 745/1344) da tefsirinde, Zemahşerî'nin konuyla ilgili görüşlerini aktarmış, onun söz konusu tenkidine itibar edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Ebû Hayyân, nahiv konusunda zayıf olan bu acem'in (Arap olmayan kişi), mahzâ Arapça olan ve benzer kullanımların Arap dilinde -İbn Âmir'in kıraatini desteklemek üzere bazı kaynaklarda aktarılan- tek bir beytin dışında da mevcut olduğu mütevâtir bir kıraati eleştirmesine hayret ettiğini ifade etmiştir. O, bu zatın (Zemahşerî), Allah'ın Kitabı'nı doğuda ve batıda nakletsinler diye bu ümmetin seçtiği -Müslümanların, kendilerinin nakil, zapt, bilgi ve dindarlıklarına güvendiği- kıraat imamları hakkındaki suizannına da şaştığını beyan etmiştir.<sup>60</sup> Ebû Hayyân dışında müfessir Âlûsî de (ö. 1270/1854) İbn Âmir'e yöneltilen böyle bir eleştirinin açık bir hata olduğunu; bu hatayı irtikâp edenlerin küfre düşmelerinden endişe edileceğini kaydetmiştir.<sup>61</sup>

Ebû Hayyân'ın kıraatler arasından tercihte bulunma konusunda Zemahşerî'yi eleştirmesine bir örnek de şudur:

Nisâ sûresinin ilk ayetindeki **والارحام** kelimesini Hamza diğer kurrâdan farklı olarak **“وَالْأَرْحَامُ”** şeklinde esreyle ve diğerleri ise **“وَالْأَرْحَامُ”** şeklinde fetha ile okumuşlardır. Birinci okuyuşa göre bu kelime evvelinde bulunan bihî'deki hû zamirine atfedilmiş olur ki Hamza bu kıraati nakletmiştir. Ancak fetha hareke ile okunduğunda ise öncesindeki Allah lafzına atfedilmiş olur ve **“إِنْفَوْا”** fiilinin mefulü/nesnesi konumunda kabul edilir. Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923), fetha ile olan cumhurun kıraatini tercih etmekte ve Hamza'nın esreli olan kıraatini gramer açısından hatalı bulmaktadır. Belirttiğine göre zahir bir ismin (erhâm), zamir (bihî) üzerine atfedilmesi dilcilerin icmâna göre kabih bir ifade şeklidir... Ebû Hayyân burada zahir ismin zamire atfını caiz görmeyen ilk dönem müfessirlerinden Zeccâc ve benzer görüşte olan Taberî'nin (ö. 310/923) adını kullanmaksızın,

<sup>60</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 4/232; Mustafa Kılıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 384-385.

<sup>61</sup> Şihâbuddin es-Seyyid Mahmud Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî fi't-tefsiri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-seb'l-mesânî*, (Beirut: Daru'l-Fikr, 1415/1994), 8/33; Kılıç, *“Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu”*, 388.

aynı görüşü paylaşan İbn Atıyye üzerinden Zemahşerî'yi tenkit etmiştir. “Kıraati, manayı dikkate alarak iki açıdan reddeden İbn Atıyye’yenin görüşüne gelince, bu, onun haline ve lisanının temizliğine yakışmayan kötü bir cesarettir. Çünkü o, kıraatlerin Hz. Peygamber’den (s) tevatüren nakledildiğine inanır... O, zihninde ilk anda oluşan şeylere dayanarak (Hamza’nın) kıraatini reddetmiştir. Oysa bu, ancak Zemahşerî gibi Mu’tezilî birine uygun düşer. Çünkü o, çoğu kez Kur’an kıraatlerinin naklinde problem görür (onları ta’n eder)...”<sup>62</sup>

Ebû Hayyân Zemahşerî’nin Âli imrân suresi 178. ayeti tefsir ederken yaptığı yorumunu da eleştirmiş ve buna itiraz etmiştir. Zemahşerî’nin mezhebine olan aşırı bağlılığından dolayı Allah’ın, günahın arttırılması için mühlet verme zannını kâfirlerden giderdiği ve O’nun kâfirlere hayır için mühlet verdiği delâlet ettiğini gördüğü için Hamza’ya ait “وَالْأَرْحَامِ” şeklindeki bu kıraati tefsirine aldığını (ihdas ettiğini!) iddia etmiştir.<sup>63</sup> (Zira bunun aksini düşünmek Mutezilenin benimsemiş olduğu adalet ilkesine alenen aykırıdır. “Salah-aslah” meselesi olarak bilinen bu ilkeye göre iyi, hayırlı ve faydalı şeyleri yaratması Allah'a vaciptir.)

Ebû Hayyân’ın genelde kıraatler konusunda özelde ihtiyâr meselesinde Zemahşerî’ye yöneltmiş olduğu eleştirilerin zemininde yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi Zemahşerî’nin mensubu olduğu Mu’tezile mezhebine karşı oluşu yatmaktadır. Nitekim eleştirilerinde Zemahşerî’yi ısrarla hedefe koymasındaki sebep mezhebî bir çatışma ve mezhebe dayalı bir görüş ihtilafı olmaktan başka bir şey gibi gözükmemektedir.

Ebû Hayyân (her ne kadar Zahiriliğe karşı ayrı bir sempatisi bulunsa da) Ehlisünnet çatısı altında değerlendirilen bir müfessirdir. Dolayısıyla yapmış olduğu bu eleştirilere binaen Ebû Hayyân’ın itikadî görüşlerinin kıraat ve tefsir de dâhil olmak üzere onun birçok görüşünü etkileyen ana unsurlardan biri olduğunu söylemek bu noktada mümkün görünmektedir.

<sup>62</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 3/167; Necattin Hanay, “Zeccâc’ın Kıraat Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler”, (ts.), 17. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (RTEÜ Journal of Social Sciences)* 1 (1) 2015: 152-172.

<sup>63</sup> Kılıç, “Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ında Kıraat Olgusu”, 389-92.

Anlaşılan o ki Ebû Hayyân'ın kaygılandığı mesele, kıraatlerde ihtiyâr eylemi kabul edildiği takdirde Zemahşerî gibi Mu'tezilî olan yahut Ehlisünnet çizgisiyle taban tabana zıt olan Kaderiyye, Cebriyye, Müşebbihe, Mücessime ve hatta Şia'ya mensup bir takım şahısların kıraatleri tefsirlerinde mezhebî görüşlerini destekleyecek şekilde kullanmalarına yol açmaktır. Hatta mezhep taassubuna kapılarak ayetlerin zahirine aykırı hiç olmadık manaları zorlama te'viller vasıtasıyla ortaya çıkarma yolu da açılabilir. Belki de kıraatlerden ihtiyârda bulunuyoruz demek suretiyle herhangi bir rivayete dayanmayan okuyuşları ihdas etmeye kalkışmaları da onu kaygılandıran bir diğer sebep olabilir. Onların manayı etkileyen kıraatler arasından yapacakları bir takım tercihlerin Kur'an'ın zahirine aykırılık arz etmesi bir yana bu ihtiyârların ve ihtiyâr sahibi kimselerin Ehlisünnet çizgisinden uzak görüşlerinin, mezheplerinin insanlar arasında yaygınlık kazanması da onun için apayrı bir endişe konusu olmuş olabilir.

### **Sonuç**

Kıraatler hakkında görüş sarf eden çok sayıda müfessir vardır. Bunlar arasında Zemahşerî ve Ebû Hayyân dikkatimizi celp etmiştir. Bunun sebebi Zemahşerî'nin müfessirlerin kahir ekseriyeti gibi kıraatler arasından tercihte bulunmayı kabul etmesine karşın Ebû Hayyân'ın bunu reddetmesidir.

Zemahşerî kıraatler hakkında bazı eleştirilerde bulunmuşken Ebû Hayyân eleştiri yapmak şöyle dursun böyle bir şeyi kabul dahi etmemiştir. Bu, ona göre mümkün bir şey değildir. Zemahşerî'nin bu kabulünün arka planında kıraatlerle ilgili tercihlerde bulunmakta bir beis görmemesi varken, Ebû Hayyân'ın kıraatlerden ihtiyârda bulunmaya şiddetle karşı çıkmasının gerisinde ihtiyârda bulunan kimselerin küfre sürüklenip, neticede de imanlarından olabilecekleri düşüncesinin bulunduğu tespit edilmiştir.

Zemahşerî Mu'tezilî olduğu için başka mezhep mensupları gibi kıraatleri, kendi mezhebinin görüşlerine dayanak olacak şekilde kullanmak ve hatta mezhep taassubuna kapılarak ayetlerin zahirine aykırı manaları zorlama te'viller vasıtasıyla ortaya çıkarmakla suçlanmıştır.

Ebû Hayyân da onu bu türden i'tizâlî fikirlerini temellendirme ve te'villerini de bu minval üzere yapmada kıraatleri bir vasıta olarak kullanmış olmakla itham edenler arasındadır. Ebû Hayyân'ın bu şekilde düşünmesinde, onun kıraatler içinden rahatça tercihte bulunabilmesi, bunun da ötesinde onları rahatça eleştirebilmesi ve onun kıraatleri içtihadî birer oluşum saymasının etkisi büyüktür. Ancak Zemahşerî'nin kıraatleri böyle fütursuzca eleştirmesinin altında yatan sebep onları imamların kendi içtihatlarıyla oluşturduğu türden tercihler zannetmesi de olabilir.

Zemahşerî'nin Medine kıraat imamı olan İbn Âmir'in kıraatini eleştiri sadedinde söyledikleri, İbn Âmir hakkındaki yanılığının göstergesi olabilir. Zemahşerî'nin yedi kıraatin tüm vecihleri ile Hz. Peygamber'den tevâtüren nakledildiği ve İbn Âmir'in kıraatini seleften aldığı şekilde okuduğu gerçeğini bilmediği ve İbn Âmir'e yönelttiği tenkidin açık bir hata olduğu iddia edilmiştir. Bu sebeple Zemahşerî'yi eleştiren müfessirlerden bazıları onun, bu türden görüşlerinin itibar edilir olmadığını dillendirmişlerdir.

Ebû Hayyân'ın genelde kıraatler konusunda özelde ihtiyâr meselesinde Zemahşerî'ye yöneltmiş olduğu eleştirilerin zemininde onun mensubu olduğu Mutezile mezhebine karşı olan tutumu olabilir. Nitekim o, *el-Bahrü'l Muhît* adlı tefsirinde İbn Atıyye'yi tefsir âlimlerinin en büyüğü olarak leane etmesine karşın, Zemahşerî'nin görüşlerine uyup takipçisi olduğu için de eleştirmiştir. Ayrıca Zemahşerî'den yaklaşık üç asır önce aynı görüşleri beyan etmiş olmalarına rağmen Taberî ve Zeccâc gibi âlimleri hedef almayıp tenkit rotasını bu görüşleri üzerinden yine Zemahşerî üzerine çevirmesi bunun bir başka delili sayılabilir.

Araştırmamızın başında kıraatler arasından makul gerekçeler gösterilmek ve belli şartları haiz olmak suretiyle ihtiyârda bulunmanın bir sakıncası olamayacağı şeklinde düşünmüş ve hatta bu noktada Ebû Hayyân'ın ihtiyâr konusundaki düşüncesini pek de isabetli bulmamıştık. Fakat araştırma ilerledikçe kanaatimiz Ebû Hayyân'ın bu konuda bazı haklı gerekçelerinin olabileceği yönüne evrilmiştir. Bunlardan biri onun ihtiyâr dışı kalan kıraatin tenkit edilip hor görüleceği, unutulmaya yüz tutacağı ve hatta belki de inkâr edileceği endişesini taşıyor olmasıdır. Kıraat imamları döneminde yapılan ihtiyârlarda böyle bir şeyin vaki olduğundan

bahsedilmemiştir. Yine bu imamların kendi ihtiyârlarını yegâne doğru kabul edip diğer ihtiyârları tahkir etme ya da yok sayma gibi bir eylemde bulunduğunu kimse iddia etmemiştir. Böyleyken sonraki dönemlerde mevzubahis tehlikeye düşmenin ihtimal dâhilinde olduğunu düşünmek normaldir. Neticede ihtiyâr dediğimiz şey sadece kıraat imamları ile sınırlı kalan bir olgu değildir. Her ihtiyârda bulunma eylemine yönelen kimsenin güttüğü gaye de aynı değildir.

Kurrâ imamlar ihtiyârı, zarurî şartlar dışında ihtiyâr ettikleri kıraatleri okuyacak kimseler için bir kolaylık olması gayesi ile de gerçekleştirmişlerdi. Ebû Hayyân, kurrâ imamların olmasa da diğer başkalarının kıraatlerden ihtiyârda bulunmasının ardında yatan niyetin her zaman ümmetin işini kolaylaştırmak olmadığını hissetmiştir. O aynı zamanda kıraatlerin ve bunlar arasında yapılacak ihtiyârın mezhep taassubuyla hareket eden, Sünnî çizgiden oldukça uzak olan bir takım kimselerce kötü niyetlerle kullanılmasından da endişe duymuştur. Kıraatlerin, niyeti halis olmayan kimselerce kullanılmasının önünü bir cihetten kapatmak istemiş olan Ebû Hayyân'ın bunu, kıraatlerden ihtiyârda bulunan kimseleri tenkit etmek ve bu eylemin doğru olmadığını her fırsatta ısrarla vurgulamak suretiyle gerçekleştirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Ona göre ihtiyâra müsaade edilmesiyle birlikte doğabilecek bir diğer tehlike de kıraatlerin sanki imamların kendi içtihatlarıyla meydana getirmiş oldukları okuyuş biçimleriyleymiş gibi algılanması olarak belirlenmiştir. Zira tercih işlemi ancak içtihadî meselelerde söz konusu olabilmektedir. Oysa mütevatir kıraatlerin asıl kaynağı Hz. Peygamber'dir (s) ve asla kıraat imamları değildir. Nitekim sahih kıraatler Allah Teâlâ'nın insanlara tanıdığı yedi harf ruhsatı içerisinde değerlendirilen ve Cebraîl (as) vasıtasıyla bildirilen muhtelif okuyuşlardır.

Ebû Hayyân'a göre insanlar nasıl ki Allah'ın iki emri arasından ben falancayı tercih ediyorum ve onunla amel edeceğim deme gibi bir hakka sahip değilse aynı durum mütevatir kıraatler için de söz konusudur. Çünkü ona göre mütevatir kıraatlerin hepsi Kur'an'ın bir şekilde ifade edilme biçimidir. Kur'an'ın onlardan biri olmaksızın okunması da mümkün değildir. O kıraatlerin her birinde ayrı ayrı sıra ve hikmetler bulunduğundan

onları öylece alıp kabul etmek gerekir. Hele de manayı etkileyen kıraatlerde tercih yoluna gidilmesi ve bununla yetinilmeyip ihtiyâr edilmeyenin inkâr edilmesi itikadî açıdan çok tehlikeli bir durumdur. Böylesi bir durumda Allah Teâlâ'nın murad etmiş olduğu mananın taammüden noksanlaştırılması, hatta ortadan kaldırılması gibi bir netice ortaya çıkar ki bu da insanın itikadını sıkıntıya düşürür. Dolayısıyla mütevatirliği sabit olmuş kıraatler arasından bir tercihte bulunmak, onlara eleştiri yöneltmeye kalkışmak doğru değildir. Zira mütevâtir kıraatler beşeri istidlâl neticesinde ortaya çıkmış okuyuşlar değildir. Zaten ihtiyârın anlamı da bu değildir.

Neticede Zemahşerî kıraatlerde tercihte bulunmayı kabul etmekten başka onları eleştiri konusu da yapmışken Ebû Hayyân mütevâtir kıraatler arasından tercihte bulunmaya karşı çıkmıştır. Onun kıraatler hakkında tercihte bulunmaya karşı çıkmasında yukarıda ifade edilenlerden başka sebepler de olabilir. Zemahşerî'nin ise eleştiri ve tercihlerinde isabet etmemiş olması da mümkündür. Onların ihtiyâr konusunda ortaya koyduğu tavrın bu çalışmada ele alınmayan yönlerinin de araştırılarak, farklı boyutlarıyla daha ayrıntılı olarak ortaya konulması yapılacak diğer başka çalışmalarla gerçekleşecektir.

### **Bibliyografya**

Ablay, Rifat. *İbn Atiyye Tefsirinde Kıraat Olgusu*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.

Akpınar, Musa. “Kıraatlerde Tercih ve Tenkitlerin Kıraatlerin Sahihliği Açısından Değerlendirilmesi”. *Türk Akademik Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2022, 5/2, 92-100.

Âlûsî, Şihâbuddin es-Seyyid Mahmud, *Ruhu'l-Meânî fi't-tefsiri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-seb'l-mesânî*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1415/1994.

Apaydın, Hacı Yunus. “İhtiyâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi DİA*, 21. cilt, İstanbul: 2000, 575-576.

Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûk fi'l-luğa*, Beyrut, 1403/1983.



- Başkan, Ömer. *Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi: el-Muharraru'l Veciz Örneği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Bayrakdar, Mehmet. "İbn Miksem el Attâr", *DİA*, İstanbul: 1999.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat", *DİA*, Ankara 2022, 25/425-432.
- Birişik Abdulhamit, Mertoğlu, M. Suat. "Tefsir", *DİA*, İstanbul: 2011 40/290-294.
- Bosat, Sait. "Kıraat İmamlarında İhtiyar Olgusu". *Hikmet Yurdu Dergisi*. 13(25), Ocak 2020/1, 89-108.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. 3. Basım, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dağ, Mehmet. "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: 'Kırâatlar, Tevkîfî Değil; İctihâdîdir' -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi- Marife Dini Araştırmalar Dergisi. Yıl 2003, Cilt: 3 Sayı: 3, 219 - 258.
- Dimyâtî, Ahmet b. Muhammed b. Abdilğani. *İthâfu Fudalai'l-Beşer fi'l Kırâati'l-Erbea Aşer*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1285/1865.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelusî el-Gırnâtî. *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Felate, Emin b. İdris b. Abdurrahman. *El-İhtiyar inde'l-kurrâ*. Ümmü'l-Kura, Master Tezi, 2001.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İmak Ofset, Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Goldziher, Ignaz. *İslâm Tefsir Ekolleri*. trc. Mustafa İslamoğlu, İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Hâdî el-Kâbe, Abdülhalim b. Muhammed. *el-Kıraatü'l-Kur'âniye Tarihuhâ, Sübutuhâ, Hüccetuhâ ve Ahkâmuhâ* Beyrut: Dâru'l-Garb'i'l-İslâmî, 1999.

- Hanay, Necattin. “Zeccâc’ın Kıraat Tasavvuru ve Kendisine Yöneltilen Tenkitler”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (RTEÜ Journal of Social Sciences)* 1 (1) 2015: 152–172.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Ğâlib. *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Aziz*. Fas: 1979-1991.
- İbn Fâris. “Hyr”, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399.
- İbn Miskeveyh. *Tecâribu'l-Ümem ve Teâkübü'l-Himem*. nşr. Seyyid Kisravî Hasan, 7 cilt, Beyrut: Daru'l-Kütüb'il-İlmiyye, 2003.
- İbn Mücâhid, Musa b. el-Abbâs. *Kitabü's-seb'a fi'l-kıraat*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Daru'l-Mearif, 1972.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâğ. 3 Cilt, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.).
- İbnü'l-Cezerî. *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*. nşr. G. Bergstraesser, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Kafes, Mahmut. “Ebû Hayyân el-Endelüsî”, *DİA*, 10. cilt, İstanbul: 1994, 152-153.
- Kılıç, Mustafa. *Zemaşeri'nin el-Keşâf'ında Kıraat Olgusu*. Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Küçük, Cemil. “Mütevâtir Kıraat İmâmlarının Kıraatleri Tercih Yöntemi”. *Van İlahiyat Dergisi*. (Kasım 2022). <https://dergipark.org.tr/tr/doi/10.54893/vanid.1189603>.
- Küçükaşçı, Mustafa. “Şarkiyatçı Jeffery ve Kur'an Araştırmalarının Değerlendirilmesi” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Kütübî, Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed ed-Dârânî ed-Dimaşkî. *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*. nşr. İhsan Abbas, 5 cilt, Beyrut, 1973-1974.

- Maşalı, Mehmet Emin. *Kıraat İlmî ve Tarihi*. İstanbul: Otto Yayınları, 2016.
- Öğüt, Salim. “İstihâre”. *DİA*, 23. cilt, İstanbul, 2001, 333-334.
- Özbek, Ömer. “*Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi*”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (Şubat 2019), 19.
- Özek, Ali. “el-Keşşâf”. *DİA*, 25. cilt, Ankara: 2022, 329-330.
- Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. “Zemahşerî”. *DİA*, 44. cilt, İstanbul: 2013, 235-238.
- Sagir, Muhammed b. Ahmed. *el-Kıraâtü’ş-Şâzzetü ve Tevcihuhâ’n-Nahviyy*. Dımaşk: Daru’l-Fikr. 1999.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsuatu Keşşafı Istilahatı’l-fünun ve’l-ulum*. 2 Cilt. Beyrut: Refik el-’Acem, 1996.
- Uludaş, İbrahim. *Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin el-Bahru’l Muhît’inde Kıraat Olgusu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- İbrahim Uludaş, “*Ebû Hayyân’ın el-Bahru’l Muhît Adlı Tefsîr’inde Mütevâtir Kıraatların Nahiv Yönü*”, *Diyanet İlmî Dergi*, 54 (1) (Ocak-Şubat-Mart 2018).
- Ünal, Mehmet. *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2002.
- Ünal, Mehmet. Bir Kıraat Terimi Olarak “Hüccet”in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 17 (1), 2004.
- Yüksel, Yakup. “*Müfessir Ebû Hayyân’ın Hayatı ve Felsefeyle İmtihani*”. 2022.
- Zehebî, Ahmed b. Osmân. *Ma’rifetü’l-ḳurrâ’i’l-kibâr ‘ale’t-tabakâti ve’l-a’sâr* (thk. Tayyar Altıkulaç), I-IV, İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vücûhi’t-Te’vîl*. thk. Yûsuf Hammâdî, Kahire: Mektebetü Mısır, ts.

### **Summary**

Ikhtiyār refers to a choice made among the qiraats that are considered and evaluated within the seven-letter license granted to people by Allah for the science of qiraat during the time of the Prophet (pbuh), and which is subject to certain conditions. qiraats are not products of the intellect, but of transmission; these forms of recitation, which are originally based on revelation, have been transmitted to us from the Prophet (pbuh). The sahih qiraats are the recitations that have come down to the present day through tawaturat.

If making a choice among the qiraat based on the seven letter permit is perceived as an ijthadic process without relying on the transmission, a problem will arise regarding the authentication of the words of our sublime book, the Qur'an. As a matter of fact, some Western scholars, such as Goldziher, who disregarded the fact that the recitation of the Qur'an was transmitted orally, accepted that the Qur'an did not have a fixed text in the early period, based on the fact that the narrations on the subject indicate different ways of reciting the Qur'an and the differences in qiraat. Accordingly, they argued that the Qur'an was recited in different ways based on the reasons such as the absence of the movement and punctuation in the first period of its textualization. They have also endeavored to prove that new qiraats were produced for the sake of Allah's sanctification and conformity to the rules of grammar, and that the Qur'anic text became fixed long after the Prophet's (pbuh) death. Such an assumption is, of course, absolutely contrary to the authenticity and authenticity of the Qur'an and the sublime words of the Qur'an. In fact, this may not be an assumption, but an unfortunate illusion that fails to appreciate the value of the Qur'an and the Qur'anic texts, if not a biased one that can only be called a delusion.

The concept of ikhtiyār has been used in many religious disciplines. While its meanings in religious disciplines such as qiraat, fiqh, tafsir, and kalam are close to each other, it has also acquired a terminological meaning according to the discipline it belongs to. Therefore, due to some nuances between them, the meaning that a researcher in the field of tafsir, fiqh or qiraat attributes to the concept of ikhtiyār will not be the same. Because of this difference, the ihtiyār made in the field of fiqh and the

iẖtiyār made in the field of qira'ah and between the variants of qira'ah cannot be evaluated in the same way. That is why ihtiyār has very different meanings in these two disciplines. Likewise, the meanings that qiraat imams, linguists and commentators attributed to the concept of ihtiyār were not the same. While there were those who considered it as a matter of ij̱tiḥad and qiyas, there were also those who considered it as an event based only on the transmission of narrations without these. Moreover, there were those who welcomed the act of making a choice as well as those who strongly rejected it. The reason for this is that they not only look at what is different, but also look at what is the same, what is different. This may be due to the fact that they look at the same thing from different perspectives, as well as the fact that they look at the same thing from different perspectives.

[DOI: 10.52754/16947673\\_2023\\_34\\_4](https://doi.org/10.52754/16947673_2023_34_4)

## Mezhepler Arası Geçişliliğin Tespiti Bağlamında Mu'tezilî Tabakât Geleneğinde Hanefî Şahısların Tasnifi\*

Fatmanur Alibekiroğlu Eren\*\*

### Öz

Günümüz İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında mezhepler arası geçişlilik ve bunun yansımaları, yeni bir problem alanı oluşturmaktadır. Mezhepler arası geçişlilik örneklerinin daha ziyade şahıslar üzerinden gerçekleştiği bilinmektedir. Bu açıdan geçişliliklerin tespitinde biyografik eser niteliğindeki tabakâtlar başlıca kaynaklar arasında yer almaktadır. Mu'tezilî yazım geleneği içerisinde, Mu'tezilî şahısların tespiti ve tasnifini amaçlayan tabakât türü eserler, önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu eserler mensupların tasnifi yanında Hanefilik-Mu'tezile etkileşimi başta olmak üzere mezhepler arası geçişlilik örnekleri hakkında da önemli veriler sunmaktadır. Bundan yola çıkarak bu çalışmada, Mu'tezilî tabakâtların Hanefî-Mu'tezilî şahısları tasnifte izledikleri yöntem ve buradan hareketle söz konusu etkileşimi nasıl konumlandıklarına dair birtakım tetkiklerde bulunulmuştur. Söz konusu eserler Hanefî-Mu'tezilî şahısların tespiti açısından birincil kaynaklardan olmakla birlikte bu çalışmanın gayesi, Hanefî-Mu'tezilî şahısların tespiti değildir. Çalışmanın amacı Kâ'bî'nin *Makâlât*'ı ile başlayan tabakât geleneğindeki -yazarların kimlikleri ve yaşadıkları zaman dilimi ile de irtibatlı olarak- mezhepler arası etkileşime dair usûl, algı ve yaklaşım biçimlerindeki farklılaşmaların eleştirel bir şekilde tetkikidir. Bu noktadan hareketle önce Mu'tezilî tabakât geleneği hakkında genel bir bilgi verilmiş, ardından Mu'tezilî tabakât geleneğindeki tasnif yöntemleri üzerine değerlendirmelerde bulunulmuş, son olarak ise bu eserlerin Hanefî şahısları tasnifte gözettikleri üç temel tasnif usûlü üzere tetkiklerde bulunulmuştur. Bunu yaparken söz konu eserlerde yer alan bilgiler kronolojik ve karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Neticede Mu'tezilî perspektif açısından Hanefî

\* Bu çalışma, 15-17 Kasım 2019 tarihinde Adana'da düzenlenen Al Farabi 6. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi sempozyum kitabının 272-279 sayfalar arasında yayınlanmış olan tebliğin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş makale formatındaki halidir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, [fatlibekiroglu@cu.edu.tr](mailto:fatlibekiroglu@cu.edu.tr), [0000-0001-9629-5736](https://orcid.org/0000-0001-9629-5736).

şahısların tasnifindeki benzerlikler, farklılaşmalar, yatay ve dikey genişlemeler ve etkileşimler hakkında bütüncül ve eleştirel birtakım tespitlerde bulunulmuştur. Mezhepler arası geçişlilik problemini farklı bir perspektiften inceleyen çalışmamızın alanda yapılan çalışmalara yöntem açısından katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Mezhepleri Tarihi, Mu'tezile , Mu'tezilî Tabakâtlar, Hanefilk, Hanefî-Mu'tezilî.

## The Classification of the Hanafi Figures by the Mu'tazilî Biographers As A Case of Interdenominational Interactions

### Abstract

Interactions between sects and its reflections constitute a new problem area in contemporary Islamic Sects History research. It is known that the interactions between sects occurs mostly through individuals. In this respect, in the determination of this relationship, tabaqat literatures which are biographical works, are among the main sources. Biographical works, which aim to identify and classify Mu'tazilî people, have an important place in the Mu'tazilite writing tradition. In addition to the classification of the members, these works also provide important data about the examples of interactions between sects, especially the Hanafism-Mu'tazila interaction. Based on this, in this study, some investigations were made regarding the method followed by the Mu'tazilî tabaqât literature in classifying Hanafi-Mu'tazilî individuals and, accordingly, how they positioned the interaction in question. Although the works in question are primary sources for the identification of Hanafi- Mu'tazilî individuals, the purpose of this study is not to identify Hanafi- Mu'tazilî individuals. The aim of the study is to critically examine the differences in the methods, perceptions and approaches to inter-sectarian interaction in the tabaqâts, which started with Ka'bi's *Maqâlât* in connection with the identities of the authors and the time period in which they lived. Starting from this point, first, general information was given about the Mu'tazilî tradition of tabaqât, then evaluations were made on the classification methods in the Mu'tazilî tradition of tabaqat, and finally, studies were made on the three basic classification methods that these works used in classifying Hanafi individuals. As a result, some chronological and critical determinations were made about the differentiations, horizontal and vertical expansions and interactions within the Mu'tazilî perspective in the classification of Hanafi persons. It is thought that our study, which examines the problem of inter-sectarian transition from a different perspective, will contribute to the studies in the field in terms of method.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Mu'tazila, Mu'tazilî tabaqat literature, Hanafi, Hanafi-Mu'tazilî.

## Giriş

İnsanın dini anlama noktasındaki tecrübesinin tezahürü olan mezheplerin, tarihsel süreçte birbirleriyle etkileşim içerisinde oldukları görülmektedir. Bu etkileşim, bireyler düzeyinde olduğu gibi gruplar nezdinde de söz konusudur. Mezhepler arasındaki bu etkileşim, bazen mezheplerin yakınlaşması yönünde gerçekleşirken, bazen de ötekileştirici bir mahiyet taşımaktadır. Mezheplerin zihniyet yapıları ve temel öğretilerinin yanı sıra siyasî, sosyo-kültürel ve coğrafi vb. çevresel faktörlerin ise bu geçişliliğin yönünü tayin ettiği söylenebilir.

Mezhepler arası ilişkilerin mahiyeti hakkında doğrudan bilgi veren birincil kaynak, yok denecek kadar azdır. Bununla birlikte özellikle mezhep mensuplarının çeşitli gayelerle yazdığı makâlat, milel-nihal ve tabakât türü eserler, ilişkinin tespiti noktasında önemli veriler içermektedir. Bu çerçevede, mezhep mensuplarının reddiye mahiyetinde kaleme aldığı eserler umumiyetle mezhepler arası ilişkilerin ötekileştirici yönünü ön plana çıkarmaktadır. Mezhepler arası ilişkiler noktasında özellikle şahıslara dair her ne kadar önemli bilgiler ihtiva etse de bu eserlerin güvenilirlik problemi olduğu unutulmamalıdır. Bu noktada söz konusu eserlerde aktarılan bilgilerin daha dikkatli değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Öte yandan mezhepler arası ilişkilerin pozitif yönünün tespiti noktasında tabakât türü eserler ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü bu eserler, yazılış gayeleri itibarıyla çoğunlukla “biz ve onlar kategorizasyonuna”<sup>1</sup> uygun olarak telif edilmekle birlikte, zaman zaman diğer mezheplerle ilgili “şahıslar üzerinden meydana gelen etkileşimlerin” de açığa çıktığı görülebilmektedir. Bu bağlamda söz konusu eserlerin müellifleri, çoğunlukla kendi mezheplerinin üstünlüğüne odaklanmakla birlikte, etkileşim düzeyindeki ilişkilerin neticesi olarak, diğer mezhep mensuplarını da zaman zaman “biz” kategorisine dahil edebilmektedirler. “Biz” kategorisinin genişletilmesinde, vakıadaki etkileşimlerin ciddi bir etkisi görülmekle birlikte, mezhep mensuplarının sayısını çok gösterme, faziletli/meşhur şahısları kendileri ile ilişkilendirme veya erken dönemle

---

<sup>1</sup> Asım Yapıcı, “Biz ve Onlar: İç ve Dış Dinî Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi”, *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*, ed. Hayati Hökelekli, Vejdi Bilgin (Bursa: Kurav, 2015), 254.



irtibatlandırma gibi birtakım çabaların da zaman zaman görünür hale geldiğini de söylemek gerekir. Dolayısıyla tabakât türü eserler “şahıslar” üzerinden mezhepler arası ilişkinin boyutunu göstermesi yönünden bizim için son derece kıymetli birer kaynak niteliği taşımaktadır.

Tabakât türü eserlerin içerik, yöntem vb. açılardan tetkik edildiği çok sayıda çalışma mevcuttur. Bununla birlikte bu eserleri mezhepler tarihi yönüyle özellikle de Mu'tezile üzerinden konu edinen çalışmaların sınırlı olduğunu söylemek gerekir. Mu'tezilî tabakât geleneğine dair ilk listelerden biri 1977'de İbrahim Hafsî tarafından oluşturulmuştur. Ancak Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (ö.300/913?) ile başlayıp, Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1025) ve ardından İbnü'l-Murtazâ (ö.840/1437) ile devam eden bu liste eksiktir.<sup>2</sup> Üstelik Hayyât'ın nasıl bu listeye dahil edildiği tartışma konusudur. Ardından G. Makdisi'nin “Ṭabaqât"-Biography: Law And Orthodoxy In Classical Islam” isimli çalışmasında tabakât geleneğinin ilk örneğinin bir Mu'tezilî yazar tarafından kaleme alındığı ifade edilmiş ve Vâsıl b. Atâ'ya (ö.131/748) nispet edilen *Tabakâtu ehl'il ilm ve ceh'l* isimli eserden bahsedilmiştir. Buna ilave olarak Makdisi, Mu'tezilî tabakâtları Hafsî'nin yaptığı sıralamaya uygun olarak tasnif etmiş ve sırasıyla Hayyât, Kâdî Abdülcebbar ve İbnü'l-Murtazâ'nın isimlerine yer vermiştir.<sup>3</sup> Ülkemizde Mu'tezilî tabakât geleneği üzere yapılan çalışmaları incelediğimizde ilk olarak Mu'tezile'nin kaynak eserlerini, mezhepler tarihi perspektifinden, bütüncül bir şekilde inceleyen Aydınlı'nın “Mu'tezile Ekolünün Temel Kaynakları ve Özellikleri” isimli çalışmasından bahsetmek gerekir. Çalışma, Mu'tezile'nin kendi tarihini göz önünde bulundurmak suretiyle kronolojik olarak Mu'tezilî müellifler ve eserlerini incelemesi açısından oldukça önemlidir.<sup>4</sup> Yine Hansu'nun “Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi” isimli çalışması alanda yapılmış bütüncül çalışmalar arasındadır.<sup>5</sup> Yaşar'ın “Mu'tezile Tabakâtları Bağlamında Mu'tezile'nin

---

<sup>2</sup> İbrahim Hafsî, “Recherches Sur Le Genre " Ṭabaqât” Dans La Littérature Arabe: III.”, *Arabica* 24/ 2 (1977), 175.

<sup>3</sup> George Makdisi, “Ṭabaqât'-Biography: Law And Orthodoxy In Classical Islam”, *Islamic Studies* 32/4 (1993), 385.

<sup>4</sup> Osman Aydınli, “Mu'tezile Ekolünün Temel Kaynakları ve Özellikleri”, *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. H.İbrahim Bulut (İstanbul:Ensar Yay., 2018), 33-89.

<sup>5</sup> Hüseyin Hansu, “Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi”, *Marifé*, 3/3 (2003), 55-71.

Teşekkülü ve İsimlendirilmesi” isimli çalışması ise konuyu müstakil olarak Mu‘tezilî tabakâtlar üzerinden incelemesi açısından önem arz eder.<sup>6</sup> Bunun yanında Mu‘tezilî tabakât geleneği ile ilgili olmamakla beraber, İslâm Mezhepleri Tarihi çalışmalarının veri kaynağı olarak tabakât türü eserleri konu edinen çalışmalardan bahsedilebilir. Timur’un “Bir Mezhep Savunusu Olarak Tabakât Eserleri: Takiyyüddîn et-Temîmî’nin et-Tabakâtü’s-Seniyye’sine Yansıyan Hanefilik Savunusu”<sup>7</sup> isimli çalışması ile Arıkan’ın “Zeynüddin el-Âmilî’nin Öldürülmesiyle İlgili İmâmiyye Tabakât Kitaplarındaki Kurguların Değerlendirilmesi”<sup>8</sup> mezhep algısını tespit noktasında alanda yapılan çalışmalardan bazılarıdır. Söz konusu çalışmalar tabakât geleneğinin temel mantığının anlaşılması noktasında alana ciddi katkılar sunmakla birlikte çalışmamızın tabakât geleneğinin mezhepler arası geçişlilik yönünü tetkik noktasında alanda yapılan ilk çalışmalardan biri olduğunu söylemek gerekir.

Bu çerçeve çalışmamızda tetkik edeceğimiz mezhepler arası ilişki Hanefilik ve Mu‘tezile etkileşimi düzlemindedir. Yukarıda bahsettiğimiz tabakât türü eserlerin mezhepler arası geçişliliğin tespiti noktasındaki yerine dair tespitlerimize dayanarak, Mu‘tezilî tabakât türü eserler, genelde mezhepler arası ilişkilerin özelde ise Hanefilik-Mu‘tezile ilişkisinin nasıl konumlandırıldığına anlaşılması açısından örneklem olarak seçilmiş ve çalışmamızın merkezine alınmıştır. Bu bağlamda Mu‘tezilî tabakât türü eserler üzerinden, ilişkinin Mu‘tezilî algı üzerinden inşası esas alınmış ve Hanefî şahısların Mu‘tezilî tabakâtlardaki yeri çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. Burada tespit etmeye çalıştığımız temel nokta, Hanefî şahısların Mu‘tezilî tabakâtlarda işaret edildiği gibi gerçekten Mu‘tezilî olup olmadıkları ya da bu eserlerde yer bulan Hanefî-Mu‘tezilî şahısların tespiti değildir. Zira bu konu 2018’de tamamladığımız *Tarihsel Süreçte*

---

<sup>6</sup> Muhammed Yuşa Yaşar, “Mu‘tezile Tabakâtları Bağlamında Mu‘tezile’nin Teşekkülü ve İsimlendirilmesi”, *İslam Te’lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, ed. Hidayet Aydar (İstanbul: Ensar Neşriyat 2018), 37-83.

<sup>7</sup> İhsan Timür, “Bir Mezhep Savunusu Olarak Tabakât Eserleri: Takiyyüddîn et-Temîmî’nin et-Tabakâtü’s-seniyye’sine Yansıyan Hanefilik Savunusu”, *İslam Te’lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, ed. Hidayet Aydar (İstanbul: Ensar Neşriyat 2018), 487-505.

<sup>8</sup> Adem Arıkan, “Zeynüddin El-Âmilî’nin Öldürülmesiyle İlgili İmâmiyye Tabakât Kitaplarındaki Kurguların Değerlendirilmesi”. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 19 (Ekim 2010), 87-112 .

*Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi* çalışmamızda detaylı bir şekilde ele almıştır. Bu çalışmayla bizim asıl gayemiz söz konusu şahısların itizâl kimliklerinin tarihsel gerçekliğine bakılmaksızın, Mu'tezilî tabakât geleneğindeki tasnif yöntemlerini, karşılaştırmalı ve kronolojik olarak incelemek olmuştur. Bu doğrultuda Hanefî şahısların hangi yazarlar tarafından Mu'tezilî tabakalara dahil edildiği, müelliflerin fikhî kimliklerinin etkisi, sonradan tabakalara dahil olan Hanefî şahısların kimliği ile bu şahısların tasnif biçimi incelenmiştir. Bunun yanında tabakalardaki isimler tetkik edilirken Mu'tezilî tabakât yazarlarınca fikhî kimliklerine dair herhangi bir atıf bulunulmasa da, Hanefî tabakâtlar başta olmak üzere diğer kaynaklardan fikhî kimliğini (Hanefî kimliğini) tespit ettiğimiz şahısların bu eserlerdeki tasvirini de dikkate aldığımızı belirtmeliyiz.

Bu çalışmada, Mu'tezilî tabakâtlar merkeze alınarak, Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisini tespit noktasında ciddi veri içeren bu yazım geleneği bütüncül ve karşılaştırmalı bir şekilde tetkik edilmiş ve tabakât geleneğinin yazım usûlüne dair dikkate değer sonuçlara ulaşılmıştır. Çalışmadaki verilerin tetkikini kolaylaştırmak ve alandaki araştırmalara katkı sağlamak amacıyla Mu'tezilî Tabakât geleneğinin Hanefî-Mu'tezilî şahısları tasnif usûlü üzerine bir tablo oluşturulmuş, metnin sonuna eklemek suretiyle ilim dünyası ile paylaşılmıştır. Çalışmanın mezhepler arası etkileşimi konu edinen çalışmalara, özelde ise Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi hususunda yapılan çalışmalara özellikle yöntem açısından katkıda bulunulması amaçlanmaktadır.

### 1. Mu'tezilî Tabakât Geleneği

Mu'tezilî gelenek nezdinde şahıslarla ilgili bilgi veren tabakât türündeki eserlere dair ilk örnekler,<sup>9</sup> bir başka yazım türü olan makâlât<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Bazı araştırmacılara göre, mezhepler nezdinde tabakât türünde eserlerin telifine Mu'tezile'den itibaren başlanmıştır. (Mustafa Öz, "Tabakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/295.) Hatta çağdaş bazı araştırmacılar tarafından Vâsıl b. Atâ'ya nispet edilen *Tabakâtu ehl'il ilm ve cehl* isimli esere tabakât geleneğinin ilk örneği olarak atıfta bulunulmaktadır. (Makdisi, "Ṭabaqât'-Biography: Law And Orthodoxy In Classical Islam", 374). Kaya, eserin muhtevası hakkında bilgi bulunmaması sebebiyle bu iddiayı çekinceyle karşılar (Mesut Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri

geleneğine dayanmaktadır. Mu'tezile tabakât geleneği türünde elimize ulaşan ilk örnek ise Ebü'l-Kâsım el-Belhî, el-Kâ'bî'nin (ö.319/931) *Makâlât*'ıdır. Mezheplerin tasnifi konusunda kendinden sonraki eserlere kaynaklık eden Kâ'bî'nin bu eseri, müellifin yaşadığı IV./X. asra kadar yaşayan Mu'tezile ricâli hakkında da önemli bir veri sağlamaktadır. Kendinden sonraki yazarların pek çok açıdan başvurduğu bu eser, Mu'tezilî âlimler listesi noktasında da önemli bir başvuru kaynağı olmuştur. Böylece Kâ'bî'nin söz konusu eseri Mu'tezilî gelenek içerisinde tabakât nevinden bir eser olma vasfıyla da kabul görmüştür. Hatta eserin bu yönüne atıfta bulununan Zeydî-Mu'tezilî tabakât ve makâlat yazarlarından Hâkim el-Cüşemî (ö.494/1101), söz konusu eserden "Ebü'l-Kasım'ın Mu'tezile tabakası (tabakâtü'l-Mu'tezile)" şeklinde bahsetmiştir.<sup>11</sup>

Kâ'bî'nin *Makâlât* isimli bu eserinin 2018 yılında Hüseyin Hansu ve Râcih el-Kürdi tarafından tahkik ve neşri yapılmıştır.<sup>12</sup> Yemen kütüphaneleri aracılığıyla günümüze ulaşan tek nüsha üzerinden<sup>13</sup>

---

Arasında Tefsir Tabakât Literatürü: Histografik Bir İnceleme", *İslam Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 39). Çeker ise eserin muhtevasının bilinmediğini üstelik Mu'tezile'nin henüz mensuplarının "tabakât" nezdinde ifade edilecek sayıya erişmediğini söylemek suretiyle eser ile ilgili kanaatini dile getirmiştir (Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 46 vd.) Bu noktada tabakât türünün ilk örneklerinin Mu'tezile tarafından mı yoksa hadis geleneği tarafından mı yazıldığı meselesi modern araştırmalarda ayrıntılı bir şekilde incelenmiş olup bizim çalışmamızın muhtevası dışındadır. Bu sebeple söz konusu tartışmaya kısaca atıfta bulunmakla yetiniyoruz. Bu çalışmalar için bkz. Makdisi, "Tabaqât'-Biography: Law And Orthodoxy In Classical Islam", 374 vd.; Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakât Literatürü: Histografik Bir İnceleme", 34 vd.; Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*, 46 vd.; Muhammed Aslan, "Tabakât Kitapları ve Hadis İlimine Sağladıkları Faydalar", *BÜİFD* 5/10 (2017/2), 269-290; Derya Adalar Subaşı, "Arap Edebiyatında Tabakât (Biyografi) Türünün Gelişimi", *Doğu Dilleri Dergisi* 6/1 (2022), 28-47.

<sup>10</sup> Makâlât türü eserlerin doğuşu ve geçirdiği evreler hakkında bk. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 69 vd.

<sup>11</sup> Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, Mektebetü İmam Zeyd b. Ali, ZA:34-02.

<sup>12</sup> Ebu'l-Kâsım, el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdühâmid Kürdî (İstanbul: Kuramer, Amman: Dâru'l-feth, 2018).

<sup>13</sup> Hüseyin Hansu-Râcih el-Kürdî, "Mukaddime", *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, mlf. Ebu'l-Kâsım, el-Belhî, 34.

yayınlanan eserin neşri, Mu'tezile'nin erken dönem yazım geleneğinin aydınlatılmasına büyük bir imkan tanımıştır. Eser, *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbat*<sup>14</sup> ile birlikte toplam beş bölümden oluşmaktadır. Ehl-i Kible içerisindeki fırkalara tahsis edilen ikinci kısımda, İslâm düşüncesinde ortaya çıkan ilk ayrılıkları açıklayan Kâ'bî, altı fırka olarak incelediği Ehl-i Kible'nin ilk fırkası olarak Şia'yı ele almıştır.<sup>15</sup> Eserdeki fırkaların tasnifinde klasik makâlât geleneğinin standartlarının dışına çıkmış ve mezhepler "isimlendirme ve sebepleri",<sup>16</sup> "ittifak edilen meseleler",<sup>17</sup> "yayıldıkları coğrafya"<sup>18</sup> ve "mensupları"<sup>19</sup> açısından incelenmiştir. Mu'tezile bahsi ise diğer fırkalara göre oldukça geniş kapsamlı bir çerçevede ele alınmıştır. Bu bahiste öncelikle isimlendirme meselesi açıklanmış; ardından Mu'tezilî şahıslar uzmanlık alanları, Mu'tezile içerisindeki konumları, şehirler, Mu'tezile'ye nisbetlerindeki ihtilaflar, Mu'tezile'nin yayıldığı coğrafya gibi unsurlar gözetilmek suretiyle tasnif edilmiştir. Bu suretle Mu'tezilî şahısların tasnifine önemli bir alan açılmıştır.<sup>20</sup> Kâ'bî'nin eserinin konumuz açısından zikredilmesi gereken bir diğer önemli vasfı, eserde mezhepler arası geçişlilikler ve etkileşimler hakkında da bilgi veriliyor olmasıdır.<sup>21</sup> Eserin, ilk kez Kutlu'nun dikkat çektiği bu vasfı, yazıldığı dönem ve sonrası için *Makâlât*'ı oldukça önemli bir konuma taşımaktadır.

---

<sup>14</sup> Kâ'bî'nin eserinin bu kısmı Râcih el-Kürdî, Abdülhamid el-Kürdî ve Hüseyin Hansu tarafından tahkik edilmiş ve 2014 yılında Ürdün'de neşredilmiştir. Bk. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, el-Kâ'bî, *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbat*, thk. Râcih el-Kürdî, Abdülhamid el-Kürdî, Hüseyin Hansu (Amman:Dâru'l-Hamed, 2014).

<sup>15</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 84.

<sup>16</sup> Şia'nın isimlendirme sebepleri için bk. Kâ'bî, *Makâlât*, 115; Hâricîliğin isimlendirme sebepleri için Kâ'bî, *Makâlât*, 153; Mu'tezile'nin isimlendirme sebepleri için bk. Kâ'bî, *Makâlât*, 195.

<sup>17</sup> Mürcie'nin ittifak ettiği konular için bk. Kâ'bî, *Makâlât*, 200.

<sup>18</sup> Hâricîliğin yayıldığı bölge için bk. Kâ'bî, *Makâlât*, 155; Mürcie'nin yayıldığı coğrafya için bk. Kâ'bî, *Makâlât*, 201; Mu'tezile'nin yayıldığı bölge için bk. Kâ'bî, *Makâlât* 193-195.

<sup>19</sup> Hâricî ricâl için bk. Kâ'bî, *Makâlât*, 154; Mürcie ricâl için bk. Kâ'bî, *Makâlât*, 201; İmâmî ricâl için bk. Kâ'bî, *Makâlât*, 117; Zeydî ricâl için bk. Kâ'bî, *Makâlât*, 116.

<sup>20</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 157-199.

<sup>21</sup> Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 96.

Kâ'bî, giriş kısmında belirttiği üzere eserin telifine 290 yılında başlamıştır.<sup>22</sup> O eserin telifine başladığında Mu'tezile açısından mihne süreci sona ermiş, ancak Mu'tezile'nin eski güç ve itibarını kaybetmiş olması, mezhep içerisinde mezhebi toparlama yönünde bazı faaliyetlerin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Eserin yazıldığı dönemde Mu'tezile için en hayati sorun halen devam eden Mu'tezile'den kopuşlardır.<sup>23</sup> Mu'tezile'nin içerisinde bulunduğu bu süreçte birlik-bütünlük çağrıları ise Kâ'bî'nin de hocası olan Hayyât tarafından yapılmıştır.<sup>24</sup> Kâ'bî de muhtemelen hocasının bu gayretlerinden etkilenmiş olmalıdır ki,<sup>25</sup> Mu'tezile başta olmak üzere mezhepleri bütüncül ve sistematik<sup>26</sup> bir şekilde inceleyen bu eseri kalem almıştır. Mu'tezile'nin yaşadığı bu güç kaybı dönemin Mu'tezilî ulemasının hem diğer mezheplerle ilişkisini, hem de siyasî iktidar ile bağlantılarını da yakından etkilemiştir. Kâ'bî'nin hayatı açısından baktığımızda onun küçük yaşlardan itibaren çeşitli siyasî otoritelerle irtibat içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Kâ'bî, mihne sonrası sürecin etkilerini minimize edebileceği ilk ortamı küçük yaşlarda Taberistan Zeydî Devleti lideri Muhammed b. Zeyd'in (270-287/884-900) katipliğini yapmak suretiyle elde etmiştir.<sup>27</sup> Ardından Sâmânî kumandanı Ahmed b. Sehl el-Mervezî'nin (ö. 307/920)<sup>28</sup> yanında katip olarak tayin edilmiş, Ahmed b. Sehl isyan girişimi sonrasında bir süre tutuklu kaldıktan sonra Abbâsî veziri Ali b. İsa tarafından kurtarılmış ve bunun üzerine Bağdat'a gitmiştir.<sup>29</sup> Kâ'bî'nin

<sup>22</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 49.

<sup>23</sup> Bk. Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul, İz Yayıncılık, 2006), 279.

<sup>24</sup> Hayyât'ın mezhebi toparlama gayretleri için bk. Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolünün Tarihsel Serüveni", *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 20-21.

<sup>25</sup> Kâ'bî'nin hocası Hayyât ile ilişkisi ve bu yöndeki faaliyetleri hakkında bk. Yunus İbrahimioğlu, *Mihne Sonrası Mu'tezile Düşüncesinin Savunusu- Ebu'l Hüseyin El-Hayyât Ekseninde*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

<sup>26</sup> Kâ'bî'nin eserinin sistematik yönü ile ilgili olarak Kutlu'nun eseri tanıtıcı mahiyetteki tespitleri oldukça önemlidir. Bk. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 94-96.

<sup>27</sup> Kâ'bî'nin Taberistan Zeydîleri ile ilişkisi ve söz konusu görevin mahiyeti hakkında bk. Mehmet Ümit, "Hazar Zeydîleri ve Mu'tezilîler", *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 236, 237.

<sup>28</sup> Ahmed b. Sehl'in hayatı hakkında bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, nşr. Muhammed Yusuf Dekkak (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 6/404-405.

<sup>29</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yâkub, İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd (Tahran 1971), 219. Kâ'bî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. J. van Ess, "Abu'l-Qâsem Ka'bî", *Encyclopædia Iranica* (Erişim 10 Nisan 2023); Adil Bebek, "Kâ'bî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/27; Hatice K. Arpağuş, "Bağdat

eserini yazdığı zaman dilimi muhtemelen iki resmî görevinin arasında ilmî faaliyetlerine yoğunlaştığı bir döneme denk gelmektedir.

Kâ'bî sonrasında Mu'tezilî tabakât geleneği, Kâdî Abdülcebbâr'ın *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*'si ile devam etmektedir. Diğer pek çok Mu'tezilî eser gibi Yemen kütüphaneleri vasıtasıyla günümüze ulaşan eser<sup>30</sup> 1974 yılında Fuad Seyyîd tarafından tahkik edilmiş ve Kâ'bî'nin *Makâlât*'ı ve Cüşemî'nin *Şerhu'l-Uyûn*'unun son iki tabakası ile birlikte neşredilmiştir.<sup>31</sup> Kâdî Abdülcebbâr, eserinde hem eseri yazma gayesi hem de usûlü açısından kendinden önce yazılan Kâ'bî'nin eserinden farklılaşmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, eserinin girişinde Harizm'de kurulan Me'mûnîler (385/995-407/1017) hanedanlığının kurucusu Ebü'l-Abbas Me'mûn b. Muhammed'in (ö.407/1017), Mu'tezile üzerine bir eser telif etmesine yönelik talebi neticesinde bu eseri kaleme aldığını açıklamaktadır. Müellif, bu talep üzerine Mu'tezile'den ilim tahsis edenler, ihtisaslaşanlar ve eser telif edenler gibi hususlarda öne çıkan şahıslardan oluşan Mu'tezilî tabakaları tesis ettiğini söylemiştir.<sup>32</sup> Telif sebebinden ve isminden de anlaşılacağı üzere söz konusu eser, Mu'tezile'nin faziletlerini anlatmak üzere kurgulanmıştır. Bu da Kâdî Abdülcebbâr'ın eserindeki bazı kısımları özellikle de sahabe ve tâbiînden bazı şahısların Mu'tezile'nin ilk üç tabakası içerisinde zikredilmesini daha anlaşılır hale getirir. Eser, kısa bir giriş sonrasında Mu'tezile'nin delilleri ile devam etmiş, ardından ise İslâm düşüncesinde ortaya çıkan ayrılıklara, Mu'tezile ile ihtilaflı bazı görüşlere, mütekellimunun tertibine ve Mu'tezile isminin medhi gibi konulara yer verilmiştir. Bu kısımda yer verilen Mu'tezile'nin hilafına görüşler Kâdî Abdülcebbâr tarafından savunulmuş ve Mu'tezile'nin delilleri açıklanmıştır.<sup>33</sup> Kâdî Abdülcebbâr, tabakalara ve asırlara göre tasnifine geçmeden önce Mu'tezile'nin sayısının az olduğuna dair muhalif söylemler karşısında Mu'tezilî ulemanın sayıca çokluğunu savunmuş ve ardından

---

Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008* (İstanbul 2011), 160 vd.

<sup>30</sup> Fuad Seyyîd, "Mukaddime", *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 34.

<sup>31</sup> Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed, "Kitab Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile", *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyîd (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1974).

<sup>32</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 137, 138.

<sup>33</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 137, 211.

Mu'tezilî tabakaları zikretmeye başlamıştır.<sup>34</sup> Müellif esasında söz konusu tabakaların tertibi ile sayıca az olduklarına dair iddialara da somut bir yanıt verme imkanına sahip olmuştur. Bunun için de Mu'tezile ile bir kısmı doğrudan bir kısmı ise dolaylı yünden irtibatları tesis/inşâ edilen ricâle i'tizâl ile bağlantılı bir şekilde yer vermiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın eserinde tabakalar yoluyla gözettiği bir diğer pratik fayda ise mezheplerin “erken dönemle ve faziletli şahıslarla irtibatlandırması”<sup>35</sup> şeklinde şekil bulmuştur. Zira onun yer verdiği ilk üç tabaka sahabe ve tâbiünden şahıslara tahsis edilmiş, dördüncü tabaka ile birlikte ise i'tizâl vasfı olan şahıslar tasnif edilmeye başlanmış ve Mu'tezilî ulema toplamda on tabaka halinde tasnif edilmiştir.<sup>36</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'ın eserinin usûl ve muhteva açısından Kâ'bî'nin eserinden ayrıldığı pek çok husus yer almakla birlikte bu durum onun en önemli kaynaklarından birinin Kâ'bî'nin *Makâlât*'ı olduğu gerçeğini değiştirmez. Fuad Seyyîd'in de tespit ettiği üzere Kâdî Abdülcebbâr'ın dördüncü tabakadan yedinci tabakaya kadar zikrettiği pek çok şahıs (eksiklikler ve fazlalıklarla birlikte) Kâ'bî'nin *Makâlât*'ından nakledilmiştir.<sup>37</sup> Bu suretle Kâ'bî'nin eserinin malumat açısından Kâdî Abdülcebbâr'ın eserine kaynaklık etmekle birlikte müellifin yöntem açısından Kâ'bî'yi takip etmediği ve Kâ'bî'ye göre daha subjektif bir usûl tercih ettiği söylenebilir.

Bir diğer tabakât yazarı Hâkim el-Cüşemî'nin mezhepleri konu edinen çok sayıda eseri yer almakla birlikte, özellikle Mu'tezilî tabakât türü kapsamında değerlendireceğimiz iki eserinden bahsetmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Bunlardan ilki Yemen kütüphanelerinde bulunan tek nüshası<sup>38</sup> aracılığıyla günümüze ulaşan ve 2018 yılında Ramazan Yıldırım

<sup>34</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 214-215.

<sup>35</sup> Mezhepler tarihi araştırmalarında karşılaşılan bu problem için bk. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 138-140.

<sup>36</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 229 vd.

<sup>37</sup> Fuad Seyyîd, “Mukaddime”, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 37.

<sup>38</sup> Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, Mektebetu'l-Bedir, Abdullah el-Vecîh Koleksiyonu.



tarafından tahkik ve neşredilen<sup>39</sup> *Uyûnu'l-Mesâil* isimli eseridir. On kısımdan oluşan *Uyûnu'l-Mesâil*'in ikinci kısmı mezheplere, üçüncü kısmı ise Mu'tezile mezhebîne tahsis edilmiştir. Mu'tezile bahsi ele alınırken Kâ'bî ve Kâdî Abdülcebbâr'da olduğu gibi ilk olarak isimlendirme meselesine değinilmiş<sup>40</sup> ardından Mu'tezile'nin ittifak ettiği konular açıklanmıştır.<sup>41</sup> Hâkim el-Cüşemî, bu eserinde Kâdî Abdülcebbâr'ın usûlü üzere Mu'tezile'nin ilk on tabakasına yer vermiştir. Bu kısımda Kâdî Abdülcebbâr'ın eserinden farklı olarak şahısların biyografileri ya kısa tutulmuş ya da sadece isimleri verilmekle yetinilmiştir.<sup>42</sup> Biyografilerin açıklanması kısmı ise *Şerh*'e bırakılmıştır. Eserde ilk tabakaların *Fazlü'l-İ'tizâl* 'deki gibi sahabe dönemi ile başlatılması Cüşemî'nin Kâdî Abdülcebbâr ile aynı çabayı -mensupları erken dönemle ilişkilendirme çabasını- paylaştığını göstermektedir.

Cüşemî'nin Mu'tezilî tabakâtları içermesi açısından inceleyeceğimiz bir diğer eseri, *Uyûnu'l-Mesâil*'in şerhi mahiyetindeki *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*'idir. Eser, *Uyûnu'l-Mesâil*'e göre oldukça kapsamlı olup şerhi, yalnızca Mu'tezilî tabakalar açısından incelediğimizde dahi *Uyûnu'l-Mesâil*'e içerik açısından ciddi katkılarda bulunulduğu görülür. Eserin 67. varğından itibaren Mu'tezilî tabakalar incelenmeye başlanmış, 131. varakta son bulmuştur. Bu kısımda diğer eserde yalnızca isimleri zikredilen Mu'tezilî şahısların biyografilerine yer verilmiştir.<sup>43</sup> Eserleri tetkik eden araştırmacıların tespit ettiği üzere, Cüşemî'nin bu eserinde Mu'tezilî tabakalar ile ilgili verdiği bilgiler, Kâdî Abdülcebbâr'ın eseriyle büyük oranda uyumludur.<sup>44</sup> Hatta Fuad Seyyîd bu benzerlikten ötürü tek nüshası günümüze ulaşan Kadı Abdülcebbâr'ın *Fazlü'l-İ'tizâl*'ini tahkik ederken

<sup>39</sup> Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dârü'l-İhsan, 2018).

<sup>40</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 93-94.

<sup>41</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 95-96.

<sup>42</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 97-103.

<sup>43</sup> Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, Mektebetü İmam Zeyd b. Ali, ZA:34-02, vr. 67-131. Bu çalışmada Yemen'deki İmam Zeyd b. Ali kütüphanesinde ZA: 344-02 numarasına kayıtlı nüshanın online versiyonu esas alınmıştır.

<sup>44</sup> Fuad Seyyîd, "Mukaddime", *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 34; Ramazan Yıldırım, *Mutezile'nin Kelâmî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012), 54.

Cüşemî'nin *Şerhu'l-Uyûn*'undan da istifa ettiğini belirtmektedir.<sup>45</sup> Bu suretle özellikle *Şerh*'in yazımında Kâdî Abdülcebbâr'ın eserinin önemli ölçüde esere kaynaklık ettiği görülür. Eserin, Mu'tezilî tabakât geleneğine en büyük katkısı ise Yıldırım'ın da ifade ettiği üzere yaşadığı çağda mevcut olan on birinci ve on ikinci tabakaları eklemesi olmuştur.<sup>46</sup> Cüşemî'nin eseri, son iki tabakanın eklenmesine ilaveten bölgesel ve uzmanlık alanlarına göre tasnif açısından da kendinden önceki eserlere göre ciddi bir genişleme göstermiştir.<sup>47</sup> Henüz eserin tamamı neşredilmemekle birlikte on birinci ve on ikinci tabakalar Fuad Seyyîd tarafından tahkik edilmiş ve *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içerisinde neşredilmiştir.<sup>48</sup>

Son olarak, Zeydî-Mu'tezilî ulemadan İbnü'l-Murtazâ (ö.840/1437)'nin *Tabakâtü'l-Mu'tezile*'sinden de bahsetmek gerekir. Müellifin Mu'tezilî şahısları on iki tabakada tasnif ettiği bu esere, Kâdî Abdülcebbâr ve Cüşemî'nin eserleri büyük oranda kaynaklık etmiş görünmektedir. Bununla birlikte onun Cüşemî sonrası nesilden bazı isimleri eklemek<sup>49</sup> ve bazı biyografileri genişletmek<sup>50</sup> suretiyle Mu'tezilî yazım geleneğine önemli katkılar sunduğu söylenebilir.

## 2. Mu'tezilî Tabakâtlarda Tasnif Yöntemleri

Mu'tezilî tabakâtlarda Mu'tezilî âlimler, yaşadıkları zaman dilimi, coğrafya ya da uzmanlık alanları gibi çeşitli paradigmlar gözetilmek suretiyle tasnif edilmişlerdir. Bu belirleyicilerden “zaman dilimi” en yaygın tasnif aracı olup, Mu'tezilî şahıslar tabakalara ayrılarak tasnif edilmiş ve her bir tabakada Mu'tezilî âlimlerin biyografilerine çoğunlukla kronolojik bir usûle riayet etmek suretiyle yer verilmiştir. Bununla birlikte tasnifte, şahısların kimlikleriyle ilgili öne çıkan diğer unsurların da göz önünde bulundurulması, bu tür eserlerin özgün yönünü oluşturmuştur. Bu çerçevede, ulemanın uzmanlık alanlarını gözetmek ve yaşadıkları bölgeleri

<sup>45</sup> Fuad Seyyîd, “Mukaddime”, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 34.

<sup>46</sup> Yıldırım, *Mutezile'nin Kelâmî Polemikleri*, 54.

<sup>47</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, vr. 67-131.

<sup>48</sup> Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Cüşemî, “Şerhu'l-Uyûn”, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* thk. Fuad Seyyîd, (Tunus, 1974).

<sup>49</sup> Mesela bk Ahmed b. Yahyâ, İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. S.D. Wilzer (Beyrut, 1987), 119.

<sup>50</sup> Mesela bk. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 118-119.

dikkat almak suretiyle yapılan tasnifler, Mu'tezilî tabakât eserlerinin tasnif yöntemlerinin başlıcalarıdır.

Burada tasnif yöntemlerine yer vereceğimiz müelliflerden ilki olan Kâ'bî'nin, mezhepleri diğer makâlât türü eserlerde olduğu gibi yalnızca fırkalar ya da görüşler üzerinden tasnif etmek yerine, şahıslar üzerinden tasnif etmesi ve özellikle Mu'tezile bahsinde ricâl kısmına geniş bir alan tahsis etmesi, eserine tabakât hüviyeti kazandırmıştır. Zira Kâ'bî'nin eserinde mezhep mensupları ele alınırken fırkaların alt kollarına yer verildiği gibi bir ricâl listesi de oluşturulmuştur. Bu listelerde çoğunlukla kronolojik bir sıralama izlenmiş ve şahıslar “şairler”, “dil âlimleri”, “mütekellimler ve eser telif edenler”, “fukaha”, “öncü isimler” gibi belirleyiciler dikkate alınmak suretiyle tasnif edilmiştir.<sup>51</sup> Eserde mezhep mensupları tasnif edilirken söz konusu tasniflerden bir veya birkaçı bir arada kullanılmıştır. Mu'tezile ricâli söz konusu olduğunda ise daha kapsamlı bir yöntem sergilenmiştir. Bu çerçevede Kâ'bî, Mu'tezilî ulemayı tasnif ederken zamana göre tasnif metodunu, uzmanlık alanlarına ve bölgelere göre tasnif usûlünü bir arada kullanmıştır. Eserde zaman dilimine göre tasnif edilen Mu'tezilî ulema ise üç belirleyici üzerinden incelenmiştir. İlk olarak “mezhebin erbabları ve kitap telif edenler” şeklinde tasnif ettiği Mu'tezilî ricâli, Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd (ö.144/761) ile başlatıp, Câhız'a (ö.255/899) kadar devam ettirmiştir.<sup>52</sup> Ardından “mezhebin reisleri, kelim erbabları ve kitap telif edenler” başlığı altında Bişr b. Hâlid'den Muhammed b. Ali el-Mekkî'ye kadar uzanan bir listeye yer vermiştir. Üçüncü olarak ise kendi zamanında mevcut olan Mu'tezilî ulemaya dair bir liste oluşturmuştur.<sup>53</sup> Bunun yanında Kâ'bî'nin Mu'tezilî ricâli tasnifi “mezheplerin kendilerini mümkün olan en erken tarihle irtibatlandırma” gayretinden de uzak görünmektedir. Zira Kâ'bî, Mu'tezile'nin doğuşunu tespitinde daha gerçekçi davranmış ve Mu'tezile'nin ilk neslini Vâsıl b. Ata ile başlatmıştır.<sup>54</sup> Kâ'bî'nin tasnifinde dikkat çeken bir diğer nokta ise i'tizâl fikrine bir konuda muhalif olmakla beraber “adl ve tevhid” konularında

<sup>51</sup> Mesela Şîî ricâl listesi için bk. Kâ'bî, *Makâlât*, 115; Hâricî ricâl listesi için bk. Kâ'bî, *Makâlât*, 154 vd.

<sup>52</sup> Kâ'bî *Makâlât*, 159-167.

<sup>53</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 167-168.

<sup>54</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 159.

Mu'tezile ile ortak düşünen şahısların listesine müstakil olarak yer verilmiş olmasıdır.<sup>55</sup> Üstelik o, bu şahısları Mürcie kısmında tekrar zikretmiş ve adl fikrini benimsemekle birlikte bu konuda derinleşmediklerini de vurgulamıştır.<sup>56</sup> Bu noktada Kâ'bî'nin tasnifinde yer alan bir diğer grup ise Dırâr b. Amr (ö.200/815?) gibi "tevhid ve adl" konusunda Mu'tezile'ye muhalif olup, el-menzile beyne'l menzileteyn konusunda ittifak eden kimselerdir. Kâ'bî bunların ise Mu'tezile ismini hak etmediklerini söylemiştir.<sup>57</sup> Aydınlı, bu tavrı Kâ'bî'nin de hocası Hayyât gibi "beş esası benimsemeyenin Mu'tezilî sayılamayacağını" hususunda hassas olduğu şeklinde açıklamıştır.<sup>58</sup>

Kâ'bî, çeşitli paradigmaları dikkate alarak yaptığı tasniflerin ardından şehirlere dayalı tasnifine yer vermiş ve burada sırasıyla Medine, Mekke, Yemen, Taif, Basra, Şam ve Kûfe halkından i'tizâl fikrine meyleden yüzden fazla şahsın biyografisine yer vermiştir.<sup>59</sup> Bu tasnifte özellikle Basra halkının, listenin yarısından fazlasını ihtiva ettiği görülmektedir. Bunun yanında Kâ'bî'nin Basra halkını tasnifte, i'tizâl fikrini benimsemesinde "ihtilaf bulunanları" ve "ittifak edilenleri" kategorize etmesi tasnif açısından dikkate değerdir.<sup>60</sup> Kâ'bî, bölgelere göre tasnifin tamamlanmasına mütakiben ise Mu'tezilî fukaha listesini açıklamıştır.<sup>61</sup> Bu çerçevede Kâ'bî'nin eseri için ulemayı tabakalar şeklinde tasnifi esas alması da kronolojik yazım geleneğinin başlatıcısı tanımlamasını kullanmak mümkün görünmektedir. Kâ'bî fukaha listesini tamamlamasına müteakiben Câhız ve Dâvûd el-İsfehânî'den (ö. 270/883) aldığı isimleri de eklemek suretiyle listeyi genişletmiştir.<sup>62</sup>

---

<sup>55</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 168.

<sup>56</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 201. Kaderî-Mürciî şahısların Mu'tezilî gelenek içerisindeki tasnifi hakkında bk. Fatmanur Alibekiroğlu, "Kaderî-Mürciî Olarak Tanımlanan Şahıslar ve Mezhebî Aidiyet Problemleri", e-*Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 461 vd.

<sup>57</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 168.

<sup>58</sup> Aydınlı, "Mu'tezile Ekolünün Temel Kaynakları ve Özellikleri", 56.

<sup>59</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 169-191.

<sup>60</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 179-180.

<sup>61</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 191-192.

<sup>62</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 192-193. Câhız ve Dâvûd el-İsfehânî'den alınan bu şahısların aidiyetleri ile ilgili tespitler için bk. Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 97 vd.

Mu'tezilî ricâlin tasnifindeki en yaygın yöntem olan zaman dilimine/tabakalara göre tasnifin mimarı ise Kâdî Abdülcebbâr'dır. Kâdî Abdülcebbâr'ın zamana dayalı söz konusu tasnifi kendinden sonraki yazarlar tarafından ufak değişikliklerle birlikte temel yapısı ve mantığı korunmak suretiyle muhafaza edilmiştir. Eserdeki tasnif biçimi tabakalara göre tasnif usûlü olmakla beraber zaman zaman tabakalar içerisinde çeşitli belirleyiciler üzerinden tasnif denemelerinin yapıldığı da dikkatleri çekmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, on tabakanın nihayetinde bu tabakalarda zikretmediği Mu'tezile'den ilim tahsil eden çok sayıda şahsın bulunduğunu ancak onların durumlarındaki farklılıklar sebebiyle tabakalar kısmını kısa tutup bu şahıslara yer vermediğini söylemiştir.<sup>63</sup> Bununla birlikte özellikle Mu'tezile'ye yönelik, sayılarının az olduğuna yönelik eleştiriler sebebiyle aştan fıkıh ve hadiste uzmanlaşanlara da ayrıca eserinde yer vereceğini belirtmiştir. Ardından ise Kâ'bî'nin ve onun eserine eklemelerde bulunan Muhammed b. Yezdad el-İsbehânî'nin (ö.230/844-945) *Kitâbu'l-Mesâbih*'inden<sup>64</sup> istifadeyle tabakalarda zikretmediği diğer şahıslardan bahsedeceğini söylemiştir. Kâdî Abdülcebbâr bu çerçevede Kâ'bî'nin eserindeki bölgesel tasnife muhtemelen *Kitâbu'l-Mesâbih* kaynaklı bazı değişikliklerle birlikte kendi eserinde yer vermiştir. Bu çerçevede o, çeşitli bölgelerden adl fikrini benimseyen şahıslardan meydana gelen oldukça geniş bir listeye eserinde yer vermiştir.<sup>65</sup> Bunun yanında bölgesel tasnifin fıkıh ve hadis alanında uzmanlaşmalara tahsis edilmesi<sup>66</sup> tasnifin kendi içinde uzmanlık alanına göre bir diğer tasnif daha içerdiğini göstermektedir. Bu suretle Kâdî Abdülcebbâr'ın, eserini kaleme alma gayesiyle uyumlu olarak hem zaman dilimine göre, hem de bölgelere göre oldukça geniş bir Mu'tezilî listesi meydana getirdiği görülmektedir.

Cüşemî'nin Mu'tezilî ricâlini tasnifi ise, Kâdî Abdülcebbâr'ın eserinden büyük oranda istifade etmesi sebebiyle onun tasnif sistemiyle büyük oranda örtüşür. Bununla birlikte fukaha listeleri bahsinde ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere Kâdî Abdülcebbâr'da yer almayan fukaha

---

<sup>63</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 214.

<sup>64</sup> Bu eser ve Kâdî Abdülcebbâr'ın diğer kaynakları hakkında bk. Fuad Seyyîd, "Mukaddime", *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 36.

<sup>65</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 333-344.

<sup>66</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 333.

listesinin eklenmesi ve bu listenin Kâ'bî'nin eserine göre genişletilmek suretiyle mütekaddimun-müteahhirun ayırımına tabi tutulması, tasnif açısından Cüşemî'nin eserinin özgün yanlarından biridir. Yine eserdeki tasnife dair özgün yanlardan biri de Cüşemî tarafından kaleme alınan on birinci ve on ikinci tabakalarda bazı uzmanlık alanlarına işaret edilmiş olmasıdır. On birinci tabakada fakih kimliği ile öne çıkan üç şahsın biyografisine “üç fakih” tanımlaması altında yer veren Cüşemî,<sup>67</sup> on ikinci tabakada ise Kâdî Abdülcebbâr'ın ashabından kadılık vasfıyla öne çıkan şahısların yoğun olması sebebiyle “kadılar” başlığı altında bu kimseleri tasnif etmiştir.<sup>68</sup> Büveyhiler döneminin yönlendirici etkisiyle Şâfîlik-Mu'tezile ilişkisinin güçlendiği bir dönem için yapılan bu tasnifte, kadıların önemli bir kısmının Şâfî kimliği bizzat müellif tarafından belirtilmiştir.<sup>69</sup> Cüşemî ayrıca on ikinci tabaka sona erdikten sonra eserine Kâ'bî'de olduğu gibi uzmanlık alanlarına göre bir tasnif eklemiş ve burada halifelerden, fukahadan, râvilerden, şair ve dil âlimlerinden adl fikrini benimseyen şahısların listesine yer vermiştir.<sup>70</sup>

### 3. Mu'tezilî Tabakâtlarda Hanefî Şahısların Tasnifi

#### 3.1. Uzmanlık Alanlarına Göre Tasnif: Fukaha Listeleri

Mu'tezilî tabakât geleneğinin hem başlatıcısı hem de gelenek içerisinde uzmanlık alanlarına göre fakih ya da mütekellim yönlerini göz önünde bulundurmamak suretiyle, eserinde ilk kez bir fukaha listesine yer vermiştir.<sup>71</sup> Kâ'bî'nin ilk kez uzmanlaşma alanlarını gözetmek suretiyle fukahaya müstakil bir başlık altında yer vermesi Hanefilik-Mu'tezile etkileşimini yalnızca Mu'tezile üzerinden okumadığını göstermesi açısından önemlidir. Zira fukaha listeleri dışında da mütekellim kimlikleri belirgin olan Hanefî şahıslar mevcut olmakla birlikte, Kâ'bî fukaha listeleri vasıtasıyla etkileşimi Hanefilik üzerinden kurgulamış ve ilk kez bir Mu'tezilî eserde fakih kimlikleri belirgin olan fukahanın i'tizâl ile etkileşimine dair anektodlar aktarılmıştır. Kâ'bî'nin başlattığı bu uygulama

<sup>67</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 379.

<sup>68</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 385.

<sup>69</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 385.

<sup>70</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, vr. 141-153.

<sup>71</sup> Ebü'lKâsım el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 191-192.

sonraki Mu'tezilî müellifler tarafından da takip edilmiş ve söz konusu fukaha listesi yatay ve dikey eklemelerle genişletilmiştir.

Kâ'bî, fukaha listesine Hanefî ulemadan Züfer b. Hüzeyl (ö.158/775) ile başlamış, ardından sırasıyla Ebû Mu'tî el-Hakem b. Abdullah el-Kûreşî (ö.199/814), Muhammed b. Şucâ es-Selcî (ö.266/880) ve Ahmed b. Ebû Duâd'ın (ö.240/854) biyografilerinden kısaca bahsetmiştir.<sup>72</sup> Kâ'bî'nin, fukaha listesinde yer alan şahıslar incelendiğinde, ilk isim olarak zikredilen Züfer b. Hüzeyl ile ilgili aktarılan tek bilginin, Ebû Hanîfe'ye onun Kaderî olduğunun bildirilmesi olması dikkat çeker. Kâ'bî'nin aktardığına göre Ebû Hanîfe bunun üzerine "onu bırakın ve tartışmayın, fıkıh onu geri döndürecektir" şeklinde cevap vermiş ve konu hakkında bir yorum yapmamıştır.<sup>73</sup> Kâ'bî'nin fukaha listesinin ikinci ismi ise Ebû Mu'tî Hakem b. Abdullah el-Kûreşî olup, onun biyografisinde de Ebû Hanîfe'nin görüşlerine başvurulmuştur. Buna göre Hammâd b. Ebû Hanîfe (ö.176/792), Ebû Hanîfe'ye Ebû Mu'tî'nin Kaderî olduğunu söylemiş, Ebû Hanîfe ise Kâ'bî'nin yorumuna göre, böyle bir bilginin aktarımının rahatsızlığıyla Hammâd'ı ayıplamış ancak Ebû Mutî'nin Kaderîliği üzerinden herhangi bir yorum yapmamıştır.<sup>74</sup> Bu noktada her iki biyografide de şahısların i'tizâl ile bağlantısının Ebû Hanîfe ile irtibatlı bir şekilde anlatılıyor olması, Ebû Hanîfe'nin meşruiyetine ihtiyaç duyulduğu izlenimini oluşturmaktadır. Kâ'bî'nin aktardığı her iki rivayette de Ebû Hanîfe'nin ashabından olan kişilerin i'tizâl ile ilişkisi bilgi düzeyinde mevcut olmakla birlikte Ebû Hanîfe'nin şahısların i'tizâlî kimlikleri hakkında doğrudan bir yorum yapmamayı tercih etmiyor olması da dikkat çekicidir. Kâ'bî'nin listesinde üçüncü isim olarak yer bulan Muhammed b. Şucâ es-Selcî (ö.266/880) ise Hanefî tabakâtlarda da i'tizâl kimliğine atıfta bulunulan<sup>75</sup> Hanefî ulemadandır. Biyografisinde ilmiyle çağdaşları arasında seçkin bir konuma sahip olduğunu belirten Kâ'bî, onunla ilgili Ebû Hanîfe'nin fikhında

<sup>72</sup> Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 191-192.

<sup>73</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 191; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 128; Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*, 96.

<sup>74</sup> Bkz. Kâ'bî, *Makâlât*, 191; Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*, 96.

<sup>75</sup> Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/174; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 243; Kefevî, Mahmud b. Süleyman, *Ketâibu'l-A'lâmi'l-Ahyâr*, Meclis-i Şûrâyı Millî, 1385, vr.160b; Leknevî, Abdülhay, *Fevâidu'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. M. Bedreddin Ebû Firâs (Kahire:Dâru'l-Mektebi'l-İslâmî, 1324), 1/171.

derinleştigi bilgisini de aktarmaktadır. Kâ'bî'nin fukaha listesinde zikrettiği son isim ise Ahmed b. Ebû Duâd olup, onunla ilgili olarak ayrıntılı bilgiye yer verilmemiş ve ilimdeki yerinin büyüklüğüne atıfta bulunulmakla yetinilmiştir.<sup>76</sup>

290 yılında eserinin telifine başlayan Kâ'bî'nin listesi, zamansal olarak erken dönemi içermesine ve müellifin de Hanefî kimliğine<sup>77</sup> rağmen, sonraki asırlarda Mu'tezile listelerine eklenecek Şeybânî (ö.189/805) ve Îsâ b. Ebân (ö.221/836) gibi Hanefî ulemayı içermemektedir. Ayrıca Kâ'bî'nin Cüşemî tarafından listeye dahil edilen çağdaşı Ali b. Musa el-Kummî'ye (ö.305/917) atıfta bulunmaması da ilginçtir. Bu ve benzer tutumlarından yola çıkarak Kâ'bî'nin Hanefî kimliğine rağmen, yaşadığı çağda mevcut olan Hanefî ulemayı Mu'tezile ile ilişkilendirme noktasında çekingen bir tavır sergilediğini söylemek mümkündür. Onun bu tavrında ise Mâturîdî (ö.333/944) başta olmak üzere ciddi münakaşalar yaşadığı dönemin Semerkand Hanefîlerinin tepkisini çekmeme endişesinin etkili olması muhtemeldir. Yine onun zikrettiği şahısları Ebû Hanîfe üzerinden temellendirmeye çalışması da -her ne kadar rivayetler Ebû Hanîfe'nin onayını içermese de- listeyi oluştururken birtakım meşrulaştırıcılara ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.

Mu'tezilî âlimleri ilk kez çeşitli kategorilere göre sınıflandıran Kâ'bî'nin eserinde dört şahsın fukaha listesinde yer aldığı görülmektedir. Söz konusu liste ilerleyen dönemlerde diğer yazarlar tarafından genişletilmiştir. Kâ'bî'nin listesi yaşadığı çağ için en azından Hanefî gelenek açısından temkinli bir liste olmakla birlikte onun bu tutumu Mu'tezilî yazım geleneğinde mezhepler arası geçişlilikleri kabulü ve görme imkanı tanınması açısından diğer yazarlara öncülük etmiştir. Bu yönüyle Hanefî ve Mu'tezilî bir yazar olarak Kâ'bî'nin bu eseri, metodik olarak Mu'tezilî tabakât geleneğinin usûlünün oluşmasında yönlendirici bir yer kazanmıştır.

<sup>76</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 191.

<sup>77</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 297; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dârü'l-Hicr, 1993), 2/296; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 88; İbn Kutluboğa, *Ebu'l-Fidâ Zeynuddîn Kâsım, Tâcu't-Terâcîm*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 178.



Mu'tezilî gelenek içerisinde tabakât türünde telif edilen ikinci eser Kâdî Abdülcebbâr'a aittir. Kâdî Abdülcebbâr'ın eserinde Kâ'bî'nin eserindeki gibi müstakil bir fukaha listesi yer almamaktadır. Ancak o Kâ'bî'nin de eserinde yer bulan bölgesel tasnif sistemine eserinde yer vermiş ve "Ehl-i Kûfe" olarak tanımladığı grup içerisinde fakih kimliği ile bilinen kimselere atıfta bulunmuştur. Söz konusu listenin Kâ'bî'nin Ehl-i Kûfe listesi ile fukaha listesinin meczedilmiş hali olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr'ın eserinde, Kâ'bî'nin fukaha listesinde yer alan Hanefî ulemadan yalnızca Züfer b. Hüzeyl ile İbn Şucâ es-Selcî'nin ismine yer verilmiştir.<sup>78</sup> Kâdî Abdülcebbâr eserini yazarken Kâ'bî'nin eserinden istifade ettiğini de belirtmiş ve Züfer ile ilgili Kâ'bî'de yer bulan Ebû Hanîfe'nin bakış açısını yansıtan rivayete o da aynen eserinde yer vermiştir.<sup>79</sup>

Kâ'bî'den sonra Hanefî listeyi genişleten Hanefî kimliğe sahip Mu'tezilî müellif ise Cüşemî olmuştur. Cüşemî, *Risâletü İblis, Uyûnu'l-Mesâil ve Şerhu'l-Uyûn* isimli eserlerinde "fukahâdan adl görüşünü benimseyen" kimselerin isimlerine müstakil olarak yer vermiştir. Kâ'bî'nin uzmanlık alanlarına göre tasnifini devam ettiren Cüşemî, yaşadığı çağ ile uygun olarak Kâ'bî'den farklı olarak fukahayı, mütekaddimun ve müteahhirun olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutmuştur. Cüşemî'nin, mütekaddimun listesi Ebû Hanîfe'den ilim tahsil eden Mürciî Mis'ar b. Kidâm (ö.155/771) ile başlayıp, IV./X. asrın başlarına kadar uzanmakta ve Ali b. Musa el-Kummî ile sona ermektedir. Züfer b. Hüzeyl, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Şucâ, İsâ b. Ebân, Ebû Hâzim<sup>80</sup> ve Ali b. Musa el-Kummî,<sup>81</sup> Cüşemî'nin mütekaddimun fukaha listesine dahil ettiği Hanefî ulemadandır. Cüşemî, mütekaddimun fukaha listesine Kâ'bî sonrası âlimleri eklediği gibi Kâ'bî'nin eserinde yer almayan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, İsâ b. Ebân (ö.221/836) ve İbn Semâa'nın (ö.233/848) Kâ'bî'den

<sup>78</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl*, 344.

<sup>79</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl*, 344.

<sup>80</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, vr. 148.

<sup>81</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 103.

üç asır sonra listeye dahil edildiği görülür.<sup>82</sup> Cüşemî, bahsi geçen şahısların biyografilerinde onların i'tizâl ile ilişkisini delillendirmiş ve Kâ'bî'den aldığı şahısları belirtmeyi de ihmal etmemiştir.<sup>83</sup> Özellikle Kâ'bî'nin eserinde yer almayan şahıslarla ile olarak ise detaylı delillendirmelerde bulunulmuştur. Mesela, listeye yeni eklenen şahıslardan İbn Semâa ile ilgili olarak mihne dönemindeki tutumu örnek gösterilmek suretiyle adl fikrine davet eden kimselerden biri olduğu ifade edilmiştir.<sup>84</sup> Bunun yanında Cüşemî'nin listesi Kâ'bî'nin listesinden farklı olarak yalnızca Hanefî fukahayı içermemektedir. Eserde, hem Şâfiî'nin kendisine hem de ashabından pek çok şahsa atıfta bulunulmak suretiyle Şâfiî fukaha lehine de bir genişleme söz konusu olmuştur.<sup>85</sup>

Cüşemî'nin müteahhirun listesi ise Kerhî (ö.340/952) ile başlayıp, Ebû Bekir er-Râzî (el-Cessas) (ö.370/981), Ebû Sehl ez-Zeccâcî (ö. IV./X. asır) ile devam etmekte ve Ebû Nasr Muhammed b. Sehl (ö.388/998) ile sona ermektedir.<sup>86</sup> *Şerhu'l-Uyûn*'da bu listeye bazı eklemelerde bulunulmuş, Ebû Bekir er-Râzî'nin ashabından olmaları sebebiyle Hanefî ulemadan Ebû Ali eş-Şâî (ö.344/955), Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö.430/1039) ve Kudûrî (ö.428/1037) de i'tizâl ile ilişkisi olan fukaha içerisinde zikredilmiştir.<sup>87</sup> Böylece Cüşemî'nin eseri, söz konu listeyi V./XI. asra kadar devam ettirmiştir. Cüşemî böylece eserine hem kendinden önce yaşayan ulemayı dahil etmiş, hem de çağdaşlarından bazı ulemayı bu listelere eklemiştir. Bölgesel olarak ise listeyi Kâ'bî'den farklı olarak Irak'tan Horasan bölgesine doğru genişletmiştir. Elbette bu durumda yaşadığı çağda Hanefilik-Mu'tezile ilişkisinin sınırlarının Irak'tan Horasan-Mâverâünnehir bölgesine doğru genişlemesi etkili olmuştur. Kendisi de Hanefî-Mu'tezilî kimliğin Horasan bölgesinde yayılmasının aktörlerinden biri olan Cüşemî, bu değişim ve farklılaşmayı göz önünde bulundurarak listesini hem yatay hem de dikey olarak genişletmiştir.

<sup>82</sup> Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Cüşemî, *Risâletü İblis ila İhvânihi'l-Menâhis*, thk. Hüseyin el-Müderrişî (Beyrut: Dârü'l-Müntehabî'l-Arabî, 1995), 128; *Uyûnu'l-Mesâil*, vr.20b, 21a; Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, vr. 146 vd.

<sup>83</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 146.

<sup>84</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, vr. 148.

<sup>85</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, vr. 148.

<sup>86</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 103.

<sup>87</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 148a.

Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*'indeki fukaha listesine ilaveten *Şerhu'l-Uyûn*'un on birinci tabakasının sonunda "üç fakih" başlığı altında Ebû Sehl el-Zeccâcî, Ebû Nasr Muhammed b. Sehl ile Ebû Abdurrahman es-Sâlihî'nin biyografilerine müstakil bir şekilde yer vermektedir.<sup>88</sup> Bu şahıslardan ilki Hanefî tabakâtlarda da kendisinden sitayişle bahsedilen<sup>89</sup> Ebû Sehl ez-Zeccâcî'dir. Ebû Sehl'in iki ilimde de üstün olduğunu zikreden Cüşemî, onun Horasan'da denginin olmadığını söylemektedir. Fikhî yönü ile ilgili olarak ise Kerhî'den ilim tahsil ettiği bilgisine yer vermekle yetinmiştir.<sup>90</sup> Bu ve bunun gibi birçok yerdeki bu ifadelerinden anlaşıldığına<sup>91</sup> göre muhtemelen Cüşemî'nin zihninde "Kerhî'den ilim tahsil etmek" kişinin Hanefî olduğu manasına geldiği gelmektedir. Cüşemî'nin "üç fakih" başlığı altında zikrettiği ikinci şahıs ise Ebû Nasr Muhammed b. Sehl (ö. 388/998)'dir. O da Hanefî tabakâtlarda kendisinden bahsedilen şahıslardandır.<sup>92</sup> Cüşemî onun Hanefî yönü ile ilgili doğrudan bilgi vermemekle birlikte onunla ilgili olarak hocası Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. İshak en-Neccârî (ö.433/1041-1042)'nin ondan fikh tahsil ettiğine ve övücü söylemlerine yer vermektedir.<sup>93</sup> Listede üçüncü isim olarak zikri geçen Ebû Abdurrahman es-Sâlihî'nin fikhî kimliği hakkında ise herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Müellifin eserinde fukahaya verdiği müstakil konum, şahısların öncü kimliklerinin ne olduğu ile ilgili olmalıdır. Bu suretle Cüşemî, Hanefî-Mu'tezilî sayılabilecek bir şahsın Mu'tezilî (mütekellim) sıfatının ağır basması halinde bu şahsı tabakalar içerisinde zikrederken, fakih kimlikleri ağır basan şahısları fukaha listeleri vasıtasıyla aktarmaktadır. V./XI. asırda yaşayan bir âlim olarak Cüşemî'nin Hanefilik-Mu'tezile ilişkisinin netlik kazandığı ve sınırlarının belirlendiği bir dönemde söz konusu ilişkiye zamansal olarak dışardan bakmak suretiyle tasnifte önemli bir ilerleme sağladığını söylemek gerekir. Hanefilik-Mu'tezile ilişkisinin anlaşılması noktasındaki tartışma meselelerinden biri olan şahısların öncü

<sup>88</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 379-380.

<sup>89</sup> İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 335; Kureşî, *el-Cevâhir*, 4/51-52.

<sup>90</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 379.

<sup>91</sup> Mesela bk. Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 118a, 120a, 122a vb.

<sup>92</sup> Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/325; Kefevî, *Ketâib*, 198b.

<sup>93</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 379-380.

kimliklerinin ne olduğu hususu Hanefî-Mu'tezilî şahısların etkileşim damarlarını da aydınlatacaktır. Yine bu dönem için her ne kadar şahısların i'tizâl kimliklerinin gerçekliği çalışma alanımız dışında olmakla birlikte artık yapay listeler yerine tamamen tarihsel gerçekliği olan fukaha listelerine odaklanıldığını da söylemek gerekir.

İbnü'l-Murtazâ ise *Tabakât*'ında uzmanlık alanlarına müstakil bir başlık altında yer vermiş ve "halifeler, zâhidler, nahivciler ve şairler" gibi meslek gruplarının yanında fukahâdan "adl" görüşünü benimseyenler için ayrı bir liste hazırlamıştır. İbnü'l-Murtazâ'nın fukaha listesi Kâ'bî ve Cüşemî'nin listelerinden istifadeyle oluşturulmuş olup, Cüşemî'nin mütekaddimum-müteahhirun ayrımı da şahısların tasnifinde dikkate alınmıştır.<sup>94</sup>

### 3.2. Asırlara Göre Tasnif

Tabakalara ve asırlara göre tasnifin öncüsü Kâdî Abdülcebbâr'ın eseri, müstakil olarak uzmanlık alanlarına göre bir tasnif içerisinde Hanefî kimlikli şahısları görme imkanı tanımaz. Bununla birlikte onun eserinde, i'tizâl fikrini benimseyen Hanefî ya da Şâfiî ulema, tabakalar içerisinde yer bulmuş ve zaman zaman bu şahısların fikhî kimlikleri hakkında da malumat verilmiştir. Böylece Kâ'bî'nin müstakilen yazdığı fukaha listeleri, Kâdî Abdülcebbâr ile birlikte tabakalara doğru genişlemiştir. Kâdî Abdülcebbâr sonrasında ise Cüşemî, Kâ'bî'nin uzmanlık alanlarına göre tasnifini devam ettirmek suretiyle fukaha listesini genişletirken, aynı zamanda tabakalara göre tasnifi de Kâdî Abdülcebbâr'dan sonra bir asır daha devam ettirmiştir. Böylece V./XI. Asrın sonlarına yaklaşıldığında Hanefî-Mu'tezilî şahıslar hakkında hem fukaha listeleri hem de tabakalar vasıtasıyla önemli bir bilgi alanı meydana gelmiştir.

Kâ'bî sonrası Mu'tezilî tabakaları, Hanefî ulemayı tasnif noktasında genel vasıfları açısından incelediğimizde bazı tespitlerde bulunmamız mümkündür. Öncelikle tabakalarda zikri geçen Hanefî kimlikli şahıslar açısından Kâ'bî sonrası Mu'tezilî tabakât geleneği genel olarak ortak bir eğilim sergilemiştir. Yine şahısların listesi de bazı küçük farklılıklarla birlikte ortaktır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'ın listesi zorunlu olarak IV./X.

<sup>94</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 128, 129.

asrın sonlarına kadar devam ederken, Cüşemî ve İbnü'l-Murtazâ'nın eserleri V./XI. asrın ikinci yarısına kadar yaşayan Hanefî- Mu'tezilî ulemayı görme imkanı tanır. Bu suretle Cüşemî'nin listesi Hanefî-Mu'tezilî şahısları görme adına bir asır daha genişlemiştir. Kâdî Abdülcebbâr ve Cüşemî'nin on birinci tabakakaya -ki bu hicri dördüncü asrın sonlarına tekabül eder-, kadarki listelerinde farklılıklar ise yok denecek kadar azdır. Hem söz konusu küçük farklılıklardan biri olarak, hem de tabakalara eklenen ilk isim olma vasfıyla Ahmed b. Ebî Duâd'ın (ö.240/854) tasnifinden bahsetmek, tabakaların tetkiki açısından iyi bir başlangıç noktası olacaktır. Kâ'bî'nin fukaha listesinde zikrettiği Ahmed b. Ebî Duâd'ın Cüşemî tarafından Mu'tezile'nin yedinci tabakasında zikredilmesi bu noktada önemli hususlardan biridir.<sup>95</sup> Kâdî Abdülcebbâr tarafından ise İbn Ebî Duâd'ın biyografisine tabakalarda yer verilmemiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın İbn Ebî Duâd hakkında diğer şahısların biyografilerinde yer verdiği rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, onu eserine aktarmaması bilinçlidir. Zira Kâdî Abdülcebbâr'ın eserinin çeşitli yerlerinde aktardığına göre Ahmed b. Ebî Duâd ile Câhız (ö.255/869), Cafer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49) ve Cafer b. Harb (ö. 236/850-51?) arasında siyasî bazı sebeplerle birtakım menfî hadiseler yaşanmıştır.<sup>96</sup> Muhtemelen hem mihnedeki konumu hem de meşhur Mu'tezilî şahıslarla arasındaki husumet onun Kâdî Abdülcebbâr tarafından hem Hanefî hem de Mu'tezilî kimliğiyle görmezden gelinmesine sebep olmuştur.

Ahmed b. Ebî Duâd'dan sonra tabakalara ismi eklenen ilk Hanefî şahıs sekizinci tabakada biyografisine yer verilen Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'dir. Kâ'bî'ye Hanefî tabakâtlarda da yer verilmiş ve i'tizâl vasfına atıfta bulunulmuştur. Böylece Kâ'bî'nin her iki kimliği de Hanefî tabakâtlarda gündeme gelmiştir.<sup>97</sup> Ancak Mu'tezilî tabakâtlarda durum biraz daha farklıdır. Kâdî Abdülcebbâr ve Cüşemî onun fakih kimliğinden bahsetmekle birlikte Ashâbu Ebi Hanife ile ilişkisi hakkında herhangi bir bilgi vermeyi tercih etmemişlerdir.<sup>98</sup> Kâ'bî'den sonra dokuzuncu tabakada

<sup>95</sup> Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 101; Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, vr.19b. Şerhte ise Ahmed ibn Ebi Duâd 7. Tabakada zikredilen şahıslardan çıkarılmıştır.

<sup>96</sup> Kâdî Abdülcebbâr, 276, 282, 283.

<sup>97</sup> Kureşî, *el-Cevâhir*, II, 296; İbn Kutluboğa, *Tâc'üt-Terâcim*, 178.

<sup>98</sup> Kâdî Abdülcebbâr, 297-299; Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 110ab.

biyografisine yer verilen Hanefî şahıslardan biri olan Ebû Said el-Berdâî (ö.317/930) de yine hem Hanefî tabakâtlarda<sup>99</sup> hem de Mu'tezilî tabakâtlarda biyografisine yer verilen ulemadandır. Mu'tezilî tabakât yazarları tarafından ise yalnızca Kerhî ile arasındaki ilişkidenden bahsedilmiş, yani Hanefî kimliğine dolaylı bir atıfta bulunulmuştur.<sup>100</sup>

Mu'tezile'nin onuncu tabakasında tasnif edilen İbn Sühleveyh (ö. IV./X. asır), Hanefî tabakâtlarda biyografisine yer verilmemekle birlikte, Mu'tezilî yazarların Ehl-i Irak'tan şeklinde tanımladığı şahıslardan biridir. Ayrıca onun fıkıh tahsili için Kerhî'nin meclisine gittiği bilgisi de yine eserlerde Hanefî kimliğine işaret etmek için zikredilmiş olmalıdır.<sup>101</sup> Onuncu tabakadaki Hanefî kimliği bulunan bir diğer şahıs ise meşhur Mu'tezilî ulemadan Ebû Abdullah el-Basrî (ö.369/979-80)'dir. Mu'tezilî tabakalarda Ebû Abdullah el-Basrî'nin hem fıkıhta hem de kelimada önemli bir yeri olduğu söylenir. Ayrıca bu eserlerin teyit ettiği üzere o da yine Kerhî'nin ilim meclisine uzun bir süre devam etmiştir.<sup>102</sup> Onuncu tabaka isimlerinden olan Ebu'l-Hasan el-Ezrak et-Tenûhî (ö. 378/988) de hem Hanefî<sup>103</sup> hem de Mu'tezilî tabakalarda biyografisine yer verilen şahıslardan biri olup onun da fıkıh Kerhî'den aldığına işaret edilmiştir.<sup>104</sup> Bu tabakanın bir diğer ismi olan Ebû Bekr el-Buhârî'nin (ö. IV./ X. asır) Ashâbu Ebi Hanife ile ilişkisi açıkça ifade edilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr onun Ashâbu Ebî Hanife içerisinde fıkıhta öne geçen ulemadan olduğunu zikrederken,<sup>105</sup> Cüşemî ve İbnü'l-Murtazâ yalnızca fıkıhta ileri gittiği ve Kerhî'den ilim tahsil ettiği bilgisini paylaşmıştır.<sup>106</sup> Cüşemî'nin Ebû Hanife'nin (ö.150/767) ashabından olduğu bilgisini tekrar paylaşmama nedeni daha önce de

---

<sup>99</sup> Saymerî, 159; Kureşî, *el-Cevâhir*, I/164-65; Kefevî, *Ketâib*, 171b.; Takiyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv (Kahire 1970), I, 394.

<sup>100</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl*, 319; Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 118a.

<sup>101</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl*, 324-325; Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 120a.

<sup>102</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl*, 325-328; Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 125a; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 106.

<sup>103</sup> Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 354; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, II, 128.

<sup>104</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl*, 330; Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 122b; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 108.

<sup>105</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-İ'tizâl*, 331.

<sup>106</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 122a; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 109.

zikrettiğimiz üzere muhtemelen onun zihninde bu bilginin Kerhî'nin ashabından olmakla aynı anlama gelmesi sebebiyledir. Zira diğer şahıslar söz konusu olduğunda da tüm tabakât yazarları, Hanefilikle ilişkisi olan ve fikhî bir temayül gösteren şahısların “Kerhî'den ilim tahsil ettiği” bilgisini paylaşmışlardır. Onuncu tabakanın son ismi olan Ebû Ahmed el-Askerî el-Abdekî'nin (ö. 347/958?) Hanefî-Mu'tezilî kimliği ile ilgili bazı soru işaretleri yer aldığı<sup>107</sup> için ismini zikretmekle yetineceğiz.

Mu'tezilî tabakat geleneğinde zaman dilimine göre tasnif, Kâdî Abdülcebbâr'ın eserinde onuncu tabaka ile son bulmaktadır. Buraya kadar bazı farklılıklar yer alsa da Cüşemî'nin çoğunlukla Kâdî Abdülcebbâr'ın izinden gitmesi sebebiyle onun söz konusu etkileşim biçimine bakış açısı hakkında sınırlı bilgimiz bulunmaktaydı. Ancak Cüşemî'nin eklediği on birinci ve on ikinci tabakalar doğrudan onun algısını yansıtması açısından ayrı bir öneme sahiptir. Bu sebeple ciddi bir tetkiki gerektirir.

Cüşemî'nin on birinci tabakanın ilk ismi olarak zikrettiği Kâdî Abdülcebbâr'ın biyografisinde onun Ebû Abdullah el-Basrî'den fıkıh tahsil etmek istediği ancak Ebû Abdullah'ın ona fıkıhın her müçtehidin isabetli olabileceği bir ilim dalı olduğunu söyleyerek “ben onlardanım/Hanefilerden, sen de Şâfiî'nin ashabında kal” dediği aktarılmaktadır.<sup>108</sup> Esasında bu rivayetin aktarımı hem IV./X. asrın Mu'tezilî-Hanefî birlikteliğinin meşhur bir etkileşim olduğu anlamına gelmekte hem de fıkıhtaki farklılıkların Mu'tezilî gelenek nezdinde ikincil bir önem taşıdığı izlenimi verilmektedir. Zira bu hadisenin zikri sonrasında Cüşemî, Kâdî Abdülcebbâr'ın fıkıhta önemli bir konuma gelmekle birlikte zamanın tümünü kelama hasrettiğini ifade etmektedir. Kelam ile fıkıh ilmini fazileti açısından da karşılaştıran Cüşemî, Kâdî Abdülcebbâr'ın fıkıhın dünyayı ilgilendiren bir ilim dalyken, kelamın Allah'tan başka bir amacı olmadığına yönelik düşüncesini de muhtemelen aynı gaye ile aktarmaktadır.<sup>109</sup> Böylece Cüşemî, tabakanın ilk ismi olan Şâfiî kimlikli

---

<sup>107</sup> Bk. Ebû Ahmed el-Askerî el-Abdekî'nin mezhebî kimliği ile ilgili tartışmalar için bk Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*, 227.

<sup>108</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 367.

<sup>109</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 367; *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 124b.

Kâdî Abdülcebbâr'ın biyografisinde dahi konuya atıfta bulunurak meselenin teorik karşılığı hakkında da ipuçları vermiştir.

On birinci tabakada Cüşemî'nin Hanefî ulemadan zikrettiği ilk şahıs Ebû Abdullah ed-Dâî (ö. 360/971)'dir. Cüşemî onun Kerhî'den Ebû Hanife'nin fikhını tahsil ettiği bilgisine yer vermek suretiyle Ashâbu Ebi Hanife ile ilişkisini doğrudan açıklamıştır.<sup>110</sup> Bununla birlikte Ebû Abdullah ed-Dâî, itizâl, Zeydiyye ve Hanefilik üçgeninde yer alan şahıslardan biri olması hasebiyle Cüşemî nezdinde büyük bir öneme sahiptir. Bu suretle onun hayatının ilk yıllarında Mu'tezilî-Zeydî ulemadan Şerif Ebu'l-Abbas'dan (ö.353/964-965) Zeydî fikhını tahsil ettiği bilgisi de burada yer bulur.<sup>111</sup> Yine Cüşemî, Ebû Abdullah'ın Zeydî kimliğini açıklamak üzere Büveyhî hükümdarı Muizzüdevle (945-967) nezdindeki önemi, Zeydiyye içerisindeki konumu ve faziletlerine de övgüyle atıfta bulunmaktadır. Cüşemî'nin ilk kez Ebû Abdullah için kullandığı "bazen Mu'tezilî, bazen Hanefî'dir" nitelemesi ise Ebû Abdullah'ın tasnifi açısından oldukça dikkat çekicidir.<sup>112</sup> Cüşemî, Ebû Abdullah'ın Hanefî kimliğini de vurgulamakla birlikte, Hanefî ulema nezdindeki bakış açısının Zeydî kimliği dolayısıyla farklılaştığını da belirtmeden geçemeyeceğiz. Zira Cüşemî'den önce yazılan Hanefî tabakâtlarda yer bulan, Ebû Abdullah ed-Dâî'nin Zeydî kimliği dolayısıyla Kerhî'nin cenaze namazını kıldırmasının engellenmesine dair rivayet<sup>113</sup> Hanefî cemahta hangi mezhebî kimliğinin ağır bastığını göstermesi açısından ilginç bir örnektir.

Cüşemî'nin eserinin on birinci tabakasında zikredilen bir diğer Hanefî-Mu'tezilî şahıs İbn Allân'dır (ö.409/1019)<sup>114</sup>. Cüşemî onun hakkında ayrıntılı bilgiye yer vermemiş çeşitli alanlarda eserleri olduğundan bahsettikten sonra İhşidîler'den olduğuna ve Ebû Abdullah el-Basrî'den ilim tahsil ettiğine işaret etmekle yetinmiştir.<sup>115</sup> Bu tabakada yer bulan İbn Huneyf (ö. IV./X. asır) hakkında ise "fıkıhta Ebû Hanife'nin mezhebi üzere

<sup>110</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 371; *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 126a, 126b.

<sup>111</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 375; *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 127a.

<sup>112</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 371-375; *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 126a-127a.

<sup>113</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, 162.

<sup>114</sup> İbn Allân hakkında bk. Ömer Sadıker, "İbn Ebî Allân (1018)", *İslâm'ın Akılcıları Mu'tezilî Öncüleri*, ed. Mehmet Azimli-Özden Kanter (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 393-396.

<sup>115</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 378; *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 128b.



uzmanlaştığı” bilgisi verilmekte ve fıkıh usûlü üzere çok sayıda eserinin olduğu zikredilmektedir.<sup>116</sup> Cüşemî'nin eserinin on ikinci tabakası Kâdî Abdülcebbâr'ın ashabına tahsis edilmiş, ayrıca Kâdî Abdülcebbâr'ın ashabından olan kadılara da müstakil bir başlık altında yer verilmiştir. Cüşemî burada bir başka mezhepler arası etkileşime atıfta bulunarak bu tabakada biyografisine yer verdiği şahısların i'tizâl ile Şâfiî fikhını bir araya getirdiklerine dikkat çekmektedir.<sup>117</sup> Büveyhîler Döneminde (320/932-453/1062) kadılık yapan bu şahıslar, dönemin Kâdî Abdülcebbâr ekseninde şekillenen Şâfiîlik-Mu'tezile etkileşimini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Cüşemî, Mu'tezile içerisindeki bu vakıyı aktardıktan sonra on ikinci tabaka içerisindeki diğer şahısları aktarmaya devam eder. Burada bahsi geçen Seyyîd Ebû Abdullah el-Cürçânî (ö.398/1008) Hanefî tabakâtlarda kendisine yer verilen ve övgüyle bahsedilen şahıslardan biridir.<sup>118</sup> Cüşemî tarafından ise Zeydiyye'ye meyletmekle tanımlanmış ancak Hanefî kimliği hakkında bilgi verilmemiştir.<sup>119</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1054) on ikinci tabakanın bir diğer Hanefî-Mu'tezilî kimlikli ulemasındandır. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Hanefî tabakâtların kendisinden bahsettiği ancak çok ayrıntılı bilgi vermedikleri bir şahıstır.<sup>120</sup> Mu'tezilî tabakâtlarda ise Cüşemî, onun özellikle Mu'tezile içerisindeki konumuna dair bazı tartışmalara işaret etmekte ve ashab içerisinde bazı konularda ona karşı menfî görüşler serdedilse de Mu'tezile içerisindeki ilmî konumunun azametine işaret etmektedir. Cüşemî'nin ardından İbnü'l-Murtazâ bazı ilavelerle birlikte Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin biyografisine yer vermiştir. Bununla birlikte her iki müellif de onun Hanefîlikle ilişkisi hakkında suskun kalmıştır.<sup>121</sup> Cüşemî'nin bundan sonra zikredeceği şahıslar Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'den ilim tahsil eden kimselerdir. Bunlardan biri olan Hanefî fakihî Ebû Sa'd es-Semmân (ö.445/1053), Hanefî tabakâtlarda Mu'tezilî nisbesi ile yer bulmaktadır.<sup>122</sup> Cüşemî ve İbnü'l-

<sup>116</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 378; *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 128b.

<sup>117</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 385.

<sup>118</sup> Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/397-398.

<sup>119</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 385.

<sup>120</sup> Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/261

<sup>121</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 387; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 118, 119.

<sup>122</sup> Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/424.

Murtazâ ise onun kelim, fıkıh, hadis gibi çeşitli ilimlerde asrında tek olduğunu söylemekte ancak Hanefî kimliğinden bahsetmemektedir.<sup>123</sup>

Tabakanın bir diğer ismi olan Ebû Nasr er-Rüzmâcânî (ö. V./XI. asır?), Cüşemî'nin kelamı ve Ebû Hanife fikhını birleştirdiği bilgisini doğrudan verdiği birkaç sahıstan biridir. Kelamı Kâdî Abdülcebbâr'dan, fikhı ise Ebî Asım el-Mervezî'den aldığı aktarılır.<sup>124</sup> Bununla birlikte Hanefî tabakâtlarda biyografisi tespit edilemediği gibi hakkında bilgiye de ulaşılmamıştır. Cüşemî'nin tabakanın son ismi olarak aktardığı Neccârî nisbeli Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. İshak (ö.433/1041-1042)<sup>125</sup> ise eserinde sık sık atıfta bulunduğu üzere hocasıdır. Cüşemî bu kısımda onun fıkıh ve kelim ilmini bir araya getirdiğine işaret etmiş, ancak Hanefî kimliği ile ilgili bilgi vermemiştir. Yıldırım'ın söylediğine göre eserinin bir başka yerinde hocası için Mu'tezile kelamı ile Hanefî fikhını bir araya getirdiği bilgisini aktarmıştır.<sup>126</sup> On ikinci tabakada Cüşemî'nin zikrettiği isimler son bulmasına rağmen İbnü'l-Murtazâ'nın bazı şahısların biyografilerini bu tabakaya eklediği görülür. Mesela, Hanefî-Mu'tezilî kimliğin beşinci asırdaki en önemli isimlerinden biri olan İbnü'l-Melâhimî (ö.536/1141), İbnü'l-Murtazâ tarafından on ikinci tabakaya eklenmiştir. İbnü'l-Murtazâ, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin öğrencilerinden biri olarak zikrettiği İbnü'l-Melâhimî'den övücü ifadelerle bahsetmiş ancak Hanefî kimliğine atıfta bulunmamıştır.<sup>127</sup>

Cüşemî'nin on bir ve on ikinci tabakada zikrettiği şahısların biyografileri incelendiğinde, onların fıkıh ve kelim ilmindeki konularından ve bu iki ilimde de derinleştiklerinden hususiyetle bahsedildiği görülür. Cüşemî'nin bu konuya ehemmiyet göstermesinin sebebi ise kuvvetle muhtemel son iki tabakada zikrettiği şahısların önemli

---

<sup>123</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 389.

<sup>124</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 389.

<sup>125</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 389.

<sup>126</sup> Yıldırım'ın aktardığı bu anektodu eserde tespit edemedik. Bk. Yıldırım, *Mutezile'nin Kelamî Polemikleri* 32.

<sup>127</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 119.

bir kısmının Zeydî imamlar olmalarıdır.<sup>128</sup> Zira Zeydiyye'ye göre "imamlık vasfı" kesbîdir. Kişinin imam olmasını sağlayacak kesbî vasıflar içerisinde ise "fıkıhta uzmanlaşmak ve içtihat seviyesine ulaşmak" önemli gerekliliklerdendir.<sup>129</sup> Bu suretle Cüşemî, eserinde şahısların fikhî kimlikleri hakkında çok daha hassas bir şekilde bilgi verirken bunun kelamla eş zamanlı bir uzmanlaşma olduğuna da özellikle dikkat çekmiştir. Hatta Seyyîd Ebu'l-Hüseyn'in fıkıh ve kelamdaki konumunun büyüklüğünden bahsettikten sonra onun imamet için tüm hasletleri kendinde topladığını söylemiştir.<sup>130</sup> Hal böyle olunca Cüşemî'nin bu hassasiyeti, eserini fikhî kimlikler hakkında detaylı bilgilerin verildiği bir konuma taşımış; bu ise geçişlilik ve etkileşimleri görünür kılmıştır.

### 3.3. Şehirlere Göre Tasnif

Mu'tezilî tabakât eserlerinde görülen bir diğer tasnif biçimi bölgeseldir. Bu tasnif türünde şehir halklarına göre bir tasnif esas alınmakta ve bu bölgelerden adl fikrini benimseyen şahısların isimlerine yer verilmektedir. Mu'tezilî tabakât geleneğinde bölgesel tasnifin ilk olarak Kâ'bî tarafından yapıldığı görülmektedir. Kâ'bî'nin eserinde Medine ehli ile başlayan tasnifte, Mekke, Yemen, Taif, Basra, Şam ve Kûfe bölgelerindeki şahısların isimlerine yer verilmiştir. Bu bölgesel tasnif içerisinde tâbiînden yüz kadar şahsın ismi zikredilmektedir. Kâ'bî, şehirler listesinde yer alan şahısların biyografilerinde adl ve kader fikrini benimsediklerini teyit etmek üzere bazı delillendirmelerde bulunmaktadır.<sup>131</sup> Ancak Kâ'bî'nin söz konusu listesi Mu'tezilî ulemayı genişletme ve faziletli şahısları itizâl fikri ile ilişkilendirme çabasının bir ürünü olmalıdır. Zira listedeki şahısların kimlikleri incelendiğinde "bir hocadan ders alma" vb. gibi gerekçelerle Mu'tezilî gelenekle zorlama bazı irtibatlar kurulduğu ve bu suretle şahısların listeye eklendiği görülür. Üstelik şahısların önemli bir kısmının

<sup>128</sup> Mesela Ebû Abdullah ed-Dâî, Şerif Ebu'l-Abbas el-Haseni (ö. 360/971), Seyyîd Ebu'l-Hüseyn Müeyyed billah (ö.411/1020-1021), Seyyîd Ebû Tâlib İmam Nâtık-Billah (ö.424/1032-1033) bu şahıslar arasındadır. Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 371, 375, 376.

<sup>129</sup> Zeydiyye için imamlık şartları için bk. Yusuf Gökâl, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslâm Düşüncesine Katkıları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), 102 vd.

<sup>130</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûnu'l-Mesâil*, 376; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 119.

<sup>131</sup> Kâ'bî, *Makâlât*, 169-191.

hadis taraftarlarına mensup olması mihnenin etkisiyle, Mu'tezile listesini karşıt grup lehine genişletme veya meşrulaştırma gayesi ile söz konusu oluşturulduğu izlenimi oluşturmaktadır. Bu sebeple Kâ'bî'nin bu listesinin içerisinde mezhebin sayısı genişletme ve faziletini ispat endişesi yer alan yapay bir liste olduğunu söylemek mümkündür.

Kâ'bî'den sonra bölgesel tasnif metodu, Kâdî Abdülcebâr tarafından da devam ettirilmiştir. Onun listesi Kâ'bî'ninki kadar kapsamlı olmamakla birlikte o, Kâ'bî ile aynı metod üzere listesini meydana getirmiş ve tâbîinden hadis ilmiyle iştigal eden şahısların isimlerine eserinde yer vermiştir. Şahısların i'tizâlî vasıfları için referans kabul ettiği bilgilerin sahiplerinin, bu şahısları cerh etme amacıyla kader fikrine nispet eden daha doğru bir ifadeyle kader fikrini benimsemekle itham eden Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ve Ebû Hatim er-Râzî (ö.277/890) gibi âlimler olması ise ilginçtir.<sup>132</sup> Esasında Kâdî Abdülcebâr da Kâ'bî gibi bu şahıslara yapılan eleştirileri, şahısların adl görüşünü benimseleri için referans haline getirmiştir. Bu da söz konusu listelerin Mu'tezilî ulemanın sayısını genişletme çabasının ürünü olduğunu göstermektedir. Bu sebeple bölgesel amaçlı tasnifleri Mu'tezilî ulemanın tesbiti için gerçekçi listeler olarak kabul etmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte Mu'tezilî algı çerçevesinde kimlerin "biz kategorisine" eklendiğinin tespiti açısından bu tasnife başvurulabilir.

### SONUÇ

Mezhepler, çeşitli faktörlerin etkisiyle birbirlerinin etki alanında yer alabilmektedir. Bu etki alanı kimi zaman mezhepleri birbirine yakınlaştırırken, kimi zaman ise ötekileştirmek suretiyle uzaklaştırmaktadır. İslam Mezhepleri Tarihi'nin araştırma alanlarından biri olan mezhepler arası ilişkilerin tetkiki, sınırları belirli müstakil bir gruptan bahsedilememesi sebebiyle oldukça zordur. İlişkinin tetkikinde birincil kaynakların doğrudan verdiği bilgilerin sınırlı olması da söz konusu araştırma alanının önemli sınırlılıklarındadır. Bununla birlikte İslam Mezhepleri Tarihi alanında mezhepler arası etkileşim konusunda ciddi çalışmalar kaleme alınmış ve halen çeşitli mezhepler arasındaki ilişkilerin tetkiki yönündeki gayretler devam etmektedir. Mezhepler arası etkileşim

<sup>132</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Fazlü'l-İ'tizâl*, 338-363.

söz konusu olduğunda etkileşim ve geçişlilik örneklerinin çoğunlukla şahıslar üzerinden gerçekleşmesi, mezhep mensupları tarafından telif edilen tabakât türü eserlerini, ilişkinin tespitinde önemli bir başvuru kaynağına dönüştürmüştür. Zira mensupları telif etmeyi amaçlayan bu eserlerdeki tasniflerde, mezhepler arası geçişlilik tecrübeleri dikkate alınmış görünmektedir. Bizim bu çalışmada incelediğimiz etkileşim örneği ise Hanefilik ve Mu'tezile mezhepleri düzleminde olup, çalışmamız konunun farklı bir yönüne -ilişkinin taraflarından biri olan Mu'tezilî yazarların telif ettiği tabakât türü eserlere- odaklanmıştır. Çalışmamız neticesinde konunun süreç içerisinde Mu'tezilî gelenek nezdindeki geçirdiği serüvene ve Mu'tezilî ulema nezdindeki farklılaşan konumuna dair çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır.

İlk olarak genel perspektifte söz konusu tasnifleri incelediğimizde, Mu'tezilî tabakât geleneğinin Hanefî şahısları üç farklı usûl üzere tasnif ettiği görülmektedir. Bunlardan kronolojik olarak ilk tasnif metodunun Kâ'bî tarafından uzmanlık alanlarına göre oluşturulan "fukaha" listeleri olduğu anlaşılmaktadır. Mu'tezile içerisinde ilk kez bir fukaha listesi oluşturan Kâ'bî'nin listesindeki tüm şahısların Hanefî olması ise şaşırtıcı değildir. Burada bizim için asıl şaşırtıcı sonuçlardan biri Kâ'bî'nin Hanefî şahısları tasnifte yaşadığı çekince ve meşrulaştırma arayışı olmuştur. Kâ'bî'nin yaşadığı çağ/bölge ve Semerkand Hanefîleri ile ilişkileri düşünüldüğünde ise bu tavır anlamlı ve anlaşılır hale gelmektedir. Tespitlerimize göre Kâ'bî'nin Mu'tezile geleneğe kazandırdığı fukaha listeleri, yaklaşık bir buçuk asır sonra Cüşemî tarafından Kâ'bî'nin tasnifinde yer bulmayan çağdaşlarını ve de seleflerini içerecek şekilde genişlemiştir. Bu noktada fukaha tasniflerinin erken dönem Hanefî-Mu'tezilî bir yazar olan Kâ'bî tarafından başlatılması ve yine bir Hanefî-Mu'tezilî (Zeydî) yazar tarafından genişletilmesi, Mu'tezilî tabakât geleneğindeki Hanefî etkiyi göstermesi açısından çalışmamızın dikkat çekici sonuçlarından biridir.

Mu'tezilî tabakât geleneği bütüncül bir şekilde tetkik edildiğinde, Kâ'bî'nin müstakilen yazdığı fukaha listelerinin, Kâdî Abdülcebbâr ile birlikte tabakalara doğru genişlediği ve böylece Hanefî şahısların tasnifinde farklı bir yöntem tercih edildiği anlaşılmaktadır. Bu tercih, Kâdî Abdülcebbâr'ın yaşadığı V./XI. asra kadar Hanefilik-Mu'tezile ilişkisinin

belirgin bir hal alması ve yaygınlaşmasıyla ilgili olmalıdır. Zira Kâ'bî'nin eserini yazdığı çağ için Hanefilik ve Mu'tezile ilişkisinin mensuplarını bir listede müstakil bir şekilde belirtme ya da ilişkiyi meşrulaştırma adına bazı girişimlerde bulunmak doğaldır. Kâdî Abdülcebbar eserini yazdığında, onun tasnif ettiği şahıslardan çıkardığımız sonuçlara göre artık gerek siyasî gerek ilmî sebeplerle ilişki netleşmiş, Hanefî-Mu'tezilî şahısların sayısı artmış hatta Irak dışına yayılmaya başlamıştır. Bu suretle Kâdî Abdülcebbar ile birlikte artık yalnızca fakih kimliği belirgin olan "fakih" Mu'tezilîlerin değil, hem mütekellim hem de fakih kimliği aynı derecede görünür olan "fakih ve mütekellim" Hanefî-Mu'tezilîlerin, tabakât kitaplarında tasnif edilmeye başlandığı anlaşılmaktadır.

Eserlerde Hanefîlerin tasnifinde esas alınan bir diğer usûlün şehirlere göre tasnif olduğu söylenebilir. Bu tasnif biçimi incelendiğinde Hanefîlerin tasnifi açısından etki alanı en az olan yöntemin bu usûl olduğu anlaşılmaktadır. Zira tasnif yönteminin başlatıcısı olan Kâ'bî, bölgesel tasnif içerisinde Hanefî şahıslara yer vermezken, Kâdî Abdülcebbar yalnızca iki Hanefî-Mu'tezilî şahsa bu tasnif biçimi içerisinde yer vermektedir. Sonraki asırlarda da söz konusu tasnif yöntemi Hanefîlerin tasnifi açısından işlevsel görünmemiş olmalıdır ki, müellifler tarafından tercih edilmemiştir.

Genel olarak tabakât türü eserlerdeki Hanefî şahısların biyografileri incelendiğinde ise onların Hanefî kimliklerinin tanımlanmasında farklı tutumlar sergilendiği görülmektedir. Fukaha listeleri bu noktada Hanefî kimliği görmek adına çok daha işlevseldir. Tabakalarda tasnif edilen şahıslar söz konusu olduğunda ise bazen doğrudan, bazen ise ilim kanallarının zikredilmesi suretiyle dolaylı olarak Ashâbu Ebi Hanife ile ilişkiler açıklanmıştır. Bu noktada tespitlerimize göre müelliflerin, şahısların Hanefilik ile ilişkisini tanımlamada kullandıkları en önemli belirleyicilerinden biri "Kerhî'den ilim tahsil etmek"tir. Hanefî-Mu'tezilî şahıslara yönelik Mu'tezilî algının yönü ise olumlu bir düzlemde gerçekleşmiştir. Bu şahısların konularının, Şâfiî-Mu'tezilî bir müellif tarafından Mu'tezilî tabakalara doğru genişletilmesi ise Hanefilik-Mu'tezile etkileşimin Mu'tezile içerisinde tarihi bir vakıa olarak ilk dönemlerden itibaren kabul gördüğü göstermektedir. Daha açık bir ifadeyle Mu'tezilî tabakât geleneğine göre yalnızca Hanefilikten Mu'tezile'ye doğru

gerçekleşen bir etkileşim kanalı bulunmamaktadır. Mu'tezile içerisinde Hanefiliğin tercihi de önemli bir etkileşim alanıdır.

Sonuç olarak Mu'tezilî tabakât türü eserlerde Hanefî-Mu'tezilî şahısların çeşitli şekillerde tasnif edildiği görülmektedir. Bu çerçevede Hanefilik-Mu'tezile ilişkisini tespit noktasında bu eserlerin ciddi ipuçları barındırdığını ifade etmek gerekir. Eserler kronolojik bir şekilde incelendiğinde üç farklı coğrafya ve üç farklı çağın Hanefilik-Mu'tezile algısını yatay ve dikey düzlemde tetkik imkanı doğmaktadır. Bu yönüyle çalışmamızın, mezhepler arası ilişkilerin tetkiki açısından tabakât türü eserlerin önemini teorik ve pratik yönleriyle açığa çıkarma yönünde bir adım attığı söylenebilir. Konunun diğer yönü Hanefî tabakâtlar üzerinden Mu'tezilî algının inşasını içermekte olup, çalışmamızın devamı niteliğindeki bir diğer çalışmada Hanefî ve Mu'tezilî algının karşılaştırılması planlanmaktadır.

#### Kaynakça

- Adalar Subaşı, Derya. "Arap Edebiyatında Tabakât (Biyografi) Türünün Gelişimi". *Doğu Dilleri Dergisi* 6/1 (2022), 28-47.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. "Kaderî-Mürçîi Olarak Tanımlanan Şahıslar ve Mezhebî Aidiyet Problemleri". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1 / 2 (Aralık 2018), 431-470. <https://doi.org/10.18403/emakâlât.476647>.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*. Adana, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Arıkan, Adem. "Zeynüddin El-Âmilî'nin Öldürülmesiyle İlgili İmâmiyye Tabakât Kitaplarındaki Kurguların Değerlendirilmesi". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 19 (Ekim 2010), 87-112 .
- Arpağuş, Hatice K., "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008*, İstanbul 2011.

- Aslan, Muhammed. “Tabakât Kitapları ve Hadis İlmine Sağladıkları Faydalar”. *BÜİFD* 5/10 (2017/2), 269-290.
- Aydınlı, Osman. “Mu‘tezile Ekolünün Temel Kaynakları ve Özellikleri”. *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. ed. H. İbrahim Bulut. 33-89. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Aydınlı, Osman. “Mu‘tezile Ekolünün Tarihsel Serüveni”, *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 9-41
- Bebek, Adil. “Kâ‘bî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 24/27.
- Cüşemî, Ebû Sa‘d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme. *Risâletü İblis ila İhvânihi‘l-Menâhis*. thk. Hüseyin el-Müderrişî, Beyrut: Dârü‘l-Müntehabi‘l-Arabî, 1995.
- Çeker, Huzeyfe. *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Gökalp, Yusuf. “Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), 95-112.
- Hansu, Hüseyin. “Mu‘tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi”. *Marife*, 3/3 (2003), 55-71.
- İbn Kutluboğa, Ebu‘l-Fidâ Zeynuddîn Kâsım. *Tâcu‘t-Terâcîm*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dımaşk: Dârü‘l-Kalem, 1992/1413.
- İbnü‘l-Esîr, *el-Kâmil fi‘t-Târîh*, nşr. Muhammed Yusuf Dekkak. Beyrut: Dârü‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 1987.
- İbnü‘l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbu Tabakâtü‘l-Mu‘tezile*. thk. S.D. Wilzer. Beyrut, 2. Basım, 1407/1987.
- İbnü‘n-Nedîm, Ebû‘l-Ferec Muhammed b. Ebî Yâkub, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd. Tahran 1971.
- İbrahimoğlu, Yunus. *Mihne Sonrası Mu‘tezile Düşüncesinin Savunusu- Ebu‘l Hüseyin El-Hayyât Ekseninde*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.



- Hafsi, İbrahim. "Recherches Sur Le Genre " Ṭabaqât " Dans La Littérature Arabe: III." *Arabica* 24/2 (1977), 150-186.
- Kâ'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî. *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. thk. Râcih el-Kürdî, Abdülhamid el-Kürdî, Hüseyin Hansu. Amman:Dâru'l-Hamed, 2014.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed. "Kitab Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile ". *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* . thk. Fuad Seyyîd. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1974.
- Kaya, Mesut. "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakât Literatürü: Histogramik Bir İnceleme". *İslam Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 33-65.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibu'l-A'lâmi'l-Ahyâr*, Meclis-i Şûrâyı Millî, 1385.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 5 cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2. Basım, 1413/1993.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Leknevî, Abdülhay. *Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. M. Bedreddin Ebû Firâs. Kahire:Dâru'l-Mektebi'l-İslâmî, 1324.
- Makdisi, George. "Ṭabaqât'-Biography: Law And Orthodoxy In Classical Islam." *Islamic Studies* 32/4 (1993), 371-396.
- Sadiker, Ömer. "İbn Ebî Allân (1018)". *İslâm'ın Akılcıları Mu'tezilî Öncüler*. ed. Mehmet Azimli-Özden Kanter. İstanbul: Mana Yayınları, 2021, 393-396.
- Saymerî. Abdullah Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*. Beyrut:Dâru'l-Mektebeti'l-Arabî, 1974.
- Temîmî, Takiyyüddin b. Abdülkâdir. *Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed Hulv. Kahire 1970.
- Timür, İhsan. "Bir Mezhep Savunusu Olarak Tabakât Eserleri: Takiyyüddîn et-Temîmî'nin et-Tabakâtü's-Seniyye'sine Yansıyan Hanefilik Savunusu". *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*. ed. Hidayet Aydar. 487-505. İstanbul: Ensar Neşriyat 2018.

- Ümit, Mehmet. “Hazar Zeydîleri ve Mu‘tezilîler”. *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 231-254.
- Van Ess, J. “Abu’l-Qāsem Ka‘bî”, *Encyclopædia Iranica* (Erişim 27 Mayıs 2023).
- Yapıcı, Asım. “Biz ve Onlar: İç ve Dış Dinî Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi”. *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*. ed. Hayati Hökelekli, Vejdi Bilgin. 247-279, Bursa: Kurav, 2015.
- Yaşar, Muhammed Yuşa. “Mu‘tezile Tabakâtları Bağlamında Mu‘tezile’nin Teşekkülü ve İsimlendirilmesi”. *İslam Te’lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*. ed. Hidayet Aydar. 37-83. İstanbul: Ensar Neşriyat 2018.
- Yıldırım, Ramazan. *Mutezîle’nin Kelamî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2012.

**Tablo 1:** Mu'tezilî Tabakatlarda Yer Alan Hanefî Şahısların Tasnifi

<b>Ebu'l-Kasım el-Belhî, el-Kâ'bi (ö. 319/931)</b>	<b>Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025)</b>	<b>Hâkim el-Cüsemî(ö. 494/1101)</b>	<b>İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437)</b>
Züfer b. Hüzeyl (ö.158/775)	Züfer b. Hüzeyl	Züfer b. Hüzeyl	Züfer b. Hüzeyl
Ebü Mu'tî Hâkim b. Abdullah el-Küreşî (ö.199/814)	Muhammed b. Şucâ es-Selcî	Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö.189/805)	Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî
Muhammed b. Şucâ es-Selcî (ö.266/880)	Ebu'l-Kasım el-Belhî, el-Kâ'bi (8. Tabaka)	Ebü Mu'tî el-Belhî	Ebü Mu'tî el-Belhî
Ahmed b. Ebî Duâd (ö.240/854)	Ebü Said el-Berdâî (ö.317/930) (9. Tabaka)	Muhammed b. Şucâ es-Selcî	Muhammed b. Şucâ es-Selcî
	Ebul-Kâsım İbn Sühleveyh (ö. IV./X. asır) (10. Tabaka)	Ebü Hâzım (ö.292/904)	İsâ b. Ebân
	Ebü Abdullah el-Basrî (ö.369/979-80) (10. Tabaka)	İsâ b. Ebân (ö.221/836)	Muhammed b. Semâa
	Ebu'l-Hasan el-Ezrak et-Tenûhî (ö. 378/988) (10. Tabaka)	Muhammed b. Semâa (ö.233/848)	Ali b. Müsa el-Kummî
	Ebü Bekr el-Buhârî (ö. IV./ X. asır) (10. Tabaka)	Ali b. Müsa el-Kummî (ö.305/917)	Kerhî
	Ebü Ahmed el-Askerî el-Abdekî (ö. 347/958?) (10. Tabaka)	Kerhî (ö.340/952)	Ebü Bekir er-Râzî el-Cessas
		Ebü Bekir er-Râzî el-Cessas (ö.370/981)	Ebü Sehl el-Zeccâcî
		Ebü Sehl el-Zeccâcî (ö. IV./X. asır)	Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed b. Sehl
		Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed b. Sehl (ö.388/998)	Ahmed İbn Ebî Duâd (7. Tabaka)
		Ebü Ali eş-Şâşî (ö.344/955)	Ebu'l-Kasım el-Belhî (8. Tabaka)
		Ebü Zeyd ed-Debûsî (ö.430/1039)	Ebü Said el-Berdâî (9. Tabaka)
		Kudurî (ö.428/1037)	Ebü Abdullah el-Basrî (10. Tabaka)
		Ahmed İbn Ebî Duâd (ö.240/854) (7. Tabaka)	Ebu'l-Hasan el-Ezrak et-Tenûhî (10)
		Ebu'l-Kâsım el-Belhî, el-Kâ'bi (8. Tabaka)	Ebü Ahmed el-Askerî el-Abdekî (10. Tabaka)
		Ebü Said el-Berdâî (9. Tabaka)	Ebü Bekr el-Buhârî (10. Tabaka)
		Ebü Abdullah el-Basrî (10. Tabaka)	Ebu'l-Kasım İbn Sühleveyh (10. Tabaka)
		Ebu'l-Hasan el-Ezrak et-Tenûhî (10. Tabaka)	Ebü Abdullah ed-Dâî (11. tabaka)
		Ebü Bekr el-Buhârî (10. Tabaka)	Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Huneyf (11. Tabaka)
		Ebü Ahmed el-Askerî el-Abdekî (10. Tabaka)	Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (12. Tabaka)
		Ebu'l-Kasım İbn Sühleveyh (10. Tabaka)	İbnü'l-Melâhimî (ö.536/1141) (12. Tabaka)
		Ebü Abdullah ed-Dâî (ö. 360/971) (11.Tabaka)	İsmâil b. Ebü Sad es-Semmân (12. Tabaka)
		İbn Allân (ö.409/1019) (11.Tabaka)	
		İbn Huneyf (ö. IV./X. asır) (11.Tabaka)	
		Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1054) (12. Tabaka)	
		İsmâil b. Ebü Sad es-Semmân (ö.445/1053) (12. Tabaka)	
		Ebü Nasr er-Rüzmecânî (ö. V./XI. asır?) (12. Tabaka)	
		Ebu Hamid en-Nisâburî (ö.433/1041-1042)(12. Tabaka)	

Not: Tablodaki isimler hem müelliflere hem de müelliflerin tasnif yöntemlerine göre sınıflandırılmıştır. Fukaha Listeleri mavi; bölgesel tasnif pembe; Mu'tezilî tabakalar ise yeşil renkle temsil edilmiştir.

[DOI: 10.52754/16947673\\_2023\\_34\\_5](https://doi.org/10.52754/16947673_2023_34_5)

## Memlûkler Dönemi'nde Yaşayan Hanefî-Şâfiî Bir Âlim: Ziyâ b. Sâdullah el-Kazvînî (ö.780/1379) ve Mezhepler Arası Etkileşim Örneği Olarak Konumu

Fatmanur Alibekiroğlu Eren\*

### Öz

Mezhepler arası geçişlilik ve etkileşim örneklerine dair çok sayıda örnek mevcut olmakla beraber bizim bu çalışmada incelediğimiz etkileşim biçimi iki fikhî mezhebi (Hanefîlik ve Şâfiîlik) arasında gerçekleşmiştir. Bu çalışmada, Hanefî-Şâfiî olduğu tespit edilen nadir ulemadan biri olan Memlûkler dönemi ulemasından Ziyâ b. Sâdullah, söz konusu etkileşimi incelemek adına örneklem olarak seçilmiştir. Çalışmanın hedefi mezhepler arası geçişliliğin mahiyetini farklı bir perspektiften incelemektir. Bu sebeple kendisini Hanefî ve Şâfiî olarak nitelendiren Ziyâ b. Sâdullah'ın varlığının tespiti bizim için oldukça heyecanlandırıcı ve merak uyandırıcı olmuş; Hanefîlik ve Şâfiîlik mezhepleri arasındaki ilişkiyi daha önce çalışılmayan bir boyutuyla incelememize de imkan tanımıştır. Çalışmada “şahıslar üzerinde derinleşme prensibi” ekseninde, söz konusu etkileşimin hem bireysel tecrübeye yansımaları hem de dönemin siyasî-sosyal yapısı nezdindeki karşılığı tespit edilmiştir. Bu çerçevede Ziyâ b. Sâdullah'ın hayatı, dönemin siyasî iktidarı nezdindeki konumu, mezhebî kimliğinin içeriği ve bu mezhebî kimliğine dair hem yaşadığı çağın hem de sonraki tarih ve tabakât (Hanefî-Şâfiî) müelliflerinin bakış açısı ortaya koyulmuştur. Çalışmamız neticesinde ulaştığımız en önemli sonuç Ziyâ b. Sâdullah'ın yaşadığı zaman diliminde mezhebî kimliğine yönelik eleştirel bir tavırla karşılaşmamış olmasıdır. En azından yaşadığı çağ için dönemin Hanefî ya da Şâfiî ulemasının onu kendi mezheplerinin müntesibi gösterme gayretlerinin olmaması, mezhebî kimliğinin mevcut ilmî çevrede olduğu haliyle kabul gördüğünü göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Memlûkler, Hanefîlik, Şâfiîlik, Hanefî-Şâfiî, Ziyâ b. el-Kazvînî.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Çukurova University, Faculty of Divinity Department of Basic Islamic Sciences, [falibekiroglu@cu.edu.tr](mailto:falibekiroglu@cu.edu.tr), [0000-0001-9629-5736](https://orcid.org/0000-0001-9629-5736).

## **A Hanafi-Shafi'i Scholar Living in the Mamlūk Period: Ziyā b. Saʿdullāh al-Qazvini (d.780/1379) and Its Position as an Example of Sectarian Interaction**

### **Abstract**

Although there are many examples of transitivity and interaction between sects, the form of interaction we examined in this study took place between two sects of fiqh (Ḥanafism and Shafi'ism). In this study, Ziyā b. Saʿdullāh from the Mamlūk period, one of the rare ulama found to be Ḥanafī-Shāfi'ī, was selected as a sample in order to study the interaction in question. The aim of the study is to examine the nature of inter-sectarian transition from a different perspective. For this reason, the detection of the existence of Ziyā b. Saʿdullāh, who described himself as Ḥanafī and Shāfi'ī, was very exciting and intriguing for us; It also allowed us to examine the relationship between the Ḥanafism and Shafi'ism sects in a dimension that has not been studied before. In this context, this relationship, which we mostly encounter with the dimension of conflict, has been examined in terms of interaction and transitivity. In the study, on the axis of the "principle of deepening on individuals", both the reflections of the interaction in question on individual experience and its counterpart in the political-social structure of the period were determined. In this context, Ziyā b. Saʿdullāh's life, his position in the eyes of the political power of the period, the content of his sectarian identity, and the perspective of the authors of both the era he lived in and the later history and sects (Hanafi-Shafi'i) regarding this sectarian identity are revealed. The most important result we reached as a result of our study is that Ziyā b. Saʿdullāh did not encounter a critical attitude towards his sectarian identity during his lifetime. The fact that, at least for the age in which he lived, the Hanafi or Shafi'i scholars of the period did not try to present him as a follower of their own sect, shows that his sectarian identity was accepted as it was in the current scientific environment.

**Keywords:** Mamlūks, Ḥanafism, Shafi'ism, Ḥanafī-Shafi'i, Ziyā b. Saʿdullāh al-Qazvini.

## Giriş

Mezhepler arası geçişlilik ve etkileşime dair, tarihsel süreçte çok sayıda örnekle karşılaşmak mümkündür. Bu örnekler kimi zaman Hanefî-Maturidilik ya da Şâfiî-Eş'arîlik gibi mezheplerin geneline teşmil edilebilecek bir kapsayıcılıkta iken, kimi zaman ise şahıslar düzeyinde kalmıştır. Tarihsel süreçte çeşitli siyasî, sosyal yansımaları olan etkileşim örnekleri çoğunlukla şahıslar nezdinde gerçekleşmiştir. Etkileşim iki itikadî mezhep arasında gerçekleşebileceği gibi, bu etkileşime bir üçüncü unsur olarak fikhî bir mezhebin dahil olması da vakidir. Nitekim Zeydî-Mu'tezilî-Hanefî ya da Kaderî-Mürçî-Hanefî birliktelikleri bu şekildedir. Bir formülasyonla ifade etmek gerekirse mezhepler arası etkileşim ve geçişlilikler genellikle itikadî-itikadî; fikhî-itikadî ya da itikadî-itikadî-fikhî şeklinde gerçekleşmiş görünmektedir. Diğer taraftan yine tarihsel süreçte iki fikhî mezhebin şahıs ya da şahıslar nezdinde geçişlilik gösterdiği veya etkileşimde bulunduğu da tespit edilmektedir. Çalışmamızın konusu da pek fazla ele alınmayan bu ikinci tür örneklerden seçilmiştir.

Çalışmada konu edilen Ziyâ b. Sâdullah, iki fikhî mezhebe mensubiyeti ile tanınan ve Memlûkler (648-923/1250-1517) döneminde yaşayan bir âlimdir. Onun örnekliğinin gerçekleştiği tarihî düzlemin siyasî aktörü Memlûkler'in dinî-mezhebî meselelere yaklaşımı da konuya giriş bağlamında ele alınmalıdır. Memlûkler, Eyyûbîlerin (566-1171/866-1462) ardından üç asra yakın bir süre Mısır ve Suriye'de hâkimiyetini sürdüren, yönetici sınıf ile halkın etnik açıdan farklılaştığı bir toplum yapısına sahiptir. Halkın ve ulemanın çoğunluğunun Arap olduğu bu bölgede yönetimi elinde tutan siyasî-askerî elit ise Türk'tür.<sup>1</sup> Bu farklılığın çeşitli yansımaları olduğu gibi bizim konumuz dâhilinde bu farklılaşmanın en önemli yansıması mezhebî eğilimler nezdinde tezahür etmektedir. Zira Memlûkler döneminde halkın ve ulemanın çoğunluğu Şâfiî iken, sultan ve ümeranın önemli bir kısmı ise Hanefî mezhebine mensuptur. Memlûkler döneminde Hanefîliğin içeriği de Batıdaki Hanefîlikten farklılaşmış,

---

<sup>1</sup> Bu farklılaşmanın yansımaları için bk. Fatih Yahya Ayaz-Fatmanur Alibekiroğlu Eren, "Memlûk Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefîliğe İlgisi", *İBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, V (2019), 284-296.

bölgede çeşitli açılardan değişip dönüşen bir içeriğe sahip olmuştur.<sup>2</sup> Söz konusu tüm bu farklılıklar, Memlûkler dönemini, başta Hanefîler ve Şâfiîler olmak üzere fikhî mezhepler arasında yaşanan çok sayıda çekişmenin sahnesi haline getirdiği gibi mezhep değişimi ve mezhepler arası etkileşim açısından da oldukça zengin bir devreye dönüştürmüştür. Bu dönemde meşhur ulema arasında Hanefîlikten Şâfiîliğe geçen Makrîzî (ö. 845/1442) gibi<sup>3</sup> mezhep değiştiren çok sayıda örnek yer almaktadır. Bu örneklerin bir kısmı için Sünnî fıkıh mezheplerinin yakınlaştırılması gayretlerinin de etkisinden bahsedilebilir. Kuşkusuz yaşanan bu geçiş ya da etkileşimler bazı sosyal ve ilmî sonuçlar da doğurmuştur. Nitekim bu durumun öznesi olan şahısların her iki mezhepte de uzmanlaşmaları, iki mezhebe göre fetvalar vermeleri ya da her iki mezhebe göre tedris faaliyetinde bulunmaları mümkün hale gelmiş, buna dair anlatılarda böyle şahıslar için eleştirel bir tavırda da bulunulmamıştır. Memlûkler döneminde bu tür bazı örnekler bulunmakla birlikte biz bunlara dipnotta işaret etmekle yetineceğiz.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Memlûkler Döneminde Mısır Hanefîliğinin çeşitli boyutları ve mahiyeti hakkında bk. Bekir Karadağ, *Mısır Hanefîliği Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi* (Ankara: Astana Yayınları, 2020); İhsan Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Batıya İntikali el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021), 174 vd.

<sup>3</sup> İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaledin Yusuf, *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Müstevfi ba'de'l-Vâfi*, nşr. Muhammed M. Emin (Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1984), 1/405.

<sup>4</sup> Mesela İbnü'l-Cündî, aslen Hanefîdir, babası da Hanefî olup ondan eğitim almıştır ancak sonradan hocalarından Mâlikîliği öğrenmiş ve tedrisine başlamıştır (Zeyneddin b. Halil b. Şahin *ez-Zâhirî Abdülbâsıt el-Malatî, Neylü'l-emel fi zeyli'd-Düvel*, nşr. Ömer A. Tedmürî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2002), 1/377). Celâleddin b. Tâc eş-Şirvânî, önceleri Şâfiî iken Hanefî olmuş ve bu birikimi ile iki mezhebe göre de eğitim vermeye devam etmiştir (Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, ed *Dav'ü'l-lâmi li-ehli'l-karni't-tâsi* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.), 5/117). Yine dönemin önemli isimlerinden Tâceddin İbn Dakîkul'îd, Şâfiî ve Mâlikî fıkıhında uzmanlaşmış olup, bazı âlimler tarafından Şâfiî-Mâlikî olarak tanımlanmaktadır (Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Mu'în fi tabakâti'l-muḥaddissîn* (Amman: Dârü'l-Furkan, 1431), 233; Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1964), 9/310; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-Sâfi*, 1/399). Bu noktada Memlûkler dönemi eğitim anlayışı, Eyyûbî mirası üzerinde birden fazla mezhebe göre eğitim veren medreselere de imkan vermiştir. Söz konusu medreselerin dağılımı ve sayısı hakkında bk. Aygül Düzenli, "Memlûkler Döneminde Medreseler (648-923/1250-1517)", *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018), 449 vd.

Bu değişikliklerin bir kısmı akademik gerekçelerle vuku bulurken, bir kısmı da devlet nezdinde güçlü olan mezhebe eğilim gösterme veya bu mezhebe tanınan haklardan istifade etme gibi sebeplerle gerçekleşmektedir. Nitekim dönemin Şâfiî âlimlerinden İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) aktardığına göre 767 yılında dönemin yönetimi elinde tutan kudretli emîri Yelboğa el-Ömerî (ö.768/1366)<sup>5</sup> tarafından İbn Tolun Camii'nde yedi tane Hanefî müderrislik kadrosu tahsis edilmiş ve bunlara aylık kırk dirhem civarında oldukça yüksek bir maaş belirlenmiştir. İbn Kesîr bu göreve atanabilmek için başka mezheplere mensup bazı âlimlerin Hanefîliğe geçtiğini belirtmektedir.<sup>6</sup> İbn Kâdî Şühbe'nin (ö.851/1448) İbn Kesîr'in eserine yazdığı zeyilde yine bu tarihçiyeye istinaden belirttiğine göre bu mezhep değişiklikleri Şâfiîlikten Hanefîliğe geçiş şeklindedir.<sup>7</sup>

Bizim bu çalışmada incelediğimiz iki farklı fikhî mezhep arasındaki etkileşim örneği de Hanefîlik ve Şâfiîlik arasında gerçekleşmiştir. Söz konusu etkileşimin örneklemini olarak ise Hanefîlik-Şâfiîlik bağlamında tespit edebildiğimiz kadarıyla tek örnek olan Ziyâ b. Sâdullah el-Kazvîni seçilmiştir. Tespitlerimize göre bu dönemde çok sayıda mezhep değişimi ve iki mezhepte uzmanlaşma söz konusu olmakla birlikte bu iki fikhî mezhebi bir arada benimsediğini açık bir şekilde beyan eden Ziyâ b. Sâdullah, bu tip bir etkileşimin nadir örneklerinden biri, belki de yegânesidir. Hem Hanefî hem de Şâfiî olarak bilinen Ziyâ b. Sâdullah el-Kazvîni'nin hayatının bir kısmını halkı genelde Şâfiî, yönetimi ise Hanefîliği tercih eden Memlûkler döneminde geçirmiş olması, üstelik çeşitli medreselerde üst düzey görevler alması, bu çalışmada onun örneklemini olarak seçilme nedenlerinin başında zikredilmelidir. Konunun önemi bağlamında şunu da ifade etmek gerekir ki, Memlûkler dönemi özellikle Hanefîler ve Şâfiîler arasında çok sayıda çekişmeye sahne olmuştur. Dolayısıyla böylesine çekişmelerin olduğu bir dönemde her iki mezhebi de benimsemiş olan bir âlimin hem bu örneklemini

<sup>5</sup> Yelboğa el-Ömerî ve yönetimdeki nüfuzu hakkında bk. Fatih Yahya Ayaz, "Türk Memlûkler Döneminin Büyük Emîrlerinden Yelboğa el-Ömerî (ö. 768/1366) ve İdaredeki Nüfuzu", *ÇÜİFD* 61/1 (2007), 81-100.

<sup>6</sup> İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dârü Hicr, 1998), 18/718.

<sup>7</sup> İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddin Ebü Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Kâdî, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, nşr. Adnan Derviş (Dimaşk: Ma'hedü'l-Firansî li'd-Dirâsâti'l- 'Arabiyye, 1977), 3/277.



hem de uzlaştırıcı şahsiyetiyle bu mezhep mensuplarına kendini kabul ettirmesi bakımından ele alınmasının isabetli olduğu düşüncesindeyiz. Tam bu noktada Ziyâ b. Sâdullah'ın, Kazvin'den Kahire'ye geldiği zaman dilimine de dikkat çekilmelidir. Onun Kahire'ye geldiği zaman, Yelboğa el-Ömerî tarafından Şafîlik karşısında Hanefîliğe imtiyaz alanı açma girişimlerinin<sup>8</sup> yoğun olduğu bir sürece denk gelmektedir.

Çalışmanın gerekçeleriyle ilgili bu açıklamaların yanında hedefleri için de birkaç hususun altı çizilmelidir. Öncelikle Mezhepler tarihi alanının konuları içerisinde yer alan ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla pek fazla çalışmaya sahne olmayan fikhî mezheplerin etkileşimi ve mezhep değişimi meselesine dair bir örneği ele almak ve dikkatlere sunmak amaçlanmıştır. Çoğunluğun farklı mezhebe mensup olduğu ancak gücün ise hem sayıca hem de fikhî mezhep bakımından azınlık sayılabilecek askerî elite bulunduğu Memlûkler döneminin hem bu yönüne işaret edilmesi hem de bu tür örneklerle sahip olduğuna vurgu yapılması da hedefler arasındadır. Üçüncü olarak ise bahsettiğimiz güç denkleminde çekişmelerin de bulunduğu Hanefîlik-Şafîlik bağlamında böylesine ilginç bir örneğin, bu alanda çalışan araştırmalara arz edilmesi amaçlanmıştır.

Çalışmanın yöntemine dair bazı şeyleri ifade etmek gerekirse, “fikir-hadise irtibatı”<sup>9</sup> ve “şahıslar üzerinde derinleşme”<sup>10</sup> prensipleri ekseninde Ziyâ b. Sâdullah el-Kazvî'nin hayatına atıfta bulunularak söz konusu mezhebî etkileşimin onun irtibatta bulunduğu siyasî-sosyal ve ilmî hayat içerisindeki muhataplarından nasıl karşılık bulduğu tespit edilmiştir. Bu noktada temel kaynaklarımız Memlûkler döneminde yazılan tabakât ve tarih nev'inden eserlerdir. Bu eserlerin müelliflerinin büyük kısmının Şafî olduğu da altı çizilmelidir. Ziyâ b. Sâdullah hakkındaki bilgilerimizin ilk kaynağı onun hayatının yakından müşahidi olan İbnü'l-İrâkî'nin (ö. 826/1423) *ez-Zeyl ale'l-İber fî haber men gaber*'idir. Ziyâ b. Sâdullah ile bizzat görüşen ve ona öğrencilik yapan İbnü'l-İrâkî ve eseri, yalnızca

<sup>8</sup> Fatih Yahya Ayaz - Fatmanur Alibekiroğlu Eren, “Memlûk Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefîliğe İlgisi”, *İBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, V (2019), 292.

<sup>9</sup> Onat tarafından sistematize edilen bu ilke hakkında bk. Hasan Onat, *Emevîler Dönemi Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği* (İstanbul, Endülüs Yayınları: 2016), 12-13.

<sup>10</sup> Söz konusu ilke ve İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarındaki yeri hakkında bk. Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto, 2012), 408.

biyografisinde değil, eserde geçen farklı hadiselerin anlatımında da Ziyâ b. Sâdullah'la ilgili bilgiler aktarması açısından çalışmamızın birincil kaynaklarındandır. Aynı zamanda bu eser kendinden sonrakilere de kaynaklık etmesi açısından oldukça önemlidir. Yine dönemin meşhur tarihçilerinden Makrîzî'nin (.845/1441) *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde*'si ona geniş bir şekilde yer veren ve hayatı hakkında orijinal bilgiler veren erken dönem eserlerden biridir. Dönemin meşhur şâfiî fakîh, muhaddis ve tarihçilerinden İbn Hacer'in (. 852/1449) *ed-Dürerü'l-kâmine* ve *İnbâ'ü'l-gumr* isimli eserleri ise Ziyâ b. Sâdullah'ın hayatı hakkında detaylı bazı bilgiler içermektedir. Bu çerçevede İbnü'l-İrâkî, Makrîzî ve İbn Hacer'in eserleri başta olmak üzere kronolojik olarak tarih ve tabakât eserlerinin ilgili kısımları taranmak suretiyle Ziyâ b. Sâdullah'ın hayatı siyasî-sosyal ve ilmî yönleriyle aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bunun yanında Ziyâ b. Sâdullah'ın hem Hanefî hem de şâfiî kimliğiyle biliniyor olması sebebiyle Hanefî ve şâfiî tabakâtlar ayrı bir incelemeye tabi tutulmuş ve bu eserler kendi içlerinde Ziyâ b. Sâdullah'ı atadıkları konum açısından müstakil ve karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Ziyâ b. Sâdullah'ın mezhepler arası etkileşime dair bir örnek oluşturması merkeze alınmakla birlikte bu çalışmada yalnızca onun mezhebî yönüyle ilgilenilmemiştir. Bu bağlamda Ziyâ b. Sâdullah'ın hayatını bize ulaşan verilerle yeniden inşa ettiğimizi ve onun üzerinden yaşadığı çağa bakmaya çalıştığımızı söylememiz gerekir. Bir nevi mikro tarihçilik olarak da değerlendirebileceğimiz bu çalışmada yaşadığı çağda bilinen ancak çeşitli sebeplerle ünü sonraki asırlara yansımayan Hanefî-şâfiî bir şahıstan bahsediyor olmamızın çeşitli zorlukları bulunmaktadır. Birincisi elimizde onun yaşadığı döneme ait kaynaklar bulunmakla birlikte sonraki eserler ilk eserlerin tekrarı mahiyetindedir. Bu sebeple bilgilerimizi bir ya da iki kaynak üzerine inşa ettiğimizi de söylemek gerekir. Yine şahsın mezhebî kimliğine dair bilgilerin birbirinin tekrarı mahiyetinde olması, biyografi ya da tarih kitaplarında satır aralarında yer bulan birkaç görüş haricinde görüşlerinin bize ulaşmaması da araştırmamızın sınırlılıklarındandır. Tüm bu sınırlılıklarla birlikte bizim bir şahıs üzerinden incelediğimiz bu örneklemenin daha geniş perspektifte yapılacak çalışmalara vesile olması ümit edilmektedir.

Araştırmamızda öncelikle Ziyâ b. Sâdullah'ın hayatı ele alınmıştır. Burada Kahire'ye gelmeden öncesi ve Kahire dönemi şeklinde bir taksimat yapılmış, Kahire dönemi ise ilgili alt başlıklara ayrılmıştır. Kahire döneminde yönetici elit nezdindeki konumuna da özellikle işaret edilmiştir. İkinci kısımda onun mezhebî kimliğiyle ilgili kayıtlarla, bunların değerlendirilmesi yer almaktadır. Üçüncü ve son kısımda ise kaynaklarda tespit edilen ancak mezhebî kimliğinin yansımaları bağlamında değerlendirilmesi mümkün görünmeyen bazı görüşleri ele alınmıştır.

### 1. Ziyâ b. Sâdullah el-Kazvî'nin (ö.780/1379) Hayatı

Tam ismi Ziyâ (Ziyâeddîn) b. Sâdullah b. Muhammed b. Osman'dır. Memleketi Kazvin'e nispetle Kazvî, bir süre kadılık yaptığı Karem/Karm'a nispetle Karemî, ömrünün son zamanlarını geçirdiği ve vefat ettiği yere nispetle ise Mısır'a da Kâhîrî olarak anılmaktadır. Bunların yanında Affî nisbesi ile ve Karem<sup>11</sup> Kadısı (Kâdi'l-Karem) ya da Karem Kadısı'nın oğlu (İbn Kâdi'l-Karem) olarak da tanınmaktadır.<sup>12</sup> İbnü'l-İrâkî, 729 tarihli bir kayıttan hareketle esas isminin Ubeydullah b. Sâdullah b. Muhammed b. Osman el-Müezzînî el-Affî el-Kazvî eş-Şâfiî şeklinde yazıldığını ancak onun kendisini Ziyâ ismiyle tanıttığını belirtmektedir.<sup>13</sup> el-Affî nisbesinin niçin verildiğine dair bir bilgiye ulaşılamamakla birlikte İbnü'l-İrâkî'nin

---

<sup>11</sup> Kaynaklarda Kırım şeklinde okunmaya müsait olarak “قرم” biçiminde yazılan bu şehirle alakalı bir bilgiye ulaşamadık. Buranın Kırım olması, hem Kazvin ile Kırım arasındaki mesafe hem de bu dönemde Kırım'ın Ruslar ve Altın Ordu Devleti'nin hükümrânlığında bulunması sebebiyle mümkün görünmemektedir. Ziyâ b. Sâdullah'ın memleketinde fetvalar verdiği dair bilgiyi de göz önünde bulundurduğumuzda kadılık görevinin Kazvin yakınlarında bir yerde olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. el-Karemî nisbeli Kadî Hüsameddin el-Karemî'nin İbn Kesîr tarafından 710 yılı hadiselerinde el-Kazvî nisbesiyle anılması da bu bölgenin Kazvin yakınlarında bir yer olduğu yönündeki düşüncemizi desteklemektedir. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 18/153.

<sup>12</sup> Ebû Zür'a Velîyyüddîn Ahmed b. Abdürrahim İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl ale'l-İber fi haber men ğaber*, nşr. Sâlih Mehdî Abbâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 2/479; Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-feride fi terâcimi'l-a'yâni'l-müfide*, thk. Mahmud el-Celîlî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 2/411; İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1993), 2/207; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-umr*, nşr. Hasan Habeşî (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1969), 1/183; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, nşr. Hâfız Abdülâlîm Han (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 3/125; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/404.

<sup>13</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/479.

delil gösterdiği erken tarihli söz konusu kayıttan anlaşıldığı kadarıyla nisbenin ailesinden geldiğini söylemek mümkündür.

Ziyâ b. Sâdullah'ın gerçek ismi ve kendisinin kullanmayı tercih ettiği isim hakkında da çeşitli rivayetler aktarılır. Buna göre esas isminin Abdullah olduğu, babasının ism-i tasgîr olarak Ubeydullah şeklinde kullandığı ancak Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib'in öldürülmesine sebep olan Emevî valisi Ubeydullah b. Ziyâ'dan dolayı Ziyâ b. Sâdullah'ın bu ismi kullanmamayı tercih ettiği belirtilmektedir.<sup>14</sup> Onun kendisini "ez-Ziyâ el-Affî" şeklinde isimlendirdiği söylenmekte, hatta İbn Hacer buna binaen onu eserinde Ziyâ ismiyle tasnif ettiğini belirtmektedir.<sup>15</sup> Dönemin meşhur Türk tarihçilerinden ve Hanefî kimliğiyle tanınan İbn Tağriberdî (ö. 874/1470) ise onun Ziyâ el-Affî el-Kazvînî eş-Şâfiî el-Karemî şeklinde isimlendirildiğini söylemiş ancak tasnifinde ona "Ubeydullah" ismiyle yer vermiştir. Bu sebeple eserlerde kimi zaman Ubeydullah ya da Abdullah ismiyle kimi zaman ise Ziyâ (ed-din) ismiyle tasnif edildiğini söylemek gerekir.

Ziyâ b. Sâdullah, Türklerin yaşadığı bir bölgeden Kahire'ye göç etmekle birlikte İbnü'l-İrakî'nin "deniliyor ki" ifadesi ile aktardığına göre o, Osman b. Affân'ın soyundan gelmektedir.<sup>16</sup> İbnü'l-İrakî'nin dışındaki kaynaklarda böyle bir bilgiye atıfta bulunulmadığı da belirtilmelidir. Bu "söylentinin" iki sonucuna işaret edilmelidir. İlk ihtimal çerçevesinde Ziyâ b. Sâdullah, Türk değildir. İkinci olarak ise onun Kazvin Araplarından olduğuna işaret edilmektedir. Ancak burada şunu da aktarmak gerekir ki onun Osman b. Affân'ın soyundan geldiği iddiası babasının Osmânî nisbesiyle tanınmasından kaynaklanıyor olabilir. Hüseyin b. Ali'nin katili olduğu gerekçesi ile Ubeydullah b. Ziyâ'dın ismini kullanmayan Ziyâ b. Sâdullah'a Şiîlik nispet edilmesini engellemek adına öğrencisi İbnü'l-İrakî'nin nisbesindeki Osmânî ibaresini öne çıkarmış olma ihtimalini de göz önünde bulundurmakta yarar görüyoruz. Bu noktada Ziyâ b. Sâdullah'ın

<sup>14</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde*, 2/411; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/183; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/125. *ed-Dürerü'l-kâmine*'de her üç isme atıfla üç farklı biyografisi bulunmaktadır. İbn Hacer bunun ismi konusundaki farklı kullanımlar sebebiyle olduğunu söyler. Bk. *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/211, 260, 433.

<sup>15</sup> İbnü'l-İrakî, *ez-Zeyl*, 2/479; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/260-261.

<sup>16</sup> İbnü'l-İrakî, *ez-Zeyl*, 2/479; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/125.

Kahire'ye gelmeden önce yaşadığı Kazvin'in bir süre Şîliği benimseyen yönetimlerce idare edildiğini ve bu durumun onun Ubeydullah ismine karşı gösterdiği hassasiyetle birlikte değerlendirilmesinin Memlûkler'in hâkimiyetindeki Sünnî hassasiyetin yüksek olduğu Mısır coğrafyasında varacağı nokta da hesaba katılmalıdır.

Ziyâ b. Sâdullah'ın doğum tarihi ile ilgili net bir bilgi bulunmamakla beraber İbnü'l-İrâkî başta olmak üzere bazı müelliflere göre vefat ettiği 55 yaşlarındadır.<sup>17</sup> Dönemin Türk tarihçi ve muhaddislerinden Bedreddin Aynî (ö. 855/1451) ve İbn Tağriberdî'ye göre ise 60'lı yaşlarında vefat etmiştir.<sup>18</sup> Doğum tarihine dair tahmini bir tarih paylaşan Makrîzî ve İbn Tağriberdî, muhtemelen 60 yaşlarında vefat ettiği bilgisinden hareketle doğum tarihini de 710 senesinden sonra olarak göstermektedir.<sup>19</sup> Rivayetler arasında yaklaşık on yıl kadar bir zaman dilimi farkı bulunmakta, bu ise onun hayatının anlaşılması için oldukça önemli bir sürece tekabül etmektedir. İbnü'l-İrâkî'nin 729 senesine ait bir kayıтта ismini gördüğünü belirtmesi; ders aldığı hocalarından Bedreddin et-Tüsterî'nin 732 ya da 737 yıllarında vefat etmiş olması; 722 yılında dünyaya gelen Teftâzânî'nin onun öğrencisi olması gibi hayatı ile ilgili diğer bazı bilgilerle beraber düşündüğümüzde Makrîzî ve İbn Tağriberdî'nin onun için işaret ettiği doğum tarihinin ve 60'lı yaşlarda vefat etmiş olmasının daha isabetli olduğunu söylemeliyiz. Bu durumda onun 710-15 yılları arasında Kazvin'de doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Çeşitli açılardan önem arz eden onun dünyaya geldiği tarihe dair bu varsayımların Kahire'ye geldiği sıradaki yaşı ve konumunu tespit bakımından da değerli olduğunu belirtmeliyiz. Muhtemelen Hicrî 8. yüzyılın başlarında doğan Ziyâ b. Sâdullah'ın hayatını Kahire öncesi ve sonrası şeklinde ikiye ayırarak ele almak istiyoruz.

---

<sup>17</sup> İbnü'l-İrâkî, 55 yaşında olduğunu söyler. *ez-Zeyl*, 2/480; İbn Kâdî Şühbe, *Târih*, 2/584; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/126.

<sup>18</sup> Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi böl., nr. 2374-2396, 243; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/89.

<sup>19</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-feride*, 2/411; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/89; *ed-Delîlü's-şâfi 'ale'l- Menhelü's-sâfi*, nşr. Fehîm Muhammed Şeltût (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 1/437.

### 1.1. Kahire'ye Gelmeden Önceki Hayatı-İlhanlılardan Memlûklere

Ziyâ b. Sâdullah'ın hayatının ilk yıllarında, başta babasından olmak üzere ilk eğitimini aldığı Kazvin bölgesi İlhanlı hâkimiyeti (654/1256-754/1353) altındadır. İlhanlılar'ın İslam ile gerçek manada tanışması ve inanç hayatı içerisinde İslam'a yer açılması Gazân Han (694/1295-703/1304) ile birlikte gerçekleşmiştir.<sup>20</sup> Müslüman olunca Hanefîliği benimseyen Gazân Han'ın iktidarı döneminde Ehl-i Beyt lehine de bazı faaliyetlerde bulunularak İran'ın toplum yapısı göz önüne alınmış ve bütünleştirici bir tutum sergilenmiştir.<sup>21</sup> Sonraki süreçte ise hükümdarların Şîilik ya da Sünnîlik eğilimleri dönemin hâkim mezhebinin hangisi olacağını da yönlendirmiş ve esasında Şahin'in ifadesiyle "artık mücadele İslam ile diğer din mensupları arasında değil, İslam mezhepleri arasında yaşanmaya başlamıştır."<sup>22</sup> Ziyâ b. Sâdullah'ın yaşadığı şartları gözettiğimizde ise artık bu topraklarda Şîilik ve Sünnîlik arasındaki mücadelenin görünür hale geldiğini söylemek mümkündür. Zira o dünyaya geldiğinde Olcaytu Han'ın (704/1304-716/1316) iktidarı hâkimdir. Müslüman olurken aynı zamanda Hanefîlik mezhebine de intisap eden<sup>23</sup> Olcaytu, vezirlerinden birinin gayretleriyle 709 yılında İmamiyye Şia'sını benimsediğini açıklamış, ancak, bazı âlimlere göre ise üzerinde ihtilaflar bulunmakla beraber<sup>24</sup> sultanın Şîi, reayasının ise Sünnîliği benimsediği bir ülkede karışıklık çıkacağı endişesiyle yeniden Sünnîliğe geçmiştir.<sup>25</sup> Memlûk tarihçileri onun zamanını Şîiliğe imtiyazlar tanınan bir dönem olarak tanımlamakta ve bu dönemde Ali b. Ebî Tâlib dışındaki hiçbir halifenin hutbede adının

<sup>20</sup> Hanifi Şahin, "Câmiu't-Tevârîh'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları", *Bilgi* 73 (2015), 209.

<sup>21</sup> Şahin, "Câmiu't-Tevârîh'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı", 222.

<sup>22</sup> Şahin, "Câmiu't-Tevârîh'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı", 209.

<sup>23</sup> Abdullah b. Ali el-Kâşânî, "Târihi Olcaytu", *Târihi Olcaytu İnceleme ve Çeviri*, haz. Derya Örs (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 131; Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîilik*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 96.

<sup>24</sup> Konu hakkındaki tartışmalar için bk. Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîilik*, 108 vd.

<sup>25</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb Hanedanlar Tarihi*, trc. Fahri Unan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021), 230; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/113.

zikredilmediğini söylemektedirler.<sup>26</sup> Bununla birlikte onun döneminde ilme önem verilmiş, içerisinde İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö.726/125) gibi Şîî âlimlerle birlikte, Ziyâ b. Sâdullah'ın hocası Adudüddin el-Îcî'nin de (ö.756/1355) bulunduğu pek çok âlimin müderris olarak görev yaptığı Medrese-i Sitare inşa edilmiştir.<sup>27</sup> Babası Olcaytu'nun ardından iktidarı devralan Ebû Said Bahadır Han (717/1317-736/1335) dönemi ise Sünnîliğin gelişimi açısından olumlu bir zemine sahiptir.<sup>28</sup> Bu dönemde Sünnîliğin ikame edildiği, hutbelerde fazilet sıralamasına uygun olarak halifelerin isminin okunduğu ifade edilir. Hatta Süyûtî (ö. 911/1505) gibi Memlûkler dönemi âlimleri onu Tatar/Moğol meliklerinin en hayırlısı olarak tanımlamaktadır.<sup>29</sup>

Ziyâ b. Sâdullah'ın yetişkinlik devresini de kapsayan Ebû Said Bahadır Han'ın<sup>30</sup> hükümdarlığı, bu âlimin yaşadığı çağın anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Zira Ziyâ b. Sâdullah'ın bu bölgede yaşadığı zaman diliminde, hem İlhanlı kültürel hayatındaki Moğol etkisi azalmış, hem de devlet yönetimindeki Şîî tahakküm sona ermiştir.<sup>31</sup> İlme ve ilim talep edenlere de büyük bir meyli olan ve meclisinde sürekli ilim adamlarını misafir eden Ebû Said Bahadır Han'ın dönemi,<sup>32</sup> ilmî hayatın gelişimine de uygun bir zemindir. Ayrıca Ebû Said'in çoğu kaynakta Sünnîliği benimsediği şeklinde ifade edilen mezhebî kimliğinin Hanefîlik olduğuna Makrîzî tarafından işaret edilmiştir.<sup>33</sup> Böyle bir zeminde ilmî faaliyetlerini sürdüren Ziyâ b. Sâdullah, muhtemelen Ebû Said'in 736 yılında vefatı ile birlikte başlayan ve yıkıldığı 756 senesine kadar devam eden İlhanlılar'ın zayıflama ve güçsüzleşme döneminde bölgeden ayrılmıştır.

<sup>26</sup> Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ* (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's Şûûni'l-İslâmiyye, 2013), 735.

<sup>27</sup> Kâşânî, *Târîhi Olcaytu*, 143.

<sup>28</sup> Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîilik*, 23.

<sup>29</sup> Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 735.

<sup>30</sup> Bk. Aynî, *İkdü'l-cümân*, 28-29; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 3/442.

<sup>31</sup> Bk. Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîilik*, 23.

<sup>32</sup> Kâşânî, *Târîhi Olcaytu*, 135; Şebânkârî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 244.

<sup>33</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 2-2/404.

Ziyâ b. Sâdullah Kazvin’de ilmî olgunluğa ulaşmıştır. Onu yetiştiren ilim çevresi farklılıkların bir arada yaşadığı oldukça kozmopolit bir dünyadır. Muhtemelen bu çevrenin de etkisiyle Ziyâ b. Sâdullah’ın zihin yapısı farklılıkları makul bir zeminde değerlendirecek seviyeye ulaşmıştır. İlk eğitimini babasının vefat ettiği 749 yılı öncesinde memleketi Kazvin’de babası, Adudüddin el-Îcî (ö.756/1355), Bedreddin et-Tüsterî (ö.732), Şemseddin el-Halhâlî (ö.745) ve Zeyneddin Nedrûmî gibi farklı mezhebî eğilimlere sahip kimselerden almıştır.<sup>34</sup> Ziyâ b. Sâdullah’ın ilim tahsil ettiği ilk hocalarından olan babasının tam adı Sâdullah b. Muhammed b. Osman el-Osmânî el-Ukaylî el-Kazvînî’dir. Hanefî fakihî olduğu belirtilen Sâdullah b. Muhammed dini ilimlerde âlim, çokça ibadet eden ve zühd sahibi bir kimse olarak tanıtılmaktadır. 749 yılında Mısır’da ortaya çıkıp diğer bölgelere de yayılan büyük veba salgını esnasında memleketinde vefat ettiği zikredilmektedir.<sup>35</sup> Sâdullah b. Muhammed’in biyografisi ilk kez iki çağdaş âlim İbnü’l-Mülakkın ve İbn Dokmak tarafından neredeyse birebir aynı ifadelerle aktarılmıştır. Buradaki asıl ilginç nokta ise İbnü’l-Mülakkın’ın Şâfiî ulemayı,<sup>36</sup> İbn Dokmak’ın ise Hanefî ulemayı tasnif ederken ona yer vermiş olmasıdır. Her iki müellifin ondan sitayişle bahsetmiş olması da dikkat çekicidir. Daha sonraki müelliflerden İbn Hacer isenun Ziyâ b. Sâdullah’ın babası olduğunu belirtmiş, Hanefî ulemanın seçkinlerinden olduğunu ve bazı müverrihlerin aktardığına göre 749

<sup>34</sup> İbnü’l-Îrâkî, *ez-Zeyl*, 2/480; Makrîzî, *Dürerü’l-ukûdi’l-ferîde*, 2/411; İbn Hacer, *İnbâü’l-ğumr*, 1/183; İbn Kâdî Şühbe, *Târih*, 2/583; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü’s-sâfi*, 7/404. Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Buğyetü’l-vuât*, nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1979), 2/14; Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü’l-emel*, 2/148.

<sup>35</sup> Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed İbnü’l-Mülakkın, *el-İkdü’l-müzheb fi tabakâti hameleti’l-mezheb*, thk. Eymen Nasr el-Ezherî, Seyyid Müntehâ (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 459; İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine*, 2/131; Sârimüddin İbrahim b. Muhammed b. Aydemir İbn Dokmak, “Nazmü’l-cümân fi tabakâti ashâbi imâmîne’n-Nu’mân”, *İbn Dokmak’ın Hayatı ve Nazmü’l-cümân fi Tabakâti Ashâbi İmâmîna en-Nu’mân* isimli Eserinin Tahlil ve Tahkiki, haz. Samir Fattah Abbas (Marmara: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 3/379.

<sup>36</sup> İbnü’l-Mülakkın eserinde Şâfiî ulemayı tasnif edeceğini belirtir. Onları üç kategoride ele alır. Bahsi geçen Sâdullah b. Muhammed’in biyografisine ise esere yazdığı zeyl kısmında yer vermektedir.



yılında ülkesinde vebadan öldüğünü zikretmiştir.<sup>37</sup> İbn Hacer'in yine aynı eserdeki Ziyâ b. Sâdullah'ın biyografisinde onun Karem Kadı'sının oğlu olduğu bilgisine yer vermesi onların "baba-oğul" tanınan ulemadan olduklarını göstermektedir.<sup>38</sup> Bu noktada İbn Hacer'in söz konusu kayıtlarının İbnü'l-İrâkî'de yer almadığını da belirtmek gerekir.

Ziyâ b. Sâdullah'ın bölgedeki en önemli ilim duraklarından biri ise İlhaneliler döneminde çeşitli zamanlarda kadılık görevi yapan ve Şâfiî ve Eş'arî kimliğiyle bilinen Adudüddin el-Îcî'nin ilim meclisi olmuştur. İbn Tağriberdî'nin belirttiğine göre ondan ilim tahsiline küçük yaşta başlamıştır.<sup>39</sup> Adudüddin el-Îcî'nin hayatının Sultaniyye ve Şiraz arasında geçmesi,<sup>40</sup> Ziyâ b. Sâdullah'ın bu bölgede ondan ders aldığını göstermektedir. Olcaytu Han zamanında Medrese-i Sitare'de görevlendirilen Adudüddin el-Îcî,<sup>41</sup> anlaşıldığı kadarıyla medresenin kurulduğu ve idarenin merkezi olan Sultaniyye'de hem kadılık görevini yerine getirmekte hem de tedaris faaliyetini gerçekleştirmektedir. Ebû Said Bahadır zamanında da Sultaniyye'de "kâdılmemâlik" olarak görevlendirilen Adudüddin el-Îcî, 727 yılından sonra ise Şiraz'a dönmüş ve burada kadılık görevini sürdürmüştür.<sup>42</sup>

Hocaları arasındaki 732 ya da 737 yılında vefat eden Bedreddin et-Tüsterî'den<sup>43</sup> tahsili de yine hayatının ilk yıllarında bu bölgede gerçekleşmiştir.<sup>44</sup> Kazvin'de doğan Tüsterî, burada bir süre ders verdikten

---

<sup>37</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/131. Sâdullah'ın vefat ettiği 749 senesinde Mısır'da veba ortaya çıkmış, çeşitli bölgelere yayılmıştır. Bu sene vebadan binlerce insan ölmüştür. Makrîzî, vebanın yayıldığı yerler arasında Kirman'ı da sayar. Makrîzî, *es-Sülûk*, 2-3/774. Muhtemelen Sâdullah memleketi Kazvin'de vebaya yakalanmış ve burada vefat etmiştir.

<sup>38</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/207

<sup>39</sup> İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/404.

<sup>40</sup> Bk. Tahsin Görgün, "Îcî, Adudüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 20/410, 411.

<sup>41</sup> Kâşânî, *Târîhi Olcaytu*, 143.

<sup>42</sup> Görgün, "Îcî, Adudüddin", 20/411.

<sup>43</sup> Vefat senesi ile ilgili ihtilaflar bulunmaktadır. İbn Hacer, 730 yılından sonra vefat ettiğini söylerken, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/384, Ziriklî, vefat yılını 737 sonrası olarak göstermektedir. Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayreddin b. Mahmud, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/32.

<sup>44</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/480.

sonra 727 yılında Mısır'a gelmiştir. Ancak kısa süre sonra Mısır'dan ayrılmış ve Bağdat'a gitmiştir. Yaşadığı müddetçe memleketi ile irtibatını kesmeyen Tüsterî muhtemelen sultanın gezici medresesi kapsamında yazları Hemedan'da, kışları ise Bağdat'ta geçirmiş, Hemedan'da vefat etmiştir.<sup>45</sup> Dönemin meşhur Şâfiî uleması arasında zikredilen Tüsterî, fakih, usulcü, mantıkçı ve felsefeci kimliği ile bilinmekte olup çok sayıda eseri bulunmaktadır.<sup>46</sup>

Ziyâ b. Sâdullah'ın bölgede ilim tahsil ettiği bir diğer hocası ise Şemseddin Halhâlî'dir. Ondan ne zaman ve nerede ilim tahsil ettiği bilinmemekle birlikte Şâfiî ulemadan olan Halhâlî, Sultaniyye yakınlarında dünyaya gelmiştir. Aklî ve naklî ilimlerde uzmanlaşan Halhâlî'nin *Şerhü'l-Mesabih*, *el-Miftah*, *Muhtasar İbnü'l-Hacib*, *el-Telhîs* isimleriyle mantığa dair bir eseri bulunmaktadır.<sup>47</sup>

İbnü'l-İrâkî'nin ismini zikrettiği ancak diğer müellifler tarafından zikredilmeyen bir diğer hocası Zeyneddin en-Nedrûmî ile ilgili ise kaynaklarda malumat tespit edilememiştir. Bununla birlikte onun tabakât müellifi Dâvudî'nin (ö.945/1539?) İzzeddin b. Cemâa'nın ilim tahsil ettiği kimseler arasında Ziyâ b. Sâdullah ile birlikte zikrettiği Yusuf en-Nedrûmî olması ihtimal dâhilindedir.<sup>48</sup> Yine *Zeylü'l-İber*'in muhakkik notunda onun, takriben 775 yılında vefat eden Nedrûmî nisbeli Muhammed b. Abdullah adlı Mâlikî âlim olabileceğine de işaret edilmektedir.<sup>49</sup> Ancak İzzeddin b. Cemâa'nın hocası olarak zikredilen Yusuf en-Nedrûmî ihtimali, en azından ilmî bir müşterekliği ifade etmesi bakımından daha kuvvetli kabul edilebilir. Yine her iki ihtimal de de Ziyâ b. Sâdullah'ın Nedrûmî'den ilim tahsilinin memleketinde değil, Kahire'ye geldikten sonra gerçekleşmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Ziyâ b. Sâdullah'ın kendi eğitiminin dışında ders vermeye de Kazvin ve çevresinde erken dönemde başlamış olduğu tespit edilmektedir. Bu süreçte bölgede ondan ilim tahsil edenlerin başında Teftâzânî (ö.

<sup>45</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/384 Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/32.

<sup>46</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/384 Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/32.

<sup>47</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/260; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/247.

<sup>48</sup> Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye), 2/97.

<sup>49</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/480

792/1390) gelmektedir. Makrîzî, İbn Hacer, İbn Tağrıberdî ve Süyûtî gibi bazı müelliflerin Ziyâ b. Sâdullah'ın ilimde öne çıktığını vurgulamak adına Teftâzânî'nin onun öğrencisi olduğunu söyledikleri belirtilmelidir.<sup>50</sup> Kuşkusuz bu ifadeler Memlûkler dönemi uleması nezdinde Teftâzânî'nin yerini de göstermektedir Ziyâ b. Sâdullah'ın derslerine katılan Teftâzânî aynı zamanda meşhur âlim Adudüddin el-Îcî'nin de öğrencidir. Esasında Teftâzânî Ziyâ b. Sâdullah'tan ilim tahsil etmekle birlikte belli bir zaman sonra ikisinin Adudüddin el-Îcî'den takriben aynı zaman diliminde ders alan çağdaş âlimler olduğunu söylemek de mümkündür. Zira Teftâzânî ile Ziyâ b. Sâdullah arasında on yaş fark bulunmaktadır. Teftâzânî de Ziyâ b. Sâdullah gibi çok küçük yaşlarda eğitimine başlamış hatta on altı yaşında eser vermeye başlamıştır.<sup>51</sup> Bu durumda her ikisinin Adudüddin el-Îcî'den aynı ilim meclisinde ilim tahsil ettiğini ve hoca-talebe ilişkisinin bu meclis içerisindeki bir hiyerarşiye işaret ettiğini söylemek daha makul görünmektedir.

Ziyâ b. Sâdullah'ın Kahire'ye gelmeden önce yaşadığı bölgede İlhânlılar nezdinde resmî görevler alıp almadığı bilinmemekle birlikte, İbnü'l-İrâkî'nin bizzat ondan aktardığı memleketinde Ebû Hanîfe'nin mezhebî üzere fetvalar verdiği dair bilgiye dayanarak<sup>52</sup> bu görevin İlhânlı idaresi altındayken gerçekleştiği söylenebilir. Ancak görevin nerede, ne zaman ve hangi unvanla vuku bulduğuna dair herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Ziyâ b. Sâdullah'ın Kahire'ye gelmeden önceki hayatının bir başka boyutu ise Kazvin yakınlarında bir yer olduğunu tahmin ettiğimiz Karem'deki kadılık vazifesidir. Hem Karem Kadısının oğlu<sup>53</sup> hem de bizzat kendisi Karem Kadısı olarak tanıtılan Ziyâ b. Sâdullah'ın otuz yıl burada hüküm verdikten sonra hayatının sonlarına doğru Kahire'ye gelen Hanefî kadısı Rûkneddin el-Karemî'ye (ö.783/1381)<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-Ferîde*, 2/411; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/183; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/404; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/14

<sup>51</sup> Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/300.

<sup>52</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/481.

<sup>53</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/ 209.

<sup>54</sup> Bk. İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, (Kahire: Vizâretü's-Sakâfe ve'l-İrşâd el-Kûmî, 1431), 11/317; Abdülbâsit b. el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 2/181; Takiyyüddin b.

nâiblikte bulunduğuna dair rivayetten<sup>55</sup> anlaşıldığına göre o da babası gibi Karem'de kadı nâibi olarak bir müddet görev yapmıştır. Kahire'ye geldikten sonra da Dârü'l-Adl müftüsü olarak görev yapan Rükneddin ile sultanın huzurunda aynı ilim meclislerinde bir araya geldikleri İbnü'l-İrâkî tarafından aktarılmıştır.<sup>56</sup> Ziyâ b. Sâdullah'ın hem ilim tahsili hem de hac için gittiği Hicaz bölgesinde ise Sübkî'nin "Hâfızu'l-Haremeyn" olarak tarif ettiği ve kendisinden övgüyle bahsettiği Afif el-Matarî'den (ö.765/1363-1364)<sup>57</sup> hadis dinlediği bilinmektedir.<sup>58</sup> Hocası Afifüddin'in 765 yılında vefat ettiği düşünülürse onun bu tarih öncesinde Hicaz'da bulunduğu anlaşılmaktadır.

## 1.2. Kahire'deki Hayatı

Ziyâ b. Sâdullah'ın Kahire'ye gelişi ise Kahire'deki isminin geçtiği hadiselerle bakılırsa en geç 767 yılında gerçekleşmiştir. Kahire'ye geldiğinde dönemin sultanı el-Melikü'l-Eşref Zeyneddin Şaban (764-778/1363-1376) tarafından iltifata tabi tutulan Ziyâ b. Sâdullah, ilk olarak Baybarsiyye Hankahı'nın<sup>59</sup> şeyhi Radiyyüddin'in 767 yılında vefat etmesi<sup>60</sup> üzerine bu hankahın şeyhliğine getirilmiş<sup>61</sup> ve vefatına kadar buranın meşihatı onda kalmıştır.<sup>62</sup> 773 yılında vefat eden Bahaeddin es-Sübkî'nin yerine

---

Abdülkâdir et-Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv (Kahire,1970), 2/66 vd.

<sup>55</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/523; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 2/66.

<sup>56</sup> Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 2/62.

<sup>57</sup> Bk. Abdülvehhab Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1964), 10/33; Abdülbâsit b. el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 1/358-359.

<sup>58</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/480; İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, 1/183.

<sup>59</sup> Baybarsiyye Hankahı için bk. Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutat ve'lâsâr*, Beyrut, ts., 416; Doris Behrens-Abouseif, "Baybars II Hankahı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/224-225.

<sup>60</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 1/209; İbn Kâdî Şühbe, *Tarih*, 2/282; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1956), 11/72; Abdülbâsit b. el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 1/383.

<sup>61</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 1/210; Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde*, 2/411; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/209; İbn Kâdî Şühbe, *Tarih*, 3/282; İbn Tağriberdî, *Nücümü'z-zâhire*, 11/72.

<sup>62</sup> Ondan sonra bu hankahın meşihatına Hanefi ulemadan İzzeddin er-Râzî getirilmiştir. Abdülbâsit b. el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 2/151. Baybarsiyye'nin İzzeddin er-Râzî'den sonra görevlendirilen şeyhi Şerif Osman el-Kerderî de yine Hanefidir. *Neylü'l-emel*, 2/221.

görevlilerinin çoğunun Hanefîlerden seçildiği Şeyhûniyye'de<sup>63</sup> Şafiîlere tedris için tayin edilmiştir.<sup>64</sup> Bu görevlendirme esnasında önce Şâfiî başkadısı Ebü'l-Bekâ'nın ismi önerilmiş ancak Şeyhûniyye meşihatı ve Hanefî tedrisi ile görevli<sup>65</sup> meşhur Hanefî fakihî Şeyh Ekmeleddin el-Bâbertî'nin (ö.786/1384)<sup>66</sup> itirazı üzerine Ziyâ b. Sâdullah üzerinde karar kılınmıştır.<sup>67</sup>

Ziyâ b. Sâdullah 777 yılında ağırlıklı olarak Hanefîler için tahsis edilen Şeyhûniyye'nin Şâfiî meşihatına görevlendirilmiştir. Onun bu göreve getirilmesi oldukça gösterişli bir şekilde gerçekleşmiş, kadılar, ümera ve devletin üst düzey yetkililerinin de hazır bulunduğu büyük bir ziyafet verilmiştir.<sup>68</sup> 778 yılında ise el-Melikü'l-Eşref Şaban hacca giderken onu inşaatı henüz devam eden medresesine (Eşrefiyye) müderris ve şeyh olarak görevlendirmiş<sup>69</sup> ve Siryakus Hankahı<sup>70</sup> şeyhine verilen Şeyhuş-Şuyûh<sup>71</sup> unvanı, ondan alınarak Ziyâ b. Sâdullah'a verilmiştir.<sup>72</sup> Ziyâ b. Sâdullah bir süre bahsi geçen bu medresenin, inşaatı daha önce tamamlanan meşihat ikametgâhında yaşamış ancak sultan vefat edince buradan çıkarılmış, Baybarsiyye Hankahı'nda ikamet etmeye başlamıştır.<sup>73</sup> İbn Tağriberdî'nin bu hankahta ikamet etmesini "önceki âdeti üzere"

<sup>63</sup> Şeyhûniyye Hankahı için bk. Makrîzî, *el-Hitât*, 431. 758 yılında Şeyhûniyye hankahının yapımı tamamlanmış, Şeyhûniyye'nin büyük meşihatına 756 yılında Hanefî ulemadan Ekmeleddin el-Bâbertî getirilmiştir. Abdülbâsıt b. el-Malatî, hankahtaki görevlilerin kırkının Hanefîlerden olduğunu, diğer üç mezhepten ise otuz kişinin görevlendirildiğini bunların da on beşinin muhaddis, on beşinin ise kurradan olduğunu belirtmiştir. Abdülbâsıt b. el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 1/287-288.

<sup>64</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde*, 2/411; İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, 1/12; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/404; Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Hüsnu'l-muhâdara fi ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1967), 1/546.

<sup>65</sup> Makrîzî, *el-Hitât*, 431.

<sup>66</sup> Bk. Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ-i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017), 4/5 vd.

<sup>67</sup> İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, 1/23

<sup>68</sup> Abdülbâsıt b. el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 2/37-38.

<sup>69</sup> İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 3/126; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/405.

<sup>70</sup> Siryakus Hankahı için bk. Makrîzî, *el-Hitât*, 432.

<sup>71</sup> Unvanın geçridiği serüven için bk. Makrîzî, *el-Hitât*, 432.

<sup>72</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/209; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 3/126.

<sup>73</sup> İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/405.

şeklinde tanımlaması Ziyâ b. Sâdullah'ın bu göreve getirilmeden önce Baybarsiyye Hankahı'nda yaşadığını göstermektedir.

779 yılında Mansuriyye'de Kadilkudât İbn Abdilber es-Sübkî'den (ö. 783/1381) boşalan tedaris görevi ona tevdi edilmiş<sup>74</sup> ve burada fıkıh ve hadis dersleri vermeye başlamıştır.<sup>75</sup> Ziyâ b. Sâdullah, Kahire'de görev aldığı medrese ve hankahlarda vaktinin tamamını ilme adanmış ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Ziyâ b. Sâdullah'ın Teftâzânî gibi Kazvin'de yetiştirdiği öğrencileri haricinde Kahire'de ondan ilim alan dönemin meşhur ulemasından çok sayıda kişi bulunmaktadır. Nitekim meşhur tarihçi Makrîzî (ö. 845/1442) ondan “Şeyhimiz” olarak bahsetmiş ve ondan bizzat ilim tahsil ettiğini belirtmiştir.<sup>76</sup> Dolayısıyla Ziyâ b. Sâdullah'ın, dönemin en büyük tarihçileri arasında zikredilen, bir süre kâtiplik, muhtesiplik ve müderrislik gibi en üst düzey vazifeleri yürüten Makrîzî'ye<sup>77</sup> ders vermesinden de anlaşılacağı üzere Kahire'de ilim tedrisi konusunda zamanının uleması arasında ön plana çıktığını söylemek mümkündür.

Ziyâ b. Sâdullah'ın öğrencileri ise ondan Kazvin'de ilim tahsil eden ve mezhebî kimliği hakkında muhtelif görüşlere işaret edilen<sup>78</sup> Teftâzânî hariç çoğunlukla Şâfiî geleneğe mensuptur. Bunlardan birisi meşhur Şâfiî başkadısı İzzeddin b. Cemâa'dır. Her ne kadar çağdaş ve akran sayılısalar da İzzeddin b. Cemâa'nın ismi Ziyâ b. Sâdullah'tan ilim tahsil edenler arasında zikredilmiştir.<sup>79</sup> Bunun yanında en meşhur öğrencilerinden olan Şâfiî ulemadan Veliyyüddin el-İrâkî bizzat eserinde ondan ders aldığını belirtmiş hatta bu derslerin içeriği hakkında da bilgi vermiştir. Yine bunun yanında eserinde “hocam” ifadesiyle onun hakkında çok sayıda bilgiye yer vermiştir.<sup>80</sup> Veliyyüddin'in eserinde yer verdiği bilgilerden anlaşıldığı

<sup>74</sup> Makrîzî, *el-Mukaffa el-kebir*, nşr. Muhammed Ya'lavî (Beirut: Dârü'l-Gurebi'l-İslâmî, 2006), 7/27.

<sup>75</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/480; İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, 1/183; Abdülbâsit b. el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 2/148.

<sup>76</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 3-1/124; Makrîzî, *Dürrerü'l-ukûdi'l-ferîde*, 2/413.

<sup>77</sup> Fatih Yahya Ayaz, *Makrîzî (öl.845/1442)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 33 vd.

<sup>78</sup> Bk. Özen, “Teftâzânî”, 40/300.

<sup>79</sup> Celâleddîn es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1967), 1/546; Dâvûdi, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/333; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 4/101.

<sup>80</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/481 vd.

kadarıyla meşhur Şâfiî ulemadan olan babası Zeynüddin el-İrâkî de (ö. 806/1404) Ziyâ b. Sâdullah ile ilmî vesilelerle bir araya gelmekte ve ona büyük tazim göstermektedir.<sup>81</sup> Bir diğer meşhur öğrencisi İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ise Kahire'de ondan ilim tahsil eden Şâfiî ulemadandır.<sup>82</sup> İbnü'l-Cezerî *Gâyetü'n-Nihâye*'deki kendi biyografisinde 769 yılında Kahire'ye geldiğini ve burada Ziyâ b. Sâdullah'tan usul, meani ve beyan ilmini tahsil ettiğini belirtmiştir. 780 yılında ise Ziyâ b. Sâdullah'tan fetva verebilmesi için icazet aldığını da aktarmıştır.<sup>83</sup> Son olarak yine Şâfiî ulemadan Sıbt İbnü'l-Acemî Burhaneddin el-Halebî'nin (ö.841/1438) yine Kahire'de ondan rivayette bulunduğu dair kayda da işaret edilmelidir.<sup>84</sup>

### 1.2.1. Kahire'deki İlmî Hayatı

Ziyâ b. Sâdullah yaşadığı çağın önemli âlimleri arasında sayılmaktadır. Ona bu vasıf ağırlıklı olarak Kahire'deki ilmî faaliyetleri sebebiyle verilmiştir. Nitekim Ziyâ b. Sâdullah, Kahire'de dört farklı medresede tedris faaliyetini sürdürdüğü gibi buralardaki görevleri dışında da ilim tahsiline ve öğrenci yetiştirmeye devam etmiştir. Biyografisini yazan müellifler tarafından ilmiyle övülmekte ve bunu ifade etmek üzere “âlimlerin âlimi”, âlimlerin imâmı”, “en büyük ulemadan” gibi tanımlamalarla vasıflandırılmaktadır.<sup>85</sup> el-Melikü'l-Eşref Şaban zamanında onun ilminden ve ününden faydalanmak isteyen öğrencilerin ilim tahsil etmek için yanına geldiği ifade edilmektedir.<sup>86</sup> Ziyâ b. Sâdullah'ın uzmanlaştığı çok sayıda ilim dalı bulunmakta olup aklî ilimlerin çeşitli dalları ile Arapça, tefsir, beyan, meâni, fıkıh ve usûleyn (kelam ve fıkıh usulü) onun uzmanlaştığı ilimlerden bazılarıdır.<sup>87</sup>

Ziyâ b. Sâdullah için ilim, hayatının tamamına sirayet etmiş gibidir ve onun esas meşgalesi de budur. Hatta yürürken veya ata binerken dahi ilimle iştigalinin devam ettiği söylenmektedir. Meşhur bazı eserlere

<sup>81</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/523.

<sup>82</sup> Dâvûdi, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/333; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 4/101.

<sup>83</sup> İbnü'l-Cezerî (ö.833/1429), *Gâyetü'n-nihâye*, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1431, 2/348.

<sup>84</sup> Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 4/101.

<sup>85</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/481; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/14; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 4/100.

<sup>86</sup> İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 3/125.

<sup>87</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/480; Makrîzî, *es-Sülûk*, 3-1/65; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 3/126; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/14;.

müracaat etmeksizin ezberinden okuyacak kadar hâkim olduğu aktarılmaktadır. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşafı* ve Şâfiî fakihi Abdülkerim b. Abdülgaffar el-Kazvîni'nin (ö. 665/1266) Şâfiî fikhına dair eseri *el-Hâvi's-Sağîr*,<sup>88</sup> bunlardandır.<sup>89</sup>

Ziyâ b. Sâdullah'ın ilmi hayatı ile ilgili olarak öğrencisi İbnü'l-Irakî'nin anlattıkları hem onun ilme bakışını hem de hayat tarzı olarak ilimle iştigali tercih ettiğini ortaya koymak bakımından burada aktarılmalıdır. Buna göre hocası Ziyâ b. Sâdullah, sabah namazından itibaren günün büyük kısmını Ezher'de ilimle meşgul olarak geçirmektedir. Günün kalanında ise düzenli olarak Fâdiliyye ve Mansuriyye'de fıkıh ve hadis dersleri veren Ziyâ b. Sâdullah, ikindi namazı sonrasında ise Baybarsiyye Hankahı ile ilgilenmektedir. İbnü'l-Irakî, kendisinin ise öğlene yakın ilim tahsili için onun evine gittiğini ve burada ders okuduğunu söylemektedir. İbnü'l-Irakî, Ziyâ b. Sâdullah ile yaptığı derslerin içeriği ve yöntemi hakkında da birinci elden bilgiler verir. Ondan okuduğu eserlerden biri Şiraz bölgesi Şâfiî-Eş'arî âlimlerinden Beyzavî'nin (ö. 685/1286) fıkıh usulüne dair eseri *Minhâcu'l-Vusul*'dür. İbnü'l-Irakî bu eseri hocasına okuduğunu ve kendisine fıkıh usulü okutmaya dair icazet verdiğini belirtmektedir. Ziyâ b. Sâdullah'ın okuttuğu eserlerden bir diğeri ise Hatîb el-Kazvîni'nin (ö. 739/1338) belâgat ilmine dair eseri *Telhîs*'tir. İbnü'l-Irakî bu eserin bir kısmını hocasına okuduğunu, geriye kalan kısmını ise ondan dinlediğini ifade etmektedir. İbnü'l-Irakî bu ve bunun gibi çok sayıda ilim dalına ait kitabı ona okumak üzere geldiğini ve onun ilminden istifade ettiğini belirtmektedir.<sup>90</sup>

Ziyâ b. Sâdullah her sene Ramazan ayında ise Şâfiî fakihi ve muhaddis Ferrâ el-Begavî'nin (ö.516/1122) güvenilir hadis kaynaklarını derlediği eseri *el-Mesâbih*<sup>91</sup> okumaları yapmayı gelenek haline getirmiştir.

<sup>88</sup> Ahmet Özel, "Kazvîni, Abdülgaffâr B. Abdülkerîm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/155.

<sup>89</sup> İbnü'l-Irakî, *ez-Zeyl*, 2/480; Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde*, 2/412; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/14; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Vecîzü'l-keîâm fi'z-zeyl 'alâ Düveli'l-İslâm*, nşr. Beşşâr A. Maruf v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 1/276.

<sup>90</sup> İbnü'l-Irakî, *ez-Zeyl*, 2/480-481.

<sup>91</sup> Mevlüt Güngör. "Begavî, Ferrâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/340-341.



İbnü'l-İrâkî hocasının bu okumalar esnasındaki usulü üzere de bilgiler vermektedir. Buna göre o, eserin üzerinde açıklamalar bulunan bir nüshasını eline alıp okurken hangisinin doğru olduğuna karar vermektedir.<sup>92</sup>

Ziyâ b. Sâdullah'ın zihniyet yapısını anlayabilmek adına onun sûfi kimliğine de atıfta bulunmak gerekir. Zira onun hem gündelik hayatında zikre ve virde önemli bir yer vermesi,<sup>93</sup> dahası, Baybarsiyye Hankahı'nın meşihatına getirilmesi ardından şeyhu's-şuyûh unvanını alması, sûfi kimliğini açıkça göstermektedir. Damadının bu hankahın sûfi hizmetkârlarından biri olması da<sup>94</sup> burada dikkatlere sunulmalıdır. Bize ulaşan nadir görüşlerinden biri olan "şakk-ı sadr" yorumu da bu bağlamda değerlendirilebilir. Şakk-ı sadrı hakiki manasıyla gerçekleşmiş olarak kabul eden Ziyâ b. Sâdullah'ın bu konu hakkında hassasiyet gösterip, bu hadisenin ruhani olarak gerçekleştiği yorumunda bulunan Hanefî kadısı Rükneddin'e karşı çıkması zihniyet yapısının sûfi kimlikle uyumlu olduğunu göstermektedir.

Ziyâ b. Sâdullah ile ilgili Memlûk biyografi müelliflerinin verdiği bilgilerin önemli bir kısmını, onun ahlâkî ve kişisel vasıfları oluşturmaktadır. Bu özellikler de genellikle sufiler için zikredilen vasıfları akla getirmektedir. Müellifler onun tevazuu, ihlâsı, ihsânı, dürüstlüğü, diğergamlığı, iyiliği ve takvasından da çok sayıda kişinin istifade ettiğini söylemektedir. Teheccüd namazına kalkması, vaktini zikre ayırıyor olması gibi dindar ve zahid kişiliğine yönelik nitelemeler de burada anılmalıdır.<sup>95</sup>

### 1.2.2. Memlûk Yönetimi Nezdindeki Konumu

Ziyâ b. Sâdullah'ın Kahire'ye geldiği zaman dilimi Bahrî Memlûkler döneminin sonlarına tekabül etmektedir. İktidarda ise bu dönemin son muktedir hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Zeyneddin Şaban II bulunmaktadır.<sup>96</sup>

<sup>92</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/481.

<sup>93</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/481.

<sup>94</sup> İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, 1/533.

<sup>95</sup> Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr (Kahire: Lecnetü'l-Te'lîf ve't-Terceme ve'n- Neşr, 1970), 3-1/365; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/125.

<sup>96</sup> Bk. Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 26.

Ziyâ b. Sâdullah, el-Melikü'l-Eşref Şaban tarafından himaye ve iltifat görmüş, aralarında yakın bir bağ ve sağlam bir sevgi olduğu başta dönemin müşahitleri olmak üzere müellifler tarafından ifade edilmiştir.<sup>97</sup> Nitekim bu itibarın bir sonucu olarak, el-Melikü'l-Eşref Şaban'ın iktidarı döneminde Baybarsiyye Hankahı'nın ve Şeyhûniyye Medresesi'nin meşihatına getirilen Ziyâ b. Sâdullah, ayrıca Mansuriyye'de de tedrisat ile görevlendirilmiştir. Yine bu sultanın zamanında, önceleri Siryakus Hankah'ı şeyhine verilen şeyhü's-şüyûh unvanının Ziyâ b. Sâdullah'a verilmesi de onun iktidar nezdindeki nüfuzunu gösteren gelişmelerdendir.

98

İbnü'l-İrâkî'nin aktardığına göre Ziyâ b. Sâdullah, el-Melikü'l-Eşref Şaban'ın henüz tamamlanmayan medresesinde (Eşrefiyye Medresesi) müderris ve şeyh olarak görev yapmış ve burada ikamet etmiştir. Ancak Sultan'ın vefatı üzerine oradan ayrılmak durumunda kalmıştır.<sup>99</sup> Makrîzî ve İbn Tağriberdî sultanının tamamlanmayan bu medresesi hakkında daha ayrıntılı bilgi vermiş ve Hanefî ulemadan Nizamüddin İshak'ın (ö.783/1381-1382) azledildiğini ve Ziyâ b. Sâdullah'ın medresenin meşihatına getirildiğini eklemiştir.<sup>100</sup> Burada kastedilen muhtemelen Siryakus Şeyhu's-Şuyûh'u Nizamüddin İshak'ın unvanının elinden alınmasıdır. Zira halihazırda söz konusu medresenin bir şeyhi bulunmamakta, ilk kez Ziyâ b. Sâdullah buraya tayin edilmektedir. Azledildiği söylenen Nizamüddin İshak ise vefat edene kadar Siryakus şeyhliğine devam etmiş hatta ardından oğlu bu göreve atanmıştır.<sup>101</sup> Yani ikisi arasında söz konusu olan bir azil durumu değil, unvan aktarımıdır.

Ziyâ b. Abdullah'ın 778 yılında hacca gitmeye niyetlenen el-Melikü'l-Eşref Şaban tarafından medresesinde görevlendirilmesi ve sonrasında yaşananlar Makrîzî ve ardından İbn Tağriberdî tarafından detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Söz konusu müelliflerin anlattığına göre

---

<sup>97</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/482; Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde*, 2/411; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 3/126.

<sup>98</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/482.

<sup>99</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/482.

<sup>100</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde*, 2/411, 412; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/405.

<sup>101</sup> Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 3-2/461; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 2/362; Abdülbâsit b. el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 2/176.

Sultan 14 Şevvâl günü hacca gitmeye niyetlendiğinde Ziyâ b. Sâdullah'ı bu göreve tevdi etmek üzere medreseye gelmiştir. Bu sırada medresenin yalnızca meşihat bölümü tamamlanmış ve burada hali hazırda Ziyâ b. Sâdullah ikamet etmektedir. Sultan, dört başkadıyı buraya davet etmiş ve medresede büyük bir ziyafet tertip edilmiştir. Makrîzî ve İbn Tağriberdî, dört başkadının da hazır bulunduğu bu ziyafette Ziyâ b. Sâdullah'ın Sultan'ın hemen yanına oturduğunu belirtir.<sup>102</sup> Bu tür toplantılarda usulen Sultan'ın yanına başkadılar oturmasına rağmen,<sup>103</sup> Ziyâ b. Sâdullah Sultan'ın yanına oturmuş, yemek bittikten sonra ise medresenin şeyhliği için görevlendirme yazısı gelmiştir. Mısır (Fustat) Kadısı Fahreddin Muhammed el-Kâyâtî bu takrir yazısını huzurda okumuş, Ziyâ b. Sâdullah'ın görevlendirilmesi tamamlandıktan sonra ise Sultan hacca gitmek üzere medreseden ayrılmıştır (14 Şevvâl 780).<sup>104</sup> Makrîzî, Ziyâ b. Sâdullah'ın göreve gelmesi ile ilgili diğer eserlerde yer almayan bazı bilgiler verir. Buna göre Sultan hacca gittikten üç gün sonra Ziyâ b. Sâdullah'a yanında Salâhiyye Hankâh'ının şeyhi Alâeddin es-Serrâî ve önde gelen sûfîleri de bulunurken hil'at giydirilmiş, ardından onun için bir seccâde serilmiştir (17 Şevvâl 780).<sup>105</sup> Ancak Sultan çıktığı bu sefer esnasında öldürülmüş ve yerine oğlu el-Melikü'l-Mansur Alâüddin Ali (778-783/1376-1381) getirilmiştir. İsyancılardan Emîr Karatay ile ümeradan bir kısmı Eşrefiye'ye gelmişler ve Ziyâ b. Sâdullah'ı rahatsız edici bir şekilde medreseden çıkartmışlardır. Ziyâ b. Sâdullah da önceki âdeti üzere Baybarsiyye'de ikamet etmeye ve orada tedris faaliyetinde bulunmaya devam etmiştir.<sup>106</sup> el-Melikü'l-Eşref Şaban'ın söz konusu görev tayini stratejik açıdan da önemli görünmektedir. İktidarının sarsıldığı bir dönemde henüz inşası tamamlanmasa dahi büyük bir tören düzenleyerek kendi adına inşa ettirdiği medresesine bir görev tayininde bulunmuş, imtiyazlı unvanlardan biri olan şeyhu'ş-şuyûh unvanını kendi medresesinin uhdesine almış ve bunu yaparken de buraya bilgisine büyük hürmet gösterdiği ulemadan Ziyâ b. Sâdullah'ı görevlendirmiştir.

<sup>102</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-feride*, 2/411-412; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/405.

<sup>103</sup> Bk. Ayaz-Eren, 291.

<sup>104</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-feride*, 2/412; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/405.

<sup>105</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-feride*, 2/412.

<sup>106</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-feride*, 2/412; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/405.

el-Melikü'l-Eşref Şaban zamanında sultan tarafından himaye ve iltifat gören Ziyâ b. Sâdullah, onun vefatı sonrası iktidarı elinde tutan Emîr Berkuk (el-Melikü'z-Zâhir 784-791/1382-1389, 792-801/1390-1399) tarafından da dört başkadı ve saygın meşâyih'in katılımıyla düzenlenen bir mezâlim oturumuna davet edilmiştir (16 Zilhicce 780).<sup>107</sup> Bu durum onun Berkuk nezdinde de saygınlık kazanmış olduğunu göstermektedir. Bununla beraber o kişilik yapısı itibariyle sultanın maiyetinde kalabilecek bir şahıs değildir. Zira isminin geçtiği hadiselerden de anlaşıldığı üzere o, karşısında sultan dahi olsa doğruları açıkça söylemekten çekinmeyen bir kişilik yapısına sahiptir. İbn Kâdî Şühbe onun bu yönünü “emîrlere karşısında doğruları söylediği ve hakkı ilan edip gizlemediği” şeklinde ifade etmektedir.<sup>108</sup> Nitekim o, Emîr Berkuk'un düzenlediği söz konusu mezâlim oturumunda fetva verme yetkisi olmamakla beraber fukahanın hakkını koruma gayesiyle Berkuk'a karşı çıkmış ve bunun neticesinde ise iktidar nezdindeki konumu sarsılmıştır. Dönemin müşahidi İbnü'l-İrâkî bu hadiseden sonra onunla bir araya geldiğinde onu hafızası karışmış ve acı içerisinde bulduğunu söyler. Ardından hastalanıp zayıf düşen Ziyâ b. Sâdullah'ın bu olaydan duyduğu üzüntü sebebiyle vefat ettiği aktarılmaktadır.<sup>109</sup> İbn Hacer ise eserinin kaynaklarından biri olan<sup>110</sup> Şâfî Kâdıkkudat Takiyyüddin ez-Zübeyrî'nin (ö. 813/1410)<sup>111</sup> aldığı notlardan naklen ölüm sebebini aktarmaktadır. Buna göre de söz konusu mecliste Berkuk'un karşısında söylediği sözler üzerine Berkuk ona kızıp sert bir cevap vermiş, o da korkmuş ve önce Şeyhûniyye'ye ardından da evine gitmiş ve ardından hastalanmıştır. Hadiseden bir hafta sonra da vefat etmiştir.<sup>112</sup>

Söz konusu hadise neticesinde hastalanıp vefat eden Ziyâ b. Sâdullah'ın cenaze töreninin ise Emir ile yaşadığı bu tatsızlığa rağmen oldukça kalabalık olduğu aktarılmaktadır. Onun cenaze törenine bizzat katıldığını söyleyen İbnü'l-İrâkî, cenaze namazına çok sayıda kişinin

---

<sup>107</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/475.

<sup>108</sup> İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 3/126.

<sup>109</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/475.

<sup>110</sup> Onun edindiği bilgiler için bk. İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, 1/535, 537, 541; 3/43, 89 vb.

<sup>111</sup> Bu başkadı hakkında bk. İbn Tağriberdî, *Nücümü'z-zâhire*, 12/99; *el-Menhelü's-sâfi*, 7/336

<sup>112</sup> İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, 1/184; Abdülbâsit b. el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 2/148.

katıldığını ve insanların onun kaybından dolayı üzüntü duyduklarını belirtmektedir.<sup>113</sup> Anlaşıldığı kadarıyla ömrünün Kahire’de geçen son zamanlarında el-Melikü’l-Eşref Şaban tarafından iltifat görüp çeşitli ilmî görevlere getirilirken, Berkuk’un emîr olarak güçlü olduğu ilk zamanlarda da bu saygınlık devam etmiştir. Bununla birlikte o bu saygınlığını devam ettirebilecekken doğruları açıkça söylemekten çekinmemiş ve bu da onun için hazin bir sona sebep olmuştur.

Ziyâ b. Sâdullah’ın Kahire’deki, başka bir ifadeyle Memlûk hâkimiyetindeki topraklardaki hayatı, sahip olduğu ilmî birikim ve kişiliği sebebiyle ona saygın bir konum kazandırmıştır. Bu saygınlığın neticesi olarak müderrisliğin yanı sıra sufi müesseselerinde çeşitli vazifelere atandığı gibi devletin en üst makamındaki sultan, ümera gibi kimselerden itibar görmüştür. Ne var ki ilmiyenin Memlûkler dönemindeki en yüksek makamı olan kadılığa tayin edilmediği de görülmektedir. Bu görevi yapabilecek ilmî birikime, tecrübeye sahip olmasına rağmen kadı olarak görevlendirilmemesi ise ardında başka nedenlerin olabileceğini akıllara getirmektedir. Bu durumda onun daha fazla ilimle iştigal etmek için bu görevi tercih etmemiş olma ihtimalini de göz önünde bulundurmakla birlikte Hanefî-Şâfiî kimliğinin bu tür bir görevi ona tevdi etme noktasında çekinceler doğurmuş olması da gözden uzak tutulmamalıdır. Bu noktada, katıldığı mezâlîm oturumu örneğinde görüldüğü üzere hakkı her ortamda söyleme hassasiyeti sebebiyle bu tür kritik görevlerden uzak durduğunu söylemek de mümkündür.

## 2. Ziyâ b. Sâdullah’ın Mezhebî Kimliğine Dair Mülâhazalar

Ziyâ b. Sâdullah el-Kazvî’nin mezhebî kimliği daha önce ifade edildiği üzere mezhepler arası geçişliliğe dair önemli bir örneklem alanı oluşturmaktadır. Memlûkler dönemi tabakât ve biyografi yazarlarının Hanefî-Şâfiî bir şahıs olarak tanımladıkları Ziyâ b. Sâdullah, söz konusu kimliğiyle dönemin önemli ilim merkezlerinde dersler vermekte, “dönemin muteber meşâyihından biri” sıfatıyla gölge sultan olan emîrin huzurunda düzenlenen meclislere davet edilmekte, aynı zamanda da fetvalar vermektedir. Bu sebeple onun mezhebî kimliğinin içeriğinin, Memlûkler dönemindeki ilmî, siyasî ve sosyal meselelere yansımaları önem arz

---

<sup>113</sup> İbnü’l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/482.

etmektedir. Zira bu geçişlilik örneği Memlûkler döneminin tabiatı gereği doğal sayılmakla beraber yaşadığı dönem için yaygın sayılabilecek bir durum da değildir. Memlûkler döneminin tabiatından kastımız ise toplumun ekseriyeti ile iktidarın farklı mezhebî tercihlere sahip olması, dört mezhebin aynı medresede ders görmesi gibi uygulamaların mevcudiyetidir.

Ziyâ b. Sâdullah'ın çağdaşı ve öğrencisi olması hasebiyle onunla ilgili bilgilerimizin birinci elden kaynağı olan İbnü'l-İrâkî'nin onun hayatı ile ilgili verdiği diğer ayrıntılar yanında mezhebî kimliğine dair söyledikleri de oldukça önem arz eder. Zira İbnü'l-İrâkî, bizzat Ziyâ b. Sâdullah'ın ağzından mezhebî kimliği ile ilgili önemli bilgiler verir. Buna göre o, memleketinde (Kazvin'de) Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere fetvalar vermiştir. Mezhebî kimliğini ise “Ben itikatta ve ibadette Hanefiyim, babam beni böyle yetiştirdi” demek suretiyle açıklayan Ziyâ b. Sâdullah, İbnü'l-İrâkî'nin belirttiğine göre bu sebeple namazda secde ve rükû esnasında elini kaldırmamakta ve Hanefilerin usulüne göre namazlarını eda etmektedir.<sup>114</sup> Söz konusu göstergeye (refu'l-yedeyn) öğrencisi tarafından atıfta bulunulması, dönemin Hanefî ve Şâfiîleri arasında da oldukça tartışmalı bir mesele olması hasebiyle<sup>115</sup> Hanefî kimliğine işaret etmesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Bu noktada Ziyâ b. Sâdullah'ın Hanefî kimliğini açığa vuran bir şekilde namaz kılmaktan çekinmemesi yanında Şâfiî öğrencisi İbnü'l-İrâkî'nin de bu noktadaki gözlemlerini dile getirmesi mezhebî kimliğinin unsurları açısından önemlidir. Bununla birlikte İbnü'l-İrâkî, bu denli açık bir şekilde Ziyâ b. Sâdullah'ın kendi beyanına yer vermekle birlikte bu aktardıklarını onun Şâfiî kimliği üzerine bina etmiş görünmektedir. Biyografisinin başında zikrettiği 729 senesine ait bir belgedeki tam isminde Şâfiî” nisbesinin yer alması; ardından kendi memleketinde Hanefîlik üzere fetvalar vermesinin “أيضا” lafzıyla Şâfiîliğe ilave bir görev gibi aktarılması ve öğrencisinin onun Hanefîliğe göre namaz kıldığını gözlemleme ihtiyacı hissetmesi bu bağlamda zikredilmelidir.

<sup>114</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/481.

<sup>115</sup> Söz konusu mesele üzerinden yapılan tartışmanın içeriği hakkında bk. Osman Bayder, “8/14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l-Yedeyn Meselesi”, *dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 7/13 (2019), 116-132; Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İntikali*, 169-170.

Ziyâ b. Sâdullah'ın mezhebî kimliğine dair bu açıklaması sonraki müellifler tarafından farklı şekillerde aktarılmıştır. İlk olarak Makrîzî, onu Şâfiî nisbesiyle zikretmiş; Hanefîlik ve Şâfiîlik mezheplerine göre tedriste öne çıktığını belirtmiş ve ondan naklen “ben usulde Hanefîyim, fûrûda Şâfiîyim” ibaresini aktarmıştır.<sup>116</sup> İbn Hacer *İnbâ'*da Hanefîliği ve Şâfiîliği benimsediğini ve ikisine göre de fetva verdiğini ifade ettikten sonra Makrîzî'nin naklettiği bu ibareyi Ziyâ b. Sâdullah'a nispet ederek aynen aktarmıştır. İbn Hacer diğer eseri *ed-Dürer*'de ise onu yalnızca Şâfiî bir kimse olarak tanıtmıştır.<sup>117</sup> Hanefî tarihçilerden İbn Tağriberdî, Ziyâ b. Sâdullah'a nispet edilen “ben usulde Hanefîyim, fûrûda Şâfiîyim” ibaresine yer veren âlimlerden biridir. Onun söz konusu rivayete yer verdikten sonra söyledikleri ise Ziyâ b. Sâdullah'ın mezhebine dair algısını göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Zira o Ziyâ b. Sâdullah'ın Hanefîlik üzere ders verip ona göre fetva verdiğini söyledikten sonra “kendi mezhebine göre fetva verdiği gibi” ibaresini de eklemiştir. Böylece o Şâfiîliğin esas mezhebi olduğuna dair kanaatini de belirtme ihtiyacı hissetmiştir.<sup>118</sup> Sonraki tarihçi müellifler Sehavî (ö. 902/1497), Süyûtî ve Abdülbâsıt b. el-Malatî (ö. 920/1514) de ona nispet edilen “ben usulde Hanefîyim, fûrûda Şâfiîyim” şeklindeki ifadeyi zikretmişler ve benzer ifadelerle onun hem Hanefîliğe hem de Şâfiîliğe başvurduğunu ve bu ikisine göre fetva verdiğini belirtmişlerdir.<sup>119</sup>

Ziyâ b. Sâdullah'ın İbnü'l-İrâkî tarafından aktarılan “Ben itikatta ve ibadette Hanefîyim” söyleminden de anlaşılacağı üzere o, itikadî olarak da Hanefîliğin itikadî yönü olan Maturidiliği benimsemektedir. Onun bu kimliğinin oluşumunda ise babasından aldığı eğitim anlayışının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira Ziyâ b. Sâdullah'ın memleketinde Hanefîlik üzere fetvalar vermesi, babasından bu yönde eğitim aldığını belirtmesi ve memleketinde Hanefî bir kadının nâibi olarak görev yapması<sup>120</sup> mezhebî eğiliminin Hanefîlik üzere şekillendiğini göstermektedir. Bu durumda ise

<sup>116</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 3-1/350; Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde*, 2/412.

<sup>117</sup> İbn Hacer, *İnbâ'u'l-gumr*, 1/183; İbn Hacer *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/209-210.

<sup>118</sup> İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/406.

<sup>119</sup> Sehavî, *Veczü'l-Kelâm*, 1/276; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/14; Abdülbâsıt b. el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 2/148.

<sup>120</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/523; Temimî, *Tabakâtü's-seniyye*, 2/66.

Şâfiîlik üzere eğilimlerinin Kahire'ye geldiğinde oluşmaya başladığını söylemek Mısır halkının ve ulemanın Şâfiî kimliği göz önüne alındığında ilk etapta makul görünebilir. Bununla birlikte 729 yılına ait bir el yazısında onun isminde Şâfiî nisbesinin de yer alması, babası dışındaki hocalarının Şâfiî kimlikli şahıslar olması ve Kahire'ye geldiğinde karşılaştığı siyasî ortamın kısa süreli de olsa Hanefilik lehine şekillenmesi onun Şâfiî kimliğinin yalnızca Mısır hayatı ile irtibatlı olması yönündeki düşüncesi zayıflatmaktadır. Zira Ziyâ b. Sâdullah'ın Kahire'ye geldiğinde karşılaştığı siyasî ortam da mezhebî kimliği açısından oldukça dikkat çekicidir. Daha önce ifade edildiği gibi, onun ilk resmî görevler almaya başladığı 767 senesinde emîr Yelboğa el-Ömerî'nin yalnızca Hanefî ulemayı görevlendirdiği İbn Tolun Camii'nde müderrisleri aylık kırk dinar maaşa bağlaması üzerine Şâfiî ulemanın bir kısmının sırf bu göreve gelebilmek için mezhep değiştirip Hanefiliği benimsediği rivayetler arasındadır.<sup>121</sup> Hanefîlerin çeşitli açılardan öne geçirilmeye çalışıldığı bu dönemde en ciddi gayretler Hanefiliğin sıkı bir taraftarı olan<sup>122</sup> dönemin meşhur emîri Yelboğa el-Ömerî tarafından sergilenmiştir. Hanefîlere çeşitli imtiyazlar veren emîr Yelboğa'nın onları protokolda öne geçirmeye çalıştığı ve ilave câmekiyye (aylık) bağladığı zikredilmektedir.<sup>123</sup> Şâfiî ulemanın hoşnutsuz bir şekilde anlattığı bu hadiseler neticesinde Memlûkler dönemi müellifleri Şâfiîlerden bir grubun dünya telaşı ile Hanefiliğe geçmesine hoşnutsuz bir şekilde eserlerinde yer vermişlerdir.<sup>124</sup>

Bahsi geçen Hanefiliği yüceltme çabalarının el-Melikü'l-Eşref Şaban ve Yelboğa el-Ömerî'nin ortak kanaati ile geliştirildiğini söylemek mümkün görünmektedir. Yani Ziyâ b. Sâdullah Mısır'a geldiğinde Kahire'de Şâfiî tahakkümü ile karşılaşmamış aksine Hanefîlerin Şâfiîlik karşısında konumunu sağlamlaştırmaya çalışan bir emîrin hâkimiyetine denk gelmiş ve bu dönemde kendine yönetim nezdinde sağlam bir konum elde etmiştir. Burada kastımızın Ziyâ b. Sâdullah'ın güçlü mezhebin yanında durduğu yönünde olmadığını da belirtmemiz gerekir. Esasında dikkat çekmeye

<sup>121</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 18/718; İbn Kâdî Şühbe, *Târih*, 3/277.

<sup>122</sup> Abdülbâsıt b. el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 1/392.

<sup>123</sup> Sehavî, *Veczü'l-Kelâm*, 1/155; Abdülbâsıt b. el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 1/392; Ayaz-Eren, "Memlûk Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefiliğe İlgisi", 292.

<sup>124</sup> Sehavî, *Veczü'l-Kelâm*, 1/155.



çalıştığımız esas vurgu bu dönemde onu Şâfiî olmaya itecek somut bir itici gücün olmadığıdır. Yani o geldiğinde Şâfiî olması hasebiyle onu yüksek bir makama getirecek bir ortam söz konusu değildir. Bu da Memlûkler dönemi kaynaklı bir mezhep değiştirme ihtimalini onun için geçersiz kılmakta, söz konusu iki kimliğini küçük yaşlardan itibaren bir arada benimsediği kanaatini ise güçlendirmektedir.

Ziyâ b. Sâdullah'ın özellikle mezhebî eğilimlere göre yazılan tabakât geleneğine nasıl yansıdığı da ayrıca ele alınmalıdır. Hanefî ve Şâfiî tabakât yazarlarının Ziyâ b. Sâdullah'ı nasıl tanımladıkları ve tasnif ettikleri ikili mezhebî kimliği dolayısıyla ayrıca önem arz etmektedir. Zira söz konusu eserler yalnızca akademik gayelerle yazılan eserler olmayıp müellifler, çoğunlukla biyografisini zikrettikleri şahısları kendi geleneklerinin bir mensubu olarak sahiplenmektedirler. Bu yönüyle mezhep esaslı tabakât eserleri mezhebin mensubu olarak tanımlanan şahısları görünür kılmaktadır. Eserlerde mezhepler arası geçişliliklere dair ise kısmi bazı vurgular yapılmaktadır. Bu sebeple Ziyâ b. Sâdullah'ın durumundaki bir âlimin Şâfiî ve Hanefî tabakât müellifleri tarafından nasıl konumlandırıldığının belirlenmesi, değerlidir. Ziyâ b. Sâdullah'a yer verilmesine göre her iki geleneği kronolojik olarak incelediğimizde onun biyografisinin ilk olarak Şâfiî tabakâtlarda yer bulduğu dikkatleri çekmektedir. Şâfiî tabakât yazarlarından Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe ona Şâfiî bir şahıs olarak *Tabakât*'ında yer vermiş, biyografisi ile ilgili bilgileri döneminin tarih ve tabakât yazarlarından almış ancak diğer müelliflerin zikrettiği hem Hanefî hem de Şâfiî olduğuna dair alıntıya yer vermemiştir. Ayrıca Hanefî kimliğine dair herhangi bir atıfta da bulunmamıştır.<sup>125</sup>

Ziyâ b. Sâdullah'ın isminin Hanefî geleneğe taşınması ise Şâfiî tabakâtlardan neredeyse bir asır sonra İbn Tolun (ö. 953/1546) vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Memlûkler döneminin meşhur Hanefî tarihçilerinden İbn Tolun, meşhur tabakât yazarı Kureşi'nin (ö. 775/1373) *Cevâhir*'ine yazdığı zeyle Ziyâ b. Sâdullah'ın da ismini eklemiştir. Bununla birlikte İbn Tolun, Ziyâ b. Sâdullah'ın biyografisini İbn Hacer'in *İnbâ'ü'l-gumr*'unu esas alarak

---

<sup>125</sup> İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 3/125-127.

tanzim etmiştir.<sup>126</sup> Nitekim kendisi de biyografinin sonunda bu bilgilerin *İnbâ'ü'l-gumr*'da bu şekilde yer bulduğunu belirtir. İbn Tolun tarafından bir Hanefî tabakâtına isminin eklenmesi Ziyâ b. Sâdullah'ın Hanefî kimliğinin gelenek nezdindeki yerini göstermesi açısından önemli bir gelişmedir. Ancak İbn Tolun onun mezhebî kimliğine dair herhangi ilave bir bilgi vermemiştir. Üstelik kendinden önce yazılan İbnü'l-İrâkî'nin eserinde Hanefî kimliği lehine kullanabileceği önemli bilgiler mevcut olmakla birlikte o, bu bilgileri eserine dâhil etmemiştir. İlginç bir nokta da İbn Tolun'un, İbn Hacer'in Ziyâ b. Sâdullah'ı yalnızca Şâfiî olarak andığı *ed-Dürer* adlı eserini tercih etmemiş olmasıdır.

İbn Tolun'dan bir asır sonra ise Hanefî tabakât yazarlarından Temîmî (ö. 1010/1601) tarafından hem İbn Tolun'un ihmal ettiği İbnü'l-İrâkî menşeli Ziyâ b. Sâdullah'ın Hanefî kimliğine dair söz konusu bilgiler Hanefî tabakât geleneğine eklenmiş hem de Hanefî olduğunu ispat sadedindeki ifadeleriyle gelenek içerisindeki konumu tam manasıyla sahiplenilmiştir. Bu noktada Şâfiî tabakâtlar onun yalnızca Şâfiî kimliği üzerinde dururken, Hanefî tabakâtların mezhebî kimliğine bakışı oldukça dikkat çekici bir hal almıştır. Zira Temîmî onun Şâfiî kimliğinden haberdar olduğunu söyleyerek diğer tabakâtlarda zikri geçen pek çok bilgi gibi hem Şâfiî hem de Hanefî olduğuna dair bilgiyi de paylaşmaktadır. Ancak Temîmî onun mezhebî kimliği için Hanefîliğin önemini vurgulamak adına konuyu oldukça detaylı bir şekilde ele almıştır. O, Ziyâ b. Sâdullah'ın mezhebî kimliği ile ilgili İbnü'l-İrâkî ve Süyûtî'den aynen aktardığı bilgilere yer verdikten sonra konu hakkında kendi görüşlerini de eklemiştir. Temîmî'ye göre Ziyâ b. Sâdullah için daha isabetli olan Şâfiî tabakâtlarda değil, Hanefî tabakâtlarda zikredilmesidir. Ayrıca onun iki mezhebe vukufiyeti ilmî birikimine bir ziyâde olup, onun için bir fazilet olarak değerlendirilmelidir. Yine iki mezhep üzere fetva vermesine mâni olacak herhangi bir durum da söz konusu değildir. Neticede Temîmî bu durumu iki mezhebi benimsemek olarak değil de her iki mezhebe ilmî açıdan vâkıf olmak şeklinde anlayıp açıklamakta ve onun “iki mezhep üzere âlim olduğunu ancak tek bir mezhebi bulunduğunu bunun da Hanefîlik olduğunu” belirtmektedir.

<sup>126</sup> Şemseddin İbn Tolun, *el-Gurefû'l-aliyye fi terâcimi müteahhiri'l-Hanefiyye*, thk. Ali es-Seyyid Abdüllatîf (İstanbul-Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)-Türkiye Diyanet Vakfı, 2023), 1/549-551.

Temîmî kendisine onun medreselerde Şâfiîlik üzere eğitim vermesinin nasıl mümkün olduğu sorulduğunda ise onlara bir kimsenin intisap etmeksizin bir mezhebin bilgilerine sahip olabileceği şeklinde cevap vermiştir. Zira ona göre müderrisin câmekiyyeyi hak etmesi için o mezhebi bilmesi ve anlatması gereklidir, ona intisabı değil. Nitekim bu konuda İzzeddin b. Abdüsselam ve ondan naklen İbnü'l-Mülakın'ın da kendisiyle aynı fikri benimsediğini söylemektedir.<sup>127</sup>

Ziyâ b. Sâdullah'a Hanefî tabakâtların hepsinde aynı ilginin gösterilmediğini söylemek mümkündür. Zira tespitlerimize göre birkaç eser haricinde onun ismine bu eserlerde yer verilmemiştir. Kureşî eserini telif ederken Ziyâ b. Sâdullah'ın hayatta olması onun bu geleneğe taşınmasını zorlaştırmış, Kureşî'den sonraki yazarlar da gereken ilgiyi göstermemişlerdir. İbn Dokmak ise sekizinci asırda yaşayan Hanefî âlimleri zikrettiği tabakada Kureşî'de yer almamasına rağmen Ziyâ b. Sâdullah'ın babasının biyografisine yer vermiş, ancak Ziyâ b. Sâdullah'tan bahsetmemiştir. Üstelik babasının biyografisinde dahi onun ismine atıfta bulunmamıştır.<sup>128</sup> Bu durumda onun hem Şâfiî hem de Hanefî olarak anılmasının dolaylı da olsa etkili olması ihtimal dahilindedir. Zira Ziyâ b. Sâdullah yaşadığı çağın önemli ulemasından biridir ve ona dönemin diğer tarih ve tabakât türü eserlerinde detaylı bir biyografi ile kendisine yer verilmiştir. Bu noktada Hanefî tabakât geleneğinin geçişliliklere bakış açısına da kısaca değinmek gerekir. Bilindiği üzere Hanefî kimlik i'tizâl başta olmak üzere çeşitli mezhebî eğilimlerle sık sık bir araya gelmiştir. Hanefî tabakât yazarları ise i'tizâl vasfı gibi çeşitli mezhebî kimliklerin bir araya geldiği bu tür durumlarda genellikle Hanefî şahısların her iki kimliğine de eserlerinde yer verip, bu tür geçişlilikleri ihmal etmemişlerdir. Ancak muhtemelen kişinin her iki kimliğinin de fikhî olması durumunda bu durum görmezden gelinmiştir. Nitekim sonraki asırlarda Temîmî dahi böyle bir durumun mevcudiyetine işaret ettikten sonra şahsın her iki mezhebi de benimsiyor olmasını değil, bu kimlikten Hanefî kimliğinin esas kimliği olduğunu delillendirmeye çalışmıştır. İ'tizâl ile ya da İmâmî kimlikle Hanefî kimlik bir araya geldiğinde bunun mevcudiyetini

<sup>127</sup> Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 4/101.

<sup>128</sup> İbn Dokmak, *Nazmü'l-cümân*, 3/379.

kabullenen ve eserlerinde işaret eden Hanefî tabakât yazarlarının iki fikhî kimlik bir araya geldiğinde bunun bir mezhepten diğere geçiş ya da iki mezhepte de âlim olduğu şeklinde yorumlamayı tercih etmeleri ya da eserlerinde yer vermemeleri söz konusu etkileşimin geleneğe yansıyan ilginç savunma biçimleridir.

Ziyâ b. Sâdullah'ın mezhebî kimliği ile ilgili atıfta bulunmamız gereken bir diğer husus ise ilim tahsil ettiği hocalarının mezhebî kimlikleridir. Ziyâ b. Sâdullah'ın babası hariç diğer hocaları Şâfiî-Eş'arî gelenekten gelmektedir. Yine İlhanlı hâkimiyeti altında Şîî ulema ile aynı ilim meclisinde ilim tahsil ettiği hocalarının bir diğer ortak özelliği de felsefe ve kelamı bir araya getirmiş olmalarıdır. Bu ilim çevresinde yetişen Ziyâ b. Sâdullah da aklî ve naklî ilimlerde mütehasıs olarak tanımlanmış ve ihtimal odur ki bu çevreden ziyadesiyle etkilenmiştir. Bunun yanında öğrencilerinden Teftâzânî de onunla aynı ilim meclisinde yetişmiş, felsefe ile kelamı bir araya getirdiği gibi aynı zamanda Hanefî bir gelenekten gelip Eş'arî zihniyeti içselleştirmiştir. Teftâzânî hem bireysel bir örnek olarak mezhebî geçişlilik ve etkileşimi temsil etmekte hem de Taceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) uzlaşî anlayışının savunucusu olmasa da Eş'arîlik ve Maturidilik arasında bir uzlaşî gayretinin de temsilcisi olarak nitelenmektedir.<sup>129</sup> Ziyâ b. Sâdullah'ın söz konusu etkileşim örneği ile Teftâzânî arasında birtakım benzeşmelerin hatta belki amaç birliğinin varlığından bahsetmek ilk bakışta ihtimal dahilinde görülebilecektir. Ancak Ziyâ b. Sâdullah ile ilgili bize ulaşan bilginin kısıtlılığı daha doğrusu onun eser ya da fikirlerinin ulaşmaması bundan fazlası hakkında yorum yapmamızı engellemektedir. Bu sebeple muhtemelen bu ilim çevresinden ve çeşitliliğinden etkilenmiş ve kendi öğrencilerini de bu yönde etkilemiş olduğunu söylemekle yetiniyoruz.

Konu ile ilgili söz konusu etkileşim biçiminin Taceddin es-Sübkî'nin başını çektiği Maturidiliği ihmal eden uzlaşî gayretinin<sup>130</sup> fiili bir tezahürü

<sup>129</sup> Mehmet Kalaycı, "Eşarîlik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübkî ve Nûniyye Kasidesi", *Dinî Araştırmalar*, 14/40 (2012), 117.

<sup>130</sup> Konu ile ilgili yapılan çalışmalarda mesele detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bk. Kalaycı, "Eşarîlik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübkî ve Nûniyye Kasidesi", 112-131; Mehmet Sever, "14. Yüzyıl Şam Eş'arîliği: Tâcüddin Sübkî Örneği", *V. Uluslararası*

olma ihtimali hakkında ise biraz daha net konuşma imkânımız bulunmaktadır. Zira Ziyâ b. Sâdullah'ın mezhebî kimliğine dair ondan aktarılanlar onun itikadî kimliğini Eş'arîliğe yakınlaştırma düşüncesini nakzeder. O, kendisini "Ben itikatta ve ibadette Hanefîyim, babam beni böyle yetiştirdi" şeklinde ifade etmekte, böylece içerisinde bulunduğu ortamda Hanefîliğin itikadî yönünü de önemseydiğini söyleme ihtiyacı hissetmektedir. Bu durum onun öğrencisi Teftâzânî gibi kelamî meselelerde Eş'arîliğe yakın bir düşünce yapısına sahip olmadığını göstermekle birlikte onun itikadî kimliği hakkında daha fazla şey söylemek de mümkün değildir. "Usulde Hanefî, fûrûda Şâfiîyim" söylemi ile yukarıdaki ifadelerini ve namaz kılarken Hanefîliğin rûkunlarına göre hareket etmesini birlikte düşündüğümüzde ise birbirini nakzeden iki tutumun karşımıza çıktığını da belirtmek gerekir. Netice olarak Memlûkler döneminde özellikle Hanefîler ve Şâfiîler arasındaki çekişmeler yanında uzlaşmaların da mevcut olduğu bir çağda yaşayan Ziyâ b. Sâdullah'ın söz konusu kimliğinin nerede durduğunu tespit edebilmek için onun fikirleri hakkında daha fazla bilgiye sahip olmamız gerekmektedir. Onan bize ulaşan sınırlı görüşler ise iki mezhep arasında kimliğini tanımlamak adına belirleyici bir mahiyette olmadığı için soru işaretlerimizin devam ettiğini söylemeliyiz.

### 3. Ziyâ b. Sâdullah'ın Bazı Görüşleri

Ziyâ b. Sâdullah'ın çok yönlü bir âlim olduğu, ilmî hayatından bize ulaşan anekdotlar sayesinde anlaşılmaktadır. Bununla beraber onun bir eser telif etmemesi varsa da bize ulaşmaması sebebiyle fikirleri hakkında doğrudan bilgi edinme imkânımız bulunmamaktadır. Onunla ilgili bilgi veren biyografi ve tarih eserlerinde mevcut olduğunu tespit ettiğimiz, fıkıh, kelam ve hadis ilmiyle alakalı üç farklı görüşünün çeşitli vesilelerle aktarılması ise oldukça önemlidir. Bunlardan ilki Memlûkler döneminde üzerinde çok sayıda tartışma meydana gelen vakıfların istibdâli konusudur. "Vakıf mallarının mülk mal ile değiştirilmesi" manasına gelen vakıfların istibdâli konusunda Hanefîler vakıfların istibdâlini belirli şartlara bağlarken bu meselede ihtilaf içerisinde olmuşlardır. Hanbelî ve Mâlikî

---

Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-, 04-06 Mayıs 2018, ed. Mustafa Aykaç vdğr., Kastamonu: Kastamonu Matbaası, 2018, 32-45.

ulema ise cevazına daha yakın hareket ederken, Şâfiî ulema bunu kesinlikle reddetmiştir.<sup>131</sup> Memlûkler döneminde ise bu konu iktidar ile ulema arasında gerçekleşen mezâlim oturumlarında sık sık gündeme gelen ve tartışılan meselelerden biridir.<sup>132</sup> Düzenli'nin tespitlerine göre Memlûkler döneminde hükümdarın ulemanın onayına en fazla ihtiyaç duyduğu meselelerden biri haline gelen vakıfların istibdâline, Mısır ve Suriye'deki Hanefî kadılar fetva vermekten çekinirken Hanbelî ulema daha ılımlı davranmıştır. Bu durum sultanları söz konusu mesele hakkında genelde Hanbelî ulemaya başvurmaya yönlendirmiştir.<sup>133</sup>

Emîr Berkuk'un daha önce işaret edilen 780 yılında düzenlediği ve dört başkadı ile saygın meşâyihın yanı sıra Ziyâ b. Sâdullah da katıldığı mezâlim oturumu vakıfların istibdâli meselesini tartışmak üzere tertip edilmiştir.<sup>134</sup> Düzenlenen bu toplantıda Ziyâ b. Sâdullah tartışmaya dâhil olmadan önce Hanefî kadısı Şeyh Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384) sultanın istibdâl talebini kabul etmeyerek bunu caiz görmediğini beyan etmiştir. Toplantıya katılan iki Şâfiî kadı ise birbirlerinden farklı tavır sergilemişlerdir. Şafiî Şeyhülislamı Sirâceddin Ömer el-Bulkînî (ö. 805/1403), bunu kesinlikle caiz görmezken, Şâfiî başkadısı Bedreddin Ebu'l-Bekâ (ö. 803/1400) sultanın otoritesini vurgulayarak emîrin talebi lehine cevap vermiştir. Bunun üzerine Ömer el-Bulkînî, Ebu'l-Bekâ'ya sergilediği bu tavırdan dolayı tepki göstermiştir.<sup>135</sup> Toplantı devam ederken idareyi ellerinde tutan emîrlar Berkuk ve Berke'nin (ö. 782/1380) ulemanın kendi lehlerine fetva verilmesi gayretini fark eden Şeyh Ekmeleddin el-Bâbertî, Berkuk ve Berke'ye hitaben eğer ulemeden şeriata uygun fetva istiyorlarsa ulemanın bunu caiz görmediğini eğer niyetleri ulemanın rızkını kesmekse de ulemaya Firavun'un hizmetçilerine davrandığı gibi davranmaları gerektiğini söylemek suretiyle tepkisini dile getirmiştir. Bunun üzerine

<sup>131</sup> Ahmet Akgündüz, "İstibdâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/319-320.

<sup>132</sup> Bk. Sultan ve ulema arasında bu konunun tartışıldığı diğer hadiseler için bk. Aygül Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 245 vd. 262, 263, 274, 281 vb.

<sup>133</sup> Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 281, 395.

<sup>134</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/475.

<sup>135</sup> İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zühûr*, 1b/235-236; Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 282.

Berkuk'un ulemayı kastederek "siz düşman geldiğinde savaşıyor musunuz" diye sorması üzerine ise Ziyâ b. Sâdullah konuya dâhil olmuştur.<sup>136</sup> Ziyâ b. Sâdullah "Evet, el-Melikü'l-Muazzam savaşa çıkarken askerden önce fukaha savaşa çıkmadı mı? Onunla savaşa çıktılar ve onlardan çok sayıda kişi öldürüldü" diyerek emîr Berkuk'a cevap vermiştir. Ardından ise konuşma ikisi arasında tartışmaya dönüşmüş Berkuk "Türkmenler geldiğinde de onlarla savaşıyor musunuz?" diye sormuş, o ise Müslümanlarla savaşılmayacağını söylemek suretiyle cevap vermiştir. Bunun üzerine Berkuk "onlar size bu vakıfları bırakacaklar mı demesi üzerine ise Ziyâ b. Sâdullah "Tabii ki. Onlar Müslüman değiller mi?" diye cevap vermiştir.<sup>137</sup>

Ziyâ b. Sâdullah Berkuk'a gösterdiği bu tepkiyle muhtemelen hem vakıfların istibdâli meselesinde hem de bunun yansıması olarak Berkuk'un Şeyh Ekmeleddin el-Bâbertî'ye gösterdiği tepki sebebiyle Şeyh'in yanında durmuş ve bu tartışmaya dahil olması da yine ona desteğini göstermek üzere gerçekleşmiştir. Burada onun Hanefî başkadısı ile arasındaki yakınlığın 773 yılında Şeyhûniyye ataması esnasında Şeyh Ekmeleddin'in Şâfiî Ebu'l-Bekâ yerine ondan taraf olmasına<sup>138</sup> kadar uzandığını da söylemek gerekir. Bu yakınlığın da etkisiyle Ziyâ b. Sâdullah mecliste Berkuk'a tepki göstererek safını belli etmiştir.<sup>139</sup> Ziyâ b. Sâdullah ile Berkuk arasında geçen tartışmanın muhtevası da oldukça ilginç bir başka konuya dönüştüğünü de belirtmek gerekir. Tartışma esnasında Müslümanlarla savaşmanın hükmü gibi konular da gündeme gelmiş ve Ziyâ b. Sâdullah Müslümanlara (Türkmenlere) karşı savaşılmayacağını açıkça beyan etmiştir.

Ziyâ b. Sâdullah'ın biyografisini aktaran müelliflerin dikkat çektiği bir diğer konu ise daha çok kelâm âlimlerinin yaratma yerine veya yaratıcı için kullandıkları<sup>140</sup> صنع - الصانع lafzı hakkındadır. Esasen bu konunun tartışmaya açılma sebebi de oldukça dikkat çekicidir. Anlatıldığına göre Ziyâ b. Sâdullah'ın sakalları ayaklarına kadar uzanmaktadır. Uyurken

<sup>136</sup> İbnü'l-İrâkî, 2/476. Ayrıca bk. İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zühûr*, 1b/235-236.

<sup>137</sup> İbnü'l-İrâkî, 2/476; Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 282.

<sup>138</sup> İbn Hacer, *İnbâ'u'l-gumr*, 1/23

<sup>139</sup> İbnü'l-İrâkî, 2/475; Abdülbâsit b. el-Malatî, *Neylü'l-emel fi zeyli'd-Düvel*, 2/148.

<sup>140</sup> Bekir Topaloğlu, "Sâni", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/107-107.

sakallarını bir torbaya koymakta, ata bindiğinde ise ikiye ayırmaktadır. Bu sebeple Mısır halkı onu gördüğünde “Sübhâne'l-Hâlık” (سبحان الخالق) ifadesini kullanmaktadır. O da buna karşılık “Mısır halkı gerçekten mü'min, çünkü onlar Sâni'nin yaratmasına yarattığını delil getiriyorlar” (عواصم مصر مؤمن حقاً، لأنهم يستدلون بالصنعة على الصانع) şeklinde cevap vermektedir.<sup>141</sup> Ziyâ b. Sâdullah'ın verdiği bu yanıtta Yaratıcı için Sâni', yaratma için ise sane'a lafzını kullandığı için konu tartışmaya açılmıştır. İlginçtir ki Ziyâ b. Sâdullah ile ilgili bilgilerimizin birincil kaynağı İbnü'l-İrâkî ne onun sakallarının ayaklarına kadar uzandığını ne de Mısır halkının onu gördüğünde böyle bir tepki verdiğini kaydetmez.<sup>142</sup> Ancak İbn Hacer bu bilgiyi eserine eklemiş ondan sonraki yazarlar da bu bilgiye eserlerinde yer vermeye başlamışlardır.<sup>143</sup> Süyûtî ise *Buğyetü'l-vuât*'ta bu ibarenin kelam ehlinin kullanımına uygun olduğunu söylemek suretiyle konuyu tartışmaya açmıştır. Sane'a lafzının yaratıcı için kullanımına dair farklı görüşleri aktaran Süyûtî kendinden önce bu lafzın kullanılmayacağını söyleyen halef ve selef ulemanın görüşlerinin kendisini şaşırttığını belirtmiştir. Ardından da sahih hadislerde de bu tür kullanımların mevcut olduğunu söyleyerek, bahsedilen hadisi de senediyle birlikte zikretmiştir.<sup>144</sup> Bize ulaşan nadir görüşlerinden biri olan bu konudan yola çıkarak Ziyâ b. Sâdullah'ın mezhebî kimliğinin hangisinin ağır bastığını söylemek mümkün olmamakla birlikte onun kelâmî kimliğinin etkisinde kaldığını ve bu sahadaki terminolojiye hâkim olduğunu söylemek mümkündür.

Ziyâ b. Sâdullah'ın ismi geçen bir diğer tartışma konusu ise Veliyyüddin el-İrâkî'nin babasından aktardığına göre el-Melikü'l-Eşref

---

<sup>141</sup> Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/14; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 4/101. Ziyâ b. Sâdullah hakkındaki ilk kaynaklarımızdan biri olan Makrîzî, sakallarının ayaklarına kadar uzandığını Mısır halkının onu gördüğünde verdiği tepkiyi söylemekle birlikte, Ziyâ b. Sâdullah'ın onlara verdiği yanıtın ikinci kısmını yani “çünkü onlar Sâni'nin yaratmasına yarattığını delil getiriyorlar” ibaresini aktarmamıştır Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-feride*, 2/412.

<sup>142</sup> Aksine İbnü'l-İrâkî onun güzel bir görünüşü olduğunu ve sakallarının göbeğine kadar uzandığını söylemektedir. İbnü'l-İrâkî, 2/481. İbn İyâs ise yine sakallarının ayaklarına kadar uzandığını ve garip bir dış görünüşe sahip olduğunu söylemiş ancak diğer yazarlardan farklı olarak onun sakallarına latife olarak yazılan bir şiire de yer vermiştir. İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zühûr*, 1b/235.

<sup>143</sup> Sehavî, *Veczü'l-Kelâm*, 1/276.

<sup>144</sup> Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/14-15.



Şaban'ın *Sahih-i Buhârî* kıraati meclislerinden birinde ortaya çıkmıştır. Bu mecliste Hanefî kadısı Rükneddin el-Karemî'nin Şakk-ı Sadr'ın kinaye olduğuna dair yorumuna karşı çıkmış ve *Sahih-i Buhârî*'de yer bulan Enes (b. Mâlik)'in "onun göğsündeki dikiş izlerini görmüştüm" şeklindeki rivayetini açıklamıştır. Bunun üzerine kendisine uzun süre nâiblik yaptığı kadı Rükneddin el-Karemî susmuş ve cevap vermemiştir.<sup>145</sup> Bu noktada Ziyâ b. Sâdullah'ın konu ile ilgili görüşünün Hanefî-Mâturîdî geleneğin bu tür olayları değerlendirme tarzına uygun olmadığını söylemek gerekir.<sup>146</sup>

Son olarak Ziyâ b. Sâdullah'ın fetvalarının mahiyeti hakkında bize ulaşan bir bilgi bulunmamakla birlikte İbnü'l-İrâkî'nin onun fetvalarının isabetli olduğunu söylemiş olmasına<sup>147</sup> Hanefî-Şâfiî bir şahsın verdiği fetvalara karşı dönemin ulemasının tutumunu göstermesi açısından değinmekle yetiniyoruz.

## SONUÇ

Çalışmamız açısından hem Hanefîliği hem de Şâfiîliği benimseyen bir şahıs olarak Ziyâ b. Sâdullah el-Kazvî'nin varlığının tespiti başlı başına önemli bir sonuçtur. Zira tespitlerimize göre iki fikhî mezhebi bir arada benimsediğini açık bir şekilde beyan eden Ziyâ b. Sâdullah, bu tip bir etkileşimin nadir örneklerinden biridir. Bilindiği üzere tarihsel süreçte mezhepler arası ilişkiler muhtelif şekillerde vuku bulmuştur. İlişkiler kimi zaman etkileşim ve geçişlilik boyutuyla gün yüzüne çıkarken, kimi zaman ise ihtilaf ve çekişme ekseninde vuku bulmuştur. Hanefîlik ve Şâfiîlik mezhepleri arasındaki ilişkilerin de söz konusu iki boyut ekseninde çeşitli yansımaları olmakla birlikte, tarihsel süreçteki mevcut örneklerle bakıldığında ihtilaf ve çekişme boyutunun biraz daha fazla görünür olduğunu söylemek mümkündür. Bu makale Hanefî-Şâfiî Ziyâ b. Sâdullah

<sup>145</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/ 523; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 2/62.

<sup>146</sup> Konu ile ilgili olarak Mâturîdî (ö.333/944)'nin bu konu hakkındaki tavrı Mâturîdî geleneğin tutumu hakkında fikir verecektir. Zira Mâturîdî, genelde bu hadiseyle ilişkilendirilen İnşirah Sûresi tefsirinde ayette geçen "şerh-u sadr" ifadesini Hz. Peygamber'in işini kolaylaştırma, üzerindeki yükü ve görevini hafifletme şeklinde tevil etmiş; ayetin açıklamasında konuyu "şakk-ı sadr" ile ilişkilendirmemiş ve söz konusu hadisten de bahsetmemiştir. Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, çev. Mehmet Erdoğan, Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar yay., 2019), 17/275 vd.

<sup>147</sup> İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl*, 2/481.

örneği üzerinden bu ilişkinin etkileşim ve geçişlilik boyutunu görünür hale getirmiştir. Böylece Hanefilik ve şâfiilik arasındaki ilişkilerin mezhepler arası geçişlilik ekseninde ele alınması için de öncü bir çalışma olmuştur.

Çalışmamız neticesinde Ziyâ b. Sâdullah'tan bize ulaşan fikhî ve kelâmî görüşlerinin sınırlı olması sebebiyle bu örnek üzerinden Hanefilik-şâfiilik etkileşiminin teorik boyutunu ortaya koymanın mümkün görünmediği anlaşılmıştır. Bununla birlikte dönemin siyasî-ilmî ve sosyal hayatında yer bulan Ziyâ b. Sâdullah'ın hayatı çeşitli yönleriyle incelenmiş ve etkileşimin pratik tezahürleri noktasında önemli sonuçlara ulaşılmıştır. Öncelikle Ziyâ b. Sâdullah'ı içinde bulunduğu dönem ve şartlar açısından incelediğimizde yaşadığı zaman diliminde gerek memleketi Kazvin'de gerekse Kahire'de döneminin saygın ulemasından biri olduğunu söylemek gerekir. Zira tetkiklerimiz neticesinde söz konusu mezhebî kimliğinin, İlhanlı hâkimiyeti altındaki memleketinde Hanefî kadı nâibi olarak görev yapmasının önünde engel teşkil etmediği, Memlûk hakimiyetindeki Kahire'deki yaşantısının da yine ilmî-dinî görevler açısından zengin bir şekilde geçtiği anlaşılmaktadır. Kahire'ye geldiği tarihten itibaren ise her iki mezhebe göre ders vermekle görevlendirilmiş, iki mezhebe göre de fetvalar vermiş ve çeşitli hankahların meşihatı gibi önemli görevlere de tayin edilmiştir. Ayrıca dönemin meşhur ulemasının onunla ilgili tazim ifadeleri ve ondan ders almaları da dönemin ilmî hayatı içerisindeki konumunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Çalışmamızda detaylı bir şekilde değindiğimiz bu ve bunun gibi çok sayıda örnekten anlaşıldığı kadarıyla Ziyâ b. Sâdullah'ın söz konusu mezhebî kimliğine yönelik herhangi bir tepki söz konusu olmadığı gibi en azından yaşadığı çağ için dönemin Hanefî ya da şâfiî ulemasının onu kendi mezheplerinin temsilcisi gösterme gibi bir gayreti de vaki olmamıştır. Daha açık bir şekilde söylemek gerekir böyle bir etkileşim, ona bir mezhebi seçmesi yönünde bir baskıya sebep olmadığı gibi, onu ancak kendi mezheplerine tabi olursa iltifat görececek bir figür konumuna dönüştürmemiştir.

Çalışmamızda Ziyâ b. Sâdullah'ın mezhebî kimliğinin içeriği hakkında da bazı tespitler yapılmıştır. Ziyâ b. Sâdullah'a ait herhangi bir eserin bulunmamasının mezhebî kimliğinin teorik temellerini tetkik etmemizi engellediği ifade edilmişti. Bununla birlikte çalışmamızda alan araştırmaları için çok da tanıdık olmayan bu etkileşim biçiminin mahiyeti,

elimizdeki kaynakların imkân verdiği ölçüde tartışılmıştır. Bunun neticesinde Ziyâ b. Sâdullah'ın kendi beyanları ve ilmî çevresi de dikkate alındığında Hanefî-Şâfiî kimliğinin kökeni dünyaya geldiği ve ilk eğitimini aldığı Kazvin'e kadar uzanmaktadır. Bu çerçevede "usulde Hanefî, fûrûda Şâfiî" olduğunu söyleyen bir âlimin aynı zamanda "ibadette ve itikatta Hanefiyim, babam beni böyle yetiştirdi" dediğine ve öğrencilerinden öğrendiğimiz kadarıyla da Hanefî gibi namaz kıldığına şahit olmaktadır. Erken yaşlarda ilim tahsil ettiği hocalarının babası hariç Şâfiî kimliğe sahip olması, babasından Hanefîlik üzere eğitim alması, doğup büyüdüğü toplumun kozmopolit yapısı ve sonradan geldiği Memlûkler dönemindeki siyasî, sosyal ve ilmî yapı Ziyâ b. Sâdullah'ın bireysel vasıflarıyla bir araya geldiğinde her ne kadar alışıldık bir durum olmasa da kendisini "Hanefî-Şâfiî" olarak tanımlayan bir şahsı karşımıza çıkarmış görünmektedir.

Çalışmamızın esas gayelerinden biri de Ziyâ b. Sâdullah'ın Hanefî ve Şâfiî tabakâtlar başta olmak üzere mevcut literatüre nasıl yansıdığına tespit edilmesiydi. Bu noktada onunla çağdaş ulemanın onu nasıl tasnif ettiği ayrı bir öneme sahiptir. Bu yöndeki tespitlerimize göre Ziyâ b. Sâdullah, dönemin tarih ve terâcim türü eserlerinde bazı istisnalarla birlikte her iki kimliğine atıfta bulunulmak suretiyle yer almıştır. Müellifler Şâfiî ya da Hanefî olmaları fark etmeksizin, baskın mezhebî kimliği hakkında bazı imalarda bulunmakla beraber eserlerinde onu Şâfiî ya da Hanefî bir şahsa dönüştürmek için bir gayret sarf etme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Bununla birlikte konu mezhep temalı tabakâtlar söz konusu olduğunda durum farklılaşmış ve her iki gelenek içerisinde de onun mezhebî kimliğini sahiplenme noktasında birtakım girişimler tespit edilmiştir. Bu çerçevede eserlerde söz konusu geçişliliğin iki mezhepte de âlim olma ya da iki mezhebe göre eğitim verme şeklinde yorumlanmaya çalışılması da onun mezhebî kimliğinin ilginç yansımalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Son olarak bizim yaptığımız çalışmaya benzer şekilde bu tür başka araştırmaların yapılması noktasındaki önerimizi de sunmalıyız. Bu tür çalışmalar sayesinde farklı dönemlerdeki benzer şahsiyetlerin örnekliliği üzerinden İslam Mezhepleri Tarihi alanını konu anlamında zenginleştirecek verilere ulaşmak, genel değerlendirmeler yapabilecek bilgileri toplamak mümkün olacaktır.

### KAYNAKÇA

- Abdülbâsıt el-Malatî, Zeyneddin b. Halil b. Şahin ez-Zâhirî. *Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel*. nşr. Ömer A. Tedmürî. I-IX, Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2002.
- Akgündüz, Ahmet. "İstibdâl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 23/319-320.
- Ayaz, Fatih Yahya-Alibekiroğlu Eren, Fatmanur. "Memlük Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefiliğe İlgisi". *İBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 284-296.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Türk Memlûkler Döneminin Büyük Emîrlerinden Yelboğa el-Ömerî (ö. 768/1366) ve İdaredeki Nüfuzu". *ÇÜİFD* 61/1 (2007), 81-100.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Makrîzî (öl.845/1442)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler (1250-1517)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed, *İkdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zamân*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi böl., nr. 2374-2396.
- Bayder, Osman. "8/14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Refu'l-Yedeyn Meselesi". *dergİabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 7/13 (2019), 116-132.
- Dâvûdi, Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433.
- Doris Behrens-Abouseif. "Baybars II Hankahı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 5/224-225.
- Düzenli, Aygül. "Memlûkler Döneminde Medreseler (648-923/1250-1517), *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018, 447-460.
- Düzenli, Aygül. *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi (648-923/1250-1517)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

- Görgün, Tahsin. “İcâ, Adudüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. 20/410-414.
- Güngör. Mevlüt. “Begavî, Ferrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 5/340-341.
- İbn Dokmak, Sârimüddin İbrahim b. Muhammed b. Aydemir. “Nazmü’l-Cümân fî tabakâti ashâbi imâmîne’n-Nu’mân”. *İbn Dokmak’ın Hayatı ve Nazmü’l-Cümân fî Tabakâti Ashâbi İmâmına en-Nu’mân* İsimli Eserinin Tahlil ve Tahkiki. haz. Samir Fattah Abbas. Marmara: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şehabeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî. *ed-Dürerü’l-kâmine fî a’yânî’l-mietî’s-sâmine*. I-IV. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1993.
- İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şehabeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî. *İnbâü’l-ğumr bi-ebnâi’l-umr*. nşr. Hasan Habeşî, I-IV. Kahire: Lecnetü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1969-1998.
- İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyye*. nşr. Hâfız Abdülalîm Han. I-IV. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1987.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Kâdî. *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*. nşr. Adnan Derviş. I-IV. Dımaşk: Ma’hedü’l-Fıransî li’l-Dirâsâti’l-‘Arabiyye, 1977.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve’n-Nihâye*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. I-XXI. Cîze: Dârü Hicr. 1997-1999.
- İbn Tağrîberdî, Ebü’l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf. *ed-Delîlü’ş-şâfi’i ale’l-Menheli’s-sâfi*. nşr. Fehîm Muhammed Şeltût. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, ts.
- İbn Tağrîberdî, Ebü’l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf. *el-Menhelü’s-sâfi ve’l-müstevfi ba’de’l-Vâfi*. nşr. Muhammed M. Emin-Nebîl Muhammed Abdülaziz. I-XII. Kahire: Matbaatü Dâri’l-Kütüb, 1984-2006.
- İbn Tağrîberdî, Ebü’l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf. *en-Nücümü’z-zâhire fî mülûki Mısr ve’l-Kâhire*, I-XII. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısrıyye, 1956.

- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. Kahire: Vizâretü's-Sakâfe ve'l-İrşâd el-Kûmî, 1431.
- İbn Tolun, Şemseddin. *el-Gurefü'l-aliyye fi terâcimi müteahhiri'l-Hanefiyye*. thk. Ali es-Seyyid Abdüllatîf. İstanbul-Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)-Türkiye Diyanet Vakfı, 2023.
- İbnü'l-İrâkî, Ebû Zür'a Veliyyüddin Ahmed b. Abdürrahim. *ez-Zeyl ale'l-iber fi haber men ğaber*. nşr. Sâlih Mehdî Abbâs. I-III. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- İbnü'l-Cezerî. *Gâyetü'n-Nihâye*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1431.
- Kalaycı, Mehmet. "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi". *Dinî Araştırmalar* 14/40 (2012). 112-131.
- Kâşânî, Abdullah b. Ali. "Târihi Olcaytu". *Târihi Olcaytu İnceleme ve Çeviri*. haz. Derya Örs. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ-i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. thk. Saffet Köse vd. İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto, 2012.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. nşr. M. Mustafa Ziyâde-Sâid A. Âşûr (Kahire: Lecnetü'-Te'lîf ve't-Terceme ve'n- Neşr, 1970).
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali. *Dürerü'l-ukûdi'l-Ferîde fi terâcimi'l-a'yâni'l-müfide*. thk. Mahmud el-Celîlî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali. *el-Mukaffa el-Kebir*. nşr. Muhammed Ya'lavî. Beyrut: Dârü'l-Gurebi'l-İslâmî, 2006.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali. *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutat ve'lâsâr*. Beyrut, ts.

- Mâturîdî, Ebû Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'an Tercümesi*. çev. Mehmet Erdoğan, Bekir Topaloğlu İstanbul: Ensar yay., 2019.
- Onat, Hasan. *Emevîler Dönemi Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*. İstanbul, Endülüs Yayınları: 2016.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011, 40/299-308.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, ed *Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. I-XII. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *Vecîzü'l-keâm fi'z-zevl 'alâ Düveli'l İslâm*. nşr. Beşşâr A. Maruf v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Sever, Mehmet. "14. Yüzyıl Şam Eş'arîliği: Tâcüddin Sübkî Örneği". V. *Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-, 04-06 Mayıs 2018*. ed. Mustafa Aykaç vdğr. Kastamonu: Kastamonu Matbaası, 2018, 32-45.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Buğyetü'l-Vuât*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. I-III. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Hüsni'l-muhâdara fi ahbâri Mısır ve'l- Kâhire*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1967.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Târîhu'l-hulefâ*, Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'şŞüûni'l-İslâmiyye, 2013.
- Şahin, Hanifi. "Câmiu't-Tevârîh'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları". *Bilig* 73 (2015 ), 207-230.
- Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şîilik*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Şebânkâreî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Mecma'u'l-Ensâb Hanedanlar Tarihi*. trc. Fahri Unan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021.
- Tâceddin es-Sübkî, Abdülvehhab, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. I-X. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1964.

- Temîmî, Takiyyüddin b. Abdülkâdir. *Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed Hulv. Kahire 1970.
- Timür, İhsan. *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğın Batıya İntikali el-Akâidetü't-Tahâviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.
- Topaloğlu, Bekir. "Sâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. 36/107.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Mu'ın fî tabakâti'l-muḥaddişîn*. Amman: Dârü'l-Furkan, 1431.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayreddin b. Mahmud. *el-A'âm*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.





[DOI: 10.52754/16947673\\_2023\\_34\\_6](https://doi.org/10.52754/16947673_2023_34_6)

## Para Değerleme Meclislerinde Memlûk Başkadıları

Aygül DÜZENLİ\*

### Öz

Devletlerin istikbali için vazgeçilmez bir unsur olan paranın değeri meselesi tarih boyunca önemini muhafaza eden bir konu olmuştur. Devlet başkanları bu konuda bazen işin uzmanlarına danıştıkları gibi bazen de şahsî kararlarını uygulamaya koymayı tercih etmişlerdir. Orta Çağ'ın en büyük Müslüman-Türk devletlerinden biri olan Memlûk Devleti'nde (648-923/1250-1517) bu konularda karar alma mekanizmalarının işleyişi dönemsel farklılıkların yanı sıra karmaşık bir yapıya sahip olması bakımından da ilgi çekicidir. Ekonomi sahasını ilgilendiren para değerlemesiyle ilgili süreçler başka çalışmaların konusudur. Bu çalışmada ise para değerlemesinin gündem olduğu meclislerde başkadıların nasıl bir fonksiyon icra ettiği meselesi üzerinde durulmuştur. Zira dinar, dirhem gibi paraların değerlerinin belirlenmesi, piyasaya sürülmesi işi ve işlemleri için düzenlenen toplantılara alışlagelenin aksine bazı dönemlerde başkadıların da iştirak ettiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla onların bu meclislerde ihraz ettiği konunun tespiti önem kazanmıştır. Bu bağlamda konu nitel çalışma yöntemleri kullanılarak, ana kaynaklar ve güncel araştırmalar üzerinden ele alınmıştır. Çalışmada öncelikle Memlûk paralarına dair genel bilgi verilmiş, ardından başkadıların katıldığını tespit ettiğimiz ve gündemin para değerlemesi olduğu toplantılar üzerinde durulmuştur. Amacımız Memlûk âlimlerinin para ile ilgili komisyonlardaki konumlarını ortaya koymaktır. Yine Memlûk ekonomisi açısından büyük önem taşıyan para piyasasına dikkat çekmek de hedeflerimiz arasındadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Memlûk Devleti, Ekonomi, Para, Başkadı.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, Çukurova University, Faculty of Divinity Department of Islamic History, [aguulduzenli@gmail.com](mailto:aguulduzenli@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-5471-2690>

## Mamlūk Kādī'l-Kudāts in The Monetary Valuation Assemblies

### Abstract

The issue of the value of money, which is an indispensable element for the future of states, has been an issue that has maintained its importance throughout history. State administrators have sometimes consulted with business experts on this issue, and sometimes preferred to implement their personal decisions. In the Mamlūk State, one of the largest Muslim-Turkish states of the Middle Ages, the functioning of decision-making mechanisms on these issues is interesting in terms of having a complex structure as well as periodic differences. The processes related to the valuation of money related to the field of economics are the subject of other studies. In this study, the issue of what kind of function Kādī'l-kudāts (judges) perform in assemblies where monetary valuation is on the agenda has been focused on. Because, it has been determined that, contrary to what is usual, in some periods, Kādī'l-kudāts also participated in the meetings held for the determination of the values of currencies such as dinars and dirhams and their launch and operations. Therefore, it has become important to determine their positions in these assemblies. In this context, the subject has been processed using qualitative study methods, main sources and current research. In the study, first, general information about Mamlūk money was given, then the focus was on the assemblies where the agenda was money valuation and the Kādī'l-kudāts participated. Our aim is to reveal the positions of Mamlūk Kādī'l-kudāts in money-related commissions. In addition, it is among our goals to draw attention to the money market, which is of great importance for the Mamlūk economy.

**Keywords:** History of Islām, Mamlūk State, Economi, Money, Kādī'l-Kudāt.

## Giriş

Bir devleti incelerken onun siyasî, askerî ve sosyal durumu yanında ekonomisi de göz önünde bulundurulmalıdır. Ekonomik durum, siyasî ve askerî hadiselerden etkilendiği gibi devletin idarî işleyişinde ve toplumun sosyal yaşantısında belirleyici de olan önemli bir etkidir. Nitekim devletlerin başarısında bir medeniyet oluşturacak sosyal ve kültürel seviyeye gelmek ehemmiyet arz etmekle birlikte tarih boyunca görüldüğü üzere güçlü devletler güçlü ekonomileriyle var olmuştur. Bu yüzdendir ki yöneticiler, iktidarlarını sağlamlaştırdıklarında bunu gösterme gayesiyle kendi adlarına para bastırmışlardır. Aynı zamanda bu, önemli saltanat şiarlarından biri de sayılmıştır. Yine devletlerin siyasî, ekonomik, sosyal ve sanatsal durumlarına dair bilgi sahibi olabilmek için de paranın fizikî durumu, barındırdığı değerli maden oranları vs. gibi özelliklerine vakıf olmak gerekir. Dolayısıyla ekonominin tarihi bilgi içerisindeki bu ağırlığı, parayla ilgili meselelerin geçmişten günümüze kadar önemini korumasını da beraberinde getirmiştir. İslam dünyasının merkez coğrafyasında üç asra yakın siyasî-askerî etkisini/ağırlığını sürdüren Memlûk Devleti'nin (648-923/1250-1517) hüküm sürdüğü zaman dilimindeki gücü veya gerilemesi de bu ekonomik çerçeve içerisinde değerlendirilmelidir.

Memlûk Devleti, Orta Asya ve Kafkasya'dan askerî amaçlarla yetiştirilmek üzere getirilen memlûkler tarafından kurulmuş ve kendilerinden çeşitli açılardan farklı olan Mısır ve Suriye halkını uzun süre yönetmeye muktedir olmuş büyük bir devlettir. Kendilerine has yönetim anlayışları ve askerî sistemleriyle bu sahalarda önemli başarılar da elde etmişlerdir.<sup>1</sup> Bu çalışmada, Memlûkler döneminde para değerlemesi yapmak amacıyla tertip edilen meclislerde zaman zaman yer alan başkadıların konumu ele alınmıştır. Çalışmanın ilk kısmında Memlûk paralarına dair genel bilgi verilmiş, ardından başkadıların da katıldığını tespit ettiğimiz gündemin para değerlemesi olduğu meclisler üzerinde durulmuştur. Her ne kadar sınırlılıklarımız söz konusu meclisler olsa da konuyla ilgili gelişmeler bazen toplantılar silsilesini içeren bir sürece dönüştüğünden, çalışmada muhteva bazlı bir tasnif yerine hadiselerin takibini sağlamak için kronolojinin esas alınması daha uygun görülmüştür. Amacımız, katıldıkları

---

<sup>1</sup> Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 20-28.

bu toplantılarda başkadıların fonksiyonlarını tespit etmektir. Bu tespit, başkadıların Memlûk toplumundaki rolüyle ilgili fikir vereceği gibi yöneticilerin bu konudaki tutumunu ortaya koyması açısından da önem arz etmektedir. Zira Memlûk Devleti'nde ulemânın özel bir mevkie vardır. Toplumda neredeyse herkes tarafından büyük tazim gören ulemâ, yönetimi üstlenen Memlûk askerî eliti ile yerli halk arasında köprü vazifesi görmektedir. Memlûk ulemâsı bu iki kesim arasında aracı rolü oynamakta, bir yandan üstlendiği çeşitli idarî görevlerle yönetim mekanizmasında yer almakta bir yandan da halk üzerindeki nüfuzuyla askerî elitin önünü açmaktadır. Bu dönemde Memlûk bürokrasisinde yer alan üst düzey ulemâdan olan başkadıların en önemli fonksiyonu ise sultan ve halifelerin göreve gelişleri de dâhil olmak üzere, iktidar mensuplarının siyasî ve sosyal alanlardaki karar ve uygulamalarına meşruiyet sağlamak olmuştur.<sup>2</sup>

Memlûkler döneminde ulemânın bu meşruiyet sağlayıcı rolünün paranın değerlemesi ile ilgili sahada da geçerli olabileceği düşüncesiyle başladığımız araştırmamızda, elde ettiğimiz veriler durumun pek de öyle olmadığını göstermiştir. Zira Memlûk yöneticileri diğer meselelerdeki tutumlarının aksine bu konularda başkadıların meşruiyet sağlayıcı işlevine veya aracılığına genelde ihtiyaç duymamış, dolayısıyla yapılan toplantılara onların katılmasını da zorunlu tutmamıştır. Bunun yerine yöneticiler çarşı ve pazarlardan sorumlu muhtesiple ve ticarî hayatın içinden gelen tüccar ve sarraflarla görüşmeyi tercih etmişlerdir. Ancak bu genel yaklaşımın yanı sıra başkadıların bazı zamanlarda bu toplantılara davet edilmeleri dikkatimizi çekmiş ve bu durum bizi başkadıların bu toplantılardaki konumlarını ve varlık sebeplerini tespit etmeye yöneltmiştir. Siyasî, sosyal ve ekonomik yönleri olan bu mesele Memlûk tarihinin çeşitli unsurlarını aynı anda içinde barındırması bakımından da hem ilgi çeken hem de araştırmacılara değerli veriler sunan bir konudur.

Memlûk tarih kaynakları, bu tür konulara kimi zaman ayrıntılı bir şekilde yer vermektedir. Bu ümit verici malzeme dışında iktisadî hayatı müstakil olarak ele alan çalışmaların da mevcut olması hem Memlûk ekonomisinin genel durumu hem de ele aldığımız para değerleme

---

<sup>2</sup> Bkz. Aygül Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 390-397.

meclislerinde başkadılarının konumu meselesini tespit açısından büyük bir talihtir. Burada Orta Çağ İslam dünyasının en büyük tarihçisi kabul edilen Makrîzî'ye (ö. 845/1442)<sup>3</sup> özellikle temas etmek gerekir. Zira o hem kronolojik tarih eserlerinde bu tür konulara ayrıntılı yer vermesi hem de iktisadî hayatla ilgili kaleme aldığı *İğâseti'l-ümme*,<sup>4</sup> *Şüzûrü'l-ukûd fi zikri'n-nukûd*<sup>5</sup> ve ansiklopedik mahiyette olmakla birlikte bu meselelere çokça yer veren *el-Hitat*<sup>6</sup> adlı eserleriyle ön plana çıkmaktadır. Tarihçinin devlet kademelerindeki çeşitli görevlerinin yanı sıra çarşı, pazar ve ölçü-tartı gibi konularda yetkinlik gerektiren muhtesiplik gibi bir görevi icra etmiş olması, bu bağlamda eserlerinin ve aktardığı malumatın değerini artıran bir unsurdur.<sup>7</sup> Burada Memlûkler dönemi malî ve iktisadî durumuyla alakalı malumat içeren müessese tarihlerine de işaret etmek gerekir ki; bunlardan Kalkaşendî (ö. 821/1418)<sup>8</sup> ve İbnü'l-Cî'ân (ö. 885/1480)<sup>9</sup> gibi müelliflerin eserleri baktığımız açıdan ön plana çıkmaktadır. Zira bu eserler, Mısır'a hâkim olan devletlerdeki ölçüler, para cinsleri, maaşlar, iktâ bölgeleri, sahipleri ve ortalama gelirleri hakkında verdikleri bilgilerle bu dönemle alakalı yapılacak iktisadî araştırmalar için büyük önem arz etmektedir.

Ulusal ve uluslararası literatürde Memlûk iktisadî hayatını konu edinen çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Ancak bunlar ya Memlûk iktisadını genel hatlarıyla ele almakta ya da Memlûk Devleti'nin bütün

---

<sup>3</sup> Müellif hakkında geniş bilgi için bkz. Ayaz, *Makrîzî (öl. 845/1442)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 25-44; Eymen Fuâd Seyyid, "Makrîzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/448-451.

<sup>4</sup> Bkz. Makrîzî, *İğâseti'l-ümme Mısır'da Kitliklar ve Mali Krizler*, çev. Hakan Can-Muhammed Abrık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021).

<sup>5</sup> Bkz. Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *Şüzûrü'l-ukûd fi zikri'n-nukûd (en-Nukûdü'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, en-Nukûdü'l-İslâmiyye)*, tah. Muhammed Abdülsettâr Osmân (İskenderiye, 2015).

<sup>6</sup> Bkz. Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr* (Beyrut, ts.).

<sup>7</sup> Makrîzî'nin tecrübelerine dayanarak aktardığı iktisadî durumla alakalı bazı örnekler için bkz. *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr (Kahire: Lecnetü'-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1956-1973), 4/1, 27-28, 226, 232, 245, 304-308; 4/3, 1190-1192.

<sup>8</sup> Bkz. Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ* (Kahire 1963).

<sup>9</sup> Bkz. Şerefüddin Yahya b. Şakir İbnü'l-Cî'ân, *Kitâbü't-Tuhfeti's-seniyye bi-esmâil-bilâdi'l-Misriyye*, nşr. Bernhard Moritz (Frankfurt: 1992). Müellif ve eseri hakkında bkz. Şakir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1993), 3/244; Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler* (Ankara: TTK Yayınları, 2020), 202-204.

yönleriyle ele alındığı çalışmaların bir bölümünü oluşturmaktadır. Ülkemizde yapılan çalışmalar bağlamında ilk olarak Şehâbeddîn Tekindağ'ın el-Melikü'z-Zâhir Berkuk (Birinci saltanatı: 784-791/1382-1389; ikinci saltanatı: 792-801/1390-1399) dönemini ele alan çalışmasının<sup>10</sup> malî durumuyla ilgili kısmı burada zikredilmelidir. Çalışmada Sultan Berkuk'un bastırıldığı sikkeler ve bu yüzden yaşanan krizlere işaret edilmiş, ardından Memlûklerde kullanılan yabancı paralarla ilgili kısa bilgi verilmiştir. Kazım Yaşar Kopraman'ın "al-Malik al-Mu'ayyad Şayh al-Mahmûdî Devrinde (1412-1421) Mısır'ın Mâlî ve İktisâdî Durumuna Umûmî Bîr Bakış"<sup>11</sup> adlı makalesi ise, ele aldığı dönem para piyasası ile ilgili oldukça ayrıntılı malumat içermektedir. Makale, sultan el-Melikü'l-Müeyyed'in para değerlemesi ile ilgili topladığı meclisleri ve basılan yeni paraların toplumdaki yansımalarını ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Nitekim çalışmamızda ele aldığımız örneklerden biri de bu döneme aittir. Dolayısıyla Kopraman'ın buradaki yorumları çalışmamız için faydalı olmuştur. Son olarak Bahattin Keleş tarafından yakın zamanda kaleme alınan *Bahrî Memlûkler İktisadî ve Ticarî Hayat*<sup>12</sup> başlıklı çalışmaya da işaret edilmelidir. Zira çalışma bu dönem geçim kaynakları, sanayi, ticaret ve mâli sahadaki görevliler olmak üzere konuyu bir bütün olarak ele almasıyla dikkat çeker. Kitapta, bu dönem paraları ve para politikasının işlendiği kısımda, parayla ilgili genel bilgilere, para bastıran sultanlara ve sonrasında yaşanan krizlere işaret edilmiştir. Eser, bu dönem paralarının mahiyetiyle ilgili kısımda çalışmamıza katkı sağlamıştır. Bunlar dışında Memlûkler dönemini genel olarak ele alan ya da bir sultanın devrini konu edinen çalışmalarda ekonomik duruma temas eden çok sayıda lisansüstü tez ve makale bulunmaktadır. Ancak burada ilk iki çalışmaya öncü olmaları, Keleş'in çalışmasına ise bu dönem iktisadî hayatını bir bütün olarak ele alması sebebiyle özellikle işaret edilmiştir.

---

<sup>10</sup> Bkz. M. Şehâbeddin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1961), 163-169.

<sup>11</sup> Bkz. Kâzım Yaşar Kopraman, "al-Malik al-Mu'ayyad Şayh al-Mahmudî Devrinde (1412-1421) Mısır'ın Malî ve İktisadî Durumuna Umumî Bir Bakış", *Makaleler*, haz. E. Semih Yalçın-Altan Çetin (Ankara: Berikan Yayınları, 2005), 19-48.

<sup>12</sup> Bahaettin Keleş, *Bahrî Memlûkler İktisadî ve Ticarî Hayat* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018).

Uluslararası literatürde genel olarak Orta Çağ para piyasasını konu edinenler yanında müstakil olarak Memlûk Devleti ve Mısır'ın malî durumunu ele alan çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunlardan ilki Ashtor'un Orta Çağ sosyal ve ekonomik hayatını ele alan ve 1976 yılında yayımlanan çalışmasıdır. Ashtor bu çalışmasında "Mamluk Feudalism" başlığı altında Memlûkler dönemindeki iktisadî durum hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Burada piyasalardaki değişimi göstermek için hem Bahrî (648-784/1250-1382) hem de Burcî Memlûkler döneminde (784-923/1382-1517) bir irdeb buğdayın senelik fiyatlarının dinar üzerinden takibini sağlayan bir tabloya da yer vermiştir.<sup>13</sup> John L. Meloy'un Burcî Memlûkler döneminde 872-923/1468-1517 tarihleri arasındaki para politikalarını ve fülûsten kaynaklanan sorunları ele alan çalışması<sup>14</sup> özellikle Kayıtbay (872-901/1468-1496) dönemindeki buhranları ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Burada son olarak hem Eyyûbî hem de Memlûk paralarıyla alakalı araştırmalar yapan Paul Balog'un "The Coinage of the Mamluk Sultans of Egypt and Syria"<sup>15</sup> adlı çalışmasına da işaret etmek gerekir. Balog bu dönemlere ait Şikago Üniversitesi Şarkiyat (Doğubilimleri) Enstitüsü Müzesi'nde muhafaza edilen 47 sikkeyi tanımlamaktadır. Bu noktada literatür açısından bazı önerilerde bulunmak gerekirse, öncelikle Memlûk ana kaynaklarında çarşı-pazarda satılan ürünlerin fiyatlarıyla ilgili oldukça fazla malumat yer aldığı göz önünde bulundurulduğunda, ziraat ve ticaretteki diğer ürünlerin de -Ashtor'un çalışmasında olduğu gibi- dönemlik dökümünün yapılmasının Memlûk iktisadî hayatının anlaşılması için önemli bir adım olacağı belirtilmelidir. Buna, ürün ve fiyatların diğer devletlerdeki mahiyetini incelemek üzere mukayeseli çalışılmaların yapılması da eklenebilir. Nitekim Schultz'un, 1998 yılında kaleme aldığı makalesinde<sup>16</sup> Mısır'ın parasal gelişimini bütüncül

---

<sup>13</sup> Eliyahu Ashtor, *A Social and Economic History of The Near East in The Middle Ages* (London: St James's Place, 1976), 293-295, 311-313.

<sup>14</sup> John L. Meloy, "Copper Money in Late Mamluk Cairo: Chaos or Control?", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 44/3 (2001), 293-321.

<sup>15</sup> Paul Balog, "The Coinage of the Mamluk Sultans of Egypt and Syria", *Museum Notes (American Numismatic Society)* 16 (1970), 113-171.

<sup>16</sup> Warren Schultz, "The Monetary History of Egypt, 642-1517", *The Cambridge History of Egypt*, ed. Carl F. Petry (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 318-338.



olarak inceleyen bir çalışmanın henüz yapılmadığını söylemesi ve bunu büyük bir girişim olarak nitelemesi de bu minvaldedir.

Orta Çağ ve Memlûk Devleti'nin iktisadî hayatını veya paralarını konu edinen yukarıda bahsi geçen literatürün, genel ekonomik durum, paranın bizatihi değeri ve toplumsal hayatta hissedilen pahalılık gibi hususları merkeze aldığı, parayla ilgili toplantılara katılan kimselere ve onların mahiyetine odaklanmadığı belirtilmelidir. Dolayısıyla bu toplantılara iştirak eden gruplardan biri olan başkadıları konu edinen ve onların fonksiyonunu tespit etmeyi amaçlayan çalışmamız bu yönüyle diğer araştırmalardan ayrılmaktadır.

### **Memlûk Paralarına Dair**

Paranın değerinin belli oranda değerli maden stokuna bağlı olması, ekonomiye yön veren temel faktördür. Dolayısıyla altın ve gümüş stokunu artırmaya yönelik yeni madenler açılması, devletler açısından muhtemel ekonomik krizler adına önemli bir önlemdir. Zira maden darlığı ve paranın yüksek satın alma gücü fiyatlara yansımaktadır. Devlet yöneticileri bu yüzden kendilerine göre önlem almak durumunda kalmışlardır. Nitekim Memlûk sultanlarının gümüş tabak-çanak kullanılmasını ve dışarıya gümüş çıkarılmasını yasaklaması bu minvaldedir. Sonraki dönemlerde de benzer şekilde çabalar devam etmiş, yöneticiler gümüş ihracatını yasaklamak suretiyle hazine ve ekonomilerini desteklemişlerdir.

Yeni para/sikke basımının çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Bunlardan ilki paranın altın ve gümüş gibi değerli madenlere endeksli olmasıdır. Özellikle piyasadaki gümüş paraların kenarlarının kırılması ya da -daha sonra ele alacağımız örneklerde olduğu gibi- paraların üzerindeki resimlerin kazınması sebebiyle değerinin düşmesi, bu dönemde yöneticileri para basımına götüren temel faktörlerdir. Yine devlet hazinesine gelir sağlama gayesi de yeni para basılmasının sebeplerinden biridir. Buna iyi paranın saklanıp değeri bozuk paranın piyasada yaygınlık kazanması ile sultanların seleflerinin izlerini silip kendi isimlerini ön plana çıkarma gayesi de eklenebilir.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Para basımının gerekçeleriyle alakalı çeşitli görüşler için bkz. Halil İnalçık, "Osmanlı Para ve Ekonomi Tarihine Toplu Bir Bakış", *Doğu Batı (Ekonomi)*, 17 (2001/4), 11-12.

Son olarak paranın mahiyetiyle alakalı karıştırılmaması gereken önemli bir husus da o dönemki parayla bu dönemkinin aynı şey olmadığıdır. Zira o dönemde para iktisadî iken, günümüzde itibardır. Öyle ki paranın değeri altın veya gümüş, kullanılan madenin saflık derecesine ve taşıdığı oranına göre belirlenirken bugün metal ya da kâğıt üzerindeki rakamlar ülkelerin ekonomik ve sosyal itibarları üzerinden değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bugünün aksine paralarının bizzatı vasıflarından o dönemki devletlerin içinde bulunduğu ekonomik durumları tespit edilebilmektedir. Bu da kullanılan paraların mahiyetini önemli kılan bir husustur. Bu bağlamda ilk olarak konumuzun sınırlılıkları çerçevesinde Memlûk paraları, ağırlıkları ve çeşitli özellikleri yanında bazı teknik kavramlarla ilgili bilgi verilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu aynı zamanda konunun anlaşılması açısından da önem arz etmektedir.

İslam tarihinde paralar daha çok içerdiği madene göre isimlendirilmiştir. Dolayısıyla altın madeninden elde edilen dinar, Memlûkler döneminin de en kıymetli parası olmuştur. Buna göre Memlûk coğrafyasında kullanılan paralar ve parayla alakalı bazı kavramları kısaca şöyle sıralayabiliriz.

**Dinar:** Altın paraya verilen isimdir. İsmi Grek-Latin kökenli “denarius” kelimesinden alan bu para Arapça’da dinar şeklinde karşılık bulmuştur. Esasen bir Bizans parasıdır ve ağırlığı bazı zamanlarda değişmekle birlikte 4,5479 grama denktir. Şer’î dinar da denilen İslam dinarı ise bir miskal yani 4,25 gram ağırlığındadır. Ancak bu dönemde basılan dinarların da ağırlıklarında değişiklik meydana gelmiştir. Avrupa’dan gelen Frenk dinarların Memlûk coğrafyasında yaygınlaşması üzerine Sultan el-Melikü’l-Eşref Barsbay (825-841/1422-1438) tarafından 3,50 gram ağırlığında “ed-Dînârü’l-Eşrefiyye” adıyla yeni paralar basılmıştır.<sup>18</sup>

**Dirhem:** “Drahmi” kelimesinden Farsça’ya oradan da Arapça’ya geçen dirhem hem bir ağırlık hem de bir para birimini ifade eder. Bu çalışmada geçen dirhem kelimeleri gümüş paraya karşılık gelmektedir. 74-76/693-695 yıllarında İslâmî usulde basılan ilk dirhemler Abdülmelik b. Mervân (685-705) dönemine aittir. İslâmî dirhem teorik ağırlığı 2,97 grama

---

<sup>18</sup> Dinarla ilgili bkz. Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 3/465; Halil Sahillioğlu, “Dinar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/352-355.

tekabül eder. Burcî Memlûk sultanı el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî (815-824/1412-1421) tarafından saf gümüş dirhemler, şer'î dirhem esaslı üzere basılan son deneme olarak nitelenir.<sup>19</sup>

**Fels/Fülûs:** Kaynaklarda “dirhemü'l-fülûs” olarak da geçen bakır paradır. Bu para Eyyübî sultanı el-Melikü'l-Kâmil (1218-1238) döneminde Mısır'da basılmış, kısa bir dönem kullanılmış sonra da tedavülden kaldırılmıştır. Berkuk döneminde yeniden revaç bulmuş ardından Ferec, Şeyh ve Barsbay dönemlerinde kullanımı artmıştır. 15. yüzyılın başlarında 24 dirhem ağırlığında olan ve yaklaşık 76,46 gram olan fülûsün, sonraki süreçlerde bu oranları değişmiştir.<sup>20</sup>

**Fızza:** İçerisinde bakır da bulunan gümüş paraya verilen isimdir. Bahrî Memlûkler döneminde 2/3'ü gümüş, Burcî Memlûkler'de ise 2/3'ünün bakır olduğu görülmektedir. Fızzanın bu değişken durumu dönem dönem bazı sıkıntılara da sebep olmuştur.<sup>21</sup>

**Miskal:** Hem bir ağırlık hem de para birimi olan miskal, kelime olarak ağırlık anlamına gelmektedir. 4,25 gram şer'î ağırlık birimi miskal olarak kabul edilmiştir. Halife Abdülmelik'in bastırdığı sikkelerin ağırlığı da bir miskaldır ve zamanla bu isimle anılmıştır.<sup>22</sup>

**İrdeb:** Mısır'da 180 litreye tekabül eden bir hacim ölçüsüdür.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Dirhemle ilgili bkz. Sahillioğlu, “Dirhem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/368-371. Ayrıca bkz. Adam Abdullah, “The Islamic Monetary Standard: The Dinar and Dirham”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 6/1 (2020), 1-29.

<sup>20</sup> Fülûs için bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 3/467-468; Makrîzî, *İğâsetü'l-ümme*, 85; İbrahim Artuk, “Fels”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/309-311.

<sup>21</sup> Fızza için bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ* 3/466-467. Memlûkler döneminde basılan paralar hakkında ayrıca bkz. Makrîzî, *Şüzûrû'l-ukûd*; J. W. Allan, “Mamlûk Sultanic Heraldry and the Numismatic Evidence: A Reinterpretation”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2 (1970), 99-112; Warren C. Schultz, “Ayyubid and Mamluk Coins Preserved in the Oriental Institute of the University of Chicago”, *Journal of Near Eastern Studies*, 60/4 (2001), 269- 273.

<sup>22</sup> Bkz. Cengiz Kallek, “Miskal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/182-183.

<sup>23</sup> Bkz. Cengiz Kallek, “Rıtıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/52-55.

**Rıtl:** Farklı coğrafyalarda farklı ağırlıklara karşılık gelen bu birim, Mısır'da 437,5, 450, 449,28 492,6 gram gibi ağırlıkları ifade eder.<sup>24</sup>

**Kambiyo:** İki ayrı ülke parasının birbiriyle değiştirilmesini ifade eder. Altın kambiyo sistemi, bir ülkenin parasının doğrudan o ülke tarafından altına değil, altına çevrilebilen başka bir ülke parasına bağlanmasıdır.<sup>25</sup>

Bu girizgâhın ardından Makrîzî'nin Müeyyediyye dirhemlerinin basılmasını anlattığı kısımda Mısır'da kullanılan paralarla ilgili verdiği bilgileri de bir örnek olması bakımından burada aktarmak yerinde olacaktır. Zira o 801 senesinde üstlendiği muhtesiplik yanında 824 yılına kadarki çeşitli devlet görevleri vesilesiyle hem işleyişe hem de ekonomik hayata hâkimdir. Dolayısıyla onun 818 senesine dair anlatıları müşahidi olduğu döneme ait olması hasebiyle oldukça kıymetlidir. Buna göre Mısır'da tedavülde üç çeşit altın bulunmaktadır.

**1. ez-Zehbü'l-herce:** İnsanların elinde çok az sayıda bulunan bu para hilesiz, halis İslamî altındır. Bir miskal herce; 200 dirheme ve 50 dirhem fülûse denktir. 7 tanesi (miskal), 10 dirhem (1 dirhem= 3.186 gr.) ağırlığındadır. Şekli yuvarlaktır ve bir yüzünde Kelime-i Şehadet, diğer yüzünde dönemin sultanının ismi, basım tarihi ve yeri yazılıdır. Basım yerleri ise Kahire, Dimaşk veya İskenderiye'dir.<sup>26</sup> Ayarı düşük diğer altınlardan ayırt etmek için bu para; Mısırî, Miskâl, Mahtûm ve Meskûk gibi isimlerle de anılmıştır.<sup>27</sup>

**2. el-Ifrantî, el-İflûrî, el-Bundukî ve el-Duka:** Bunlar, Frenk ülkelerinden getirilmiştir. Bir yüzünde kendi yazıları ve daire içerisinde bir insan resmi, diğer yüzünde ise bir daire içinde iki resim bulunmaktadır. Bundan dolayı el-Müşahhas olarak da isimlendirilmiştir. Mısır'da

<sup>24</sup> İslamî ölçü birimleriyle alakalı bkz. Walther Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, çev. Acar Sevim (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990).

<sup>25</sup> Bkz. *Ekonomi Sözlüğü*, <https://www.mahfigilmez.com/p/ekonomi-sozlugu.html> (Erişim tarihi: 15.04.2023); Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011), "kambiyo", 1287. Ayrıca bkz. Cengiz Kallek, "Süftece", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/19-20.

<sup>26</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/1, 304-305.

<sup>27</sup> Ayrıca bkz. Kopruman, "al-Malik al-Mu'ayyad Devrinde Mısır'ın Malî Durumu", 159.

kullanılmayan bu para 793 (1388) yılında Sultan Berkuk döneminde ortaya çıkmış ve yaygınlık kazanmıştır. 100 tanesinin ağırlığı 81,25 miskaldır (miskal=4.25 gr.). Ancak insanlar tarafından kazınarak hafifletildiği için sonraki süreçte ağırlığı 78,33'e kadar düşmüştür. Hatta benzerleri basılıp piyasaya sürülmüş, Makrîzî'nin tabiriyle insanların bu hileli paraları kullanmalarına bir şekilde göz yumulmuş, bu paralar tıpkı Ifrenci (Ifrantî) gibi revaç bulmuştur. Ne var ki bu durum insanlar arasında büyük ihtilaflara da sebep olmuştur. Bu para Türkî, Hâricü'd-dâr, Nâkîsu'l-vezn şeklinde de isimlendirilmiştir.<sup>28</sup>

**3. ez-Zehübü'n-Nâsırî:** el-Melikü'n-Nâsır Ferec el-Melikü'n-Nâsır Ferec (801-815/1399-1412) tarafından bastırılmıştır. Her dinar 19/24 kırattır. Bir miskal ağırlığındaki dinardan daha hafif olarak basılan ilk altın paradır.<sup>29</sup>

Fels/Fülûs şeklinde isimlendirilen bakır paralar ise başlangıçta ağırlık olarak değil adet olarak işlem görmekteydi.<sup>30</sup> ed-Dirhemü'l-kâmilî (tam/bütün dirhem) 24 fülûs ağırlığındaydı. Her fels bir miskal, yani tanesi bir dirhem ağırlığındaydı. İlerleyen süreçte ağırlığı düştü ve basımı arttı. el-Melikü'z-Zâhir Berkuk'un son dönemlerinde revaçta olan bu para gümüş paranın yerini almıştır. Ancak yetkililer onun ağırlığını düşürünce insanlar çeşitli ekonomik zorluklar yaşamışlardır. Üstâdâr Emir Yelboğa es-Sâlimî (ö. 817/1414)<sup>31</sup> 807 senesinde fülûsün her rıtlı 6 dirhem olacak şekilde ağırlıkla işlem görmesi konusunda görevlendirilmiştir. Bu durum bir süre devam etmiş ancak piyasada fülûs çoğaldığı için altın fiyatları da yükselmişti. Bütün alışverişler fülûse endekslenmiş, onun değerine ya da değersizliğine göre belirlenmişti. Makrîzî bu dönemde yolculuk esnasında fülûsleri taşımanın

<sup>28</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/1, 305. Krş. Keleş, *Bahrî Memlûkler İktisadî ve Ticarî Hayat*, 313/dn. 415.

<sup>29</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/1, 306. Ayrıca bkz. Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/1, 1190-1192.

<sup>30</sup> Makrîzî, *İğâsetü'l-ümme*, 85.

<sup>31</sup> Hayatı için bkz. Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-umr*, nşr. Hasan Habeşî (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1969-1998), 3/51; Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, 1-12 (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1956), a.e., 13, nşr. Fehim M. Şeltût (Kahire 1970), a.e., 14, nşr. Cemal Muhammed Muhriz-Fehim M. Şeltût (Kahire 1971), a.e., 15, nşr. İbrahim Ali Tahran (Kahire, 1972), a.e., 16, nşr. Cemaleddin eş-Şeyyâl-Fehim M. Şeltût (Kahire, 1972), 14/130; Zeyneddin b. Halil b. Şahin ez-Zâhirî Abdülbâsî el-Malatî, *Neylü'l-emel fi zeyli'd-Düvel*, nşr. Ömer A. Tedmürî (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2002), 3/271.

zorlaştığını ve “ed-dirhemü'l kâmilî” denilen tam dirhemlerin ise piyasada bulunmaz olduğunu belirtir.<sup>32</sup>

### Para Değerleme Meclisleri

Memlûk Devleti'nin ilk devresi kabul edilen Bahrî Memlûkler dönemi, fiyat hareketliliğinin ve herhangi bir para krizinin yaşanmadığı istikrarlı bir dönemdir.<sup>33</sup> Ne var ki bu istikrar ikinci devrede korunamamış, Burcîler dönemi büyük iktisadî buhranlara sahne olmuştur. Bu krizlerin ilk tezahürlerini Berkuk döneminde görmek mümkündür. Bu dönemi ele alan çalışmada Tekindağ, Berkuk devri maliyesinin esasının, 781 (1379) senesindeki altın buhranı ve dirhem yerini alan fülûsle alakalı olduğunu belirtir.<sup>34</sup> Zira fels ve fülûs denilen bakır para bu dönemde ortaya çıktığı gibi tağşişe uğrayan dirhemler de bu dönemden sonra yaygınlaşmıştır. Sultan Berkuk'un ekonomik buhranları önlemeye yönelik çeşitli girişimleri olmuştur. Bunlardan ilki eldeki fülûsü çoğaltmaya yönelik olmuş ancak özellikle 794 (1392) senesinde İskenderiye darphanesinde Üstâdâr Emîr Cemâleddin Yusuf b. Ahmed b. Muhammed'in (ö. 812/1277-1278)<sup>35</sup> emriyle basılan eksik vezinli fülûs yeni bir krize sebep olmuştu.<sup>36</sup> Zira 90 fülûse denk gelen dirhemler, kaynakların belirttiğine göre farklı vilayetlerde 30, 40, 64 veya 24 gibi birbiriyle orantısız rakamlarda fülûse tekabül etmekteydi.<sup>37</sup> Tekindağ, oranı belli olmayan fülûsten kaynaklı krizleri önlemek için Sultan Berkuk'un, yeni para basılması veya mevcutlar üzerinde değerlemeler yapılması gibi çeşitli önlemler aldığını belirtmekte ve dinar, dirhem, fülûs gibi paraların bu dönemdeki değerleriyle ilgili bilgi

<sup>32</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/1, 306.

<sup>33</sup> Bu konudaki çeşitli değerlendirmeler için bkz. Ashtor, *A Social and Economic History*, 290-301.

<sup>34</sup> Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, 163.

<sup>35</sup> Hayatı için bkz. Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/1, 113-114, 129; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 2/445-448; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 13/93-96, 175; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.), 10/294-297; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 3/187; İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr*, 1/2, 799.

<sup>36</sup> Nâsirüddin Muhammed b. Abdürrahim b. Ali İbnü'l-Furât, *Târîhu'd-düvel ve'l-mülûk-Târîhu İbni'l-Furât*, 6, nşr. Kostantin Züreyk (Beyrut: American University in Cairo, 1961, *a.e.*, 7, nşr. Kostantin Züreyk (Beyrut 1942), *a.e.*, 8, nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin (Beyrut 1939), *a.e.*, 9/1, nşr. Kostantin Züreyk (Beyrut 1936), *a.e.*, 9/2, nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin (Beyrut 1938), 9/2, 313; Makrîzî, *İğâsetü'l-ümme*, 86.

<sup>37</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, 3/442-444;

vermektedir.<sup>38</sup> Berkuk döneminde çeşitli divanlardaki vazifeleri yanında Kahire muhtesipliği gibi önemli bir görevi yürüten ve bu dönem Memlûk ekonomisinin yakinen müşahidi olan Makrîzî, piyasada fülûsün çoğalmasının sebebini bahsi geçen Üstâdâr Cemâleddin'in mal toplama ve açgözlülüğüne bağlar. Öyle ki üstâdârın bu amaca yönelik, sadece fels basmak için İskenderiye'de bir darphane edindiğini de ekler. Bu dönemde piyasada dirhem azalmasını ise darphanelerde dirhem basılmamasından ve mevcut dirhemlerin halktan toplanıp üst düzey devlet görevlilerinin süslerinde kullanılmak üzere eritilmesinden kaynaklandığını ifade eder.<sup>39</sup> Bu noktada tüm bu olumsuzluklara rağmen Berkuk'un bol miktarda ihsanlarda bulunması sebebiyle onun döneminde yaşanan sıkıntıların Mısır halkını ağır şekilde etkileyecek mahiyette olmadığını da belirtir.<sup>40</sup>

Berkuk'un vefatından sonra yerine geçen oğlu el-Melikü'n-Nâsır Ferec döneminde bu durumun değiştiği ve halkın ciddi ekonomik sıkıntılar yaşadığı görülmektedir. Bunun çeşitli sebepleri olmakla birlikte Suriye vilayetlerinde büyük bir tahribata yol açan Timur saldırıları, yaşanan kıtlık ve kuraklıklarla, ümera arasındaki uzun süreli çekişmeler yüzünden çok sayıda sefer düzenlenmesi bu dönemki buhranların zeminini oluşturmuştur.<sup>41</sup> Piyasada dirhem neredeyse bulunmaz olması, buna karşılık fülûsün yaygınlaşması ve tüm alışverişlerin fülûse endekslenmesi, dinar ve dirhem arasında uzun yıllar korunan 1/20 oranının ilk defa bu dönemde bozulmasına sebep olmuş, 1 dinar 240 dirheme tekabül etmiştir. Dolayısıyla artan fiyatlar halka yansımış, insanlar alışveriş yapamadığı gibi esnaflar da dükkanlarını kapatmak zorunda kalmışlardı.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Bkz. Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, 163-165.

<sup>39</sup> Makrîzî, *el-Httat*, 1/110; *İğâsetü'l-ümme*, 85-86.

<sup>40</sup> Bkz. Makrîzî, *İğâsetü'l-ümme*, 62.

<sup>41</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/1, 225-226; Ira Marvin Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Harvard University Press, 1967), 26-27; İsmail Yiğit, *Memlûkler 648-923/1250-1517* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2015), 240-241, İlyas Gökhan, "el-Eşref Barsbay Döneminde Memlûk Devleti'nde Salgın Hastalıklar ve İktisadî Buhranlar (1422-1438)", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 23/1 (2008), 97.

<sup>42</sup> Bkz. Ashtor, *A Social and Economic History*, 304-306; Kopruman, "al-Malik al-Mu'ayyad Devrinde Mısır'ın Malî Durumu", 20-21; Esra Çıplak, "Ortaçağda Mülkiyet ve Kişilik İhlalleri: Burcî Memlûk Sultanı Ferec b. Berkûk Örneği", *Tarih ve Gelecek Dergisi* 7 (2021), 422-423.

Berkuk ve oğlu el-Melikü'n-Nâsır Ferec dönemlerindeki bu gelişmelerden sonra; para değerlemesinin yapıldığı ve başkadıların katıldığı tespit edebildiğimiz ilk toplantı el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî döneminde gerçekleşmiştir. Buna göre sultan çeşitli gerekçelerle yeni para bastırmak istemiş, konuyla ilgili istişare etmek üzere 23 Safer 818 tarihinde dört başkadının ve dönemin önde gelen sarraflarının katılımıyla kalede el-ıstablû's-sultânî'de<sup>43</sup> bir meclis tertip edilmişti. Burada Sultan, Nâsırî dinarların iptal edilmesini istediğini gündeme getirmişti. Ancak mecliste bulunan dönemin Şâfiî başkadısı Celâleddin Abdurrahman el-Bulkînî (ö. 824/1421),<sup>44</sup> bunun büyük bir zarara sebep olacağını söylemişti. Bu cevap sultanın hoşuna gitmemiş ve müzakereler uzamış nihayet bu meseleyle ilgili incelemeler için sultan, işin sorumluluğunu Şâfiî başkadısı Celâleddin el-Bulkînî'ye bırakmıştı.<sup>45</sup> Konuyla ilgili tahkikatı başlatan Celâleddin el-Bulkînî ertesi gün (24 Safer 818) sarraflar ve çok sayıda tüccarı Beynelkasreyn'deki Sâlihiyye Medresesi'nde<sup>46</sup> topladı. Toplantıda sultanın talebi ve altın fiyatlarının düzenlenmesine yönelik konular görüşüldü. Nihayetinde miskal ağırlığındaki altın paranın yani dinarın 250 dirhem fülûs, el-Ifrantî'nin 230 dirhem fülûs ve Nâsırî dinarlarından bir miskal ağırlığında olanların 250 dirhem fülûs, daha hafiflerinin ise tartılarak ağırlıklarına göre işlem görmesi kararlaştırıldı. Ayrıca yeni basılacak Müeyyediyye dirhemlerinin değerleri de bu toplantıda belirlendi.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Sultana ait binek ve yük hayvanlarını barındırıldığı ahırlara verilen isim. Bkz. Makrîzî, *el-Hitat*, 2/320; Abdülkadir Özcan, "İstabl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/203-206.

<sup>44</sup> Hayatı için bkz. İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 3/259; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 4/106-114; M. Yaşar Kandemir, "Bulkînî, Abdurrahman b. Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/409-410.

<sup>45</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/1, 307.

<sup>46</sup> Bkz. Makrîzî, *el-Hitat*, II, 374-375.

<sup>47</sup> Bu fiyatların ayrıntıları için bkz. Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/1, 307-308. Tahkikatı bizzat yürütme dışında, başkadıların paranın değiştirilme süreçlerinde aktif rol aldıkları da bilinmektedir. Nitekim Hanbelî başkadısı Mecdüddin Sâlim'in (ö. 858/1454) 814 senesinde Kahire'deki fülûsün toplanıp Nâsırî dinarlarla değiştirilmesine yönelik iş ve işlemlerde, Kahire valisi Emir Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. et-Tablâvî'yle birlikte görevlendirilmesi bunlardandır. Bkz. Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/1, 183. Sonraki gelişmeler için ayrıca bkz. Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/1, 195-196.



Bu dönemde dârüladl<sup>48</sup> müftülüğü vazifesini yürüten muhaddis ve tarihçi İbn Hacer (ö. 852/1449) sultan riyasetinde yapılan ilk toplantıyla alakalı başka bazı ayrıntılara işaret etmektedir. Buna göre Sultan, Müeyyediyye dirhemlerinin basılması konusunda istişare etmek üzere başkadılar ve ümerayı huzuruna çağırılmış ve Nâsirî dinarların iptal edilip, herce altına dönüştürülmesini istemişti. Şâfiî başkadısı Celâleddin el-Bulkînî ise sultana bunun kârlı bir iş olmayacağını ve pek çok malın israfına sebep olacağını söyleyerek karşı çıkmıştı. Ancak sultan bu itirazdan hoşlanmamış ve Nâsirî dinarlarının bozdurulması konusunda ısrarını sürdürmüştü. Hatta kendisine ait Nâsirî dinarların tamamının eritilip onlardan herce dinarlar basılmasını da emretmişti. Ne var ki işler sultanın beklentisi yönünde ilerlememişti. Nitekim İbn Hacer sultanın sadece bu faaliyetinden 7000 dinar kadar zarar ettiğine dair haberlerin kendisine ulaştığını nakleder. Gümüş paraların değerlemesinin de görüşüldüğü bu mecliste, Sultan el-Melikü'l-Müeyyed, başkadılara ve mecliste bulunan diğer görevlilere, basılan gümüşler konusunda da görüş bildirmelerini emretmiş, neticede küçük dirhemlerin 9 dirhem fülûs, büyüklerinin 18 dirhem fülûs olması, diğerlerinin de ağırlıklarına göre değerlemesinin yapılması yönünde kararlar alınmıştı.<sup>49</sup> Bu noktada o dönem muhtesip olan tarihçi Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451) el-Melikü'l-Müeyyed'in hayatını ele aldığı eserinde, basılan saf gümüşten dirhemler ve oranları hakkında bilgi vermekle iktifa edip, toplantıyla ilgili gelişmelere temas etmemesinin üzücü olduğu belirtilmelidir.<sup>50</sup> Yine son dönem tarihçilerinden Abdülbâsit el-Malatî (ö. 920/1514) de toplantının içeriğine dair herhangi bir bilgi vermeksizin, sultanın huzurunda paralarla ilgili bir meclis akdedildiğini ve burada anlatması uzun sürecek şeyler yaşandığını söylemekle iktifa eder.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Memlûkler döneminde sultanın huzurunda gerçekleşen mezâlim oturumlarının düzenlendiği yer. Geniş bilgi için bkz. Makrîzî, *el-Hittat*, 2/308; Nasser O. Rabbat, "The Ideological Significance of the *Dâru'ladl* in the Medieval Islamic Orient", *IJMES* 27/1 (1995), 3-22.

<sup>49</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3/54. Ayrıca bkz. Kopruman, "al-Malik al-Mu'ayyad Devrinde Mısır'ın Malî Durumu", 27-28.

<sup>50</sup> Bkz. Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *es-Seyfü'l-mühenned fi sîreti'l-Meliki'l-Müeyyed*, nşr. Fehim M. Şeltût (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1998), 332.

<sup>51</sup> Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 4/282.

Makrîzî, paranın eskiden olduğu gibi altın ve gümüş esasına bağlanmasının halk tarafından büyük bir memnuniyetle karşılandığını söyler. Zira Burcîler döneminde geçen otuz yılın ardından gümüş para yeniden tedavüle konulmuştur. Bu süreçte yeni dirhemlerin kesilmesi için insanlardan ellerindeki Nevruzî ve Venedik dirhemlerini getirmeleri, hiç kimsenin birbirine gümüş satmaması, gümüş kapkacak gibi eşyalarını da sadece sultana satmaları istenmişti.<sup>52</sup> Önceleri memnuniyetle karşılanan bu kararlar, sonraki süreçte insanların özellikle de esnafın zarara uğramasına sebep olmuş, buna kuraklık ve bu dönemdeki çeşitli askerî harekâtlar yüzünden mahsulün zayi olması da eklenince insanlar büyük sıkıntılar yaşamıştı.<sup>53</sup> Bu noktada kuraklık ve kıtlık dolayısıyla hastalık ve ölümlerin arttığı bu süreçte, halkın bahsi geçen toplantıda sultanın yapmak istediği işin kârlı olmayacağını söyleyen Şâfiî Başkadısı Celâleddin el-Bulkînî'yle beraber yağmur duasına çıktığının altı çizilmelidir. Zira halkın başkadıyla birlikte hareket etmesine karşılık, ona eşlik eden devlet görevlisi vezir Emîr Tâceddin Abdürrezzak b. İbrahim b. el-Heysam'a (ö. 834/1431) ağır hakaretler etmesi dikkat çekicidir. Hatta vezirin taşlanmaktan korktuğu için saklanmak zorunda kalması halkın bu uygulamaya yönelik tepkilerinin açık bir tezahürüdür.<sup>54</sup> Bu olaydan kısa bir süre sonra yine benzer bir tepkiye dönemin muhtesibi Bedreddin el-Aynî'nin de maruz kaldığına işaret edilmelidir.<sup>55</sup>

Sultanın yeni para basma isteğinin altında, sabık sultan Ferec döneminde iki isyancı emîr olan Şeyh ve Nevruz arasındaki çekişmelerin, Şeyh'in saltanatı sürecinde de devam etmesinin yattığı anlaşılmaktadır. Zira Sultan Dımaşk'tan döndüğünde, Kahire'de insanların ellerinde çok sayıda Nevruzî ve Bundukî bulunmasından rahatsızlık duyduğu için Müeyyedî dirhemlerin basılmasını emretmişti. Dolayısıyla sultanın amacı sadece gümüş para bastırmak değil, aynı zamanda el-Melikü'n-Nâsır Ferec

<sup>52</sup> Bkz. Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/1, 307.

<sup>53</sup> Bkz. Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/1, 308-312; 330-336; 348-349. Ayrıca bkz. Aynî, *es-Seyfü'l-mühenned*, 341-342.

<sup>54</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/1, 334; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 3/70-71; Sehâvî, *Veczü'l-kelem fi'z-zeyl 'alâ Düveli'l-İslâm*, nşr. Beşşâr A. Maruf v.dğr., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 2/438.

<sup>55</sup> Bkz. Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/1, 343.

tarafından bastırılan ve toplumda büyük rağbet gören Nâsırî dinarların da toplatılmasıdır.<sup>56</sup>

Para değerlemesinin gündem olduğu ve dört başkadının katıldığı bu meclis ve sonrasında yaşanan gelişmelerle alakalı bazı hususlara işaret etmek gerekir. Öncelikle İbn Hacer rivayetinde de açıkça ifade edildiği gibi Sultan el-Melikü'l-Müeyyed, başkadıları bu toplantıya istişare amaçlı davet etmiştir. Ancak dönemin Şâfiî başkadısı sultanın talebine muhalefet etmiş ve bazı uyarılarda bulunmuştur. Sonraki aşamada konuyla ilgili sürecin Şâfiî başkadısının nezaretine bırakılmasının çeşitli açılardan altı çizilmelidir. İlk olarak, halkın çoğunluğunun Şâfiî olduğu ve Şâfiî ulemânın baskınlığıyla öne çıkan Mısır toplumunda sultanın, Şâfiî başkadısının ikaz ve itirazını görmezden gelemediği anlaşılmaktadır.<sup>57</sup> Dolayısıyla sultan bu işin takip ve sorumluluğunu başkadıya bırakmayı tercih etmiştir. İkincisi, sultan böyle yaparak, konuyla ilgili kararına meşruiyet kazandırdığı gibi bu konudaki sorumluluğu paylaşmayı ve halktan gelecek tepkilerin önüne geçmeyi de hedeflemiştir. Ne var ki sultanın bu hedefine tam anlamıyla ulaşamadığı tespit edilmektedir. Zira sonraki süreçte ekonomik durumun da sebep olduğu çeşitli sıkıntıların yaşandığı dönemde halk sultanın kararına müdahil olan Şâfiî başkadısıyla birlikte hareket etmiş, ona hürmetini sürdürmüştür. Ancak devlet kademesinde görevli olan ümera halkın büyük tepkisine maruz kalmıştır. Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki; bu mecliste Şâfiî başkadısının yapılacak iş üzere kâr-zarar hesabı yapıp önerilerde bulunması bu dönem ulemâsının ekonomi sahasındaki bilgi ve tecrübesini yansıtmaktadır. Nitekim tüm ikazlara rağmen bunu kendisi deneyimlemek isteyen sultanın ciddi oranda zarar etmiş olması, başkadının bu konudaki vukûfiyetinin önemli bir göstergesidir.

el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî'den kısa bir süre sonra tahta geçen el-Melikü'l-Eşref Barsbay döneminde de bu meclislere başkadıların davet edildiği tespit edilmiştir. Nitekim 28 Safer 826 tarihinde bir toplantı düzenlenmiş ve fülûsün temyizi/ayıklanması konusunda alınan kararlar

---

<sup>56</sup> Bkz. Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/1, 307; Kopruman, "al-Malik al-Mu'ayyad Devrinde Mısır'ın Malî Durumu", 159.

<sup>57</sup> Memlûk toplumunda Şâfiî ulemânın baskınlığıyla alakalı bkz. Düzenli, *Memlûkler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, 30-31.

halka duyurulmuştur. Bu toplantıda katkısız fülûsün her rıtlı 7 dirhem, katışık olanların ise her rıtlı 5 dirhem olarak kararlaştırılmıştı. Ne var ki bu durum satıcılar ile halk arasında birtakım sorunlara yol açmıştı.<sup>58</sup> Bundan dolayı ilkinden yaklaşık 5 ay sonra Ramazan ayının sonunda katkısız fülûs 9 dirhem olmuş, değeri bozuk katışık fülûsle alışveriş de yasaklanmıştı. İbn Hacer bu son kararlardan sonra ortamın ancak yatıştığını ifade eder.<sup>59</sup> Onun ilk kararlar neticesinde ortaya çıkan rahatsızlık sebebiyle yeniden değerlendirilmesine dair rivayetinin hemen ardından maliyenin başındaki önemli görevlilerden vezir ve üstâdârın görevden alınarak müsadereye tabi tutulmasına dair bir kaydı da eklemesi manidardır.

Söz konusu toplantının tarihini 18 Safer 826 olarak veren Makrîzî ise olayı daha uzun anlatmasının yanı sıra İbn Hacer'in temas etmediği başka bazı ayrıntılara da işaret eder. Zira Makrîzî bu kısımda öncelikle fülûs hakkında bilgi vermekte ardından sultanı yeni para basmaya götüren süreci anlatmaktadır. İlk olarak fülûsün Mısır topraklarında tedavülde olduğunu belirten Makrîzî, fiyatların ve iktisadî faaliyetlerin ona nispet edildiğini söyler. Ardından fülûsün tarihi seyrine işaret eder. Buna göre Sultan el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî döneminde müeyyediye ismi verilen dirhemler bastırılmış, alışverişlerde bu para esas alınmış ve sultanın ölümüne kadar da bu şekilde muamele görmüştür. Ne var ki bir süre sonra fülûsün içine demir, bakır ve kurşun parçaların karıştırılmasıyla bu para değerini kaybetmiş ve artık ağırlık cinsinden işlem görmeye başlamıştır. Makrîzî bu kısımda, yöneticileri ve üst düzey görevlileri kastederek hüküm verenlerin bu hileli durumları görmezden geldiğini söyleyerek bir dönem eleştirisi de yapmaktadır. Sultan el-Melikü'l-Müeyyed'in vefatından sonra da devam ettiğini belirttiği bu süreçte, fülûsün değeriyle alakalı ilginç bazı gelişmelere de işaret etmektedir. Buna göre ağırlığı 100 rıtlı olan bir küfe fülûste neredeyse 20 rıtlı bile gerçek fülûs bulunmamaktadır. Ayrıca içinde demir, bakır ve kurşun parçaları bulunan bu değeri bozuk fülûs kambiyooculara ve onlar gibilere kazanç kapısı da olmuştu. Öyle ki bu

---

<sup>58</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3/299.

<sup>59</sup> Bkz. İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3/308.

insanlar, Mısır topraklarındaki rafine (katıksız) fülûsü Hicaz, Yemen ve Mağrib'e taşıyan kimselere satıp kâr elde etmekteydi.<sup>60</sup>

Makrîzî fülûsle ilgili bu gelişmeleri aktardıktan sonra Sultan el-Melikü'l-Eşref Barsbay'ın duruma müdahale etmek için bir toplantı tertip ettiğini söyler. Buna göre 18 Safer 826'da sultan, ümera, başkadılar ve devlet görevlilerini dârüladl'e çağırmişti. Tüccarlardan bir grubun da katıldığı bu toplantıda sultan, yeni fülûs bastırma isteğini gündeme getirmiş, ancak orada bulunanlar fülûsün ağırlığıyla ilgili anlaşmazlığa düşmüştü. Bir grup her 60 fülûsün bir Eşrefî dirheme denk olmasını isterken diğerleri farklı öneriler de bulunmuş dolayısıyla bir karar birliğine varılamamıştı. Makrîzî burada, sultanın kararını onaylatmak için insanları topladığı yorumunda bulunur. Ne var ki, piyasaların durmasından korkulduğu için ve halkı korumak amacıyla insanların elinde mevcut olan fülûsle alışverişe devam etmelerine müsaade edilmiştir. Sonuç olarak demir, kurşun ve bakırdan arındırılmış rafine fülûsün değerinin her rıtl için 7 dirhem, içinde karışım olanlarınsa rıtlının 5 dirhem olarak duyurulmasına karar verildiğini belirtir. Bu kararın insanlar tarafından kabul gördüğünü ancak piyasada iki farklı çeşit fülûsün ortaya çıktığını da ekler.<sup>61</sup>

Son dönem tarihçilerinden Abdülbâsî el-Malatî'nin ise toplantıyla alakalı malumatı İbn Hacer'den olduğu gibi aktardığı anlaşılmaktadır. O, tam tarih vermeksizin Safer ayında sultanın huzurunda dört başkadı, ümera ve devlet görevlilerin katılımıyla bir toplantı düzenlendiğini, toplantıda konuşmaların uzadığını ve neticede içinde bakır, kurşun ve demir barındıran fülûsün temyizine karar verildiğini belirtir. Buna göre halis olan fülûsün 7 dirheme, içinde karışım olanların 5 dirheme denk tutulduğu halka duyurulmuş, bu durum satıcılar ve halk arasında bazı tartışmalara sebep olmuştu.<sup>62</sup>

Toplantıda başkadıların fonksiyonuyla ilgili ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Ancak kaynaklar bu toplantıya dört başkadının katıldığı konusunda mutabıktır. Dolayısıyla başkadıların söz konusu toplantıda konu ilgili görüşlerini aktardıkları ve müşavir konumunda oldukları

<sup>60</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/2, 629.

<sup>61</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/2, 629-630.

<sup>62</sup> Bkz. Abdülbâsî el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 4/125.

anlaşılmaktadır. Nitekim Abdülbâsıt el-Malatî'nin konuyla ilgili görüşmelerin uzadığına dair kaydı da mecliste bulunan sultan, başkadılar ve tüccarlar arasında bir istişare sürecinin yaşandığını teyit etmektedir. Buna karşılık, konuyla ilgili rivayetlerin aktarıcılarında biri olan ve o sırada dârüladl müftülüğü görevini deruhte ettiği bilinen İbn Hacer de muhtemelen bu toplantıya iştirak etmiş olmalıdır. Ne var ki o, toplantı esnasındaki ayrıntılara yer vermeksizin alınan kararlar ve sonrasında yaşanan gelişmelere işaret etmekle iktifa etmektedir. Yine dönemin müşahidi olan bir diğer tarihçi Aynî ile hadiseyi ondan naklettiği anlaşılan tarihçi Hatîb el-Cevherî (ö. 900/1495) de bu toplantıyla alakalı bilgi vermeyip sadece sultanın emriyle dirhemle alakalı halka bir duyuru yapıldığına ve piyasadaki dirhem çeşitlerine işaret ederler.<sup>63</sup>

Sultan Barsbay bu gelişmelerden üç yıl sonra, 15 Safer 829 tarihinde başkadılar, ümera ve çok sayıda tüccarı toplayıp, bu kez Ifrantî de denilen ez-Zehbü'l-müşahas adı verilen altın parayla alışverişin iptali hususunda görüşmüştü. Zira Franklar tarafından basılan Ifrantî'nin üzerinde hükümdar ve azizlerin resimleri bulunmaktaydı. Ifrantî'nin Kahire, Mısır, Şam ve Rum beldelerinin tamamıyla Hicaz ve Yemen gibi dünyanın pek çok şehrinde en fazla revaç gören para olduğunu belirten Makrîzî, üzerindeki resimleri kastederek bu paranın Hz. Muhammed'in şeriatına uygun olmayan küfür alametleri taşıdığını söyler. Mecliste bulunanlar Sultan Barsbay'ın, bu paraların tedavülden kaldırılmasına, darphaneye gönderilip eritilmesine ve İslâmî sikkeler şeklinde basılmasına yönelik fikrini tasvip etmişlerdi. Burada yeni basılacak dinarların ağırlığının Ifrantî'ye denk olacak şekilde kesilmesi de kararlaştırılmıştı. Ertesi gün devletin elinde bulunan tüm Ifrantîler toplanıp darphaneye gönderilmiş ve eritmeye başlanmıştır.<sup>64</sup> Bundan on gün sonra 26 Safer'de Ifrantî ile muamelenin yasaklandığı ve alışverişlerin sadece yeni basılan Eşrefiyye dinarlarıyla yapılacağı halka duyuruldu. Halk ellerinde bulunan Ifrantîleri darphaneye götürdü ve bu paralar eritilerek

<sup>63</sup> Bkz. Aynî, *'İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân*, nşr. Abdürrâzık et-Tantâvî el-Karmût (Kahire, 1989), 198-199; Nureddin Ali b. Davud b. İbrahim es-Sayrafi Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fi tevârihi'z-zamân*, nşr. Hasan Habeşî (Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1970-1994), 3/23-24.

<sup>64</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/2, 709. Ayrıca bkz. Gökhan. "el-Eşref Barsbay Döneminde Memlûk Devleti'nde Salgın", 104-105.

Eşrefiyye dinarlarına dönüştürüldü.<sup>65</sup> Bu esnada Şâfiî başkadılığı vazifesini yürütmekte olan İbn Hacer, toplantıyla ilgili başka bazı ayrıntılara da işaret eder. Buna göre 15 safer 829'da düzenlenen toplantıya başkadıların yanında eşraftan kimseler de katılmıştır. Bu toplantıda insanlar el-Bundukiyye/el-Müşahhasiyye dinarlarının iptali konusunda başkadılara danışmış, bu talepleri başkadılar tarafından uygun görülüp onaylanmıştı. Bundan sonra el-İflûriyye, Eşrefiyye olarak basılmış ve halka el-Bundukiyye ile alışverişin yasaklandığı duyurulmuştur.<sup>66</sup>

İbn Hacer çağdaşı Makrîzî'nin rivayetinden farklı olarak yapılan bu duyurunun insanlar tarafından el-Bundukiyye dirhemlerinin iptal edildiği şeklinde yanlış anlaşıldığını ve bu dirhemlerin tedavülde kaldığına dair yeni bir duyurunun daha yapılmak zorunda kalındığını belirtir. Yine Makrîzî rivayetinde bu talebin sultan tarafından gündeme getirildiğinin belirtilmesine karşılık, İbn Hacer düzenlenen toplantıda insanların başkadılara böyle bir talepte bulunduğunu ifade eder. Görevde olması hasebiyle bu toplantıya katıldığını düşündüğümüz İbn Hacer'in anlatılarının kıymeti haiz olduğu belirtilmelidir. Buna karşılık hadisenin çağdaşı olan Aynî'nin bu toplantıyla ilgili herhangi bir malumat aktarmamış olmasının büyük bir talihsizlik olduğu belirtilmelidir. Zira o, toplantı tarihinden yaklaşık bir ay önce fiyatların yüksekliğinden dolayı muhtesiplik vazifesinden azledildiği gibi (25 Muharrem)<sup>67</sup> bu toplantıdan iki ay sonra da Hanefî başkadılığına tayin edilmiştir (27 Rebûlâhir).<sup>68</sup> Dolayısıyla her iki vazifesi sebebiyle toplantıya katılması muhtemel olan Aynî'nin buradaki görüşmelerle ilgili anlatacakları diğer rivayetlerle karşılaştırmalara imkân tanınması açısından önem arz etmektedir.

Sonraki dönem tarihçilerinin anlatılarında da bu konuda bir birliğin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Tağrîberdî hocası Makrîzî gibi bu teklifin sultandan geldiğini ve mecliste bulunanlar tarafından tasvip edildiğini söyler. Ayrıca İfrantîleri iptal ettiği için insanların sultana dua ettiğini de ekler.<sup>69</sup> Toplantıya katılanların çoğunluğunun tüccar ve eşraftan

<sup>65</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/2, 710.

<sup>66</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3/364.

<sup>67</sup> Bkz. İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 14/283.

<sup>68</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/2, 717. Krş. Hatib el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs*, 3/102.

<sup>69</sup> İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 14/283-284.

olduğunu belirten Abdülbâsıt el-Malatî ise dört başkadının da iştirak ettiği toplantıda el-Müşahhas altınlarının iptali hakkında konuşulduğunu ve Eşrefiyye dinarlarının basıldığını söyler. Burada basılan paranın özelliklerinden de bahseder.<sup>70</sup> İbn İyâs (ö. 930/1524) da yeni para basılması hususunda talebin kimden geldiği ve başkadıların bu talebi onaylamaları meselesine temas etmeksizin bu toplantıya dört başkadı ve ümeranın katıldığını belirtir.<sup>71</sup> Dolayısıyla bu son iki tarihçinin rivayetlerinde, söz konusu talebin başkadılar tarafından tasvip edildiğine dair herhangi bir malumat bulunmamaktadır.

Kaynaklarda, sultanın bahsi geçen önerisi ve mecliste bulunanların tasvip ettiği bu karara karşı halktan tepki geldiğine dair herhangi bir kayıt tespit edilememiştir. Dolayısıyla sultanın bu meclise başkadıları çağırmasındaki amacın, dinî gerekçelerle öne sürdüğü fikrinin toplum nazarında dinin temsilcisi olan ulemâ tarafından da desteklenmesini sağlamak olduğu düşünülmektedir. Bu noktada talebin kimden geldiği noktasında İbn Hacer'in rivayeti esas alınsa bile başkadıların buradaki fonksiyonlarının aynı mahiyette olduğunun altı çizilmelidir. Zira talep halktan gelmiş olsa da sultan bu talebe iştirak etmiş ve başkadıların onayına sunmuştur. Sonuç olarak el-Müşahhas denilen paraların piyasadan çekilmesinde başkadılar destekleyici ve halk nazarında meşruiyet sağlayıcı bir rol üstlenmiştir. Toplantıdan çok kısa bir süre sonra işlemlerin sorunsuz bir şekilde tamamlanmış olması da bunun bir tezahürüdür. Bu noktada muamelat konusunda hüküm vermekle görevli olan pek çok noterlik mahiyetinde karara imza atan başkadıların ekonomi, para ve paranın dolaşımı konusunda ciddi birikim sahibi olduğuna da işaret edilmelidir.

Son olarak el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî ve el-Melikü'l-Eşref Barsbay dönemlerinin Berkuk ve Ferec dönemlerine nispetle iktisadî açıdan olumlu gelişmelerin yaşandığı bir devre olduğu belirtilmelidir. Zira hem gümüş dirhemlerin basılıp piyasada yeniden yaygınlaşması hem de kaliteli dinarların basılmış olması bunun önemli bir göstergesidir. Nitekim meşhur Orta Çağ tarihçisi Lapidus'un Sultan Barsbay döneminde basılan

---

<sup>70</sup> Bkz. Abdülbâsıt el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 4/190.

<sup>71</sup> İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr fî vekâi'i'd-dühûr*, 2/104.



dinarların Venedik dukalarıyla yarışacak nitelikte olduğuna dair tespiti de bunu teyit etmektedir.<sup>72</sup>

Sultan el- el-Melikü'l-Eşref Aynal (857-865/1453-1461) dönemine gelindiğinde ise parayla ilgili çok sayıda düzenleme yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla çalışmamızın sınırlılıkları kapsamında, para değerlemelerinin gündem olduğu ve başkadıların iştirak ettiği bir toplantılar silsilesi söz konusudur. Bunlardan ilki 9 Rebûlevvel 859 tarihinde Havşu's-sultânî'de gerçekleştirilen toplantıdır. Sultan el-Melikü'l-Eşref Aynal dört başkadıyı toplamış, altın fiyatlarının düzenlenmesi hususunda görüşmüş, onlar da bu konudaki kararın sultana ait olduğunu söylemişlerdi. Bunun üzerine Kahire sokaklarında bir dinarın 300 dirhem olduğu ilan edilmişti. Ne var ki önceleri bir dinar 370 dirheme tekabül ettiğinden bu durum halk tarafından hoş karşılanmamıştı. Sultanın kararı Suriye ve civarındaki bütün şehirlerde de duyurulmuş, buna aykırı davrananlar çeşitli cezalarla tehdit edilmişti. Hadiselerin müşahidi olan tarihçi İbn Tağrîberdî dirhem değerindeki bu yükselme sebebiyle insanların büyük zarara uğradığını, özellikle de eski parayla alışveriş yaparken yakalanan fakirlerin büyük sıkıntılar yaşadıklarını ifade etmektedir.<sup>73</sup>

Tedavülde olan paraların değerleriyle ilgili düzenleme ve değişiklik yapmak isteyen Sultan Aynal'ın bu isteğini halka duyurmadan önce başkadıların onayını alma niyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Mecliste bulunan başkadılar ise kararın sultana ait olduğunu belirletmekle iktifa etmişlerdir. Sultan Aynal'ın hem halktan gelecek muhtemel tepkileri dönemin ulemâsı ile paylaşmak adına hem de onların meşruiyetine duyduğu ihtiyaç sebebiyle bu konulardaki toplantılara başkadıları davet etmeye özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Zira sarayla iç içe bir hayat süren ve eserlerinde sosyal gelişmelere de sıklıkla işaret eden muasır tarihçi İbn Tağrîberdî, sultanın ölmesi için herkesin dua ettiğini ve öldüğünde de kimsenin üzülmediğini belirtmek suretiyle Aynal'ın Mısır halkı tarafından sevilmediğine işaret etmektedir.<sup>74</sup> Dolayısıyla sultanın, başkadıların

<sup>72</sup> Lapidus, *Muslim Cities*, 34.

<sup>73</sup> İbn Tağrîberdî, *Havâdisü'd-dühûr fi meda'l-eyyâm ve's-şühûr*, nşr. Muhammed K. İzzeddin (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 2/520-521.

<sup>74</sup> İbn Tağrîberdî, *Hawâdith ad-Duhûr fi Madâ'l-Ayyâm Wash-Shuhûr*, nşr. William Popper (Berkeley: University of California Publications, 1931-1942), 4/782-784.

mevcudiyetine duyduğu ihtiyacın arka planında onlara yönelik toplumsal kabulün yattığını söylemek yanlış olmayacaktır. İlan edilen bu kararın halk nazarında bir karşılık bulmamasından olsa gerek 16 Rebûlevvel'de aynı kararnamenin (mersûm) tekrar duyurulduğu ve insanların bu kez daha ağır bir şekilde tehdit edildiği görülmektedir. Bu noktada 859 senesinde gerçekleşen bu toplantı ve sonrasında yaşananlarla alakalı İbn Tağrıberdî'nin eserleri hariç dönemin diğer kaynaklarında herhangi bir kayda rastlanmadığı belirtilmelidir.

861 yılına gelindiğinde Sultan Aynal'ın dinarı istediği değerde tutma çabalarının sonuç vermediği, piyasanın bir şekilde kendi şartlarını kabul ettirdiği anlaşılmaktadır. Zira bu senenin başında dinar yeniden 370 dirheme ulaşmış ve değerinin 300 dirheme çekildiğine dair aynı mersûm Kahire sokaklarında bir daha ilan edilmiştir. (6 Muharrem 861).<sup>75</sup> Bundan sonraki süreçte insanlar dirhem değerinin artıp, alım gücünün azalması sebebiyle ciddi sıkıntılar yaşamıştır. Öyle ki bazı satıcılar sadece dirhemle satış yapmakta, onun dışındakileri kabul etmemekte, öte yandan cülbân<sup>76</sup> memlûkleri de halka baskı yapmaktaydı.<sup>77</sup> Hatta bu süreçte paranın değeriyle oynayıp sahte para basanlar dahi ortaya çıkmıştı (Safer 861).<sup>78</sup>

Toplumda bu sıkıntılar devam ederken parayla ilgili yeni düzenlemelere gidildiği görülmektedir. Bu düzenlemelerle ilgili tarihçilerin birbirinden farklı tarihler verdikleri tespit edilmiştir. Bunlardan Abdülbâsıt el-Malatî 861 senesi Safer ayı içerisinde Kal'atülcebel'deki<sup>79</sup> Havşu's-

<sup>75</sup> İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 16/99; a. mlf., *Hawâdith ad-Duhûr*, 2/291; Abdülbâsıt el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 6/10; İbn İyâs, *Bedâ'u'z-zühûr fî vekâ'i'd-dühûr*, 2/336.

<sup>76</sup> Müşterevât, eclâb veya cülbân gibi isimlerle anılan bu grup iktidardaki sultanın kendi memlûklerini ifade eder. Bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, 4/15-16; Garsüddin Halil İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübdetü Keşfi'l-Memâlik ve beyâni't-turuk ve'l-mesâlik*, nşr. Paul Ravaisse (Paris: Matbaatü'l-Cumhûriyye, 1894), 116; David Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army -I", *BSOAS* 15 (1953), 204-228; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 296, 414-421.

<sup>77</sup> Cülbânın bu dönemde halka yönelik baskılarıyla alakalı bkz. İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 16/100-101.

<sup>78</sup> İbn Tağrıberdî, *Hawâdith ad-Duhûr*, 2/293.

<sup>79</sup> Eyyûbî ve Memlûk sultanlarının ikametgâhı olarak kullanılan Kahire'de Mukattam dağında bir tepenin üzerindeki saray-kaledir. Bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, 3/368-374; Makrîzî, *el-Hitat*, 2/201-207.

sultânî'de Sultan Aynal'ın huzurunda dört başkadı ve meşayihın katıldığı bir toplantı düzenlendiğini aktarır. Bu toplantının konusu, nükûdun bozulması ve ed-Darbü's-Sultaniyye'de basılan paralarda tağşişin artmasıydı. Öyle ki bu durum dolandırıcılıkların ortaya çıkmasına, dolayısıyla toplumda fesadın yayılmasına sebep olmuştu. Toplantıda, el-Melikü'l-Müeyyed ve diğer dönemlere ait devletin bastığı paralardan numuneler getirtilerek eritilmiş, sadece Aynal döneminde basılan paralarda herhangi bir bozukluk ve eksiklik çıkmamıştı. Bunun üzerine sultan, Kahire sokaklarında tellallar tarafından Halebiyye ve Dimaşkiyye dirhemleriyle alışverişin kaldırıldığına dair duyuru yapılmasını emretti. Abdülbâsıt el-Malatî bu durumun halka çok ağır geldiğini, sultan hakkında olumsuz konuşmaya başladıklarını ve söylentiler kendisine ulaştığında sultanın öfkelenip her şeyin eskisi gibi devam etmesine karar verdiğini söyler.<sup>80</sup> Ne var ki bu durum ancak sultan aynı şeyi tekrar yapmak zorunda kalana kadar çok kısa bir süre devam etmiştir.

Konuyla ilgili İbn İyâs da tam bir tarih vermeksizin Safer ayında dört başkadı ve ilim ehlinin katıldığı bir meclis tertip edildiğini söyler. Ancak burada başka bazı ayrıntılara da işaret eder. İbn İyâs, toplantıda fizza denilen değeri bozuk gümüş paralarla muamele konusunda Nâzırul-has Cemâleddin Yusuf'un başkadılarla konuştuğunu, alınan kararların duyurulmasından sonraki süreçte yaşanan sıkıntılardan da onun sorumlu tutulduğunu belirtir. Buna göre halkın tepkisi o kadar büyümüştür ki onu taşlamaya dahi yeltenmiştir. İbn İyâs ayrıca kararın geri çekilmesiyle alakalı da Abdülbâsıt el-Malatî'den farklı olarak toplumda bahsi geçen sıkıntıların artmasını gerekçe göstermektedir.<sup>81</sup> Buna karşılık, sultanla alakalı tepkiler ve sultanın şahsî öfkesinden de bahsetmez.

Olayları yakından takip ettiği anlaşılan İbn Tağrîberdî ise bu toplantının tam tarihini vermekte, toplantı öncesinde ve sonrasında yaşanan gelişmeleri de oldukça ayrıntılı bir şekilde aktarmaktadır. Nitekim bu ayrıntılar çalışmamız kapsamında başkadıların söz konusu meclisteki konumu hakkında bilgi verdiği gibi halkın bu konuda başkadılara yönelik tutumlarını da açıkça ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. İbn Tağrîberdî ilk olarak bozuk vezinli gümüş paraların ıslahını görüşmek üzere

<sup>80</sup> Abdülbâsıt el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 6/12-13.

<sup>81</sup> İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr fî vekâi'i'd-dühûr*, 2/337-338.

bütün darphane görevlilerinin 5 Rebûlevvel pazartesi günü meclise çağırıldığı haberinin birkaç gün öncesinden halk arasında yayıldığını söyler. Bunun üzerine insanlar büyük bir endişeye kapılmış, şayanın ortaya çıktığı 3 Rebûlevvel'in ertesi günü (4 Rebûlevvel, pazar) dükkanlarını kilitlemiş, işi gücü bırakıp erzak almak için izdiham oluşturmuştur. Satıcılarla alışverişlerde ancak yoğun uğraşlardan sonra gümüş dirhemi kabul etmekte, orada da kendi infaflarına göre, istedikleri kadar ürünü insanlara vermekte, müşteriye asla müsamaha göstermemekteydi.<sup>82</sup>

Söz konusu sıkıntıların devam ettiği süreçte, halkın parayla ilgili düzenlemelerin yapıldığı bu meclislere katılan başkadılara büyük tepki gösterdikleri tespit edilmiştir. Burada yaşanan hadiseler, halk nezdinde başkadıların bu kararların sorumlusu ya da iştirakçisi olarak görüldüğünün açık ve önemli bir tezahürüdür. Nitekim bunu toplantının gerçekleşeceği 5 Rebiyülevvel 861 Pazartesi günü yaşanan gelişmelerden takip etmek mümkündür. Buna göre toplantıda alınacak kararlardan endişe eden halk, o gün dükkanlarını kapatıp Bâbü Züveyle'den Kal'atülcebel'e kadar olan caddelerde toplanmıştı. Toplantının davetlilerinden olan Şâfiî başkadısı Alemüddin Salih el-Bulkînî (ö. 868/1464)<sup>83</sup> kaleye geldiği sırada yolda karşılaştığı insanlara ve toplanan kalabalıktan bazılarına selam vermiş ancak bir kişi dahi selamına karşılık vermemişti. Üstelik Müslümanların maslahatını düşünmediği ve gerektiği yerlerde bununla alakalı konuşmadığı gerekçesiyle kaleye girene kadar halkın hakaret ve lanetlemelerine de maruz kalmıştı. Bu gelişmeler üzerine Kal'atülcebel'deki mevkibi (resmî toplantı) iptal edip, dört başkadı, ümera ve âyânı Havşu's-sultânî'de toplayan Sultan Aynal, gümüş paranın değeri ve diğerlerinin yenilenmesi konusunu gündeme getirdi. Toplantıda ilk sözü darphane yetkililerine verdi ve onlara hazırladıkları Müeyyediyye, Eşrefiyye (Barsbay), Zâhiriyye (Çakmak) ve Eşrefiyye/Aynâliyye (Aynal) gümüş dirhemlerini eritmelerini ve kalıba dökmelerini emretti. Buna göre Müeyyediyye gümüş parası her yüzde beş dirhem, Eşrefiyye ve Zâhiriyye de beş buçuk dirhem eksik çıktı. Ancak Aynâliyye yüz doksan altı dirhem geldi. Sonra sultanın kendi döneminde basılan Halebiyye ve Şamiyye/Dımaşkiyye olarak bilinen gümüş

<sup>82</sup> İbn Tağrıberdî, *Hawâdith ad-Duhûr*, 2/294.

<sup>83</sup> Hayatı için bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 3/312-314; Mustafa Uzunpostalcı, "Bulkînî, Sâlih b. Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/411-412.

paralar kalıba döküldü, bunlar ise elli dirhem fazla geldi. Bu duruma öfkelenen Sultan kendi döneminde Halep ve Şam'da basılan gümüş paraların tamamını iptal ettiğini söyledi. Bunun üzerine darphane temsilcilerinden biri olan Kadı Bedreddin el-Halâvî bütün paraların üzerinde ism-i şerîfin yazılı olduğunu, dolayısıyla bu paraların Mısır'da mı Halep'te mi Şam'da mı nerede basıldığının bilinmesinin mümkün olmadığını dile getirdi. Darphane temsilcisinin bu sözlerinden sonra sultan, mecliste bulunan dört başkadiya bu konu hakkında görüşlerini sordu. Bu bağlamda uzun süren görüşmelerin nihayetinde sultan ayarı bozulmuş gümüş parayla alışverişin yasaklanması ve diğer her şeyin olduğu hal üzere devam etmesini emretti.<sup>84</sup> Sultanın bu sözü üzerine konu daha fazla uzatılmadan meclis dağıldı.

Kahire sokaklarında gümüş parayla alışverişin yasaklandığı ilan edildiğinde, durum alışverişlerinin çoğunu bu para ile yapan halkın ağırına gitmişti. Sultan tarafından bastırılan yeni gümüş paralarsa başka bir krizin habercisiydi. Zira bunlardan 24 tanesi eskisinden 18 tanesine tekabül etmekteydi. Durumun farkında olan Sultan Aynal, yaşadıkları sıkıntılar sebebiyle halkın ve cülbanın ayaklanmasından korkuyordu. Sultanın bu konudaki endişelerinin haklı olduğu çok kısa bir süre sonra anlaşıldı. Sultanın, oğlu Şehabeddin Ahmed'i hac emîri olarak görevlendirmesiyle bir isyan hareketi başladı. Buna göre 19 Rebûlevvel 861 tarihinde Sultan Aynal oğlunu emîrî'l-hac olarak görevlendirdi.<sup>85</sup> Bunun için düzenlenen törende oğluna iki yüzü altın tırazlı, çok kıymetli ipek iki atlas elbise giydirdi. Törenin ardından oğlu devlet erkânıyla birlikte Emir Bektemur es-Sakî'nin (ö. 733/1332) Kebş'in<sup>86</sup> karşısındaki evine indi. Hadiselerin müşahidi olan İbn Tağrîberdî, bu zamana kadar sultan çocuklarından hiçbirinin hac emîri olarak görevlendirilmediğini<sup>87</sup> vurgulamakta ve bu töreni görülmeye değer hadiselerden biri olarak nitelemektedir. Şehâbeddin Ahmed bu evde kaldığı süre boyunca insanlar onu ziyarete gelip tebrik etti ve dirhemle ilgili

<sup>84</sup> İbn Tağrîberdî, *Hawâdith ad-Duhûr*, 2/294-295; a. mlf., *en-Nücümü'z-zâhire*, 16/103.

<sup>85</sup> İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr fî vekâi'i'd-dühûr*, 2/338.

<sup>86</sup> Memlûkler döneminin büyük emirlerinden Yelboğa el-Ömerî'nin (ö. 768/1366) evinin bulunduğu bölgeye verilen isim. Bkz. Fatih Yahya Ayaz-Fatmanur Alibekiroğlu Eren, "Memlûk Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefliğe İlgisi", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 284-296.

<sup>87</sup> Sehâvî bu duruma 18 Şevval tarihindeki hadiseler kısmında işaret etmektedir. Bkz. Sehâvî, *Veczü'l-keâm*, 2/704.

yaşadıkları sıkıntılara yönelik taleplerini ilettiler. Ancak halkın bu mutedil tutumu, devletin önde gelen isimlerinden Nâzıru'l-has Cemâleddin Yusuf'un huzura gelmesiyle son buldu. Zira halk yaşadıkları sıkıntıların müsebbibi olarak gördükleri Cemâleddin Yusuf'a karşı oldukça tepkiliydi ve bu tepki o anda büyük bir isyana dönüştü. Bu kalkışmada Nâzıru'l-has ve Kahire valisi Ali b. İskender'le (ö. 873/1469)<sup>88</sup> birlikte sultanın oğlu da evde mahsur kaldı. Halkın taşkınlığı sebebiyle bir süre evden çıkamayan Şehâbeddin Ahmed, babasından bu son müdahaleden vazgeçip, her şeyin eski haline döndürülmesine dair duyuruda bulunmasını istedi. Sultan da bunu kabul etti ve gerekli duyuruların ardından oğlu ve diğer görevliler ümera eşliğinde evden ancak çıkabildiler. İbn Tağrıberdî bu hadiseden sonra sokakların bir süre boş kaldığına da işaret eder.<sup>89</sup>

862 senesinde bahsi geçen hadiselerden yaklaşık bir yıl sonra yine Sultan Aynal döneminde, halkın fiyatların yükselmesinden dolayı şikâyetinde bulunduğu tespit edilmektedir. Zira bir dinarın değeri 460 dirheme ulaşmış, yeni basılan gümüş paraların ise tam olanları piyasada bulunmaz olmuştu. Bunun neticesinde çarşı-pazarda alışveriş azalmış ve insanlar ciddi zarara uğramışlardı. Duruma müdahale etmek isteyen sultan para değerlemesiyle ilgili bir meclis akdedilmesini emretti. 3 Rebûlevvel 862 tarihinde Havşu's-sultânî'de düzenlenen bu toplantıya başkadılar, ümera ve önde gelen devlet görevlileri katıldı. Sultan, altın fiyatlarındaki yükseliş ve gümüş paralarda tağşişin artmasından dolayı halkın yaşadığı sıkıntılar hakkında huzurdakilerle konuştu. Orada bulunanların hepsi alışverişte getirilen bu yeniliklerin iptali konusunda karar birliğine vardılar. Bunun üzerine sultan, Eşrefiyye altınlarının 300 dirhem, tağşişe uğramış gümüş paranın 16 dirhem, darphanede basılmaya başlanan yenilerininse 24 dirhem değerinde olmasına hükmetti. Mecliste bulunan başkadılar da bunu onayladı. Durum bu şekilde halka duyuruldu.<sup>90</sup> Sultan Aynal döneminde bundan sonra da parayla ilgili çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. İbn Tağrıberdî, Aynal'ın bu müdahalelerinden övgüyle bahseder ve “şayet sultan müdahale etmeseydi dinarın bin dirheme ulaşacağını” söyleyerek bu gelişmeleri sultanın hayırlı işleri arasında sayar. Bu noktada İbn Tağrıberdî'nin sultan Aynal'la ilgili

<sup>88</sup> Hayatı için ayrıca bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 5/192.

<sup>89</sup> İbn Tağrıberdî, *Hawâdith ad-Duhûr*, 2/295-297; a.mlf., *en-Nücümü'z-zâhire*, 16/104.

<sup>90</sup> İbn Tağrıberdî, *Hawâdith ad-Duhûr*, 2/310-312; a.mlf., *en-Nücümü'z-zâhire*, 16/115-116.

kanaatleri genelde olumlu olmadığından onun bu yorumlarının dikkat çekici olduğu belirtilmelidir. Zira eserinde sultanın biyografisini verdiği kısımda, onun ilim ve fenden uzak olduğunu, okuma yazma bilmediğini, Fatihâ Sûresi'ni bile düzgün okuyamadığını, hatta abdest alış ve namaz kılış şeklinin bile garip olduğunu ileri sürerek cehaletini vurgular. Bunlara ulemâdan hoşlanmadığını da ekler. Yine daha önce de belirtildiği gibi onun ölmesi için insanların dua ettiğini, onun Türk sultanlar arasında en kötüsü olduğunu, dolayısıyla bu dönemde çok da olumlu işler gerçekleşmediğini ima eder.<sup>91</sup> Bu gelişmeleri kaydeden tarihçilerden Abdülbâsıt el-Malatî toplantıdan ve başkadıların iştirakinden bahsetmeksizin dinar ve dirhemle alakalı yeni düzenlemeler ve kalpazanlığa karşı sultanın aldığı -el kestirmeye kadar varan- sert önlemlerden bahseder.<sup>92</sup> Yine İbn İyâs da Abdülbâsıt el-Malatî ile benzer şekilde hadiseyi anlatır ve bu yeni düzenlemelere ve sultanın çabaları neticesinde insanların yavaş yavaş ekonomik anlamda feraha erdiğine işaret eder.<sup>93</sup>

Ülke ekonomisini düzenlemeye yönelik çok sayıda önemli adımın atıldığı bu dönemde, eksik vezinli Halebiyye ve Şâmiyye dirhemleri ile eksik kıratlı dinarlar tedavülden kaldırılmış, yerine gerçek ayarda yenileri basılmıştır. Piyasadaki hileli fülûs toplatılıp yeni fülûs basılmış ve dinarın rayici de azaltılmıştır.<sup>94</sup> Her ne kadar paralar üzerinde yapılan bu düzenlemelerin geçiş süreçlerinde bazı sıkıntılar yaşanmış olsa da sultanın bu çabalarının devletin malî durumunda bir iyileşmeye vesile olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Aynal'dan çok da hoşlanmayan ve bu uygulamaların çoğuna eleştiriyle yaklaşan İbn Tağrıberdî gibi muhalif bir tarihçi bile -özellikle dinarla ilgili düzenlemelerden sonra- sultanın bu müdahalelerinden övgüyle bahsetmektedir.

Sultan Aynal toplumun tamamını ilgilendiren ve önemli bir mesele olarak gördüğü para değerlemesiyle ilgili düzenlemelerinde başkadıların

---

<sup>91</sup> İbn Tağrıberdî, *Hawâdith ad-Duhûr*, 4/782-784. Aynal ile alakalı diğer tarihçilerin yorumları için ayrıca bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/329; Abdülbâsıt el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 6/102; İbn İyâs, *Bedâ'ü'z-zühûr*, 2/368-369.

<sup>92</sup> Abdülbâsıt el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 6/32-33.

<sup>93</sup> İbn İyâs, *Bedâ'ü'z-zühûr fi vekâ'i'd-dühûr*, 2/344. Ayrıca bkz. Sehâvî, *Veczü'l-keîâm*, 2/712.

<sup>94</sup> Aynal döneminde basılan paralarla ilgili bkz. Balog, "The Coinage of The Mamlûk Sultans: Additions and Corrections", 161-162.

desteğine ihtiyaç duymuş ve onların bu kararlara iştirakine önem vermiştir. Zira bu bağlamda düzenlenen neredeyse tüm toplantılara dört başkadıyı davet etmiş, darphane görevlisi ve tüccarlardan gelen önerileri önce onlara danışmıştır. Sultanın dönem dönem halkın tepkisine maruz kaldığı zamanlar göz önüne alındığında başkadıların bu toplantılara davet edilmesinin öncelikli amacının, alınacak kararlara meşruiyet sağlamaları olduğu anlaşılmaktadır. Ki başkadıların desteğine rağmen yeni düzenlemelere yönelik ciddi itirazlar söz konusu olmuştur. Yine bu toplantılarda Sultan Aynal'ın başkadıların görüşlerine başvurduğu ve bunu önemseydiği de anlaşılmaktadır. Nitekim bir toplantıda darphane yetkilisinden gelen uyarıyı başkadıların fikirlerini aldıktan sonra karara bağlaması bu minvalde değerlendirilebilir. Sultan ayrıca bazı durumlarda sadece kendi hükümlerini onaylatmak için de onların mevcudiyetine ihtiyaç duymuştur. Bu noktada Tekindağ'ın, Aynal'ın para değerlemesiyle alakalı aldığı kararlar ve piyasaya müdahalelerinin “ulemânın reyiyile” gerçekleştirildiğini vurgulamış olması da sultanın bu konudaki çabasının bir yansımasıdır.<sup>95</sup> Dolayısıyla Sultan Aynal bu tutum ve tavırlarıyla para değerlemesi gibi topluma akseden böyle önemli bir meselede başkadıların desteğini almış, sorumluluğu bir anlamda onlarla paylaşma yoluna gitmiştir. Nitekim parayla ilgili alınan bu kararların halka duyurulması esnasında münadilerin hemen arkasında başkadılarla üst düzey devlet görevlilerin yer alması ve caddelerde hep birlikte dolaşmaları<sup>96</sup> bu destek talebinin açık bir delilidir.

Memlûklerin son dönem sultanlarından el-Melikü'l-Eşref Kayıtbay döneminde de para değerlemesiyle ilgili kurulan bazı meclislere başkadıların iştirak ettiği tespit edilmektedir. Bunlardan ilki Ramazan 886 tarihinde dönemin Nâzıru'l-hass'ı Alâeddin İbnü's-Sâbûnî (ö. 906/1501)<sup>97</sup> tarafından bastırılan ve üzerinde sultanın ismi bulunan yeni fülûsün

<sup>95</sup> Bkz. M. C. Şehabeddin Tekindağ, “Fatih ile Çağdaş Bir Memlûklu Sultanı: Aynal El-Ecrûd (1453-1460)”, *Tarih Dergisi* 23 (2011), 42.

<sup>96</sup> Bkz. İbn Tağrıberdî, *Hawâdith ad-Duhûr*, 2/311.

<sup>97</sup> Hayatı için bkz. Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer İbnü'l-Hımsî, *Havâdisü'z-zamân ve vefiyâtü's-şüyûh ve'l-akrân*, nşr. Abdülaziz Feyyaz Harfûş (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2000), 2/395; Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed İbn Tolun, *Müfâkehethü'l-hillân fi havâdisü'z-zamân*, nşr. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 192.



gündem olduğu meclistir. Sultan Kayıtbay Kahire sokaklarında dolaştığı sırada toplanan halk yeni fülûsten ve fiyatların pahalılığından şikayetçi olmuştu. Sultan Kal'atülcebel'e döndüğünde derhal Sâlihiyye Medresesi'nde bir meclis tertip edilmesini emretti. Dört başkadı, sır kâtibi, muhtesip ve Nâzıru'l-has Alâeddin İbnü's-Sâbûnî'nin iştirak ettiği toplantıda yeni fülûs hakkında müzakereler yapıldı. Piyasadaki eski ve yeni fülûsün akıbeti doğrultusunda görüşmeler sürerken, Nâzıru'l-hassın çeşitli itirazları gündeme gelmişti. Zira o, bastırıldığı bu yeni paraları eski fülûsten (el-fülûsü'l-atîk) daha değerli hâle getirme niyetindeydi. Durumdan haberdar olan halk, Sâlihiyye Medresesi'nin avlusunda toplanıp Alâeddin İbnü's-Sâbûnî'yi taşlamaya başlamıştı. Ortaya çıkan bu hadiseler sebebiyle görüşmeler de oldukça uzamıştı. Neticede eski fülûsle yeni fülûsün 36 rıtl olarak birbirine eşit olmasına karar verilmişti. Halkın taşkınlığı sırasında sır kâtibinin himayesi olmasa Alâeddin İbnü's-Sâbûnî'nin neredeyse öldürüleceğini belirten İbn İyâs ve Abdülbâsıt el-Malatî, mecliste alınan bu son kararın Kahire sokaklarında ilanından sonra olayların ancak yatıştığını nakledeleler.<sup>98</sup>

892 senesine gelindiğinde yine Sultan Kayıtbay döneminde, fülûs ve aşırı pahalılık dolayısıyla insanların büyük sıkıntılar yaşadığı görülmektedir. Memlûklerin son zamanlarının müşahidi olan tarihçi Sehâvî (ö. 902/1497), o dönem halk için neyin iyi olduğunun görmezden geldiğini ifade eder.<sup>99</sup> Buna göre Rebülevvel ayında darphanelerin kapısına mühür vurulmak zorunda kalınmıştı. Zira her gün yeni fülûs basılması sebebiyle piyasada çok sayıda fülûs dolaşıma girmiş, fiyatlar da buna bağlı olarak arttığı için alışverişler de durmuştu. Sehâvî, burada dinarla ilgili açıklaması uzun sürecek gelişmeler yaşandığını belirtir ve sonrasında çarşı pazarda yaşanan sıkıntılara işaret etmekle iktifa eder.<sup>100</sup>

Son olarak bahsi geçen 892 senesinin Recep ayında piyasadaki hileli paraların artması sebebiyle tüccarların yaşadığı sıkıntılarının gündem olduğu bir toplantıya da işaret edilmelidir. Her ne kadar bu toplantıya başkadılar

<sup>98</sup> Abdülbâsıt el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 7/298-299, 302; İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr fi vekâi'i'd-dühûr*, 3/189. Ayrıca bkz. Meloy, "Copper Money in Late Mamluk Cairo", 303-304.

<sup>99</sup> Sehâvî, *Vecîzü'l-Kelâm*, 3/992. Ayrıca bkz. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zühûr fi vekâi'i'd-dühûr*, 3/238.

<sup>100</sup> Bkz. Sehâvî, *Vecîzü'l-Kelâm*, 3/999-1000.

iştirak etmemişse de böyle bir toplantıya başkadı temsilcileri olarak naiblerinin davet edilmesi anlamlıdır. Ayrıca toplantı muhtemelen sultanın temsilcisi olarak Atabek tarafından düzenlendiği için dönemin başkadılarının da kendilerini temsil etmek üzere naiblerini gönderdikleri düşünülebilir. Yine bu toplantıyla ilgili hem Sehâvî hem de Abdûlbâsit el-Malatî'nin genel yaklaşımlarının dışına çıkarak uzunca aktarımda bulduklarına dolayısıyla bu toplantıya önem verdiklerine de işaret edilmelidir. Toplantının mahiyetine gelince, âyân önce Kahire çarşısında bir araya gelmiştir. Ardından Atabek Özbek'in evinde düzenlenen toplantıya dört başkadı naibleri ve adli görevlilerden bir grup, sır kâtibi Zeyneddin İbn Müzahir ve âyândan çok sayıda devlet görevlisi katılmıştır. Toplantıda görüşmeler uzamış, çeşitli tartışmalar yaşanmış ve nihayetinde işlerin aşağıdaki şekilde olmasına karar verilmişti. Alınan bu kararlara şahitlik eden çarşı-pazar ehli, yarı yarıya bakır ve kurşundan kesilen fülûsün tamamının bakırdan olmasına da rıza göstermişti. Yine bu çerçevede dinarlar 25,5<sup>101</sup> gümüş paraya (fizza) eşitlenmiş, yarım fizzano ise 12 dirhem fülûs olması ve bunun üzerine çıkarılmaması kararlaştırılmıştı. Ayrıca buna muhalefet edilirse ez-Zahîretü's-sultâniyye için belli bir miktar ödenmesi zorunlu olacaktı. Mecliste bulunan Malikî başkadı naibi bunun uygun olduğuna hükmetmiş, diğer naibler de bunu onaylamışlardı. Toplantı sonunda Atabek Özbek bu kararların halka duyurulmasını emretmişti.<sup>102</sup> Sehâvî toplantıda alınan bu kararlara dinarın ağırlığının ve adedinin 300'ün üzerine çıkmaması, bundan da aşağı olmaması, kadınlara gümüş (fizza) dışında bir parayla mehir verilememesini de ekler. Ancak onun gibi pek çok önemli hadiseyi kısaca zikretmesiyle tanınan bir tarihçinin bu defa ekonomik durumun kötüye gitmesi üzerine meydana gelen gelişmelerle ilgili serzenişleri, bundan sonraki hadiselerle ilgili ayrıntılardan bahsetmesi oldukça ilginçtir.<sup>103</sup> Toplantıyı ayrıntılı aktaran Abdûlbâsit el-Malatî'nin rivayetlerinden anlaşıldığı üzere başkadı naibleri hem istişare hem de alınan kararlara meşruiyet sağlamak amacıyla mecliste hazır bulunmuştur.

<sup>101</sup> Sehâvî, bu oranı 26 olarak verir. Bkz. *Veczü'l-Kelâm*, 3/999.

<sup>102</sup> Abdûlbâsit el-Malatî, *Neylü'l-emel*, 8/73-74. Ayrıca bkz. İbn İyâs, *Bedâ'ü'z-zühûr fî vekâi'i'd-dühûr*, 3/242.

<sup>103</sup> Sehâvî, *Veczü'l-Kelâm*, 3/1000.

Nitekim bu mecliste ihtilaf oluşan bir hususta Malikî başkadı naibi bunun caiz olduğunu belirtmiş, diğer başkadı naibleri de bunu onaylamışlardır.<sup>104</sup>

### SONUÇ

Memlûkler döneminde paranın değerlemesiyle ilgili yapılan toplantılarda başkadıların konumunu ve varlık sebebini tespit etmeyi amaçlayan çalışmamızda, bu toplantılara başkadıların iştirak etmesinin cari bir uygulama olmadığı anlaşılmıştır. Memlûk tarih kaynaklarında yaptığımız ayrıntılı taramalar neticesinde bu çalışmaya konu edilenler dışında örnek tespit edilememiştir. Dolayısıyla ilk olarak, bu toplantılara genelde muhtesip, nâzır, sır kâtibi ve şehir valileri gibi idarî görevlilerin yanında tüccar ve sarrafların katıldığı, başkadıların iştirakinin ise bir istisna olduğu belirtilmelidir. İkincisi, başkadıların katıldığını tespit ettiğimiz toplantılarla alakalı bütün örnekler ikinci devre olan Burcî Memlûkler dönemine aittir. Zira bu dönem, ekonomik istikrarın sağlandığı ilk dönemin aksine, parasal krizlerin sıklıkla gündeme geldiği bir devre olmuştur. Nitekim, daha bu dönemin ilk sultanı kabul edilen Berkuk'tan itibaren fülûsün yaygınlaşması, gümüş dirhemlerin değerinin bozulması ve taşışın artması gibi sebeplerin etkili olduğu krizler, yeni düzenlemelere yönelik çok sayıda toplantı yapılmasını da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla toplumun tamamını ilgilendiren ve büyük sıkıntılara sebep olan iktisadî meseleleri çözmeyi amaçlayan devlet yöneticilerinin, çeşitli sebeplerle bu toplantılarda başkadıların mevcudiyetine ihtiyaç duyduğu tespit edilmiştir.

Çalışmada elde ettiğimiz sonuçlar bağlamında, Memlûkler döneminde para değerlemesinin gündem olduğu meclislere katılan başkadıların burada çeşitli roller üstlendiği tespit edilmiştir. Bu konuda ilk olarak, onların bu toplantılarda genellikle istişare mercii oldukları belirtilmelidir. Zira Memlûk yöneticileri parayla alakalı yapılması planlanan değişikliklerde onlara danışmış, başkadılar da hem şahsî kanaatlerini bildirmiş hem de fetva ve tavsiyeleriyle bu meclislere yön vermiştir. İkinci olarak dönemin başkadılarının bu meclislerde alınan kararlara ve yapılan işe meşruiyet sağlayıcı bir konum ihraz ettiği anlaşılmaktadır. Zira saltanat ve hilafet değişiklikleri başta olmak üzere, askerî ve idarî gelişmelerde, vakıflarla ilgili meselelerde, fikhî-itikâdî saha ve sosyo-kültürel hayatta

<sup>104</sup> Bkz. Abdülbâsıt el-Malatî, *Neylül-emel*, 8/74.

başkadıların söz konusu bu konumu, dönemin temel bir özelliğidir. Ancak başkadıların meşrulaştırıcı fonksiyonunun, parayla ilgili meselelerde diğer sahalardaki kadar öncelenmediği, sadece belli dönemlerde ve nadir durumlarda ihtiyaç duyulan bir husus olduğu da vurgulanmalıdır.

Üçüncüsü, başkadılar meşruiyet sağlayıcı fonksiyonlarının bir sonucu olarak alınan kararların ortağı ve destekçisi de olmuşlardır. Dolayısıyla bu toplantılarda, Memlûk halkının menfaatlerini de göz önünde bulundurması beklenen başkadıların yöneticiler için esas fonksiyonu, alınan kararların topluma yansıyan yüzünde sorumluluğu kendisiyle paylaşmış hatta bazen de üstlenmiş olmalarıdır. Nitekim ekonomik buhranın yaşandığı bir ayaklanma esnasında Şâfiî başkadısının “halkın menfaatini düşünmemekle” itham edilmesi halk nazarında başkadıların bu bağlamdaki fonksiyonuna işaret etmektedir. Yine bu tür kararların duyurulması sırasında bazı devlet görevlilerinin yanı sıra başkadıların da münadilerin arkasında arz-ı endâm etmeleri aynı sorumluluk paylaşımı ve desteğin açık örneklerindedir. Bu paylaşım ve destekte başkadıların gönüllü olup olmadıkları bir kenara bırakılırsa şuna da işaret edilmelidir ki, sadece karar alınırken değil, bunlar halka ilan edilirken de onlara ihtiyaç duyulması hem halkın onlara teveccühü hem de sultanların bunu dikkate alması bağlamında anlamlıdır.

Yöneticilerin bazı durumlarda bu desteğe ve ortaklığa daha fazla ihtiyaç duyduğu da belirtilmelidir. Öyle ki özellikle halk tarafından çok sevilmediği bilinen sultanlar, kararlarına başkadıları da ortak ederek meşruiyet sağlamak, onların desteğini alarak ortaya çıkabilecek muhtemel tepkileri azaltmak gibi amaçlarla bu toplantılarda başkadıların mevcudiyetine özen göstermişlerdir. Sultan Aynal döneminde bu konudaki toplantıların neredeyse tamamına başkadıların da davet edilmesi bunun önemli bir örneğidir. Bu meclislerde başkadılar çoğunlukla destekleyici pozisyonda olmalarına rağmen bazı dönemlerde idarecilerin kararlarına müdahil olmuş bazen de bizzat meselenin takibini yapmak/tahkikatını yürütmek üzere görevlendirilmişlerdir. Dikkate değer sonuçlardan biri de nikâh mehirlerinden feraiz hesaplamalarına, çeşitli alışverişlerin onaylanması gibi bir nevi noterlik faaliyetlerinden evkâf gelirlerinin nezâretine kadar birçok alanda hesap işleriyle ilgilenen başkadıların para değerlendirme meclislerinde bu tecrübelerini sergilemiş olmalarıdır. Nitekim

bazı örneklerde onların ön görüleri doğru çıkmış ve sultanların kararları paranın değerini düşürmüştür. Bu noktada konumuz bağlamında ele alınan bu az sayıdaki örneklerde, başkadıların konumlarıyla alakalı kaynaklardaki kayıtların açıklıktan uzak olduğu da belirtilmelidir. Zira kaynakların çoğu toplantı neticesinde alınan kararları ve paranın yeni değerleriyle ilgili malumatı merkeze almakta, toplantıya katılanlar ve burada yaşanan gelişmelerle alakalı ayrıntılı bilgi vermemektedir. Dolayısıyla çalışmamızda bu kısıtlı veriler üzerinden yorum ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Son olarak; bizim bu çalışmada odaklandığımız nokta para değerlendirme meclislerinde başkadıların fonksiyonlarını tespit etmeye yöneliktir. Ancak çalışmamız esnasında bu dönem yaşanan ekonomik krizlere yönelik Memlûk sultanlarının çözüm arayışlarının bağlam ve neticeleri de dikkatimizi çeken bir husus olmuştur. Dolayısıyla son söz olarak, bu dönem piyasa ve pazara yansıyan enflasyon durumlarının ekonomi bilimi açısından değerlendirilmesi ve iktisat alanına hâkim bilim insanları tarafından ayrıntılı çalışmalara konu edilmesinin alana ciddi katkı sağlayacağı kanaatinde olduğumuzu belirtmek isteriz. Ayrıca Memlûkler döneminde paranın serüvenini ayrıntılarıyla ve bütüncül bir şekilde ortaya koyacak yeni çalışmalar da alan uzmanlarının himmetini beklemektedir.

### **Bibliyografya**

- Abdülbâsıt el-Malatî, Zeyneddin b. Halil b. Şahin ez-Zâhirî. *Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel*. nşr. Ömer A. Tedmürî. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2002.
- Adam Abdullah. "The Islamic Monetary Standard: The Dinar and Dirham". *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*. 6/1 (2020), 1-29.
- Akalın, Şükrü Halûk. vd., *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu. (11. Basım, 2011). "kambiyo". 1287.
- Allan, J. W. "Mamlûk Sultanic Heraldry and the Numismatic Evidence: A Reinterpretation". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 2 (1970), 99-112.
- Artuk, İbrahim. "Fels". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 1995. 12/309-311.

- Ashtor, Eliyahu. *A Social and Economic History of The Near East in The Middle Ages*. London: St James's Place, 1976.
- Ayalon, David. "Studies on the Structure of the Mamluk Army -I". *BSOAS* 15 (1953). 204-228.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Makrîzî (öl. 845/1442)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler (1250-1517)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015. 20-28.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler'de Tarih ve Tarihçiler*. Ankara: TTK Yayınları, 2020.
- Ayaz, Fatih Yahya-Alibekiroğlu Eren, Fatmanur. "Memlük Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefîliğe İlgisi". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*. 5 (2019), 284-296.
- Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed. *'İkdü'l-cümân fi târîhi ehli'z-zamân*. nşr. Abdürrâzık et-Tantâvî el-Karmût. Kahire, 1989.
- Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed. *es-Seyfü'l-mühenned fi sîreti'l-Meliki'l-Müeyyed*. nşr. Fehim M. Şeltût. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1998.
- Balog, Paul. "The Coinage of the Mamluk Sultans of Egypt and Syria". *Museum Notes (American Numismatic Society)*. 16 (1970), 113-171.
- Çıplak, Esra. "Ortaçağda Mülkiyet ve Kişilik İhlalleri: Burcî Memlûk Sultanı Ferec b. Berkûk Örneği". *Tarih ve Gelecek Dergisi*. 7 (2021), 422-423.
- Düzenli, Aygül. *Memlükler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021. 390-397.
- Ekonomi Sözlüğü*. <https://www.mahfiyegilmez.com/p/ekonomi-sozlugu.html>. Erişim tarihi: 15.04.2023.
- Eymen Fuâd Seyyid. "Makrîzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003. 27/448-451).
- Gökhan, İlyas. "el-Eşref Barsbay Döneminde Memlûk Devleti'nde Salgın Hastalıklar ve İktisadî Buhranlar (1422-1438)". *Tarih İncelemeleri Dergisi*. 23/1 (2008), 97.

- Hatîb el-Cevherî, Nureddin Ali b. Davud b. İbrahim es-Sayrafi. *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fî tevârîhi'z-zamân*. nşr. Hasan Habeşî. Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1970-1994.
- Hinz, Walther. *İslâm'da Ölçü Sistemleri*. çev. Acar Sevim. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî. *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-'umr*. nşr. Hasan Habeşî. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1969-1998.
- İbn Şahin ez-Zâhirî, Garsüddin Halil. *Zübdetü Keşfi'l-Memâlik ve beyâni't-turuk ve'l-mesâlik*. nşr. Paul Ravaisse. Paris: Matbaatü'l-Cumhûriyye, 1894.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf. *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. 1-12 (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısrıyye, 1956); a.e., 13, nşr. Fehim M. Şeltût (Kahire 1970), a.e., 14 nşr. Cemal Muhammed Muhriz-Fehim M. Şeltût (Kahire 1971), a.e., 15, nşr. İbrahim Ali Tahran (Kahire, 1972), a.e., 16, nşr. Cemaleddin eş-Şeyyâl-Fehim M. Şeltût (Kahire, 1972).
- İbn Tağrîberdî, *Havâdisü'd-dühûr fî meda'l-eyyâm ve's-şühûr*. nşr. Muhammed K. İzzeddin. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- İbn Tağrîberdî, *Havâdith ad-Duhûr fî Madâ'l-Ayyâm Wash-Shuhûr*. nşr. William Popper. Berkeley: University of California Publications, 1931-1942.
- İbn Tolun, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Müfâkehetü'l-hillân fî havâdisi'z-zamân*, nşr. Halil el-Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbnü'l-Cî'ân, Şerefüddin Yahya b. Şakir. *Kitâbü't-Tuhfeti's-seniyye bi-esmâi'l-bilâdi'l-Mısrıyye*. nşr. Bernhard Moritz. Frankfurt: 1992.
- İbnü'l-Furât, Nâsırüddin Muhammed b. Abdürrahim b. Ali. *Târîhu'd-düvel ve'l-mülûk-Târîhu İbni'l-Furât*. 6, nşr. Kostantin Züreyk (Beyrut: American University in Cairo, 1961, a.e., 7, nşr. Kostantin Züreyk (Beyrut 1942), a.e., 8, nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin (Beyrut 1939), a.e., 9/1, nşr. Kostantin Züreyk (Beyrut 1936), a.e., 9/2, nşr. Kostantin Züreyk-Necla İzzeddin (Beyrut 1938).

- İbnü'l-Hımsî, Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Havâdisü'z-zamân ve vefıyyâtü's-şüyûh ve'l-akrân*. nşr. Abdülaziz Feyyaz Harfûş. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2000.
- İnalçık, Halil. "Osmanlı Para ve Ekonomi Tarihine Toplu Bir Bakış". *Doğu Batı (Ekonomi)*. 17 (2001/4), 11-12.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*. Kahire 1963.
- Kallek, Cengiz. "Miskal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020. 30/182-183.
- Kallek, Cengiz. "Rıtl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008. 35/52-55.
- Kallek, Cengiz. "Süftece". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 38/19-20.
- Kandemir, M. Yaşar. "Bulkînî, Abdurrahman b. Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992. 6/409-410.
- Keleş, Bahaettin. *Bahrî Memlûkler İktisadî ve Ticarî Hayat*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Kopraman, Kâzım Yaşar. "al-Malik al-Mu'ayyad Şayh al-Mahmudî Devrinde (1412- 1421) Mısır'ın Malî ve İktisadî Durumuna Umumî Bir Bakış". *Makaleler*. haz. E. Semih Yalçın-Altan Çetin. Ankara: Berikan Yayınları, 2005.
- Lapidus, Ira Marvin. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Harvard University Press, 1967.
- Makrîzî, *İğâseti'l-ümme Mısır'da Kıtıklar ve Mali Krizler*. çev. Hakan Can-Muhammed Abrik. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali. *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-ı'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. Beyrut, ts.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali. *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr. Kahire: Lecnetü'-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr. 1956-1973.



- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali. *Şüzûrû'l-ukûd fi zikri'n-nukûd (en-Nukûdü'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, en-Nukûdü'l-İslâmiyye)*. tah. Muhammed Abdülsettâr Osmân. İskenderiye, 2015.
- Meloy, John L. "Copper Money in Late Mamluk Cairo: Chaos or Control?". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 44/3 (2001), 293-321.
- Özcan, Abdülkadir. "İstabl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 19/203-206.
- Rabbat, Nasser O. "The Ideological Significance of the *Dâru'lâdî* in the Medieval Islamic Orient". *IJMES*. 27/1 (1995), 3-22.
- Sahillioğlu, Halil. "Dinar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. 9/352-355.
- Sahillioğlu, Halil. "Dirhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. 9/368-371.
- Schultz, Warren C. "Ayyubid and Mamluk Coins Preserved in the Oriental Institute of the University of Chicago". *Journal of Near Eastern Studies*. 60/4 (2001), 269- 273.
- Schultz, Warren C. "The Monetary History of Egypt, 642-1517". *The Cambridge History of Egypt*. ed. Carl F. Petry .Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 318-338.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.
- Sehâvî, *Vecîzü'l-keîâm fi'z-zeyl 'alâ Düveli'l-İslâm*. nşr. Beşşâr A. Maruf v.dğr., I-IV. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Şâkir Mustafa. *et-Târîhu'l- 'Arabî ve'l-müerrihûn*. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1993.
- Tekindağ, M. C. Şehâbeddin. *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1961. 163-169.
- Tekindağ, M. C. Şehâbeddin. "Fatih İle Çağdaş Bir Memlûklu Sultanı: Aynal El-Ecrûd (1453-1460)". *Tarih Dergisi*. 23 (2011), 42.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

Uzunpostalcı, Mustafa. “Bulkînî, Sâlih b. Ömer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992. 6/411-412.

Yiğit, İsmail. *Memlûkler 648-923/1250-1517*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.



[DOI: 10.52754/16947673\\_2023\\_34\\_7](https://doi.org/10.52754/16947673_2023_34_7)

## Uluslararası Göçün Hedef ve Kaynak Ülke Üzerindeki Etkileri (Rusya-Orta Asya Örneği)

Dr. Aziza ERGESHKYZY\*

### Öz

Tarihin her döneminde, dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşanan yoksulluk, doğal afetler, savaş ve çatışmalar insanların başka bölgelere göç etmesini zorlayan nedenler arasında yer almıştır. Katılımı her geçen gün artmakta olan bu hareketlilik hem kaynak hem de hedef ülkeyi, toplumu, bireyi doğrudan ve dolaylı karşılıklı olarak etkileyerek olumlu-olumsuz birçok sonuçlar doğurmaktadır. Uzmanlara göre, dışarıdan gelen göç akımının hedef ülke için sosyo-ekonomik sonuçları bakımından göçmen işçilerin ülkede istihdam açığının giderilmesi, ekonominin birçok sektöründe ekonomik göstergelerin büyümesi ve bütçeye katkısı gibi olumlu sonuçları doğuracağı, kaynak ülke için ise işsizliği azaltacağı, döviz girdilerini arttıracığı öne sürülmektedir. Bunun yanı sıra, göçün her iki ülke için de olumsuz olduğu yönleri de bulunmaktadır. Bu bağlamda uluslararası göçmenlerin önemli kısmının ekonominin gölge sektöründe istihdam edildiği için vergi ödememesi, göç alan ülkenin mali şartlarını olumsuz etkilemesi gibi durumların yaşandığı da bir gerçektir. Bu olumsuz yaklaşımların aksine Rusya'daki demografik krizi Orta Asya topraklarından gelen göçmenlerin büyük ölçüde hafifletmesi, yerel halk için prestijli olmayan ve talep edilmeyen boş pozisyonların söz konusu göçmenler tarafından doldurularak hizmet sektörünün gelişmesine katkı sağlaması, göçmen işçilerin çoğu yasa dışı çalıştığı için, ucuz işgücü temin edilmesi gibi durumlar hedef ülkeye büyük bir kazançlar sağlamaktadır. Kaynak ülke bakımından nitelikli uzmanların ülkeden ayrılması, bilimdeki entelektüel potansiyelin bozulmasına, çalışma çağındaki genç nüfusun kitlesel göçü kaynak ülkede demografik sorunlara, ailelerin parçalanmasına, sokak çocuklarının artmasına yol açmaktadır. Diğer yandan göçmenlerin yurt dışında iken becerilerini, genel eğitim ve kültür seviyelerini geliştirmelerine, ülkesine döndükten sonra küçük ve orta ölçekli işletmeler kurarak kaynak ülkede orta sınıfın oluşumuna, kazandıkları gelirin toplumun yaşam standardının yükselmesine, göçmen olarak yaşadıkları ülkede iş bağlantıları kurarak ticaret, üretim gibi alanlarda ortak girişimler gerçekleştirebilmelerine olanak sağlayabilmektedir. Yaşamakta olan bu etkilerin çok yönlü bir şekilde ele alınması, göçün sonuçları itibarıyla daha iyi anlaşılabilmesine ve göç nedeniyle ortaya çıkan sorunların çözüme kavuşturulmasına imkân sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Uluslararası Göç, Rusya, Orta Asya, Olumlu Etkiler, Olumsuz Etkiler.

\* Din Sosyoloğu, Ankara, Türkiye, [hanboto2706@gmail.com](mailto:hanboto2706@gmail.com), ORCID NO:0000-0002-3238-5801.

## Effects of International Migration on Destination and Source Countries (Russia-Central Asia Example)

### Abstract

In every period of history, poverty, natural disasters, wars and conflicts in various regions of the world have been among the reasons that forced people to migrate to other regions. This mobility, the participation of which is increasing day by day, creates many positive and negative consequences by directly and indirectly affecting both the source and target country, society and individual. According to experts, in terms of socio-economic consequences of the migration flow from abroad for the destination country, it is suggested that it will have positive results such as eliminating the employment gap of migrant workers in the country, growing economic indicators in many sectors of the economy and contributing to the budget, while it will reduce unemployment and increase foreign exchange inflows for the source country. In addition, migration has negative aspects for both countries. In this context, it is also a fact that a significant portion of international immigrants do not pay taxes because they are employed in the shadow sector of the economy, negatively affecting the financial conditions of the receiving country. Contrary to these negative approaches, the demographic crisis in Russia has been greatly alleviated by immigrants from Central Asian lands, vacant positions that are not prestigious and undemanded for the local people have been filled by these immigrants, contributing to the development of the service sector, and since most of the immigrant workers work illegally, cheap labor has been provided. Situations such as this provide great profits to the target country. From the perspective of the source country, the departure of qualified experts from the country leads to the deterioration of the intellectual potential in science, the mass migration of the young population of working age leads to demographic problems in the source country, the disintegration of families, and the increase of street children. On the other hand, immigrants can improve their skills, general education and cultural levels while abroad, help the formation of a middle class in the source country by establishing small and medium-sized businesses after returning to their country, increase the living standards of the society with the income they earn, establish business connections in the country where they live as immigrants, and collaborate in areas such as trade and production. Addressing these ongoing impacts in a multifaceted manner will enable a better understanding of the consequences of migration and resolution of the problems arising due to migration.

**Keywords:** International Migration, Russia, Central Asia, Positive Impacts, Negative Impacts.

## Giriş

Göç günümüzde artık miktarı ve karmaşık yapısıyla giderek artmakta olan küresel bir olgudur. Dünyadaki ülkelerin çoğu göçmen işçiler için kaynak, transit ya da hedef ülke konumuna gelmiştir. Uluslararası emek göçünün sadece ekonomik değil, aynı zamanda karmaşık siyasal, sosyal ve kültürel bir fenomen olduğu bilinmektedir. Göçmen hareketliliği hem kaynak hem de hedef ülkenin işgücünün bileşimini önemli ölçüde etkiler, işgücü piyasasında yeni bir durum yaratır ve kaynak ülkenin sosyal, siyasal ve kültürel yaşamında olumlu, olumsuz birçok değişiklikler oluşturur. Özellikle göç, göçmenler ile yerli halk arasında etnik, ırksal, dinsel ve diğer kültürel farklılıklarıyla birçok sorunlara neden olabilir. Neredeyse tüm hedef ülkelerde bu tür sorunların örnekleri vardır. Bu çalışmada göçün hem kaynak hem de hedef ülke üzerindeki etkileri incelenerek aralarındaki ilişkilere değinilecektir.

Göçmen sayısı bakımından Rusya, ABD ve Almanya'nın ardından dünyada üçüncü sırada yer almaktadır. Rusya İçişleri Bakanlığı'nın verilerine göre bu ülkede, örneğin 2019'da 13 milyondan fazla göçmenin yaşadığı, bunun 7,5 milyondan fazlasının Orta Asya vatandaşlarından oluştuğu bilinmektedir ve bu sayı sadece resmi olarak kayıtlı olanları kapsamaktadır. Çünkü işgücü göçünün tamamı yasal olmadığından, işçi göçmenlerin tam sayısını söylemek zordur. Pandemi nedeniyle kapalı görünen sınırlara rağmen, Rusya'daki göçmen işçi sayısı, geçen yıl yaklaşık 2,3 milyon artmıştır. 1990'lı yıllardan sonra Orta Asya ülkelerindeki artan işsizlik ve yoksulluk, harap olmuş sosyal altyapı sürekli bir nüfus çıkışına neden olmuştur. Bu bölgeler için göçün ana nedenleri sosyo-ekonomiktir, ancak aynı zamanda siyasi faktörün de güçlü etkisi inkâr edilemez. Tacikistan'daki iç savaş, Kırgızistan'daki Batken olayları, devrim niteliğindeki iktidar değişikliği, Özbekistan'daki Andican olayları göçü itici faktör haline getirmiştir. Sovyetler Birliği'nin çöktüğü ve Demir Perde'nin ortadan kalktığı 1990'lı yıllarda Rusya'ya yönelen göç akımları günümüze kadar devam etmektedir. Rusya ile Orta Asya arasındaki bu göç koridoru, SSCB'nin dağılmasından bu yana dünyanın en istikrarlı koridorlarından biri konumundadır. Söz konusu yıllarda Rusya'ya giden yabancı göçmenler ağırlıklı olarak Moldova, Ukrayna, Beyaz Rusya vatandaşları iken, son zamanlarda Orta Asya cumhuriyetlerinden özellikle Özbekistan, Tacikistan,

Kırgızistan'dan gelenler ön sırada yer almaya başlamış ve bunlar hem kalıcı hem de geçici göç akımlarını oluşturmaktadır.<sup>1</sup> Bununla birlikte Kazakistan'daki ekonomik durum komşu ülkelere göre daha olumludur ve oradan Rusya'ya sadece öğrenciler ve girişimciler gitmektedir. Orta Asya cumhuriyetlerinden bu göçmen akımını durdurmak artık kolay değildir. Diğer yandan 1990'lı yıllarda Rusya'da nüfusta bir düşüş yaşanmış ve bu da işgücü açığına neden olmuştur. Bu ülke geleneksel olarak Orta Asya ülkelerinden gelen işçi göçmenleri için öncelikli bir ülke olarak kabul edilmektedir.<sup>2</sup> Örneğin, 2021 yılında sadece Orta Asya ülkelerinden 9.530.934 kişi iş bulmak için Rusya topraklarına girmiştir. Bu hususta ilk sırada Özbekistan, daha sonra Tacikistan ve en son Kırgızistan gelmektedir. Rusya Federal Göç Servisi'ne göre 2014'te Rusya'da Orta Asya'dan gelen tüm yabancı vatandaşların neredeyse %50'si 18 ila 29 yaşları arası, %20'si 30 ila 39 yaşları arasında iken<sup>3</sup> uzmanlar, göçmen işçi profilinin son 15 yılda daha gençleştiğini, ilk dönemlerde yüksek eğitimli bireylerin payının %30 iken, 2019'da sadece %4 olduğunu açıklamıştır.<sup>4</sup> Ukrayna savaşı nedeniyle Rusya, kendisine uygulanan yaptırımların sayısı bakımından dünyada birinci sırada yer almaktadır. Bunun sıradan vatandaşların ve işçi göçmenlerin gelirleri üzerinde olumsuz bir etkisi olmuştur ve bu etki devam etmektedir. Ekonomik durum, Rusya'da çalışan diğer işgücü göçmenleri gibi, Orta Asya kaynaklı göçmenleri de yeni kazanç kapıları aramaya zorlamaktadır. Sadece birkaç gün içinde, Orta Asya'dan gelen işçi göçmenlerin kazançları yüzde 20, hatta ondan da aşağıya düşmüştür. Rusya Milli Araştırma Üniversitesi profesörü Andrey Glazyev, koronavirüs pandemisinin Rusya'daki göçmen işçinin işini kaybettiği için ülkeyi terk edenlerin sayısının yüzde 40'a

---

<sup>1</sup>Aysılı İlimbetova, Faktori i ekonomičeskie posledstviya jenskoy trudovoy migratsii v Rossii, Vestnik Moskovskogo Universiteta, (2013), S. 4, ss. 89-100.

<sup>2</sup><https://migranty.org/analitika-i-otchjoty/analitika/tendencii-sovremennoj-trudovoj-migracii-v-centralnoj-azii/?fbclid=IwAR0fXSPoBHXEE26Mc5xZrCrxyZVVCvoF2z9za0Dz8Xdyy8nVDYor5hRPih0>

<sup>3</sup>Sergey Abashin, İ zdes' i tam: transnatsional'nie aspektı migratsii iz Tsentral'noy Azii v Rossii, Vostok na Vostoke, v Rossii i na Zapade: transgraničnie migratsii i diaspory, Bildiri Kitabı, (2016), ss. 159-176, St. Petersburg.

<sup>4</sup>[https://www.ng.ru/politics/2022-06-02/1\\_8452\\_migrants.html](https://www.ng.ru/politics/2022-06-02/1_8452_migrants.html)

indiğini, mevcut Rusya karşıtı yaptırımların ise, göçmen sayısını yüzde 50-60'a kadar daha azaltabileceğini vurgulamıştır.<sup>5</sup>

### **İşgücü Göçünün Göç Alan Ülke Üzerindeki Etkileri**

Orta Asya ülkelerinden gelen göç akınının Rusya için yol açtığı sosyo-ekonomik sonuçlarına göre, bazı uzmanlar, yabancıların gelişinin ülkede istihdam açığının giderilmesi, ekonominin birçok sektöründe ekonomik göstergelerin büyümesi ve bütçede vergi gelirlerinin artması gibi kazançların olumlu sonuçlarına dikkat çekmektedir. Ancak, Rusya için göç akınının sonuçlarının oldukça olumsuz olduğuna işaret eden birçok uzman da vardır. Fakat durumun söylenildiği kadar olumsuz olmadığını düşünmekteyiz. Birincisi, göçmenler çalışma çağındaki nüfusu artırıyor. İkincisi, göçmenler arasında doğal olarak göç etme olasılıkları daha yüksek, daha eğitilmiş insanlar var. Bu, onlara yeni beceriler kazandırdıkları ve işgücü piyasasındaki önemli boşlukları doldurdıkları anlamına gelmektedir. Üçüncüsü, araştırmalar göçmenlerin ekonomiye devletten yardım olarak aldıklarından daha fazla vergi ve sosyal katkı şeklinde katkıda bulunduğunu göstermektedir. Dördüncüsü, vasıflı göçmenler, teknolojik ilerlemenin yanı sıra araştırma ve yeniliğin gelişmesine de katkıda bulunur. Bütün bunlar hedef ülkeyi orta ve uzun vadede daha da zenginleştirmektedir.<sup>6</sup>

Ekonomik yönden gelişmiş ülkeler göç hareketine karşı tedbirli olmasına rağmen, işgücü ve nüfus projeksiyonları farklı şeylere işaret etmektedir. Gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerin işgücü ihtiyacı uluslararası göçün en önemli nedenidir. Bu istihdam ihtiyacının herhangi bir emek ve para sarf edilmeden, ucuz işçiler tarafından doldurulması iktisadi yönden hedef ülkenin kazancıdır.<sup>7</sup> Rusya ekonomisinin özellikle yüksek vasıf gerektirmeyen ve düşük ücretli bazı sektörlerinde işgücüne çok ihtiyaç vardır. İşgücü kaynaklarının kıtlığı, son yıllarda Rusya ekonomisinin büyümesini önemli ölçüde yavaşlatmaktadır. Rusya Devlet İstatistik

<sup>5</sup><https://cabar.asia/ru/migranty-iz-tsentralnoj-azii-uezzhayut-iz-rossii>

<sup>6</sup><https://guru.nes.ru/dialogi/migracziya-i-ekonomicheskij-rost-slozhnyie-vzaimosvyazi.html>

<sup>7</sup> Abdurrahman Yılmaz, Uluslararası Göç: Çeşitleri, Nedenleri ve Etkileri, Turkish Studies, (2014), S. 9/12, ss.1694-1695.



Komitesi'ne göre, 2005 yılında sektörlerde her beş kişiden biri eksikti. 2007-2010 yılları arasında Rusya endüstrisindeki açık pozisyonların sayısı 3-5 kat artmıştır. Rusya Milli Araştırma Üniversitesinin araştırmacıları, Rusya'nın işgücü açığı gittikçe artmakta olduğundan bahsetmektedir. 2018'de Rusya'da çalışma çağındaki nüfus 76,2 milyon kişi iken, 2020'de 75,4 milyon ve 2022'nin sadece ilk iki ayında 50,8 milyon kişiden ibaret kalmıştır. Uzmanlara göre, yerel ekonominin önümüzdeki 50 yılda 35 ila 70 milyon göçmene daha ihtiyacı olacaktır.<sup>8</sup> İşgücü göçmenler bu eksikliği kısmen de olsa telafi etmektedir. Yani, yabancı işgücü genellikle Rus vatandaşları için prestijli olmayan ve bu nedenle yerel halk tarafından talep edilmeyen boş pozisyonları doldurmaktadır. Yabancı işgücünün emeğinin verimliliği ve kalitesi oldukça yüksektir. Kendi açısından rekabet, yerel nüfus için iyi kılavuzlar ve teşvikler sağlamaktadır. İşçi göçmenler, işgücü piyasasında Rusya'nın yerli nüfusu için çekici olmayan bu sektörlerde çalışarak, hizmet sektörlerinin gelişmesine katkıda bulunur ve tüm nüfusun yaşam kalitesi üzerinde olumlu bir etkiye sahip olmaktadır. Zaten bu gibi göç alan ülkelerde kendi vatandaşlarının vasıfsız işleri yapmayı tercih etmemesinden ve demografik kriz ile toplumda yaşlı kesim oranının artmasından dolayı sosyal güvenlik sisteminin çökme riskine karşı çalışma yaşındaki bireylerle ihtiyaç duyulmaktadır. Rusya, göçmenler için sosyal yardımlara, örneğin Batı Avrupa'dan çok daha az para harcadığı için, Orta Asya ve diğer ülkelerden gelen göçmenler Rusya'nın bütçesi için o kadar da külfetli olmadığı açıktır.<sup>9</sup> Son zamanlarda genel göçmen sayısında da azalma yaşanmaktadır. Ülkenin birçok bölgesi artık göçmen işçi eksikliğinden şikâyet etmektedir. Rusya Milli Araştırma Üniversitesine göre göçmenlerin Rusya'yı terk etmesi sonucunda işçi açığının yüzde 80'e çıkabileceğinden kaygı duyulmaktadır. Bu durum konut ve kamu hizmetlerinin her türlü fiyatlamalarında artış yaşanacağına işaret etmektedir. Göçmenler Federasyonu, bu durumun istikrara kavuşmasını ve Rusya'nın göçmen işçileri çekmek için bir program geliştirmesini ümit etmektedir.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Vera Rakovskaya, Natalya Solovyova, İ Tumanova, Trudovaya migratsiya: posledstviya dlya stran-donorov i stran retsipientov, Jurnal Sovremennie problemy nauki i obrazovaniya, (2013), S. 3.s.2; <https://cabar.asia/ru/migranty-iz-tsentralnoj-azii-uezzhayut-iz-rossii>,

<sup>9</sup> Uran Ergeshbaev, Sovremennaya trudovaya migratsiya naseleniya stran Tsentral'noy Azii v Rossii, Nauçnye Vedomosti, (2009), S 7, ss.74-81, s.59; Yılmaz, a.g.e.s.1695.

<sup>10</sup><https://cabar.asia/ru/migranty-iz-tsentralnoj-azii-uezzhayut-iz-rossii>.

İstatistiklere göre, Batı yaptırımlarıyla bağlantılı olarak Rusya'dan işgücü göçmen işçi çıkışı yaşanmaktadır. Bununla birlikte, örneğin Rusya Araştırma ve Uzmanlık Enstitüsü gibi resmi kurumlarda Orta Asya ülkelerinden gelen işgücü göçünün hala kârlı olmaya devam ettiği, yeri geldiğinde ise göçmenleri nasıl geri çekmek gerektiğine dair öneriler ve geniş bir rapor hazırlandığından bahsedilmektedir. Bu yılın ilk çeyreğinde 60 000'den fazla kişi, yani geçmişe göre 2,6 kat daha fazla göçmenin Tacikistan'a, 133.000 işçi göçmeninin Özbekistan'a geri döndüğü bilinmektedir. İşgücü göçü, Rusya için nesnel bir gerekliliktir. Rusya Araştırma ve Uzmanlık Enstitüsü'nün verdiği raporda, bu alandaki politikanın iyileştirilmesi gerektiği fikri iddia edilmektedir. Alanın uzmanları, yerel halkın çok çalışma gerektiren işleri az parayla doldurmaya hazır olmadıklarını, bu işgücü açığı, özellikle BDT (Bağımsız Devletler Topluluğu) ülkelerinden gelen yabancı işgücü akışıyla doldurulmaya devam edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bahsedilen rapora göre göçmen işçiler işgücünün yaklaşık %12'sini oluşturmaktadır. Enstitü uzmanları, ülkede ekonomik durum zayıfladığında işgücü göçmen işçilerin bir tampon görevi gördüklerini, ancak bir kriz ortaya çıktığında ilk işten atılanlar onlar olduklarını açıklamaktadır. Rapor, göçmenlerin Rusya'daki ücretleri olumsuz etkilediği görüşüne katılmamaktadır. Hatta, göç akımlarının ilk ve orta eğitimli profesyonellerin maaşları üzerinde olumlu bir etkiye sahip olabileceğini iddia etmektedir. Onların fikrinde göç, düşük vasıflı sektörlerde işgücü piyasasındaki rekabeti canlandırmaktadır ve bunun sonucunda yerel işçiler daha yüksek maaşlı işlere geçmektedir. Aynı zamanda işgücü göçündeki işçiler yüksek vasıflı ve yüksek ücretli işlere başvuramazlar, bu nedenle yüksek eğitimli yerel uzmanların maaşlarını hiçbir şekilde etkilemezler, hatta göçmen işçiler arasında daha yüksek tasarruf eğilimi nedeniyle enflasyon yavaşlayabilmektedir. Moskova Devlet Spor ve Turizm Üniversitesi öğretim üyesi Aleksey Korshunov göç politikasını değiştirme ile ilgili meseleler artık duygusal bir düzlemde ekonomik bir düzleme geçmesi gerektiğini, endüstrilerin gelişmesi için göçün hedef ülke tarafından varsa önemi, o zaman göçmenlerin topluma entegrasyonlarını sağlamak için onların yaşam ve çalışmalarına normal koşullar yaratmak gerektiğini savunmuştur ve Rusya'ya ucuz işgücü akışı engellenirse, gelecekte ülkenin ekonomisinin buna tepkisini merak ettiğini dile getirmiştir. Yine bir Rus akademisyen Mikhail Burda'ya göre, Rusya

Federasyonu'ndaki işgücü göçmenlerin çoğunlukla vasıfsız olduklarını ve göçmenlerin maaşlarının yarısından üçte ikisine kadarının ev sahibi ülkede gıda ve gıda dışı mal ve diğer hizmetleri satın almada harcandığını, dolayısıyla Rusya'daki iç pazarın kapasitesini artırmaya yardımcı olduklarını belirtmiştir.<sup>11</sup> Orta Asya toplumlarında önemli sosyal yükümlülüklerden olan çocukların doğumu, erkek çocukların sünneti, düğünler, cenazeler ve anma törenleri gibi önemli olaylar toplu şölenlerle gerçekleşmektedir. Bir göçmenin sosyal statüsüne yatırımı sadece kendi için değil, aynı zamanda üyesi olduğu akraba, komşu, arkadaş gibi sosyal ağları güçlendirmek ve genişletmek için de gereklidir. Ağlar, karşılıklı sevgi, güven ve yardımlaşma ilişkisini güçlendirir, göçmenin ailesinin anavatandan kopmamasını ve kendisine geri dönmesini sağlar. Onun için Orta Asya'lı işgücü göçmenleri Rusya'da çalışmanın ve kalmanın yasallaştırılmasıyla ilgili ne kadar çok sorun yaşarlarsa, onlara yardım edecek olan kendi ağlarına o kadar çok ihtiyaç duymaktadır. Bir göçmen, Orta Asya'daki bu ağlarla üyeliğini sürdürmek için daha fazla para ve çaba harcamaktadır.<sup>12</sup>

İşgücü göçmenlerinin önemli bir kısmı ekonominin gölge sektöründe istihdam edildikleri için devlete vergi ödememektedir, bu durum yerel bütçelerde önemli kayıplara yol açsa da,<sup>13</sup> işverenler tarafından bu tür göçmenler ucuz işgücü olarak daha cazip görülmektedir. 1974-92 yılları arasında Avrupa'da yapılan bir araştırmada vergi yükünün göçmenler sayesinde hafiflediği açıklanmıştır. Fakat vasıfsız göçmen işçilerin artması düşük vergiyi, yüksek vasıflı işçilerin artması yüksek vergiyi azalttığı bilinmektedir.<sup>14</sup> Göçün refah devleti üzerindeki etkisine ilişkin göçmenlerin vergi sistemi üzerinde ağır bir yük olduğundan endişe duyulduğunu, eğitim düzeyi düşük olanlar, yaşlılar ve işsizlerin en çok endişe duyduğunu

---

<sup>11</sup>Rakovskiyaya ve diğerleri, a.g.e.s. 3; [https://www.ng.ru/politics/2022-06-02/1\\_8452\\_migrants.html](https://www.ng.ru/politics/2022-06-02/1_8452_migrants.html).

<sup>12</sup>Abashin, a.g.e. s.168, 171, 172; <https://versia.ru/migranty-iz-srednej-azii-ustanavlivayut-svoi-poryadki>.

<sup>13</sup>Ergeshbaev, a.g.e. s.58

<sup>14</sup> akt. Tülin Canbay ve Osman Gülden, Göçün Mali Etkileri, Türk Göçü 2016 Seçilmiş Bildiriler (2016), s. 99, bkz. Razan-Sadka-Swage (2002), s.169.

gösteriyor.<sup>15</sup> İşgücü göçüne katılan göçmenler her zaman yüksek vasıflı olmamaktadır. Göçün gerçek ekonomik ve sosyal etkilerini yansıtması gerekmesede popüler olan bir görüş, göçün kamu maliyesine getirdiği değişikliklerdir. Göçmenler gerçekten “verdiklerinden fazlasını mı alıyorlar, yoksa tam tersi mi” hususu dikkat çeken çok tartışmalı bir konu olarak gündemdeki yerini korumaktadır. Göçmenlerin kamu hizmetlerinden yararlanma düzeyini ölçmek zordur, ancak bu hizmetler için ödenen vergi ödemelerinin hesaplanması yalnızca yeni bir karmaşıklık düzeyi ekler. Çocuğu devlet okuluna giden bir göçmen, yüksek vasıflı bir işçinin çocuk bakım hizmetlerini sağlamaktadır ve her ikisi de devlete vergi ödemektedir.<sup>16</sup> Sivil Dayanışma hareketinin başkanı Georgy Fedorov ise, yerli nüfus ve ülkenin kalkınmasına gerçek bir katkı sağlayabilecek yüksek vasıflı yabancı uzmanlarla ilgili olarak ekonomik teşviklere ihtiyaç olduğunu, işçi göçmenlerin büyük bir kısmının eğitimsiz, genellikle dil bilgisi olmayan ve çevrelerinin kültürünü anlamayan insanlar olduğu için, bu tür yerleşim bölgelerinin dini aşırıcılık ve etnik köken için bir üreme alanı haline gelebileceğini vurgulamıştır. Sivil aktivist Aleksey Yegorkin, esasen Ukrayna-Rusya savaşından dolayı yüksek teknolojiler alanında profesyonel eğitim almış, ekonomik açıdan başarılı ve aktif bir vatandaş kitlesinin Rusya Federasyonu'ndan ayrılıyor olduğunu, ülkenin zaten bilişim alanında personel sıkıntısı çektiğini ve çok talep gören mesleklere sahip birçok vatandaşın Ukrayna-Rusya savaşından dolayı Orta Asya ülkelerine beyin göçüne katkıda bulunduğunu ve karşılığında kapıları düşük vasıflı ve marjinal aktörlere açıldığını belirtmiştir.<sup>17</sup>

Göçmen işçi akınının kontrolsüz akışı ve arzın gerçek emek talebi ile koordinasyonunun olmaması, göçmenlerin ek işgücüne ihtiyaç duyan sektör ve bölgelerde değil, başka yerlerde olması, olumsuz sonuçları doğurmaktadır. Böylece işgücü göçmenlerin akınının, tarımın gelişmesine katkıda bulunması için beklenirken, aksine tarım bölgelerine değil, esas

---

<sup>15</sup>İnsani Gelişme Raporu, Posledstviya dlya mest proishojdeniya i mest naznaçeniya (2009), s. 87. <https://studylib.ru/doc/2107309/glava-4--posledstviya-dlya-mest-proishozhdeniya-i-mest>.

<sup>16</sup> <https://studylib.ru/doc/2107309/glava-4--posledstviya-dlya-mest-proishozhdeniya-i-mest>, s.88

<sup>17</sup>[https://www.ng.ru/politics/2022-06-02/1\\_8452\\_migrants.html](https://www.ng.ru/politics/2022-06-02/1_8452_migrants.html)

olarak Rusya'nın Avrupa kısmına, büyük şehirlere doğru yönelmektedir. Günümüzde işgücü göçmenlerin önemli kısmı büyük şehirlerde bulunmaktadır, sanki uzun yıllar boyunca bu bölgeler onlar için ayrılmış gibi ve bu durum göçmen gettolarının ortaya çıkmasına neden olabilir. Rus inşaat ve tarımının artık göçmenlerin emeği olmadan yaşayamayacağından bahsedilir. Ancak göçmenler ise inşaat ve tarım olmadan yaşayabilirler, yavaş yavaş daha fazla yeni profesyonel alanlar işgal edebilirler.<sup>18</sup> Göçmenler birikimlerinin büyük payını anavatanlarına göndermektedir, bu da ev sahibi toplumdaki etkin taleplerinin artmasına ve sermayenin alıcı ülkenin ekonomisine yeniden yatırılmasına katkıda bulunmamaktadır. Rusya'daki göçmen işçilerin anavatana gönderilen dövizlerin az miktarı para transferleri şeklinde, çoğu ise nakit olarak ülke dışına çıkarılmaktadır. Göçmen işçi havalelerinin şeffaf olmaması nedeniyle Rus ekonomisi daha az vergi almaktadır.<sup>19</sup> Rusya'daki ödeme sistemlerinden birinin başkanı Nesterov, yabancı işçilerin gelirindeki artışın, yüzbinlerce Orta Asya vatandaşına Rusya'ya girme hakkının affı ile ilişkili olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, ülkedeki işgücü ihtiyacı o kadar yüksek ki, göçmenlerin maaşları, aynı endüstrilerde yerel sakinlerin maaşlarına neredeyse eşit düzeydedir. Böylece, işçi göçmenler iç kalkınmanın büyümesine katkıda bulunsun da, Rusya ekonomisinden etkileyici paralar çekilmektedir.<sup>20</sup> Örneğin, 2008'de Tacik işçi göçmenlerin anavatanlarına transferleri 2 milyar doları aşmış iken, geçen yılın sadece Temmuz-Eylül ayı içinde göçmenler tarafından gönderilen havale rekoru kırmıştır, örneğin bu iki ayda Rusya'dan Özbekistan'a 2,29 milyar dolar gönderilmiştir.<sup>21</sup> Ancak, zorunlu göçün yerel sakinlerin çalıştığı yerel işgücü piyasaları üzerindeki etkisini değerlendiren araştırmalar, bu etkinin ortalama olarak olumlu olduğunu göstermektedir. Örneğin, Dünya Bankası'ndan bir grup araştırmacı bu konuda bir analiz yürütmüş ve araştırmaların %45 ila %52'sinin zorunlu göçmen akını

---

<sup>18</sup> <https://versia.ru/migranty-iz-srednej-azii-ustanavlivayut-svoi-poryadki>

<sup>19</sup> Rakovskaya ve diğerleri, a.g.e. s. 4

<sup>20</sup> <https://versia.ru/migranty-iz-srednej-azii-ustanavlivayut-svoi-poryadki>,

<sup>21</sup> Elena Novojilova, Sovremennie mejdunarodnie migratsii: priçini, osobennosti, posledstviya, Jurnal Obşestvo. Sreda. Razvitie.( 2013), S.1/26, s.102; <https://versia.ru/migranty-iz-srednej-azii-ustanavlivayut-svoi-poryadki>.

sonucunda yerel hane halklarının refahında bir iyileşme olduğunu bulmuştur.<sup>22</sup>

Göçün sadece ekonomik değil, demografik gelişmeye ve hedef ülkedeki beyin göçüne de katkıda bulunduğu öne sürülebilir. Nitekim komşu ülkelerden Rusya'ya nüfus akışının olumlu bir sonucu olarak, her şeyden önce ülkedeki demografik krizin hafifletildiği belirtilmelidir. Nüfusun azalması sonucunda Rusya Federasyonu nüfusundaki düşüşü büyük ölçüde telafi eden, Eski Soveytler Birliği Cumhuriyetlerinden gelen göç akınıdır.<sup>23</sup> 2006'dan beri Rusya, yılda bir milyona kadar çalışma yaşında olan insanı kaybetmektedir. Bu nedenle göç akımı uzmanlar tarafından Rus ekonomisinin gelecekteki yenilikçi gelişimi için işgücü kaynaklarını yenilemenin göçmenleri ülkeye çekmenin en uygun yolu olarak görülmüştür. Fakat göç nedeniyle işgücü kaynaklarını ithal eden ülkelerin demografik durumunun iyileştirilmesi, tüm araştırmacılar tarafından olumlu bir etki olarak görülmemektedir. Bazı uzmanlara göre kârın kaynağı emek değil akıldır, emek yalnızca akli gerçekleştirmenin bir aracıdır. Sonuç olarak, ülkedeki demografik durumun iyileştirilmesi ancak "akıllı" işgücü kaynaklarının çekilmesiyle mümkündür.<sup>24</sup>

Göçün farklı şekillerde algılanmasının da kendince bir anlamı vardır. Bundan dolayı yerel halk ile göçmen gruplar arasında sosyal gerilimler oluşabilmektedir. Araştırmalara göre, her beş Rus'tan biri göçmen akınına karşı olumsuz bir tavır sergilemektedir.<sup>25</sup> Yerel halk genellikle göçmenlere olumsuz bakar, çünkü onların işlerini elinden almasından, sağlık ve eğitim gibi alanlarda sosyal yardımlar isteyerek devlete yük olmasından, toplumsal gerilimler yaratmasından ve hatta suç oranlarını artmasından korkarlar. Örneğin, nüfusun artması eğitime ayrılan bütçeye yük oluşturur, böylece eğitimin kalitesi düşer.<sup>26</sup> Göçmenlerin statülerini yasallaştırma konusunda birtakım sorunlarla karşılaşmaktadır. Bir göçmenin Rusya'da yasal olarak kalmasına ve çalışmasına izin verecek mevcut yasal süreç karmaşık ve zorlu

---

<sup>22</sup><https://guru.nes.ru/dialogi/migracziya-i-ekonomicheskij-rost-slozhnyie-vzaimosvyazi.html>.

<sup>23</sup> Ergeshbaev, a.g.e. s.59

<sup>24</sup> Rakovskaya ve diğerleri, a.g.e. s.3-4.

<sup>25</sup> Rakovskaya ve diğerleri, a.g.e. s.3.

<sup>26</sup> Canbay ve Gülден, a.g.e. s. 99

olduğundan çok çaba gerektirmektedir. Rusya vatandaşlığı almak ise son derece zordur. Dolayısıyla göçmenlerin önemli bir oranı “yarı yasal” durumdadır.<sup>27</sup> Ekonomik kaygılar ve güvenlik korkuları bir kısır döngü içinde birbirini güçlendirebilir. Geçici veya yasa dışı statüsünde olan veya işsizlik nedeniyle marjinalize edilen göçmenler, güvenlikleriyle ilgili yerel kaygıları haklı çıkaracak şekilde antisosyal veya suç teşkil eden eylemlerde bulunabilirler. Bu, işgücü piyasasında daha fazla ayrımcılığa yol açarken uygun politikaların oluşturulmasını zora sokabilmektedir. Bu şekilde göçmenler hedef ülkenin uyum politikasına yük oluşturur. Çünkü göçmenlerin yeni çevreye, yeni topluma, onun gelenek ve kültürüne uyum sağlayamaması suç olaylarını doğurabileceği için göç alan devletin entegrasyon politikasına kamu fonlarını ayırması gerekmektedir. Yasa dışı, kontrolsüz göçten dolayı kültürel farklılıklardan kaynaklanabilen gerginliklerin çözümü için göçmenlerin çalıştığı yerlerde güvenlik hizmetleri daha da yoğunlaştırılır, dolayısıyla savunma hizmetinin artırılması ülke bakımından maddi bir kayıp oluşturabilmektedir. Önlemin alınmaması belki de yerel nüfusu tehdit eden çeteler veya diğer asosyal örgütlerin oluşumuna yol açabilmektedir.<sup>28</sup> Rusya İçişleri Bakanlığı raporlarına göre, Rusya Federasyonu topraklarındaki göçmen kişiler, BDT üye devletlerinin vatandaşları da dahil olmak üzere 2022 yılının Ocak-Kasım aylarında 33,7 bin suç işlemiştir ve bu oran 2020'ye göre %6,3 daha fazladır.<sup>29</sup> Göç, birçok ülke için tartışmalı bir konu olmaya devam ediyor. Kültürel olarak farklı yeni gelenlerin varlığı, özellikle geleneksel olarak homojen toplumlarda sorun yaratabilmektedir. 2001 yılında ABD'ye yönelik saldırılardan bu yana, güvenlik kaygıları siyasi gündemin ön sıralarına taşınmıştır. Önemli bir sorun, yabancıların sadakat eksikliği ve terörizm tehdidi ile ilişkilendirilmesindedir. Güvenlik endişeleri, göçle ilgili popüler tartışmalarda sıklıkla dile getirilen, göç ve suç arasındaki görünüşteki bağlantılardan da kaynaklanmaktadır. 2002 yılında Avrupa Topluluğu Araştırmasına katılanların %70'inden fazlasının göçmenlerin ülkenin suç

---

<sup>27</sup> Sergey Abashin, Vozvraşenie domoy: semeynie i migratsionnie tsenarii v Uzbekistane, Ab Imperio, (2015) 3, s. 130

<sup>28</sup> <https://guru.nes.ru/dialogi/migracziya-i-ekonomicheskij-rost-slozhnyie-vzaimosvyazi.html> ; Canbay ve Gülden, a.g.e. s. 99.

<sup>29</sup> <https://versia.ru/migranty-iz-srednej-azii-ustanavlivayut-svoi-poryadki>

sorunlarını şiddetlendirdiğini açıklamaktadır, bu rakam Almanya, Çek Cumhuriyeti ve Norveç'te %85'in üzerine çıkmıştır. Gerçek veriler bu fikirleri desteklemeyebilir. Ancak ülkeler arasında göçmen suç oranlarında önemli farklılıklar olduğunu ortaya koymaktadır. 2000 tarihli ABD raporundan elde edilen veriler, her etnik grupta, genç erkekler arasındaki hapsedilme oranının, eğitim düzeyi düşük olanlar da dahil olmak üzere göçmenler arasında en düşük olduğunu göstermiştir. Göçmenlerin yerel halkın sosyo-ekonomik konumunu baltalayacağına dair korkular ampirik olarak test edilmiştir. Daha önce belirtildiği gibi, bazı bireyler ve gruplar için bu tür etkiler olumlu, diğerleri için olumsuz olabilir. Bu durumun göçmen işçiliğinden kaynaklandığını gösteren hiçbir şey olmasa da, yine de yerel işçiler kendi işlerini sürdürmenin bir yolunu ararken göçmen karşıtı bir söylemleri oluşturmaktadır. Göçün şimdiye kadar genel halk tarafından geniş çapta kabul gördüğü yerlerde bile bu tür görüşler değişebilmektedir.<sup>30</sup> 2016'da Moskova'da bir göçmen çocuk bakıcısının çocuk cinayeti, 2017'nin Nisan ayında 16 kişinin ömrünü alan St. Petersburg metrosundaki terör saldırısı ve 2022 yılının Ekim ayında Belgorod askeri eğitim sahasında 11 kişinin ölümüne neden olan bir terör eyleminin Orta Asyalı göçmenler tarafından gerçekleştirilmesi gibi olaylardan dolayı Orta Asyalı göçmenlere yönelik olumsuz algı göç politikasının sertleşmesine neden olabilmektedir.<sup>31</sup>

### **İşgücü Göçünün Göç Veren Ülke Üzerindeki Etkileri**

İşgücü göçünün göç veren ülke üzerinde kaynak ülkelerdeki işsizliği ve eksik istihdam düzeyini azaltmak, göçmenler ve aracı firmalar tarafından kaynak ülkenin milli ekonomisine para yatırılması yoluyla istihdam oluşturmak, nüfusun yaşam standardını iyileştirmek ve yoksulluğu azaltmak gibi olumlu etkileri bulunmaktadır. Ayrıca para transferleri, ulusal para biriminin konumunu güçlendirmekte, dış ticaret ortamındaki dalgalanmaları yumuşatmakta, ülkenin GSYİH büyümesini hızlandırmakta, altın ve döviz kaynaklarını artırmaktadır. Tarihsel-yapısalcı kuramcılar, göçmen dövizlerinin hedef ülkenin ekonomisine zarar verdiğini iddia ederken, neo-liberal yapısalcı kuramcılar bunun tam tersini

---

<sup>30</sup> İnsani Gelişme Raporu, a.g.e. s. 89

<sup>31</sup> <https://regnum.ru/news/polit/3738627.html>



savunmaktalar.<sup>32</sup> Bunun yanısıra yurt dışında çalışan göçmen işçilerin becerileri ve organizasyon kabiliyetleri gelişir. Bu nedenle, daha ileri teknolojilere, daha yüksek çalışma standartlarına sahip bir ülkede kalmak, göçmenlerin genel eğitim ve kültürel seviyelerini yükseltir. Göçmen işçi ülkesine döndükten sonra, küçük ve orta ölçekli işletmelerin oluşturulması için başlangıç sermayesi birikimiyle kaynak ülkede bir orta sınıfın oluşmasına katkıda bulunur.<sup>33</sup> Merkez-çevre kuramcıları ise, bunun tam tersine kaynak ülke işgücünü elinden alarak fakirliğe ittiğini, gelişmiş bölgelerden geri kalmış bölgelere sermaye hareketinin dengesizlik oluşturduğunu savunmaktadır.<sup>34</sup> Neo-Keynesçiler de özellikle yüksek vasıflı işçilerin göç etmesinde, göçün bir sonucu olarak emek ihraç eden ülkenin ekonomik durumunda bozulma olasılığı bulunduğunu iddia etmektedir.<sup>35</sup> İşgücü göçüne katılan göçmenlerin kendi ülkelerine kazandırdığı katkıların en başında işçi dövizleri gelmektedir. Bu girdiler kaynak ülkeler için ciddi bir finansman kaynağı teşkil etmektedir.<sup>36</sup> Döviz girdilerin sayesinde hem ithalatın finansmanı sağlanmakta hem de dış ticaretin açıkları hafifletilmektedir. Bu havaleler kaynak ülkenin hem ekonomik yönden kalkınmasına hem de sosyal çevre bakımından gelişmesine büyük bir katkı sağlamaktadır.<sup>37</sup> Nitekim Tacikistan ile Kırgızistan'a gönderilen döviz girdisinin yüzde altmıştan fazlası Rusya'daki göçmenler tarafından aktarılmaktadır. 2016'da işgücü göçüne katılan göçmenlerin ekonomiye katkısı, Kırgızistan'ın GSYİH'sinin % 34,5'ine, Tacikistan'ın % 26,9'una karşılık gelmiştir.<sup>38</sup> Uzmanlar, Kırgızistan ekonomisi göçmenlerden her yıl yaklaşık 1 milyar dolar gelir elde etmekle birlikte göçün bugün ülkeye yarardan çok zarar verdiğine inanmaktadır. Çünkü bu tür bir gelirin

---

<sup>32</sup> Ayhan Gençler ve Murat Çiftçi, Dış Ticaretin Finansmanında Göçmen Gönderilerinin Rolü: Türkiye Örneği, *Sosyoekonomi Dergisi*, S. Ocak-Haziran,1, (2012), s. 312

<sup>33</sup> Rakovskya ve diğerleri, a.g.e. s. 5

<sup>34</sup> Yusuf Adıgüzel, *Göç Sosyolojisi*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara (2016), s. 30

<sup>35</sup> Askar Akaev, *Migratsiya: formı i rol' v uluçşeniı kaçestva jizni naseleniya*, *Jurnal Ekonomiçeskie Nauki*, (2017) S. 2, s. 197

<sup>36</sup> Canbay ve Gülten, a.g.e. s. 98

<sup>37</sup> Mustafa Aykaç, Umut Yertüm, *Avrupa Birliği Göç Politikalarının Gelişimi: Misafir İşçi Kabulünden Sığınmacı Akınına*, *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, (2016) S. 70, s. 11

<sup>38</sup> Gülbahar Üçler ve Şerife Özşahin, *Göçmen Gönderileri ve Reel Efektif Döviz Kuru İlişkisi: Gelişmekte Olan Ülkelerde Hollanda Hastalığı Etkisi Üzerine Ampirik Bir Analiz*, *Journal of Turkish Studies (Türkiye Araştırmaları Dergisi)*, (2017), V 12/24, s.827

arkasında, hakları korunmayan göçmenlerin manevi aşağılanmasının eşlik ettiği birçok sorunlar da bulunmaktadır.<sup>39</sup>

Uluslararası emek göçü, sadece kaynak ülke bakımından ülkenin kalkınmaya ve işsizlik oranını düşürmeye destek veren bir olgu değildir. Uluslararası para havaleleri kaynak ülkelerdeki beslenme, sağlık ve yaşam koşullarına olumlu katkıda bulunmaktadır. Göç etmenin hem göçmenlere, hem de ailelerine en çok ekonomik yönden yararlı olduğu bilinmektedir. Zaten diğer türlü göçe başvurulmayacağı, göç hareketinin genelde hedef ülkelerdeki işverenler tarafından talep olunan bir durum olduğu yönündedir.<sup>40</sup> Aynı zamanda göçmen işçi ulaştığı ülkede kazandığı paraları geride kalan yakınlarının zorunlu ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik gönderiler neticesinde göç veren ülkeye döviz girişi sağlanmaktadır. Gelen para havaleleri geride kalan aile üyelerinin ihtiyaçlarını karşılarken, bunların refah seviyelerinin iyileşmesine ve kimi zaman yatırım olarak önemli bir kaynak oluşturmaktadır. İşgücü kaynaklarının göçmenler tarafından kaynak ülkelerdeki kronik açık sorunların aktarılan dövizler aracılığıyla çözülmesi ve hedef ülkedeki artan iş talebinin giderilmesi şeklinde önemli bir katkı sağladığı bilinmektedir.<sup>41</sup> Göçmenlerin ülkelerine aktardıkları sadece maddi yardım değildir, işgücüne katılan göçmenler göç sürecinde iken yeni tecrübeler, becerilere sahip olmaktadır ve hedef ülkenin kültüründen tesir alarak, tutum ve davranışlarında da değişiklikler oluşmaktadır. Bu tür kültürel değişikliklerin kendi ülkesine aktarılmasının sosyal sermayeyi güçlendirmektedir.<sup>42</sup> Göç, tıpkı uluslararası ticaret gibi, insanların uzmanlaşmalarına ve güçlü yanlarından yararlanmalarına izin veriyor. Faydaların çoğu göçmenlere gidiyor, ancak bir kısmı finansal ve diğer akışlar yoluyla hedef ülkenin yanı sıra kaynak ülkenin sakinlerine de gidiyor. Araştırmalara göre, göçün istihdamı artırdığını, yerel sakinlerin yerinden edildiğine dair bir kanıt olmadığını ve yatırımın bu sürece aktif olarak yanıt verdiği bilinmektedir.<sup>43</sup> Bununla birlikte, göçmenler genellikle

---

<sup>39</sup> <https://www.azattyk.org/a/1334947.html>

<sup>40</sup> Memişoğlu ve Yiğit, Uluslararası Göç Ve Kalkınma: Teori Ve Güncel Meseleler, Yıldız Social Science Review, (2019), C. 5, S. 1, s. 47

<sup>41</sup> Akaev, a.g.e. s. 200; Gençler ve Çiftçi, a.g.e. s. 306

<sup>42</sup> Yılmaz, a.g.e.s. 1692

<sup>43</sup> İnsani Gelişme Raporu, a.g.e.s. 84

kaynak ülkeleri ile yakın bağlar sürdürürler. Sadece aile üyelerine para transferleri göndermekle kalmıyor, aynı zamanda edindikleri bilgileri eski meslektaşları ve işverenleriyle de paylaşıyorlar. Ortaya çıkan sınır ötesi bilgi akışları, inovasyon üzerindeki olumsuz etkiyi dengeleme potansiyeline sahiptir. Ayrıca, göçmenler ticaret bağlantılarının ve doğrudan yabancı yatırımların gelişmesine de katkıda bulunabilirler.<sup>44</sup> Son zamanlarda özellikle tarımda verimlilik düşüşü vardır. Ancak göçe katılanların büyük oranı kırsal kesimden geldiği için gönderilen havalenin kırsal alanlara aktarılması tarım için önemli bir finansman kaynağı olabilmektedir. Havaleler, en küçük ve en fakir ülkelerin özellikle uzaklık nedeniyle ek zorluklarla karşılaşanlar için etkili bir genel insani gelişme stratejisinin gerekli bir parçası olabilmektedir.<sup>45</sup>

Diğer yandan, göçmenlerin döviz girdilerinin yalnız başına bir ülkeyi ekonomik yönden kalkındırmaya yetiyeceği ile ilgili örnek bulunmamaktadır. Göçmen girdilerinin bazı alanlarda olumlu etki yaratmasına rağmen bunun yanı sıra göç olgusunun kaynak ülkenin nüfustaki azalma, kaynak ülkenin hükümetlerinin milli kalkınma için diğer yolları izlemedikçe, göç olayının çoğu zaman göçmen gönderen ailelerin işsizlik ve ekonomik sorunlarına geçici bir çözüm oluşturduğu çıkarımlar arasındadır.<sup>46</sup> Prensip olarak, kaynak ülkenin nüfusunun sadece az bir payı göçe katılır. Bu pay oranı ne kadar yüksekse, kaynak ülkede kalan nüfus üzerindeki sonuçları o kadar derin olur.<sup>47</sup> Göç veren kaynak ülkede doğal olarak göçten dolayı nüfuste azalma ortaya çıkar. İlk başta bu o ülke için bir fayda olarak kabul edilebilir. Çünkü kamu hizmetlerine olan taleplerdeki azalma, bütçenin yükünü hafifletir. Oysa, nüfusun azalması sonucunda, devlete vergi ödeyenlerin sayısı azalır. Böylece kamu mallarının üretimindeki maddi durumda zayıflama ortaya çıkar. Yaygın korkulardan biri, çalışma yaşında olan genç nüfusun ülkeden ayrılmasının işgücü kıtlığına ve yaşlı nüfusun oranının yükselmesine yol açmaktadır. Bu durum ülkenin sosyal güvenlik sistemindeki ekonomik konularını zayıflatır. Çünkü

---

<sup>44</sup><https://guru.nes.ru/dialogi/migracziya-i-ekonomicheskij-rost-slozhnyie-vzaimosvyazi.html>

<sup>45</sup> İnsani Gelişme Raporu, a.g.e. s. 77,79

<sup>46</sup> Memişoğlu ve Yiğit, a.g.e. s. 47

<sup>47</sup> İnsani Gelişme Raporu, a.g.e. s.71

çalışma yaşındaki nüfusun ülkeden ayrılması, geride kalan yaşlı ve 18 altı yaşındakilerin vergisini ödeyen kişinin ayrılması demektir.<sup>48</sup> Kaynak ülke bakımından göç hareketinin en büyük kaybı beyin göçüdür. Çünkü bu durum kaynak ülke için gerekli olan insan kaynağından yoksullaşma anlamına gelmektedir. Nitelikli uzman elde etmek amacıyla bireylerin eğitimlerinde yüksek maliyetler veren ülkeler farklı nedenlerden dolayı yetiştirdikleri bu nitelikli vatandaşlarını göç nedeniyle diğer ülkelere kaptırmaktadır. Bu kişiler genel olarak geri dönmeme kararıyla ülkelerinden ayrılırlar.<sup>49</sup> Yüksek nitelikli uzmanların ülkeden ayrılması ve ekonomik olarak aktif nüfusun azalması nedeniyle ülkenin üretim potansiyelinde bir azalma ve sanayi, inşaat, ulaşım ve ekonominin diğer sektörlerinde personel kalitesinde bozulma ortaya çıkar. Entelektüel ortamın yoksullaşması, entelektüel topluluğun erozyona uğraması ve parçalanması ve kaybedilen yüksek vasıflı potansiyelin yenilenmesi maliyetini gerektiren profesyonel işgücü eksikliğini oluşturur. Kaynak ülkedeki demografik durum kötüleşebilir. Göçmenler yurtdışında ne kadar çok kalırsa, göçmen dövizleri o kadar küçülür ve anavatanlarıyla bağları giderek zayıflar.<sup>50</sup>

Göç veren ülke bakımından bütün bir topluluk, bir bölge ve hatta bir ulusun tamamı etkilenebilir, bunların en güçlü olanı ise, göçmenin ayrıldığı geride kalan aileleri tarafından hissedilir. Gelişmekte olan birçok ülkede göç, yalnızca göçmenin değil, geniş aile üyeleri de dahil olmak üzere tüm ailenin geleceğini iyileştirmeyi amaçlayan bir aile stratejisidir. Genellikle gönderilen havaleler, kaynak ülkedeki göçmenin başlangıç maliyetlerini veya beklenen kazançlarını çok aşar. Bu transferler aile tarafından büyük yatırımları finanse etmek ve günlük tüketici ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılabilir. Bu mali getiriye rağmen, ayrılık genellikle acı verici bir karardır ve hem göçmene hem de geride kalan aile üyelerine ciddi duygusal zararlar verir. Örneğin, Tacikistan'da yurt dışında çalışan kişilerin yüzde 80'i evlidir. Boşanma son yıllarda bu ülkede büyük bir sorun haline gelmiştir. Bunlar arasında telefon aracılığıyla boşananların sayısı gittikçe artmaktadır. Diğer iki ülkenin de bundan pek farkı bulunmamaktadır. Göç, kaynak ülkedeki cinsiyet ilişkilerini de etkileyebilmektedir. Kadınlar göç ettiği,

---

<sup>48</sup> Canbay ve Gülден, a.g.e. s. 97, 98

<sup>49</sup> Aykaç ve Yertüm, a.g.e. s. 11

<sup>50</sup> Rakovskya ve diğerleri, a.g.e. s. 6

özellikle çocuklara ve yaşlılara bakmakla ilgili geleneksel rolleri değiştirmektedir. Erkekler göç ettiğinde ise, kırsal kesimdeki kadınların yükü iki kat artmaktadır. Göçün bir sonucu olarak çocuk haklarıyla ilgili pek çok sorun yaşanmakta. Tüketim, eğitim ve sağlık açısından potansiyel faydaların aksine, evde kalan çocuklar göç sürecinden her çeşit olumsuz etkiler yaşamaktadır.<sup>51</sup>

### Sonuç

Orta Asya ülkelerinden Kazakistan'ın göç hareketine pek katılmaması ülkenin ekonomik durumunun komşu ülkelere göre daha ileride olmasıyla açıklanabilir. Hatta Kazakistan Rusya Federasyonundan sonra gelen göçmen işçi alan başlıca ülke konumundadır. Türkmenistan açıkça tanımlanmış bir tecrit politikası izlediği, devletler arası entegrasyon derneklerine katılımı asgari düzeyde olduğu ve Rusya Federasyonuna doğru göç hareketine de katılımı olmadığı için ondan bahsedilmemiştir. Özbekistan, Tacikistan ve Kırgızistan ülkelerinin Rusya'ya olan nüfus göçünün işgücü kaynaklarının fazlalığına neden olan durum istikrarlı bir demografik büyümeye ve ekonomik durgunluğa dayanmaktadır. Tüm Sovyet sonrası cumhuriyetler kendilerini zihinsel, kültürel ve ruhsal yönden Rusya'ya daha yakın hissettiklerinden, Rus dilini ve Rus nüfusunun zihniyetini anladığından, bu ülkelerin siyasi seçkinleri neredeyse her zaman Rusya'ya odaklandığından ve ortak bir Sovyet dönemi tarihi geçmişine sahip olduklarından orada iş bulma şanslarını önemli ölçüde artırmaktadır. Bu nedenler entegrasyon süreçlerinde güçlü bir faktör olarak bilinmektedir. En önemlisi, işgücü göçünün temel nedeninin Rusya'daki nispeten yüksek ücretler olduğu belirtilmelidir. Orta Asya'daki büyük ölçekli göç süreçlerinin sosyo-ekonomik durumu etkileyen "beyin göçü", aktif çalışma çağındaki "kas göçü", bir ölçüde, toplumun belirli bir kesiminin uzun vadeli "sermaye kaçıışı" na yol açarak, kaynak ülke için olumsuz etkileri yaratmasına rağmen, işgücü göçmenleri tarafından gerçekleştirilen havaleler, Orta Asya'nın şu andaki ekonomik kritik durumuna etkili bir katkı sağlamaktadır. Genel olarak, bahsedilen bu işgücü göçü sadece insanların hayatta kalma aracı rolünü değil, aynı zamanda Sovyet sonrası alanda gerçek bir ekonomik

---

<sup>51</sup> İnsani Gelişme Raporu, a.g.e. s 74, 76

entegrasyonun rolünü oynadığı söylenebilir. İşçi göçmenlerin aslında bu ülkeleri entegre ettiğini ve onları sıkı bir şekilde birbirine bağladığı olumlu etki olarak düşünülebilir. Yukarıda bahsedilen tüm etkilerin değerlendirilmesi sonucu sosyo-ekonomik kalkınmanın özellikleri dikkate alınarak göçün daha çok olumlu etkisi olduğu düşünülmektedir.

### **Kaynakça**

- Abashin, S, 2015, Vozvraşenie domoy: semeynie i migratsionnie tsenarii v Uzbekistane, *Ab Imperio*, 3, ss. 125-165.
- Abashin, S, 2016, İ zdes' i tam: transnatsional'nie aspektı migratsii iz Tsentral'noy Azii v Rossiyu, *Vostok na Vostoke, v Rossii i na Zapade: transgraniçnie migratsii i diasporı*, Bildiri Kitabı, ss. 159-176, St. Petersburg.
- Adıgüzel, Y, 2016, *Göç Sosyolojisi*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara.
- Akayev, A, 2017, Migratsiya: formı i rol' v uluçşenii kaçestva jizni naseleniya, *Jurnal Ekonomiçeskie Nauki*, S. 2, ss. 195-202.
- Aykaç, M, Yertüm, U, 2016 Avrupa Birliği Göç Politikalarının Gelişimi: Misafir İşçi Kabulünden Sığınmacı Akınına, *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, S. 70, ss.1-79.
- Canbay, T, Gülden, E, 2016, Göçün Mali Etkileri, Yönetim ve Ekonomi Dergisi 8 (2), ss. 94-101
- Gençer, A, Çiftçi, M, 2012, Dış Ticaretin Finansmanında Göçmen Gönderilerinin Rolü: Türkiye Örneği, *Sosyoekonomi Dergisi*, S. Ocak-Haziran,1, ss. 301-331.
- Ergeshbaev, U, 2009, Sovremennaya trudovaya migratsiya naseleniya stran Tsentral'noy Azii v Rossii, *Nauçnie Vedomosti*, S 7, ss.74-81.
- İnsani Gelişme Raporu, 2009, Posledstviya dlya mest proishojdeniya i mest naznaçeniya.
- İlimbetova, A, 2013, Faktori i ekonomiçeskie posledstviya jenskoy trudovoy migratsii v Rossiyu, *Vestnik Moskovskogo Universiteta*, S. 4, ss. 89-100.
- Memişoğlu, F, Yiğit, C, 2019, Uluslararası Göç Ve Kalkınma: Teori Ve Güncel Meseleler, *Yıldız Social Science Review*, C. 5, S. 1, ss.39- 62.

- Novojilova, E, (2013), Sovremennie mejdunarodnie migratsii: priçini, osobennosti, posledstviya, *Jurnal Obşestvo. Sreda. Razvitie*. S.1/26, ss. 101-106.
- Rakovskaya, S, Solovieva, N, Tumanova, A, 2013, Trudovaya migratsiya: posledstviya dlya stran-donorov i stran retsipientov, *Jurnal Sovremennie problemi nauki i obrazovaniya*, S. 3.
- Turdiyev, T, 2018, Sotsiyo-ekologo-ekonomiçeskie posledstviya trodovoy migratsii naseleniya Kirgızstana, *Regional'naya ekonomika: teoriya i praktika*, C. 16, S. 11, ss. 2166 – 2176.
- Üçler, G, Özşahin, Ş, 2017, Göçmen Gönderileri ve Reel Efektif Döviz Kuru İlişkisi: Gelişmekte Olan Ülkelerde Hollanda Hastalığı Etkisi Üzerine Ampirik Bir Analiz, *Journal of Turkish Studies* (Türkiye Araştırmaları Dergisi), V 12/24, ss. 215-240.
- Yılmaz, A, 2014, Uluslararası Göç: Çeşitleri, Nedenleri ve Etkileri, *Turkish Studies*, S. 9/12, ss.1694-1695.
- Yugay, Y, 2022, Trudovaya migratsiya iz Tsentral'noy Azii v Rossiyu, *Jurnal Postsovetskie issledovanie*, C. 5, S. 2, ss. 206-219.

**e-kaynaklar:**

- [https://studme.org/57838/ekonomika/posledstviya\\_mezhdunarodnoy\\_trudovoy\\_migratsii,01.06.2023](https://studme.org/57838/ekonomika/posledstviya_mezhdunarodnoy_trudovoy_migratsii,01.06.2023).
- [https://migranty.org/analitika-i-otchjoty/analitika/tendencii-sovremennoj-trudovoj-migracii-v-centralnoj-azii/?fbclid=IwAR0fXSPoBHXEE26Mc5xZrCrxyZVVCvoF2z9za0Dz8XdyY8nVDYor5hRPih0\),18.02.2020](https://migranty.org/analitika-i-otchjoty/analitika/tendencii-sovremennoj-trudovoj-migracii-v-centralnoj-azii/?fbclid=IwAR0fXSPoBHXEE26Mc5xZrCrxyZVVCvoF2z9za0Dz8XdyY8nVDYor5hRPih0),18.02.2020).
- [https://www.ng.ru/politics/2022-06-02/1\\_8452\\_migrants.html](https://www.ng.ru/politics/2022-06-02/1_8452_migrants.html), 02.03.2023.
- <https://cabar.asia/ru/migranty-iz-tsentralnoj-azii-uezzhayut-iz-rossii>, 10.03.2023.
- <https://guru.nes.ru/dialogi/migracziya-i-ekonomicheskij-rost-slozhnyie-vzaimosvyazi.html>, 05.04.2023).
- <https://versia.ru/migranty-iz-srednej-azii-ustanavlivayut-svoi-poryadki>, 13.05.2023
- <https://regnum.ru/news/polit/3738627.html>, 02.06.2023.
- <https://www.azattyk.org/a/1334947.html>, 02.06.2023.