

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

**ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ VE OSMANLI DÖNEMİ FİKHÎ
TARTIŞMALARA YAKLAŞIMI**

Doktora Tezi

AYŞE AKTAŞ

İstanbul 2022

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

**ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ VE OSMANLI DÖNEMİ FİKHÎ
TARTIŞMALARA YAKLAŞIMI**

Doktora Tezi

AYŞE AKTAŞ

Danışman: PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN

İstanbul 2022

GENEL BİLGİLER

Adı Soyadı	: Ayşe AKTAŞ
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Program	: İslâm Hukuku
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora-Mart 2022

Anahtar Kelimeler : Fikhî Tartışmalar, Osmanlı, Abdülganî en-Nâblusî, Kadızâdeliler, Sivâsîler.

ÖZET

ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ VE OSMANLI DÖNEMİ FIKHÎ TARTIŞMALARA YAKLAŞIMI

Abdülganî en-Nâblusî (1640-1731) 17-18. yüzyıllarda Şam'da yaşamış çok yönlü bir âlimdir. Hanefî mezhebine mensup olan Nâblusî, başta fıkıh ve tasavvuf olmak üzere; kelim, hadis, tefsir, Arap dili ve edebiyatı, cifr, rüya tabiri, tarih ve seyahatname gibi birçok alana dair üç yüze yakın eser kaleme almıştır. Nâblusî'nin daha ziyade tasavvufî yönüne dair çalışmalar yapılmış; onun fıkıh eserleri ve fikhî yönü kapsamlı bir şekilde incelenmemiştir. Bu çalışmada öncelikle Nâblusî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmekte ve bilhassa fıkıh eserleri detaylı bir şekilde incelenmektedir. Ardından Nâblusî'nin yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti; siyasî, sosyal, iktisadî, ilmî ve kültürel açıdan ele alınmaktadır. Nâblusî'nin fıkıh düşüncesi; eserleri ve yaşadığı dönem dikkate alınarak, onun bazı usûl ve fîrû meselelerine yaklaşımı üzerinden incelenmektedir. Nâblusî Osmanlı Devleti'nde birtakım hararetli tartışmaların olduğu bir dönemde yaşamış ve bu tartışmalara kayıtsız kalmamıştır. Literatüre Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışması olarak geçen bu tartışma konularından bir kısmı da fikhî konulara dairdir. Tartışılan konulara dair Nâblusî, müstakil eserler yazmış ve Kadızâdeliler'in el kitabı mahiyetindeki İmam Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eserini şerh etmiştir. Nâblusî Kadızâdeliler ve Sivâsîler'in tartıştıkları bu fikhî meselelerden tütün, kahve, musiki,

sema, raks ve deverân gibi konuları yazdığı eserlerde detaylı bir şekilde incelemektedir. Kadızâdeliler ve Sivâsîler hakkında detaylı bilgi verdikten sonra, taraflar arasındaki fikhî tartışmalar ve Nâblusî'nin bu tartışmalara yaklaşımı ortaya konulmuştur. Sonuç olarak bu çalışmada Nâblusî'nin hemen hemen tüm İslâmî ilimlere vukufiyeti olan, yaşadığı dönemi iyi okuyup anlamaya çalışan, usûlde sırf mukallid olmakla birlikte fûrûda mezhep içi tercihler yaparak ictehad edebilen bir fakîh olduğu tespit edilmiştir.



GENERAL INFORMATION

Name and Surname	: Ayşe AKTAŞ
Field	: Islamic Studies
Subfield:	: Islamic Law
Supervisor	: Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN
Degree Awarded and Date	: Doctorate-March 2022
Keywords	: Legal Discussions, the Ottoman Empire, Abd al-Ghanī al-Nabulusī, Kadızādelis, Sivasīs

ABSTRACT

ABD AL-GHANĪ AL-NABULUSĪ AND HIS APPROACH TO THE LEGAL DISCUSSIONS OF THE OTTOMAN PERIOD

Abd al-Ghanī al-Nabulusī (1640-1731) is a multidisciplinary scholar who lived in Damascus in the 17-18th centuries. As a Hanafī scholar, he wrote more than three hundred books/booklets (treatises), most of them in the area of Islamic law and Sufism, and the rest in the field of kalam, hadith, Arabic language and literature, `ilm al-jafr, dream interpretation, history, and travel book. Up to now, scholars have been focused on al-Nabulusī's Sufism, leaving his works on Islamic law understudied. In this study, I shall first give information about al-Nabulusī's life and all of his books, giving particular attention to and a detailed analysis of his works on Islamic law. Following this, I will lay out the political, social, economic, scientific, and cultural climate of the Ottoman Empire during al-Nabulusī's lifetime. The analysis of al-Nabulusī's legal thought is carried out through an assessment of his approach to issues of uşūl al-fiqh (regarding method) and furū' al-fiqh (regarding practice), taking into account his book and the time he lived. Al-Nabulusī was a contemporary of some fierce debates in the Ottoman Empire and was not indifferent to these debates. Known as Kadızādelis and Sivasīs debate, some of these debates were also concerned with legal issues. Al-Nabulusī dedicated separate books and booklets on these controversial subject matters, besides writing a commentary on Birgivî Mehmed Efendi's *al-Tarīqa al-Muhammadiyya*, which was considered as the

handbook of the Kadızādelis. In these books and booklets, he thoroughly examines some of the issues that were discussed by Kadızādelis and Sivasīs, such as tobacco, coffee, music, samā, raqs (dancing), and devrān. After giving detailed information about the Kadızādelis and the Sivasīs, and the legal debates between these two groups, I shall present al-Nabulusī's approach to these debates. As a result, this study shows that al-Nabulusī, being knowledgeable nearly in all Islamic sciences, was an alfaqui (faqih) who was trying to read and understand his time adequately and was able to give his own ijtihad (juridical opinions) in practical issues even though he was an imitator in issues regarding uṣūl al-fiqh (regarding method).



İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	x
ÖNSÖZ	xii
GİRİŞ	
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI.....	2
2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KONUNUN SINIRLANDIRILMASI.....	3
3. ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ İLE İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR	5
3.1. ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ’NİN FIKHÎ YÖNÜYLE İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR.....	5
3.1.1. Makaleler ve Risale Tahkikleri	5
3.1.2. Tercümeler	9
3.2. ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ’YE DAİR FIKIH ALANI DIŞINDA YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR	10
3.2.1. Tezler.....	10
3.2.2. Makaleler	11
3.2.3. Tercümeler	14
3.2.4. Kitaplar	14
3.2.5. Bildiriler.....	16

BİRİNCİ BÖLÜM

ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE YAŞADIĞI DÖNEM

1. HAYATI	20
1.1. DOĞUMU VE SOY AĞACI.....	20
1.2. TAHSİL DÖNEMİ VE HOCALARI	23
1.3. SEYAHATLERİ	24
1.4. İLMÎ VE TASAVVUFÎ KİŞİLİĞİ	25
1.5. DERUHTE ETTİĞİ GÖREVLER	27
1.6. TALEBELERİ.....	30
1.7. VEFATI.....	31
2. ESERLERİ	31
2.1. FIKHA DAİR ESERLERİ.....	32
2.1.1. <i>Usûl-i Fıkha Dair Eserleri</i>	32
2.1.2. <i>Fürû-ı Fıkha Dair Eserleri</i>	37
2.1.2.1. İbâdât.....	37
2.1.2.1.1. Tahâret (Temizlik)	37
2.1.2.1.2. Namaz	39
2.1.2.1.3. Zekât.....	44
2.1.2.1.4. Hac	45
2.1.2.1.5. Helaller ve Haramlar	47
2.1.2.2. Aile Hukuku	50
2.1.2.3. Vakıf Hukuku.....	52
2.1.2.4. Borçlar Hukuku	54
2.1.3. <i>Fetva</i>	56
2.1.4. <i>İlmihal</i>	60
2.1.5. <i>Edebü'l-Kâdî</i>	62
2.1.6. <i>Mezhepler</i>	62
2.1.7. <i>Kavâid</i>	63

2.1.8. Muhtelif Fıkhî Konular	65
2.2. DİĞER ALANLARA DAİR ESERLERİ	67
2.2.1. Kelam	68
2.2.2. Tasavvuf	72
2.2.3. Tefsir	82
2.2.4. Hadis	84
2.2.5. Tarih ve Seyahatname	85
2.2.6. Arap Dili ve Edebiyatı	86
2.2.7. Rüya Tabiri	88
2.2.8. Cifr	89
2.2.9. Tecvid	90
2.2.10. Muhtelif Alanlar	90
3. YAŞADIĞI DÖNEM	91
4. ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE OSMANLI DEVLETİ	94
4.1. SİYASÎ TABLO	95
4.2. SOSYAL, İKTİSADÎ VE KÜLTÜREL DURUM	98
4.3. İLMÎ VE FİKRÎ HAYAT	99
İKİNCİ BÖLÜM	
FAKÎH OLARAK ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ VE BAZI FIKHÎ KONULARA YAKLAŞIMI	
1. FAKÎH OLARAK ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ	103
1.1. FIKIH ESERLERİNİN TAHLİLİ	103
1.2. FIKIH DÜŞÜNCESİ VE HANEFÎ MEZHEBİNDEKİ KONUMU	112
2. ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ'NİN BAZI FIKHÎ KONULARA YAKLAŞIMI	120

2.1. MÜCTEHİDLERİN TABAKALARI VE HANEFÎ MEZHEBİNDE İMÂMEYNİN KONUMU	120
2.2. BELLİ BİR MEZHEBİ, DÖRT MEZHEP DIŞINDAKİ MEZHEPLERİ TAKLİD ETMEK VE TAKLİDLE İLGİLİ BAZI MESELELER	126
2.3. TELFİK	129
2.4. FETVA, FETVA EHLİYETİ VE FETVA USÛLÜ	130
2.5. UNUTMA	132
2.6. İBADETLERİN FARZ VE SÛNNETLERİNE FARKLI BİR YAKLAŞIM	133
2.7. NECÂSET BULAŞMIŞ MADDELERİN TEMİZLENMESİ	143
2.8. TEDAVİ AMAÇLI KEYYÜ’L HİMMASA UYGULAMASI (NOHUT YAKISI).....	144
2.9. MESCİTLERİN AVLUSUNDA İTİKAF GİRME	146
2.10. CENAZE NAMAZININ MESCİTTE KILINMASI VE TEKRARI.....	147
2.11. SARURA HACCI	148
2.12. “ALEYYE’T-TALAK” LAFZİ İLE YAPILAN BOŞAMA	149
2.13. ERKEKLERE HELAL VE HARAM OLAN ŞEYLER	151
2.14. KABİR ZİYARETİ	152
2.15. CEMAATLE NAFİLE NAMAZ KILMAK	153

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ’NİN KADİZÂDELİLER VE SİVÂSÎLER TARTIŞMASINA YAKLAŞIMI

1. ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ’NİN KADİZÂDELİLER VE SİVÂSÎLER TARTIŞMASINDAKİ KONUMU.....	156
--	-----

2. DÖNEMİN FİKHÎ TARTIŞMALARININ TARAFLARI OLARAK KADİZÂDELİLER VE SİVÂSÎLER.....	162
---	-----

2.1. KADİZÂDELİLER HAREKETİNİN ORTAYA ÇIKIŞI	163
2.2. HAREKETİN BİRİNCİ SAFHASI.....	167
2.3. HAREKETİN İKİNCİ SAFHASI	173
2.4. HAREKETİN ÜÇÜNCÜ SAFHASI.....	178
2.5. DEĞERLENDİRME	182

3. KADIZÂDELİLER-SİVÂSÎLER ARASINDAKİ FİKHÎ TARTIŞMALAR VE NÂBLUSÎ'NİN BU TARTIŞMALARA YAKLAŞIMI	186
2.1. TÛTÛN	187
2.2. KAHVE VE KAHVEHANE	209
2.3. MÛZİK (MUSİKİ, TEGANNİ).....	220
2.4. SEMA, RAKS VE DEVRÂN (DEVERÂN)	235
SONUÇ	243
KAYNAKÇA.....	247

KISALTMALAR

(s)	Aleyhisselam
AİBÜ	Abant İzzet Baysal Üniversitesi
b.	bin/ibn
bk.	Bakınız
BOA	Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi
çev.	Çeviren
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
Eİ	The Encyclopaedia of Islam
haz.	Hazırlayan
Hız.	Hazreti
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Yayınları	
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
İZÜ	İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm
s.	Sayfa sayısı

SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.	Sayfa sayıları
t. y.	Tarih yok
TAED	Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi
thk.	Tahkik
thr.	Tahrir
vr.	Varak
y.y.	Yayın yeri yok

ÖNSÖZ

17-18. yüzyıllarda Osmanlı Şam'ında yaşamış olan Abdülganî en-Nâblusî (1640-1731), İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanında eser vermiş çok yönlü bir âlim olmakla beraber daha ziyade sûfilîliğiyle ön plana çıkmıştır. Ancak Nâblusî tek yönlü bir sûfî olmayıp tasavvufla diğer ilimler arasında bağlantılar kuran, birçok alanda söz sahibi velûd bir Osmanlı âlimidir. Nitekim Nâblusî yazmış olduğu eserlerle İslâm ilim tarihine birçok katkı sağlamış ve bazı meselelerde de yeni çıgırlar açmıştır. Nakşibendî tarikatının Kâsânî (Kâsâniyye) kolundan olması hasebiyle vahdet-i vücûd düşüncesine yakın olan Nâblusî, İbn Arabî'nin düşünce dünyasından son derece etkilenmiş ve ondan ilham almış, vahdet-i vücûdu savunan İbn Arabî'nin en önemli şârihlerinden biridir.

Nâblusî tüm bunların yanı sıra başta Hanefî mezhebi olmak üzere hemen hemen tüm mezhepleri bilen bir fakihdir. Fakat Nâblusî'nin fakihlik yönü bu zamana kadar kapsamlı bir şekilde ele alınmamıştır. Biz de bu tez çalışmamızda öncelikle Abdülganî en-Nâblusî'nin yaşadığı dönemi, hayatını, eserlerini ve bilhassa fıkıh eserlerini inceledik. Ardından fıkıh eserlerinden hareketle onun fıkıh düşüncesini ve Hanefî mezhebindeki konumunu ortaya koyduk. Son olarak da Nâblusî'nin yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasındaki tartışmalara yazmış olduğu eserlerle katıldığını tespit ettik. Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışmasında Nâblusî'nin konumunu ortaya koyarak tartışmaların tarafları hakkında bilgi verdikten sonra bu tartışmalara Nâblusî'nin yaklaşımlarını ortaya koyduk. Nâblusî'nin ilim ve kültür dünyamıza bıraktığı mirasın peşine düşmek ve günümüz insanını bir nebze de olsa bu mirastan haberdar edebilmek çalışmamızın öncelikli hedeflerindendir.

Hiç şüphesiz bütün ilmî çalışmalarda olduğu gibi bu tezin ortaya çıkmasında da pek çok kişinin katkısı bulunmaktadır. Öncelikle bu günlere gelene kadar yaşadığım nice zor süreçlerde bana her daim destek olan, lisans hayatımdan beri bana yol gösteren, gerek hâliyle gerek kâliyle her daim örnek olan, ilmiyle beni aydınlatan, ustam ve üstadım; pek muhterem danışman hocam Prof. Dr. Abdullah Kahraman'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Ayrıca tez jürimde bulunup katkılarıyla ve eleştirileriyle tezimin daha iyi bir seviyeye ulaşmasını sağlayan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Hasan Hacak'a, Prof. Dr. Kemal Yıldız'a, Prof. Dr. Süleyman Kaya'ya ve Prof. Dr. Şükrü Özen'e teşekkür ederim.

Tübingen Üniversitesi'nde doktora sırasında araştırma yapmam için danışmanlığımı kabul eden Prof. Dr. Leyla Demiri hocama bilhassa düzenlemiş olduğu Nâblusî çalıştayına beni davet ederek bana uluslararası çapta Nâblusî çalışan akademisyenler ile tanışma ve onlardan istifade etme imkanı sunduğu ve eserlerini benimle paylaştığı için müteşekkirim. Çalıştayda tanışıp Nâblusî'nin fikhî yönüne dair istişarelerde bulunduğum ve fikirlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Astrid Meier'e teşekkür ederim. Ayrıca yine Nâblusî hakkında istişarede bulunduğum Prof. Dr. Samer Akkach'a gerek verdiği bilgilerden gerekse yazdığı eserleri benimle paylaşmasından ötürü çok teşekkür ederim.

Çalışmamın tasavvufla ilgili boyutlarında beni aydınlatan, verdiği değerli bilgilerle ufkumu açan ve tezimin gelişmesini sağlayan dayım Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek'e çok teşekkür ederim. Tez yazım sürecinde ilmî birikimiyle beni aydınlatan ve yardımlarını esirgemeyen pek muhterem hocam Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez'e desteklerinden ötürü minnettarım. Yine tez yazım sürecinde konuyla ilgili istişare ettiğim ve bana farklı ufuklar açan muhterem hocam Mehmet Savaş hocaefendi başta olmak üzere, kıymetli hocalarım Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu'na, Prof. Dr. Necmettin Kızılkaya'ya, Prof. Dr. Sami Erdem'e, Doç. Dr. Abdurrahman Atçıl'a, Öğr. Gör. Kasım Kopuz'a ve Doç. Dr. Nail Okuyucu'ya teşekkür ederim.

Fransızca kaynakları okuyup tercüme ederek bana yardımcı olan ve tezimin zenginleşmesini sağlayan canım kardeşim Ahmet Aktaş'a ve Almanca kaynakların temini ve tercümesi noktasında yardımlarını esirgemeyen değerli arkadaşım Arş. Gör. İrem Kurt'a çok teşekkür ederim. Nâblusî'nin yurt içinde ve yurt dışındaki yazma eserlerini bulmam hususunda bana yardım eden başta mesai arkadaşım Dr. Öğretim Üyesi Esmâ el-Boğa olmak üzere, Dr. Necmettin Azak'a, Arş. Gör. Bahattin Akyol'a ve yazma eser uzman yardımcısı kıymetli dostum Seher Erdem Örs'e çok teşekkür ederim.

Üzerimde büyük emekleri olan, her anlamda beni yetiştiren ve her daim destekleyen yüksek lisans danışmanım ve muhterem hocam Prof. Dr. Asım Cüneyd Köksal'a bana kazandırdığı her şey için minnettarım. Ayrıca fakültemin yanı sıra lisans dönemimde İslâmî ilimlerde yetişmem hususunda önemli desteği olan kurumlardan biri olan İSM'ye (İlimler ve Sanatlar Merkezi) ve başta kurucu hocaları Prof. Dr. Recep Şentürk ve Prof. Dr. Mürteza Bedir olmak üzere yetişmemde emeği geçen tüm hocalarıma teşekkürü bir borç addediyorum.

Tez yazım sürecinde çalışma ortamından ve kaynaklarından istifade ettiğim İSAM kütüphanesi çalışanlarına bilhassa Ekrem Arslan’a çok teşekkür ederim. Tezimi okuyarak katkı sağlayan mesai arkadaşım Dr. Muhammed Emin Kızılay’a ve Dr. Hatice Kübra Kahya ile Dr. Kübra Nugay’a teşekkür ederim. Tezimin bazı bölümlerini okuyup katkı sağlayan, doktora sürecim boyunca hiçbir konuda yardımını esirgemeyen kıymetli arkadaşım ve ilim yoldaşım Merve Sena Hasdemir’e çok teşekkür ederim. Ayrıca manevi destekleriyle her daim yanımda olan kıymetli mesai arkadaşlarım Öğr. Gör. Hadil İbrahim al-Houran’a, Arş. Gör. Zeynep Demiryorgan’a, Arş. Gör. Merve Boynueğri’ye ve değerli arkadaşlarım Dr. Semra Özdemir ile Esra Tavşan’a çok teşekkür ederim.

Son olarak beni yetiştirip bugünlere getiren, çıktığım bu zorlu ve uzun ilim yolunda bana her daim destek olan ve hayır dualarını hiçbir zaman eksik etmeyen annem Sermin Aktaş’a, babam Yahya Aktaş’a ve zor günlerimde hep yanımda olan canım kardeşim Dr. Yusuf Aktaş’a tüm kalbimle teşekkür ederim.

Gayret bizden, başarı Allah’tandır.

Ayşe Aktaş

İstanbul 2022

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Tezimiz Abdülganî en-Nâblusî'nin (ö. 1143/1731) hayatını, eserlerini, yaşadığı dönemi, fıkıh düşüncesini ve Osmanlı dönemi fikhî tartışmalara yaklaşımını bilhassa Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışmasındaki fikhî meselelere dair görüşlerinden hareketle ortaya koymayı hedeflemektedir.

Çalışmamızda öncelikle Nablusî'nin hayatını, eserlerini ve yaşadığı dönemi ele aldık. Müellifimizin hayatı ve fıkıh eserleri hakkında detaylı bilgi verdikten sonra onun diğer eserlerinin sadece isimlerini ve yer bilgilerini zikretmekle yetindik. Daha sonra Nablusî'nin yaşadığı döneme; bu dönemde Osmanlı devletinin siyasî, sosyal, iktisadî ve kültürel boyutuna ve dönemin ilmî ve fikrî hayatına değindik. Nâblusî'nin fıkıh düşüncesini ortaya koymak için onun fakîhliğini ve bazı fikhî görüşlerini inceledik.

Çalışmamızı üç bölümde ele aldık. Birinci bölümde amacımız öncelikle Nâblusî'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı dönemle ilgili ulaşılabilecek tüm kaynakları tespit etmek, ardından bunları inceleyerek Nâblusî'yi her anlamda tanıtmaya çalışmaktır. Bu bağlamda bilhassa Nâblusî'nin fıkha dair eserlerini detaylı bir şekilde inceledik ve bunların her biri hakkında ayrıntılı bilgi verdik. Ayrıca sosyolojik açıdan fikhî tartışmaları daha iyi anlamak amacıyla Nâblusî'nin yaşadığı dönemi gerek tarihî gerekse sosyolojik açıdan incelemeye gayret ettik. Nitekim fikhî tartışmaların sebeplerini anlamak için dönemin sosyolojik durumunu göz ardı etmek mümkün değildir. Bu bağlamda Abdülganî en-Nâblusî'nin yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durumu ortaya koymaya çalıştık. Bunun için öncelikle o dönemde Osmanlı'nın siyasî, sosyal, iktisadî durumu ile ilmî ve fikrî hayatı ele aldık.

İkinci bölümde Nâblusî'nin fakîhliğini ve fikhî görüşlerini bazı usûl ve fûrû meselelerine yaklaşımı üzerinden ortaya koymaya çalıştık. Üçüncü ve son bölümde ise Nâblusî'nin yaşadığı dönemde tartışılan fikhî meseleleri inceledik ve Nâblusî'nin eserlerinden hareketle onun yaşadığı dönemde Osmanlı'da ortaya çıkan Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışmasına aktif bir şekilde katıldığını tespit ettik. Bundan dolayı dönemin tartışmalarının tarafları olarak Kadızâdeliler ve Sivâsîler hakkında bilgi vererek hangi fikhî meseleleri tartıştıklarını ortaya koyduk. Bu tartışmaları tarihsel bağlamda inceledikten sonra ayrıca bilhassa Nâblusî'nin fikhî tartışmalara yaklaşımını ortaya koymaya gayret ettik.

Çalışmamızda öncelikle Nablusî'nin fıkıh düşüncesini ve Hanefî mezhebindeki konumunu ortaya koymayı amaçlamaktayız. Araştırmalarımız sonucu Nâblusî'nin fıkıh düşüncesine dair geniş çaplı bir çalışma yapılmadığı görülmüş ve onun bu yönünün araştırılması gereken bir konu olduğu tespit edilmiştir. Bu çerçevede yapılacak ilk çalışma olması yönüyle araştırmamız özgünlük arz etmektedir.

Tüm bunların yanı sıra Osmanlı döneminde Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasında tartışılan birçok fikhî meseleyi ele alan ve bunlardan bazılarına dönemindeki âlimlerden farklı hükümler veren Nablusî'nin yaklaşımlarını değerlendirmek ve derinlemesine analiz etmek gerektiği düşüncesiyle de bu çalışmayı yapmaya ihtiyaç duyduk.

Araştırma yaparken sadece müellifimizin eserlerini incelemekle yetinmeyip dönemle ilgili diğer kaynakları da tarayarak, konumuzu sosyal tarih bağlamında ele almaya çalıştık. Ayrıca Nâblusî'nin Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışmasındaki konumunu tespit ederek ve tartışmalara yaklaşımını ortaya koyarak onun bu tartışmalara aktif bir şekilde katıldığını ispat etmeyi amaçladık.

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Çalışmamızda öncelikle kaynak taraması yöntemine başvurduk. İlk olarak Abdülganî en-Nablusî'nin hayatıyla ilgili eserleri tespit ettik ve tabakat kitaplarını inceledik. Ardından Nablusî'nin yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti'nin durumunu ortaya koymak için tarih kitaplarını inceledik ve o dönemin devlet adamları, şeyhülislamı, tasavvufî şahsiyetleri hakkında bilgi topladık. Nablusî'nin ulaşabildiğimiz tüm fıkıh eserlerini inceledik ve bu eserlerden hareketle onun fıkıh düşüncesini ve Hanefî mezhebindeki konumunu ortaya koymaya çalıştık.

Nablusî Osmanlı döneminde yaşamış önemli şahsiyetlerdendir. Onun tasavvufî yönü Bekri Alaaddin tarafından yapılan *Abdalgani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine* adlı doktora tezinde incelenmiş ve bu çalışma Veysel Uysal tarafından *Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nablûsî Hayatı ve Fikirleri* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Bunun yanı sıra Ali Ma'bed Fergali'nin Nablusî'nin özellikle tasavvufî yönünü inceleyen *Abdülganî en-Nablusî: Hayâtuhu, Ârâuhu* adlı bir eseri vardır. Yine Nâblusî'nin tasavvufî yönüne dair Züheyl Halil Bekavî tarafından *Abdülganî en-Nâblusî ve Tasavvufuhu* adlı bir çalışma yapılmıştır. Von

Schlegell ise Nâblusî'yi konu edinen Osmanlı tasavvufuna dair *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghanî al-Nabulusî, 1640-1731* adlı doktora tezini yazmıştır. Bunların dışında başka çalışmalar da mevcuttur,¹ fakat Abdülganî en-Nabulusî'nin fikhî yönünü inceleyen kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Astrid Meier'in kaleme aldığı *Words in Action: 'Abd al-Ghanî al-Nabulusî as a Jurist* adlı bir bildiri metni haricinde, Nâblusî'nin fikhî yönüne dair detaylı bir çalışma yapılmamıştır. Bu açıdan çalışmamız Nabulusî'nin fıkıh düşüncesini detaylı bir şekilde inceleyen ilk çalışma olacaktır.

Yaptığımız incelemeler sonucunda Nabulusî'nin incelemeye değer, genellikle itidalli ve farklı fikhî yaklaşımlara sahip bir âlim olduğu görülmüştür. Örneğin müzik, kahve ve kahvehane, sema, raks ve deverân gibi Kadızâdeliler'in ve Sivâsiler'in tartışmış olduğu birçok konuda Nâblusî itidalli görüşlere sahip olup bu ve benzeri tartışmalı konulara dair kitap ve risaleler kaleme almıştır. Bu ve benzeri tartışmaların birçoğu, günümüzde güncel fıkıh problemleri adı altında hâlâ devam etmektedir. Nabulusî günümüzden çok önce yaşamış olsa da onun görüşlerinden istifade ederek, günümüze ışık tutacak ve günümüz tartışmalarına yeni açılımlar sağlayacak çıkarımlarda bulunulabileceği kanaatindeyiz.

Bu çalışmada şu sorulara cevap aranacaktır: Nâblusî'nin eserleri ve bilhassa fıkha dair eserleri nelerdir ve hangi konulara dairdir? Nabulusî'nin yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti siyasî, sosyal, iktisadî, kültürel, ilmî ve fikrî açıdan ne durumdaydı? Abdülganî en-Nâblusî'nin fakîhliği ve fikhî görüşleri; usûl ve fûrû meselelerine yaklaşımı nasıldır? Abdülganî en-Nabulusî'nin dönemindeki fikhî tartışmalar ve bu fikhî tartışmaları besleyen sebepler nelerdir? Abdülganî en-Nabulusî Osmanlı dönemindeki fikhî tartışmalara dair hangi risaleleri yazmıştır? Kitaplarından ve risalelerinden hareketle Nabulusî'nin Osmanlı dönemindeki fikhî tartışmalara yaklaşımı nasıldır? Dönemin tartışmalarının başlıca tarafları olarak Kadızâdeliler ve Sivâsiler kimlerdir? Nâblusî'nin Kadızâdeliler ve Sivâsiler tartışmasındaki konumu nedir? Nâblusî'nin Kadızâdeliler ve Sivâsiler tartışmalarına yaklaşımı nasıl olmuştur?

¹ Mesela bk. Elizabeth Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus 'Abd al-Ghanî al-Nabulusî 1640-1731*, New York, 2005; Samer Akkach, *Abd al-Ghanî al-Nabulusî Islam and the Enlightenment*, Oneworld Publications, İngiltere, 2007; *Studies on Abdalgani an-Nabulusî and His Travels: Collected and Reprinted*, ed. Fuat Sezgin, yay. haz. Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1993.

3. ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ İLE İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

3.1. ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ’NİN FIKHÎ YÖNÜYLE İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

Abdülganî en-Nâblusî’nin fikhî yönüyle ilgili yapılmış çalışmalar sınırlıdır. Yapılan bu çalışmalar da çok kapsamlı olmayıp makale, tahkik ve tercüme şeklindedir. Nâblusî’nin fikhî yönüne dair bugüne kadar yapılmış tespit edebildiğimiz çalışmalar şunlardır:

3.1.1. Makaleler ve Risale Tahkikleri

1. Bakri Aladdin, “Deux Fatwā’s Du Sayh Abd Al-Ganī Al-Nābulusī (1143/1731) Presentation Et Edition Critique”, *Bulletin Detudes Orientales*, 40, 1989.

Bekri Alaaddin bu makalesinde Nâblusî’nin o dönemin valisi Osman Paşa (ö. 1139)/1726) tarafından müftü olarak atanmadan önce verdiği iki fetvasının analizini yapmaktadır.

2. Astrid Meier, “Ich Mache Damit, was ich will.” Zu Einer Streitschrift von ‘Abd al-Ğani al-Nābulusī Über Missbrauch im Stiftungswesen, *Der Islam Bd.* 80, s. 67-78, Walter de Gruyter 2003.

Meier bu makalesinde Nâblusî’nin *Tahkîku ’n-nuzrati fî tahkîki ’n-nazirati* adlı eserinde geçen meseleleri ele almaktadır. Risalede Nâblusî 1114/1702 yılında meydana gelen bir olaydan bahsetmekte ve kendisine miras kalan bir vakfın vakfiyesinde yer alan bir kelimenin okunuşunu ele almaktadır. Bu tartışma o dönemde Şam valisi olan Süleyman Paşa ve Nâblusî arasında geçmektedir. Durumu anlatmak için Meier makalesini “Onunla Ne İstersem Onu Yaparım, Abdülganî en-Nâblusî’nin Vakıf Sisteminde Suistimal Üzerine Yazdığı Risale Özelinde Bir İnceleme” olarak isimlendirmiştir. Makalede yazarın ele aldığı konu özetle şöyledir: “Abdülganî en-Nâblusî Şam’daki kariyerinde en yüksek mevkide iken Dervişiyye Camiinin vakıf mütevellisiyle hukukî anlaşmazlık yaşamıştır. Bir sicile göre, o dönemde Nâblusî vakıf nâzırı olarak görev yapmaktadır. Nâblusî’yle müteveli arasındaki hukukî anlaşmazlığın nedeniye vakfiyede geçen bir ibarenin anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgilidir. Nâblusî kendisinin vakıf nâzırı olarak bu şartlara belli bir müdahale hakkı olduğunu ve bunun

da vakfiyede şartu'l-vâkıf şeklinde sabit olduğunu savunmaktadır. Karşı taraf yani mütevellî ve aynı zamanda vakfı kuran kişinin ailesinden biri ise, vakıf nâzırının bu şekilde bir müdahale alanının vakfiyede bulunmadığını savunmaktadır. İki taraf arasındaki anlaşmazlık kadının huzurunda değil, Şam valisinin huzurunda çözülmeye çalışıldığı için Nâblusî yapılan bu işlemin açık bir şekilde hile olduğunu savunmuş ve karşı tarafın rüşvet verdiği iddiasında bulunmuştur. Neticede çıkan bu anlaşmazlık sonucunda Nâblusî vakıf nâzırlığı görevinden alınmıştır.

3. Hadir Münir Abdullah. “İşrâku'l-meâlim fî ahkami'l-mezâlim”, *Katar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33(2005).

Yazar bu makalede Nâblusî'nin *İşrâku'l-meâlim fî ahkami'l-mezâlim* adlı risalesini tahkik ve tahlil etmektedir. Makalenin başında risalenin konusundan bahseden yazar; Nâblusî'nin bu risalede hangi konuları ele aldığını sırasıyla anlatmaktadır. Ardından mukaddime başlığı altında risalenin öneminden, nüshalarından ve risaleyi tahkik etme yönteminden bahseden yazar, risalenin müellife nisbetini kesinleştirdikten sonra Nâblusî'nin hayatına dair kısaca bilgi vermektedir. Risaleyi tahkik kısmından önce, Nâblusî'nin risalesini yazarken yararlandığı kaynaklar hakkında kısaca bilgi veren yazar, makalesinin sonunda risalenin tahkikini yapmaktadır.

4. Mehmet Sait Toprak, ‘Nisyan’a Dair Yazma Bir Risale’ “el-Keşf ve'l-Beyân ‘Ammâ Yete'allaku bi'n-Nisyan”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2007), 151-163.

Yazar makalenin başında Nâblusî'nin *el-Keşf ve'l-Beyân ‘Ammâ Yete'allaku bi'n-Nisyan* adlı risalesinin yazma nüshaları hakkında kısa bir değerlendirme yaptıktan sonra, risalenin mukaddime bölümünün ve ferağ kaydının tercümesini yapmaktadır. Tercümenin ardından yazar, mukaddimenin ve ferağ kaydının tahkikini de yapmaktadır. Risalenin tahkik yaptığı kısımlarının resimlerini de yazar makalenin sonunda vermektedir.

5. Sami Erdem, “Vitr Namazının Hükmüne Dair Tartışmalar ve Abdülganî en-Nâblusî'nin *Keşfü's-Sitr an Farziyyeti'l-Vitr* Adlı Risalesi” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012/2), 5-39.

Sami Erdem bu makalesinde öncelikle vitir namazının tarifini yapmakta, ardından vitir namazı hakkında yapılan tartışmaları değerlendirmektedir. Erdem, mezheplere göre vitir

namazının hükmüyle ilgili tartışmalara yer verdikten sonra, vitir namazıyla ilgili diğer fikhî meselelere de değinmektedir. Yazar vitir namazıyla ilgili söz konusu bu genel bilgileri verdikten sonra, vitir namazı hakkında yazılmış literatür hakkında özet bir değerlendirme yapmaktadır. Daha sonra Abdülganî en-Nâblusî ve ilmi kişiliği hakkında kısaca bilgi veren Erdem; “Abdülganî en-Nâblusî’nin *Keşfü’s-Sitr an Farziyyeti’l-Vitr* Adlı Risalesi” başlığı altında Nâblusî’nin vitir namazıyla ilgili görüşlerini İbn Âbidîn’in görüşleriyle mukayeseli olarak analiz etmektedir. Makalenin sonunda ise yazar risalenin tahkikini yapmaktadır.

6. Seyit Mehmet Uğur, “Abdülganî b. İsmail en-Nâblusî’nin “el-Cevâbü’s-Şerîf li’l-Hazreti’s-Şerîfe fî Enne Mezhebe Ebî Yusuf ve Muhammed Hüve Mezhebü Ebî Hanîfe” İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 29 (2017), 601-633.

Seyit Mehmet Uğur makalesinin başında mezhep kavramıyla ilgili bilgi vermektedir. Akabinde Abdülganî en-Nâblusî’nin kısaca hayatını anlatan yazar, risalenin konusundan bahsederek, risaleyi tahlil etmektedir. Nâblusî’nin mezhep, ictihad ve müctehid tabakalarıyla ilgili görüşlerini analiz eden yazar; risalenin mevcut nüshaları hakkında bilgi vermektedir. En son olarak da risalenin tahkikini yapmaktadır.

7. Ünal Şahin, “Tahkîku Nukûdu’s-Surar Şerhu Ukûdu’d-Dürer Fîmâ Yüftâ Bihi Min Akvâli’l-İmâm Züfer”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 37(2017), 149-210.

Arapça olarak kaleme alınan bu makalede yazar, ilk olarak Abdülganî en-Nâblusî’nin kısa biyografisini vermektedir. Yazar, risalenin Nâblusî’ye nispetini tahkik ettikten sonra risalenin konusundan ve öneminden bahsetmektedir. Risalenin üslubunu ve meseleleri ele alışı değerlendirildikten sonra yazar, mevcut nüshalarıyla ilgili geniş bilgi vermektedir. Nüshalarla ilgili yaptığı değerlendirmelerin hemen akabinden, risalenin yazma nüshalarından örnek sayfalar koyan yazar, makalenin en sonunda risalenin tahkikini yapmaktadır.

8. Ömer Ali el-Bârûnî, “Risaletü’l-gaysü’l-münbecis fî hükmi’l-masbûği bi’n-necis te’lif Abdülganî b. İsmail en-Nâblusî”, *Mecelletü’l-İlmiyye li Külliyyeti’t-Terbiyye*, 8(2017/2).

Bu makalede yazar Nâblusî’nin necis maddelerle boyanmış şeyler hakkında yazmış olduğu risalesini tahkik etmektedir. Makalenin başında yazar, kısaca Nâblusî’nin hayatı hakkında bilgi verdikten sonra, risalenin içeriğinden ve öneminden bahsetmektedir. Ardından

risaleyi tahkik ederken esas aldığı nüshadan örnek sayfaların resmini vermektedir. En son kısımda da risalenin tahkikini belli başlıklar altında sunmaktadır.

9. Emine Nurefşan Dinç, “Abdülganî en-Nablusî’nin Zimmîlerin Mâlî Yükümlülüklerine Dair Fetvası: Tahkik ve Tahlil”, *Bilimname*, 37(2019), 1, 759-813.

Bu makalede yazar, Abdülganî en-Nâblusî’nin zimmîlerin cizye dışında mükellef tutuldukları vergi ve muafiyetlere dair verdiği fetvaların yer aldığı risalesinin tahkik ve tahlilini yapmaktadır. Yazar risalenin tahkikinden önce, İslâm hukukunda gayrimüslimlerin ödemekle yükümlü oldukları haraç, öşür ve cizye gibi vergiler hakkında bilgi vermektedir. Söz konusu bu vergiler hakkında bilgi verdikten sonra yazar, gayrimüslimlerin cizye, haraç ve öşür dışında başka bir malî mükellefiyetle yükümlü tutulup tutulamayacağı meselesi hakkında fukahânın görüşlerine yer vermektedir. Fakîhlerin bu konudaki görüşlerini verdikten sonra; Osmanlı Devleti’nde vergi düzeni ve gayrimüslimlerden alınan tekâlîf-i şer’iyye, tekâlîf-i örfiyye, tekâlîf-i şâkka vergileri ve avâid vergisi hakkında bilgi bilgi vermektedir. Ardından Kudüslü Müslüman topluluğunun zimmîlerin verdiği avâidin hükmüne dair sormuş oldukları soruya ve Nâblusî’nin bu soruya verdiği cevaba geçmektedir. Daha sonra Nâblusî’nin fetvasının analizini yapan yazar, makalenin sonunda risalenin tahkikini vermektedir.

10. Astrid Meier, *Words in Action: ‘Abd al-Ghanî al-Nabulusî as a Jurist, Early Modern Trends in Islamic Theology*, ed. Lejla Demiri ve Samuela Pagani, Almanya: Mohr Siebeck Tübingen, 2019.

Astrid Meier’in bu çalışması Tübingen Üniversitesi’nde Abdülganî en-Nâblusî’yle ilgili yapılmış bir sempozyumda sunulmuş ve “Early Modern Trends in Islamic Theology” adlı bildiriler kitabının içerisinde yayımlanmıştır. Meier bu bildirisinde ilk olarak Nâblusî’nin ilmi kişiliğine dair genel bilgiler vermektedir. Ardından Nâblusî’nin İbn Âbidîn’i nasıl etkilediğini, İbn Âbidîn’in eserlerinde ve fıkıh düşüncesinde Nâblusî’nin nasıl bir etkisi olduğunu ele almaktadır. Bu başlık altında Meier; İbn Âbidîn’in *Reddü’l-muhtar*’ında Nâblusî’ye atıf yaptığı eserlerinin listesini vermektedir. Meier Nâblusî’nin *Reddü’l-muhtar*’da atıf yapılan eserlerinin yanı sıra, yaptığı tabloda kaçınıcı sayfada ve hangi konu başlığında İbn Âbidîn’in bu eserlere atıf yaptığı bilgisini de vermektedir. Meier’in verdiği bilgiye göre İbn Âbidîn söz konusu eserinde Nâblusî’nin on dokuz farklı eserine atıf yapmaktadır. Meier daha sonra bir müftü ve kadı olarak Nâblusî başlığı altında, Nâblusî’nin bir hukuk adamı olarak kariyeri ve yaptığı görevleri hakkında bilgi vermektedir. Bu konunun ardından “Bir Fakîh Olarak Nâblusî”

başlığıyla, müellifin bir de fakîhlik yönünü ele alan Meier; Nâblusî'nin fıkıh anlayışının zahir ve batın fikhın arasında yer aldığını ifade etmektedir.

11. Ayşegül Yılmaz, “es-Sulh Beyne'l İhvân fî Hukmi İbâhati'd-Duhân, Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî”, *Dergiabant* 7/13 (Mayıs 2019): 337-340.

Yazar bu yazısında Abdülganî en-Nâblusî'nin tütünün hükmüne dair yazmış olduğu eserinin tahkikli neşrini merkeze alarak, Nâblusî'nin eserinin değerlendirmesini yapmaktadır. Yazıda Nâblusî'nin görüşlerini eleştirmekte ve tütüne mübâh hükmünü verirken getirdiği delillerin usûl açısından birtakım problemler içerdiğini vurgulamaktadır.

12. Ayşe Aktaş-Abdullah Kahraman, “Abdülganî en-Nâblusî'nin İştibâkü'l-Esinne Fi'l-Cevâbi Ani'l-Farzi Ve's-Sünne Adlı Risalesi Bağlamında Farz ve Sünnete İki Farklı Yaklaşım”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 5(1): 2021, 41-64.

Bu makalede Nâblusî'nin *İştibâkü'l-Esinne fi'l-Cevâbi Ani'l-Farzi ve's-Sünne* adlı risalesinden hareketle Ebû Hâzim el-Kadî (ö. 292/905) ve Nâblusî'nin farz ve sünnete yaklaşımları ortaya konulmaktadır. Makalede teklifi hükümlerden farz ve sünnet hakkında bilgi verildikten sonra, Nâblusî'nin söz konusu risalesi hakkında bilgi verilmektedir. Nâblusî bu risalede Ebû Hâzim'e farz ve sünnete dair sorulan bazı sorulardan bahsetmekte ve öncelikle Ebû Hâzim'in bu sorulara verdiği cevapları ele almakta yer yer eleştirmekte ve kendi görüşlerini zikretmektedir. Bu makalede Ebû Hâzim'in ve Nâblusî'nin farz ve sünnet hükümlere dair değerlendirmeleri mukayeseli olarak ele alınmakta ve görüşleri analiz edilmektedir.

3.1.2. Tercümeler

1. Şükrü Özen, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması (Şah Veliyyullah Dehlevî, Sıddık Hasan Han, Şeyh Davut, Nablusi, Suyuti)*, İstanbul: Pınar Yayınları, 1987.

Eserde beş farklı risalenin tercümesi yer almaktadır. Bunlardan biri de Nâblusî'nin *Hulasatu't-tahkik fî beyâni hükmi't-taklid ve't-telfik* adlı risalesinin tercümesidir. Yazar öncelikle risalelerin müellifleri hakkında bilgi vermektedir. Nâblusî'nin risalesi ise eserde ikinci sırada yer almaktadır. Nâblusî'nin hayatı hakkında kısa bir giriş yaptıktan sonra, yazar risalenin tercümesine geçmektedir.

2. Ahmet Yaşar, “Taklid ve Telfik Konusunda Bir İnceleme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(1998): 201-223.

Yazar makalede Abdülğanî en-Nâblusî'nin *Hulasatu't-tahkik fî beyâni hükmi't-taklid ve't-telfik* adlı risalesini tercüme etmiştir.

3. Abdülğanî en-Nâblusî, *Tütün Risalesi*, çev. M. Emin Efe-Ahmet Şenharputlu, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

Eser Nâblusî'nin *es-Sulh beyne'l-ihvân fî hükmi ibâhati'd-duhân* adlı kitabının tercümesidir. Tercümede esas alınan metin 2015 yılında Muhammed Edib el-Cadir tarafından tahkik edilmiş, Şam'da Ninava Yayınevi tarafından basılmış eserdir. Yüz elli iki sayfa olan eserin içeriğinde yer alan başlıklar şu şekildedir: 1- Tütün risalesine dair birkaç söz, 2- mukaddime, 3- Birinci Fasil: Tütün ve Mübâh Olan Bazı Şeylerin Hükümüne Dair İhtilafların Sebebi, 4- Matlab: Kahvenin Haramlığı, 5- İkinci Fasil: Tütünün Kullanımına, İçilme Şekline, Şam ve Diğer Beldelerde Ortaya Çıkışına, Tütünün ve Tütün Aletlerinin İsimlerine Giriş, 6- Matlab: Bu Bitki İçin Bir Başlangıç, 7- Matlab: Tütünü Nemrud Zamanındaki Hekimler İcad Etti, 8- Matlab: Tütünün İsimleri, 9- Tütün Kullanım Araçları, 10- Üçüncü Fasil: Dumanın Esası, Ortaya Çıkış Şekli, Fayda ve Zararları, 11- Dördüncü Fasil: Tütün Bitkisi ve Faydaları, 12- Beşinci Fasil: Tütünü Haram Sayanların Getirdikleri Fasid Delillerin Beyanı, 13- Altıncı Fasil: Tütünün Mübâh Olduğuna İlişkin Görüşlerin Hülasası, 14- Yedinci Fasil: Tütün İçimiyle İlgili Şiirler.

3.2. ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ'YE DAİR FIKIH ALANI DIŞINDA YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

Abdülğanî en-Nâblusî'yle ilgili Türkçe ve diğer dillerde yapılan çalışmalar tespitlerimize göre şunlardır:

3.2.1. Tezler

1. Bekri Alaaddin, *Abdalgani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine*. Yayımlanmış Doktora Tezi, Paris Üniversitesi, 1985.

2 Ahmet Kamil Cihan, *Abdülğanî Nâbulusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1988.

3. Von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī, 1640-1731*. Doktora Tezi, California Üniversitesi, 1997.
4. Zeliha Öteleş, *Abdülğanî en-Nāblusî Şerhi Bağlamında İbnü’l-Fâriz’ın Kasîde-i Tâiyye’sinde Seyr u Sülûk*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
5. Muhammed Tayyip Durceylan, *Abdülğanî en-Nāblusî’ye Ait el-Ukûdü’l-lü’lûiyye İsimli Eserin Ârifî Ahmed Dede Tercümesi (Tahkik ve Transkripsiyon)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
6. Musab Baran, *Abdülğanî en-Nāblusî ve Gezi Edebiyatı Bağlamında el-Hadratu’l-Unsiyye fî’r-Rihleti’l-Kudsiyye Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
7. Muhammed Mahmood Ahmed Kader, *Abdülğanî en-Nāblusî’nin “et-Tal’atü’l-Bedriyye Şerhu’l-Kasidetü’l-Mudariyye” Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
8. Mustafa Keskin, *Abdülğanî en-Nāblusî’nin Seyahatnamesinde Medine*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
9. Süleyman Fazıl Uysal, *Abdülğanî en-Nāblusî ve “el-Hakikatu ve’l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi’ş-Şam ve Mısr ve’l-Hicaz” Adlı Seyahatnamesi*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
10. İbrahim Ünal, *Osmanlı Arap Edebiyatında Seyahatname*. Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

3.2.2. Makaleler

1. Heribert Busse, “‘Abd al-Ganī an-Nābulusīs Reisen im Libanon (1100/1689-1112/1700)”, *Der Islam*, Berlin, 44, 1968.
2. Elizabeth Sirriyyah, “The Journeys of ‘Abd Al-Ghanī Al-Nābulusī in Palestine (1101/1690 And 1105/1693)”, *Journal of Semitic Studies*, XXIV, 1979.

3. Elizabeth Sirriyah, “Ziyārāt of Syria In A Rihla of ‘Abd Al-Ghanī Al-Nābulusī (1050/1641-1143/1731)”, *Journal of The Royal Asiatic Society*, London, 2, 1979.
4. Bekri Alaaddin, “el-Müserredü’n-Nakdi bi Esmāi Müellefāti’ş-Şeyh Abdülğanî en-Nāblusî, *Mecelletü Mecmai’l-Lüğati’l-Arabiyye*, Şam, 1984, 334-397.
5. Elizabeth Sirriyah, “The Mystical Journeys of ‘Abd Al-Ghanī Al-Nābulusī,” *Die Welt Des Islams*, 25, 1985.
6. Michael Winter, “A Polemical Treatise by Abd al-Ganī al-Nābulusī Against a Turkish Scholar On The Religious Status of Dimmīs,” *Arabica*, 35, 1988/1, Leiden, ss. 92-103.²
7. Paul B. Fenton, “The Hidden Secret Concerning The Shrine of Ibn ‘Arabī A Treatise by ‘Abd al-Ghanī an-Nābulusī”, *Journal of the Muhyiddin Arabi Society*, 22 (1997).
8. Mehmet Sait Toprak, “İnsanın Anlamı Üzerine Bir Araştırma: Abdülğanî en-Nablusî”, *Marife Dergisi*, 9 (2009), 99-129.
9. Emil Homerin, “On The Battleground”: Al-Nābulusī’s Encounters With A Poem By Ibn Al-Fārid”, *Arabic Literary Thresholds Sites of Rhetorical Turn in Contemporary Scholarship*, ed. Muhsin al-Musawī, Leiden: Brill, 2009.
10. Emil Homerin, “On The Battleground”: Al-Nābulusī’s Encounters With A Poem By Ibn Al-Fārid”, *Arabic Literary Thresholds Sites of Rhetorical Turn in Contemporary Scholarship*, ed. Muhsin al-Musawī, Leiden: Brill, 2009.
11. Samuela Pagani, Defendre le soufisme par des temps difficiles ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī, polemist anti-puritan, *Le soufisme al’epoque ottomane, XVIe-XVIIIe siecle. Sufism in the Ottoman Era: 16th-18th century*. Cairo: Institut Français d’Archeologie Orientale, 2010, 309-335.

² Bu makale Nāblusî’nin kelamla ilgili *el-Kavlu’s-sedid fî cevâzi hulfi’l-va’id ver’r-reddi ale’r-Rûmiyyi’l-anîd* adlı eserine dair yazılmıştır. Eserin zimmîlerin fikhî durumuyla ilgili değil kelam ilmi açısından konumlarının ne olduğuyla ilgilidir. Zimmîlerin fikhî statülerine dair vermiş olduğu fetva ile karıştırılmamalıdır!

12. Steve Tamarî, “The ‘Alim As Public Intellectual: Abd al-Ghanî al-Nabulusî As A Scholar Activist, *Journal of The Muhyiddin İbn Arabi Society*, 48 (2010), 121-140.
13. Ahmad Sukkar, “Abd al-Ghanî al-Nabulusî of Damascus (d. 1143/1731) and the Mawlawî Sufi Tradition”, *Mawlana Rumi Review*, Volume 5, Exeter, 2014.
14. Sami Turan Erel, “Tahkik “el-Kevkebû’s-Sarî fi Hakikati’l-Cüzi’l-İhtiyarî li Abdi’lganî b. İsmail en-Nâblusî”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 34 (2015), 135-174.
15. Samer Akkach, “ The Eye of Reflection: Al-Nabulusi’s Spatial Interpretation of Ibn ‘Arabi’s Tomb”, *Muqarnas Online*, 32 (2015), Brill.
16. Abdulcebbar Kavak, “Şeyh Abdülganî en-Nablusî’nin (ö. 1143/1731) Mevlevilik Müdafaası: *el-Ukûdü’l-Lü’lûyye fî Tarîki’s-Sâdeti’l-Mevleviyye Adlı Eseri*”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)*, 56 (2016), 1125-1151.
17. Theodore G. Dedon, *The Third Jihad ‘Abd al-Ghanî al-Nabulusî and the Possibility of a Social Jihad in Light of Sin, the Elect, and Wahdat al-Wujud*, Georgetown University Department of Theological and Religious Studies THEO-707: Sufism: Society and Spirituality, Mayıs, 2016.
18. John O. Voll, “ Scholars in Networks: ‘Abd al-Ghanî al-Nâbulusî and His Travels”, *The Heritage of Arabo-Islamic Learning Studies Presented to Wadad Kadi*, ed. Maurice A. Pomerantz, Aram A. Shahin, Leiden: Brill, 2016.
19. Mustafa Borsbuğa, “Tahkik “el-Hamil fi’l-Felek ve’l-Mahmul fi’l-Fulk fi İtlakî’n-Nübüvveti ve’r-Risaleti ve’l-Hilafeti ve’l-Mülk” li Abdülganî b. İsmail en-Nâblusî”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38 (2017), 167-231.
20. Şerife Nur Çelik, “İbrahim el-Kûrânî’nin Hâdis Kudreti Tasavvuru ve Abdülganî en-Nablusî’nin Eleştirileri”, *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 2018, 68-78.
21. İsmail Ekinci, “Abdülganî b. İsmail en-Nablusî’nin Divânu’l-Hakâik ve Mecmû’u’r-Rekâik İsimli Eserinde Edebi Sanatlar”, *Bitlis İslâmiyat Dergisi*, 1(1), 2019, 55-72.

22. Nir Shafir, “Nābulusī Explores the Ruins of Baalbek: Antiquarianism in the Ottoman Empire during the Seventeenth Century”, *Renaissance Quarterly*, 75 (2022), 136-184.

3.2.3. Tercümeler

1. Abdülganî en-Nâblusî, *Gerçek Varlık Vahdet-i Vücûd'un Müdafası*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.³
2. Abdülganî en-Nâblusî, Ariflerin Tevhidi ve Vahdet-i Vücut Nedir? (*el-Kavlu'l-Metin fî beyâni tevhîdi'l-ârifîn*), çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.⁴
3. İmam Nâblusî, *Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*, İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2016. (Nâblusî'nin bu eserinin farklı yayınevlerinden çıkan baskıları da mevcuttur.)
4. Abdülganî en-Nâblusî, *Mevlevîlik Müdafası*, çev. Mehmed Zahid Tıĭlıoĭlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.⁵
5. Hasan Hüseyin Güneş ve Avşin Güneş, *Abdülganî en-Nâblusî ve Osmanlı Tarihine Dair Eseri*, İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2020.⁶
6. Abdülganî en-Nâblusî, *Uzlet: Manevi İlerlemenin Sırları*, çev. Mehmed Zahid Tıĭlıoĭlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.⁷

3.2.4. Kitaplar

1. *Studies on Abdalgani an-Nablusî and His Travels: Collected and Reprinted*, ed. Fuat Sezgin, yay. haz. Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfrang Goethe-Universität, 1993.

³ *el-Vücûdü'l-hakk ve hitâbu's-sıdk* adlı eserin çevirisidir.

⁴ *İzâhu'l-maksûd min ma'na vahdeti'l-vucûd mesâil fî't-tevhîd ve't-tasavvuf* adlı eserin tercümesidir.

⁵ *el-Ukûdu'l-lu'lu'yye fî tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye* adlı eserin tercümesidir.

⁶ *el-Ebyâtu'n-nûrâniyye fî mulûki'd-devleti'l-Osmaniyye* adlı eserin çevirisidir.

⁷ *Tekmîlu'n-nuût fî lüzûmi'l-buyût* adlı eserin çevirisidir.

2. Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgânî Nablûsî Hayatı ve Fikirleri*, çev. Veysel Uysal, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.⁸
3. Riyad Abdulhamid Murad, *el-Hakika ve 'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi 'ş-Şâm ve Mısr ve 'l-Hicâz*, Şam: Daru'l-Marife, 2000.
4. Züheyr Halil Berkavî, *Abdülganî en-Nâblusî ve Tasavvufuhu*, Amman: y.y., 2002.
5. Ahmet Matlub, *el-Ârif Abdülganî en-Nâblusî Hayâtuhû ve Şi 'ruhû*, Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmi, 2004.
6. Ali Mabed Fergali, *Abdülganî en-Nâblusî, Hayatuhu, Arâuhu*, Aguzah: Daru'l-İman, 2005.
7. Elizabeth Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus 'Abd al-Ghanî al-Nabulusî 1640-1731*, New York, 2005.
8. Samer Akkach, *Abd al-Ghanî al-Nabulusî Islam and the Enlightenment*, Oneworld Publications, İngiltere, 2007.
9. Samer Akkach, *Letters of a Sufi Scholar The Correspondence of 'Abd al-Ghanî al-Nabulusî (1641-1731)*, Londra: Brill, 2009.
10. Seyfû'l-İslâm Sibeveyhi el-Endenosî, *Şerhü 'l-Allâme Abdülganî en-Nâblusî el-Müsemma el-Envâri 'l-İlâhiyye*, Kahire: Darü'l-Besâir, 2014.
11. İsmail Ekinci, *Tasavvuf Şairi Nâblusî ve Şiirleri*, ed. Hasan Taşkiran, Ankara: İksad Yayınları, 2020.
12. Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücudu Savunmak*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
13. Victor Said Basil, *Vahdetü 'l-vücut inde İbn Arabi ve Abdülganî en-Nablusi*, Beyrut, Daru'l-Farabi, t.y.

⁸ Bu kitap Bekri Alaaddin'in yukarıda zikrettiğimiz doktora tezinin sadece bir kısmının çevirisidir.

3.2.5. Bildiriler

1. Recep Dikici, “ Abdülğanî en-Nablusî ve Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki Mesnevi Dibacesi Şerhi”, 10. Millî Mevlana Kongresi, Cilt 1, Konya, 1998.
2. Recep Dikici, “Abdülğanî en-Nâblûsî’nin Mevlevilik Âdâbına Dair el-Ukûdü’l-lü’lûiyye’si ve Müstakîmzâde’nin Şerhi”, 10. Millî Mevlana Kongresi, Cilt 1, Konya, 2002.
3. M. Tayyip Durceylan, “Medrese-Tekke Çatışmaları Ekseninde Gelişen Semâ Literatürüne Bir Katkı: Nâblusî’nin (ö. 1731) *el-Ukûdü’l-lü’lûiyye* Risâlesi ve Semâ Müdâfaası”, *Sahnı Semândan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*, Cilt 2, İstanbul, 2018.
4. Bekri Alaaddin, “Mürâselâtî’ş-Şeyh Abdülğanî en-Nâblusî Zatü’t-Tabîğî’s-Sûfiyyi fî İdârî’d-Devleti’l-Osmaniyyeti”, *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı, İstanbul, 2018, 781-791.

Leyla Demiri ve Samuela Paganî’nin editörlüğünü yaptığı 2012 yılında Tübingen Üniversitesi’nde yapılan Abdülğanî en-Nablusî sempozyumunda sunulan tebliğlerin yer aldığı kitap “*Early Modern Trends in Islamic Theology ‘Abd al-Ghanî al-Nabulusî and His Network of Scholarship (Studies and Texts)*” içerisinde yer alan konu başlıkları şunlardır:

1. Bakri Alaaddin, *Abd al-Ghanî al-Nabulusî, the Doctrine of the Unity of Being and the Beginnings of the Arab Renaissance*, ss. 31-48.
2. Denis Gril, *Jawâhir al-nusûs fî hall kâlimât al-Fusûs: ‘Abd al-Ghanî al-Nabulusî’s Commentary on Ibn ‘Arabî’s Fusûs al-hikem*, ss. 49-58.
3. Jawad Anwar Qureshi, *Some of ‘Abd al-Ghanî al-Nabulusî’s Kalâm Writings*, ss. 59-72.
4. Steven Styer, *The Relationship Between Kalam and Akbarian Theology in the Thought of ‘Abd al-Ghanî al-Nabulusî*, ss. 73-97.
5. Atallah S. Copt, *The Legacy of Ibrahîm al-Kûrânî and Its Influence on the Writings of ‘Abd al-Ghanî al-Nabulusî*, ss. 97-106.

6. Astrid Meier, *Words in Action: ‘Abd al-Ghanī al-Nabulusī as a Jurist*, ss. 107-136.⁹
7. Katharina Ivanyi, *‘Abd al-Ghanī al-Nabulusī’s Commentary on Birgivi Mehmed Efendi’s al-Tarīqa al-Muhammadiyya: Early Modern Ottoman Debates on Bid’a fi’l-‘âda*, ss. 137-152.
8. Jonathan Parkes Allen, *Reading Mehmed Birgivi with ‘Abd al-Ghanī al-Nâbulusī: Contested Interpretations of Birgivi’s al-Tariqa al-Muhammadiyya in the 17th-18th Century Ottoman Empire*, ss. 153-170.
9. Samuela Pagani, *Timeless Typologies and New Individualities: ‘Abd al-Ghanī al-Nabulusī, Niyâzî-i Mısri and the Sufi Theory of Sainthood in the Early Modern Ottoman World*, ss. 171-194.
10. John O. Voll, *‘Abd al-Ghanī al-Nabulusī and Abū’l-Mawâhib al-Hanbali: Scholarly Networking in Damascus and Beyond*, ss. 195-211.
11. Erdal Toprakçyan, *Nabulusian Sufism in the Ottoman Realm: The Case of Şeyhülislam Mustafa Âşir Efendi*, ss. 212-224.
12. Steve Tamari, *Confounding Dichotomies: Elite and Popular, Spiritual and Secular, Pious and Joyous in the Travel Writing of ‘Abd al-Ghanī al-Nabulusī*, ss. 225-236.
13. Samir Mahmoud, *‘Abd al-Ghanī al-Nabulusī’s Spiritual Journey (Rihla) to the Beqaa Valley*, ss. 237-262.
14. Nir Shafir, *The Art of Forgetfulness: ‘Abd al-Ghanī al-Nabulusī on Memory and Morality*, ss. 263-277.
15. Samer Akkach, *Islamic Science and Cosmology in the Post-Copernican Period: Reflection on ‘Abd al-Ghanī al-Nabulusī’s Views*, ss. 278-298.
16. Serkan İnce, *What Makes Us Human? ‘Abd al-Ghanī al-Nabulusī’s Reflections on Human Nature Badhl al-İhsan fi Tahqiq Ma’nâ’l-İnsan*, ss. 299-303.

⁹ Bildiriler arasında sadece bir bildiri Nâblusî’nin fikhî yönüne dairdir. Ayrıntılı bilgi için ilgili bölüme bakınız.

17. Samuela Pagani, *'Abd al-Ghanī al-Nabulusī's Treatise in Defense of Niyâzī-i Mısrī Al-Hamīl fī 'l-falak wa-l-mahmūl fī 'l-fulk fī itlaq al-nubuwwa wa 'l-risāla wa-l-khilāfa wa 'l-mulk*, ss. 317-325.

18. Lejla Demiri, *Death as an Existential Quality (Amr Wujūdī): 'Abd al-Ghanī al-Nabulusī's Commentary on Abū Hamīd al-Ghazzālī's Poetry al-Kawkab al-Mutalālī Sharh Qasīdat al-Ghazzālī*, ss. 363-379.





BİRİNCİ BÖLÜM

ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ’NİN HAYATI, ESERLERİ VE YAŞADIĞI DÖNEM

1. HAYATI

1.1. DOĞUMU VE SOY AĞACI

Abdülğanî en-Nâblusî olarak bilinen âlim, Abdülğanî b. İsmail b. Abdülğanî b. Ahmed b. İbrahim el-Hanefî en-Nakşibendî el-Kadirî el-Hamevî ed-Dımeşkî el-Makdisî'dir. İbn Nâblusî olarak meşhur olmuştur. Dedesi İbrahim Beyt-i Makdis'ten çıkıncaya kadar Nâblus'u¹⁰ yurt edinmiş sonra oradan Şam'a göç edip yerleşmiştir.¹¹ Abdülğanî en-Nâblusî Nâblus şehrine nispetle Nâblusî diye şöhret bulmuştur.¹²

Abdülğanî en-Nâblusî hicri 4 Zilhicce 1050, miladi 17 Mart 1641 yılında Şam'da doğmuştur.¹³ Bazı kaynaklarda 4 Zilhicce bazı kaynaklarda ise 5 Zilhicce'de doğduğu yazmaktadır. Nâblusî'nin doğum tarihi Hafız Nizar Abaza'nın *Ulemâu Dimeşk ve a'yanuha fi'l-karni's-sani aşer el-hicri* adlı eserinde 4 Zilhicce olarak geçmekte iken, Muradî'nin *Silku'd-durer fi a'yani'l-karni's-sani aşeri*,¹⁴ Ömer Rıza Kehhâle'nin *Mucemu'l-müellifini*¹⁵ gibi bazı kaynaklarda ise 5 Zilhicce yazılıdır.¹⁶ Bekri Alaaddin tarafından hazırlanan doktora tezinde de, Muradî'nin *Silku'd-durer*'de Nablûsî'nin doğum tarihini 5 Zilhicce olarak verdiği ifade edilmektedir. Çağdaş tarihçiler tarafından kabul edilen tarih de budur. Fakat bizzat Nâblusî tarafından kaleme alınan *el-Havzu'l-mevrûd*¹⁷ adlı kendi el yazmasında Nâblusî'nin doğum tarihi 4 Zilhicce olarak geçmektedir.¹⁸ *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* de bu bilgiyi esas almış ve

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Ş. Tufan Buzpınar, "Nâblus", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, 265-268.

¹¹ Muhammed Muti Hafız Nizar Abaza, *Ulemâu Dimeşk ve a'yanuha fi'l-karni's-sani aşer el-hicri*, Dimeşk: Daru'l-Fikr, 2000, II, 77.

¹² Ahmet Kamil Cihan, *Abdülğanî Nâblusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1988, s. 4.

¹³ M. Muti Hafız Nizar Abaza, *Ulemâu Dimeşk*, II, 77.

¹⁴ Bk. Ebû'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali el-Muradî, *Silku'd-durer fi a'yani'l-karni's-sani aşer*, Beyrut: Daru İbn Hazm, 1988, III, 31.

¹⁵ Bk. Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu'l-müellifin*, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, t.y., V, 271.

¹⁶ Yine *The Encyclopaedia of Islam* kısaca *EI* olarak ifade edilen *İslâm Ansiklopedisi*'nde Nâblusî'nin 5 Zilhicce'de doğduğu söylenmektedir. Bk. W.A.S. Khalidi, "Abd al-Ghanî al-Nablusî", *The Encyclopedia of Islam*, I, 60.

¹⁷ Nâblusî *Havzu'l-mevrûd* adlı eserinde şöyle demektedir: "Teyzemin bana aktardığına göre ben Şeyh Mahmud'un vefatından bir gün sonra; ki Şeyh Mahmud 3 Zilhicce Cumartesi günü vefat etmiş ertesi gün 4 Zilhicce Pazar günü 1050 yılında ben doğmuşum." Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülğanî en-Nâblusî, *el-Havzu'l-mevrûd fi ziyareti's-Şeyh Yusuf ve's-Şeyh Mahmûd*, Şam Zahirîye Kütüphanesi 4008, vr. 86a.

¹⁸ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülğanî Nablûsî Hayatı ve Fikirleri*, çev. Veysel Uysal, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 129.

şu ifadelere yer vermiştir. “4 Zilhicce 1050’de Dımaşk’ta dünyaya geldi. Kendisinden nakledilen bu tarihe karşılık eski ve yeni biyografi kaynaklarının çoğunda 5 Zilhicce’de doğduğu kaydedilmektedir.”¹⁹ Carl Brockelmann ve Halidî’ye göre 5 Zilhicce Mart’ın 19’una tekabül etmektedir ve Nâblusî 19 Mart’ta doğmuştur. Çoğunluğun kabulüne göreyse Abdülğanî en-Nâblusî 4 Zilhicce’de doğmuştur ve bu tarih 17 Mart’a tekabül etmektedir.²⁰

Silku’ d-durer’de Nâblusî’nin babası Diyâr-ı Rum’a yolculuk ederken Salih Şeyh Mahmud adında bir meczubun annesine onu müjdelediğini ve ona gümüş bir dirhem vererek adını da Abdülğanî koymasını söylediği nakledilmektedir. Daha sonra çocukları dünyaya geldiğinde ailesi onun adını Abdülğanî koymuştur fakat Nâblusî doğduğunda, zikredilen Şeyh Mahmud vefat etmiştir.²¹ Bekri Alaaddin’in eserinde ise bu konu şöyle anlatılmaktadır: “Ebû’l-Feyz” mahlasını taşıyan Şeyh Mahmud el-Hulvanî 3 Zilhicce 1050/6 Aralık 1641 Cumartesi günü²² Nâblusî’nin doğumundan bir gün önce vefat etmiştir.²³

Abdülğanî en-Nâblusî’nin şeceresine gelince; kendisi Hulefâ-i Raşidîn’den Hz. Ömer’in (ö. 23/644) soyundan olduğunu söylemektedir, fakat onu direkt olarak Hz. Ömer’e

¹⁹ Ahmet Özel, “Abdülğanî en-Nâblusî”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, 268.

²⁰ Nâblusî’nin doğum tarihindeki ihtilaflarda hicri tarihlerde arada bir gün fark olmasına rağmen miladi tarihlerde ise kaynaklarda iki gün farkı bulunmaktadır. Batılı kaynaklarda Nâblusî’nin 19 Mart’ta doğduğu yazılıyken diğer kaynakların çoğunda ve Bekri Alaaddin’de de 17 Mart tarihi geçmektedir. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*’nde ise 4 Zilhicce, parantez içerisinde de 18 Mart şeklinde geçmektedir. Nâblusî’nin belirttiği 4 Zilhicce 1050 tarihi Miladi olarak 17 Mart’a tekabül etmektedir. Doğru olan tarih budur.

²¹ Muradî, *Silku’ d-durer*, III, 31.

²² Abdülğanî en-Nâblusî, *el-Havzu’l-mevrûd fî ziyareti’ş-Şeyh Yusuf ve’ş-Şeyh Mahmûd*, Şam Zahirîye Kütüphanesi 4008, vr. 86a.

²³ Bir halk mutasavvıfı olan Şeyh Mahmud el-Hulvanî Şam’da yaşayan bir meczup olan Yusuf el-Kamînî türbesinin orada kalıyor ve türbeye hizmet ediyordu. Kasiyûn yamacında yer alan türbeye halk ziyaretleri bir hayli fazla idi. Nâblusî’nin annesi de türbeyi sık sık ziyaret edip Şeyh Mahmud ve karısına hediyeler götürmeyi adet edinmişti. Yine bir gün Nâblusî’nin annesi Zeynep binti Şeyh Muhammed b. Şeyh Burhaneddin İbrahim b. Ahmed b. Yahya ed-Duveykî ed-Dimeşkî türbeye ziyarete gittiği sırada Şeyh Mahmud ona doğacak çocuğunun adını “Ebû’l-Feyz” mahlasıyla birlikte Abdülğanî koymasını söyleyip gümüş bir para bırakarak şu vasiyeti yapmıştır: “Abdülğanî doğunca bunu benim hediyem olarak ona verin.” Annesi de bu vasiyeti tutarak büyüdüğünde gümüş parayı Abdülğanî en-Nâblusî’ye vermiştir, Nâblusî de bu parayı ölene dek saklamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 91. eş-Şeyh Kemaleddin Muhammed b. Muhammed Şerif el-Gazzî el-Âmirî, *el-Virdü’l-ünsî ve’l-vâridü’l-kudsî fî tercemeti’l-arîf Abdülğanî en-Nâblusî*, thk. Şeyh Ahmed Ferid el-Mezidî, Beyrut: Kitab Naşirûn, 2016, s. 88.

bağlayan kesin bir şecere çıkarmanın mümkün olmadığı ifade edilmektedir.²⁴ *el-Hadîkatu'n-nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adlı eserinde Nâblusî kendi şeceresini şu şekilde vermektedir: “Abdülğanî b. İsmail b. Abdülğanî b. İsmail b. Ahmed b. İbrahim b. Abdurrahman b. İbrahim b. Sadeddin b. Cemaa en-Nâblusî ed-Dîmeşkî el-Hanefî.”²⁵ Bir risalesinde de Nâblusî şeceresini şöyle zikretmektedir: “Abdülğanî b. İsmail b. Abdülğanî b. İsmail b. Ahmed b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman b. İbrahim b. Abdurrahman b. İbrahim b. Sa'd b. Cemaa el-Kinânî el-Makdisî.”²⁶

Bekri Alaaddin'in ifadesine göre Abdülğanî en-Nâblusî'nin torunu Kemaleddin el-Gazzî, *el-Virdü'l-ünsî ve'l-vâridü'l kudsî fi tercemeti'l-arîf Abdülğanî en-Nâblusî* adlı eserinde Nâblusî'nin iki farklı şeceresini vermektedir. Bekri Alaaddin bu şecereleri Cemaa ve Kudame oğulları olmak üzere ikiye ayırarak vermiştir. Ben-i Cemaa olarak verilen şecere şu şekildedir: “Abdülğanî b. İsmail b. Abdülğanî b. İsmail b. Ahmed b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. Abdullah b. Abdurrahman b. İbrahim b. Abdurrahman b. İbrahim b. Sadeddin²⁷ b. Cemaa b. Ali b. Cemaa b. Hazim b. Sahr.” Ben-i Kudame ise “Abdullah (...) b. Ahmed b. Muhammed b. Kudame b. Mikdam b. Nasr b. Feth b. Huzeyfe b. Muhammed b. Yakub b. el-Kasım b. İbrahim b. İsmail b. Yahya b. el-Kasım b. İbrahim b. İsmail b. Yahya b. Muhammed b. Sâlim b. Abdullah b. (...) Ömer” olarak geçmektedir.²⁸

²⁴ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 87.

²⁵ Abdülğanî b. İsmail b. Abdülğanî en-Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye Şerhu Tarîkati'l-Muhammediyye*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971, I, 33.

²⁶ Abdülğanî en-Nâblusî, *Risale fi ecvibeti esiletin veradet aleynâ min Beyti'l-Makdis*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 73b.

²⁷ *el-Hadîkatu'n-nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adlı eserinde Nâblusî Sadeddin ismini zikrederken başka listelerde Sadullah geçmektedir.

²⁸ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 88. Abdülğanî en-Nâblusî'nin şeceresine dair yukarıda verilen iki listenin birbirleriyle bağlantıları imkansız gibi gözükmektedir. Fakat bu iki liste arasında kan bağının olduğu düşüncesine engel teşkil edecek bir durum söz konusu değildir. Bunun nedeni de; anne tarafından yeğenlerin birbirleriyle evlilik bağı kurmuş olmalarıdır. Nesep itibarıyla farklı yerlere dayansalar da kurulan akrabalıkların sonucunda kan bağıyla bağlanmış olmaktadır. “Mesela Abdülğanî b. Abdülvahid el-Makdisî ile anne tarafından yeğeni olan Abdullah b. Kudame'nin durumu bu şekildedir. Diğer taraftan Nâblusî'nin büyük dedesi İsmail b. Ahmed, dostu Muhyiddin el-Hamevî'nin sülalesiyle birçok evlilik bağı kurmuştur. Hama kökenli olan Nâblusî'nin sülalesinin Şamlı Ben-i Kudame ile akrabalığı iki farklı listenin birbirleriyle kan bağıyla bağlı olduklarının göstergelerinden biridir. Nitekim Kemaleddin el-Gazzî de eserinde bu iki şecerenin birbirlerine kan bağıyla bağlı olduklarını vurgulamaktadır.” Bk. Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 89.

1.2. TAHSİL DÖNEMİ VE HOCALARI

Abdülğanî en-Nâblusî'nin ilk hocası babası İsmail b. Abdülğanî²⁹ olup, Nâblusî'ye temel eğitimi o vermiştir. İsmail b. Abdülğanî Şâfiî mezhebine mensupken daha sonra İstanbul'da Şeyhülislam Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin derslerine katılarak Hanefî mezhebine intisab etmiştir. Babası Şeyh İsmail, Molla Hüsrev'in *Düreru'l-hükkâm* adlı eserine *el-İhkâm fî Şerhi Düreri'l-Hükkâm* adıyla on iki ciltlik bir şerh, bunun yanı sıra İbn Hacer el-Heytemî'nin *Tuhfetü'l-muhtâc* adlı eserine de şerh yazarak her iki mezhebe de vukufiyetini ortaya koymuştur.³⁰

Nâblusî henüz beş yaşındayken Kur'an-ı Kerim'i tamamen okumuş, on iki yaşındayken babasının fıkıh ve tefsir derslerine de katılmıştır.³¹ Nâblusî yine bu yaşlardayken Emevî Camiinde hadis dersi veren Necmeddin Gazzî'nin derslerini takip etmiştir. On iki yaşında iken ilk hadis icazetini almış ve ilk şiirini yazmıştır. O henüz on iki yaşındayken ilk hocası olan babası, vefat etmiştir.³² Nâblusî Türkçe ve Farsça öğrenmiştir. Ayrıca o, yirmi yaşındayken Emevî Camii'nde müderris yardımcısı ve müderris olarak ders vermeye başlamıştır.³³

Nâblusî'nin Arapça hocaları Şeyh Mahmud el-Kürdî (ö. 1049/1639), Şeyh Muhammed el-Mehâsinî (ö. 1072/1661) ve Şeyh İbrahim b. Mansur el-Fettâl'dir (ö. 1098/1687). Fıkıh ve usûl-i fıkıh hocaları Ahmed el-Kal'î el-Hanefî (ö. 1067/1657) ve Molla Hüseyin b. İskender er-Rûmî'dir. Hadis ilimlerindeki hocaları Abdülbaki el-Hanbelî (ö. 1071/1660), Necmeddin el-Gazzî (ö. 1061/1651) ve Muhammed b. Kemal b. Hamza'dır (ö. 1085/1674). Feraiz ve hesap ilmindeki hocası ise Farazî olarak meşhur olmuş Kemaleddin

²⁹ İsmail b. Abdülğanî (1017-1062/1609-1652) hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şükrü Özen, "İsmail b. Abdülğanî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, 270-271.

³⁰ Muhammed Mahmood Ahmed Kader, *Abdülğanî en-Nablusi'nin "et-Tal'atü'l-Bedriyye Şerhu'l-Kasidetü'l-Mudariyye" Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 11.

³¹ *Silku'd-durer*'de babasının Selimiye Medresesi'nde tefsir dersi verdiği nakledilmektedir.

³² Abdülğanî en-Nâblusî babasının sık sık seyahat ediyor olması ve de erken vefat etmesi nedeniyle onun ilminden yeterince faydalanamamıştır. Babası vefat edince Nâblusî'nin eğitimiyle annesi ilgilenmeye başlamıştır. Bk. Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 93.

³³ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 93.

Muhammed b. Yahya'dır (ö. 1088/1677).³⁴ Kaynaklarda geçen diğer hocalarından bazıları ise şunlardır: Şeyh Muhammed b. Ahmed el-Üstüvânî, Şeyh b. Mustafa es-Safûrî eş-Şâfî. Şeyh Muhammed 'İsavî, Şeyh Hüseyin b. İskender er-Rûmî, Şeyh Kemaleddin el-Arazî el-Halebî, Şeyh Muhammed b. Berekât el-Kevâfî el-Hımsî.³⁵

Abdülganî en-Nâblusî ilk hocası olan babasından ve birçok hocasından icazet almıştır. Babası İsmail'den ve Ebû'l-Mevâhib el-Hanbelî'den (ö. 1126/1714) umumî icazet almıştır. Necmeddin el-Gazzî de (ö. 1061/1651) Nâblusî'ye toplu ve yüksek derecede bir rivayet etme icazeti vermiştir. Mesnedü'l-Hicâz Hasan el-Uceymî de (ö. 1109/1697) Nâblusî'ye icazet verenlerdendir. Bunların dışında Abdulkakî Hanbelî, Safûrî, Kemaleddin b. Hamza Nakîb, İbn Fettâl, Muhammed Mehâsinî ve Muhammed Aysavî ve Mısır'dan Nureddin Ali eş-Şebrâmellisî (ö. 1087/1676) de Nâblusî'ye icazet verenler arasındadır.³⁶

1.3. SEYAHATLERİ

Abdülganî en-Nâblusî, yaşadığı devri ve o dönemin ulemâsını tanımasını sağlayacak birçok ilmî ve siyasî seyahatler yapmıştır. 1075/1664 yılında “Humus, Hama, Halep ve Konya gibi şehirlere uğrayarak Edirne ve İstanbul'a üç aylık bir seyahat” yapmıştır. 1100/1689'da “Bekaa ve Lübnan'a” gitmiştir. Bu seyahatini *Hilyetu'z-zehebi'l-ibriz fî Ba'lebek ve'l-Bikâ'il-Azîz* adlı eserde anlatmaktadır. 1101/1690 yılında Kudüs ve Halilürrahman'a gitmiş, buralarda da 45 gün kalmıştır. Bu seyahatini de *el-Hadratu'l-ünsiyye fî'r-rihleti'l-Kudsiyye* adlı eserinde anlatmaktadır. 1105/1693-1106/1694 yılları arasında da üç yüz seksen sekiz günlük bir seyahatte, “Suriye ve Filistin'i içine alan Biladüş's-Şam, Mısır ve Hicaz'a” gitmiştir. Nâblusî bu yolculuğun hikayesini de *el-Hakikatu ve'l-mecaz fî'r-rihleti biladi's-Şam ve Mısır ve'l-Hicaz* adlı eserde anlatmaktadır. O, 1112/1700'de Trablusşam'a kırk bir günlük bir seyahat gerçekleştirmiş ve bunu *et-Tuhfetu'n-Nablusiyye fî rihleti't-Tarablusiyye* adlı eserinde yazmıştır. 1143/1730-1731'de vefat ettiği sene Ba'lebek'e ikinci kez seyahat ettiğine dair el-Gazzî bilgi vermektedir. Nablusî yaptığı seyahatlerde birçok ilmi müzakerelerde bulunmuş, talebelerine icazet ve nadiren de olsa tasavvufî dersler vermiştir.³⁷

³⁴ Eid Fathi Abdullatif, *Edebü'r-rehalâti'l-ilmiyye*, Lübnan: Daru'l-Endülüsü'l-Cedide, 2016, s. 232.

³⁵ Muradî, *Silku'd-durer*, III, 31.

³⁶ Ahmet Kamil Cihan, *Abdülganî Nâblusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, s. 7.

³⁷ İsmail Ekinci, *Tasavvuf Şairi Nablusi ve Şiirleri*, ed. Hasan Taşkiran, Ankara: İksad Yayınevi, 2020, ss. 37-38.

1.4. İLMÎ VE TASAVVUFÎ KİŞİLİĞİ

Nâblusî yaşadığı dönemde çok etkili bir şahsiyettir. Üstad olarak kabul edilen Nâblusî'nin kendisinden icazet alan birçok talebesi vardır. Bunların sayısı kaynaklarda iki yüz civarında olup fakîhler, tarihçiler, şairler, siyaset adamları gibi birçok farklı gruptan insanı kapsamaktadır.³⁸

Emevî Camii'nde Hz. Yahya'nın türbesinin güney kısmında dersler veren Nâblusî, öğleden önce birçok konuda dersler verirken, öğleden sonra da Suyutî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'i ve Nevevî'nin bir hadis kitabıyla alakalı hadis dersleri yapardı. Ayrıca İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* ve *Mevâki'un-nucûm*'unu da okutmuştur.³⁹ Bunların dışında yine gençlik zamanlarında İbn Arabî (ö. 638/1240), İbn Seb'în (ö. 669/1270) ve Affüddin et-Tilimsânî (ö. 690/1291) gibi büyük mutasavvıfların eserlerini mütalaa etmiştir.⁴⁰ Kırk yaşına geldiğinde Nâblusî karmaşık bir ruh hâline bürünüp yedi yıl sürecek halvet dönemine⁴¹ girmiştir. Yaşamının bu devreleri,

³⁸ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 193.

³⁹ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 95.

⁴⁰ Ahmet Kamil Cihan, *Abdülganî Nâblusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, s. 7.

⁴¹ Abdülganî en-Nâblusî “Şam'da bazı ulemâ ve fukahânın, güzel kadınlara bakmanın hatta şehvet ve arzuyla bakmanın caiz olduğunu savunmaları bundan çok daha ileri giderek tüysüz oğlanların güzelliğine hayranlığın yayılmasından ötürü duyduğu rahatsızlık nedeniyle ancak inzivaya çekilmekle kendini koruyabileceğini” şöyle ifade etmektedir: “Memleketimiz Şam'da vuku bulan bu çirkin işten dolayı çok üzülüyorum. Bu, memleketimizi helak eden büyük bir felaket ve korkunç bir bunalımdı. Benim sözlerime inanan ve niyetimdeki gerçekliği arayan kişiler hariç, beni insanlarla karşılaşmaktan vazgeçmeye zorlayan durum buydu. O zaman, beni mecbur eden aciliyet dışında, evimden dışarı çıkmamaya karar verdim. Zira küfür, putperestlik, hiç itirazsız bir şekilde, onlar arasında ortaya çıkıyor ve yayılıyordu. Allah'a sığındım ve O'na güvenerek kötülöklere tahammül edip sabredebildim. Aslında riyakarlık kol geziyor, çirkef galip geliyordu. Ürktüğüm için insanlardan uzaklaşıp tam bir yalnızlığa çekildim. Eşraf arasında olduğu kadar halk arasında da kötülük ve sapkınlık yaygındı. Bu devirdeki bozulmanın büyüklüğü sebebiyle, apaçık hakikat üzerinde benim gibi düşünen ve beni destekleyen bir tek kişi dahi bulamadığım andan itibaren inzivaya çekildim.” Bk. Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü* ss. 102-103. Bekri Alaaddin Kadızâdeliler'le bağlantısına değinmeksizin onu bulanıma iten nedenleri zikrederken şunu da eklemiştir: “Müellifimizi muasır fakîhlerle karşı karşıya getiren dinî içtimai bir çatışma, onu geçici bir depresyona sokan üç faktörden biriydi. Bu üç faktör Nâblusî'nin hayat hikayesinin birbirinden ayrılmaz hatta birbirini tamamlayan parçalardır. Hakikatte birbiriyle bağlantılı olmayan bu üç olayı besleyen ana sebep Nâblusî'yi muhalifleriyle karşı karşıya getiren ihtilaftır.” Bk. Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü* s. 100. Nâblusî'nin halvet dönemiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Üçüncü bölüm, Abdülganî en-Nâblusî'nin Kadızâdeliler ve Sivâsiler Tartışmasındaki Konumu.

Nâblusî'nin "ilimde rusuh sahibi oluşunu ortaya koymasında ve bilhassa şiirlerinde yöneleceği muhtevaları belirlemesinde" önemli bir dönem olmuştur.⁴²

Nâblusî halvetten⁴³ çıktıktan sonra bir müddet seyahatler yapıp yaşamının geri kalan kısmını Şam'da eser telif etmekle ve ders vermekle geçirmiştir. Mısır, Hicaz ve Bilâdü's-Şam gibi yerlere seyahatleri sayesinde Nâblusî'nin şöhreti artmıştır. Nitekim kendisi de bu seyahatlerinde birçok âlim ve mütefekkirle tanışmış onlarla görüş alışverişi yapmış ilerleyen dönemlerde de mektuplaşmıştır. Böylelikle Nâblusî zamanla Osmanlı Devleti'nde dinî konularda öne çıkmış ve otorite bir isim haline gelmiştir.⁴⁴ Nâblusî'nin Anadolu'da yaşayan dostlarıyla ve Osmanlı devlet adamlarıyla mektuplaşmalarının haricinde o dönemde dört eseri Türkçe'ye çevrilmiştir. Ayrıca Nâblusî'nin İstanbul'da ve Anadolu'nun diğer şehirlerinde eserlerinin el yazmalarının büyük bir kısmının bulunması Nâblusî'nin 18. yüzyıldan beri Osmanlı'da yaygın bir şöhrete sahip olduğunu göstermektedir. Tüm bunların yanı sıra Nâblusî'nin çok genç yaşlarda kaleme aldığı *Fethu'r-rabbânî* ve *feyzu'r-rahmânî* adlı eseri 19. asrın sonlarına doğru Sultan II. Abdülhamid Han'ın talebi üzerine istinsah edilmiştir.⁴⁵

Bekri Alaaddin Nâblusî'nin değişmelerin yaşandığı zorlu bir devirde yaşamış fıkıhta kabiliyetli bir müctehid ve sûfî olduğunu söylemektedir. Ayrıca onun Kitaba ve sünnete vukûfiyeti Alaaddin'e göre Nâblusî'yi devrinin müceddid bir kutbu konumuna getirmiştir.⁴⁶

Nâblusî hem Kadirî hem de Nakşibendî tarikatından icazet almıştır. O, yirmi yaşındayken Kadirî tarikatına intisap etmiştir. Şeyh Seyyid Abdurrezzak el-Hamevî el-

⁴² Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 103. Nâblusî bu dönemde Kadızâdeliler'e cevap vermek amacıyla *el-Hadikatü'n-nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye*'yi ve *es-Sulh beyne'l-İhvân fî hükmi ibâhâti'd-duhân*'ı yazmıştır. Yine onu bunalıma iten ahlaksızlıklara karşı "*Gâyetü'l-mahbub fî mahabbeti'l-mahbub*" (1097/1683) adlı eserini kaleme almıştır. Ayrıca kaynaklarda Nâblusî'yi bunalıma iten sebeplerden birinin de Kadızâdeliler olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bk. Astrid Meier, "Words in Action 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist", s. 122; Abdülganî en-Nâblusî, *Uzlet: Manevi İlerlemenin Sırları*, çev. Mehmed Zahid Tığlıoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021, s. 11.

⁴³ Nâblusî'nin halvet dönemiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Bk. Bekri Alaaddin, ss. 97-118. Başlık: Melankoli, Halvet, Bir Toplum Bunalımı mı? (h. 1091'den 1097'ye kadar). Nâblusî'nin bu dönemdeki bunalımlı ruh halinden ötürü bazı hoş olmayan tavırlar sergilediğine dair kaynaklarda birtakım bilgiler yer almaktadır. Fakat bu kaynaklar güvenilir biyografik veriler olmadığı için anlatılan meselere karşı ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Bk. Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 116.

⁴⁴ Abdülganî en-Nâblusî, *Müraselatü'n-Nablusi vesâilü't-tahkik ve resâilü't-tevfik fî'l-ahdi'l-Osmânî*, thk. Bekri Alaaddin, Şam: Daru Nineva, 2010, s. 9.

⁴⁵ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 194.

⁴⁶ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 97.

Geylanî'den Kadirî tarikatı (ö. 1105/1693) Şeyh Said el-Belhî'den⁴⁷ (ö. 1092/1681) de Nakşibendî tarikatı icazeti almıştır.⁴⁸ Muhammed Ebû Said el-Belhî Nakşibendî tarikatının Kâsânîyye koluna mensuptur. Nâblusî de Kâsânîdir. Bundan dolayı Nâblusî vahdet-i vücûd düşüncesine daha yakındır. İbn Arabî Nâblusî'nin hayatında önemli bir rol oynamıştır. Nitekim Nâblusî İbn Arabî'nin fikirlerinden ilham almış, onun eserlerini severek okuyup okutmuştur.⁴⁹ Nâblusî her iki tarikattan da icazet almasına rağmen şeyhlik yapmamış onun tasavvufî hayatı daha ziyade pratik boyutta değil nazarî boyutta olmuştur. Bilhassa o vahdet-i vücûd nazariyecisi olarak meşhur olmuştur.⁵⁰ Nâblusî tüm hayatını ilmî ve tasavvufî hizmetlere adanmıştır. O, tüm tarikatları bir araya toplayan “camiu't-turûk” bir mutasavvıf olmuş ve tüm tarikatları savunmuştur.⁵¹

Tabakât kitaplarında Abdülganî en-Nâblusî'nin şahsiyetiyle ilgili hep olumlu ve övgü dolu ifadeler yer almaktadır. Nâblusî; hocaların hocası, büyük âlim, velî, arif, allâme, hüccetü'l-fehhâme, bahru'l-kebîr, el-hibru's-şehîr, şeyhülislam, sadru'l-eimmeti'l-a'lâm, kutbu'l-aktâb gibi sıfatlarla nitelendirilmiştir. Nâblusî, Doğu'da ve Batı'da meşhur olmuş, birçok eser kaleme almıştır. Herkes onu güzel ahlak ve yüce vasıf sahibi olarak bilmekteydi ve hatta bir devir boyunca onun gibisinin dünyaya gelmediği söylenmiştir.⁵² Nâblusî hicri 12. asırda yaşamış en önemli sûfilerdendir. Ayrıca birçok şair de kasidesinde onu medhetmiştir.⁵³

1.5. DERUHT ETTİĞİ GÖREVLER

Abdülganî en-Nâblusî İstanbul'a yaptığı seyahatten döndükten sonra 1076/1665 yılında Meydan kadılığına atanmıştır. Atandığı bu kadılık makamı, genellikle yerel yargı alanındaki bir kariyerin ilk basamağı kabul edilmekteydi. Bu şekilde yapılan kadılık ataması İstanbul'da hukuk tahsili yapmayan kişilere açık olan tek adımdı. Fakat buna rağmen Nâblusî

⁴⁷ Kâsânîyye'ye dair ayrıntılı bilgi için bk. Necdet Tosun, “Kâsânîyye”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, 532-534.

⁴⁸ Muradî, *Silku'd-durer*, III, 31; Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 165.

⁴⁹ Samer Akkach, *Abd al-Ghanî al-Nabulusî Islam and the Enlightenment*, İngiltere: Oneworld Publications, 2007, s. 11.

⁵⁰ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, ss. 169-170;

⁵¹ Abdulcebbar Kavak, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları ve Meşhur Takipçileri”, *Universal Journal of Theology*, 1, 1 (2016), s. 67.

⁵² Muradî, *Silku'd-durer*, III, 30.

⁵³ Hafız Nizar Abaza, *Ulemâu Dimeşk*, II, 116.

ertesı yıl kadılıktan istifa etmiş ve müderrisliğe dönmüştür.⁵⁴ Nâblusî böylelikle kendisini daha çok tedris faaliyetlerine ve hüsn-i hatta vermiştir.

Nâblusî 1118/1706 yılında kendi ailelerine ait Dervişîyye Camii vakfında vakıf nâzırlığı yapmıştır. Nâblusî vakıf nâzırlığı yaparken Dervişîyye Camii'nin vakıf mütevellisi ile hukukî anlaşmazlık yaşamıştır. Nâblusî ile müteveli arasındaki hukukî anlaşmazlığın nedeni ise vakfiyede geçen bir ibarenin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgilidir. Nâblusî kendisinin vakıf nâzırı olarak bu şartlara belli bir müdahale hakkı olduğunu ve bunun da vakfiyede şartı'lvâkıf şeklinde sabit olduğunu savunmaktadır. Karşı taraf yani müteveli ve aynı zamanda vakfi kuran kişinin ailesinden biri ise, vakıf nâzırının bu şekilde bir müdahale alanının vakfiyede bulunmadığını savunmaktadır. İki taraf arasındaki anlaşmazlık kadının huzurunda değil, Şam valisinin huzurunda çözülmeye çalışıldığı için Nâblusî yapılan bu işlemin açık bir şekilde hile olduğunu savunmuş ve karşı tarafın rüşvet verdiği iddiasında bulunmuştur.⁵⁵ Neticede çıkan bu anlaşmazlık sonucunda Nâblusî vakıf nâzırlığı görevinden alınmıştır.⁵⁶

25 Rebiülevvel 1135/3 Şubat 1723 tarihinde Şam müftüsü olan Muhammed el-İmâdî'nin (ö. 1135/1723) ölümünün ardından boşalan müftülük makamına Şam valisi Osman Paşa'nın⁵⁷ yönlendirmesi ile Nâblusî tayin edilmiştir.⁵⁸ Nitekim Muhammed el-İmâdî'nin vefatının ardından Şamlılar Nâblusî'nin müftü olmasını istemiştir. Halkın Nâblusî'ye olan bu ilgisi Osman Paşa'nın dikkatini çekmiş ve bunun üzerine Nâblusî'yi müftülüğe atamış ve bununla ilgili Bâb-ı Âlî'nin cevabını beklemiştir. Nâblusî müftülük görevine atandığında

⁵⁴ Astrid Meier, "Words in Action 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist", *Early Modern Trends in Islamic Theology*, ed. Lejla Demiri ve Samuela Pagani, Almanya: Mohr Siebeck Tübingen, 2019, s. 122; Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 95.

⁵⁵ Bu mesele Osmanlı Arşivlerine yansımıştır. Arşiv belgesi için bk. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri (BOA), Meclis-i Valâ-i Meclis-i Vala Defterleri (MVI-I), No: 48, Gömlek No: 5294.

⁵⁶ Astrid Meier, "Ich Mache Damit, was ich will." Zu Einer Streitschrift von 'Abd al-Ğani al-Nâbulusî Über Missbrauch im Stiftungswesen", *Der Islam* Bd. 80, s. 71; Von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghanî al-Nabulusî, 1640-1731*, Doktora Tezi, California Üniversitesi, 1997, s. 103.

⁵⁷ Osman Paşa Sultan III. Ahmed'in kayınbiraderidir. Bk. Bekri Alaaddin, ss. 128.

⁵⁸ Nâblusî'nin bu şekilde resmi bir atama olmaksızın müftülük yapmasını Guy Burak *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafî School in The Early Modern Ottoman Empire* adlı eserinde eleştirmektedir. Guy Burak; Osmanlı hanedanı tarafından resmî olarak atanmamasına rağmen, Hayreddin er-Remli (ö. 1081/1671) ve Abdülğani en-Nâblusî gibi kişiler müftülük yapmıştır ve halk da bu müftülerin görüşlerine başvurmuştur demektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Guy Burak, *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafî School in the Early Modern Ottoman Empire*, New York: Cambridge University Press, 2015, ss. 50-51.

damadı Sadık el-Harrat da fetva eminliğine atanmıştır. Yaklaşık üç ay sonra İstanbul'dan resmi müftü ataması yapıldığında, damadı fetva eminliğine resmen atansa da müftülüğe Nâblusî değil onun öğrencisi olan Halil b. Esad el-Bekrî atanmıştır.⁵⁹ Nâblusî bu şekilde görevden alınmasının ardından ifta faaliyetlerine evinde devam etmiştir.⁶⁰ O, bu dönemde verdiği fetvaları, *Fetâvâ'n-Nâblusî*⁶¹ isimli eserde toplamıştır. Bu eserde Nâblusî kadı iken verdiği fetvaları fetvayı verdiği tarihe göre sıralamıştır.⁶²

Tüm tarihçiler Nâblusî'nin hayatı boyunca can sıkıcı iki durum dışında⁶³ ömrünün sonlarında büyük bir şöhret ve itibar kazandığı noktasında ittifak etmiştir. Nâblusî ömrünün sonuna kadar sağlıklı olmuş bedensel ve zihinsel melekelerinde çok fazla bir zayıflama olmamış, böylelikle ömrü boyunca okumuş, okutmuş ve yazmıştır.⁶⁴

⁵⁹ Bekri Alaaddin bu durumu şöyle değerlendirmektedir: “Bu sırada Bâb-ı Âli nezdinde sürdürülen gizli pazarlıklar sonunda, en iyi dostlarından birinin oğlu ve kendi talebelerinden biri olan Halil b. Esad el-Bekri müftü tayin edilmiştir.” Bk. Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 128.

⁶⁰ Bakri Alaaddin, *Abdalgani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine*, s. 75; Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 128.

⁶¹ Eserle ilgili ayrıntılı bilgi için eserleriyle ilgili kısımda “Fetva” başlığına bakınız.

⁶² İsmail Ekinci, *Tasavvuf Şairi Nablusî ve Şiirleri*, ss. 35-36. Nâblusî'nin müftülük vazifesi yapmadan önce verdiği fetvaların listesi ise şu şekildedir: 1) *Zübdetü'l-faideh fi'l-ebiyâti'l-varideh*, 2) *el-Kavlü'l-mutemed an suâlati ehli's-Safed*, 3) *en-Nefehâtü'l-müntehire fi'l-cevâbi ani'l-esileti'l-aşere*, 4) *el-Cevâbi'l-mensûrû'l-manzûm an suâli'l-mefhûm*, 5) *el-Cevâb an kavli men kale raveynâ*, 6) *Cevâbu suâlin min bitraki'n-nesârâ*, 7) *Cevâbu suâlin fi's-salat ale'n-nebi*, 8) *Suâl ve cevâb fi's-şarti vâkıf*, 9) *Cevâbu suâlin fi hilli tezrevvuci'l-mutakati ale's-şerifeti*, 10) *Cevâbu suâl min Mekke*, 11) *Es'iletün manzumetün min Beyti'l-Makdis ve ecvibetuhâ manzumeh*, 12) *el-Cevâb ani'l-farz ve's-sünne*, 13) *el-Ecvibetü'l-betteti ani'r-reddi'l-es'ileti's-sitteti*, 14) *Suâl ve cevâb fi tathiri'd-dühnü'n-necis*, 15) *Cevâbu suâlin verade min Beyti'l-Makdis*, 16) *Cevâbu suâlin min bilâdi'r-Rûm fi'l-itikâfi fi'l-mesâcid*, 17) *el-Ecvibetü'l-ünsiyyeti ani'l-es'ileti'l-Kudsiyyeti*, 18) *Suâlin verade min Beyti'l-Makdis ve cevâbuhâ anhu*, 19) *el-Cevâb ani'l-es'ileti'l-mie ve vahid ve sittîn*. Bekri Alaaddin, *Abdalgani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine*, ss. 76-77.

⁶³ Bu iki can sıkıcı durumu Bekri Alaaddin şöyle anlatmaktadır: 18. yüzyılın ilk yarısına ait bir dönem kapıkulları ile yerli askerler arasında sosyo-politik bir değişme ve bunalımlar devri idi. Kapıkulları Nâblusî'nin Sûku'l-Anbarâniyyîn'deki evinin tam karşısında eşraftan bazı kişilerle kavgaya girmişlerdi. Eşrafi korumaya çalışan Nâblusî bu kavga esnasında bir gözünü kaybetmiştir. Bu tarihten sonra (1110/1707-8) Nâblusî Salahiyye'ye taşınmış ve ömrünün sonuna kadar orada kalmıştır. Birinci olay budur. İkincisi de Nâblusî'nin müftülük görevinden alınması ve yerine öğrencisinin getirilmesidir. Bk. Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, ss. 127-128.

⁶⁴ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 128.

1.6. TALEBELERİ

Doksan yıllık ömrünün yetmiş senesini eğitim öğretim faaliyetlerine ayıran Abdülganî en-Nâblusî, bir kısmı İslâmî ilimlerin farklı alanlarında meşhur olmuş pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlardan bazıları birçok yerde müftü olarak görev almış bazıları da çeşitli görevler icra etmiştir. En meşhur talebeleri Mustafa el-Bekrî, Abdulfettâh b. Mugayzel, *Keşfü'l-hafâ* adlı hadis kritiği yapan meşhur eserin müellifi İsmail Aclûnî, Allâme fakîh Abdülkerim el-Abbâsî, Allâme Hamid b. Ali el-Îmadî, Abdülkerim b. Ahmed eş-Şarâbâtîdir.

Mustafa el-Bekrî Mısır'ın tanınmış tasavvuf âlimlerindendir. Pek çok eseri olup bunların bir kısmı da yazma hâlinedir. Abdulfettâh b. Mugayzel ise Şam'ın son devir âlimlerinden olup Şâfiî fakîhlerindendir. Ayrıca tıp, hikmet ve edebiyat alanında da kendini yetiştirmiş biridir.⁶⁵ Bunların dışında Abdülganî en-Nâblusî'nin yetiştirdiği ve icazet verdiği pek çok sûfî, âlim, fakîh ve muhaddisler vardır. Bunlardan en meşhuru Silahtar Ali Ağa olarak bilinen, Osmanlı Devleti'nde vezir-i azamlık görevi yapmış Şehit Ali Paşa'dır.

Nâblusî 1126/1714 yılında Şehit Ali Paşa'ya hem umumî hem de kendisinin naklettiği eser ve hadisleri rivayet etme icazeti vermiştir. Nâblusî'nin kendi el yazısıyla olan ve sonunda mührü bulunan bu icazet yirmi beş varaktan ibaret olup Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa 484 numarada kayıtlıdır. İcazet verdiği diğer talebeleri ise es-Sifâreynî, Mustafa el-Bekrî, Abdurrahman el-Kezbekî, el-Uceymî, Muhammed b. Abdurrahman el-Gazzî, Mustafa er-Rahmetî'dir.⁶⁶ Abdülganî en-Nâblusî'nin tek tek sayılamayacak kadar çok talebesi olduğunu ifade eden torunu Kemaleddin el-Gazzî, *el-Virdü'l-ünsî* adlı eserinde talebelerinin en meşhurlarından olan bazı isimleri zikretmiştir.⁶⁷

⁶⁵ Ahmet Kamil Cihan, *Abdülganî Nâblusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, s. 14.

⁶⁶ Ahmet Kamil Cihan, *Abdülganî Nâblusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, s. 14.

⁶⁷ Talebelerin listesi ve hayatları hakkında detaylı bilgi için bk. eş-Şeyh Kemaleddin Muhammed b. Muhammed Şerif el-Gazzî el-Âmirî, *el-Virdü'l-ünsî ve'l-vâridü'l-kudsî fî tercemeti'l-arîf Abdülganî en-Nâblusî*, ss. 167-307. Ayrıca bk. M. Muti Hafız Nizar Abaza, *Ulemâu Dımeşk*, II, 80-87.

1.7. VEFATI

Abdülğanî en-Nâblusî 1119/1708 yılında Şam'daki evinden ayrılmış, Şam'a yakın bir bölge olan Sâlihiye'ye göç ederek ilmî faaliyetlerine buradaki evinde devam etmiştir.⁶⁸ 16 Şaban 1143/26 Şubat 1731'de hastalanmış, vefat etmeden önce çevresindeki insanların hepsiyle helalleşmiştir. O, 24 Şaban 1143/5 Mart 1731 Pazar günü, ikindiye doğru doksan yaşında iken vefat etmiştir. Ebû Alâ Afîfî'nin talik ettiği *Fusûs* şerhinde, Nablusî'nin vefat tarihi 1144/1732 olarak geçmektedir. Fakat bu tarih güvenilir kaynaklarda yer almayıp doğru olma ihtimali çok düşüktür. Doğru olan Abdülğanî en-Nâblusî'nin 1143/1731 yılında vefat ettiği'dir.⁶⁹

Pazartesi günü teçhiz ve tekfin işlemleri yapılmış ve Nâblusî dedelerinden Şeyh Ebû Ömer İbn Kudâme'nin Sâlihiyye'de yaptırmış olduğu Ömeriyye Medresesi'nin yanındaki kütüphanede kazılan kabre defnedilmiştir.⁷⁰ Hastalandığı güne kadar sağlığının iyi olduğu, akli melekelerini kaybetmediği hatta nafile namazları bile ayakta kıldığı ayrıca teravih namazlarını evinde imam olarak kıldırıldığı kaynaklarda geçmektedir.

Nâblusî öldüğü gün tüm şehir halkı mateme bürünmüş, cenazesine gelen kişilerin birçoğu evinin etrafına sığmamıştır. Öyle ki Salihye Dağı'nın eteklerine kadar her yer insanlarla dolup taşmıştır. İlerleyen zamanlarda torunu Şeyh Mustafa dedesinin mezarının hemen yanında bir cami yaptırmıştır. Nâblusî'nin mezarı günümüze kadar pek çok kişi tarafından ziyaret edilmiştir. Ayrıca Bağdat'ta adını yaşatmak amacıyla "Mescidu's-Şeyh Abdülğanî en-Nâblusî" adında bir mescit yapılmıştır.⁷¹

2. ESERLERİ

Abdülğanî en-Nâblusî'yle ilgili hemen hemen her kaynakta, eserlerinin bir listesini bulmak mümkündür.⁷² Bunun yanı sıra sadece Nâblusî'nin eserlerini konu alan müstakil risaleler de

⁶⁸ Buraya neden göçtüğünü deruhte ettiği görevler başlığı altında can sıkıcı durumlarla ilgili dipnotta anlattık. İlgili yere bk.

⁶⁹ Ali Mabed Fergali, *Abdülğanî en- Nâblusî, Hayatuhu, Arâuhu*, Aguzah: Daru'l-İman, 2005, s. 63.

⁷⁰ İsmail Ekinci, *Tasavvuf Şairi Nablusî ve Şiirleri*, s. 37.

⁷¹ Ahmet Kamil Cihan, *Abdülğanî Nâblusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, ss. 12-13.

⁷² Bk. M. Muti Hafız Nizar Abaza, *Ulemâu Dimeşk*, II, 88-101. Ayrıca bk. eş-Şeyh Kemaleddin Muhammed b. Muhammed Şerif el-Gazzî el-Âmirî, *el-Virdü'l-ünsî ve 'l-vâridü'l-kudsî fî tercemeti 'l-arîf Abdülğanî en-Nâblusî*, ss. 308-317.

kaleme alınmıştır.⁷³ Onun başta “fıkıh olmak üzere tasavvuf, kelam, tefsir, hadis, tarih, seyahatname, Arap dili ve edebiyatı, rüya tabiri, cifr, tecvid ve muhtelif alanlara” ait olmak üzere çeşitli disiplinlerde birçok eseri bulunmaktadır. Nâblusî’nin tespit edebildiğimiz kadarıyla fıkha dair yetmiş beş, tasavvufa dair seksen sekiz, kelama dair otuz sekiz, tefsire dair dokuz, hadise dair on üç, tarih ve seyahatname türünde on iki, Arap dili ve edebiyatına dair yirmi iki, rüya tabirine dair üç, cifr ilmine dair dokuz, tecvid ilmine dair dört ve muhtelif alanlarda on üç, toplamda iki yüz seksen altı eseri vardır. Biz konumuzla doğrudan ilişkili olmaları sebebiyle sadece fıkıh eserleri hakkında detaylı bilgi vermekle yetineceğiz.

2.1. FIKHA DAİR ESERLERİ

Hanefî mezhebine mensup olan Abdülganî en-Nâblusî’nin matbu ve yazma olmak üzere çok sayıda fıkıh eseri vardır. Konularına göre tasnifini yaptığımız Nâblusî’nin fıkha dair eserlerinin sayısı tespitlerimize göre yetmiş beştir. Bu eserler usûl-i fıkıhın bazı konuları ve fîrû-i fıkıhtan; ibadetler, helaller ve haramlar, aile hukuku, vakıf hukuku, borçlar hukuku, ilmihal türü eserler ve fetvalar başta olmak üzere hemen hemen fıkıhın tüm konularını kapsamaktadır. Bu yetmiş beş eserin dışında Nâblusî’ye nispet edilen fakat araştırmalarımıza göre ona ait olmayan dört eser daha vardır. Onun fıkha dair eserlerini, tespit edebildiğimiz kadarıyla⁷⁴ aşağıdaki şekilde tasnif edebiliriz:

2.1.1. Usûl-i Fıkha Dair Eserleri

1. *Hulasâtü’-t-tahkîk fî beyâni hükmi’t-taklîd ve’t-telfîk* خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد والتلفيق

Nâblusî bu risaleyi Recep ayının ortalarında 1086/1675 yılında tamamlamıştır. Eserde taklid, tercih ve telfik gibi konular ele alınmaktadır. Matbu olan bu eserin Şükrü Özen ve Ahmed Yaşar tarafından yapılmış iki farklı çevirisi bulunmaktadır.⁷⁵ Ayrıca Nâblusî’nin bu eserinden hareketle Muhammed Nebhân İbrahim el-Heytemî ve Mahmud İbrahim Rahim el-Heytemî tarafından “Tercîhâtu Şeyh Abdülganî en-Nâblusî el-Hanefî el-Usuliyye fî Kitabî Hulâsati’t-Tahkîk fî Beyâni Hükmi’t-Taklîd ve’t-Telfîk” adlı bir makale yazılmıştır. Eserde ele

⁷³ Ahmet Kamil Cihan, *Abdülganî Nâblusî’nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, s. 20.

⁷⁴ Eserlerini tanıtırken tespit edebildiğimiz kadarıyla yazılış tarihlerini de vermeye çalıştık.

⁷⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Giriş: Tercümeler.

alınan konular şunlardır: “Bir kimsenin belli bir mezhebe bağlanması gerekli midir? Bilmeden bir mezhebe uymanın, yani yaptığı bir amelin kendi mezhebine göre batıl olup, tesadüfen başka bir mezhebe göre de sahih olması o amelin sahih olması için yeterli midir? Mukallidin, taklid ettiği mezhebin en üstün olduğuna inanmaksızın mezhebini taklid etmesi caiz midir? Namazda başka mezhepten olan imama uymanın hükmü nedir? Bu hususta imamın mı yoksa muktedinin mezhebi mi dikkate alınır? Bir mezhebe göre amel ettikten sonra başka bir mezhebi taklid etmek caiz midir? Telfikin hükmü nedir?”⁷⁶

2. *İştibâku'l-esinne fi'l-cevâbi ani'l-farzi ve's-sünne*⁷⁷ اشتباك الأسئلة في الجواب عن الفرض و السنة

22 Zilhicce 1086/1675 de sorulan bir soru üzerine kaleme alınan bu risale, fıkıh bulmacaları (elğaz-ı fıkhiyye veya uhciyye-ehâci) gibi bir mahiyet arz etmekte olup farz ve sünnetlere dairdir. Risale yazmadır.⁷⁸ Risalede farz ve sünnetin keyfiyetine dair seyahati esnasında Ebû Hazim'e⁷⁹ bazı kişilerin sorduğu sorular ve Ebû Hazim el-Kâdî'nin de bu sorulara verdiği cevaplar yer almaktadır. Nâblusî Ebû Hazim'in bazı cevaplarında problemler olduğunu söylemektedir. O, risalede bu yanlış cevapları kendi görüşlerini de vererek zikretmektedir.⁸⁰ Nâblusî risalede yer alan sorularda da hatalar olduğunu söylemektedir. Hatta soruları soranların son derece cahil kimseler olduğunu söyleyen Nâblusî, önce Ebû Hazim'e sorulan soruları söyleyip daha sonra bu soruların doğrularını vermektedir.

Ebû Hazim'e sorulan Nâblusî'nin tashih ettiği sorular şöyledir: “Farz nedir, farzın farzı (farzu'l-farz) nedir, farzları tamamlayıcı sünnet nedir, farzın yerine geçen yani farza bedel olan sünnet nedir, farza dahil olan farz nedir, farzı karşılayan farz nedir, farzı kesen/bozan farz nedir, farzı kesen sünnet nedir, iki farz arasındaki sünnet nedir, iki sünnet arasındaki farz nedir, her farzda bulunan farz nedir, gündüz caiz olup gece caiz olmayan farz nedir, gündüz caiz olup

⁷⁶ Abdülganî en-Nâblusî, *Hulâsatü't-tahkîk fi beyâni hükmî't-taklîd ve't-telfîk*, İstanbul: Çalı Matbaası, t.y, s. 2.

⁷⁷ Bu risaleyle ilgili ayrıntılı bilgi için kaleme aldığımız şu makaleye bk. Ayşe Aktaş-Abdullah Kahraman, “Abdülganî en-Nâblusî'nin İştibâkû'l-Esinne Fi'l-Cevâbi Ani'l-Farzi Ve's-Sünne Adlı Risalesi Bağlamında Farz ve Sünnete İki Farklı Yaklaşım”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 5(1): 2021, 41-64.

⁷⁸ Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1762 ve Hacı Mahmud Efendi 1731 numaralı demirbaşlarda yer alan iki farklı nüshası vardır.

⁷⁹ Muhtemel ki risalede zikri geçen Ebû Hâzim; Kâdî Ebû Hâzim (ö. 292/905) olmalıdır.

⁸⁰ Abdülganî en-Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne fi'l-cevâbi ani'l-farzi ve's-sünne*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1762, vr. 189b.

gece caiz olmayan sünnet nedir, gündüz caiz olmayan gece caiz olan farz nedir, gündüz caiz olan gece caiz olmayan sünnet nedir.”⁸¹ Bu sorulardan başka Ebû Hazim’e sorulan, Nâblusî’nin ifade ettiğine göre yanlış olup Nâblusî’nin zikretmediği Ebû Hazim’in zikrettiği sorular ise şunlardır: “Farzları düzene koyan sünnet ve farzlara hâkim olan sünnet nedir.”⁸² Nâblusî’nin tashih ettiği toplam on beş⁸³ doğru soru risalede yer almaktadır.

3. *Nukûdû’s-surar Şerhu Ukûdi’d-Dürer fîmâ yüftâ bihi min akvâli İmâm Züfer* نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يفتى به من أقوال امام زفر

Nâblusî bu risaleyi 1100/1688 yılında yazmıştır. Hanefî mezhebinde İmam Züfer’in görüşleriyle fetva verilen meselelerin konu edildiği risale⁸⁴ Ünal Şahin tarafından tahkik edilmiştir. İmam Züfer’in (ö. 158/775) çeşitli kaynaklara serpiştirilmiş halde bulunan görüşlerini bir araya toplayan farklı risaleler mevcuttur. Bu kitaplardan bazıları günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan kitaplardan bazıları ise şunlardır: Ahmed Hamevî’nin (ö. 1098/1687) İmam Züfer’in müfta bih olan görüşlerini bir araya topladığı manzum eseri *Ukûdû’d-dürer fîmâ yüftâ bihi min akvâli’l-İmâm Züfer*. Pîrîzâde olarak meşhur olan Burhanüddin b. İbrahim’in (ö. 1099/1688) *Kavlü’l-ezher fîmâ yüftâ bihi bi kavli’l-İmâm Züfer* adlı eseri. Hamevî’nin manzum olarak yazdığı eser üzerine yazılmış iki şerh vardır. Bunların ilki Abdülganî en-Nâblusî’nin söz konusu *Nukûdû’s-surar şerhu ukûdû’d-dürer fîmâ yüftâ bihi min akvâli’l-imâm Züfer* adlı eseridir. İkinci şerh ise İsmail Ebü’s-Şamât’a ait olan *Sülûkü evlâ’n-nazar li halli ukûdi’d-dürer nazmu mâ yüftâ bihi min akvâli’l-İmâm Züfer* adlı eserdir. Nâblusî’nin şerhi Ebü Şamât’ın şerhinden daha geniş kapsamlı, kaynakları daha çok ve meselelerin daha geniş bir şekilde ele alındığı bir şerhtir.⁸⁵

⁸¹ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 189a-189b.

⁸² Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 189a-189b.

⁸³ Ebû Hazim’e sorulan bu on beş sorunun hem itikadî hem de amelî açıdan farklı cevapları vardır. Risalede tüm cevaplar yer almaktadır.

⁸⁴ Şam Zahirîye Kütüphanesi’nde dört farklı nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi’nde de iki farklı nüshası bulunan (Çelebi Abdullah 385; Esad Efendi 3607) bu risale 2017 yılında Ünal Şahin tarafından tahkik edilmiş ve İslâm Araştırmaları Dergisi’nde yayınlanmıştır.

⁸⁵ Ünal Şahin, “Tahkik “Nukûdû’s-surar şerhu ukûdû’d-dürer fîmâ yüftâ bihi min akvâli’l-İmâm Züfer”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 37(2017), ss. 153-154.

Nâblusî bu eserinde Hamevî'nin yazmış olduğu on beş meselenin ele alındığı otuz üç beyitten müteşekkil manzum eserin şerhini yapmaktadır. Hamevî eserinde İmam Züfer'in görüşlerini verirken râcih ve mercûh olan ayrımı yapmamaktadır.⁸⁶

Nâblusî eseri ilim taliplerinin isteği üzerine kaleme aldığını ifade etmiştir. Risaleye lügavî tahliller yaparak başlamakta, ardından İmam Züfer'in şahsiyeti, nesebi, Ebû Hanife ve zamanındaki diğer fukaha nazarındaki ayrıcalıklı yeri hakkında bilgi vermektedir. Müellif manzum beyitleri öncelikle lügavî açıdan tahlile tabi tutup daha sonra fikhî açıdan ele almaktadır. Ayrıca birçok güvenilir fıkıh kitabından da nakilde bulunmaktadır. Bu kitaplardan bazıları şunlardır: İbn Kemal Paşa'nın *el-İslâh ve'l-İzâh*'ı, Molla Hüsrev'in *Şerhu'd-Dürer*'i, Mavsilî'nin *el-İhtiyâr*'ı, Bâkânî'nin *Şerhu'l-Vikâye*'si, Muhammed b. Şihâb el-Bezzâz el-Kerderî'nin *Fetâvâ'l-Hâs'i ve el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*'si ve *Fetâvâ Kadîhân* ile *Fetâvâ'l-Hayriyye* isimli eserler.⁸⁷

4. *el-Cevâbu's-şerîf li'l-hazreti's-şerîfe fî enne mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed rahimehumallahu Teâlâ hüve mezhebü Ebî Hanife radiyallahu teâlâ anh* الجواب الشريف للحضرة الشريف في أن مذهب أبي يوسف و محمد رحمه الله تعالى هو مذهب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه

Nâblusî bu risaleyi 1105/1693 yılında Mekke emiri Şerif Sa'd b. Zeyd'in (ö. 1116/1705) şu sorusuna cevaben kaleme almıştır: “Ebû Hanife ve onun iki öğrencisi Ebû Yusuf ve Muhammed'in mezhebi hakkındaki görüşünüz nedir? Onlardan her biri, şeriatın dört aslı olan Kitap, sünnet, icma ve kıyasta müctehid oldukları ve onların her birinin aynı şer'î mesele hakkında diğerininkinden farklı, müstakil bir görüşü bulunduğu halde, bu üç görüşü/mezhebi nasıl tek mezhep olarak isimlendiriyor ve bu görüşlerin hepsi Ebû Hanife'nin görüşüdür/mezhebidir diyebiliyorsunuz? Aynı şekilde nasıl oluyor da Ebû Yusuf veya Muhammed'i taklid eden kişiyi Hanefî şeklinde isimlendiriyorsunuz? Oysa Hanefî, benimsemiş olduğu görüşlerinde sadece Ebû Hanife'yi taklid eden kişidir.” Nâblusî Sa'd b. Zeyd'in bu soruyu diyar-ı Rum'un muhakkik âlimlerinden birçoğuna sorduğunu fakat tatmin edici bir cevap alamadığını ifade etmektedir. O ise soruya İmâmeyn'in mutlak müctehid olmayıp mezhepte müctehid olduklarını, Ebû Hanife'nin usûlüne göre ictihad ettikleri cevabını

⁸⁶ Ünal Şahin, “Tahkik “Nukûdü's-surar şerhu ukûdü'd-dürer fimâ yüfta bihi min akvâli'l-imâm Züfer”, s. 153.

⁸⁷ Ünal Şahin, “Tahkik “Nukûdü's-surar şerhu ukûdü'd-dürer fimâ yüfta bihi min akvâli'l-imâm Züfer”, ss. 154-

verir ve risalede de bunu ispat ve izah etmeye çalışır. Mukaddime, maksat ve mahsal olmak üzere üç bölümden oluşan risalenin maksat olarak isimlendirilen ikinci bölümünde Nâblusî; görüşünü delillendiren bazı rivayetlere yer verir. İmam Muhammed’in “mezhebim, Ebû Hanife ve Ebû Yusuf’un mezhebidir” ifadesi bunlardan biridir.⁸⁸ Risale Mehmet Seyit Uğur tarafından tahkik ve tahlil edilmiştir.⁸⁹

5. *el-Keşf ve’l beyân ammâ yetealleku bi’n-nisyân* الكشف و البيان عما يتعلق بالنسيان

Yazma⁹⁰ olan bu risale unutmaya ilgilidir. Nâblusî unutma konusunu farklı açılardan ele aldığı bu risaleyi 1106/1694 yılında hacdan döndükten sonra kaleme almıştır. Müellif risaleyi yazma amacını, Mısır diyarındayken kendisine sorulan; insana arız olan nisyân ve bazı zamanlarda meydana gelen yanılma ile ilgili sorulara cevap vermek şeklinde açıklamaktadır. Beş fasıl ve hatimeden müteşekkıl risalenin birinci faslında Nâblusî nisyânın lûgat ve terim anlamlarını, ikinci fasılda nisyânın sebeplerini açıklamaktadır. Üçüncü fasılda nisyânı gidermek veya azaltmak için ezberi ve hafızayı güçlendirecek ilaçlar hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca bu afetin ayetler, hadisler ve salih kimselerin sözlerinden hareketle nasıl ortadan kaldırılabileceğini anlatmaktadır. Dördüncü fasılda tabiplerin hafızayı güçlendirmek için tavsiye ettikleri ilaçları zikretmektedir. Beşinci fasılda ahkâm-ı şer’iyyeden nisyana terettüp eden konulara değinmektedir. Hatime kısmında ise nisyânın insanın kemaline bir eksiklik getirmeyeceğini beyan mahiyetinde, unutmanın Peygamberler’e^(s) de arız olabileceğinin cevazı ve bu hususla ilgili nazil olan ayetlere ve varid olan rivayetlere yer verilmiştir.⁹¹

⁸⁸ Seyit Mehmet Uğur, “Abdülganî b. İsmail en-Nâblusî’nin “el-Cevâbü’ş-Şerîf li’l-Hazreti’ş-Şerîfe fî Enne Mezhebe Ebî Yusuf ve Muhammed Hüve Mezhebü Ebî Hanîfe” İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 29 (2017), ss. 604-5.

⁸⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Seyit Mehmet Uğur, “Abdülganî b. İsmail en-Nâblusî’nin “el-Cevâbü’ş-Şerîf li’l-Hazreti’ş-Şerîfe fî Enne Mezhebe Ebî Yusuf ve Muhammed Hüve Mezhebü Ebî Hanîfe” İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 29 (2017).

⁹⁰ Bu risalenin yedi farklı nüshası vardır. Bu nüshalardan üç tanesi Süleymaniye Kütüphanesi’nde; Esad Efendi 1762, 3607 ve 3778 numaralı bölümlerde yer almaktadır. Bir tanesi Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi’nde 611 numaralı demirbaşta. Diğer bir tanesi Gazi Hüsrev Begova Kütüphanesi Halil Efendi bölümünde 3357/5 numaralı demirbaşta. İki tanesi de İstanbul Merkez Kütüphanesi Türkçe bölümünde 6394 ve 845 numaralı demirbaşlardadır. Mehmet Sait Toprak tarafından tercüme edilmiş ve 2007 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nde yayınlanmıştır.

⁹¹ Mehmet Sait Toprak, “Nisyân’a Dair Yazma Bir Risale “el-Keşf ve’l-Beyan Amma Yete’allaku bi’n-Nisyân”, *DEÜİFD*, XXVI/2007, ss. 154-155.

2.1.2. Fürû-ı Fıkha Dair Eserleri

Nâblusî fürû-ı fikhın farklı branşlarında eserler kaleme almıştır. Bunları aşağıdaki şekilde tasnif etmek mümkündür:

2.1.2.1. İbâdât

2.1.2.1.1. Tahâret (Temizlik)

1. *Ebhâsu 'l-muhallasa fî hükmi "keyyi 'l-himmasa"* أبحاث المخلصة في حكم كى الحمصة

1098/1686 yılında tamamlanan bu risale yazma⁹² olup nohut yakısı olarak bilinen keyyü'l-himmasanın hükmüyle ilgilidir. Keyyü'l-himmasa ağrı, sızı, sert çıban ve yaraların açılması ve bu yaraların tedavi edilmesinde kullanılan bir yöntemdir. Bunu sağlamak maksadıyla yaralı bölge önce ısıtılır ve üzerine nohut yakısı konulur. Bu yakı o bölgeyi tahriş edip yara açar ve açılan yarayı iyileştirir. Bunun sonucunda o yaradan bir sıvı çıkar. Bu çıkan sıvının pis mi temiz mi olduğu, yani kişinin abdestini bozup bozmayacağı, çıkan sıvının hükmünün ne olacağı fakîhler tarafından tartışılmıştır. Bu yöntem daha ziyade Şam bölgesinde yaygın olarak yapılan bir uygulama olduğu için Abdülganî en-Nâblusî de keyyü'l-himmasa uygulamasından sonra çıkan sıvının hükmünü konu edinen bu risaleyi kaleme almıştır.⁹³

2. *Buğyetü 'l-muktefî fî cevâzi 'l-meshi ale 'l-huffi 'l-Hanefi* بغية المكتفي في جواز المسح على الخف الحنفي

1110/1698 yılında telif edilen risale yazmadır.⁹⁴ Risalenin konusu “huff” veya “huffü'l-Hanefî” denen mestin hükmüne dairdir. Nâblusî ayaklara giyilen mestin “huffü'l-Hanefî” olarak isimlendirilmesinin doğru ve bunların üzerine mesh edilmesinin ittifakla caiz

⁹² Bu risalenin beş farklı nüshası vardır. Her bir nüshada risalenin adı farklı yazılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi 2057 numaralı demirbaştaki nüshanın adı *Risale fî beyâni hükmi keyyi 'l-himmasa*dır. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385 numaralı demirbaştaki bir diğer nüshanın adı *el-Ebhâsu 'l-mulahhasa fî hükmi keyyi 'l-himmasa*dır. Nuruosmaniye 4035 numaralı demirbaştaki risalenin adı ise *el-Ebhâsu 'l-muhallasa fî hükmi mâi 'l-himmasa*dır. Nuruosmaniye'deki diğer nüsha ile Köprülü Kütüphanesi Mehmed Asım Bey bölümü 142 numaralı demirbaştaki nüshanın adı *el-Makâsıdu 'l-mumahhasa fî beyâni keyyi 'l-himmasa*dır.

⁹³ Risalenin içeriğiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İkinci bölüm; Keyyü'l-himmasanın hükmüne dair yaklaşımı.

⁹⁴ Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde üç; Esad Efendi 3607 ve 1762; Çelebi Abdullah 385, Şam Zahirîye Kütüphanesi'nde de dört farklı nüshası mevcuttur.

olduğunu söylemektedir.⁹⁵ Müellif bu risalede İmam Ebû Hanife'ye göre mestler üzere mesh etmenin üç şartı olduğunu söylemektedir ve bu şartları tek tek ele alarak değerlendirmesini yapmaktadır. Nelerin üzerine mesh yapılabileceğini, Hanefî mezhebine göre meshin hangi durumlarda caiz olduğunu ortaya koyan Nâblusî, meseleleri açıklarken risalede önemli birçok Hanefî kaynağından nakiller yapmaktadır. Mesela çorabın üzerine mesh yapıp yapılamayacağını Hanefî imamların görüşlerini vererek açıklamaktadır. Nâblusî'ye göre çoraplar üzerine mesh edilmesi icmaen caiz değildir. Çorapların dışı, en asgari alt kısmı kaplanmaksızın (ciltlenmeden) direkt olarak üzerine mesh etmek katıyyen caiz değildir. Çünkü bu konuda Ebû Hanife ile İmâmeyn arasında ihtilaf vardır ve hiçbirisi mücerret olarak çoraba mesh etmeyi caiz görmezler.⁹⁶

3. *Reddû'l-vâfi alâ cevâbi'l-Haskefi fî mes'eleli huffi'l-Hanefi* رد الوافي على جواب الحصكفي في مسألة خف الحنفي

Telif tarihini tespit edemediğimiz bu risale yazmadır.⁹⁷ Risalenin başında Nâblusî fetva ve kaza hakkında bilgi vermekte, fetvayı tanımlayıp fetvayla kaza arasındaki farklara değinmektedir. Risalede kimlerin fetva vermeye ehil olduğunu, fetvanın neye göre verildiğini tartışan Nâblusî, sultanın fetva verme yetkisini tek bir kişiyle sınırlandırmasını eleştirmektedir.⁹⁸ O, “günümüzde verilen fetvalar esasında fetva değil, önceden verilmiş fetvaların naklidir” demektedir.⁹⁹ Müellif risalenin başında fetvaya dair bilgiler verdikten sonra mest konusuna geçerek mest üzerine mesh etmenin caiz olduğunu beyan etmektedir. Daha sonra çoraba mesh etmenin caiz olup olmadığını tartışan¹⁰⁰ Nâblusî, hangi durumlarda çoraba mesh edilebileceğini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu risalede Nâblusî söz konusu

⁹⁵ Abdülganî en-Nâblusî, *Buğyetü'l-muktefi fî cevazi'l-mesh ale'l-huffi'l-Hanefi*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 102b.

⁹⁶ Nâblusî, *Buğyetü'l-muktefi fî cevazi'l-mesh ale'l-huffi'l-Hanefi*, vr. 104a; Nâblusî, *Reddû'l-vâfi alâ cevâbi'l-Haskefi*, vr. 167b.

⁹⁷ Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1762 ve Çelebi Abdullah 385'te yer alan eserin adı ayrıca *er-Reddû'l-vâfi an cevâbi'l-Haskefi* olarak geçmektedir.

⁹⁸ Abdülganî en-Nâblusî, *Reddû'l-vâfi alâ cevâbi'l-Haskefi fî meseleti huffi'l-Hanefi*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 167a.

⁹⁹ Nâblusî, *Reddû'l-vâfi alâ cevâbi'l-Haskefi*, vr. 166a.

¹⁰⁰ Nâblusî, *Reddû'l-vâfi alâ cevâbi'l-Haskefi*, vr. 167b.

meselelerin hükümlerini Hanefî mezhebi imamlarının görüşleri çerçevesinde ortaya koymaktadır.

4. *el-Gaystü 'l-münbecis fî hükmî 'l-masbûğî bi 'n-necis* الغيث المنبجس في حكم المصبوغ بالنجس

Telif tarihini tespit edemediğimiz bu risale¹⁰¹ Ömer el-Bârûnî tarafından 2017 yılında tahkik edilerek, Libya'da Misurata Üniversitesi Eğitim Fakültesi dergisinde yayınlanmıştır. Risalenin konusu necis yani pis olan maddelerle boyanmış şeylerin hükmüyle ilgilidir. Mesela elbisenin ve vücudun pis bir şeyle boyanması durumunda bu pisliğin nasıl temizleneceğine dair bilgilerin yer aldığı risalede, bu durumun Hanefî mezhebindeki hükmü irdelenmektedir. Nâblusî risalede Hanefî fıkıh âlimlerinin bu meselelerle ilgili görüşlerini verdikten sonra kendi tercihini beyan etmektedir.¹⁰²

5. *Teşhîzü 'l-ezhân fî tathîri 'l-edhân* تشحيز الأذهان في تطهير الأذهان

Telif tarihini tespit edemediğimiz yazma¹⁰³ hâlinde olan bu risalenin konusu necâsete bulaşmış yağ, buğday, deri gibi maddelerin nasıl temizleneceklerine dairdir. Necâsete bulaşmış bu maddelerin hükmen nasıl temizleneceği veya temizlenip temizlenemeyeceği mezhep imamları arasında ihtilaflıdır. Mesela İmam Muhammed'e göre bunlar temizlenemezler, necis olarak kalırlar. Çünkü yıkansa veya kaynatılsalar dahi, bu maddeleri sıkarak içlerinde kalan pis suyu çıkarmak mümkün değildir. Ebû Yusuf'a göre bu maddeleri necâsetlerden temizlemek ancak üç kez ayrı ayrı yıkamak ve kurutmak şartıyla mümkündür. Bu meselede müfta bih olan görüş Ebû Yusuf'un görüşüdür. Nâblusî risalede bunları detaylı bir şekilde açıklamaktadır.¹⁰⁴

2.1.2.1.2. *Namaz*

1. *Keşfü 's-sitr an farziyyeti 'l-vitr* كشف الستر عن فرضية الوتر

¹⁰¹ Bu risalenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde beş farklı nüshası bulunmaktadır. Çelebi Abdullah 385; Esad Efendi; 3067, 3061, 1762 ve 3778.

¹⁰² Nâblusî'nin bu konudaki görüşünün detayı için bk. İkinci bölüm.

¹⁰³ Risalenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde üç farklı nüshası vardır. Bunlar Çelebi Abdullah 285, Esad Efendi 3601 ve 3607 numaralı demirbaşlarda yer almaktadır.

¹⁰⁴ Abdülganî en-Nâblusî, *Teşhîzü 'l-ezhân fî tathîri 'l-edhân*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 176b-177a.

Abdülganî en-Nâblusî'nin bu fikhî risalesinin yazılış tarihi, Emeviye Camiî'nde ders verdiği ve halvetinden önceki son günlerine tekabül etmektedir. Bu tarih hicri 12 Zilkade 1089 miladi 25 Aralık 1678'e denk gelmektedir. Farklı yazma nüshaları olan risale ilk olarak Muhammed Zahid el-Kevserî'nin takdimiyle 1370/1951 senesinde Mısır'da on dokuz sayfa olarak neşredilmiştir. Süleymaniye ve Konya Karatay Kütüphanesi'nde de yazma¹⁰⁵ nüshaları bulunan risale 2012 yılında Sami Erdem tarafından tahkik edilmiş ve *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayınlanmıştır. Nâblusî'nin bu risalesi, vitir namazı konusunda yazılmış az sayıdaki müstakil eserlerden birisi, hatta bunların içinde en son yazılanlardan biri olmasından ötürü ayrı bir önem taşımaktadır. Bulunduğu muhitte hocalık görevinin yanı sıra, müftülük ve kadılık görevlerini de yapan, ayrıca tasavvufî yönüyle de itibar gören bir âlim tarafından yazılmış olması da, risalenin ehemmiyetini artırmaktadır. Nâblusî bu risalesini telif etme sebebini İslâm ilim geleneğinde sıkça karşımıza çıkan bir gerekçeyle şu şekilde açıklamaktadır: “Bazı din kardeşlerimizin talebi üzerine ve başka bölgelerdeki insaf ehli kimselerin istifade etmesi için yazılmıştır.”¹⁰⁶

2. *Tuhfetu'r-râki'i's-sâcid fî cevâzi'l-i'tikâfi fî finâi'l-mesâcid* تحفة الراكع الساجد في جواز الاعتكاف في فناء المساجد

1110/1698 yılında telif edilen risale yazmadır.¹⁰⁷ Nâblusî bu risalesinde üç meseleyi ele almaktadır. Birinci mesele caminin dış kısmında, yani avlusunda durarak saflardan ayrılmadan, içeride namaz kıldıran imama uymanın caiz olup olmadığı, böyle bir durumda kişinin namazı geçerli olur mu? İkinci mesele caminin avlusunda saf saf durarak itikafa girmek caiz midir? Üçüncü mesele ise bu camilerin içlerinde itikafa giren kişilerin caminin avlusuna çıktıklarında itikafları bozulur mu? Mescidin içi ve dışı birbirinden ayrı ayrı mescitler midir

¹⁰⁵ Risalenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki adet nüshası vardır. Birinci nüsha Çelebi Abdullah 385 numaralı bölümde yer alırken, ikinci nüsha Esad Efendi 3607 numaralı kısımda bulunmaktadır. Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesi'ndeki nüsha ise 4825/20 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

¹⁰⁶ Abdülganî en-Nâblusî, *Keşfü's-sitr an farziyyeti'l-vitr*, Medine: Daru'l-Hidaye, 1951, s. 1. Risalenin odaklandığı meseleler dikkate alındığında Nâblusî'nin muhtemelen başka mezheplere mensup kişilerle birlikte yaşayan Hanefiler'in vitrin sünnet olduğunu kabul eden bu mezhep müntesiplerine uyararak namaz kılmaları durumunda, ortaya çıkabilecek sorunlara dikkat çekmeyi amaçlamış olabileceği söylenebilir. Bk. Sami Erdem, “Vitr Namazının Hükmüne Dair Tartışmalar ve Abdülganî en-Nâblusî'nin *Keşfü's-Sitr an Farziyyeti'l-Vitr* Adlı Risalesi” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012/2), s. 17-18.

¹⁰⁷ Bu risalenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki adet nüshası vardır. Bir nüsha Çelebi Abdullah 385 numaralı demirbaşta, diğer nüsha ise Esad Efendi 3607 numaralı bölümde yer almaktadır.

yoksa her iki yer tek bir mescid hükmünde midir? Buna göre avlu şayet mescidden sayılırsa, avluda namaz kılan ve itikafa giren bir kişinin yaptığı ibadet geçerli olur mu veya mescidin içinde itikafa girmiş bir kişi, mescidden avluya geçerse itikafı bozulur mu? Bu risalede Nâblusî ifade ettiğimiz konuları ele almakta ve söz konusu konulara dair hükümleri açıklamaktadır.

3. *el-Cevherü 'l-küllî Şerhu Umdeti 'l-musallî* الجوهر الكلى شرح عمدة المصلي

1120/1708 yılında telif edilen bu kitap matbu olup Muhammed Ahmed Matar Casım ed-Delimî tarafından 2007 yılında tahkik edilmiş ve Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta basılmıştır. Eserde Nâblusî şu konuları şerh etmektedir: Farzların beyanı, namazın vacipleri, namazın sünnetleri, namazın müstehapları, namazın mübâhları, namazın haramları, namazın mekruhları ve namazı bozan şeyler. Bu eser Keydanî olarak meşhur olmuş Lütfullah en-Neseî'nin *Keydâniyye* diye zikredilen ve *Umdetü 'l-Musallî* olarak isimlendirilen eserine yazılmış bir şerhtir.

4. *Salâtu 'l-muktedî fî cevfi 'l-Kâbe bi İmâmin hâriceha* صلاة المقتدي في جوف الكعبة بإمام خارجها

Telif tarihini tespit edemediğimiz bu risaleyle incelemelerimize göre, aynı konuyu içeren fakat ismi *Nefdü 'l-cü 'ba fî 'l-iktidâ min cevfi 'l-Kâbe* نفذ الجعبة في الاقتداء من جوف الكعبة olup matbu¹⁰⁸ olan *Salâtu 'l-muktedî fî cevfi 'l-Kabe bi imamin hariceha* ile aynı eserdir. Nâblusî bazı âlimlere göre bunun caiz olduğunu, bazılarına göreyse caiz olmadığını söylemektedir. O, bu görüşlerden caiz olanı tercih ettiğini ifade etmektedir. Nâblusî neden caiz olduğu görüşünü benimsediğini Hanefî fıkıh kitaplarından getirdiği delillerle açıklamaktadır.¹⁰⁹ Müellif dört mezhep imamına göre hatta Zâhirîlere göre Kâbe'nin içerisinde farz, nafîle, sünnet namazlardan hangilerinin kılınabileceğini ve hangisini kılmanın daha efdal olduğunu anlatmaktadır.¹¹⁰

¹⁰⁸ Bu eser Şeyh Nizam Muhammed Salih Yakubî tarafından tahkik edilmiş ve 2005 yılında Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından basılmıştır. Ayrıca eserin Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3607 ve Şam Zahiriye Kütüphanesi 4010 numaralı demirbaşlarda yer alan iki farklı yazma nüshası vardır.

¹⁰⁹ Abdülganî en-Nâblusî, *Salâtu 'l-muktedî fî cevfi 'l-Kabe bi imamin hariceha*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3607, vr. 7a.

¹¹⁰ Nâblusî, *Salâtu 'l-muktedî*, vr. 9a.

5. *Nüzhetü 'l-vâcid fî hükmi 's-salâti ale 'l-cenâiz fî 'l-mesâcid* نزهة الواجد في حكم الصلاة على الجنائز في المساجد

Telif tarihini tespit edemediğimiz yazma¹¹¹ hâlinde olan bu risale cenaze namazının mescidin içinde kılınmasının hükmüyle ilgilidir. Risalede ele alınan meseleler şunlardır: “Cenaze ve namaz kılacak kişiler mescidin içinde olursa kılınan cenaze namazının hükmü nedir.” “Cenaze mescidin dışında ve namaz kılacak kişiler mescidin içinde olursa bu durumda kılınan cenaze namazının hükmü nedir.” “Cenaze mescidin içinde olsa imam ve bazı kişiler mescidin dışında, bazıları da mescidin içinde olursa bu durumda kılınacak cenaze namazının hükmü nedir.”¹¹²

6. *Tahsîlu 'l-ecr fî hükmi ezâni 'l-fecr* تحصيل الأجر في حكم أذان الفجر

Telif tarihini tespit edemediğimiz yazma¹¹³ hâlinde olan bu risalenin konusu “sabah namazının vakti girmeden önce sabah ezanı okunursa, vakit girdiğinde ezanın tekrar iade edilmesi gerekip gerekmediğidir.” Abdülganî en-Nâblusî risalede bu meselenin hükmünü Hanefî fıkıh kitaplarından naklettiği bilgilerle ortaya koymaktadır. Nâblusî bu konuyla ilgili bir risaleye çok büyük bir ihtiyaç olduğu için söz konusu risaleyi kaleme aldığını ifade etmektedir.¹¹⁴ O, Hanefîlerin bu konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde özetlemektedir: “Beş vakit namazın her biri için vakit girmeden önce ezan okunması tahrimen mekruhtur. Ebû Hanife ve İmam Muhammed bu görüştedir. Ebû Yusuf’a göreyse özellikle sabah namazında ezanın erken okunmasında kerahet yoktur, bilakis caizdir.”¹¹⁵

7. *Sadhu 'l-hamâmeti fî şurûti 'l-imâmeti* صدح الحمامة في شروط الإمامة

¹¹¹ Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385 numaralı bölümde yer alan bir nüshası bulunmaktadır.

¹¹² Abdülganî en-Nâblusî, *Nüzhetü 'l-vâcid fî hükmi 's-salati ale 'l-cenâiz fî 'l-mesâcid*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 166b.

¹¹³ Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah bölümü 385 numaralı demirbaş ve Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdaî Efendi bölümü 367 numaralı demirbaşta olmak üzere iki farklı nüshası vardır.

¹¹⁴ Abdülganî en-Nâblusî, *Tahsîlu 'l-ecr fî hükmi ezâni 'l-fecr*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 154b.

¹¹⁵ Nâblusî, *Tahsîlu 'l-ecr fî hükmi ezâni 'l-fecr*, vr. 157a.

Telif tarihin tespit edemediğimiz bu eser matbudur¹¹⁶ ve namazda imama uyacak kişinin imama tabi olduğunda riayet etmesi gereken şartlarla ilgilidir. Nâblusî eserde öncelikle delilleriyle birlikte fukahânın bu meseleyle ilgili görüşlerini zikretmektedir. Nâblusî'nin zikrettiği bu meselelerden bazıları şunlardır: “Bazı fakîhlere göre imama tabi olan kişinin, imamdan daha ön safta durması hâlinde imama uyması (iktida) mutlak olarak batıldır. Bazılarına göreyse kişi tabi olduğu imamdan ön safta da dursa iktidası sahih olur. Malikîler’e göre; özürsüz bir şekilde tabi olunan imamdan ön safta durmak tenzihen mekruhtur. Dört mezhep imamının hükmünden maksadı nedir? Özürsüz bir şekilde imamdan ön safta duran kişinin namazı geçersizdir, fakat namazın geçerli olabilmesi için kabul edilebilecek özürler nelerdir? İmamla namaz kılarken namazın geçerli olabilmesi için dört mezhebin ileri sürdüğü mekân birliği şartı nedir? İmamla aynı yerde olmayıp imamın dediklerini tekrar eden kişi¹¹⁷ ve başka bir şeyle imamın sesini duyabileceği bir yerden imama tabi olup namazını bu şekilde kılan kişinin namazı geçersiz midir?” Bu eser *Risâle fî şurûti’l-imâme* رسالة في شروط الإمامة adlı isimle¹¹⁸ de bilinmektedir.

8. Gâyetü’l-vicâze fî tekrâri’s-salâti ale’l cenâze غاية الوجازة في تكرار الصلاة على الجنازة

Telif tarihini tespit edemediğimiz bu risale yazmadır.¹¹⁹ Risalenin konusu, kılınmış bir cenaze namazının iadesinin yani tekrar kılınmasının hükmüyle ilgilidir. Bu risalede Nâblusî kılınan cenaze namazının tekrar kılınmasının caiz olup olmadığını tartışmaktadır. Hanefî kaynaklarından yaptığı nakillerle meseleyi açıklayan müellif; Hanefî mezhebine göre ikinci kez cenaze namazını kılmak caiz değildir demektedir. Çünkü birinci kılınan namaz farzdır, ikincisi de nafiledir. Farz ile sorumluluk düşer. Farzın üzerine nafîle eklemek ise caiz değildir. Cenazenin velisi farz olan namazı kılarak gerekeni yapmıştır, bunun üzerine tekrar nafîle namaz kılmak caiz değildir. Şâfiî mezhebine göreyse kılınmış bir cenaze namazının tekrar kılınması

¹¹⁶ Sait Bektaş tarafından tahkik edilmiş ve Daru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye tarafından 2008 yılında Beyrut’ta basılmıştır.

¹¹⁷ Kitapta منبأ kelimesi geçmektedir.

¹¹⁸ Bu eser Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi bölümü 942 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

¹¹⁹ Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385 numaralı demirbaşta bir nüshası bulunmaktadır.

caizdir. Hanefî ve Şâfiî mezhebinin görüşlerindeki ihtilaf, bu konuyla ilgili gelen bir rivayetin tevildinden kaynaklanmaktadır.¹²⁰

9. *Bezlü's-salât fî mesâili't-tahâreti ve's-salât* بذل الصلاة في مسائل الطهارة والصلاة

Namaza dair yazma¹²¹ bir eser olup bütün çabalarımıza rağmen esere ulaşamadık. Biyografi kitaplarında Nâblusî'ye nispet edilmesine rağmen bu esere ulaşamadığımız için ismini tam tahkik edemedik. Eserin adı Nâblusî'nin hayatıyla ilgili bir eserde “*Bezlü's-salât fî mesâili't-tahâreti ve's-salat* بذل الصلاة في مسائل الطهارة والصلاة” ve bir başka eserde de *Bezlü's-salât fî beyâni's-salât ala mezhebi'l-Hanefiyye* بذل الصلاة في بيان الصلاة على مذهب الحنفية şeklinde geçmektedir.¹²²

10. *Risale fî beyâni't-tesbîh ve't-tahmîd* رسالة في بيان التسبيح و التحميد

11. *Risâle fî't-terâvîh* رسالة في التراويح

12. *Mane's-salâti'l-vustâ* معنى الصلاة الوسطى

13. *Îrşâdü'l-mütemelî fî teblîği gayri'l-musallî* ارشاد المتملي في تبليغ غير المصلي

14. *Fethu'l-kebîr bi fethi râit-tekbîr*¹²³ فتح الكبير بفتح راء التكبير

Biyografi eserlerinde yer alan 10-14 numaralı eserlere tüm çabalarımıza rağmen ulaşamadık.

2.1.2.1.3. Zekât

1. *Îşrâku'l-meâlim fî ahkami'l-mezâlim* إشراق المعالم في أحكام المظالم

¹²⁰ Abdülganî en-Nâblusî, *Gâyetü'l-vicâze fî tekrâri's-salâti ale'l cenâze*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 159a-b.

¹²¹ Eserin Şam Zahirîye Kütüphanesi 177 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

¹²² eş-Şeyh Kemaleddin Muhammed b. Muhammed Şerif el-Gazzî el-Âmirî, *el-Virdü'l-ünsî ve'l-vâridü'l-kudsî fî tercemeti'l-arîf Abdülganî en-Nâblusî*, s. 315.

¹²³ Bakri Alaaddin, *Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731) Oeuvre, Vie et Doctrine*, Doktora Tezi, Paris 1985, s. 82.

Telif tarihini tespit edemediğimiz zekâtla ilgili olan bu risale Münir Abdullah Hadir tarafından tahkik edilmiştir.¹²⁴ Bu risalede Nâblusî Hanefî mezhebine göre zekâtın edasıyla ilgili bazı hükümleri ele almaktadır. Bu meselelerden bazıları şunlardır: “Zalim hükümdara verilen zekât, şayet zekâtın sarf edilmesi gereken yerlere verilirse, zekâtı veren kişi niyet ettiği için zekâtın geçerli olup olmayacağı.” “Zalim bir devlet başkanı zekâtı zorla toplayıp ve bunları zekâtın verilmesi gereken yerlere de vermezse, fakat veren kişi zekâta niyet etse bu durumda zekât geçerli olup olmayacağı.” “Zorla zekât toplayan ve topladığı malları zekât verilecek yerlere vermeyen zalim sultana zekât verilince bu zekâtın geçerli olup olmayacağı.” “Zalim sultanın halktan zorla ve haksız yere aldığı gayrimenkuller, vergiler ya da diğer malların, sahibinin niyet etmesiyle zekât yerine geçip geçmeyeceği.” “Zalim sultan emvâl-i zahirenin zekâtını alırsa mal sahibinin zekât borcu düşerken, emvâl-i batınasını da alsın bu durumda da kişinin zekât borcunun düşüp düşmeyeceği.” “Zekâtı zalimlere ve devlete isyan edenlere veren kişilerin zekâtlarının geçerli olup olmayacağı.” “Zalim hâkimin tüccarlardan zekâtlarını alması durumunda tüccarlar da zekâta niyet ederlerse bu zekâtın geçerli olup olmayacağı.”¹²⁵ Nâblusî risalede sırasıyla bu soruların cevaplarını vermektedir.

2.1.2.1.4. *Hac*

1. *Tuhfetu'n-nâsik fî beyani'l-menâsik* تحفة الناسك في بيان المناسك

1089/1678 yılında telif edilen, yazma¹²⁶ hâlinde olan bu risalede Nâblusî, Hanefî mezhebine göre haccın menâsikini anlatmaktadır. Nâblusî risalenin başında haccın ömürde bir kere yerine getirilmesinin farz olduğunu ifade ettikten sonra, umreyi kişinin dilediği zaman yapabileceğini zikrederek haccın şartlarına geçmektedir.¹²⁷ Nâblusî bu risalede haccın

¹²⁴ Bu risalenin tahkikli neşri Katar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 33. sayısında 2005 yılında yayımlanmıştır. Ayrıca bu risalenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan beş farklı nüshası mevcuttur. Bunlar Çelebi Abdullah 385, Esad Efendi 3601, 3778, 3607 ve 1762 numaralı demirbaşlardır.

¹²⁵ Abdülganî en-Nâblusî, *İşrâku'l-meâlim fî ahkâmi'l-mezâlim*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 186a-b.

¹²⁶ Bu risalenin Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah bölümü 385 ve Esad Efendi 3607 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası bulunmaktadır.

¹²⁷ Abdülganî en-Nâblusî, *Tuhfetu'n-nâsik fî beyâni'l-menâsik*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 196b-197a.

farzlarını, sünnetlerini, müstehaplarını, sıhhat şartlarını, mekruhlarını, haramlarını detaylı bir şekilde ele almaktadır.

2. *Def'ud-darûrati an hacci's-sarûrati* دفع الضرورة عن حج الضرورة

1104/1692 yılında telif edilen yazma¹²⁸ hâlinde olan bu eser, Diyar-ı Rum'dan (Anadolu) Nablusî'ye gönderilen bir mektuba Nablusî'nin verdiği cevabı içerir. Kendisine sorulan konu sarûra haccının geçerli olup olmadığıyla alakalıdır. “Sarura hacı bir kişinin kendisi için hac yapmadan önce, başkası adına bedel yoluyla hac yapmasına denir.” Bununla ilgili âlimlerin fetvaları değişiklik arz etmektedir. Nâblusî'ye sarura hacıyla ilgili sorulan sorular şunlardır: “Kendisi hacca gitmemiş fakir bir kişinin niyabet yoluyla başkası için ve başkasının parasıyla hacca gitmesi durumunda, bu kişinin Mekke-i Mükerrreme'ye vardığında şayet gücü varsa kendisi için de haccetmesinin gerekli olup olmadığı.” “Yoksa gittiği o sene, yerine gittiği kişi için haccedip Mekke'de ya da Mekke'nin yakınlarında ikamet edip gelecek yıl da kendisi için haccetmesi mi gerekir?” “Ya da başkasının yerine haccedip vatanına dönüp gelecek sene imkanı varsa kendi adına haccetmesi mi gerekir?” “Şayet çok fakirse ne Mekke'de ne de civarında bir yerlerde geçimini sağlayacak imkanı yoksa ve ne de memleketine dönmeye de maddi imkanı el vermiyorsa bu durumda ne yapması gerekir?” “Yahut memleketine gidecek imkanı olup gelecek sene geri dönüp haccedecek imkanı yoksa ne yapmalıdır?”¹²⁹ Nâblusî bu risalede zikri geçen soruları cevaplamakta, sarura hacıyla ilgili verilmiş fetvaları nakletmekte ve kendi tercihini belirtmektedir.

3. *en-Niamu's-sevâbiğ fî ihrâmi'l-Medeni min râbiğ* النعم السوابغ في إحرام المدني من رابع

1105/1693 yılında telif edilen, bu risale¹³⁰ Sait Bektaş tarafından tahkik edilmiştir. Risalenin konusu ihrama girme ve mikat sınırlarıdır. Risalede mikat sınırlarıyla ilgili bilgi veren Nâblusî, ayrıca dört mezhebin bu konuyla ilgili görüşlerine tek tek yer vermektedir. Bu risale Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından basılmıştır.

¹²⁸ Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385 ve Esad Efendi 1444 numaralı demirbaşlarda yer alan iki farklı nüshası vardır.

¹²⁹ Abdülganî en-Nâblusî, *Def'ud-darûrati an hacci's-sarûrati*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 189a-b.

¹³⁰ Risalenin Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385 numaralı demirbaşta bir yazma nüshası mevcuttur.

4. *el-İbtihâc bi menâsiki 'l-hâc* الابتهاج بمناسك الحج

1105/1693 yılında telif edilen, yazma¹³¹ olan bu risalede Nâblusî haccın çeşitlerini anlatmaktadır. Haccın üç çeşit olduğunu söyleyen Nâblusî, risalede tek tek bu çeşitlerini ele almaktadır. Nâblusî hac çeşitlerinin birincisi ifrad hacdır, ikincisi temettu hacdır ve ifrad hacdan efdaldır, üçüncüsü de kıran hacdır ve ifrad hacdan da temettu hacdan da efdaldır demektedir.¹³²

2.1.2.1.5. *Helaller ve Haramlar*

1. *Îzâhu 'd-delâlât fi semâi 'l-alât* إيضاح الدلالات في سماع الآلات

Nâblusî bu eseri 1088/1678 yılında yazmıştır. Eser matbudur ve 184 sayfadan müteşekkildir. Bu eserde Nâblusî müzik dinlemenin hükmünü delillerle açıklamaktadır. Eserin incelemesini yaparken dikkate aldığımız nüsha Ahmed Ratib Hammus tarafından tahkik edilen ve Dâru'l-Fikr tarafından basılan nüshadır. Eser 184 sayfadan müteşekkildir. Nâblusî eserine zamanın fukahâsına dair bir değerlendirme yaparak başlamaktadır. Ardından fetva vermenin şartları ve nasıl fetva verilmesi gerektiğine dair bilgi vermektedir.

Nâblusî'ye göre, “müzik dinlemenin ne mutlak olarak haram ne de mutlak olarak helal olduğunu söyleyemeyiz. Bu konu ihtilafli bir mevzudur; duruma, şahsa, riya ehli ve ihlaslı olan kişilere göre değişir.” O, semânın (müzik dinlemenin) üç kısma ayrıldığını ifade etmektedir: Birinci kısım mahza haram, ikinci kısım mahza mübâh, üçüncü kısım da menduptur. Mahza haram olan müzik dinlemeyi Nâblusî şöyle açıklamaktadır: “Hükmü haram olanı yapan kişiler günümüzde çoğunlukla gençlerden oluşmaktadır. Bunlar şehvetleri ve hazları ağır basan ve dünya sevgisinin kendilerine egemen olduğu kimselerdir. Bunların niyetleri kötü, maksatları da bozuktur. Bundan ötürü bunların dinlediği müzik onları kötüye sevk edip kalplerini de kötü sıfatlara büründürür. Özellikle günümüzde içinde bulunduğumuz durum ve amellerimizin bozulmuş olması can sıkıcıdır.”¹³³

¹³¹ Bu risalenin Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3607 ve Çelebi Abdullah 385 numaralı demirbaşlarda iki nüshası yer almaktadır. Ayrıca eserin Şam Zahiriye Kütüphanesi'nde de üç nüshası mevcuttur.

¹³² Abdülganî en-Nâblusî, *el-İbtihâc bi menâsiki 'l-hâc*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 206b.

¹³³ Abdülganî en-Nâblusî, *Îzâhu 'd-delâlât fi semâi 'l-alât*, thk. Ahmed Ratib Hammus, Şam: Daru'l-Fikr, 1981, s.

Mübâh hükmünü verdiği ikinci kısmı ise Nâblusî şöyle ifade etmektedir: “Güzel ses dinleyip bundan lezzet almak isteyen kişinin durumudur ki bu neşe ve mutluluğu çağırma maksatlıdır. Yahut da özlem duyduğu birini hatırladığında dinlediği müzikle hüznünü giderip kendini rahatlatmak maksadıyla dinleyen kişilerin durumudur ve bunun hükmü mübâhtır.”¹³⁴

Üçüncü kısım ise mendup olandır. Nâblusî bunu şöyle açıklamaktadır: “Bu, Allah’ın sevgisi kalplerinde galip gelen kişilere özgü bir durumdur ki bunların müzik dinlemesi Allah’a olan şevklerini kat kat arttırır. Bu kimseleri şerefli asil bir duruma sokar ve yüce makamlara eriştirir. İşte bu durumlarda müzik dinlemek menduptur ve bu tüm zamanlarda sûfilerin, sıdk ve ihlas ehli kimselerin dinlemesidir. Bu kişiler kıyamete kadar var olacaklardır.”¹³⁵

2. *es-Sulh beyne’l-ihvân fî hükmî ibâhati’d-duhân* الصلح بين الإخوان في حكم إبادة الدخان

Nâblusî bu eseri 1092/1681 yılında kaleme almıştır. Eser matbudur ve Muhammed Edîb el-Câdir tarafından tahkik edilmiş, Daru Ninevâ tarafından 2015 yılında Şam’da basılmıştır. Bu eserde Nâblusî tütün içmenin mübâh olduğunu ispat etmeye ve tütüne haram veya tahrimen mekruh hükmünü veren kimselerin delillerini çürütmeye çalışmıştır. Bu eseri yazmaktaki maksadının tütüne olan düşkünlük ya da tütünün haram olduğu görüşünü savunanlara muhalefet olmadığını belirten Nâblusî eseri yazmaktaki amacını şöyle açıklamaktadır: “Bilakis beyanda insaflı olmak ve herhangi bir ekleme veya çıkarma yapılmasın diye temiz ahkâm-ı şer‘iyyeyi muhafaza etmek; şer‘î bir delil veya nas olmaksızın tamamen aklî kıyaslar ve nefsanî kuruntular ile bu mübâhlığı kaldırmak isteyenlere karşı, bu özel bitkinin mübâhlığının hakkını vermek amacıyla yazdım.”¹³⁶

Eser yedi bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Nâblusî hükmü mübâh olan bazı şeylerin, bilhassa da tütün içmenin hükmünde ihtilafa düşülme sebeplerini ele almaktadır. İkinci bölümde tütün bitkisine ve ortaya çıkışına ve İslâm dünyasında yaygınlık kazanmasına dair bilgiler vermektedir. Üçüncü bölümde dumanın fayda ve zararları hakkında bilgi vermektedir. Dördüncü bölümde ise tütün bitkisinin ve dumanının fayda ve zararlarını ele almaktadır. Beşinci bölümde de Nâblusî, tütün içmenin haram olduğu görüşünü savunanların fasid olarak

¹³⁴ Nâblusî, *İzâhu’d-delâlât fî semâi’l-alât*, s. 72.

¹³⁵ Nâblusî, *İzâhu’d-delâlât*, ss. 72-73.

¹³⁶ Abdülganî en-Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân fî hükmî ibâhati’t-duhân*, thk. Muhammed Edib el-Cadir, Şam: Daru Nineva, 2015, s. 3.

gördüğü delillerini ortaya koyarak bunları çürütmeye çalışmaktadır. Altıncı bölümde neden tütün içmenin hükmünü mübâh olarak kabul ettiğini detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Son bölümde de tütüne dair kendisinin ve başkalarının yazdığı şiirlere yer vermektedir.

3. *Tahkiku'l-kadiyye fi'l-farki beyne'r-rüşveti ve'l-hediyye ale'l-mezâhibi'l-erbaa*
تحقيق القضية في الفرق بين الرشوة والهدية على المذاهب الأربعة

Nâblusî bu eseri 1106/1694 yılında yazmıştır. Rüşvetle ilgili olan eser matbudur.¹³⁷ Kitap bir mukaddime ve iki babdan meydana gelmektedir. Mukaddimede helal ve haram hakkında bilgi verilmektedir. Birinci babda hediye vermenin hükmünün mübâhlığı ve hediye kabul etmenin de caiz olduğuna dair bilgiler verilmektedir. Bu bilgilerin ardından dört mezhebin rüşvet konusundaki görüşleri ve rüşvet hakkında ne hüküm verdiklerine dair malumata yer verilmektedir. Birinci bab dört fasla ayrılmaktadır. Birinci fasılda rüşvet konusunda Hanefîler'in bu konuda hangi görüşte oldukları anlatılmaktadır. İkinci fasılda da Şâfiî mezhebinin rüşvetle ilgili görüşlerine yer verilmektedir. Üçüncü fasılda Malikî mezhebinin ve son fasıl olan dördüncü fasılda da Hanbelîler'in bu konudaki görüşlerine yer verilerek dört mezhebin rüşvetle ilgili görüşleri ayrı ayrı ele alınmaktadır. İkinci babda ise rüşvet ve hediye ayrıntılı bir şekilde açıklanmaktadır.

4. *İthâfu men bâder ilâ hükmi'n-nuşazâr* إتحاف من بادر الى حكم النوشاذار

Yazılış tarihini tespit edemediğimiz bu eser Münire binti Avvâd Hâmid el-Müreybî tarafından tahkik edilmiş, Kahire Üniversitesi *Mecelletü Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* dergisinde 2011 yılında yayınlanmıştır.¹³⁸ Risale Farsça kökenli olan nişadırın yani amonyak tuzunun hükmüyle ilgilidir. Bu risalede Nâblusî öncelikle nişadırı tanımlamakta ve nişadırın nasıl elde edildiği hakkında bilgi vermektedir. Doğal ve yapma olmak üzere iki tür nişadır olduğunu söyleyen Nâblusî, doğal nişadırın Horasan dağlarından bir maden gibi çıkarıldığını ifade etmektedir. Nişadırın banyo küvetlerinde ve necis yerlerde de oluştuğunu söyleyen Nâblusî, bunların pis mi temiz mi olduğunu yani buralarda oluşan nişadırın hükmünün

¹³⁷ Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvaz tarafından tahkik edilmiştir. Mektebetü'z-Zehra tarafından 2002 yılında Kahire'de basılmıştır.

¹³⁸ Münire binti Avvâd Hâmid el-Müreybî, *Mecelletü Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, Kahire Üniversitesi, 7, 25 (2011), ss. 797-822.

ne olduğunu tartışmaktadır.¹³⁹ Nâblusî deri tabaklamak için kullanılan nişadının temiz olduğunu söylemektedir.

5. *el-Kevâkibu'l-müşrika fî hukmi istimâli'l-mıntaka* الكواكب المشرفة في حكم استعمال المنطقة

Telif tarihini tespit edemediğimiz yazma¹⁴⁰ olan bu risalede Nâblusî “mıntaka” kelimesiyle erkeklerin beline taktıkları kemeri kastederek, bu kemerin yapıldığı malzemeye göre hangi hükme tabi olduğunu ele almaktadır. Yani bu risalede altın, gümüş, bakır gibi farklı farklı madenlerden üretilmiş kuşak veya kemerlerden hangilerini erkeklerin takması caiz olur.

6. *Tatyibu'n-nufûs fî hükmi'l-mekâdim ve'r-ruûs* تطييب النفوس في حكم المقام والرؤوس

Yazma¹⁴¹ olan bu eserin telif tarihini tespit edemedik. Eser Şam pazarında satılan ve pişirilen kelleler ve paçalarla ilgilidir. Risalenin başında Nâblusî; o dönemde bunların yenilmesi çok konuşulan bir mevzu olduğu için bununla ilgili bir risale yazma ihtiyacı hissettiğini söylemektedir. Nâblusî'nin ifadesine göre, o zamanlar kelleler ve paçalar gasp edilip pazarlarda satılmaktaydı ve yapılan bu uygulamanın hükmüne dair herhangi bir eser de bulunmamaktaydı. Bunun üzerine Nâblusî Hanefî ve Şâfiî mezhebine dair kitapları inceleyerek bu risaleyi kaleme almıştır. Risale mukaddime, maksad ve hatimeden meydana gelmektedir.¹⁴²

2.1.2.2. *Aile Hukuku*

1. *Fethu'l-ingîlâk fî mes'eleti "aleyye't-talak"* فتح الانغلاق في مسألة على الطلاق

Yazma¹⁴³ olan bu risale talaka dair özel bir mesele ile ilgilidir. Nâblusî bu risaleyi 1108/1696 yılında yazmıştır. Risalenin genelinde tartışılan konu şudur: Talakın esasen kadına izafe edilmesi gerekirken, erkeğin “aleyye't-talâk” yani “talak üzerime olsun” demesiyle

¹³⁹ Abdülğanî en-Nâblusî, *İthâfu men bâder ilâ hükmi'n-nuşazâr*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 174a.

¹⁴⁰ Süleymaniye Kütüphanesi'nde üç farklı nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar Çelebi Abdullah 385, Esad Efendi 3607 ve 1762 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

¹⁴¹ Bu eser Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385 numaralı demirbaşta yer almaktadır. Eser yirmi üç varaktır.

¹⁴² Abdülğanî en-Nâblusî, *Tatyibu'n-nufûs fî hükmi'l-mekâdim ve'r-ruûs*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 4a-4b.

¹⁴³ Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah bölümü 385 numaralı demirbaşta yer alan bir nüshası vardır.

yapılan boşamanın geçerli olup olmadığı tartışılmaktadır. İslâm aile hukukunun önemli meselelerinden biri olan “aleyye’t-talak” konusuna Nâblusî bu risalesinde açıklık getirmektedir. Müellif, bu risaleyi Trablusşâm’da yaşanan bir meseleyle ilgili Şeyh Abdülcelil eş-şehîr ibn Sinin tarafından sorulan soruya cevap olarak yazdığını ve risalenin adını *Fethu’l-ingilak fî meseleti “aleyye’t-talâk”* koyduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁴

Bu konuyla ilgili farklı görüşler olmakla birlikte; Nâblusî Hanefîlerin genel yaklaşımını benimseyerek bu şekilde yapılan talakın geçerli olmadığını söylemektedir. “Aleyye’t-talak” bir erkeğin eşine, seni boşamak benim üzerime farz olsun, vacip olsun ya da lazım olsun şeklinde yemin vermesidir. Bu şekilde yapılan boşamanın hükmü konusunda ulemâ arasında ihtilaf edilmiştir. Bazı imamlar bu tür boşamanın geçerli olduğunu bazılarıysa geçersiz olduğunu söylemiştir. Nâblusî risalede bu konuya açıklık getirmekte, fakîhlerin bu konudaki görüşlerini ve İbn Kemal, Ebüssuûd, Hayreddin er-Remlî gibi Osmanlı döneminde yaşamış âlimlerin fetvalarını da naklederek, en sonunda kendi görüşünü vermektedir.

2. *et-Tenfir mine’t-tekfîr fî hakkı men harreme nikâha’l-mu’taka ale’s-şerîfe* من التنفير في حق من حرم نكاح المعتقة على الشريعة

Telif tarihini tespit edemediğimiz bu risale yazmadır.¹⁴⁵ Nâblusî risalede Hz. Hasan’ın soyundan gelen kadınlar yani “şerife”ler üzerine azat edilmiş kadınlarla evlenmenin haram olduğunu savunan kişilere cevap vermektedir. Şerifeler üzerine bu kadınlarla evlenmenin haram olduğunu söyleyen âlimleri eleştiren Nâblusî, bu evliliğin haram olmadığını savunmaktadır.

3. *Tahrîru’l-ebhâs fî meseleti “rûhî tâlikûn selâs”* تحرير الأبحاث في مسألة روعي طالق ثلاث

¹⁴⁴ Abdülganî en-Nâblusî, *Fethu’l-ingilâk fî mes’eleli “aleyye’t-talâk”*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah bölümü 385, vr. 287a.

¹⁴⁵ Bu risalenin Süleymaniye Kütüphanesi’nde üç farklı nüshası vardır ve bu nüshalardan Esad Efendi 3607 numaralı bölümde yer alan risalenin adı bu şekilde yazılıyken, Çelebi Abdullah 385 ve Hacı Hayri Abdullah Efendi 3607 numaralı bölümdeki nüshaların adı *et-Tenfir mine’t-tekfîr fî hakkı men harreme nikâhu’l-mutaka* şeklindedir.

Biyografi eserlerinde¹⁴⁶ geçen bu esere tüm çabalarımıza rağmen ulaşamadık. Bu eserin adı biyografi eserlerinde *Tahriru'l-ebhâs fî meseleti ruhi tâlikun bi's-selâs* şeklinde de geçmektedir.

2.1.2.3. Vakıf Hukuku

1. *Ref'ul-inâd an hükmi't-tefvîd ve'l-isnâd fî evkâfi'l-ibâd* رفع العناد عن حكم التفويض و الإسناد في أوقاف العباد

1110/1698 yılında telif edilen, yazma¹⁴⁷ hâlinde olan bu risale vakıflarla ilgilidir. Nâblusî bu risalede vakıflarda vekalet konusunu ele almaktadır. Müellif risalede “tefvîd” ve “isnad” kelimelerini aynı anlamda yani vakıf işlerini bir başkasına devretme manasında kullanmaktadır.¹⁴⁸ Müellif hangi şartlarda vâkıfın kendisine velayeti şart koşabileceğini, bu velayetin hangi şartlarda geçerli olup olamayacağını ele almaktadır. Ayrıca Nâblusî bu risalede mütevellinin hangi durumlarda azledilebileceğini detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Risalede Nâblusî'nin ele aldığı bir başka konu ise vakıf nâzırı kadın olursa bu durumda vakfın işleyişinde bir değişiklik söz konusu olur mu ve bu durumda vakfın işleyisi nasıl olacaktır.

2. *Risâle fî cevâbi suâlin fî'l-vakf* رسالة في جواب سؤال في الوقف

Risale yazmadır.¹⁴⁹ Nâblusî bu risaleyi vakıf hukukuyla ilgili bir mesele üzerine 1116/1704 yılında kaleme alarak, Medine-i Münevvere'ye gönderdiğini söylemektedir. Nâblusî bu risalede Tarablusî'nin *el-İs'âf fî ahkâmi'l-evkâf* adlı ve Hassâf'ın vakıf hukukuyla ilgili eserinde geçen bazı anlaşmazlıkları açıklığa kavuşturduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁰

3. *Tahkîku'n-nuzrati fî tahkîki'n-nazirati* تحقيق النظرة في تحقيق النظرة

¹⁴⁶ M. Muti Hafız Nizar Abaza, *Ulemâu Dimeşk*, II, 89.

¹⁴⁷ Bu risalenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde Çelebi Abdullah 385 ve Esad Efendi 3607 numaralı bölümlerde olmak üzere iki farklı nüshası vardır.

¹⁴⁸ Abdülganî en-Nâblusî, *Ref'ul-inâd an hükmi't-tefvîd ve'l-isnâd fî evkâfi'l-ibâd*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 106b.

¹⁴⁹ Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385 ve 386 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası vardır.

¹⁵⁰ Abdülganî en-Nâblusî, *Risale fî cevâbi suâlin fî'l-vakf*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 283b.

Yazma¹⁵¹ olan bu risale vakıf hukukuyla ilgilidir. Nâblusî bu risaleyi 1118/1706 yılında yazmıştır. Risaleyle ilgili Astrid Meier bir makele kaleme almıştır. Makalenin adı “Ich Mache Damit, was ich will.” Zu Einer Streitschrift von ‘Abd al-Ğani al-Nâbulusî Über Missbrauch im Stiftungswesen”dir.¹⁵² Bu eserin ismini Bekri Alaaddin doktora tezinde “*Tahkiku’n-nazar fî tahkiki’n-nazar*” şeklinde zikretmekte ve Astrid Meier’de makalesinde bu isimle yani “*Tahqîq al-nazar fî tahqîq al-nazar*” şeklinde vermektedir. Fakat bizim incelediğimiz nüshada eserin ismi harekelenmiş bir şekilde *Tahkiku’n-nuzrati fî tahkiki’n-nazirati* şeklindedir. Bu risalenin konusu şudur: Abdulganî en-Nâblusî Şam’daki kariyerinde en yüksek mevkide iken Dervîşîyye Camii’nin vakıf mütevellisiyle hukukî anlaşmazlık yaşamıştır. Bir sicile göre, o dönemde Nâblusî vakıf nâzırı olarak görev yapmaktadır. Nâblusî’yle müteveli arasındaki hukukî anlaşmazlığın nedeniyse vakfiyede geçen bir ibarenin anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgilidir.¹⁵³ Nâblusî kendisinin vakıf nâzırı olarak bu şartlara belli bir müdahale hakkı olduğunu ve bunun da vakfiyede şartu’l-vâkıf şeklinde sabit olduğunu savunmaktadır. Karşı taraf ise yani müteveli ve aynı zamanda vakfı kuran kişinin ailesinden biri ise, vakıf nâzırının bu şekilde bir müdahale alanının vakfiyede bulunmadığını savunmaktadır. İki taraf arasındaki anlaşmazlık kadının huzurunda değil, Şam valisinin huzurunda çözülmeye çalışıldığı için Nâblusî yapılan bu işlemin açık bir şekilde hile olduğunu savunmuş ve karşı tarafın rüşvet verdiği iddiasında bulunmuştur.¹⁵⁴ Neticede çıkan bu anlaşmazlık sonucunda Nâblusî vakıf nâzırlığı görevinden alınmıştır.¹⁵⁵

4. *Cevâbu suâlin fî şarti vâkıfın mine’l-Medineti’l-Münevvere* جواب سؤال في شرط واقف من المدينة المنورة

¹⁵¹ Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah bölümü 385 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

¹⁵² Makale için Bk. Der Islam Bd. 80, s. 67-78; Walter de Gruyter 2003; ISSN 0021-1818.

¹⁵³ Abdülganî en-Nâblusî, *Tahkiku’n-nuzrati fî tahkiki’n-nazirati*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 270b.

¹⁵⁴ Bu mesele Osmanlı Arşivlerine yansımıştır. Arşiv belgesi için bk. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri (BOA), Meclis-i Valâ-i Meclis-i Vala Defterleri (MVI-I), No: 48, Gömlek No: 5294.

¹⁵⁵ Astrid Meier, “Ich Mache Damit, was ich will.” Zu Einer Streitschrift von ‘Abd al-Ğani al-Nâbulusî Über Missbrauch im Stiftungswesen”, Der Islam Bd. 80, s. 71.

Telif tarihini tespit edemediğimiz yazma¹⁵⁶ olan bu eser vakıf hukukuyla ilgilidir. Risalenin konusu vâkıfın şartlarıyla ilgilidir. Risalede Nâblusî kendisine sorulan bir sorunun cevabını vermektedir. Nâblusî'ye sorulan soru Medine-i Münevvere'de kurulan bir vakıfla ilgilidir. Bu sorunun ulemâdan birçok kişiye sorulduğunu ve farklı farklı cevaplar verilerek ihtilaf edildiğini söyleyen Nâblusî, kendisinden de bu soruya cevap vermesini talep ettikleri için risaleyi kaleme aldığını ifade etmektedir. Nâblusî bu risalede vâkıfın vakfını kurarken hangi şartlarla kurabileceğini detaylı bir şekilde ele almaktadır.¹⁵⁷

2.1.2.4. Borçlar Hukuku

1. *Risaletün teteallaku fî beyâni hükmi't-tes'îr* رسالة تتعلق في بيان حكم التسعير

Yazma¹⁵⁸ olan bu risale narh koyma ile ilgilidir. Nâblusî bu risaleyi 1103/1691 yılında yazmıştır. Risalede Nâblusî hangi durumlarda narh koyulduğunu açıklamaktadır. O, risalesinde fetva kitaplarından nakiller yapmakta ve şunları söylemektedir: “*el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*’nin kitâbü'l-büyû bölümünde şöyle geçmektedir: “Şehir halkı ekmek ve et fiyatlarında ittifak eder ve bunların ne kadar fiyata satılacağı herkes tarafından belirlenir.¹⁵⁹ Bunların fiyatı değişmez,

¹⁵⁶ Bu eserin Şam Zahirîye Kütüphanesi'nde 4009, 177, 5316 ve 6979 numaralı demirbaşlarda yer alan dört ve Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385 numaralı demirbaşta bulunan 5 nüshası vardır.

¹⁵⁷ Abdülganî en-Nâblusî, *Cevâb suâl fî şart vâkıf mine'l-Medineti'l-Münevvere*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 278a.

¹⁵⁸ Bu risalenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde dört nüshası vardır. Bu nüshalardan Çelebi Abdullah 385 ve Esad Efendi 1762 numaralı demirbaşlardakilerin adı *Risâle fî beyâni hükmi't-tes'îr* şeklindeyken, Esad Efendi 3607 ve 3778 numaralı eserin adı *Risâle fî mes'ele't-tes'îr* olarak geçmektedir.

¹⁵⁹ Nâblusî'nin bu risalesinde et ve ekmekte narh koymaya dikkat çekmesi ve risalede sadece bu ikisini ele almasının Osmanlı Devleti'nin narh politikasıyla bağlantılı olduğunu düşünmekteyiz. Bir mal veya hizmet için resmî makamlarca tespit edilen fiyat olan narh, günümüzde sadece ekmek, et, şeker, tekell maddeleri, petrol gibi belli başlı tüketim mallarına konulduğu halde, Osmanlı Devleti'nde her türlü mal ve hizmet için narh konulmaktaydı. Bazı fakihlerin görüşlerinin aksine Osmanlılar halkın refahının sağlanması noktasında narha çok önem vermiştir. Nâblusî'den önce ve onun döneminde Osmanlı'da narh koyma meselesi çok önem arz etmekteydi ve birçok kişi bu meseleye eserlerinde yer vermektedir. Nitekim devlet idaresi konusunda eser yazan müelliflerin hemen hemen hepsi eserlerinde narh konusuna değinmekte ve devletin narh kontrolüyle bizzat ingilenmeleri gerektiğini ve bunun önemini vurgulamaktadırlar. Mesela Lütfi Paşa *Asafname*'sinde, Müverrih Ali *Fusûlü'l-hall ve'l-akd ve usûlü'l-harc ve'n-nakd* adlı eserinde, Hezarfen Hüseyin Efendi hem *Tenkîh-i Tevârih-i Mülûk* hem de *Telhisü'l-beyân fî kavânîn-i Âl-i Osman* adlı eserlerinde narh konusuna değinmiştir. Örneğin Lütfi Paşa *Asafname*'sinde narh konusu üzerinde durmuş ve narhın devletin önemli işlerinden biri olduğunu ve vezirlerin narhla büyük bir ciddiyetle ilgilenmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Bk. Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983, ss. 3-6. Tarihî arka plan dikkate alındığında Nâblusî'nin bu

bilhassa ekmek fiyatlarına narh koymak gerektiğini herkes bilir. Ette ise narh koyma genelleştirilmeyebilir.” “*Fetâvâ ’l-Hulâsa*’da şöyle geçmektedir: “Ekmek ve et fiyatları şehir halkı tarafından bilinir, bunların kaç paraya satıldığı bilinir. Nitekim bir kişi fırına gittiğinde ekmeğin kaç liradan satıldığını bilir.” “*Fetâvâ Kadîhân*’ın fasit bey bölümünde şöyle geçmektedir: “Bir adam fırına ya da kasaba gitse, bana bir dirhem ekmek ya da bir dirhem et ver dese; fırıncı ya da kasap, o bölgenin örfünde bir dirhem olarak bilinen miktardan daha az bir miktarda verse, bu durumda satıcının müşteriye, verdiği ücretin fazlasını iade etmesi gerekir. Şayet müşteri yabancıysa, o yörenin halkından değilse, satıcının etten aldığı fazla parayı geri vermesine gerek yoktur, ekmekte ise bu durum geçerli değildir, çünkü ekmek fiyatları beldeler arasında çok az değişkenlik gösterir.”¹⁶⁰

2. *Tahyîru ’l-ibâd fî sükne ’l-bilâd* تخيير العباد في سكنى البلاد

Telif tarihini tespit edemediğimiz bu risale yazmadır.¹⁶¹ Nâblusî Şam’da yaşanan bir hadiseyle ilgili kendisine sorulan soruya cevap maksadıyla bu risaleyi yazmıştır. Nâblusî’nin ifade ettiğine göre bu konuya dair bazı fakîhler cevaplar yazmış, fakat kendisinden de bu konuyla ilgili Hanefî mezhebine göre bir cevap yazması talep edildiği için bu risaleyi kaleme almıştır.¹⁶² Yaşanan hadise risalede şu şekilde aktarılmaktadır: “Uskufiyye adlı bir köyde ikamet eden iki kişi, oradaki meskenlerini bırakıp es-Sûk adında başka bir köye taşınırlar. Gayrimenkulleri ve tarlaları eski köylerinde kalır. Bunlar uzun bir zaman geçtikten sonra geldikleri köylerine geri dönmek ve orada bıraktıkları gayrimenkullerini tamir etmek isterler. Fakat sipahi onların mülklerinin artık köye ait olduğu bahanesiyle buna engel olur. Sipahi bu iki kişiyi mahkemeye verir. İlk mahkemede şer’î hâkim sipahinin aleyhine hükmeder. Bunun üzerine sipahi örfî hakime gider. Örfî hakim ise bu iki kişinin aleyhine hükmeder ve bunu belgeleyen bir hüccet düzenler. Sipahi daha sonra bu iki kişi hakkında hapis kararı çıkarır, fakat daha sonra bunu para cezasına çevirir ve şer’î şerife uygun olmayan bir şekilde bu kişilere

tartışmalardan haberdar olduğu ve risalesinde et fiyatında ayrımcılık yapılmadan herkese aynı fiyatta satılması gerektiğini vurguladığı görülmektedir.

¹⁶⁰ Abdülganî en-Nâblusî, *Risaletün teteallaku fî beyâni hükmi ’t-tes’îr*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1762, vr. 47a-b.

¹⁶¹ Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah bölümü 385 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

¹⁶² Abdülganî en-Nâblusî, *Tahyîru ’l-ibâd fî sükne ’l-bilâd*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 264a.

zulmeder.” Nâblusî bu yapılanlara karşı o dönemin Şâfiî müftüsü Ahmed el-Gazzî’nin detaylı bir cevap yazdığını ifade etmektedir. Ahmed el-Gazzî fetvasında; “bir kimseyi zorla ve baskıyla kendi mülkünden çıkarmak ve mahrum etmek zulüm ve başkasının hakkına tecavüz etmektir. Bu şekilde insanlara zulmedenlerin engellenmesi gerekir” demektedir. Nâblusî yine bu konuyla ilgili Hayreddin er-Remlî’nin fetvalarını da nakletmektedir ve kendisi de yapılan bu uygulamanın zulüm olduğunu ifade etmektedir.¹⁶³

2.1.3. Fetva

1. *el-Ecvibe ani’l-esileti’s-sitte’lleti veradet ileynâ min bazı’l-bilâdi’n-nâiyyeti* الأجوبة عن الأسئلة الستة التي وردت إلينا من بعض البلاد النائية

1089/1678 yılında telif edilen ve yazma¹⁶⁴ olan bu risalede uzak bölgelerden birinde yaşayan kişilerden gelen sorulara Nâblusî’nin verdiği cevaplar yer almaktadır. Bu risalede Nâblusî’ye sorulan altı soru vardır. Birinci soru; tadil-i erkanın farz olup olmadığı, İkinci soru tahsise uğramış amm lafzın hüccet değerinin ne olduğu. Üçüncü soru adakların hükmünün ne olduğu. Dördüncü soru cemaatle namaz kılmanın hükmünün ne olduğu. Beşinci soru kimler cennete girebilecektir. Altıncı soru ise itikadî farz ile amelî farz arasındaki fark nedir. Nâblusî risalede zikri geçen bu altı soruyu Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre cevaplamaktadır.

2. *el-Ecvibetü’l-ünsiyye ani’l-es’ileti’l-Kudsiyye* الأجوبة الأنسية عن الأسئلة القدسية

1101/1689 yılında telif edilen eser yazma¹⁶⁵ hâlindeydir. Risalede Nâblusî Kudüs-i Şerif’teyken orada yaşayan halkın kendisine sorduğu bazı sorular ve Nâblusî’nin bu sorulara verdiği cevaplar yer almaktadır. Nâblusî’ye sorulan sorulardan bazıları şunlardır:¹⁶⁶ “Bir kişi zeytinyağıyla dolu bir kuyu satın alsa fakat daha sonra bu kuyuda, satıcıyla anlaşarak aldığı miktardan daha az zeytinyağı olduğu ortaya çıkarsa bu durumda ne yapmak gerekir.” “Bir vakıf

¹⁶³ Nâblusî, *Tahyîru’l-ibâd*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 264b-265a.

¹⁶⁴ Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah ve Esad Efendi bölümlerinde yer alan üç farklı nüshası vardır. Bizim esas aldığımız isimlendirme Çelebi Abdullah 385 numaralı demirbaştaki nüshaya göredir. Esad Efendi 3607 numaralı demirbaştaki risalenin adı *el-Ecvibetü’l-bette ani’l-es’ileti’s-sitte*, 1762 numaralı demirbaştaki nüshanın adı da *el-Ecvibetü’l-bette ani’l-es’ileti’s-sittedir*.

¹⁶⁵ Bu eser, Şam Zahirîye Kütüphanesi 4009, 177, 5316, 6979 numaralı demirbaşlarda ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3607 ve Çelebi Abdullah 385 numaralı demirbaşlarda yer alır.

¹⁶⁶ Abdülganî en-Nâblusî, *el-Ecvibetü’l-ünsiyye ani’l-esileti’l-Kudsiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 73b.

arazinin bir kenarı beytû'l-malden olan bir yere bitişikse bu durumda ne yapmak gerekir.”
“Afyon yemenin hükmü nedir.”¹⁶⁷

رسالة في جواب سؤال ورد علينا *3. Risale fî cevâbi suâlin verade aleynâ mine 'l-Kudsi 'ş-şerîf*
من القدس الشريف

Risalenin¹⁶⁸ konusu Nâblusî'nin zimmîlerin cizye dışında mükellef tutuldukları vergilere ilişkin bir fetvasıdır. Nâblusî bu fetvayı 1114/1702 yılında Kudüs'te yaşayan bazı Müslümanlar'ın sorusuna cevap olarak vermiştir.¹⁶⁹ Nâblusî'ye sorulan soru şu şekildedir: Kudüs'te ikamet etmekte olan zimmîler, bazı Müslümanlar'a, belli sürelerle avâid ismi altında aynî ya da nakdî ödemeler yapmakla mükelleftirler. Bu aynî ödemeler mum, şeker, pamuklu kumaş (çuka) ve diğer şeylerle yerine getirilmektedir. Bu ödemelerin “bir kısmı aylık, bir kısmı yıllık ve bir kısmı da üç yılda bir” olacak şekilde yapılmaktadır. Bu ödemeler gayrimüslimlerin defterlerinde ve kanunlarında kayıtlı bir şekilde yer almakta olup gayrimüslimler bunu reddetmemektedirler. Kudüs fatihinin bu vergileri koymaktaki gayesi, gayrimüslimlerin zillet ve hüsrân içinde kalmaya devam etmelerini sağlamaktır. Bölgedeki örf, ödemelerin yapıldığı kişilerin ölümünden sonra varislerine de ödeme yapılması şeklinde devam etmiştir. Buna göre, fetih sırasında gayrimüslimlerin bu şekilde bir ödemeyle mükellef kılınıp bunu kabul etmeleri hâlinde, ilk başlarda defterlerinde kayıtlı olduğu şekilde, söz konusu bu uygulamaya devam edilerek Müslüman topluluğun bunları alması helal olur mu?¹⁷⁰

4. Fetâva 'n-Nâblusi فتاوى النابلسي

¹⁶⁷ Nâblusî, *el-Ecvibetü 'l-ünsiyye*, vr. 81b.

¹⁶⁸ Bu risalenin Çelebi Abdullah 385 numaralı bölümünde iki nüshası vardır. Diğer nüshanın adı şöyle geçmektedir: *Fî cevâbi suâlin verade aleynâ mine 'l-Kudsi 'ş-şerîf fî mâ yucedu min ehli 'l-küfri mine 'l-fevâid fî mâ mine 'ş-şem 'i ve 's-sükkeri ve 'l-cûhi ve gayrihi ve beyâni hükmihi*. Şam Zahirîye Kütüphanesi 4009 numaralı demirbaşta kayıtlı olan nüshanın adı ise *Cevâbü suâl verade aleynâ mine 'l-Kudsi 'ş-şerîf* olarak geçmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3607 numaralı demirbaşta yer alan nüshanın adı da *Cevâb an ca 'li 'l-fatih avâide alâ ehli 'l-küfr bi-Beytil Makdis* şeklindedir. Bu risalenin tahkik ve tahlili Emine Nurefşan Dinç tarafından 2019 yılında yapılmıştır.

¹⁶⁹ Nâblusî, *Risale fî cevâbi suâlin verade aleynâ mine 'l-Kudsi 'ş-şerîf*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 67b; Emine Nurefşan Dinç, “Abdülğanî en-Nablusî'nin Zimmîlerin Mâlî Yükümlülüklerine Dair Fetvası: Tahkik ve Tahlili”, *Bilimname*, (37, 2019/1), s. 762.

¹⁷⁰ Nâblusî, *Risale fî cevâbi suâlin verade aleynâ mine 'l-Kudsi 'ş-şerîf*, vr. 67b-68a; Emine Nurefşan Dinç, “Abdülğanî en-Nablusî'nin Zimmîlerin Mâlî Yükümlülüklerine Dair Fetvası: Tahkik ve Tahlili”, s. 780.

Bekri Alaaddin doktora tezinde bu fetvaları Abdülganî en-Nâblusî'nin 1135/1725 yıllarında müftülük yaptığı zaman verdiğini ifade etmektedir.¹⁷¹ Yazma olan bu mecmua Şam Zahirîye Kütüphanesinde bulunmaktadır.¹⁷² Bu kitap Nâblusî'nin müftüyken kendisine sorulan sorular ve cevaplardan oluşmaktadır. Eserde altmış konu başlığı, iki yüz on dokuz alt başlık yer almaktadır. Bu konuların birçoğu fıkıhın en çok ele alınan meselelerinden oluşmaktadır. Bu kitap Nâblusî'nin müftülük yaptığı yaklaşık üç aylık çok kısa bir sürede yazıldığı için eserin birçok sayfası boş durumdadır. Kitabın sonunda da Nâblusî'nin müftü olmadan önce yazdığı diğer fıkıh eserlerinin listesi yer almaktadır.¹⁷³

5. *Risâle fî'l-fetvâ* رسالة في الفتوى

Telif tarihini tespit edemediğimiz bu risale yazmadır.¹⁷⁴ Nâblusî bu risalede öncelikle fetvayı tanımlamaktadır, ardından fetva ile kazanın aynı şeyler olmadığını ve aralarındaki farkları anlatmaktadır. Müftîde bulunması gereken şartları sayan Nâblusî; müftînin kendisine dindarlığında, iffetinde, aklında, doğruluğunda, ilminde ve diğer hususlarda güvenilen bir kişi olması gerektiğini söylemektedir.¹⁷⁵ Risalede fetva ve müftiyle ilgili bilgi verdikten sonra Nâblusî örnek olarak çorap üzerine mesh etme konusunda ulemânın fetvalarını zikrederek neden birbirlerinden farklı fetvalar verdiklerini ele almaktadır.¹⁷⁶

6. *Cevâbu suâlin mine'l-Kuds* جواب سؤال من القدس

Yazma¹⁷⁷ olan bu esere ulaşamadık. Bekri Alaaddin bu eserin aynı varyantının Nâblusî'nin *Suâlün verade min Beyti'l-Makdis ve meahu cevâbün minnâ* adlı fetvasının bir listesinde yer aldığını ifade etmektedir. Bekri Alaaddin'in belirttiğine göre Nâblusî bu fetvasında kendisine sorulan soruyu yanıtlamadan önce evliliğin sona ermesi meselesini bilhassa da aynı anda verilen üç talaktan kaynaklanan problemleri, üç farklı risalede ele

¹⁷¹ Bakri Alaaddin, *Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine*, s. 75.

¹⁷² Eser Şam Zahirîye Kütüphanesi 2684 numaralı demirbaşta yer almaktadır. Ayrıca tespitlerimize göre İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi'nde¹⁷² *Fetâvâ-yı Şeyh Nâblusî* adında bir mecmua yer almaktadır fakat bu mecmua bizim çalıştığımız Abdülganî en-Nâblusî'ye ait değildir. Bu mecmua İstanbul Müftülüğü Arşivi 168 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

¹⁷³ Bekri Alaaddin, *Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine*, s. 75.

¹⁷⁴ Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3607 numaralı demirbaşta bir nüshası vardır.

¹⁷⁵ Abdülganî en-Nâblusî, *Risale fî'l-fetva*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3607, vr. 195a.

¹⁷⁶ Nâblusî, *Risale fî'l-fetva*, vr. 196a-b.

¹⁷⁷ Bu eserin Şam Zahirîye Kütüphanesi 4009 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

almaktadır.¹⁷⁸ Bekri Alaaddin bu üç risalenin şunlar olduğunu ifade etmektedir: “*Ecvibetu suâlât câetnâ min Beyti’l-Makdis*”, “*Tahrîru’l-ebhâs fî mes’eleli ruhi talikah bi’s’selâs*”, “*Fethu’l-ingîlak fî mes’eleli aleyye’t-talak*.”¹⁷⁹

7. *el-Cevâbu’l-mu’temed an suâlâti’l-vârideti min Safed* الجواب المعتمد عن سآلات الواردة
من صفد

Telif tarihini tespit edemediğimiz yazma hâlinde olan bu eserin iki nüshası vardır. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3606 numaralı demirbaşta bulunan nüshanın adı bu şekildedir. Süleymaniye Kütüphanesi Serez 1521 numaralı demirbaşta bulunan nüshanın adı ise *Ecvibetün an suâlâtın veradet min men safede ale’ş-şeyhi’n-Nablusî*dir.¹⁸⁰ Risalede Safed ehlinin bazı ayetlerle ilgili sorduğu beş soru yer almaktadır. “Hz. Aişe’yle ilgili nazil olan ifk ayeti, Hz.Peygamber’e^(s) teheccüdü farz kılan ayet gibi sorular, Nâblusî’ye sorulan sorulardan bazılarıdır.”¹⁸¹

8. *Risâle fî’l-cevâbi an kavli ba’di ehli’z-zimme* رسالة في الجواب عن قول بعض أهل الذمة

Telif tarihini tespit edemediğimiz yazma¹⁸² olan bu risale zimmîlere dair bazı konularla ilgilidir. Risalede cizye ve haraca dair bazı bilgiler yer almaktadır.

9. *el-Ecvibe ani’l mie ve vahid ve sittîn suâl* الأجوبة عن المئة و واحد و ستين سؤال

Yazma¹⁸³ kataloglarında ismi geçen bu esere ulaşamadık. Bekri Alaaddin Nablusî’nin bu eserde Ebû Bekir el-Ahramî (İbnü’l-Ahram) ve Nablusî eş-Şâfiî (ö. 1091/1680) tarafından yazılan yüz altmış bir soruyu cevapladığını söylemektedir.¹⁸⁴

¹⁷⁸ Bekri Alaaddin, *Abdalğani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine*, s. 88.

¹⁷⁹ Bekri Alaaddin, *Abdalğani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine*, s. 88.

¹⁸⁰ أجوبة عن سؤالات وردت من من صفد على الشيخ النابلسي

¹⁸¹ Abdülğani en-Nâblusî, *el-Cevâbu’l-mutemed an suâlâti’l-vârideti min Safed*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3606, vr. 239b.

¹⁸² Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Serez bölümü 1521, Esad Efendi 1730 ve 1732 numaralı demirbaşlarda yer alan üç farklı nüshası vardır.

¹⁸³ Bu eser, Şam Zahirîye Kütüphanesi 4009 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

¹⁸⁴ Bakri Alaaddin, *Abdalğani an-Nabulusi (1143/1731) Oeuvre, Vie et Doctrine*, s. 50.

10. *el-Ecvibetü'l manzûme ani'l-es'ileti'l-ma'lûme min ciheti Beyti'l-Makdis* الأجوبة المنظومة عن الأسئلة المعلومة من جهة بيت المقدس

Yazma¹⁸⁵ olan bu eserin nüshalarına ulaşamadık.

11. *Ecvibetu suâlât câetnâ min Beyti'l-Makdis* أجوبة سؤالات جائتنا من بيت المقدس

Yazma¹⁸⁶ olan bu esere ulaşamadık.

12. *Cevâbu's-suâl fî bid'ati'l-haşhâş* جواب السؤال في بدعة الخشخاش

Eser yazmadır.¹⁸⁷ Bu esere ulaşamadık. Bekri Alaaddin bu eserin *Suâl alâ hasîsetin* şeklinde de geçtiğini ifade etmektedir.¹⁸⁸ Bu risalenin konusu haşhaşın hükmüdür.

13. *Beyânü'l-cihâd li ehli'l-vidad* بيان الجهاد لأهل الوداد

Yazma¹⁸⁹ olan bu esere tüm çabalarımıza rağmen ulaşamadık. Bekri Alaaddin bu eserin Hacı Hasan Efendi'ye yazılmış bir mektup olduğunu ve onun cihada aktif olarak katılmasına cevaz vermek için yazıldığını ifade etmektedir.¹⁹⁰

2.1.4. İlmihal

1. *Nihâyetü'l-murâd Şerhu Hediyyeti İbni'l-İmâd* نهاية المراد شرح هدية ابن العماد

Matbu olan bu eser, Şam müftülerinden Allame Şeyh Abdurrahman el-İmâdî'nin (ö. 1051/1641) *Hediyyetü İbn İmâd li ubbâdi'l-ibâd* adlı kitabının şerhidir. Nâblusî bu eseri 1085/1674 yılında kaleme almıştır. Kitapta yer alan konulardan bazıları şunlardır: Namazın fazileti, şartları, hadesten tahâret, abdest ve çeşitleri, abdestin farzları, müstehapları, adapları, mekruhları, abdesti bozan şeyler, haşhaş ve afyonun hükmü, guslün farzları, vacipleri, sünnetleri, Cuma namazı için gusül, müstehap gusüller, guslü gerektiren ve gerektirmeyen durumlar, hayızlı, nifaslı ve cünüp için haram olan şeyler, pisliklerden temizlik, kuyu suyunun

¹⁸⁵ Bu eser, Şam Zahirîye Kütüphanesi 6979 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

¹⁸⁶ Bu eser, Şam Zahirîye Kütüphanesi 4009 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

¹⁸⁷ Bu eserin, Şam Zahirîye Kütüphanesi 10527 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

¹⁸⁸ Bekri Alaaddin, *Abdalğani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine*, s. 86.

¹⁸⁹ Bu eserin Şam Zahirîye Kütüphanesi 4008 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

¹⁹⁰ Bekri Alaaddin, *Abdalğani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine*, s. 60.

hükmü, yağmur suyunun hükmü, nebizle abdest almanın hükmü, necâsetlerin temizlenmesi, teyemmüm, mest üzerine mesh ve şartları, meshi bozan şeyler, sargı üzerine mesh, özürünün hükmü, hayız, nifas, setr-i avret, istikbâl-i kible, vakit, niyet, tahrime, namazın farzları, kıyam, kıraat, rüku, sücud, kade-i ahire, namazın vacipleri, sünnetleri, müstehapları, cemaatle namaz gibi konulardır.

2. *Kifâyetü 'l-gulâm fî erkânî 'l-İslâm fî 'l-fikhi 'l-Hanefî* كفاية الغلام في أركان الإسلام في الفقه الحنفي

Telif tarihini tespit edemediğimiz, yüz kırk beş beyitten müteşekkil olan bu risale manzum olarak yazılmış bir çocuk ilmi hâlidir. Risale bir mukaddime ve beş fasıldan oluşmaktadır. Mukaddime besmele, hamdele ve salveleden sonra İslâm'ın beş şartını sayan Nâblusî, ardından bunları manzum olarak “özet bir şekilde bir araya topladım ki genç çocukların ezberlemesi kolay olsun” demektedir. Birinci fasıl “La ilahe illallah ve enne Muhammeden rasulullah” demenin gerekliliği hakkındadır. İkinci fasıl namaz, üçüncü fasıl zekât vermek, dördüncü fasıl oruç, beşinci fasıl da hac hakkındadır.

3. *Reşehâtu 'l-aklâm Şerhu Kifâyeti 'l-gulâm fî 'l-fikhi alâ mezhebi 'l-İmâmi 'l-A'zam* رشحات الأعلام شرح كفاية الغلام في الفقه على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان Ebî Hanîfete 'n-Nu'mân

Eser 1095/1683 yılında telif edilmiştir. Bir önceki maddede açıklamış olduğumuz manzum ilmi hâlin şerhi olan *Reşehâtu 'l-aklâm* birkaç farklı yayınevi tarafından basılmıştır.¹⁹¹ Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından hazırlanan baskıda, kitabın başında Abdülganî en-Nâblusî, İmam-ı Azâm Ebû Hanîfe, İmam Malik, İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel'in biyografilerine yer verilmektedir. Ardından şer'î hükümlerin kısımlarına yer verilip daha sonra *Kifâyetü 'l-gulâm* 'ın şerhine geçilmektedir. Diğer baskıda ise girişte kitabın üç yazma nüshası hakkında bilgi verilip ardından şerhe geçilmektedir. Her iki nüshanın sonunda da *Kifâyetü 'l-gulâm* 'ın tam metnine yer verilmektedir.

4. *Zübdetü 'l-keîâm alâ manzûmeti Kifâyeti 'l-gulâm* زبدة الكلام على منظومة كفاية الغلام

¹⁹¹ Bu eserin bir baskısı Beyrut'ta 1971 yılında Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından hazırlanmıştır ve 215 sayfadır. Diğer baskısı ise Amman'da 2014'te Mebda yayıncılık tarafından 140 sayfa olarak basılmıştır.

Telif tarihini tespit edemediğimiz, Salah Muhammed Ebû'l-Hac tarafından tahkik edilen bu eser Daru'l-Faruk tarafından Amman'da basılmıştır. Bu eser de manzum *Kifayetü'l-gulâm* üzerine yazılmış bir başka şerhtir. Eserde namaz, oruç, zekât ve hac konuları detaylı bir şekilde ele alınmaktadır.

5. *el-İfâdât fî rub 'il-ibâdât* الإفادات في ربع العبادات

1131/1730 yılında telif edilen bu eser yazmadır.¹⁹² Nâblusî bu eserde Hanefî mezhebine göre tüm ibâdât konularını ele almaktadır. Nâblusî ibâdât konularının fikhın dörtte birini kapsadığı için, eserini bu şekilde isimlendirdiğini ifade etmektedir. Bu eser on bölümden (kitab) oluşmaktadır. Bu bölümler sırasıyla şunlardır: “Kitâbü't-tahâret, kitâbü's-salât, kitâbü'z-zekât, kitâbü's-savm, kitâbü'l-hac, kitâbü'l-udhiyye, kitâbü'z-zebâih, kitâbü's-sayd, kitâbü'l-cihâd ve kitâbü'l-keraha ve'l-ibâha.”¹⁹³

2.1.5. Edebü'l-Kâdî

1. *Tenbîhu 'l-efhâm alâ me'ânî umdeti 'l-hükkâm* تنبيه الأفهام على معاني عمدة الحکام

Telif tarihini tespit edemediğimiz eser yazma hâlinedir.¹⁹⁴ Nâblusî bu eserde Hanefî mezhebine göre ibadât ve muamelâta dair yazmış olduğu üç bin beyiti şerh etmektedir. Nâblusî bu eseri yazmaktaki amacının kadıların hüküm verirken bir müracaat kaynağı olarak kullanmaları olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁵ İncelemiş olduğumuz eser üç yüz doksan beş varaktan müteşekkil olup Nâblusî'nin kaleme aldığı en hacimli eserlerinden birisidir.

2.1.6. Mezhepler

1. *Nebze azîme fî beyâni 'l-muhâlefe beyne 'l-İmami 'l-Azam ve 'l-İmâmi 'ş-Şâfiî* نبذة عظيمة في بيان المخالفة بين الإمام الأعظم والإمام الشافعي

¹⁹² Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 689 numaralı bölümde bir nüshası yer almaktadır.

¹⁹³ Abdülganî en-Nâblusî, *el-İfâdât fî rub 'il-ibâdât*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 689, vr. 6a.

¹⁹⁴ Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde üç ayrı nüshası vardır. Bunlar Esad Efendi 751, Hacı Mahmud Efendi 946 ve Laleli 843 numaralı demirbaşlarda yer almaktadır.

¹⁹⁵ Abdülganî en-Nâblusî, *Tenbîhu 'l-efhâm alâ me'ânî umdeti 'l-hükkâm*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 751, vr. 2b.

Telif tarihini tespit edemediğimiz, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî arasındaki ihtilaflı meselelerin yer aldığı bu eser yazma hâlinindedir.¹⁹⁶ Nâblusî risalede öncelikle, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'nin abdestin farzlarını belirlerken neden birbirlerinden farklı hüküm verdiklerini ve neden bazı şeylerde ihtilaf ettiklerini anlatmaktadır. Yani Nâblusî abdestin farzları, sünnetleri, vacipleri, müstehapları gibi hükümleri verirken imamların verdikleri bu hükümlerdeki ihtilafların nelerden kaynaklandığını açıklamaktadır. Ardından Ebû Hanîfe'nin talebesi olmasına rağmen abdestle ilgili bazı hükümlerde hocasına muhalefet eden İmam Züfer'in bu muhalefetlerinin sebeplerine değinmektedir.¹⁹⁷ Daha sonra sırasıyla abdest alırken ve namaz esnasında misvak kullanmanın hükmüyle ilgili ihtilaflara ve bu konuyla ilgili gelen rivayetlere yer vermektedir.¹⁹⁸ Bu konunun akabinde Nâblusî, boynun meshedilmesiyle ilgili ihtilafları ve bu konudaki görüşleri ve sakalın hilallenmesinin hükmüyle ilgili görüşleri vermekte ve bu konu hakkında verilen hükümlerin farklılıklarındaki ihtilafların sebeplerini de açıklamaktadır.¹⁹⁹ Abdestle ilgili ihtilaflardan sonra abdesti bozan durumlarla ilgili neden ihtilafların olduğunu zikreden Nâblusî, bu ihtilaflarda âlimlerin görüşlerini de zikretmektedir. Ayrıca dört mezhep imamına göre nelerin hades veya necis hükmünde olduğunu, mezhep imamlarına göre hangi durumlarda abdestin bozulup bozulmayacağı gibi konuları, risalede tek tek zikretmektedir.²⁰⁰ Sonuç olarak Nâblusî bu risalede imamların hükümler konusunda ihtilaf etme sebeplerini izah etmektedir.

2. *Şerhu'l-manzûmeti fî fîkhi'l-Hanefî* شرح المنظومة في فقه الحنفي

Yazma²⁰¹ kataloglarında ismi geçen bu esere ulaşamadık.

2.1.7. Kavâid

1. *Sur'atu'l-intibâh li meseleti'l-eşbâh* سرعة الانتباه لمسألة الأشباه

¹⁹⁶ Bu eserin Berlin Kütüphanesi Landberg 145 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

¹⁹⁷ Abdülganî en-Nâblusî, *Nebze azime fî beyâni'l-muhâlefe beyne'l-İmami'l-Azam ve'l-İmami's-Şâfiî*, Berlin Kütüphanesi Landberg 145, vr. 3a.

¹⁹⁸ Nâblusî, *Nebze azime fî beyâni'l-muhâlefe*, vr. 4a.

¹⁹⁹ Nâblusî, *Nebze azime fî beyâni'l-muhâlefe*, vr. 4b-5a.

²⁰⁰ Nâblusî, *Nebze azime fî beyâni'l-muhâlefe*, vr. 7a.

²⁰¹ Bu eserin Şam Zahiriye Kütüphanesi 9121 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

Telif tarihini tespit edemediğimiz bu risale yazma²⁰² hâlinde olup adı *Sur‘atu’l-intibâh li meseleti’l-Eşbâh* şeklinde de geçmektedir. İncelediğimiz nüshada *Sur‘atu’l-intibâh li meseleti’l-iştibâh* şeklinde geçmektedir. Nâblusî bu risaleyi İbn Nüceym’in *el-Eşbâh ve’n-nezâir* adlı eserinde geçen bir ibareyi açıklamak üzere yazmıştır. Bu ibare kavaîd konusunun niyet bahsinin sonunda geçen şu kaidedir: “Yeminler lafızlara mebnidir maksatlara değil.”²⁰³ Nâblusî’ye göre yeminlerde lafızlara göre hüküm verilir, maksatlara bakılmaz. Sadece bazı istisnai durumlarda bunun aksinin olabileceğini söylemektedir. O, risalede bu kaideyi, verdiği yemin örnekleriyle analiz etmekte ve detaylı bir şekilde açıklamaktadır.²⁰⁴

2. *Keşfu’l-hazâir ani’l-eşbah ve’n-nezâir (Eşbâh Şerhi) كشف الخظائر عن الأشباه و النظائر*

Telif tarihini tespit edemediğimiz yazma²⁰⁵ halinde olan bu eser İbn Nüceym’in *el-Eşbâh ve’n-nezâir*’ine yazılmış bir şerhtir. Nâblusî bu eseri yazmaktaki maksadını şu şekilde izah etmektedir: “*Eşbâh* gibi son derece önemli bir kitabın inceliklerini ortaya koyacak ve kapalı kalmış bazı yerlerini açıklığa kavuşturacak bir şerhin olmadığı fark edilerek benden bu kıymetli eser üzerine bir şerh yazmam talep edildi. Ben de 1136/1723 yılında bu şerhi yazmaya başladım ve bu şerhe *Keşfü’l-hazâir ani’l-Eşbâh ve’n-nezâir*²⁰⁶ ismini verdim.”²⁰⁷ Nâblusî bu şerhte yalnızca *el-Eşbâh*’ın birinci bölümü olan “kavâid-i külliye” bölümündeki altı temel kaidenin sadece üç tanesinin şerhini yapabilmiş, diğerlerini tamamlamaya ömrü vefa

²⁰² Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3607 ve Çelebi Abdullah 385 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası vardır.

²⁰³ الأيمان مبنية على اللفظ لا على الأغراض

²⁰⁴ Abdülganî en-Nâblusî, *Sur‘atu’l-intibâh li meseleti’l-iştibâh*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 221b.

²⁰⁵ Bu eserin bir yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi bölümü 724 numaralı demirbaşta bulunmaktadır.

²⁰⁶ Necmettin Azak Pîrîzâde’nin Umdetü Zevî’l-Basâir li-Halli Mühimmatî’l-Eşbâh ve’n-Nezâir Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili adlı doktora tezinde; “Kavâid ve eşbâh türüne dair eserlerle ilgili bilgi veren biyografi kitaplarıyla, bazı makale, tez ve kitaplarda Nâblusî’nin *Eşbâh* üzerine bu şerhten başka *Şerhu’l-Eşbâh* adında bir başka şerh yazdığı ifade edilmektedir. Fakat yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde Nâblusî’ye atfedilen bu eserin *Keşfü’l-hazâir ani’l-Eşbâh ve’n-nezâir* olduğunu tespit ettik” demektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Necmettin Azak, “Pîrîzâde’nin Umdetü Zevî’l-Basâir li-Halli Mühimmatî’l-Eşbâh ve’n-Nezâir Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”, Doktora Tezi, İZÜ SBE, 2019, ss. 68-69. Kanaatimizce bu tespit doğru değildir. Doğru olan eserin adının *Keşfü’l-hazâir ani’l-eşbah ve’n-nezâir* olduğudur.

²⁰⁷ Abdülganî en-Nâblusî, *Keşfu’l-hazâir ani’l-eşbah ve’n-nezâir*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 724, vr. 3a.

etmemiştir. Müellif şerhinde *Eşbâh* metnini kelime kelime açıklamakta, detaylara girmekte ve farklı kaynaklardan alıntılar yapmaktadır.

2.1.8. Muhtelif Fıkḥî Konular

1. *el-Hadîkatü'n-nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediye ve's-sireti'l-Ahmediyye*
الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية والسيرة الأحمديّة

Nâblusî eserini 1090/1679 yılında yazmaya başlamış 1093/1682 tarihinde tamamlamıştır. Bu eser aslında İmam Birgivî'nin yazmış olduğu *et-Tarîkatu'l-Muhammediyye ve's-siretu'l-Ahmediyye* adlı eserinin şerhidir. Eser temelde tasavvufla ilgili olsa da içerisinde birçok fıkḥî meseleye de yer verilmiştir. Eser matbu olup içerisinde yer alan bazı konu başlıkları şunlardır: Bidatın izahı ve zararları, temizlik ve pislik konusunda Hz. Peygamber^(s) ve ashaptan varid olanlar, Hanefî imamlarımızdan varid olanlar, fukahânın tahâret hususundaki ihtilafları ve Hanefiler'e göre bu konudaki genel ilkeler.

2. *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî şerhi'l-Mukaddimeti'n-Nâblusiyye* شرح الكواكب الدرّية في شرح المقدمة النابلسية

Bu eser yazmadır.²⁰⁸ Tüm çabalarımıza rağmen esere ulaşamadık. Fakat Bekri Alaaddin Nâblusî'nin eserin başında, bunu daha önceden Hanefî mezhebine göre kaleme aldığı namaza dair olan eserine tahsis ettiği bir mukaddimenin şerhi olduğunu ifade ettiği bilgisini vermektedir.²⁰⁹

3. *Risale fî tâhuni haribe* رسالة في طاحون حرب

Yazma²¹⁰ olan bu esere ulaşamadık. Bekri Alaaddin bu eserin Şam'ın güneydoğusunda bulunan Agraba nehrindeki harap bir değirmen hakkında olduğunu ifade etmektedir.²¹¹

4. *es-Seyfî'l-mâzî fî unuki Ataullahi'l-kâdî* السيف الماضي في عنق عطاء الله القاضي

²⁰⁸ Bu eserin Şam Zahirîye Kütüphanesi 9121 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

²⁰⁹ Bekri Alaaddin, *Abdalgani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine*, s. 127.

²¹⁰ Bu eserin Şam Zahirîye Kütüphanesi 4010 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

²¹¹ Bekri Alaaddin, *Abdalgani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine*, s. 186.

Tüm çabalarımıza rağmen bu esere ulaşamadık. Bekri Alaaddin doktora tezinde; Nâblusî bu eseri kendisiyle o dönemin Şam kadısı Ataullah arasındaki uzun bir tartışmanın sonucunda yazmıştır demektedir. Kadı Ataullah o dönemde Şam'da, Rum diyarındaki bazı âlimler gibi tütün kullanımını yasaklamış ve tütün içimine cevaz vermemiş, Nâblusî ise tütüne mübâh dediği için Nâblusî'yi suçlayarak ona sert muamelede bulunmuştur. Ataullah iki dönem boyunca Şam kadısı olarak görevlendirilmiş, fakat ikinci görevlendirilmesinde Ataullah'ın Şam'a gizlice girdiği söylenmektedir. Bekri Alaaddin; Nâblusî'yle Ataullah'ın karşılaşp tartışmaları muhtemel ki bu döneme tekabül etmektedir demektedir. Ayrıca Bekri Alaaddin Nâblusî'nin bu eserinin kaybolmasının sebebinin, bu risaleyi Nâblusî'nin Kadı Ataullah'a karşı çıkmak için yazmış olma ihtimalinden ötürü olabileceğini söylemektedir.²¹²

5. *Tahrîru yemînu 'l-isbât fî takrîri yemîni 'l-esbât* تحرير يمين الإثبات في تقرير يمين الأثبات

Bu eser yazmadır²¹³ ve yemin ile ilgilidir. Biyografi eserlerinde²¹⁴ de geçen bu esere tüm çabalarımıza rağmen ulaşamadık.

6. *Vesâilu 't-tahkik ve resâilu 't-tevfîk* وسائل التحقيق و رسائل التوفيق

Nâblusî'nin, fıkıh ve tasavvuf konusundaki mektuplarının derlemesi olan bu eser Samer Akkach ve Bekri Alaaddin tarafından tahkik edilmiş ayrıca Samer Akkach tarafından *Letters of Sufi Scholar the Correspondence of Abd al-Ghani al-Nabulusi* adıyla da İngilizce'ye çevrilmiştir.

7. *İbânetü 'n-nass fî meseleti 'l-kass* (قص اللحية) إبانة النص في مسألة القص

Telif tarihini tespit edemediğimiz bu risale yazmadır.²¹⁵ Nâblusî bu risalede sakalın ne kadar kesilmesi gerektiğini, sakalın kesilmesinin hükmünü, sünnet mi vacip mi olduğunu tartışmaktadır. Nâblusî bir görüşe göre sakalı kısaltmanın sünnet olduğunu, sakalın kişinin

²¹² Bekri Alaaddin, *Abdalgani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine*, ss. 191-192.

²¹³ Bu eserin Şam Zahiriye Kütüphanesi 4010 numaralı demirbaşta yer alan bir nüshası bulunmaktadır.

²¹⁴ M. Muti Hafız Nizar Abaza, *Ulemâu Dimeşk*, II, 89.

²¹⁵ Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3607 ve Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdaî Efendi 367 numaralı bölümlerde yer alan iki farklı nüshası vardır.

eliyle kavrayacak kadar uzunlukta olması gerektiğini, bu miktardan fazlasını kesmesi gerektiğini ve kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini söylemektedir.²¹⁶

8. *Risale fî ihtirâmi'l-hubz* رسالة في احترام الخبز

Telif tarihini tespit edemediğimiz bu risale Münire binti Avvâd Hamid el-Müreybıt tarafından tahkik edilmiş ve 2016 yılında *Mecelletü Katri'n-Neda*'da yayınlanmıştır. Nâblusî bu risaleyi Şam'da ekmeği taş ya da ot gibi gören bir talebesiyle yapmış olduğu tartışmadan sonra kaleme almıştır.²¹⁷

NÂBLUSÎ'YE AİT OLMAYAN ESERLER

Kaynaklarda aşağıda belirttiğimiz isimle geçen ve Nâblusî'ye nispet edilen fakat tespitlerimize göre ona ait olmayan bazı fıkıh eserleri ise şunlardır:

1. *Sahîfe fîmâ yehtâcu's-Şâfiî ile't-taklîd fîhi li Ebî Hanîfe* إلى صحيفة فيما يحتاج الشافعي²¹⁸
التقليد فيه لأبي حنيفة
2. *Risâletü's-şurûṭ li kabûli'd-deâvât*²¹⁹ رسالة الشروط لقبول الدعوات
3. *Risale fî't-tütûn ve'l-kahve*²²⁰ رسالة في التتن والقهوة
4. *Risale fî adâbi ziyâreti'l-kubûr*²²¹ رسالة في آداب زيارة القبور

2.2. DİĞER ALANLARA DAİR ESERLERİ

Konumuzla doğrudan alakalı olmadığı için müellifimizin fıkıh dışındaki eserlerinin sadece isimlerini vermekle yetineceğiz. Buna göre Nâblusî'nin “kelam, tasavvuf, tefsir, hadis,

²¹⁶ Abdülğani en-Nâblusî, *İbânetü'n-nass fî meseleti'l-kass*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 170a.

²¹⁷ Bekri Alaaddin, *Abdalgani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine*, s. 184.

²¹⁸ Bekri Alaaddin, *Abdalgani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine*, s. 199; Gal, II, 457.

²¹⁹ Türkiye Kütüphaneleri veritabanında Adıyaman İl Halk Kütüphanesi 45 numaralı demirbaşta yer aldığı bilgisi verilen eser aslında Konya Yazma Eser Kütüphanesi'ndedir. Eseri Konya Yazma Eser Kütüphanesi'nden temin edip yaptığımız inceleme sonucunda Nâblusî'ye ait olmadığı sonucuna ulaştık.

²²⁰ Bekri Alaaddin, *Abdalgani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine*, s. 187.

²²¹ Türkiye Kütüphaneleri veritabanında Adıyaman İl Halk Kütüphanesi 45 numaralı demirbaşta yer aldığı bilgisi verilen eser aslında Konya Yazma Eser Kütüphanesi'ndedir. Eseri Konya Yazma Eser Kütüphanesi'nden temin edip yaptığımız inceleme sonucunda Nâblusî'ye ait olmadığı sonucuna ulaştık. Çünkü Nâblusî'ye nispet edilen bu eser Osmanlı Türkçesi'yle yazılmış ihmihal bilgilerinin yer aldığı bir risaledir.

tarih ve seyahatname, Arap dili ve edebiyatı, rüya tabiri, cifr, tecvid ve muhtelif alanlara dair” eserleri şunlardır:

2.2.1. Kelam

Abdülganî en-Nâblusî kelam alanında daha çok “Muhammed Senûsî (ö. 895/1489)” ve “Abdüsselâm Lakkânî”den (ö. 1041/1632)” etkilenmiştir. Her ne kadar diğer kelamcılarının eserlerinden alıntı yapıp istifade etmiş olsa da, Senûsî ve Lakkânî’den daha çok etkilenmiş ve bu âlimlerin görüşlerine ya katılmış ya da bazı farklılıklarla birlikte onlarla aynı kanaate sahip olmuştur. Örneğin manevî sıfatlar hakkındaki görüşleri bu âlimlerle aynıdır.²²² Nâblusî’nin kelam ilmine dair tespit edebildiğimiz eserleri şunlardır:

1. *el-Envâru’l-ilâhiyye fî şerhi’l-Mukaddimeti’s-Senûsiyye (Ümmi’l-berahin)* الأنوار الإلهية في شرح المقدمة السنوسية²²³
2. *et-Tevfîku’l-celî beyne’l-Eş‘arî ve’l-Hanbelî* التوفيق الجلي بين الأشعري والحنبلي²²⁴
3. *Esrâru’l-ilâhiyye bi resmi’l-hadârâtî’l-celâliyye* أسرار الإلهية برسم الحضارات الجلالية²²⁵
4. *ed-Durretu’l-muziyye fî’l-irâdeti’l-cüziyye* الدرّة المضية في لإرادة الجزئية²²⁶
5. *Cevâbu suâlin verade min bitriki’n-nasârâ* جواب سؤال ورد من بطريق النصارى²²⁷
6. *Hulletu’l-ârî fî sıfati’l-Bârî* حلة العاري في صفة الباري
7. *el-Kevkebü’s-sârî fî hakikati cüz’il-ihtiyarî* الكوكب الصاري في حقيقة جزئ الاختياري²²⁸
8. *el-Kevkebü’l-vekkâd fî hüsni’l-itikâd* الكوكب الوقاد في حسن الاعتقاد

²²² Ahmet Kamil Cihan, *Abdülganî Nâbulusî’nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, s. 8.

²²³ Beşir Burman tarafından tahkik edilen bu eser Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye tarafından Beyrut’ta basılmıştır. Eser Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf es-Senûsî’nin *el-Mukaddime fî t-tevhid* adlı eserinin şerhidir.

²²⁴ İbn Harcülcavi tarafından tahkik edilen bu eser Daru’s-Salih tarafından Kahire’de basılmıştır.

²²⁵ Bu eser yazmadır ve Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde bir nüshası yer almaktadır.

²²⁶ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 4398 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

²²⁷ Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi’nde Bağdatlı Vehbi Efendi 2112 ve Esad Efendi 1730 numaralı demirbaşlarda bulunan iki nüshası vardır.

²²⁸ Bu eser Muhammed Ragıb et-Tabbâh tarafından tahkik edilmiş, Daru’l-Müktebes tarafından Şam’da basılmıştır.

9. *el-Letâifu'l-ünsiyye alâ nazmi'l-akideti's-Senûsiyye* اللطائف الأنسية على نظم العقيدة السنوسية²²⁹

10. *el-Metâlibu'l-vâfiye Şerhu'l-Ferâidi's-saniyye* المطالب الوافية شرح الفرائد الثانية²³⁰

11. *Kalâidü'l-mercân fî akâidi'l-imân* قلائد المرجان في عقائد الإيمان²³¹

12. *el-Kavlu'l-ebyen fî Şerhi Akideti Ebî Medyen* القول الأبين في شرح عقيدة أبي مدين²³²

13. *Râihâtu'l-cenne şerhu idâetu'd-dücünne fî i'tikâdi ehli's-sünne* رائحة الجنة شرح روائح الجنة في اعتقاد أهل السنة²³³

14. *Lemaâtu'l-envâr fî'l-maktu' lehum bi'l-cenneh ve'l-maktu lehum bi'n-nâr* لمعات الأنوار في المقطوع لهم بالجنة و المقطوع لهم بالنار²³⁴

15. *Risale fî akâidi ehli's-sünne* رسالة في عقائد أهل السنة²³⁵

16. *Risale fî'l-iman ve't-tevhid* رسالة في الإيمان والتوحيد²³⁶

17. *Risaletü kaza ve'l-kader* رسالة قضاء و القدر²³⁷

18. *Risale fî tefsiri kavlihi aleyhi's-selam men kale ene mü'min* رسالة في تفسير قوله عليه السلام من قال انا مؤمن²³⁸

²²⁹ Bu eser yazma olup bir nüshası Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde 611 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

²³⁰ Bu eser yazmadır. Süleymaniye Kütüphanesi Damat İbrahim Paşa 797 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

²³¹ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 2929 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

²³² Eserin Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3601 ve 3606 numaralı bölümlerinde bulunan iki nüshası vardır.

²³³ Bu eser matbu olup Ahmed Ferid el-Mezidî tarafından tahkik edilmiştir. Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta basılmıştır.

²³⁴ Bu eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1762 ve 3606 numaralı demirbaşlarda iki nüshası vardır.

²³⁵ Risale yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3571 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

²³⁶ Eser yazma olup Topkapı Kütüphanesi Yeniler Kitap bölümü 1684 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

²³⁷ Bu risale yazma olup Beyazıt Devlet Kütüphanesi 105766/3 numaralı demirbaşta bir nüshası bulunmaktadır.

²³⁸ Bu risale yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1762 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

19. *Risale fî cevâbi su'alin verade min ba'zi'l-mülhidîn mine'n-nasârâ ve ğayrihim ve reddu zalik* ²³⁹رسالة في جواب سؤال ورد من بعض الملحدين من النصارى و غيرهم و رد ذلك

20. *Risale fî't-tevhid* ²⁴⁰رسالة في التوحيد

21. *Sarfu'l-einne ilâ akaidi ehli's-sünne* صرف الأئمة الى عقائد أهل السنة

22. *Tahkiku'l-intisâr fî ittifâki'l-Eş'arî ve'l-Maturidî ala halki'l-ihtiyar* تحقيق الانتصار ²⁴¹في اتفاق الأشعري و الماتريدي على خلق الاختيار

23. *Tahriku silsilei'l-vidâd fî mes'eleti halki efali'l-ibâd* تحريك سلسلة الوداد في مسألة خلق ²⁴²أفعال العباد

24. *Burhânu's-sübût fî tebrieti Harût ve Marût* ²⁴³برهان الثبوت في تبرأة هاروت و ماروت

25. *Fethu'l-ayn ve keşfu'l-ğayn ani'l-fark beyne'l-besmeleteyn* فتح العين و كشف الغين عن ²⁴⁴الفرق بين البسملتين

26. *Esrâru's-şerîa el-fethu'r-rabbâni ve'l-feyzü'r-rahmani* أسرار الشريعة الفتح الرباني ²⁴⁵والفيض الرحماني

27. *Bastu'z-zira'ayn bi'l-vasîd fî beyâni'l-hakika ve'l-mecâz mine't-tevhîd* بسط الزراعين ²⁴⁶بالوسيط في بيان الحقيقة والمجاز من التوحيد

²³⁹ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1730 ve 1762 numaralı demirbaşlarda farklı nüshaları yer almaktadır.

²⁴⁰ Bu risale yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa 448 numaralı bölümde bir nüshası yer almaktadır.

²⁴¹ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 7205 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

²⁴² Yazma olan bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi bölümü 3606 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

²⁴³ Bu eser Ömer Ahmed Zekerîyya tarafından tahkik edilmiş, Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından Beyrut'ta basılmıştır.

²⁴⁴ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1730 numaralı demirbaşta yer alan bir nüshası vardır.

²⁴⁵ Bu eser yazma olup üç nüshası vardır. İki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Bunlardan biri Esad Efendi 3607 numaralı bölümde diğeri de Hacı Hüsnü Paşa 660 numaralı demirbaşta. Üçüncü nüsha ise Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde 611 numaralı demirbaşta.

²⁴⁶ Bu eser yazmadır ve biri Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3606 numaralı demirbaşta bir diğeri de Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 611 numaralı demirbaşta olmak üzere iki nüshası vardır.

28. *el-Hâmil fî'l-felek ve'l-mahmûl fî'l-fulk fî itlâki'n-nübüvve ve'r-risale ve'l-hilafe ve'l-mülk* ²⁴⁷ الحامل في الفلك والمحمول في الفلك في اطلاق النبوة و الرسالة و الخلافة و الملك

29. *el-Keşf ve'l-beyân an esrârî'l-edyân* ²⁴⁸ الكشف و البيان عن أسرار الأديان

30. *Mesâil fî ilmi't-tevhîd* ²⁴⁹ مسائل في علم التوحيد

31. *el-Metâlibu'l-vâfiye Şerhu Ferâidu's-seniyye fî ilmi't-tevhid* ²⁵⁰ المطالب الوافية شرح فرائد السننية في علم التوحيد

32. *el-Kavlu's-sedîd fî cevâzi hulfi'l-va'id ve'r-reddi ale'r-Rûmiyyi'l-anîd* ²⁵¹ القول السديد في جواز خلف الوعيد والرد على الرومي العنيد

33. *Reddu'l-câhil ile's-sevâb fî cevâzi izâfeti't-te'sir ile'l-esbâb* ²⁵² رد الجاهل الى الثواب في جواز اضافة التأثير الى الأسباب

34. *Kaside fî't-tevessül bi'n-nebi aleyhi's-salâtu ve's-selâm* ²⁵³ قصيدة في التوسل بالنبى عليه الصلاة و السلام

²⁴⁷ Bu eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde üç farklı nüshası mevcuttur. Bu nüshalar Esad Efendi 3606, Halet Efendi 796 ve Serez 1521 numaralı bölümlerde yer almaktadır.

²⁴⁸ Bu eser yazmadır ve dört tanesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir tanesi de Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde olmak üzere beş tane nüshası vardır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalar Esad Efendi 1689, Hacı Hüsnü Paşa 660 ve 680, Halet Efendi 289 numaralı demirbaşlarda yer almaktadır. Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki nüsha ise 105506/3 numaralı demirbaşta.

²⁴⁹ Bu eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2973 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

²⁵⁰ Yazma olan bu eserin Beyazıt Devlet 104689 ve Süleymaniye Damad İbrahim 797 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası vardır.

²⁵¹ Bu eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3606 numaralı demirbaşta bir nüshası bulunmaktadır. Bu eserle ilgili Micheal Winter "A Polemical Treatise By 'Abd al-Ganî al-Nabulûsî Against a Turkish Scholar on the Religious Status of Dimmîs" başlıklı bir makale yazmıştır. Makale için bk. Michael Winter, "A Polemical Treatise by Abd al-Ganî al-Nābulûsî Against a Turkish Scholar On The Religious Status of Dimmîs", *Arabica*, 35, 1988/1, Leiden, ss. 92-103.

²⁵² Bu eser yazma olup beş nüshası vardır. Nüshalardan dört tanesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir tanesi de Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesindedir. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalar Esad Efendi 1730, 3606, 1762 ve 1717 numaralı demirbaşlardadır. Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki nüsha ise 611 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

²⁵³ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3674 numaralı demirbaşta bir nüshası vardır.

35. *Tahkîku'l-ıklid fî fethi bâbi't-tevhîd*²⁵⁴ تحقيق الاقليد في فتح باب التوحيد

36. *Nuru'l-efide Şerhu'l-Mürşide*²⁵⁵ نور الأفئدة شرح المرشدة

37. *Reddû'l-hüceci-dahidah alâ 'usbeti'l-ğiyi'r-rafidah* الرد الحجج الداحضة على عصبية الغي الرافضة²⁵⁶

38. *Rukûbü't-takyîd bi'l-iz'an fî vucubi't-taklid fî'l-îmân* ركوب التقييد بالإذعان في وجوب التقليد في الإيمان

2.2.2. Tasavvuf

Abdülganî en-Nâblusî gençlik çağlarındayken büyük mutasavvıfların kitaplarını okumuş ve bunlardan çok etkilenmiş, bu durum onu tasavvufa dair eserler yazmaya sevk etmiştir. Nâblusî Okuduğu mutasavvıflardan bilhassa İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) tesirinde kalmış ve onun vahdet-i vücûd felsefesini açıklayan pek çok eser yazmıştır. *Cevâhiru'n-nusûs*, *ez-Zillü'l-memdûd*, *İdâhu'l-maksûd*, *er-Reddu'l-metîn*, *es-Sırru'l-muhtebî* gibi eserler doğrudan İbn Arabî ve onun vahdet-i vücûd felsefesiyle ilgilidir. Bunların yanı sıra ahlakî ve tasavvufî konulara dair yazdığı eserlerinde Nâblusî İbn Arabî'den alıntı yapmış ve onun eserlerini kaynak olarak kullanmıştır.²⁵⁷ Nâblusî'nin tasavvuf ilmine dair tespit edebildiğimiz eserleri şunlardır:

1. *Risâle fî hakki devrânî's-sufiyye ve semâihim*²⁵⁸ رسالة في حق دوران الصوفية وسمائهم

2. *Envâru's-sulûk fî esrârî'l-mulûk*²⁵⁹ أنوار السلوك في أسرار الملوك

²⁵⁴ Bu eser yazmadır ve biri Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2324 numaralı bölümde bir diğeri de Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 611 numaralı demirbaşta yer alan iki farklı nüshası vardır.

²⁵⁵ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3601 ve Hacı Mahmud Efendi 2852 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası mevcuttur.

²⁵⁶ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 4008 ve 6979 numaralı demirbaşlarda yer alan farklı nüshaları vardır.

²⁵⁷ Ahmet Kamil Cihan, *Abdülganî Nâblusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, s. 8.

²⁵⁸ Eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa 392 nolu demirbaşta bir nüshası vardır.

²⁵⁹ Eser yazma olup dört farklı nüshası vardır. Üç nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bunlar Esad Efendi 1138, Halet Efendi 759 ve Tahir Ağa Tekke 176 numaralı demirbaşlarda yer alır. Bir nüsha da Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde 611 numaralı demirbaşta.

3. *el-Evrâdu 'ş-şerîfeti 'l-mecmûa mine 'l-kitâb ve 's-sünne* الأوراد الشريفة المجموعة من الكتاب و السنة²⁶⁰

4. *Bakiyyetu 'llâh hayrun ba 'de 'l-fenâ fî 's-seyr* بقاء الله خير بعد الفناء في السير²⁶¹

5. *Bidâyetü 'l-mürîd ve nihâyetü 's-saîd* بداية المريد و نهاية السعيد²⁶²

6. *Fethu 'l-kerîmü 'l-vehhâb fî 'l-ulûmi 'l-müstefâdeti mine 'n-nâyi ve 'ş-şebâb* فتح الكريم الوهاب في العلوم المستفادة من الناي و الشباب²⁶³

7. *el-Fethu 'l-medenî fî 'n-nefsi 'l-Yemenî* الفتح المدني في النفس اليمني²⁶⁴

8. *el-Fethu 'l-Mekkî ve 'l-lemhul-melekî* الفتح المكي والملح الملكي²⁶⁵

9. *el-Fethu 'r-rabbânî ve 'l-feyzu 'r-rahmânî* الفتح الرباني و الفيض الرحماني²⁶⁶

10. *Feyzu 'l-kuddûsu 's-selâm ala salavâtî 's-seyyid Abdisselâm* فيض القدوس السلام على صلوات السيد عبد السلام²⁶⁷

²⁶⁰ Bu eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3580, Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 499, Topkapı Kütüphanesi 5598 ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 1417, 6401 numaralı demirbaşlarda yer alan farklı nüshaları mevcuttur.

²⁶¹ Yazma olan bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi bölümü 1730 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

²⁶² Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 1731 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

²⁶³ Bu eser yazmadır ve Berlin Landberg Kütüphanesi 554 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

²⁶⁴ Bu eser yazmadır ve dört farklı nüshası vardır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde üç farklı nüshası vardır. Bunlar Düğümlü Baba 326, Esad Efendi 3606, Lala İsmail 162 numaralı demirbaşlarda bulunmaktadır. Dördüncü nüsha ise Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 611 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

²⁶⁵ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde üç farklı nüshası vardır. Bunlar Esad Efendi 3606, Hacı Mahmud Efendi 2329 ve Lala İsmail 162 numaralı demirbaşlarda yer almaktadır.

²⁶⁶ Bu eser yazmadır ve yedi farklı nüshası vardır. Bu nüshalardan beş tanesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Bunlar Esad Efendi 1596, 1597, Hacı Mahmud Efendi 1728, 2419 ve Laleli 1466 numaralı demirbaşlarda yer almaktadır. Bir nüsha Hacı Selim Ağa Hüdaî Efendi bölümü 321 numaralı demirbaşta, bir diğeri de Atıf Efendi Kütüphanesi 1467 numaralı demirbaşta bulunmaktadır.

²⁶⁷ Bu eser yazmadır ve Kahire'de bir nüshası vardır.

11. *Cem 'ul-esrâr fî men 'il-esrâr ani 't-tan fî 's-sufiyyeti 'l-ahyâr* جمع الأسرار في منع الأشرار
عن الطعن في الصوفية الأخير²⁶⁸

12. *el-Cevâbü 'l-âli an hâli 'l-velî* الجواب العالي عن حال الولي²⁶⁹

13. *Cevâbu 's-suâl an mânâ kavli 'l-kâil lâ ilâhe illâllâh el-ma 'bûd bi külli mekân lâ ilâhe illâllâh el-mevcûd bi külli zemân* جواب السؤال عن معنى قول القائل لا اله الا الله المعبود بكل مكان لا اله الا الله الموجود بكل زمان²⁷⁰

14. *Cevâhiru 'n-nusûs fî halli kelimâti 'l-Fusûs* جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص²⁷¹

15. *Gâyetu 'l-matlûb fî mahabbeti 'l-mahbûb* غاية المطلوب في محبة المحبوب²⁷²

16. *Hediyyetü 'l-fakîr ve tahiyyetü 'l-vezîr* هدية الفقير و تحية الوزير²⁷³

17. *Safvetü 'd-damîr ve nusretü 'l-vezîr* صفوة الضمير و نصرة الوزير²⁷⁴

18. *Hetku 'l-estâr fî ilmi 'l-esrâr* هتك الأستار في علم الأسرار²⁷⁵

19. *el-Hakku 'l-yakîn ve hidâyetu 'l-muttakîn* الحق اليقين و هداية المتقين²⁷⁶

²⁶⁸ Bu eser yazma olup Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır. Nüshalardan biri Beyazıt 3321 bir diğeri de 7917 numaralı demirbaşlarda yer almaktadır.

²⁶⁹ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 6100 ve 4006 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası vardır.

²⁷⁰ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 6979 ve Berlin Kütüphanesi 2459 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası vardır.

²⁷¹ Eser matbudur. Matbaatü'z-zaman tarafından 2019'da Kahire'de basılmıştır.

²⁷² Bu eser matbudur. Bekri Alaaddin ve Şirin Mahmud Dekurî tarafından tahkik edilmiştir. Daru Şehrazadi'ş-Şam tarafından 2007'de Şam'da basılmıştır.

²⁷³ Bu eser yazmadır ve dört tanesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir tanesi de Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde olmak üzere beş farklı nüshası vardır. Süleymaniye'deki nüshalar Esad Efendi 3606, Hacı Hüsnü Paşa 660, Halet Efendi 759, Lala İsmail 162 numaralı demirbaşlarda yer almaktadır. Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki nüsha ise 611 numaralı demirbaşta kayıtlıdır.

²⁷⁴ Bu eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1572 numaralı demirbaşta bir nüshası bulunmaktadır.

²⁷⁵ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye ve Kahire Kütüphanelerinde yer almaktadır.

²⁷⁶ Bu eser yazmadır ve dokuz tane nüshası vardır. Bu nüshalardan yedi tanesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde, bir tanesi Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde bir tanesi de Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde yer almaktadır.

20. *Hamratu'l-hân ve rannetu'l-elhân fî Şerhi Risâleti'ş-Şeyh Arslân* خمره الحان و رنة
الألحان في شرح رسالة الشيخ أرسلان

21. *İzâhu'l-maksûd min ma'na vahdeti'l-vücûd mesâil fî't-tevhîd ve't-tasavvuf* ايضاح
المقصود من معنى وحدة الوجود مسائل في التوحيد و التصوف²⁷⁷

22. *İşârâtü'l-kabûl fî hadârâtü'l-vusûl* اشارات القبول في حضارات الوصول

23. *İtlâku'l-kuyûd fî Şerhi Mir'âti'l-vücûd*²⁷⁸ اطلاق القيود في شرح مرآت الوجود

24. *İtlâku'l-vücûd ale'l-hakki'l-ma'bûd*²⁷⁹ اطلاق الوجود على الحق المعبود

25. *Keşfu'n-nûr an ashâbi'l-kubûr*²⁸⁰ كشف النور عن أصحاب القبور

26. *el-Kevkebû'l-mebânî ve mevkibu'l-meânî Şerhu Salavati'ş-şeyh Abdulkadir*
الكوكب المباني و موكب المآني شرح صلوات الشيخ عبد
القادر الجيلاني صلوات جيلاني شرح دلائل قادريه²⁸¹

27. *Kevkebû's-subh fî izâleti leyli'l-kubh* كوكب الصبح في ازالة ليل القبح

28. *Lum'ati'n-nûri'l-mudiyye Şerhu'l-Ebyâti's-seb'ati'z-zâide mine'l-Hamriyyeti'l-*
*Fâriziyye*²⁸² لمعة النور المضية شرح الأبيات السبعة الزائدة من الحمريه الفارضية

29. *el-Meârifu'l-gaybiyye Şerhu Ayniyyeti'l-Cîliyye*²⁸³ المعارف الغيبية شرح عينية الجيلية

²⁷⁷ Bu eser Ekrem Demirli tarafından “Vahdet-i Vücûd Nedir?” şeklinde tercüme edilmiş ve *Nuhbetü'l-mesele Şerhu Tuhfetü'l-mürsele* adlı risalesinin tercümesiyle birlikte *Ariflerin Tevhidi* adlı kitapta yayımlanmıştır.

²⁷⁸ Bu eser yazma olup Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdaî Efendi 321 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

²⁷⁹ Bu eser yazmadır ve Şam Zahiriye Kütüphanesi 4008 ve 6979 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası mevcuttur.

²⁸⁰ Bu eser matbu olup Ahmed Ferid el-Mezidî tarafından tahkik edilmiş, Daru'l-Asârî'l-İslâmiyye tarafından basılmıştır.

²⁸¹ Bu eser Hasan Seyyid el-Cezairî tarafından tahkik edilmiş, Mustafa Utku tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş ve 2006 yılında Sır Yayıncılık tarafından basılmıştır.

²⁸² Bu eser matbudur. Asım İbrahim el-Keyyâlî tarafından tahkik edilmiş ve 2013 yılında Lübnan'da basılmıştır.

²⁸³ Bu eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Hüsnü Paşa 645 ve Hacı Mahmud Efendi 3878 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası vardır.

30. *Menâkibu Ebü'l-Abbâs es-Sebtî* مناقب أب العباس السبتي²⁸⁴

31. *el-Makâlât fî Şerhi Beyteyi'r-rahmeteyn bi tariki't-tasavvuf* مقالات في شرح بيتي الرحمنين بطريق التصوف

32. *el-Makâmâtü'l-esma fî imtizâci'l-esma* المقامات الأسماء في امتزاج الأسماء²⁸⁵

33. *el-Mevridü'l-azb li zi'l-vurûd fî keşfi ma'na vahdeti'l-vücûd* المورد العذب لذي الورود في كشف معنى وحدة الوجود

34. *Miftâhu'l-futûh fî mişkâtü'l-cism ve zücâceti'n-nefs ve misbâhi'r-rûh* مفتاح الفتوح في مشكات الجسم و زجاجة النفس و مصباح الروح²⁸⁶

35. *Miftâhu'l-mâiyye fî düsturi't-tarîkati'n-Nakşibendiyye* مفتاح المائية في دستور الطريقة النقشبندية²⁸⁷

36. *Muhtasarü Fusûsu'l-hikem* مختصر فصوص الحكم²⁸⁸

37. *Münâcâtü'l-kadîm ve münâğâtu'l-hakîm* مناجات القديم و مناغات الحكيم²⁸⁹

38. *Nuru'l-ef'ide Şerhu'l-Mürşide* نور الأفئدة شرح المرشدة²⁹⁰

²⁸⁴ Bu eser yazma olup Şam Zahirîye Kütüphanesi 6951 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

²⁸⁵ Bu eser yazmadır ve biri Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3606 numaralı demirbaşta bir diğeri de Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 611 numaralı demirbaşta olmak üzere iki nüshası vardır.

²⁸⁶ Bu eser yazmadır ve üç nüshası vardır. Nüshalardan ikisi Süleymaniye Kütüphanesi'nde, bir tanesi de Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalar Hacı Hüsnü Paşa 660 ve Halet Efendi 759 numaralı demirbaşlarda yer almaktadır. Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki nüsha ise 611 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

²⁸⁷ Bu eser Cude Muhammed Ebü'l-Yezid el-Mehdi ve Muhammed Nassar tarafından tahkik edilmiş, Daru'l-Cudiyye tarafından Kahire'de basılmıştır.

²⁸⁸ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 7078 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

²⁸⁹ Bu eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 332 numaralı bölümde ve Hacı Mahmud Efendi 2904 numaralı demirbaşlarda farklı nüshaları yer almaktadır.

²⁹⁰ Bu eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3601 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

39. *Nefehâtu's-sûr ve nefehâtu'z-zuhûr fî Şerhi Kabzati'n-nûr* نفحات الصور و نفحات
الظهور في شرح قبضة النور²⁹¹

40. *Netîcetü'l-ulûm ve nasîhâtu ulemâi'r-rusûm*²⁹² نتيجة العلوم و نصيحة علماء الرسوم

41. *el-Kavlü'l-metîn fî beyâni tevhîdi'l-ârifîn Nuhbetu'l-mesele Şerhu't-Tuhfeti'l-mürsele fî ilmi hakîkati şerîati'l-Muhammediyye* شرح القول المتين في بيان توحيد العارفين نخبة المسألة شرح التحفة المرسلة في علم حقيقة شريعة المحمدية²⁹³

42. *en-Nazaru'l-müşrif alâ kavli'l-kâili arefte em lem ta'rif* النظر المشرف على قول القائل 'rif عرفت أم لم تعرف²⁹⁴

43. *Katretu's-semâ' ve nazratü'l-ulemâ*²⁹⁵ قطرة السماء و نظرة العلماء

44. *el-Kavlu'l-muhtâr fî reddi ale'l-câhili'l-muhtâr*²⁹⁶ القول المختار في رد على الجاهل المختار

45. *Reddu'l-metin alâ müntekisi'l-ârif Muhyiddîn* رد المتين على منتقص العارف محي الدين²⁹⁷

46. *Reddu'l-müfterî ani't-ta'ni fî't-Tüsterî*²⁹⁸ رد المفترى عن الطعن في التستري

²⁹¹ Bu eser yazma olup biri Süleymaniye Kütüphanesi Lala Paşa 162 numaralı bölümde, bir diğeri de Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 611 numaralı demirbaşta olmak üzere iki tane nüshası vardır.

²⁹² Bu eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi Dügümlü Baba 326 ve Hacı Hüsnü Paşa 680 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası vardır.

²⁹³ Bu risale Ekrem Demirli tarafından tercüme edilmiş ve Âriflerin Tevhidi adıyla İz Yayıncılık tarafından 2003 yılında basılmıştır.

²⁹⁴ Bu eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3606 ve Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 611 numaralı demirbaşta yer alan iki farklı nüshası vardır.

²⁹⁵ Bu eser yazma olup Beyazıt Devlet Kütüphanesi 106077/3 numaralı demirbaşta bir adet nüshası bulunmaktadır.

²⁹⁶ Bu eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi 3606 ve Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 611 numaralı demirbaşta yer alan iki nüshası vardır.

²⁹⁷ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1689 ve 1677 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası vardır.

²⁹⁸ Bu eser yazmadır ve beş farklı nüshası vardır. Nüshaların dört tanesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir tanesi de Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Süleymaniye'deki nüshalar Esad Efendi 3606, 1730 ve Halet Efendi 759 ile Lala İsmail 162 numaralı demirbaşlarda yer almaktadır. Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki nüsha da 611 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

47. *Reddu't-te'nîf ale'l-muannîf ve isbâti'l-cehl ale'l-musannîf* رد التأنيف على المعنف و اثبات الجهل على المصنف²⁹⁹
48. *Ref'ul-iştibâh an alemiyyeti ismillah* رفع الاشتباه عن علمية اسم الله³⁰⁰
49. *Ref'ur-rayb an hadreti'l-gayb fî def'il-vesvâs ani'l-kalb* رفع الريب عن حضرة الغيب في دفع الوسواس عن القلب³⁰¹
50. *Ravdu'l-enâm fî beyani'l-icazeti fî'l-menâm* روض الأنام في بيان الإجازة في المنام³⁰²
51. *Risâle fî şerhi'l-beyteyn ve min acebi'l-emr* رسالة في شرح البيتين و من عجب الأمر³⁰³
52. *es-Sırru'l-muhtebi fî darîhi İbni'l-Arabî* السر المختبي في ضريح ابن العربي³⁰⁴
53. *eş-Şemsu alâ cenâhi't-tâir fî makâmi'l-vâkıfı's-sâir* الشمس على جناح الطائر في مقام³⁰⁵
54. *Şerhu müşkilatu hal'un-na'leyn* شرح مشكلات خلع النعلين³⁰⁶

²⁹⁹ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 9119 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

³⁰⁰ Bu eserin yedi tane nüshası vardır. Bu nüshalardan biri Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde, bir tanesi Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde beş tanesi de Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Beyazıt Devlet'teki nüsha 5432 numaralı demirbaşta, Raşit Efendi'deki 611 numaralı demirbaşta, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalar ise Bağdatlı Vehbi 2112, Çelebi Abdullah 385, Esad Efendi 3606, 1730 ve 1762 numaralı demirbaşlarda yer almaktadır.

³⁰¹ Bu risale yazmadır ve altı tane nüshası vardır. Bu nüshalardan dört tanesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir tanesi Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bir tanesi de Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'ndedir. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalar Esad Efendi 3606, 1762, Hacı Hüsnü Paşa 660 ve Halet Efendi 759 numaralı demirbaşlarda yer almaktadır. Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki nüsha ise 105506/2 numaralı demirbaşta, Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki nüsha da 611 numaralı demirbaşta.

³⁰² Bu eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi bölümünde 3606 ve 3607 numaralı demirbaşlarda mevcuttur.

³⁰³ Bu risale yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1730 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

³⁰⁴ Bu eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde Esad Efendi 3606, Hacı Mahmud Efendi 1731 ve Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 611 numaralı demirbaşlarda yer alan üç farklı nüshası vardır.

³⁰⁵ Bu eser yazma olup beş nüshası vardır. Nüshalardan dört tanesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir tanesi de Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalar Bağdatlı Vehbi 2112, Dügümlü Baba 326, Esad Efendi 3606 ve Halet Efendi 759 numaralı demirbaşlardadır. Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki nüsha ise 611 numaralı demirbaşta.

³⁰⁶ Bu eser yazmadır. Dublin Chester Beatty, 5499/12 de yer almaktadır.

55. Şerhu rumûzi 's-salati 'ş-şerife شرح رموز الصلاة الشريفة

56. es-Sirâtu 's-sevi Şerhu Dîbâceti 'l-Mesnevî³⁰⁷ الصراط السوي شرح ديباجة المثنوي

57. Tahkîku 'z-zevk ve 'r-reşf fî ma 'nel-muhâlefeti 'l-vâkıa beyne ehli 'l-keşf تحقيق الذوق و الرشف في معنى المخالفة الواقعة بين أهل الكشف³⁰⁸

58. Tahkîku 'l-ma 'ne 'l-ma 'bûd fî suret-i külli 'l-ma 'bûd تحقيق المعنى المعبود في صورة كل المعبود³⁰⁹

59. Tahrîku 'l-iklîd fî fethi bâbi 't-tevhîd تحريك الاقليد في فتح باب التوحيد³¹⁰

60. Tenbîhu men yelhû alâ sıhhati 'z-zikr bi 'smi Hû التنبيه من يلهو على صحة الذكر بالإسم³¹¹ هو

61. et-Tenbîhu mine 'n-nevm fî hükmi mevâcidi 'l-kavm التنبيه من النوم في حكم مواجد القوم³¹²

62. Takrîbu 'l-kelâm ale 'l-efhâm fî ma 'nâ vahdeti 'l-vücûd تقريب الكلام على الأفهام في معنى وحدة الوجود

³⁰⁷ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3606, Tahir Ağa Tekke 43 ve Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 611 numaralı demirbaşlarda yer alan üç nüshası vardır.

³⁰⁸ Bu eser yazmadır ve altı nüshası vardır. Nüshalardan dört tanesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir tanesi Hacı Selim Ağa, biri de Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalar Esad Efendi 3606 ve 1730, Hacı Hüsnü Paşa 660 ve Halet Efendi 759 numaralı demirbaşlarda yer almaktadır. Hacı Selim Ağa'daki nüsha Hüdaî Efendi 335 numaralı demirbaşta. Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki nüsha ise 611 numaralı demirbaşta.

³⁰⁹ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Hüsnü Paşa 680 ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 4008 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

³¹⁰ Bu eser Seyyid Yusuf Ahmed tarafından tahkik edilmiş, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta basılmıştır.

³¹¹ Bu risale yazmadır ve beş nüshası vardır. Nüshaların dört tanesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir tanesi de Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalar Esad Efendi 1762 ve 3606, Hacı Hüsnü Paşa 660 ve Halet Efendi 759 numaralı demirbaşlarda yer alır. Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki nüsha ise 611 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

³¹² Bu risale yazmadır ve beş nüshası vardır. Nüshaların dört tanesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir tanesi de Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalar Esad Efendi 1762 ve 3606, Hacı Hüsnü Paşa 660 ve Halet Efendi 759 numaralı demirbaşlarda yer alır. Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki nüsha ise 611 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

63. *Sübûtü'l-kademeyn fî suâli'l-melekeyn* ثبوت القدمين في سؤال الملكين³¹³

64. *Özrü'l-eimme fî nushi'l-ümme* عذر الأئمة في نصح الأمة³¹⁴

65. *el-Ukûdu'l-lu'luiyye fî tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye* العقود اللؤلؤنية في طريق السادة المولوية³¹⁵

66. *el-Vâridâtu'r-rahmâniyye ve'n-nefehâtu'l-Kur'aniyye* الواردات الرحمانية و النفحات القرآنية

67. *Virdu'l-vürûd ve feyzu'l-bahri'l-mevrûd* الورد الورود و فيض البحر المورود³¹⁶

68. *el-Vücûdü'l-hakk ve hitâbu's-sıdk* الوجود الحق و خطاب الصدق³¹⁷

69. *Ziyâdetü'l-bestati fî beyâni ilmi'n-nuktati* زيادة البسطة في بيان علم النقطة³¹⁸

70. *Zübdetü'l-fâide fî'l-cevâbi ani'l-ebyâti'l-vâride* ذبذة الفائدة في الجواب عن الأبيات الواردة³¹⁹

71. *ez-Zillu'l-memdûd fî ma'na vahdeti'l-vücûd* الظل الممدود في معنى وحدة الوجود³²⁰

³¹³ Bu eser matbudur. Selim Şeb'aniyye tarafından tahkik edilmiş ve 2010 yılında Mektebetü Darü's-Şerif tarafından Şam'da basılmıştır.

³¹⁴ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi 2112 numaralı demirbaşta bir nüshası mevcuttur.

³¹⁵ Bu eser matbudur ve Matbaatu'l-Muktebes tarafından 2009'da Şam'da basılmıştır. Ayrıca Daru Nineva tarafından Bekri Alaaddin'in tahkikiyle 2009 yılında Şam'da basılmış bir başka baskısı daha mevcuttur.

³¹⁶ Bu eser yazmadır ve altı nüshası vardır. Nüshalardan beş tanesi Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer almaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalar Aşir Efendi 435 ve 425, Esad Efendi 454, 455 ve 3651 numaralı demirbaşlarda yer almaktadır. Diğer nüsha ise Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 21473 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

³¹⁷ Bu eser Bekri Alaaddin tarafından tahkik edilmiş ve al-Wujud al-haqq adıyla da Arapça ve Fransızca olarak Institut Français de Damas tarafından Şam'da basılmıştır. Abdülganî en-Nâblusî'nin en kapsamlı eserlerinden biri olan *el-Vücûdü'l-hak* Ekrem Demirli tarafından *Gerçek Varlık Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası* olarak tercüme edilmiştir.

³¹⁸ Bu eser yazmadır ve üç nüshası vardır. İki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir. Bunlar Esad Efendi 3606 ve Halet Efendi 759 numaralı demirbaşta yer alır. Bir nüshası da Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 611 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

³¹⁹ Bu eser yazmadır. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3606, Hacı Hüsnü Paşa 645 ve Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi 611 numaralı demirbaşta yer alan üç nüshası vardır.

³²⁰ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1762 ve Ragıp Paşa 663 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası vardır.

72. اللطائف الأنسية على المنظومة *el-Letâifu'l-ünsiyye ale'l-manzûmeti's-Senûsiyye* السنوسية³²¹
73. شرح جواهر النصوص في حل كلمات *Şerhu cevâhiri'n-nusûs fî halli kelimâti'l-fusûs* الفصوص
74. مختصر ضياء القلوب *Muhtasaru Ziyâu'l-Kulûb*³²²
75. دفع الإيهام و رفع الابهام *Defu'l-ihâm ve raf'ul-ibhâm*³²³
76. ففتح الرباني و فيض الرحماني *Fethu'r-rabbânî ve feyzu'r-rahmânî*³²⁴
77. جمع الأسرار في منع *Cemu'l-esrâr fî men'il-eşrâr anî't-ta'n fî's-sûfiyyeti'l-ahyâr* الأشرار عن الطعن في الصوفية الأخيار
78. الجواب من *el-Cevâb mine's-Şeyh Abdûlganî en-Nablusî anî's-suâl bi hâzihi'l-ebiyât* الشيخ عبد الغني النابلسي عن السؤال بهذه الأبيات³²⁵
79. الكوكب المتعالي شرح قصيدة الغزالي *el-Kevkebü'l-mütelâli Şerhu Kasîdeti'l-Gazâlî*³²⁶
80. لمعات البرق النجدي شرح *Lemaâtu'l-berki'n-necdî Şerhu Tecelliyât-ı Mahmud Efendi* تجليات محمود أفندي³²⁷
81. مسائل علم التوحيد *Mesâilü ilmü't-tevhid*³²⁸

³²¹ Matbu olan bu eser 2015 yılında Daru'n-Nur tarafından Amman'da basılmıştır.

³²² Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 430 numaralı demirbaşta bir nüshası bulunmaktadır.

³²³ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2634 ve Hacı Hüsnü Efendi 671 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası mevcuttur.

³²⁴ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1596, 1597, Hacı Mahmud Efendi 1728, 2419 ve Laleli 1466 numaralı demirbaşlarda yer alan farklı nüshaları mevcuttur.

³²⁵ Bu eser yazmadır ve Berlin Kütüphanesi 3427 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

³²⁶ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1652, Hacı Mahmud Efendi 2230 numaralı demirbaşlarda farklı nüshaları bulunmaktadır.

³²⁷ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 5479 ve 9874 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası bulunmaktadır. Aziz Mahmud Hüdayî Efendi'nin *Tecelliyât* adlı eserinin şerhidir.

³²⁸ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2973 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

82. *Rusûh fî makâmi 'ş-şuyûh* رسوخ في مقام الشيوخ³²⁹

83. *el-Kavlu 'l-muteber fî beyâni 'n-nazar* القول المعتبر في بيان النظر³³⁰

84. *Nefhâtu 'l-müntesîre fî 'l-cevâbi ani 'l-esileti 'l-aşere* نفحات المنتشرة في الجواب عن الأسئلة³³¹
العشرة

85. *Tevfiku 'r-rutbe fî tahkiki 'l-hutbe* توفيق الرتبة في تحقيق الخطبة³³²

86. *Kalâidü 'l-ferâid ve mevâidü 'l-fevâid* قلائد الفرائد و مواعيد الفوائد³³³

87. *Tekmîlu 'n-nuût fî lüzûmi 'l-buyût* تكميل النعوت في لزوم البيوت³³⁴

88. *Şerhu Salâti 'l-kübra li 'ş-şeyhi 'l-ekber İbn Arabî* شرح الصلاة الكبرى للشيخ الأكبر ابن عربي³³⁵
عربي

2.2.3. Tefsir

Abdülganî en-Nâblusî'nin tefsir ilminde Beydavî üzerinde çalışmalar yapmış olması, onun Kadî Beydavî'den (ö. 631/1233) etkilenmiş olabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Beydavî üzerine yaptığı çalışmalar; “*et-Tefsiru 'l-hâvî*” adlı Beydavî haşiyesi ile “*er-Ref'ul-*

³²⁹ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 4008 numaralı demirbaşta bir nüshası vardır.

³³⁰ Yazma olan bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 2330 numaralı demirbaşta bir nüshası bulunmaktadır.

³³¹ Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi bölümü 759, Esad Efendi 3606, Hacı Mahmud Efendi 2852 numaralı demirbaşta ve Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 611 numaralı demirbaşta yer almak üzere dört farklı nüshası vardır.

³³² Bu eserin dört farklı nüshası vardır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde Esad Efendi 3606 ve Halet Efendi 759 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası vardır. Topkapı Kütüphanesi Emanet Hazinesi bölümü 892 numaralı demirbaşta bir nüsha Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 611 numaralı demirbaşta da bir nüshası yer almaktadır.

³³³ Bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi İzmirli İsmail Hakkı 624 ve Kılıç Ali Paşa 449 numaralı bölümlerde bir de Hacı Selim Ağa Kütüphanesi 771 numaralı bölümde yer alan üç nüshası vardır.

³³⁴ Risale *el-Müslimune fî zamani 'l-fiten kemâ ahbara 'r-rasûl el-müsemma bi Tekmîli 'n-nuût fî lüzûmi 'l-buyût* adıyla Mecdi b. Mensur b. Seyyid Şûrâ tarafından tahkik edilmiştir. Ayrıca Türkçe'ye de çevrilmiştir. Bk. Abdülganî en-Nâblusî, *Uzlet: Manevi İlerlemenin Sırları*, çev. Mehmed Zahid Tıǧlıoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.

³³⁵ Matbu olan bu eser Asım İbrahim el-Keyyâlî tarafından tahkik edilmiş ve 2012 yılında Lübnan'da basılmıştır.

kısa” ve *er-Ref’ul-tedâfu*”dur.³³⁶ Nâblusî’nin tefsir ilmine dair tespit edebildiğimiz eserleri şunlardır:

1. *Envâru ’ş-şumûs fî hutabi ’d-durûs*³³⁷ أنوار الشموس في خطب الدروس
2. *Cem ’ul-eşkâl ve menu ’l-işkâl an ibareti fî tefsîri ’l-Begavî* عن جمع الأشكال و منع الإشكال
عبارة في تفسير البغوي
3. *Gaysu ’l-kabûl humâ fî ma ’nâ ve cealâ lehu şürekâ fimâ âtâhumâ* غيث القبول همى في
معنى و جعلاً له شركاء فيما آتاها³³⁸
4. *Ref’ul-kisveti an ibâratî ’l-Beydâvî fî sureti ’n-Nisâi* رفع الكسوة عن عبارة البيضاوي في
سورة النساء
5. *Haşiye alâ tefsîri ’l-Kâdî Beydâvî* حاشية على تفسير القاضي بيبضاوي³³⁹
6. *Tahrîru ’l-havî alâ tefsîri ’l-Beydâvî* تحرير الحاوي على تفسير بيبضاوي³⁴⁰
7. *Teşrîfû ’t-ta ’rîb fî tenzihi ’l-Kur’an ani ’t-ta ’rib*³⁴¹ تشريف التعريب في تنزيه القرآن عن
التعريب
8. *Bevâtinü ’l Kur’an ve mevâtinü ’l-furkân* بواطن القرآن و مواطن الفرقان³⁴²
9. *Refu ’l-ihtilaf an kelâmeyi ’l-Kadî ve ’l-Keşşâf* رفع الاختلاف عن كلامي القاضي و الكشف

³³⁶ Ahmet Kamil Cihan, *Abdülganî Nâbulusî’nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, s. 9.

³³⁷ Bu eser yazmadır, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 231 ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 9864, 9861 numaralı demirbaşlarda yer alan üç nüshası vardır.

³³⁸ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385 numaralı demirbaşta bir nüshası bulunmaktadır.

³³⁹ Bu eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi Aşir Efendi 14 numaralı demirbaşta bir nüshası bulunmaktadır.

³⁴⁰ Bu eser yazma olup beş nüshası vardır. Bunlar Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu 78, 79, 80, 81 ve Şehid Ali Paşa 199 da yer alır.

³⁴¹ Abdullah Ahmed el-Cübûrî tarafından *Mecelletü Âdâbi ’l-Müstansırıyye* dergisinde 1986 yılında yayınlanmıştır.

³⁴² Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 9868 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

2.2.4. Hadis

Abdülğanî en-Nâblusî hadisle ilgili rivayetleri daha ziyade Suyutî'nin (ö. 911/1505) eserlerinden nakleder. O, Suyutî'ye ek olarak Aynî'nin (ö. 855/1451) Buharî şerhi ile Kurtubî'nin (ö. 671/1272) Müslim şerhinden istifade etmiştir.³⁴³ Nâblusî'nin hadis ilmine dair tespit edebildiğimiz eserleri şunlardır:

1. *Zehâiru'l-mevâris fî'd-delâle alâ mevâzii'l-ehâdis* ظهائر المواريث في الدلالة على مواضع الأحاديث³⁴⁴
2. *İzâhu mâ ledeynâ fî kavli'l-muhaddisîn ruvînâ* إيضاح ما لدينا في قول المحدثين رويننا
3. *İsbâğu'l-minne fî enhâri'l-cenne* اسباغ المنة في أنهار الجنة
4. *İzâletu'l-hafâ an hilyeti'l-Mustafa* إزالة الخفاء عن حلية المصطفى³⁴⁵
5. *Kenzu hakki'l-mubîn fî ehâdisi seyyidi'l-mürselîn* كنز حق المبين في أحاديث سيد المرسلين³⁴⁶
6. *Muhtasaru Camiu's-sağir*³⁴⁷ مختصر جامع الصغير
7. *Nihâyetu's-sûl fî hilyeti'r-resûl* نهاية الصول في حلية الرسول
8. *Risâle fî suâl an hadîsi'n-nebevî* رسالة في سؤال عن حديث النبوي
9. *İcazet* الإجازة
10. *Temhîdü's-senen fî tecridi's-sünen* تمهيد السنن في تجريد السنن³⁴⁸

³⁴³ Ahmet Kamil Cihan, *Abdülğanî Nâbulusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, s. 9.

³⁴⁴ Zayıf hadisleri konu alan bu eser matbu olup Daru'l-Marife ve Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından Beyrut'ta basılmıştır.

³⁴⁵ Bu eser yazma olup üç nüshası vardır. İki nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3601 ve Hacı Mahmud Efendi 4434 numaralı demirbaşlarda yer alır. Bir nüsha ise Akşehir Kütüphanesi 393 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

³⁴⁶ Bu eser yazmadır ve sekiz nüshası vardır. Yedi nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüsha da Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde yer almaktadır.

³⁴⁷ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 10242 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

³⁴⁸ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Murad Buhari 94 numaralı bölümde bir nüshası bulunmaktadır.

11. *Risale fî kavlihi aleyhi's-selâm men salla aleyye vahideten sallallahu aleyhi biha aşraten* رسالة في قوله عليه السلام من صلى على واحدة صلى الله عليه بها عشرة

12. *Safvetü'l-asfiyâ fî beyânî'l-fazileti beyne'l-enbiyâ* صفوة الأصفياء في بيان الفضيلة بين الأنبياء

13. *Ünsü'n-nafir fî manâ men kale ene mümin fe hüve kafir* انس النافر في معنى من قال انا مؤمن فهو كافر³⁴⁹

2.2.5. Tarih ve Seyahatname

1. *el-Ebyâtu'n-nûrâniyye fî mulûki'd-devleti'l-Osmaniyye* الأبيات النورانية في ملوك الدولة العثمانية³⁵⁰

2. *el-Hadratu'l-ünsiyye fî rihleti'l-Kudsiyye* الحضرة الأنسية في رحلة القدس

3. *el-Hakîkatu ve'l-mecâz fî'r-rihle ila bilâdi's-Şam ve Mısır ve'l-Hicaz* الحقيقة و المجاز في الرحلة الى بلاد الشام و مصر و الحجاز³⁵¹

4. *el-Havzu'l-mevrûd fî ziyareti's-Şeyh Yusuf ve's-Şeyh Mahmûd* الحوض المورد في زيارة الشيخ يوسف و الشيخ محمود³⁵²

5. *Hulletu'z-zehebi'l-ibrîz fî rihleti Ba'lebek ve'l-Bikâi'l-azîz* حلة الذهب الابريز في رحلة بعلبك و بقاع العزيز³⁵³

6. *et-Tuhfetu'n-Nâblusiyye fî'r-rihleti't-Tarablusiyye* التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية³⁵⁴

³⁴⁹ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Murad Buhari 94 numaralı bölümde bir nüshası bulunmaktadır.

³⁵⁰ Matbu olan bu eser Ekrem Hasan Ulebi tarafından tahkik edilmiş ve el-Mesadîr Müessesesi's-Sekafiyye tarafından Beyrut'ta basılmıştır.

³⁵¹ Bu eser matbudur, Ahmed Abdülmecid Herîdî tarafından tahkik edilmiş ve Heyetu'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Kitab tarafından Kahire'de basılmıştır.

³⁵² Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 4008 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

³⁵³ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 7910 ve 8366 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası vardır.

³⁵⁴ Heribert Busse tarafından tahkik edilen bu eser Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye tarafından Kahire'de basılmıştır. Die Reise des Abd al-Gani an-Nabulusi *Durch den Libanon* adıyla Almanca'ya çevrilmiştir.

7. *Sevâbu 'l-müdrik li ziyâreti 's-sitti Zeyneb ve Şeyhi 'l-Mudrik* ثواب المدرك لزيارة الست زينب و الشيخ مدرك

8. *İthâfu 's-sâri fî ziyâreti 'ş-şeyh müdriki 'l-Fezârî* اتحاف الساري في زيارة الشيخ مدرك الفزاري

9. *Zehru 'l-hadîka fî terâcimi ricâli 't-tarika*³⁵⁵ زهر الحديقة في تراجم رجال الطريقة

10. *er-Rihletü 'l-Hicâziyye ve 'r-riyâdu 'l-ünsiyye fî 'l-havâdis* الرحلة الحجازية و الرياض الأنسية في الحوادث³⁵⁶

11. *Nefehâtü 'l-ezhâr alâ Nesemâti 'l-eshâr fî medhi 'n-nebiyyi 'l-muhtâr* نفحات الأزهار على نسمات الأسفار في مدح النبي المختار³⁵⁷

12. *Rihletân ila Lübnân* رحلتان الى لبنان³⁵⁸

2.2.6. Arap Dili ve Edebiyatı

1. *Dîvânu guzlâni 'l-hamâ 'il ve meydâni 'r-resâ 'il*³⁵⁹ ديوان غزلان الحمائل و ميدان الرسائل

2. *Dîvânu 'l-hakâik ve mecmûu 'r-rakâik*³⁶⁰ ديوان الحقائق و مجموع الرقائق

3. *el-Cevâbu 't-tâm an hakîkati 'l-keîâm*³⁶¹ الجواب التام عن حقيقة الكلام

³⁵⁵ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Yahya Tevfik 1493 numaralı bölümde bir nüshası yer almaktadır.

³⁵⁶ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi İzmirli İsmail Hakkı 1496 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

³⁵⁷ Hz. Peygamber'in^(s) hayatına dair bir siyer kitabı olan bu eser matbu olup, Alemü'l-Kütüb tarafından Beyrut'ta basılmıştır. Bu eser bir de *Nefehâtü 'l-ezhâr ala Nesemâti 'l-eshâr fî medhi 'n-nebiyyi 'l-muhtâr Şerhi 'l-Bediyye* adıyla Matbaatu Bulak tarafından basılmıştır.

³⁵⁸ Selahattin el-Müneccid tarafından tahkik edilen bu eser Stefan Wild tarafından yayına hazırlanıp Franz Steiner Verlag tarafından da Almanca'ya çevrilmiştir.

³⁵⁹ Bu eser yazmadır ve Kahire Kütüphanesi'nde bir nüshası yer almaktadır.

³⁶⁰ Bu eser matbudur ve Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından basılmıştır. Muhammed Abdülhalik ez-Zenafî tarafından tahkik edilmiştir.

³⁶¹ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 4008, 6979 ve 4011 numaralı demirbaşlarda üç farklı nüshası yer almaktadır.

4. *Hamratu Bâbil ve ğine 'l-belâbil*³⁶² خمره بابل و غنى البلابل

5. *el-İkdu 'n-nazîm fî kadri 'l-azîm fî Şerhi beyti min bürdeti 'l-medîh* العقد النظيم في قدر العظیم في شرح بيت من برده المديح³⁶³

6. *Melîhü 'l-bedî fî medihi 'ş-Şefî*³⁶⁴ مليح البديع في مديح الشفيع

7. *Nefhatü 'l-kabûl fî medhati 'r-resul*³⁶⁵ نفحة القبول في مدحة الرسول

8. *Riyâdu 'l-medâih ve hiyâdu 'l-menâih*³⁶⁶ رياض المدائح و حياض المنائح

9. *Selve 'n-nedîm ve tezkiretü 'l-adîm* سلوى النديم و تذكرة العديم

10. *Uyûnu 'l-emsâl liadîmi 'l-emsâl* عيون الأمثال لعديم الأمثال

11. *Yevâniu 'r-rutab fî bedâii 'l-hutab*³⁶⁷ يوانع الرطب في بدائع الخطب

12. *es-Sûfiyye fî şî 'ri İbni 'l-Farîz*³⁶⁸ الصوفية في شعر ابن الفارض

13. *Keşfu sırri 'l-gâmiz fî şerhi Divâni İbni 'l-Fârîz*³⁶⁹ كشف سر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض

14. *el-Kevkebû 'l-mutelâlî Şerhu Kasideti 'l-Gazzâlî*³⁷⁰ الكوكب المتلالي شرح قصيدة الغزالي

³⁶² Bu eser yazmadır. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 2662, Şam Zahirîye Kütüphanesi 7210 ve 6117 numaralı demirbaşlarda yer alan farklı nüshaları mevcuttur.

³⁶³ Bu eser yazmadır ve Atıf Efendi Kütüphanesi 2791 numaralı bölümde bir nüshası bulunmaktadır.

³⁶⁴ Bu eser yazmadır ve Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 1290 numaralı demirbaşta bir nüshası bulunmaktadır.

³⁶⁵ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde Hamidiye 1108, Laleli 1955 ve Pertev Paşa 57 numaralı demirbaşlarda yer alan üç nüshası vardır.

³⁶⁶ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 7210 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

³⁶⁷ Eser Muhammed Necdat el-Muhammed tarafından tahkik edilmiştir. Daru'l-Mektebî tarafından Şam'da basılmıştır.

³⁶⁸ Hamid Abbud tarafından tahkik edilen bu eser Matbaatu Zeyd b. Sabit tarafından basılmıştır.

³⁶⁹ Halid ez-Zer'î ve Bekri Alaaddin tarafından tahkik edilen bu eser Daru Ninevâ tarafından Şam'da basılmıştır.

³⁷⁰ Risale yazmadır ve üç tanesi Millet Kütüphanesi'nde bir tanesi de Atıf Efendi Kütüphanesi'nde olmak üzere dört nüshası vardır. Millet Kütüphanesi'ndeki nüshalar Ali Emiri Arabi 931, 932 ve 4362 numaralı demirbaşlarda yer alır. Atıf Efendi Kütüphanesi'ndeki nüsha ise 16 numaralı demirbaşta.

15. *en-Nesîmü 'r-rebî fî 't-tecâzübi 'l-bedî* ³⁷¹النسيم الربيع في التجاذب البديعي

16. *el-Cevâbu 'l-mensûr ve 'l-manzûm ani 's-suâli 'l-mefhûm* عن الجواب المنثور والمنظوم
السؤال المفهوم ³⁷²

17. *el-Keşf ani 'l-ağlâti 't-tis 'ah fî beyti 's-sil 'at mine 'l-kâmus* الكشف عن الأغلاط التسعة في بيت السلعة من القاموس

18. *Nazmu kâfiyetü İbn Hacib* نظم كافية ابن حاجب

19. *Şerhu hissatin min dîvân İbn Hânî el-Endelüsî* ³⁷³شرح حصّة من ديوان ابن هاني الأندلسي

20. *et-Tal 'atü 'l-bedriyye Şerhu 'l-Kasidetü 'l-Mudâriyye* ³⁷⁴الطلعة البدرية شرح القصيدة
المضرية

21. *Tuluû 's-sabah alâ hutbeti Dav 'il-Misbâh* ³⁷⁵طلوع الصباح على خطبة ضوء المصباح

22. *Refu 's-sutûr an müteallaki 'l-cârri ve 'l-mecrûr fî ibareti Hüsrev* رفع الستور عن متعلق
الجار والمجرور في عبارة خسرو ³⁷⁶

2.2.7. Rüya Tabiri

1. *el-Âbîr fî 't-ta 'bîr* ³⁷⁷العابر في التعبير

2. *Ta 'tîru 'l-enâm fî ta 'bîri 'l-menâm* ³⁷⁸تعطير الأنام في تعبير المنام

³⁷¹ Eser yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

³⁷² Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3606 ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi 10550 numaralı demirbaşlarda yer alan iki nüshası vardır.

³⁷³ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 9121 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

³⁷⁴ Bu eser Muhammed Mahmood Ahmed Kader tarafından tahkik edilmiştir.

³⁷⁵ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 4008 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır. Eser nahiv ilmîne dairdir.

³⁷⁶ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bağdatlı Vehbi 118 ve Esad Efendi 3607 numaralı demirbaşlarda bulunan iki nüshası vardır.

³⁷⁷ Bu eser yazmadır ve Süleymaniye Kütüphanesi 318 numaralı demirbaşta bir nüshası mevcuttur.

³⁷⁸ Bu eser İslâmî Rüya Tabirleri Ansiklopedisi adıyla Ali Bayram ve M. Sadi Çöğenli tarafından Türkçe'ye çevrilmiş Çile Yayınevi tarafından basılmıştır.

3. *Risale fî ta'biri'r-rüya süile anhä* رسالة في تعبير الرؤيا سئل عنها

2.2.8. Cifr

1. *Fekku tislâmu'r-rumûzi'l-cifriyyeti an beyânî havâdisi'z-zemân fî devleti Osmân*

فك طسلام الرموز الجفريية عن بيان حوادث الزمن في دولة عثمان³⁷⁹

2. *Fethu'l-mâliku'l-âtî fî zikri'l-harfî'l-ihâtî* فتح المالك الآتي في ذكر الحرف الإحتاتي³⁸⁰

3. *Fethu men lâ yerâ fî halli'r-remzi'd-dâ'ireti'l-kübra* فتح من لا يرى في حل الرمز الدائرة الكبرى³⁸¹

4. *Hallu'l-remzi men ihtevâ alâ müşkilâtî'l-cemreti's-suğrâ* حل الرمز من احتوى على مشكلات الجمرة الصغرى³⁸²

5. *Hallu'r-rumûzi's-sâtî'ah ve'l-envârî'l-câmi'ah fîmâ yehdusu bi'l-kinâne mine'l-akdâri'l-câmi'a* حل الرموز الساطعة و الأنوار الجامعة فيما يحدث بالكنانة من الأقطار الجامعة³⁸³

6. *Keşfu'l-estâr an rumûzi'l-cifriyyeti'd-dav'il-ebşâr ve ammâ hafî mine'l-efkâr* كشف الأستار عن رموز الجفريية الضوء الأبصار و عما خفي من الأفكار³⁸⁴

7. *Keşfu's-sâfî ve'l-beyânî'l-vâfî fî marifeti havadisi'z-zaman fî devleti'l-Osman* كشف الصافي و البيان الوافي في معرفة حوادث الزمن في دولة عثمان³⁸⁵

8. *el-Kitâbetü'l-aliyyeti ale'r-risâleti'l-Canbolâtîyyeti* الكتابة العالية على الرسالة الجنبلاطية³⁸⁶

9. *el-Lü'lü'ül-meknûn fî hükmi'l-ahbâri ammâ seyekûn* الولؤلؤ المكنون في حكم الأخبار عما³⁸⁷

سيكون

³⁷⁹ Eser Paris Kütüphanesi 1627 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

³⁸⁰ Bu eser B.N. Paris Kütüphanesi 1626 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

³⁸¹ Bu eser Paris Kütüphanesi 1627 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

³⁸² Bu eser Princeton ve Paris Kütüphanelerinde yer almaktadır.

³⁸³ Bu eser Paris Kütüphanesi'nde yer almaktadır.

³⁸⁴ Bu eser Paris Kütüphanesi 1627 numaralı demirbaşta yer alır.

³⁸⁵ Bu eser Paris Kütüphanesi 1626 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

³⁸⁶ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 4008 numaralı demirbaşta bir nüshası bulunmaktadır.

³⁸⁷ Bu eser Atıf Vefdi tarafından tahkik edilmiş ve Mektebetü'r-Rahmeti'l-Müheda tarafından basılmıştır.

2.2.9. Tecvid

1. *el-İktisâd fî'n-nutki bi'd-dâd*³⁸⁸ الاقتصاد في النطق بالضاد
2. *Kifâyetü'l-müstefîd fî ilmi't-tecvid*³⁸⁹ كفاية المستفيد في علم التجويد
3. *el-Kavlu'l-âsim fî kiraâti Hafz an Âsim* القول العاصم في قراءة حفص عن عاصم
4. *Sarfu'l-inân ilâ kiraati Hafz b. Süleyman*³⁹⁰ صرف العنان الى قراءة حفص بن سليمان

2.2.10. Muhtelif Alanlar

1. *el-Mülâha fî ilmi'l-felâhâ*³⁹¹ الملاحة في علم الفلاحة
2. *Tuhfetu zevî'l-irfân fî mevlidi seyyidi benî Adnân*³⁹² تحفة ذوي العرفان في مولد سيد بني عدنان
3. *Zübdetü ulûmi'l-meşhûre* زبدة علوم المشهورة
4. *Sırru'l-mesîr ve't-tazavvud li yevmi'l-mesîr* سر المثير و التزود ليوم المصير
5. *Şerhu manzume fî'l-mantık*³⁹³ شرح منظومة في المنطق
6. *Risale fî'l-hikme*³⁹⁴ رسالة في الحكمة
7. *Rennâtu'n-nesîm ve ğunnetu'r-rahîm* رنات النسيم و غنة الرحيم
8. *Lemhatu'l-eltâf ve tuhfetu'l-ithâf* لمحة الألفاظ و تحفة الإتحاف

³⁸⁸ Bu eser yazmadır ve Kahire Kütüphanesi'nde bir nüshası yer almaktadır.

³⁸⁹ Şam Zahirîye Kütüphanesi'nde iki farklı yazma nüshası vardır.

³⁹⁰ Bu eser Üsâme Heysem Ataya tarafından tahkik edilmiş ve Daru'l-Fecr tarafından Şam'da basılmıştır.

³⁹¹ Ziraat ve botanikle ilgili olan eser Adil Muhammed Ali Hüseyin Haccac tarafından tahkik edilmiş ve 2001 yılında Daru'z-Ziya tarafından Amman'da basılmıştır.

³⁹² Hz. Peygamber'in^(s) mevlidine dair olan bu eser Matbaatü'l-Fahya tarafından Şam'da basılmıştır.

³⁹³ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi 9121 numaralı demirbaşta bir nüshası vardır. Mantık ilmine dairdir.

³⁹⁴ Bu eserden Köprülüzade Mehmet Paşa defterinde sayfa 201'de bahsedilmektedir. Felsefeye dairdir.

9. *Fezâilu 'ş-şuhûr*³⁹⁵ فضائل الشهور

10. *Mecmûu evrâdi ve salavâtî Seyyidî Abdülğanî en-Nâblusî* مجموع أورد و صلوات سيد
عبد الغني النابلسي³⁹⁶

11. *Hutabu 'ş-şeyh Abdülğanî en-Nablusî el-Müsemmâ el-Mecâlisü 'ş-Şâmiyye fî'l-mevâizi 'r-Rumiyye*³⁹⁷ خطب الشيخ عبد الغني النابلسي المسمى المجالس الشامية في المواعظ الرومية

12. *el-İhtilâkü 'l-adâ ve te 'viluha*³⁹⁸ الاحتلاك العدا و تأويلها

13. *Zübdetu ulûmi 'l-meşhûre* زبدة علوم المشهورة

3. YAŞADIĞI DÖNEM

Bir âlimin eserlerini incelemek suretiyle düşünce yapısını ortaya koymaya çalışırken, o âlimin yaşadığı dönemin ve mekânın da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Nitekim incelenen dönemin “şartlarını; siyasî, sosyal ve kültürel durumunu; yaşanan coğrafyanın etkilerini ve hususiyetlerini bilmek” çalışmamıza derinlik katacak ve çalışmamızın daha iyi olmasını sağlayacaktır. Abdülğanî en-Nâblusî; Osmanlı tarihinde en hararetli tartışmaların cereyan ettiği bir dönemde yaşamıştır. Bundan ötürü Nâblusî'nin düşünce yapısını ve eserlerini daha iyi anlayıp, analiz edebilmek için yaşadığı dönemi iyi bilmek ve anlamak gerekmektedir.

Abdülğanî en-Nâblusî hicri 11/12. miladi 17/18. asırlar arasında Osmanlı Şam'ında yaşamıştır. Nâblusî'nin yaşadığı dönemde Şam ve bölgesi Osmanlı Devleti'nin idaresi altındaydı.³⁹⁹ Bu dönemde Şam Kadılığı, Osmanlı idaresinin önemli bir parçasıydı. Konum olarak Şam Kadılığı “İstanbul, Mekke, Medine, Bursa ve Edirne” şehirlerindeki kadılarından daha aşağıda iken “Kahire” kadısından üstteydi. Şam'da İstanbul'dan tayin edilen Türk bir kadı tarafından yönetilen mahkeme bulunmakla birlikte, kadılarının yerli Araplar arasından atandığı

³⁹⁵ Önemli günler, haftalar, İslâm'a göre sosyal yaşam ve gelenekleri konu alan bu eser matbudur. Mustafa Abdulkadir Ata tarafından tahkik edilmiş ve Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından basılmıştır.

³⁹⁶ Bu eser Cude Muhammed Ebû'l-Yezid el-Mehdi tarafından tahkik edilmiş, Daru'l-Cudiyye tarafından Kahire'de basılmıştır.

³⁹⁷ Vaaz ve İslâmî davete dair olan bu eser Hibetu'l-Malih tarafından tahkik edilmiştir. Daru Nuru's-Sabah tarafından Şam'da basılmıştır.

³⁹⁸ Bu eser yazmadır ve Şam Zahirîye Kütüphanesi'nde 9870 numaralı demirbaşta bir nüshası yer almaktadır.

³⁹⁹ Ali Mabed Fergali, *Abdülğanî en-Nâblusî, Hayatuhu, Arâuhu*, s. 19.

mahkemeler de mevcuttu. Kadılar, kendilerine vekalet eden mahalli kadıların atamalarını ve yerel vakıfların yöneticilerini de teftiş ederlerdi. Şam’da sünni İslâm mezheplerinin her birine mensup olanlar için ayrı bir kadı vardı. Fakat Şam ulemâsının “Şâfiî ve Hanbelî” mezheplerindeki mensubiyeti yerini zamanla “Hanefîliğe” bırakmıştır. Nitekim 1650 yılına dek Şam ulemâsı arasında Hanefî, Şâfiî, Malikî ve Hanbelî mezheplerinin her birine mensup olanlar varken 1700lü yıllara gelince ulemânın çoğunluğunun Hanefî mezhebine mensup olduğu görülmektedir.⁴⁰⁰

17. yüzyılın ikinci yarısında Şam’ın nüfusu yaklaşık yüz bin kişi civarındadır. Şam toplumu Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler olmak üzere üç gruptan müteşekkildi. Hristiyan ve Yahudiler genellikle ticaretle uğraşıyorlardı ve eski şehrin doğu ve güneydoğusunda yerleşmişlerdi. Şam’da yaşayan Hristiyanların sayısı o zamanlarda altı binin üstündeydi. Bu Hristiyanlar da Mârûnî, Rum, Süryanî ve Ermenîlerden oluşmaktadır. Mârûnîler’in sayısı yüzün altındaydı. Ermeni ve Süryanîler de yaklaşık dört yüz kişiydi. Mârûnîler’in tamamı Katolik iken, diğerleri Katolik ve diğer mezheplerdendi. Hristiyanlar’a göre çok daha az sayıda olan Yahudiler’e gelince, 400 civarında oldukları bilinmekteydi. Şam’ın çoğunluğunu oluşturan Müslümanlar, çok az sayıdaki birinci derecede askerî ve siyasî işler haricinde çeşitli meslek ve devlet işlerini yapmaktaydılar. Bazı durumlarda, Osmanlılar’ın kararlarına göre, Hristiyan ve Yahudiler de Müslümanlar’ın yanında önemli görevler almaya çağrılıyorlardı.⁴⁰¹

Bu dönemde Osmanlı’nın toprakları “otuz iki” eyalete ayrılmaktaydı. Eyaletlerin her birinde bir beylerbeyi bulunmaktaydı. Suriye de kendi içerisinde “kuzeyde Halep ve Urfa”, “orta güney tarafında Trablusşam”, “güneyde de Şam ya da Şam-ı Şerif” olmak üzere dört eyalete ayrılmıştı. Her eyalet de yine kendi içerisinde farklı farklı sancaklara ayrılmaktaydı. Şam eyaletinde “Kudüs, Gazze, Safed, Nablûs, Aclûn, Leccûn, Tedmür (Palmira), Beyrut, Sayda, Sevbek ve Kerek” olmak üzere on bir tane sancak vardı.⁴⁰²

⁴⁰⁰ Selda Güner, “18. Yüzyıl Şam’ına Dair Bazı Gözlemler”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 28(2011/1), s. 137.

⁴⁰¹ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, ss. 27-28.

⁴⁰² O dönemdeki Şam eyaleti, sancak ve nahiyeleri için bk. Kenan Ziya Taş, “Suriye’nin (Şam) Osmanlı Mahiyetindeki İdari Yapısı”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 1(15), 2000, ss. 80-82.

Şam toplumu üç ana sınıftan müteşekkildi. Birinci sınıf, çoğunluk itibariyle göçmen olup aslen ya İstanbul ya da Osmanlı Devleti'nin diğer eyaletlerinde yerleşmiştir. Diğer iki sınıf ise yerliler olup havas yani soylular ve avam yani halk sınıfı olarak nitelendirilmektedir.⁴⁰³ Göz kamaştırıcı bir manzaraya sahip olan, kutsal ve efsanevî olduğu söylenen Şam, coğrafi şartları içinde sağlıklı bir ekonomik zenginliğe sahiptir. Ekonomik kaynakları çeşitli olup bunlardan en eski ve en devamlı olanı ise ziraattir. Şam, Osmanlı'nın hâkimiyetine girdikten sonra daha da güçlenmiştir. Osmanlı Devleti'nin yayılmasından doğan yeni imkanlardan Şam, geniş ölçekte istifade etmiştir. Sınırların genişlemesi neticesinde Suriye'nin yeni pazarlara açılması, ekonomi ve şehircilik faaliyetlerinin daha hızlı bir şekilde gelişmesini sağlamıştır. Şam Osmanlı Devleti'nin en fazla ticaret yapan şehirlerinden biri olmuştur.⁴⁰⁴ Ayrıca Şam'da kapıkulu yeniçerileriyle ittifak hâlinde olup ticareti himaye eden aileler vardı. Mesela Azm ailesi⁴⁰⁵ ticareti himaye ederken bir başka yerel grup da hac ticaretiyle ilgilenmekteydi.⁴⁰⁶

Şam Osmanlı Devleti'nin iç ticareti sayesinde çok çeşitli ticaret ve mübadele imkanları elde etmiştir. O zamanda büyük şehirlerin bütün ekonomisi kervanlara ve deniz taşımacılığına dayanmaktaydı. Şam da kervan taşımacılığı ağı açısından çok önemli bir yere sahipti ve bu ağ İstanbul, Halep, Palmira, Bağdat, Medine, Mekke, Sayda, Kudüs ve Kahire'ye kadar neredeyse her yöne uzanmaktaydı. Ayrıca iktisadî ve siyasî planda en önemli kervan, Şam hac kervanıydı. Bu kervan yılda bir defa Şam ile Mekke ve Medine arasında hacıların can ve mal güvenliğini sağlamaktaydı.⁴⁰⁷

Bütün bu özelliklerinin yanı sıra Şam, Osmanlı Devleti'nin en önemli şehirlerinden bir tanesi idi. Ayrıca önemli bir vilayetin de başkentiydi. Şam Osmanlı hâkimiyetinin bölgedeki merkezi, fermanların, Osmanlı Devleti'nden gelen yardımların ve görevlilerin alıcısı konumundaydı. Osmanlı Devleti'nin iktidarının dağıtıldığı ve bu iktidarı elde edebilmek için yarışa girilen kilit noktaydı. Dolayısıyla Şam, Osmanlı Devleti'nin küçük bir mikrokozmosu ve genellikle başkent İstanbul'un aynısı gibiydi. Şam'ın siyasî ehemmiyetinin yanı sıra kültürel,

⁴⁰³ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 31.

⁴⁰⁴ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, ss. 20-21.

⁴⁰⁵ Detaylı bilgi için bk. Ali Karaca, "Azmzâdeler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, IV, 350. Azm ailesiyle Nâblusî arasındaki bağlantı için ayrıca bk. Von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab World*; Abd al-Ghanî al-Nabulusî, s. 103.

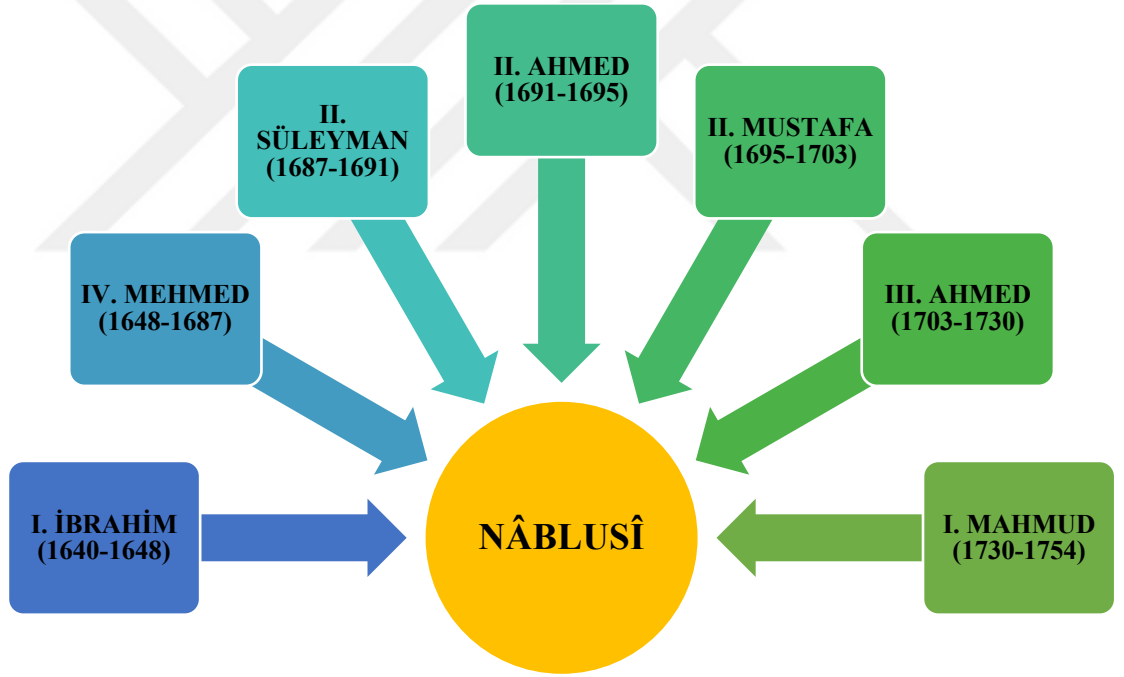
⁴⁰⁶ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1997, I, 796.

⁴⁰⁷ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, ss. 23-24.

toplumsal ve ekonomik zenginliği bir hayli çoktu. Ayrıca tarihsel açıdan Şam, İslâm dünyasının en önemli ilim merkezlerinden biriydi ve Şam’da dinî ve entelektüel bir trafik söz konusuydu.⁴⁰⁸

4. ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEMDE OSMANLI DEVLETİ

Abdülganî en-Nâblusî’nin yaşadığı 1640-1731 yılları arasında Osmanlı Devleti’nde sırasıyla şu yedi padişah belirtilen tarih aralıklarında devleti yönetmiştir: Sultan “I. İbrahim (1640-1648), IV. Mehmed (1648-1687), II. Süleyman (1687-1691), II. Ahmed (1691-1695), II. Mustafa (1695-1703), III. Ahmed (1703-1730) ve I. Mahmud (1730-1754).” Nâblusî’nin yaşadığı dönem 17. yüzyıl Osmanlısı’nın ikinci yarısına ve 18. yüzyılın ilk yarısına tekabül etmektedir.



Şekil 1: Nâblusî’nin yaşadığı dönemde Osmanlı Padişahları.

⁴⁰⁸ Dana Sajdi, *Şamlı Berber 18. Yüzyıl Bilâdü’ş-Şam’ında Yeni Okuryazarlık*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017, ss. 29-30.

4.1. SİYASÎ TABLO

8 Şubat 1640⁴⁰⁹ yılında henüz yirmi sekiz yaşındayken vefat eden IV. Murad'ın yerine kardeşi Sultan İbrahim geçmiştir. Sultan İbrahim'in saltanatı sekiz yıl sürmüştür. Bu sekiz yıllık süreyi iki kısma ayırmak gerekir. Birinci kısım işlerin yolunda gittiği, yönetimin iyi olduğu dönem, ikincisi ise düzensizlik, ihmal, israf ve de isyanların dikkat çektiği bir dönemdir. Yaklaşık dört yıla tekabül eden ilk devrede işlerin yolunda gitmesinde etkili olan yegane kişi Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa'dır. Kemankeş Kara Mustafa Paşa döneminde Sultan İbrahim'in ikinci planda kaldığı ve yetersiz olduğu çok belli olmamıştır. Fakat Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın idam edilmesinin akabinde yönetimde istikrar kısmen bozulmuştur.⁴¹⁰

Her daim yenilik peşinde koşan ve her an yeni bir zevk arayan Sultan İbrahim her türlü sefihane hallere dalmaktaydı. Padişahlığının başlarında Osmanlı hanedanının yegâne temsilcisi olduğu zamanlarda, tüm vezirler, Sultan İbrahim'in kadınlara olan meylini teşvik ederek ona güzel cariyeler sunma konusunda birbirleriyle rekabet etmekteydiler.⁴¹¹ Sultan İbrahim'in kadınlar, güzel kokular, değerli kumaşlar ve kürklere duyduğu tutku için yaşadığı söylenmekteydi. Zamanının çoğunu Harem'de geçiren Sultan İbrahim ara sıra da ava gidiyordu.⁴¹²

Sultan İbrahim'in bu şekilde hatalı tavırları dikkat çekti ve onu tahttan indirmek istediler. Ocak ağaları ve ulemâ toplanarak Sultan İbrahim'in tahttan indirilip yerine IV. Mehmed'in geçirilmesi gerektiğini söylediler. Sultan İbrahim'in annesi Kösem Sultan ne kadar

⁴⁰⁹ Bazı kaynaklarda Sultan İbrahim'in tahta geçiş merasiminin 9 Şubat (16 Şevval) sabahında yapıldığı geçmektedir. Bk. Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi Resimli-Haritalı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi: Ankara, 2011, IV, 1954; Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2017, VI, 390.

⁴¹⁰ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi Resimli-Haritalı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi: Ankara, 2011, IV, 1954. Güçlü ve dürüst bir sadrazam olan Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın idamı ile Sultan İbrahim'in istikrarlı geçen birinci devresi kapanarak, problemlerin başladığı ikinci devre başlamıştır. Kara Mustafa Paşa'nın ölümünden sonra yerine Sultanzâde Mehmed Paşa geçmiştir. Yeni Sadrazam, Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın aksine riyakar biriydi. Nitekim o padişahın her isteğine boyun eğmekteydi. Bk. Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, IV, 2272; Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahidüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, IV, s. 202.

⁴¹¹ Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, haz. Erol Kılıç-Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat: İstanbul, 1990, V, 359.

⁴¹² Johann Wilhelm Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, ed. Erhan Afyoncu, Yeditepe Yayınları: İstanbul, 2011, IV, 370.

karşı çıkıp buna engel olmaya çalıştıysa da Sultan İbrahim tahttan indirildi ve 8 Ağustos 1648 yılında yerine IV. Mehmed, yedi yaşındayken tahta oturdu.⁴¹³ Sultan IV. Mehmed'in küçük yaşta olmasını fırsat bilerek bazı devlet adamları bu durumdan istifade ederek yönetimde daha aktif rol aldılar.⁴¹⁴

IV. Mehmed iktidara hâkim olunca, ulemâ ve sipahileri bir sancakta toplamıştır. Ocak mensuplarının ağalarını terk ederek sancak-ı şerif altında toplanmaları sonucunda da ağalar iktidarına son vermiştir. Avcı lakabıyla malum olan IV. Mehmed, sık sık Edirne sarayına gitmesi ve uzun süren av partileriyle ünlenmiş ve tam otuz dokuz yılı aşan bir süre tahtta kalmıştır.⁴¹⁵ Ağalar devri bittikten sonra IV. Mehmed Tarhuncu Ahmed Paşa'yı Sadrazamlığa getirdi. 20 Haziran 1652 yılında Sadrazam olan Tarhuncu Ahmed Paşa malî işlere başka kimsenin müdahale etmemesi şartıyla görevi kabul etti. Tarhuncu Ahmed Paşa devlet için önemli ekonomik tedbirler alsa da hakkında çıkan diğer olumsuz davranışlarından ötürü 21 Mart 1653'te görevden alındı ve idam edildi. Yerine Kaptân-ı Deryâ Derviş Mehmed Paşa atandı.⁴¹⁶

Vak'a-i Vakvâkiyye olarak da bilinen Çınar Vakası IV. Mehmed dönemine tekabül etmektedir. 4 Mart 1656 da At Meydanı'nda başlayan isyan birçok kişinin idamıyla 8 Martta sona ermiştir.⁴¹⁷ Bu dönemde sadrazam Zurnazen Mustafa Paşa idi fakat bu hadisede onun da Sadrazamlıktan alınması istendi. Bunun üzerine sadrazamlığa Siyavuş Paşa getirildi. Siyavuş Paşa göreve gelmesinden yirmi iki gün sonra vefat etti ve yerine Boynueğri Mehmed Paşa sadrazam oldu. Fakat Boynueğri Mehmed Paşa devlet idaresinde başarılı olamayınca yerine Köprülü Mehmed Paşa göreve getirildi.⁴¹⁸ Köprülü Mehmed Paşa vefatına kadar Osmanlı Devleti'ne büyük hizmetlerde bulunmuştur. 1661 yılında vefat eden Köprülü Mehmed Paşa'nın yerine oğlu Fazıl Ahmed Paşa tayin edilmiştir.⁴¹⁹

⁴¹³ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, IV, 1998.

⁴¹⁴ Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahîdüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, ed. Selman Soydemir, Çamlıca Yayınları: İstanbul, 2014, IV, 56.

⁴¹⁵ Johann Wilhelm Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, V, 170.

⁴¹⁶ Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahîdüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, IV, s. 68.

⁴¹⁷ Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahîdüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, IV, ss. 70-73.

⁴¹⁸ Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahîdüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, IV, ss. 73-78.

⁴¹⁹ Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahîdüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, IV, s. 90.

IV. Mehmed'in yerine 8 Kasım 1687 yılında II. Süleyman tahta geçmiştir. Yaklaşık dört yıl tahtta kalan II. Süleyman'ın yerine kardeşi II. Ahmed 14 Temmuz 1691'de tahta çıkmıştır.⁴²⁰ II. Ahmed döneminde Irak ve Hicaz'da bazı iç karışıklıklar olmuş, Suriye'de de Sürhanoğulları ile Dürzi Manoğullarının yönetime karşı isyankar tavırlar takınmaları gibi birtakım olaylar yaşanmıştır. II. Ahmed vefat edince yerine abisi II. Mustafa 6 Şubat 1695 yılında tahta geçmiştir.⁴²¹ Sultan II. Mustafa birçok sefere katılmıştır. Bu seferlerin bazısında zafer kazanmış bazılarında da yenilgiye uğramıştır. Öyle ki Sultan'ın zafer kazanması için 1109/1698 yılında o dönemin Şeyhülislâmı Feyzullah Efendi Abdülganî en-Nâblusî'ye bir mektup göndermiş ve bu mektubunda II. Mustafa'nın düşmanlara karşı zafer kazanması için ondan dua etmesini istemiştir. Çok geç olmadan Nâblusî bu mektubu cevaplamış ve II. Mustafa'ya dua etmiştir.⁴²² Fakat 26 Ocak 1699 yılında yapılan Karlofça Anlaşmasıyla Osmanlı Devleti ilk defa büyük topraklar kaybetmiştir ve bu anlaşma sonucunda Osmanlı'nın fetihleri gerilemeye başlamıştır.⁴²³

Sultan II. Mustafa'nın yerine 1703 yılında III. Ahmed tahta geçmiştir. Osmanlı Devleti 20 Kasım 1710 yılında Karlofça Anlaşması'nı çiğnedikleri gerekçesiyle Rusya'ya savaş açtı ve bu savaşın ardından Prut Anlaşması'nı yaparak zafer kazandı.⁴²⁴ Nâblusî III. Ahmed döneminde Baltacı Mehmed Paşa vezirken Şam kadısının talebi üzerine Osmanlı Devleti'nin Prut Antlaşması'nda kazandığı bu zafer münasebetiyle *Safvetü'd-damîr fî nusreti'l-vezîr* adlı eserini kaleme almıştır.⁴²⁵ Ayrıca III. Ahmed döneminde 1718-1730 yıllarını kapsayacak Lale Devri olarak adlandırılan bir dönem de olmuştur.⁴²⁶ Özetle on yedinci asır siyasî anlamda Osmanlı Devleti'nin "duraklama devri"dir.⁴²⁷ İşte Nâblusî böyle çalkantılı bir dönemde yaşamıştır.

⁴²⁰ Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, VI, 503.

⁴²¹ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, IV, 2251.

⁴²² Nâblusî, *Müraşelatü'n-Nablusi vesailü't-tahkik ve resailü't-tevfik fî'l-ahdi'l-Osmânî*, s. 9.

⁴²³ Abdurrahman Şeref, *Osmanlı Devleti Tarihi (Tarih-i Devlet-i Osmâniyye)*, haz. Musa Duman, Gökkuşbu Yayınları: İstanbul, 2005, ss. 286-287.

⁴²⁴ Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahîdüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, IV s. 239.

⁴²⁵ Nâblusî, *Müraşelatü'n-Nablusi vesailü't-tahkik ve resailü't-tevfik fî'l-ahdi'l-Osmânî*, s. 10.

⁴²⁶ Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahîdüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, IV, s. 265.

⁴²⁷ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, IV, 2308.

4.2. SOSYAL, İKTİSADÎ VE KÜLTÜREL DURUM

17. yüzyılda sosyal hayatı etkileyen en önemli mekanlardan biri kahvehaneler olmuştur. Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışmalarında da ön planda olan kahve ve kahvehaneler⁴²⁸ bu dönemde Osmanlı Devleti'nin sosyal hayatında etkili olmuştur. Kahvehaneler açılana kadar insanların bir araya gelip sohbet ettikleri bazı kamusal mekanlar vardı. Bu mekanların haricinde bozahaneler ve meyhaneler vardı. Bu yüzyılda kahvehaneler de açılmış ve söz konusu mekanlara birer alternatif olmuştur.⁴²⁹

17. yüzyılın ortalarında İstanbul'da yaklaşık olarak yüz elli iki cami, yüz yirmi altı medrese, yüz kervansaray ve bin konak vardı. Fakat 17. Yüzyılda yeni yapılan camilerin sayısı mali imkanlar nedeniyle önceki yüzyıla göre daha azdır.⁴³⁰ Fakat bu dönemde umumî kütüphanelerin sayılarında bir artış görülmektedir. 17. yüzyılda yapılan umumî kütüphane kültürünün gelişmesine en büyük örnek Köprülü Kütüphanesi'dir.⁴³¹

Osmanlı sosyal hayatında vakıf ve imaretlerin çok büyük önemi bulunmaktaydı. Bundan dolayı bu dönemde Osmanlı'da vakıf işlerine kısaca değinmek gerekir. Vakıflar dinî kurumlara, yoksul ve kimsesizlere yardım etmek gayesiyle kurulmuştur. Osmanlı'da zamanla gelişen bu kurum devrin ihtiyaçlarına göre ayarlanmaya çalışılmıştır. Öyle ki vakıfların toplumun sosyal ve iktisadî hayatında derin etkileri vardır. Fakat 17. yüzyıla gelindiğinde bu müessesede de birtakım suistimaller ve bozulmalar meydana gelmeye başlamıştır.⁴³²

Osmanlı Devleti 16. yüzyılın sonlarına kadar iç ve dış ekonomik durumunda olağanüstü hâller dışında bir sıkıntı yaşamamıştı. Fakat 16. asrın sonları 17. yüzyılın başlarında İran ve Avusturya'ya düzenlenen seferler devletin düzenini bozmuş, paranın değeri düşmüş ve bazı maddelerin yabancı ülkelerden alınması ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bunun haricinde 17. yüzyılın ortalarından başlayarak uzun süren Girit seferi ve daha sonra yapılan seferlerle iç

⁴²⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Üçüncü bölüm.

⁴²⁹ Selma Akyazıcı Özkoçak, "Kamusal Alanın Üretim Sürecinde Erken Modern İstanbul Kahvehaneleri", *Osmanlı Kahvehaneleri Mekân, Sosyalleşme, İktidar*, ed. Ahmet Yaşar, Kitapyayinevi: İstanbul: 2010, s. 19.

⁴³⁰ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 150.

⁴³¹ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, IV, 2336.

⁴³² Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, IV, 2336.

isyanlar ve asayişsizlik sebebiyle devletten önemli miktarda para eksilmesi söz konusu olmuştur.⁴³³

Osmanlı Devleti 1683 Viyana Bozgunu'na kadar topraklarını genişletmişti. Bu geniş topraklar içerisinde Yemen ve Mısır gibi sıcak memleket mahsullerinin yetiştiği yerler, Anadolu ve Rumeli gibi ziraat yapılan tarlalar, Avrupa ve Doğu ile ticaret yapacak limanlar ve çeşitli madenler bulunmaktaydı. Yani Osmanlı Devleti kendisine yetecek iktisadî ürünlere sahipti.⁴³⁴ 1683 Viyana Kuşatması'ndan sonra Osmanlı'nın Balkanlardaki toprakları bir anda kargaşa ve iktisadî çöküntü içinde kaldı.⁴³⁵ Osmanlı bu yüzyılda ekonomik olarak gerileme kaydederken Avrupa ise Coğrafi keşiflerle kazandığı iktisadî canlılığını bu yüzyılda da devam ettirmekteydi.⁴³⁶

Bu dönemin bir diğer önemli hususu da Lale Devri olarak anılan 1718-1730 yıllarındaki gelişmelerdir. Lale Devri bazı tarihçiler tarafından daha ziyade zevk ve eğlence dönemi olarak anlatılsa da bu devrede de Osmanlı'da sosyal, kültürel ve ilmî açıdan önemli gelişmeler olmuştur. Mesela bu devirde Ermenice, Rumca ve İbranice kitap basan matbaaların yanı sıra Şeyhülislam Abdullah Efendi'nin fetvasıyla Osmanlıca kitap basımı da yapılmaya başlandı ve basılacak kitapların kontrol edilmesi için âlimler görevlendirildi. Yine bu dönemde birçok telif ve tercüme faaliyeti de olmuştur.⁴³⁷

4.3. İLMÎ VE FİKRÎ HAYAT

On yedinci yüzyılda eser kaleme alan âlimler⁴³⁸ önceki asırlarda olduğu gibi sadece tek bir ilim dalında değil birden çok ilim dalında kitap telif etmişlerdir. Bu dönemin en meşhur ilim adamlarından olan Nev'izâde Atâî, Katip Çelebi, Hicri Ali Efendi, Hezarfen Hüseyin

⁴³³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982, III, 2. Kısım, s. 575.

⁴³⁴ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, IV, 2337.

⁴³⁵ İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadî ve Sosyal Değişim Makaleler 1*, Turhan Kitabevi: Ankara, 2000, s. 7.

⁴³⁶ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, IV, 2337.

⁴³⁷ Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahidüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, IV s. 266-268. Ayrıca Lale devrinde telif ve tercüme edilen eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahidüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, IV ss. 273-291.

⁴³⁸ 17. Yüzyılda yetişmiş meşhur ilim adamları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982, III, 2. Kısım, ss. 532-574.

Efendi, Müneccimbaşı Ahmed Dede gibi kişilerin eserlerinin bazıları din, hukuk ve ahlak konularını içermekteydi. Bunların haricinde Aziz Mahmud Hüdayî, Abdülmecid Sivâsî, Abdülehad Nûrî ve Cerrahî Şeyhi İbrahim Efendi'nin eserleri ise yalnızca din, hukuk ve ahlaka yönelikti. Bu kişiler arasında edebiyat sahasında da eser veren vardır.⁴³⁹

17. yüzyılın en büyük ilim adamlarından biri olan Katip Çelebi ise daha ziyade bibliyografik, tarihî ve coğrafi alanda eser vermiş olsa da dinî ve ahlakî konularda da eser vermekten geri durmamıştır. Yine Peçevî İbrahim Efendi ve Mustafa Nâima 17. yüzyılda yetişmiş önemli tarihçilerdendir. Peçevî'nin iki ciltlik *Peçevî Tarihi* ve Nâima'nın *Nâima Tarihi* dönemin önemli eserlerindendir.⁴⁴⁰

Osmanlı'da 17. yüzyılın başında Kadızâdeliler hareketinin⁴⁴¹ ortaya çıktığı bilinen bir gerçektir. Fakat gerek Katip Çelebi (ö. 1067/1657) gerekse Naîmâ (ö. 1126/1716) gibi o dönemin önemli tarihçilerinin yorumlarından ve güncel çalışmalardan hareketle Kadızâdeliler'in azınlıkta olduğu daha yaygın olarak kabul edilmektedir. Bundan hareketle bu dönemde Kadızâdeliler'in onay vermediği uygulamalarda gerileme olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim Kadızâdeliler hareketi İsmail Ankaravî (ö. 1040/1631), Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1661), Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1136/1724), Halepli Sûfî Kasım Hânî (ö. 1079/1699) ve Kadızâdeliler'in tartıştığı meselelere cevap mahiyetinde kitaplar ve de İbn Arabî'nin *Fusûs*'u ve İbn Farız'ın *Divan*'ı, İmam Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'sine şerh yazan Abdülganî en-Nâblusî'nin ortaya çıkışını engelleyememiştir.⁴⁴²

Abdülganî en-Nâblusî 17. yüzyılın sonlarına doğru döneminin münevverlerini değerlendirmek maksadıyla tasavvufî bir ölçü getirmiştir. Halkın büyük çoğunluğu, seçkinleri değerlendirmek için şatafat ve görünüşe bakarken, öğrenciler ise konuşma ve tavırlara bakmakta, Nâblusî ise ulemânın basiret ve marifet ile ayrılacağı düşüncesini benimsemektedir.⁴⁴³

⁴³⁹ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, IV, 2308.

⁴⁴⁰ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, IV, 2311-12.

⁴⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Üçüncü bölüm.

⁴⁴² Khaled el-Rouyhab, "17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda "Bağnazlığın Zaferi" Efsanesi", çev. Tuğrul Kütükçü-Ayşegül Yılmaz, *Mizânü'l-Hak İslamî İlimler Dergisi*, 9(2019), 295-296.

⁴⁴³ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlat fî semâi'l-alât*, s. 139.

17. yüzyılın ikinci yarısında başta Avrupa olmak üzere dünya coğrafyası hakkında bilgi sahibi olmak Osmanlı Devleti için çok önemliydi. Bu dönemin en önemli coğrafya eserleri Katip Çelebi tarafından yazılan *Cihannüma* ve *Levâmi 'ü'n-nûr fî zulmeti Atlas Minor*'dur.⁴⁴⁴ Bu dönemde bir diğer önemli ilim dalı ise tıptı ve 17. yüzyılda Avrupa'daki tıp ve eczacılık alanındaki gelişmeler çeviriler yoluyla Osmanlı'da öğrenilmeye ve uygulanmaya başlanmıştır. Bu dönemde matematik ve astronominin aksine tıp sahasında birçok eser yazılmıştır. Bu asırda matematik ve astronomiyle ilgilenenler son derece az olmuş bunun neticesinde de bir hayli az eser kaleme alınmıştır.⁴⁴⁵

Osmanlı toplumunda aklî ilimleri, tasavvufu, musikiyi, sema raks ve deverânı dinsizlik olarak gören bir grup olduğu gibi, bu kişilerin aksine bunların da dine uygun eylemler olduğunu savunan bir kesim her daim olmuştur. Fakat 17. yüzyılda bu durum Kadızâdeliler'in başlattığı bir akımla daha etkin ve keskin bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Nitekim Kadızâdeliler aklî ilimlerin medreselerdeki eğitimden kaldırılmasını talep etmişlerdir.⁴⁴⁶ Her ne kadar Kadızâdeliler bu yönde bir çaba sarf etseler de 17. yüzyılda Osmanlı'da mantık, cedel, felsefe, kelam, matematik ve astronomi gibi ilmî faaliyetlerin⁴⁴⁷ aktif olarak devam ettiğini pek çok şekilde görmek mümkündür.⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, IV, 2315.

⁴⁴⁵ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, IV, 2316. Bu dönemde yazılmış dinî, ilmî ve edebî eserlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982, III, 2. Kısım, ss. 490-532; Ayrıca Osmanlı'da bilime dair ayrıntılı bilgi için bk. *Osmanlı (Bilim)*, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları: Ankara, VIII, 1999.

⁴⁴⁶ Halil İncalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, ss. 188-189-192. Halil İncalcık bu eserinde Kadızâdeliler'in etkisinden dolayı 17. yüzyılda Osmanlı'da ulemanın aklî ilimlere önem vermeyip sadece dinî ilimlere önem verdiğini savunmakta ve Osmanlı'nın bu dönemden itibaren aklî ilimlerde geri kaldığını savunmaktadır. Bundan dolayı bu devri "Bağnazlığın Zaferi" olarak ele almaktadır. Khaled el-Rouyhab ise Halil İncalcık'ın bu iddiasının doğru olmadığını ileri sürerek, bu dönemde de Osmanlı'da aklî ilimlerin gelişmeye devam ettiğini ispatlayan ve Halil İncalcık'a reddiye mahiyetinde bir makale kaleme almıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Khaled al-Rouyhab, "The Myth of 'The Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire," *Die Welt Des Islam* 48/2 (2008):196-221.

⁴⁴⁷ 17. yüzyılda Osmanlı'daki ilmî faaliyet hakkında detaylı bilgi için bk. Khaled el-Rouyhab, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge University Press: New York, 2015,

⁴⁴⁸ Khaled el-Rouyhab, "17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda "Bağnazlığın Zaferi" Efsanesi", s. 309.

İKİNCİ BÖLÜM
FAKÎH OLARAK ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ VE BAZI FIKHÎ
KONULARA YAKLAŞIMI

1. FAKÎH OLARAK ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ

Nablusi'nin hayatı ve eserleri dikkate alındığında onun çok yönlü bir âlim olduğu, daha çok tasavvufi kimliği ile bilinse de aslında onun güçlü bir Hanefî fakîhi olduğu söylenebilir. Zira onun fıkıh usûlüne ve fûrû-ı fikhın çeşitli meselelerine dair pek çok eseri bulunmaktadır. Nâblusî'nin fikhî şahsiyetini ortaya koyabilmek için onun bu konudaki eserlerini incelemek gerekmektedir. Biz de onun fıkıhla ilgili ulaşabildiğimiz tüm eserlerini incelemek suretiyle fikhî portresini çizmeye gayret ettik.

1.1. FIKIH ESERLERİNİN TAHLİLİ

Bir fakîh olarak Abdülganî en-Nâblusî fikhın birçok alanında eser kaleme almıştır. Bu eserlerin çoğunluğu risale şeklinde olmakla birlikte bazıları da geniş hacimli kitaplardır. Fakat Nâblusî, fikhın klasik tasnifine göre tüm usûl ve fûrû konularını içeren sistematik bir eser kaleme almamıştır. Onun eserleri daha çok özel meseleleri ele aldığı fikhî risaleler şeklindedir. Bu risalelerinin haricinde, fikhın ibâdât muâmelât ve ukûbât şeklindeki klasik tasnifini esas aldığımızda Nâblusî'nin sadece ibâdât konularına dair kapsamlı eserler kaleme aldığını görmekteyiz. Muâmelât konularıyla ilgili çok az sayıda risale yazan Nâblusî, ukûbâta dair hiçbir eser kaleme almamıştır. İbâdât konularındaki eserlerini hariç tutarsak Nâblusî'nin yazdığı eserlerin daha ziyade dönemindeki fikhî tartışma konularına dair olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁴⁹

Kendisinin de ifade ettiği üzere Nâblusî, eserlerinin birçoğunu özel talep üzerine kaleme almıştır. Bu durum da Nâblusî'nin dikkate alınan ve görüşlerine ehemmiyet verilen bir âlim olduğunu göstermektedir. Nâblusî'ye toplamda yetmiş dokuz tane fıkıh eseri nispet edilmektedir. Fakat tespitlerimize göre bunlardan dört tanesi ona ait olmayıp yetmiş beş tanesi ona aittir.⁴⁵⁰ Dört eser ise yanlışlıkla ona nispet edilmiştir.

Nâblusî'nin fıkha dair eserlerinin fikhın alt dallarına göre sayısını şu şekilde tespit etmiş bulunmaktayız:

⁴⁴⁹ Nitekim üçüncü bölümde de Nâblusî'nin özellikle Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışmasına yaklaşımını ortaya koyarken, bu tartışmalara yönelik yazmış olduğu eserlerini inceleyeceğiz.

⁴⁵⁰ Eserlerle ilgili detaylı bilgi için bk. Birinci bölüm.

Usûl-i fıkha dair beş risale yazan Nâblusî; bu risalelerinde ictihad, müctehidlerin tabakaları, taklid ve telfik, teklifi hükümlerden farz ve sünnet, Hanefî mezhebinde İmam Züfer'in kavilleriyle fetva verilen meseleler ve unutmama konularını ele almıştır. Fürû-ı fıkhta Nâblusî en çok ibadetlere dair, ibadetlerden de bilhassa namaz ve hacca dair eser yazmıştır. Tahâret (temizlik) ve necâsetle ilgili konulara dair beş risale kaleme alan Nâblusî, risalelerinde mestler üzerine mesh etme, necis şeylerle boyanmış şeylerin ve pisliğe bulaşmış yağların nasıl temizleneceğini ele almaktadır. Ayrıca döneminde çok yaygın bir uygulama olan “keyyü’l-hımmasa”dan çıkan sıvının kişinin abdestini bozup bozmayacağı meselelerini tartışmaktadır.

Nâblusî namaza dair on dört risale kaleme almıştır. Onun müstakil olarak en çok eser yazdığı konu namazdır. Namaza dair risalelerinde ele aldığı konulardan bazıları; vitir namazının hükmü, cenaze namazıyla ilgili bazı meseleler, imametin şartları, Kabe'nin dışındaki imama uyarak Kabe'nin içinde namaz kılmanın hükmü, sabah namazının vakti girmeden önce sabah ezanının okunmasının hükmü, mescitlerin avlusunda itikafa girmek gibi konulardır. Zekâta dair bir eser kaleme alan Nâblusî bu eserinde bilhassa zalim hükümdara verilen zekâtın sarf edilmesi gereken yerlere verilmemesi durumunda hükmün ne olacağına odaklanmakta, bu meseleyle bağlantılı başka problemlere cevap aramaktadır. Hacca dair dört eser kaleme alan Nâblusî; sarura haccı yapan kişinin durumu, ihrama girme ve mikat sınırları, haccın menâsikleri gibi konuları ele almaktadır. Helallere ve haramlara dair altı eser kaleme alan Nâblusî'nin bu eserlerinde ele aldığı konular şu şekildedir: Gasp edilmiş kellelerin ve paçaların pazarlarda satılmasının hükmü, tütün içmenin hükmü, müzik dinlemenin hükmü, nişadırın (amonyak tuzu) hükmü, erkeklerin gümüş, altın ve ipek kullanmalarının hükmü, rüşvet ve hediyenin farkı.

Aile hukukuyla ilgili üç risale kaleme alan Nâblusî risalelerinde “aleyye't-talak”, “şerife”ler üzerine azat edilmiş kadınlarla evlenmenin hükmü ve üç talakla ilgili meseleleri tartışmaktadır. Nâblusî'nin Hz. Hasan'ın soyundan gelen kadınların yani “şerifelerin” üzerine, azat edilmiş kadınlarla evlenmenin hükmünü tartışması yaşadığı bölgede “şerife”lerin olduğunu ve bu konunun bölge ulemâsı arasında tartışıldığını göstermektedir. Müellifimiz vakıf hukukuna dair dört risale yazmış ve risalelerinde vâkıfın vakfını kurarken hangi şartlarla kurabileceğini ve vakıflarda vekalet konusunu ele almakta, kendisine sorulan bazı meseleleri cevaplandırmaktadır. Ayrıca kendisinin vakıf nâzırıyken vakfiyede geçen bir ibarenin anlaşılması ve yorumlanması hususunda vakıf mütevellisiyle aralarında yaşanan hukukî anlaşmazlığı ele alan bir risale kaleme almıştır. Borçlar hukukuna dair iki risale kaleme alan Nâblusî narh koymanın hükmü ve o dönemde Şam'da yaşanan bir olaydan hareketle bir kimseyi

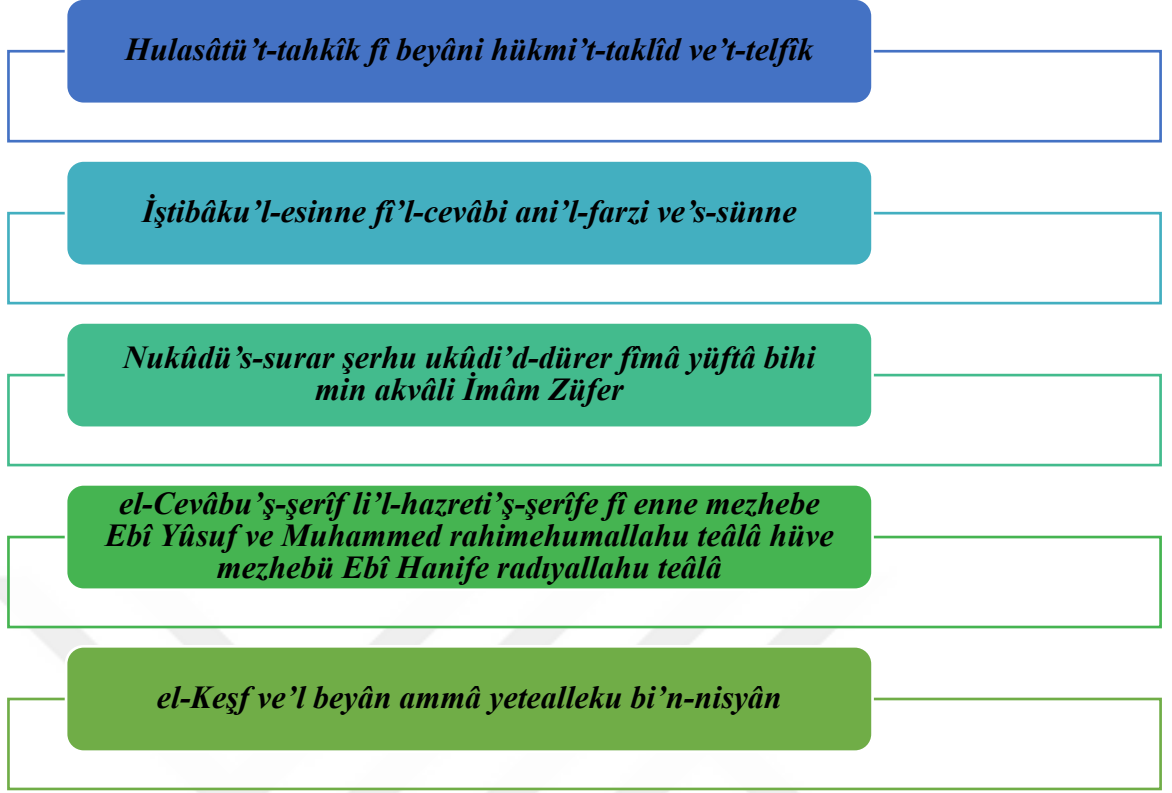
zorla ve baskıyla kendi mülkünden çıkarmanın ve kendi mülkünden mahrum bırakmanın hükmünü ele almaktadır.

Nâblusî'nin fetva usûlüne dair ve muhtelif fetvalarının da yer aldığı fetvaya dair on üç eseri vardır. Bir risalesinde Nâblusî kısaca fetva usûlünü ele almakta, ifta ve kazaya dair değerlendirmeler yapmaktadır. Ayrıca Meydan kadılığı ve müftülük yaparken verdiği fetvalarının yer aldığı fetva mecmuası vardır. Tüm bunların yanı sıra Nâblusî'ye birçok bölgeden sorular sorulmuş -bilhassa Kudüs bölgesinden çok soru sorulmuş- ondan fetva istenmiş ve o da bu sorulara cevap mahiyetinde risaleler kaleme almıştır. Bazı sorular ise ona mektup olarak gelmiştir. O da bu soruları yine yazdığı mektuplarla cevaplamıştır. Bu mektuplarında sadece fikhî konular değil, itikadî ve tasavvufî konular da yer almaktadır.

Nâblusî'nin eserlerini tablolar hâlinde şu şekilde gösterebiliriz.



Şekil 2: Konularına göre Nâblusî'nin fikh eserlerinin sayısı.



Şekil 3: Usûl-i fıkha dair eserleri.



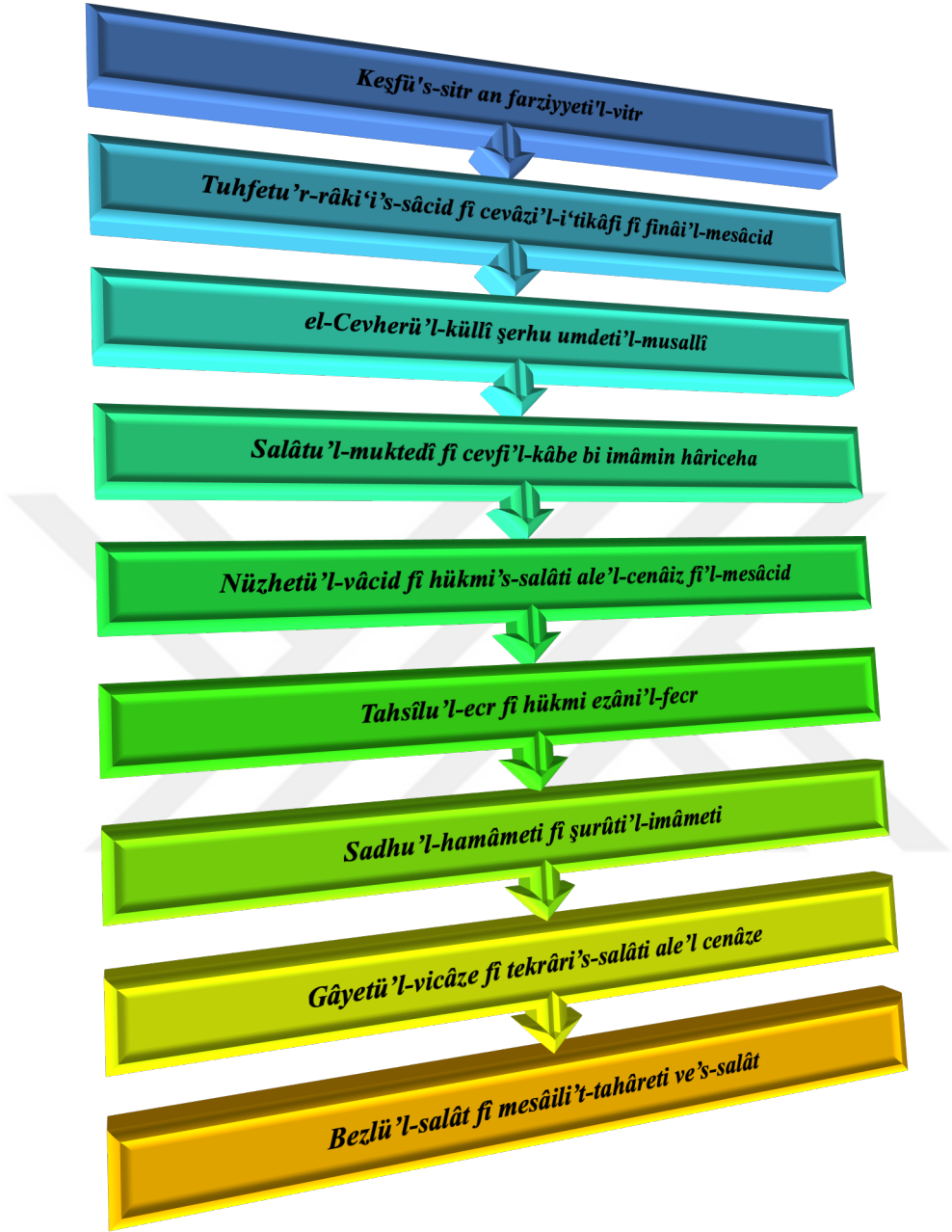
Şekil 4: Tahâret (Temizlik) konularına dair eserleri.



Şekil 5: Hacca dair eserleri.



Şekil 6: Aile hukukuna dair eserleri.



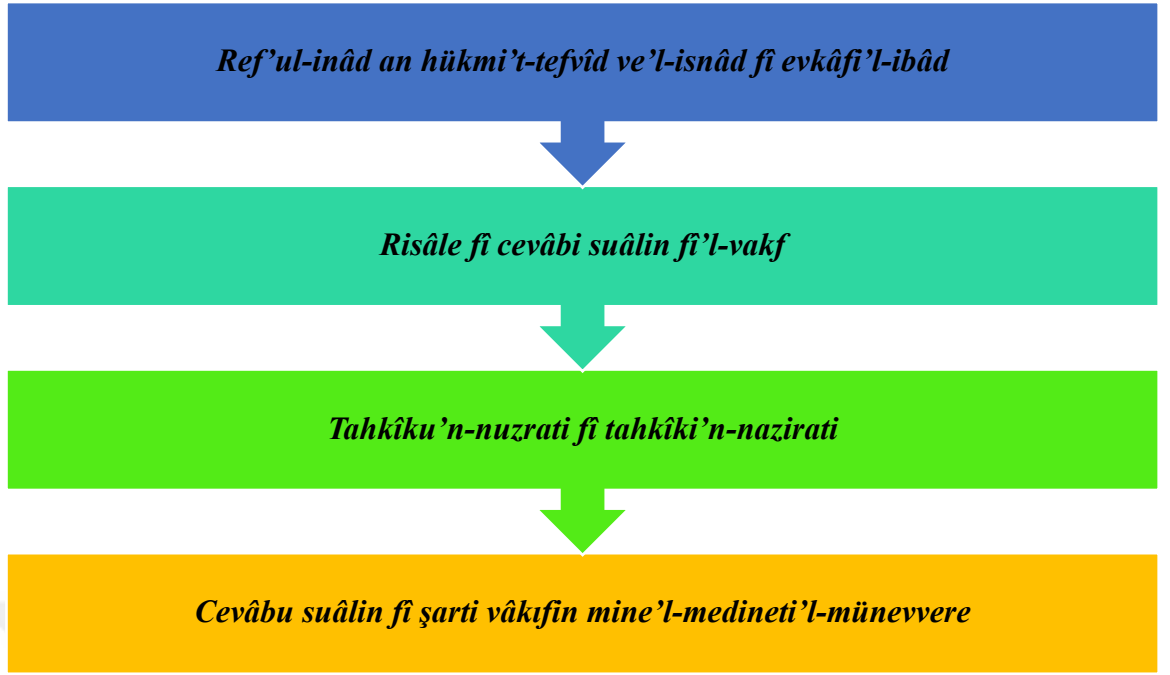
Şekil 7: Namaza dair eserleri.



Şekil 8: Helallere ve haramlara dair eserleri.



Şekil 9: İlmihal türü eserleri.



Şekil 10: Vakıf hukukuna dair eserleri.



Şekil 11: Fetvaya dair eserleri.

Görüldüğü üzere Nâblusî fıkha dair birçok önemli risale ve kitap kaleme almıştır. Nâblusî'nin bunları yazma sebebini ve bunlar aracılığıyla fakîh kişiliğini anlamak için eserlerin telifiyle ilgili tarihi süreç hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

Nâblusî 1083/1672 ve 1088/1678 yıllarında *Nihâyetü'l-murâd Şerhu Hediyyeti İbni'l-İmâd*, *Hulasâtü't-tahkîk fî beyâni hükmi't-taklît ve't-telfîk* ve *Îzâhu'd-delâlât fî semâi'l-âlân* yazmıştır. Nâblusî hayatı boyunca Şam'da, İstanbul'da ve başka yerlerde Kadızâdeli hareketinin taraftarlarına karşı çıkmıştır. Fakat halvet dönemini kapsayan 1091/1678-1097/1685 yılları arasında bu grupla olan mücadelesi çok daha şiddetli olmuştur. Nitekim Nâblusî bu dönemde Emeviyye Camii'nde ders vermeyi bırakarak kendini evine kapatmış ve tüm vaktini eser telif etmeye ayırmıştır. Öyle ki *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* şerhi *el-Hadîkatü'n-nediyye*'yi bu dönemde yazmıştır. Nâblusî'nin bu eseri yazmaktaki amacı Kadızâdeliler'e cevap vermek ve onları eleştirmektir.⁴⁵¹ Kadızâdeliler'e karşı tütününü savunmak için kaleme aldığı *es-Sulh beyne'l-ihvân fî hükmi ibâhâti'd-duhân*'ı da halvet döneminde 1092/1681 yılında yazmıştır.⁴⁵²

Nâblusî halvetten çıktığında Kadızâdeliler'in toplumdaki etkisi hâlâ devam etmekteydi. Bu tarihte İstanbul'da her ne kadar Kadızâdeliler'in etkileri azalsa da Şam'da Üstüvânî Mehmed Efendi'nin takipçileri hâlâ faaliyetlerine devam etmekteydi. Bunun üzerine Nâblusî İbn Ârabî'yi “şeyh-i ekfer” olarak gören Kadızâdeliler'e karşı onu müdafaa etmek amacıyla 1104/1691 yılında *el-Vücûdü'l-hak ve hitâbu's-sıdk* adlı eserini⁴⁵³ kaleme almıştır. Aynı yıl hacca gittiğinde su ve tahâretle (temizlik) ilgili ortaya çıkan bir problemten dolayı *İthâfu men bâder ilâ hükmi'n-nûşâzâr* adlı eserini yazmıştır.⁴⁵⁴ Hacdan döndüğünde de kendisine sorulan bir soruya binaen *el-Keşf ve'l beyân ammâ yetealleku bi'n-nisyân* adlı eserini yazmıştır.

⁴⁵¹ Nâblusî'nin Kadızâdeliler'e eleştirilerini üçüncü bölümde detaylı bir şekilde aldık. Ayrıntılı bilgi için bk. Üçüncü bölüm.

⁴⁵² Astrid Meier, “Words in Action ‘Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist”, s. 123.

⁴⁵³ Bu eser fıkha dair bir eser değildir. Fakat Kadızâdeliler'in tartışma konularından biri de İbn Ârabî'nin durumu, onun “şeyh-i ekfer” mi yoksa “şeyh-i ekber” mi olduğudur. Onlara göre İbn Ârabî kafirdir. Nâblusî de buna cevap vermek ve İbn Ârabî'yi müdafaa etmek için eserler kaleme almıştır.

⁴⁵⁴ Astrid Meier, “Words in Action ‘Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist”, ss. 122-23.

Nâblusî halvetten çıktıktan iki üç yıl sonra seyahatlerine başlamıştır. Hicaz'a yaptığı seyahatinde Mekke'deyken kendisine sorulan bir soruya cevaben *Nefdü'l-cüb'a fî'l-iktidâ min cevfi'l-Kabe* adlı eserini yazmıştır. 1118/1706 yılına gelince Nâblusî tekrar bazı problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Bunun üzerine *Tahkîku'n-nuzrati fî tahkîki'n-nazirati* adlı eserini kaleme almıştır.⁴⁵⁵ Nâblusî yaşanan bu olumsuzluklardan ötürü yaşadığı yerden ayrılıp Salahiye bölgesine taşınmış ve ilmî faaliyetlerine burada devam etmiştir. Müftülük görevine buradayken getirilmiştir.⁴⁵⁶ Nâblusî'nin en son yazdığı eser ise *el-İfâdât fî rub'i'l-ibâdât*tır.

1.2. FIKIH DÜŞÜNCESİ VE HANEFÎ MEZHEBİNDEKİ KONUMU

Nâblusî'nin eserlerinden hareketle onun fıkıh düşüncesini ve mensup olduğu Hanefî mezhebi içerisindeki konumuna dair şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür:

Usûl-i fıkıh açısından ele aldığımız zaman Nâblusî'nin klasik tarzda hiç usûl eseri yazmadığını usûlün belli başlı konularına dair risaleler kaleme aldığını görmekteyiz. Bu risalelerden Ebû Yusuf'un ve İmam Muhammed'in müctehid olarak konumlarını ele aldığı *el-Cevâbü's-şerîf li'l-hazreti's-şerîf fî enne mezhebe Ebî Yusuf ve Muhammed rahimehumallahu teâlâ hüve mezhebû Ebî Hanîfe radiyallahu teâlâ anh*'te Nâblusî ilk olarak Osmanlı Şeyhülislamlarından İbn Kemal'in (ö. 940/1534) *Tabakâtü'l-fukahâ*'sında yapmış olduğu tasnifi benimseyerek Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in ikinci tabakada yer aldıklarını yani mezhepte müctehid oldukları görüşünü savunmuştur. Böylelikle Nâblusî bu risalesinde Osmanlı ulemasının başlatmış olduğu sistemi devam ettirmiştir.

Usûle dair bir diğer risalesi olan *Hulasâtü't-tahkîk fî beyâni hükmi't-taklîd ve't-telfike* Nâblusî Hanefî fukahânın çoğunluğunun görüşleriyle aynı görüşleri ortaya koymaktadır. Nitekim o da dört mezhep dışındaki diğer mezheplerin tevatürle bize ulaşmamaları nedeniyle taklid edilmesinin caiz olmadığı görüşündedir. Yine telfik konusunda da çoğunluk Hanefî ulemâsı gibi Nâblusî de dinin ana ilkelerinin zarar göreceği endişesiyle ve sedd-i zerâi ilkesinden hareket ederek telfike cevaz vermemiştir. Bu iki risale dışında Nâblusî eserlerinde usûl-i fıkıh konularına pek yer vermemiştir ve usûlî tartışmalara girmemiştir. Fakat bu müstakil risalelerinin dışında en kapsamlı eserlerinden biri olan *el-Hadîkatu'n-nediyye Şerhu't-*

⁴⁵⁵ Eserin yazılış nedenini detaylı bir şekilde ele aldık. Ayrıntılı bilgi için bk. Fıkıh Eserleri: Vâkıf Hukuku.

⁴⁵⁶ Astrid Meier, "Words in Action 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist", ss. 123-124.

Tarîkati'l-Muhammediyye adlı eserinde fikhî konuları ele alırken usûl açısından da değerlendirmeler yapmakta ve usûle dair bilgiler de vermektedir. Yine *el-Hadîkatu'n-nediyye*'ye göre çok daha az olsa da *Nihâyetü'l-murâd fî Şerhi Hediyyeti İbni'l-İmâd* adlı eserinde de yer yer usûle dair konularla ilgili bilgi vermektedir. Netice itibariyle Nâblusî'nin usûlde sırf mukallid olduğunu söyleyebiliriz.

Fürû-1 fıkha gelecek olursak; öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, Nâblusî mensubu bulunduğu Hanefî mezhep birikimini çok iyi bilen bir fakîhtir. Bunun için o, birçok âlimden etkilenmiş ve onları eserlerinde referans almış, kendisinden sonra da birçok kişiyi etkileyerek onlara referans olmuştur. Ancak Nâblusî'nin fıkıh eserlerinde bazı âlimlere daha çok atıf yaptığı görülmüştür. Bunların başında Nâblusî'nin ilk hocası ve babası İsmail b. Abdülganî ve onun *Dürer Şerhi* gelmektedir. O, hemen hemen her eserinde babasının *Dürer Şerhi*'ne atıf yapmaktadır. Bundan başka tespitlerimize göre Nâblusî'nin en çok atıf yaptığı eser ve müelliflerden bazıları şunlardır: İbn Nüceym, İbn Emirü'l-Hac, Gazzâlî, Tarsûsî, Kâriü'l-Hidaye, Şeyh Abdurrahman el-İmadî, İbnü'l-Hümmam, Hayreddin er-Remlî, Serahsî, Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Abdurrauf el-Münavî, Haskefî, *Hidaye*, *Fetâvâ Kâdîhân*, *Münyetü'l-musallî*, *Fetavâ'l-Bezzâziyye*, *Fetâvâ'z-Zahiriyye*, *Fetâvâ'l-Velvâliciyye*, *Fetâvâ'l-Attâbiyye*, *Hulâsâtü'l-fetâvâ*, *Nehrü'l-fâik*, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, *Telvîh*, *Tavzîh Fethü'l-kadîr*, *el-Havî'l-Kudsî*, *Menârü'l-envâr*, *Camîu'l-fusûleyn*. Bu eserler ve müellifler Nâblusî'nin hemen hemen her eserinde başvurduğu kaynaklardır. Bunların dışında Nâblusî gerek Hanefî mezhebinden gerekse diğer mezheplerden birçok fıkıh eserine ve fakîhe atıf yapmaktadır. Nâblusî bazen de meseleleri ele alırken doğrudan kendi değerlendirmelerini vermektedir.

Nâblusî ilmî birikimini oluştururken yukarıda isimleri zikredilen pek çok âlimden etkilendiği gibi aynı zamanda kendisinden sonra da pek çok âlimi etkilemiştir. Mesela Nâblusî'nin kendisi gibi Şamli olan ve Hanefî mezhebinde otorite isimlerden İbn Âbidîn'in düşüncelerine etki ettiği görülmektedir. Nitekim İbn Âbidîn *Reddû'l-Muhtar*'ında Nâblusî'nin on dokuz farklı eserine atıf yapmaktadır.⁴⁵⁷

⁴⁵⁷ Asrtid Meier "Words in Action 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist" adlı makalesinde İbn Âbidîn'in Nâblusî'nin hangi eserlerine, *Reddû'l-muhtâr*'ın neresinde kaç kez atıf yaptığını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Meier'in tespit ettiğine göre İbn Âbidîn *Reddû'l-muhtâr*'da Nâblusî'nin şu eserlerine atıf yapmıştır: *Buğyetü'l-müktefî fî cevâzi'l-meshi ale'l-huffi'l-Hanefî*, *Defü'd-darûrati an hacci's-sarûrati*, *İthâfu men bâder ilâ hukmi'n-nûşâzar*, *Keşfü'n-nûr an ashâbi'l-kubûr*, *Hulasâtü't-tahkîk fî beyâni hükmi't-taklît ve't-telfîk*, *Nefdü'l-cüb'ah fî'l-iktidâ min cevfi'l-Kâbe*, *Nihâyetü'l-murâd*

İncelemelerimiz sonucunda Nâblusî'nin fikhî görüşlerini ortaya koyarken genellikle Hanefî mezhebine bağlı olduğu ve mezhebin dışına çıkmadığı görülmüştür. Nitekim o, ibâdât konularında meseleleri ele alırken Hanefî mezhebi çerçevesinde kalmakta sadece belli başlı konularda mezhep içerisindeki âlimler arasında görüş tercihinde bulunmaktadır. Mesela tahâret (temizlik) ve necâset konularında Hanefî mezhebinin görüşlerini aynen nakletmektedir. Ancak Hanefî mezhebinde cenaze namazının mescidin içinde kılınmasıyla ilgili müftâ bih olan Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in tahrimen mekruh görüşü yerine, Nâblusî bu konuda caiz hükmünü veren Ebû Yusuf'un görüşünü tercih etmekte ve "bu konuda benim tercihim budur" demektedir.⁴⁵⁸ Yani bu konuda o, mezhep içi tercih yapmaktadır. Nâblusî fikhî değerlendirme ve yaklaşımlarında müftâ bih olsun olmasın Hanefî mezhebinde olan görüşler içerisinde kalmakta, tercih yapacaksa mezhep içerisindeki görüşlerden birini tercih etmektedir. Ancak ifade ettiğimiz gibi onun tercih örnekleri sınırlıdır.

Nâblusî mensubu olduğu Hanefî mezhebine son derece hâkim olmakla birlikte diğer mezhepleri de bilmektedir. Bunun en güzel örneği onun rüşvet hakkında dört mezhebe göre yazmış olduğu *Tahkîku 'l-kadiyye fî 'l-farki beyne 'r-rüşveti ve 'l-hediyye ale 'l-mezâhibi 'l-erbaa* adlı eserinde görülmektedir.⁴⁵⁹ Nâblusî'nin bu eseri rüşvet hakkında yazılmış sayılı müstakil eserlerden biridir. Ayrıca meseleyi dört mezhebe göre ele alması da Nâblusî'nin eserini önemli kılan bir başka unsurdur. Nâblusî eserinde rüşvet ve hediye'nin hükmünü sırasıyla Hanefî, Şafîî, Malikî ve Hanbelî mezheplerine göre ele almaktadır.

Nâblusî'nin dört mezhebe göre hüküm verirken Zahirîleri de dört mezhep içerisinde sayarak konuları ele aldığı bazı meseleler vardır. Mesela tahâret (temizlik) ve necâset konularını anlatırken Nâblusî konuya şu ifadelerle başlamaktadır: "Necâset ve tahâret konusunda fukahâ ihtilaf etmiştir. Bu meselede ehl-i sünnet ve 'l-cemaat fukahâ dört farklı mezhep içerisinde,

Şerhu Hediyyeti İbni 'l-İmâd, Nüzhetü 'l-vâcid fî hükmi 's-salâti ale 'l-cenâiz fî 'l-mesâcid, el-Kavlü 'l-muteber fî beyâni 'n-nazar, Reddü 'l-metîn alâ müntekisi 'l-arîf Muhyiddin, er-Reddü 'l-vâfi alâ cevâbi 'l-Haskefi fî mes'eleli hüffi 'l-Hanefî, Fethu 'l-ingîlak fî mes'eleli aleyye 't-talak, Şerhu Divânü İbnü 'l-Fârid, Tenbîhü 'l-efhâm alâ umdeti 'l-hükkâm, el-Hadîkatü 'n-nediyye Şerhu Tarîkatü 'l-Muhammediyye, es-Sulh beyne 'l-ihvân fî hükmi ibâhati 'd-duhân, Fethu 'l-kebîr bi fethi râit-tekbîr. Ayrıntılı bilgi için bk. Astrid Meier, "Words in Action 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist", *Early Modern Trends in Islamic Theology*, ed. Lejla Demiri ve Samuela Pagani, Almanya: Mohr Siebeck Tübingen, 2019, ss. 116-119.

⁴⁵⁸ Abdülğani en-Nâblusî, *Nüzhetü 'l-vâcid fî hükmi 's-salati ale 'l-cenâiz fî 'l-mesâcid*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 165b.

⁴⁵⁹ Abdülğani en-Nâblusî, *Tahkîku 'l-kadiyye fî 'l-fark beyne 'r-rüşveti ve 'l-hediyye*, thr. ve thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvaz ve Şeyh Adil Ahmed Abdul Mevcud, Mektebetü Zehra: Kahire, 1991.

birbirlerinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu mezheplerden birincisi Zahirî mezhebidir, onların usûlleri tevil olmaksızın Kitabın ve sünnetin zahirine dayanmaktadır. Onlar müşkil ve müteşabih nasları dikkate almazlar. Bu mezhebe mensup olanların en başında Davûd ez-Zahirî ve İbn Hazm gelir.”⁴⁶⁰ Bu ifadelerinden sonra Nâblusî sırasıyla Zahirîlere, Malikîlere, Şafiîlere ve Hanefîlere göre konuyu detaylı bir şekilde ele almaktadır.⁴⁶¹

Nâblusî’nin bazı konularda da Hanefî fukahâsının ve Osmanlı ulemâsının bazılarından farklı fetvalar verdiği olmuştur. Mesela Nâblusî *sarura hacı*yla ilgili Ebüssuud’un verdiği fetvayı⁴⁶² eleştirerek konuyla ilgili ondan farklı bir fetva vermektedir.⁴⁶³ Tütün konusunda da Nâblusî mübâh hükmünü vermekle birçok Hanefî fakîhinden ve Osmanlı ulemâsından farklı fetva vermiştir.

Nâblusî’nin bazı meselelerin hükmünü verirken de ihtiyat prensibiyle hareket ettiği görülmektedir. Mesela bu durum zâlim hükümdara verilen zekâtın hükmüyle ilgili görüşünde görülmektedir. Nitekim Nâblusî’ye göre; zekât ve haraç zalimlere verilirse geçerli olur, fakat yeniden verilmesi, yani zekâtın iadesi müstehaptır. Bir kişi zekât niyetiyle borç para verse ya da fakire hibe ettiği parayı zekât niyetiyle verse bunlar zekât yerine geçer. Zekâtın tasadduk niyetiyle bağilere (zalim, isyankar) verilmesi durumunda zekât geçerli olur ve kişinin zekât borcu düşer.⁴⁶⁴ Nâblusî’ye göre ibadetler konusunda ihtiyatlı hareket etmek gerekir. Zekât da ibâdâtın bir konusudur. Bu yüzden zekâtla ilgili meselelerde de ihtiyatlı olunmalıdır.⁴⁶⁵ Mesela Nâblusî sünnet mi bidat mı olduğu kesin bir şekilde bilinmeyen şeylerin ihtiyaten terk edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Nitekim ona göre bidati terk etmek zorunlu bir şey iken sünneti îfa

⁴⁶⁰ Nâblusî, *el-Hadîkatu’n-nediyye*, V, 440.

⁴⁶¹ Nâblusî, *el-Hadîkatu’n-nediyye*, V, 440-500.

⁴⁶² Ebüssuud’un fetvası şöyledir: Mesele: Zeyd Amr-ı fakire hac akçesi verip Amr Mekke’ye (şerefhallahu) varup Zeyd niyyetine hacceylese Amr’dan dahi hac sâkıt olur mu yoksa Zeyd’e mi vâki olur? el-Cevap: Zeyd’dan vâki olur, ammâ Amr ne kadar fakir olursa olsun Mekke’ye duhûl ettiği gibi üzerine hacceylemek farz olur. Bk. Ebüssuud Efendi, *Fetâvâ-yı Ebüssuud Efendi*, İBB Atatürk Kitaplığı, 297.55 EBU, t.y., I, vr. 29a.

⁴⁶³ Nâblusî’ye göre şayet kişinin Mekke’de kaldığı sürece kendi nafakasını karşılayacak gücü yoksa bu durumda bu kişiye orada kendisi için hac yapmak vacip olmaz. Bu kişi Mekke’deyken başkalarının ona verdiği şeylerle kendi ihtiyaçlarını giderse de, yine de bu kişi için hac yapmak, açık bir şekilde zor olacağı için, kendisi için hac yapmadan vatanına döner. Fakat hac, bu kişinin zimmetinde borç olarak kalır. Lakin bu kişi fakir olduğu ve haccı eda etmeye gücü yetmediği için vefat ettiği zaman hac farzasını terketmiş sayılmaz ve Allah’ın emrine asi olmaz. Bk. Nâblusî, *Def’ud-darûrati an haccî’s-sarûrati*, vr. 189b.

⁴⁶⁴ Nâblusî, *İşrâku’l-meâlim fî ahkâmi’l-mezâlim*, vr. 182a-b.

⁴⁶⁵ Nâblusî, *İşrâku’l-meâlim*, vr. 183a-b.

etmek zorunlu değildir.⁴⁶⁶ Nâblusî cünüp, hayızlı, lohusa ve muhdis kişilerin Kur'an-ı Kerim'i yazmalarının mekruh olup olmaması hususunda farklı hüküm veren ve mekruh olmadığını söyleyen Ebû Yusuf'un değil, ihtiyaten mekruh olduğuna hükmeden İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmektedir.⁴⁶⁷ Nâblusî yine ihtiyat ilkesinden hareketle tahrif edilmiş olmalarına rağmen Tevrat, Zebur ve İncil gibi diğer kutsal kitapların cünüp, hayızlı, lohusa ve muhdis kişiler tarafından okunmasına mekruh hükmünü vermiştir.⁴⁶⁸ Bu zikredilen örneklerin dışında Nâblusî'nin ihtiyat prensibine dayanarak hüküm verdiği birçok mesele vardır. Nitekim Nâblusî'nin çoğunlukla ihtiyat prensibine dayanarak hüküm verdiğini söylemek mümkündür.

Nâblusî'nin genellikle Hanefî mezhebinin genel görüşü içerisinde kalan bir âlim olduğu, prensip olarak mezhebin dışına çıkmadığını yukarıda ifade etmiştik. Ancak incelemelerimize göre onun bağlı bulunduğu Hanefî mezhebinden tamamen farklı düşündüğü veya farklı hüküm verdiği tek konu müzik ve müzik aletlerinin hükmüne dair görüşleridir. Nitekim Hanefî mezhebindeki genel yaklaşım musikiyle meşgul olmanın fasıklık alameti olup haram olduğu şeklinde iken⁴⁶⁹ Nâblusî'ye göre mutlak olarak müziğe haram demek doğru değildir.⁴⁷⁰ Nitekim Nâblusî bir mesele hakkında verilen hükmün, fakîhin niteliğine göre değişkenlik gösterdiğini ifade etmektedir. O, tüm mezheplerde çalgı aletlerinin haram olduğunu, bunları helal görenlerin kafır olacağı görüşünün sahih olarak kabul edildiğini ifade etmekte ve müzik konusunda fakîhlerin nassları doğru anlamadığını ifade ederek fakîhleri eleştirmektedir.⁴⁷¹ Nâblusî ise bu meseleyle ilgili "tüm çalgı aletlerini haram saymak doğru değildir. Haramlık hükmü şayet "lehv" varsa geçerlidir" şayet lehv yoksa haramlık hükmünden de söz edemeyiz demektedir.⁴⁷² Nâblusî böylelikle müziğe mutlak olarak haram diyenleri eleştirip "lehv" kaydını koyarak müziğin sadece bazı şartlarda haram olacağına vurgu yapmaktadır. Müzik aletlerini ve müziği lehv olmaksızın düşünmenin mümkün olmadığını

⁴⁶⁶ Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, I, 335.

⁴⁶⁷ Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, IV, 454.

⁴⁶⁸ Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, I, 277.

⁴⁶⁹ Burhâneddin el-Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, thk. Abdüsselam Abdülhadi Şennâr, Suriye: Darü'd-Dekâk, 2019, III, 658.

⁴⁷⁰ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât fî semâi'l-âlât*, s. 72.

⁴⁷¹ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 35.

⁴⁷² Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 35.

ifade eden kişilerin nassları doğru anlamadıklarını söyleyen Nâblusî'nin⁴⁷³ buradan hareketle “zaman zaman fakîhleri eleştirdiği ve mezhepteki genel kabul görmüş bazı meselelere eleştirel bakabilen bir âlim” olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce onun bu meseleye dair vermiş olduğu farklı hükümler de onun sûfî kişiliğinden kaynaklanmakta ve meseleye diğer fakîhlerden daha itidalli bir şekilde yaklaşmaktadır.

Nâblusî zaman zaman mezhepte taraftar olduğu görüşü desteklemek için diğer mezheplerin görüşlerine de başvurmuştur. Mesela bir boşanma türü olan “aleyye't-talak” Hanefî mezhebinin bazı imamlarına göre geçerli bazılarına göre de geçerli değildir. Nâblusî bu meselenin hükmünü ortaya koyarken bu tür boşamanın geçersiz olduğunu temellendirmek için sadece Hanefî mezhebiyle yetinmeyip diğer üç mezhebin bu konuya dair verdikleri hükümleri de zikrederek görüşünü desteklemiştir.⁴⁷⁴

Nablusi'nin fıkıh düşüncesinde ve fikhî değerlendirmelerinde tasavvufun ve tasavvufî kişiliğinin baskın bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle ibâdât konularını ele alışından hareketle Nâblusî'nin fıkıh düşüncesinde tasavvufî yönünün etkili olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Nâblusî'nin bazı eserlerinde fıkıh ve tasavvufu mezc etmesinde bu etki açıkça görülmektedir. Bu durumu somut bir şekilde *Nihâyetü'l-murâd Şerhu Hediyyeti İbni'l-İmâd* ve *el-Hadîkatu'n-nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adlı eserlerinde görmek mümkündür. Bundan hareketle Nâblusî'nin fıkıh anlayışının zahir fıkıhla batın fikhî birleştirdiğini söylemek mümkündür. Bu düşüncesinin etkisiyle olmalı ki Nâblusî birçok meselede katı bir yaklaşım sergilemekten ziyade itidalli olmayı tercih etmiştir ve meseleleri ele alışını birçok Hanefî fakîhten farklı olmuştur. Mesela onun *Nihâyetü'l-murâd fî Şerhi Hediyyeti İbni'l-İmâd* adlı eserinde namaz konusunu ele alışında tasavvuf ve fikhî mezc ettiği açıkça görülmektedir. Nitekim diğer fıkıh kitaplarında, kişi namazda konuştuğu zaman sadece namazının bozulacağı hükmü verilir ve tasavvufî tahliller genellikle yer almaz. Oysaki Nâblusî hükmü verdikten sonra bunlara dair bazı tasavvufî tahliller yapmaktadır: Mesela Nâblusî bu konuda şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Namazda konuşan kişi bu hareketiyle kainatın sahibi olan Allah'ın huzurundan çıkar ve Rabbini görme durumu ortadan kalktığı için o kişinin

⁴⁷³ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, ss. 38-39; Abdülganî en-Nâblusî, *el-Ukûdü'l-lülüyye fî tariki's-sâdeti'l-Mevleviyye*, thk. Bekri Alaaddin, Dımaşk: Daru Ninevâ, 2009, s. 40.

⁴⁷⁴ Nâblusî, *Fethu'l-ingilak fî meseleti aleyye't-talak*, vr. 294a.

namazı bozulur. Kemale ermiş kâmil bir kulun zâhiri de bâtını da Rabbine yönelir.”⁴⁷⁵ Böylece Nâblusî konuşmanın neden namazı bozduğunun fikhî hükmünü vermenin yanı sıra tasavvufi açıdan da tahliller yapmaktadır.

Nâblusî’nin fıkıh ve tasavvufu mezcettiği bir başka örnek rükû ve secdenin hükmünü söyledikten sonra yaptığı tahlillerdir. O, ruku ve secdeyi şöyle yorumlamaktadır: “Kişi ruku ve secdede tevazu hâlinde kalır ve ona her daim kötülüğü emreden nefs-i emmaresinin emrettiğinin tersini yapar. Nefsindeki eksiklikleri fark eder ve nefsinin kınar. Böylelikle nefsi, emmare mertebesinde levvameye intikal eder. Daha sonra da nefs-i mutmainne mertebesine ulaşır ve razı olmuş ve razı olunmuş olarak Rabbine döner.”⁴⁷⁶ Nâblusî burada da tasavvufta etvâr-ı seb’a⁴⁷⁷ olarak adlandırılan nefsin mertebeleriyle namazın rükunları arasında bağlantı kurarak fikhî bir hükümle tasavvufî ilkeleri mezc etmektedir.

Nihâyetü’l-murâd Şerhu Hedîyyeti İbni’l-İmâd adlı eserinde de konuları fıkıh tasavvuf bütünlüğü içerisinde ele alsa da Nâblusî’nin fıkıh ve tasavvufu mezc etme ve sûfî-fakîh kimliğini ortaya koyma noktasında en önde gelen eseri hiç şüphesiz *el-Hadîkatu’n-nediyye Şerhu’t-Tarîkati’l-Muhammediyye* adlı eseridir. Nitekim Nâblusî bu eserinde birçok farklı konuyu ele almakta ve özellikle fikhî konuları ele alırken sûfî bakış açısını da ortaya koymaktadır. Aslında *el-Hadîkatu’n-nediyye Şerhu’t-Tarîkati’l-Muhammediyye* Nâblusî’nin nasıl bir fakîh olduğunu yani fakîh kimliğini ortaya koyan en önemli eseridir. Çünkü Nâblusî sûfî-fakîh olarak öne çıkan bir âlimdir ve bu eserinde de bir sûfî-fakîh fikhî meseleleri nasıl ele alır, açık bir şekilde görülmektedir. Nâblusî’nin bu eserinde hemen hemen tüm fikhî konular hakkında değerlendirmeleri mevcuttur. Bu eseri Nâblusî’nin sûfililiğinin ve fakîhliğinin mezcedildiği ve onun düşünce yapısını ortaya koyan en önemli kaynaktır.

el-Hadîkatu’n-nediyye’de Nâblusî çoğunlukla fıkıh ve tasavvufu mezc etmiş, çoğu zaman fikhî bakış açısını ön planda tutmuştur. Fakat Nâblusî’nin çok nadir de olsa rüyayla fikhî hüküm verdiği de olmuştur. Mesela üç talakla boşamanın hükmünü Nâblusî gördüğü rüyayla verdiğini şöyle anlatmaktadır: “Bir gün rüyamda Resullulah’ı^(s) gördüm ve ona göre bir

⁴⁷⁵ Abdülganî en-Nâblusî, *Nihâyetü’l-murâd fî Şerhi Hedîyyeti İbni’l-İmâd*, thk. Abdurrezzak el-Halebî, Kıbrıs: el-Ceffân ve’l-Cebi Yayınları, 1994, s. 50.

⁴⁷⁶ Nâblusî, *Nihâyetü’l-murâd*, s. 51.

⁴⁷⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ayrıca bk. Etvâr-ı seb’a risaleleri. Mesela, Halvetî Azizlerin Etvâr-ı Seb’a Risaleleri, Büyüyen Ay Yayınları, 2019.

mecliste üç talakla boşamanın hükmünün ne olduğunu sordum. Resullullah^(s) üç talak vaki olur buyurdu. Bunun üzerine ben de Ya Resulallah^(s) zahir ehli bu boşamanın bir talak olduğuna hükmetmekte derince, bana bu kişiler ictihadlarında ulaştıklarının sonucuna göre hükmetmişler ve isabet etmişler. Benim bu konudaki hükmüm söylediğim gibidir buyurdu. Bunun üzerine ben de bu konuda Resullullah'ın^(s) verdiği hükme göre hükmediyorum. Çünkü keşif varken kişiye imamının ictihadını taklid etmesi gerekmez.”⁴⁷⁸ Böylelikle görüldüğü üzere Nâblusî fikhî bir konuda hüküm verirken ictihada göre değil, keşfe göre hüküm vermiştir.

Nâblusî'nin rüyayla fikhî hüküm verdiği bir diğer konu ise şudur: Müşriklerin çocuklarının cennete gidip gitmeyecekleri konusunda Ebû Hanife tevakkuf etmiş ve hüküm vermemiştir. Nâblusî de rüyasında bu çocukların cennet ehline hizmet ettiklerini gördüğünü bundan dolayı Ebû Hanife tevakkuf etse de o, “ben rüyama dayanarak onların cennete gidecekleri görüşünü tercih ediyorum” demiştir ve bu meselede de rüyayla hüküm vermiştir.⁴⁷⁹

Nâblusî'nin bilhassa *el-Hadîkatu'n-nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adlı eseri incelendiğinde onun hemen hemen tüm fikhî konuları tasavvuf ile mezc ederek ele aldığı ve usûlde mukallid olduğu görülmektedir. Onun fıkıh düşüncesine baskın rengini veren husus sûfî kişiliği ve meselelere sûfice bakışıdır. Bir fakîh olarak Nablusi'yi farklı kılan da esasen onun sûfî-fakîh olması yani müteşerri' bir mutasavvıf olmasıdır denilebilir. Bunun yanında Nablusî'nin mezhep içerisinde fetva verirken ictihad etme kabiliyetine sahip bir âlim olduğu görülmektedir. Bu anlamda Nâblusî'nin tercih erbabı sınıfından sayılabilecek bir müctehid olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak; daha önce de ifade ettiğimiz üzere Nâblusî genellikle fikhî görüşlerinde ve fetvalarında sadece Hanefî mezhebi içerisinde kalmıştır. Ancak mezhep içerisinde farklı görüşlerin bulunduğu birtakım meselelerde tercih ettiği görüşü desteklemek için diğer mezheplerin görüşlerine de başvurmakta ve farklı mezheplere mensup âlimlerin eserlerini referans göstermektedir. Bu sebeple Nâblusî'nin Hanefî mezhebine bağlı bir âlim olduğunu ve fikhî görüşlerini ortaya koyarken mezhep dışına çıkmadığını söyleyebiliriz.

Aşağıda vereceğimiz ve Nablusi'nin bazı fikhî meselelere yaklaşımını gösteren örnekler onun yukarıda işaret ettiğimiz mezhebe bağlı, mezhep içerisinde farklı görüşleri tercih

⁴⁷⁸ Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, I, 380.

⁴⁷⁹ Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, II, 300.

eden ancak prensip olarak mezhep dışına çıkmayan, ihtiyatı esas alan ve fıkıh ile tasavvufu mezceden fikhî kişiliğini delillendirme ve gösterme bakımından önem arz etmektedir.

2. ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ’NİN BAZI FIKHÎ KONULARA YAKLAŞIMI

Abdülganî en-Nâblusî’nin gerek fıkıh usûlü gerekse fûrû fıkıh konularında büyük oranda mensubu olduğu Hanefî mezhebinin görüşlerine bağlı kalmakta olduğunu ifade etmiştik. Ancak döneminde ortaya çıkan fikhî tartışmalara da bağlı olarak; Nâblusî’nin hem fıkıh usûlünün hem de fûrû fikhın bazı konularına farklı açılardan yaklaştığını, yorum ve tahlilleriyle katkı yaptığını, bazı konulara bilhassa daha çok vurgu yaptığını ve döneminde tartışma konusu olan meselelere dair eserler yazdığını tespit etmiş bulunmaktayız. Bundan dolayı tüm eserlerinden ziyade Nâblusî’nin farklı değerlendirmelerinin olduğu, dikkat çekmek veya vurgulamak istediği meselelere dair yazmış olduğu konular ve eserleri üzerinden Nâblusî’nin fikhî görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Ancak şuna dikkat çekmek isteriz ki, Nablusi bazı konulara özel risale tahsis ettiği için o konu ile ilgili görüşlerini münhasıran bu risalede ortaya koymuştur. Bu konu ile ilgili diğer eserlerinde herhangi ya hiç bilgi yoktur veya çok az bilgi bulunmaktadır. Bu sebeple aşağıda örnek kabilinden zikredeceğimiz fikhî görüşlerini ilgili risalesi veya kitabı çerçevesinde ele alıp şayet aynı konu ile ilgili farklı eserlerinde de bilgi veya atıf varsa ona da işaret edeceğiz. Buna göre Nablusi’nin özellikle ele aldığı ve üzerinde önemle durduğu bazı konular ve bunlara dair görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

2.1. MÜCTEHİDLERİN TABAKALARI VE HANEFÎ MEZHEBİNDE İMÂMEYNİN KONUMU

Nâblusî *el-Cevâbu’ş-şerîf li’l-hazreti’ş-şerîf fi enne mezhebe Ebî Yusuf ve Muhammed rahimehumallahu teâlâ hüve mezhebû Ebî Hanîfe radiyallahu teâlâ anh* adlı bir risale ile ictihad ve müctehid tabakalarıyla ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. İncelemelerimize göre Nâblusî bu konuya başka eserlerinde çok fazla değinmemiş, sadece müstakil olarak yazmış olduğu bu risalesinde detaylı bir şekilde ictihad konusunu ele aldığı için Nâblusî’nin bu konudaki görüşlerini söz konusu eserinden hareketle ortaya koymaya çalıştık. Ancak başka eserlerinde de az da olsa yer yer bu konu ile ilgili olan bilgilere işaret ettik.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere⁴⁸⁰ Nâblusî bu risaleyi o dönemin Hicaz emiri Şerif Sa'd b. Zeyd'in "Ebû Hanife ve onun öğrencileri Ebû Yusuf ve Muhammed'in mezhebi hakkındaki görüşünüz nedir" sorusuna cevaben yazmıştır. Nâblusî'nin risalede belirttiği üzere Hicaz emiri bu soruyu Rum ulemasından birçok kişiye sormuş fakat net bir cevap alamamıştır ve bunun üzerine Nâblusî'ye de sormuştur. Hicaz emiri Rum ulemasından tatmin edici bir cevap alamadığını ifade etse de, Nâblusî de Osmanlı ulemasının bu konudaki görüşlerine muvafık bir cevap vermiştir. Nitekim Nâblusî'nin bu risalesinde beyan ettiği ve benimsediği görüş; İbn Kemal'in meşhur tasnifine uygun olarak, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed eş-Şeybanî'nin yani İmâmeyn'in mutlak ve müstakil değil, mezhepte müctehid oldukları ve Ebû Hanife'nin usûlü çerçevesinde ictihad ettikleri şeklindedir.⁴⁸¹

Nâblusî Ebû Yusuf'un ve İmam Muhammed'in Ebû Hanife'nin diğer talebeleri gibi müstakil bir mezhepleri olmadığını; bilakis her ikisinin de mezhepte müctehid olduklarını, onların Ebû Hanife'nin mezhebine tabi olup onun koymuş olduğu usûl ve kaidelere göre hüküm verdiklerini söylemektedir. Müellif İmâmeyn'in; Ebû Hanife'nin en önde gelen talebeleri olmalarına rağmen birer müstakil müctehid olmayıp mezhepte müctehid olduklarını vurgulamaktadır.⁴⁸²

Nâblusî mutlak müctehidi şu şekilde tanımlamaktadır: "Kitap, sünnet ve icmada usûl ve fûrû noktasında müctehid olup mezhebinin usûl ilkelerini evvela bu usûlle çıkaran, daha sonra mezhebinin fûrûunu bu usûl üzerine bina eden kişidir." O, mezhebin fûrûunu bina eden kişilere, mutlak müctehidle birlikte onun talebelerini de eklemektedir. Bunlara da mezhep imamlarının usûlünden giden müctehidler adını vermektedir.⁴⁸³ Bu usûle dayanarak Kitabın, sünnetin, icmanın manaları anlaşılır ve bu usûlle hükümler çıkarılır demektedir. Bundan dolayı âlimlerin usûl-i fıkıh kitaplarını ve bu kitaplara şerh yazdıklarını söyleyen Nâblusî, *Menâr* ve şerhleri ile *Tavzîh* ve *Telvîh* gibi bazı kitap örnekleri vermektedir.⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ Risalenin yazılış sebebiyle ilgili ve risale hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Birinci bölüm Eserleri: Usûl-i Fıkıh.

⁴⁸¹ Abdülganî en-Nâblusî, *el-Cevâbü 'ş-şerîf li'l-hazreti 'ş-şerîfe fî enne mezhebe Ebî Yusuf ve Muhammed hüve mezhebü Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 38a-b.

⁴⁸² Nâblusî, *el-Cevâbü 'ş-şerîf*, vr. 42a.

⁴⁸³ Nâblusî, *el-Hadîkatu 'n-nediyye*, II, 342.

⁴⁸⁴ Nâblusî, *el-Cevâbü 'ş-şerîf*, vr. 44a.

Nâblusî'ye göre usûl iki kısma ayrılır. Birinci kısım usûlü'ş-şer' dir. Bunlar da dört tanedir: "Kitap, sünnet, icma ve kıyas." Bunlar tüm mutlak müctehidler arasında ortaktır. İkinci kısım ise mezhepteki usûldür ve bunlar mezhep imamının koyduğu küllî kaideler ve dâbitalardan ibarettir. Bu küllî kaideler ve dâbitalar da, usûlü'ş-şer' denilen dört usûlden hareketle mezheplere göre, imamlar tarafından istinbat edilir. Nâblusî'ye göre bu ikinci kısma örnek müctehid, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed gibi müctehid imamlardır. Nitekim onlar imamlarının koydukları usûle göre ictihad ederler.⁴⁸⁵

Nâblusî'ye göre Ebû Hanife'nin talebeleri hocalarının koyduğu usûlle onun gibi Kitaptan, sünnetten, icmadan ve kıyastan hüküm çıkarmaktadırlar. Bu talebelerin her biri Kitaptan, sünnetten çıkarılan kaideleri birbirlerinden farklı anlamamışlar, fakat kavillerde ihtilaf etmişlerdir. Bundan dolayı bu ihtilafı ifade etmek için "bu Ebû Yusuf'un kavlidir", "bu İmam Muhammed'in kavlidir" denilmiştir. Bunun yanı sıra "bu Ebû Yusuf'un mezhebidir (görüşüdür)", "şu İmam Muhammed'in mezhebidir", şeklinde ifadeler kullanılmıştır. Bu kavillerin hepsi Kitap, sünnet, icma ve kıyastan çıkarılmıştır fakat müctehidler bunları, bizzat kendi belirledikleri müstakil usûle göre değil, kendi mezheplerinin ve imamlarının usûl ve kaidelerine göre yapmışlardır.⁴⁸⁶

Nâblusî, öncelikle İbn Kemal'den değil de, Mekke-i mükerreme müftüsü Şeyh Abdurrahman b. İsa el-Mürşidî el-Ömerî el-Hanefî'nin (ö. 1037/1628) *Tezkiretü'l-fikhiyye* adlı eserinden naklen müctehidlerin yedi tabaka olduğunu ifade etmektedir. Ancak daha sonra İbn Kemal'in de tabakaları aynen bu şekilde zikrettiğini ifade etmektedir.⁴⁸⁷ Buna göre birinci tabaka "müctehid fi'ş-şer'", "mutlak müctehid" dir. Dört mezhebin imamı bu tabakadandır. Bu tabakadaki müctehidler usûl ve fûrûda kimseyi taklid etmeksizin Kitap, sünnet, icma ve kıyasa dayanarak, kendi sistemlerini kuran kişilerdir. İkinci tabaka "müctehid fi'l-mezhep", "mezhepte müctehid" tabakasıdır. Mesela Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Ebû Hanife'nin diğer ashabı zikredilen delillerden, imamlarının koymuş oldukları usûl ve kaidelere göre hüküm çıkarırlar. Bazı fûrû hükümlerde imamlarına muhalefet ederler, fakat her zaman imamlarının usûl kaidelerini taklid ederler. Böylece onların muhalefetleri, İmam Şâfiî'nin ve İmam Malik'in Ebû Hanife'ye muhalefeti gibi olmaz. Üçüncü tabaka "müctehid fi'l-mesâil", "meselede

⁴⁸⁵ Nâblusî, *el-Cevâbü'ş-şerîf*, vr. 43b-44a.

⁴⁸⁶ Nâblusî, *el-Cevâbü'ş-şerîf*, vr. 44a-b.

⁴⁸⁷ Nâblusî, *el-Cevâbü'ş-şerîf*, vr. 46b.

müctehid” tabakasıdır. Bu tabakadakilerin mezhebin sahibi mutlak müctehidden rivayetleri yoktur. Mesela “Hassâf (ö. 261/875), Ebû Ca’fer et-Tahâvî (ö. 321/933), Ebû’l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952), Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090), Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060), Fahu’l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089), Fahrudin Kâdîhân (ö. 592/1196)” gibi müctehidler bu tabakadandır. Nitekim bu tabakadaki müctehidler Ebû Hanife’ye ne usûlde ne de fûrûda muhalefet etme kudretleri yoktur ancak hakkında nas olmayan meselelerin hükümleri hakkında imamın koymuş olduğu usûl ve kaidelerden hareketle hüküm istinbat edebilirler.⁴⁸⁸

Dördüncü tabaka “ashâbü’t-tahrîc mine’l-mukallidîn”, “ashâbü’t-tahrîc” tabakasıdır. “Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981)” ve benzeri âlimler bu tabakadandır. Bu tabakadaki müctehidler, esasında icthad yapmaya kadir değildirler fakat usûle olan vukûfiyetleri sayesinde mücmel kavilleri ayırt edebilirler. Bu müctehidler hakkında fıkıh kitaplarında “kezâ fî tahrîci’r-Râzî” şeklinde ifadeler geçer. Beşinci tabaka “ashâbü’t-tercih mine’l-mukallidîn” yani “ashâbü’t-tercih” tabakasıdır. “Ebû’l-Hüseyn el-Kudûrî (ö. 428/1037)”, *Hidaye* sahibi “Merginânî (ö. 593/1197)” gibi müctehidler bu tabakadandır. Bu tabakadaki müctehidler rivayetler arasında tercih yaparlar. “Hâzâ esahhu rivayeten”, “hâzâ evdahu dirayeten”, “hâzâ erfeku li’n-nâs”, “hâzâ evfaku li’l-kıyâs” gibi ifadeler tercih yaparken kullandıkları kavillerden bazılarıdır. Altıncı tabaka “tabakâtü’l-mukallidîn el-kadirîn ale’t-temyiz”, “ashâbü’t-temyiz” tabakasıdır. Bu tabakadaki müctehidler en güçlü (esahh), güçlü (sahih), zayıf görüşleri ve zâhirü’l-mezhep, zâhirü’r-rivaye ve nâdirü’r-rivaye gibi hususları birbirinden ayırt edebilme kabiliyetine sahiptirler. Bu tabakadaki müctehidlere mütûn-ı erbaa sahibi müelliflerinden, *Kenz* sahibi “Nesefî (ö. 710/1310)”, *Muhtâr* sahibi “Mevsılî (ö. 683/1284)”, *Vikâye* sahibi “Burhanüşşeria Mahmud b. Sadrüşşeria el-Evvel (ö. 747/1346)”, *Mecmau’l-Bahreyn* sahibi “İbnü’s-Sââtî (ö. 694/1295)” en önde gelen örneklerdir. Bu tabakadaki müctehidler kitaplarında reddedilmiş kavillere ve zayıf görüşlere yer vermezler.⁴⁸⁹

Yedinci tabaka “tabakâtü’l-mukallidîn”dir ki bu tabakadakiler cılız ile tombulu, sağ ile solu birbirinden ayırt edemezler, geceleri odun toplayan kişiler gibi buldukları bilgileri toplarlar.⁴⁹⁰ Bu kimseleri taklid eden kişilere yazıklar olsun diyen Nâblusî, bu ifadesini şu şekilde açıklamaktadır: “Yani güvenilir kaynaklardan nakil yapmayan kişileri takip edenlere

⁴⁸⁸ Nâblusî, *el-Cevâbü’s-şerîf*, vr. 45a-b.

⁴⁸⁹ Nâblusî, *el-Cevâbü’s-şerîf*, vr. 45b-46a.

⁴⁹⁰ Nâblusî, *İzâhu’d-delâlat fî semâi’l-alât*, s.17; Nâblusî, *el-Cevâbü’s-şerîf*, vr. 46a.

yazıklar olsun. Çünkü mukallidler içerisinde mezhebin muteber kaynaklarından nakiller yapan olduğu gibi sarîh olmayan görüşleri nakledenler de vardır. Bu tabakalardan altısı, her yönden olmasa da bazı açılardan ictihad ettikleri için müctehid olarak isimlendirilirler demektir. Nâblusî'ye göre müctehid denildiğinde kastedilen, mutlak müctehiddir. Çünkü mutlak müctehid kendi mezhebinin usûl ve fîrû sistemini kendisi kurar, başka mezheplerden almaz. Nâblusî, İbn Kemal Paşa'nın (ö. 940/1534) da müctehidlerin tabakaları hakkında yazmış olduğu müstakîl risalede fakîhleri yedi tabaka olarak kaleme aldığını, kendisinin de bu taksimi benimsediğini ifade etmektedir.⁴⁹¹

Nâblusî *el-Havî'l-Kudsî*'den⁴⁹² naklen şöyle demektedir: “Ebû Hanîfe ve talebeleri bir meselede ihtilaf ettiklerinde esah olan, delilin kuvvetine göre o görüşe itibar edilmesidir. Her meselede İmâmeyn'in kavilleri Ebû Hanîfe'den rivayet edilmiştir. Aksi takdirde talebelerin mezhep sahibi hocalarından aykırı fetva vermeleri mümkün değildir. Bundan anlaşılan şudur ki Ebû Yusuf'un, İmam Muhammed'in, İmam Züfer'in ve Ebû Hanîfe'nin diğer talebelerinin esah veya müftâ bih olan kavilleri, Ebû Hanîfe'nin kavilleridir. Çünkü bu görüşlerin tamamı Ebû Hanîfe'nin usûlünden çıkarılmıştır fakat delillere göre görüşlerde bazı farklılıklar meydana gelmiştir. Sonuç olarak hakikatte bu görüşlerin tamamı Ebû Hanîfe'ye nispet edilir.”⁴⁹³

Nâblusî bu görüşlerini şu örneklerle temellendirmektedir. Mesela hades-i ekberi ve hades-i aşgarî içerisinde bevl, kan ve benzeri hakiki necâset karışmamış ma-i müstamel ile giderme konusunda Ebû Hanîfe ve talebeleri ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe bu su, necâset-i galîzadır demiştir. Ebû Yusuf necâset-i hafîfe olduğunu söylemiştir. İmam Muhammed ise, kendisi temizdir ancak başka bir şeyi temizleyici değildir demiştir. Bu konuda fetva İmam Muhammed'in görüşüne göre verilmiştir. Bu meselede Ebû Hanîfe Kitap, sünnet, icma ve kıyasa dayanarak kurmuş olduğu usûl sistemine göre ictihad etmiş ve ma-i müstamelin necâset-i galîza olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de imamlarının usûlüne göre ictihad etmişler ve farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Nâblusî, İmâmeyn'in bu şekildeki farklı görüşlerini Ebû Hanîfe'ye muhalif olarak, Ebû Hanîfe'den gelen iki farklı rivayet olarak değerlendirmektedir. Çünkü Nâblusî'ye göre neticede bu görüşler Ebû Hanîfe'nin koymuş

⁴⁹¹ Nâblusî, *el-Cevâbü's-şerîf*, vr. 46a-46b.

⁴⁹² Meseleyi *el-Havî'l-Kudsî*'den okumak için bk. el-Kâdî el-Gaznevî, *el-Havî'l-Kudsî fî fîrûi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Salih Ali, Darü'n-Nevâdir: Suriye, 2006, II, 562-563.

⁴⁹³ Nâblusî, *el-Cevâbü's-şerîf*, vr. 47b-48a.

olduğu usûl ve kaidelerden çıkarılmış görüşlerdir. Bundan dolayı İmâmeyn'in bu görüşlerinin kendilerinin bağımsız birer istinbatları değil, her birinin Ebû Hanife'nin rivayetlerinden alınmış görüşler olma ihtimali vardır. Muhtemel ki bu görüşlerin tamamı, Ebû Hanife'den varid oldu ve Ebû Hanife bunlardan birini seçip diğerlerini bıraktı. İmâmeyn de Ebû Hanife'nin tercih etmeyerek bıraktığı görüşleri tercih ettiler. Nâblusî Ebû Yusuf'un, İmam Muhammed'in ve Ebû Hanife'nin diğer ashâbının, imamlarına muhalefet ettikleri kavillerinin Ebû Hanife'den gelen rivayetler olduğunu düşünmektedir.⁴⁹⁴

Sonuç olarak Nâblusî'nin, Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'in Hanefî mezhebindeki konumlarına dair görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz: İmam Muhammed ve Ebû Yusuf müctehid tabakasında ikinci tabakada yer alırlar, çünkü onlar Ebû Hanife'nin öğrencisidirler ve imamlarının mezhepte koymuş olduğu usûl ve kaideleri taklid ederler. Onlar müstakil bir mezhep sahibi mutlak müctehid değildirler, sadece Ebû Hanife'nin mezhebinde müctehiddirler.⁴⁹⁵ Kendilerine özgü müstakil kavilleri vardır, fakat bunlar da mezheplerinin usûl ve kaidelerine dayanmaktadır. Bundan dolayı İmâmeyn için mutlak müctehid ismi kullanılmaz. Nitekim onlar İmam Şâfiî'nin, İmam Malik'in, İmam Ahmed b. Hanbel'in tedvin ettiği gibi Ebû Hanife'ye aykırı bir usûl tedvin etmediler. Ayrıca hiç kimse onları taklid etmedi, sadece onların da imamı olan Ebû Hanife'yi taklid ettiler. Nâblusî'ye göre kendisini “Yusufî” veya “Muhammedî” olarak adlandıran, yani Ebû Yusuf'un veya İmam Muhammed'in mezhebine mensup kimse yoktur, çünkü İmam Ebû Yusuf da İmam Muhammed de bizzat kendilerini Ebû Hanife'nin mezhebine mensup kimseler olarak görmektedirler. Bundan dolayı Ebû Yusuf'un ve İmam Muhammed'in kendilerine özgü kavilleri olsa da bunlar Hanefî mezhebi içerisinde değerlendirilirler. Ayrıca Nâblusî, belki de imamlarımız Ebû Yusuf'un ve İmam Muhammed'in kavillerini Ebû Hanife'den rivayetler olarak isimlendirmişlerdir. Yani muhtemel ki İmâmeyn bu kavillerini Ebû Hanife'den işitmiştir demektir. Nitekim fıkhnın ilk kurucusu ve meselelerini tedvin edicisi Ebû Hanifedir ve talebeleri bir mesele hakkında onun kavilleri arasından tercih yaparlar.⁴⁹⁶

Said Bektaş *Tekvînü'l-mezhebi'l-Hanefî mea teemmülâtin fî davâbiti'l-müftâ bih* adlı eserinde Nâblusî'nin incelemiş olduğumuz bu risalesini merkeze alarak onun görüşlerini takip

⁴⁹⁴ Nâblusî, *el-Cevâbü's-şerîf*, vr. 48a-48b.

⁴⁹⁵ Nâblusî, *Hulâsatü't-tahkîk fî beyâni hükmî't-taklid ve't-telfîk*, İstanbul: Çalı Matbaası, t.y, s. 12.

⁴⁹⁶ Nâblusî, *el-Cevâbü's-şerîf*, vr. 47a-b.

edenler ve eleştirenler şeklinde bir kategorize yapmıştır. Fakat Bektaş'ın tasnifinde birtakım hatalar mevcuttur. Nitekim Bektaş'ın tasnifinde zikrettiği kişilerden Nâblusî'yle aynı görüşte olan kişiler direkt olarak Nâblusî'den bu görüşü almamış, farklı görüşte bulunanlar da eleştirilerinde doğrudan Nâblusî'yi zikretmemişlerdir. Bektaş'a göre Nâblusî'nin bu konudaki görüşlerini aynen kabul edip devam ettiren âlimler olduğu gibi, eleştirenler ve hatalı bulanlar da olmuştur. İbn Âbidîn ve Şeyh Muhammed Buhît el-Mutiî (ö. 1354/1935) Nâblusî'nin benimsediği görüşü benimsemişlerdir. İbn Âbidîn Nâblusî'nin bu konudaki görüşlerini *Ukûdü resmi'l-müftî* adlı eserinde aynen nakletmiştir. O da Nâblusî gibi müctehidler yedi tabakaya ayırmış ve İmâmeyn'i mezhepte müctehid tabakasında kabul etmiştir.⁴⁹⁷ Burada İbn Âbidîn'in müctehidler yedi tabaka olarak kabul ettiği doğrudur fakat İbn Âbidîn'in de ana kaynağı Nâblusî değil bu tasnifi ilk defa yapan İbn Kemal'dir. Aslında kanaatimizce Bektaş'ın ifade ettiğinin aksine bu görüşü kabul edenler Nâblusî'yi değil İbn Kemal'i takip etmekte, eleştirenler de İbn Kemal'i eleştirmektedir.⁴⁹⁸

2.2. BELLİ BİR MEZHEBİ, DÖRT MEZHEP DIŞINDAKİ MEZHEPLERİ TAKLİD ETMEK VE TAKLİDLE İLGİLİ BAZI MESELELER

İncelemelerimize göre Nâblusî taklid konusunu *Nihâyetü'l-murâd fî Şerhi Hediyyeti İbni'l-İmâd, Hulâsatü't-tahkîk fî beyâni hükmî't-taklid ve't-telfîk ve el-Hadîkatü'n-nediyye Şerhu't-Tarîkatî'l-Muhammediye ve's-sireti'l-Ahmediyye* olmak üzere sadece üç eserinde ele almaktadır. Bundan dolayı Nâblusî'nin konuyla ilgili görüşlerini bu eserlerinden hareketle ortaya koymaya çalıştık. Nâblusî bu risalesini Mekke-i Mükerreme müftüsü Şeyh Muhammed Abdulazim b. Molla Ferruh'un⁴⁹⁹ (ö. 1061/1650) mezheplerin taklidiyle ilgili yazmış olduğu risalesinde birtakım hatalar olduğunu söyleyerek ona cevaben kaleme almıştır.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ İbn Âbidîn, *Hanevîlerde Mezhep Usûlü Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî*, ter. Şenol Saylan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, ss. 94-100.

⁴⁹⁸ Bektaş'a göre Nâblusî'nin görüşlerini tenkit eden kişilerin başında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Muhammed Zâhid el-Kevserî, Hudarî Bey, Muhammed Ebû Zehra gibi isimler gelmektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Said Bektaş, *Tekvînü'l-mezhebi'l-Hanefî mea teemmülâtin fî davâbiti'l-müftâ bih*, Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1983, ss. 21-34.

⁴⁹⁹ Şeyh Muhammed Abdülazim b. Molla Ferruh'un risalesi için ve konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hayreddin Karaman, *İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risale: İbn Teymiyye, Muhammed b. Abdulazim, Şah Veliyyullah, Senhurî*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.

⁵⁰⁰ Nâblusî, *Hulâsatü't-tahkîk fî beyâni hükmî't-taklid ve't-telfîk*, s. 2.

Nâblusî taklidi Şeyhü'l-İmam Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülmelik el-Bağdâdî el-Hanefî'den naklen şöyle tanımlamaktadır: “Taklid delilini bilmeksizin başkasının kavlini kabul etmektir.”⁵⁰¹ Nâblusî'ye göre dört mezhep dışındaki diğer mezhepleri taklid etmek sahih değil batıldır. Çünkü dört mezhep bize tevatür yoluyla ulaşmışken diğer mezhepler âhâd yolla gelmiştir.⁵⁰² Nâblusî dört mezhep dışında taklidin ancak herhangi bir mezhebi olmayan “ammî” için geçerli olduğunu bunun da taklid edilen müctehidin delillerini bilmek şartıyla caiz olduğunu ve bu taklidin sadece kişiyi bağladığını, bu görüşle başkaları için fetva veremeyeceğini söylemektedir. Yani bir kişi delillerini bilirse bu durumda kendisi için bu görüşle amel etmesi caizdir.⁵⁰³ Bu durumda muayyen bir mezhebi olmayan bu kişinin mezhebi; fetvasını veya görüşü aldığı müftinin mezhebi olur.⁵⁰⁴ Sonuç olarak Nâblusî'ye göre belli bir mezhebe bağlanmamış bir kişi telfik yapmaksızın imamlardan istediğini taklid edebilir.⁵⁰⁵

Tamamen mukallid olan bir kişinin bütün meselelerde bir müctehide tabi olması vacip olup bir görüşe göre her hususta bağlandığı bu müctehide bağlı kalması gerekirken, diğer bir görüşe göre ise bağlı kalmak zorunda değildir. Birinci görüşe göre mesela bir kişi Ebû Hanife, İmam Şafî gibi bir müctehidin mezhebine intisab ederse buna bağlı kalması gerekir. İkinci görüşe göre bu mezhebe bağlı kalması zorunlu değildir. Nâblusî'nin tercih ettiği görüşe göre avamın ve ictihad mertebesine ulaşamayan kimselerin bir mezhebe tabi olmaları vaciptir. Kişinin tabi olduğu bu mezhepten çıkması meselesinde de üç farklı görüş mevcuttur.⁵⁰⁶ Birinci görüşe göre her ne kadar bu kişiye bir mezhebe tabi olmak vacip olmasa da, kişi kendi isteğiyle mezhebe girmiştir ve artık bu mezhepten ayrılması caiz değildir. İkinci görüş, bu kişinin mezhepten çıkması caizdir, çünkü lazım olmayan bir şeye bağlanmak bağlayıcı olmaz. Üçüncüsü de bu iki görüşün ortasında olan bazı meselelerde caiz, bazılarında ise caiz değildir görüşüdür.⁵⁰⁷ Nâblusî'nin tercih ettiği görüşe göre mukallidin bir mezhebe bağlandıktan sonra mezhebini değiştirip başka bir mezhebe geçmesi caizdir.⁵⁰⁸

⁵⁰¹ Nâblusî, *Hulâsatü't-tahkîk*, s. 4.

⁵⁰² Nâblusî, *Nihâyetü'l-murâd*, s. 17; Nâblusî, *Hulâsatü't-tahkîk*, s. 3; Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, II, 342.

⁵⁰³ Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, III, 100.

⁵⁰⁴ Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, III, 438.

⁵⁰⁵ Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, II, 342.

⁵⁰⁶ Nâblusî, *Hulâsatü't-tahkîk*, ss. 3-4.

⁵⁰⁷ Nâblusî, *Hulâsatü't-tahkîk*, s. 6.

⁵⁰⁸ Nâblusî, *Hulâsatü't-tahkîk*, s. 23.

İctihadı mutlak ve mukayyed olmak üzere ikiye ayıran Nâblusî mutlak icthad yapabilmeye muktedir olan kişilerin başkasını taklid etmelerinin caiz olmadığı görüşünü benimsemektedir. Ona göre bu kişilerin kendi icthadlarıyla amel etmeleri gerekir. Mukayyed icthad yapan kişilerin ise mutlak icthad ehlini taklid etmeleri gerekir. Bu taklidleri de mezheplerinin usûlünde olmalıdır fûrûunda değil. Bu konumda olan kişilere Nâblusî Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’i örnek göstermektedir.⁵⁰⁹ Nâblusî mutlak anlamda icthad yapabilecek mutlak müctehidlerin uzun zamandır olmadığını fakat meselelerin tahric ve tashihini yapmak suretiyle mukayyed olarak kaza ve fetvada icthad yapan ve yapacak olan âlimlerin kıyamete kadar var olacaklarına vurgu yapmaktadır.⁵¹⁰ Bu bağlamda Nâblusî de mukayyed olarak fetva ve kaza da icthad yapmıştır.

Bilmeden bir mezhebe uymak yani yaptığı bir amelin kendi mezhebinde batıl olması ve tesadüfen de başka bir mezhebe göre sahih olması, o amelin sahih olması için yeterli olur mu olmaz mı meselesiyle ilgili Nâblusî’nin görüşü şu şekildedir: “Âlimler müctehid olmayan bir kişinin, müctehidi taklid etmesinin vacip olduğunu söylediklerine göre, şüphesiz niyet etmeden müctehide tabi olmak da yeterli olmaz. Nitekim buna taklid denmez çünkü taklid, “delilini bilmeksizin bir başkasının sözünü kabul etmek demektir.” Yine başka bir ifadeyle taklid “delilini bilmeksizin doğruluğuna inanarak bir sözü tutmaktır” şeklinde tanımlanabilir. Ammî olsun olmasın, müctehid olmayan bir kişinin müctehidi taklid etmesi gerekir.⁵¹¹

Nâblusî’ye göre her ne olursa olsun amelin başka bir mezhebe uygun düşmesi yeterli değildir. Fakat amel ettikten sonra başka bir mezhebi taklid etmek caiz olup sadece taklid adı verilebilmesi için başkasının görüşüyle amel etmeye kalben niyet etmek gereklidir. Kişi ister buna amelden önce niyet etsin, isterse de amel ettikten sonra niyet etsin, her ikisi de sahihtir. Kişi kendi mezhep imamından başka, dört mezhep imamından herhangi birinin icthadıyla amel etmeye, ne amelden önce ne de amelden sonra kalben niyet etmemişse, amel esnasında müctehidlerden birini taklid etmediği için ve müctehid olmamasından ötürü kişinin ameli batıldır.⁵¹²

⁵⁰⁹ Nâblusî, *Hulâsatü’l-tahkîk*, s. 17.

⁵¹⁰ Nâblusî, *el-Hadîkatu’n-nediyye*, II, 342.

⁵¹¹ Nâblusî, *Hulâsatü’l-tahkîk*, s. 9.

⁵¹² Nâblusî, *Hulâsatü’l-tahkîk*, s. 9.

Bir mezhebe göre amel ettikten sonra başka bir mezhebi taklid etmenin caiz olup olmayacağı meselesiyle ilgili Nâblusî, babasının *Dürer* şerhinden naklen; amelden sonra başka bir mezhebi taklid etmek caizdir der ve buna şunu örnek verir: “Mesela bir kişi kıldığı namazın kendi mezhebine göre sahih olduğunu sanıp, daha sonra da aslında onun mezhebinde batıl; fakat muhalif mezhebe göre sahih olduğunu anlarsa, kişinin bu durumda muhalif mezhebi taklid etmesi ve o namazla yetinmesi caizdir. Bunun dayanağı da şu olaydır: İmam Ebû Yusuf Cuma günü hamamda yıkandıktan sonra halka Cuma namazını kıldırması ve insanlar dağıldıktan sonra da ona hamamın kuyusunda ölü bir fare bulunduğunu söylemişler. Bunun üzerine Ebû Yusuf; “O halde biz de Medineli kardeşlerimizin kavliyle amel ederiz. Onlara göre su iki kulle miktarını buldu mu pislik taşımaz” demiştir.”⁵¹³ Nâblusî bu olayın vâkıat ve vesâilden olduğunu bir müctehidin başka bir müctehidi taklid etmesinin bir zararı olmadığına delil göstermektedir.⁵¹⁴ Bu duruma başka bir örnek veren Nâblusî, İmam Şafiî Ebû Hanife’nin kabrini ziyaret ettiğinde ona hürmeten sabah namazını kılarak kunut okumayı terk edip Ebû Hanife’ye göre amel ederek namazını kılmıştır demektedir.⁵¹⁵

2.3. TELFİK

İncelemelerimize göre Nâblusî telfik konusunu sadece *Hulâsatü’-t-tahkîk fî beyâni hükmî’-t-taklid ve’-t-telfik* adlı risalesinde ele almaktadır. Bundan dolayı Nâblusî’nin telfik hakkındaki görüşlerini bu risalesinden hareketle ortaya koymaya çalıştık.

Nâblusî’nin telfik hakkındaki görüşü “ibadetlerde olsun, hukukî muamelelerde olsun, telfik hiçbir şekilde icmaen caiz değildir” şeklindedir.⁵¹⁶ O, bu görüşünün sebebini şöyle açıklamaktadır: “Bir kişi “ibâdât” ya da “muamelât”tan herhangi bir meselede telfikle amel etse, kendi mezhebinde olmayan bir görüşe karşılık her bir mezhepten görüş alsa bu durumda bu şahıs dört mezhebin dışına çıkar hatta beşinci bir mezhep icat etmiş gibi olur. Bu yüzden bu

⁵¹³ Nâblusî, *Hulâsatü’-t-tahkîk*, s. 15; Nâblusî, *el-Hadîkatu’n-nediyye*, V, 463-464.

⁵¹⁴ Nâblusî, *el-Hadîkatu’n-nediyye*, V, 464.

⁵¹⁵ Nâblusî, *el-Hadîkatu’n-nediyye*, V, 464.

⁵¹⁶ Nâblusî, *Hulâsatü’-t-tahkîk*, s. 27. Nâblusî gibi söz konusu mahzurlarından dolayı telfike cevaz vermeyen âlimler şu hususlardan dolayı telfike caiz dememişlerdir: “Mukallidin keyfine göre hareket etmesi ve kişinin mezheplerin farklı görüşleri arasından kendisine daha az yükümlülük getiren hükümleri seçmeye yönelmesi. Bunun sonucunda da helal ve haramların birbirine karışma riskinin meydana gelmesidir. Böyle olduğu zaman sadece mezheplerin değil şeriâtın değişmez ilkelerine bir zarar gelme ihtimali olduğu için telfike cevaz vermenin doğru olmadığı kabul edilmiştir.” Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Gümüsoğlu, *Fıkhi Mezhepler Tarihi İçtihad-Taklid-Telfik*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016, ss. 123-124.

kişinin ibâdâtı da muâmelâtı da batıl olur. Sonuç olarak bu kişi dini oyuncak haline getirmiştir.”⁵¹⁷ Görüldüğü üzere Nâblusî telfiki dinin aslını bozma tehlikesinden dolayı caiz görmemektedir. Telfik hakkında kullandığı “dini oyuncak haline getirmek” ifadesinden hareketle, Nâblusî’nin başka kötü şeylere neden olmaması için telfik kapısını tamamen kapattığı anlaşılmaktadır.⁵¹⁸

Nâblusî’ye göre telfik icmayı bozmaktır. Bundan dolayı müctehid için de mukallid için de telfik yapmak caiz değildir. Ayrıca iki farklı icthadı birleştirmek de caiz değildir. Mesela bir kişi başının küçük bir kısmına mesh vererek abdest alsa daha sonra köpek pisliğiyle namaz kılsa bu kişinin ibadeti icmayla batıl olur. Çünkü telfikle yapılan şeyler icmayla batıldır.⁵¹⁹

Sonuç olarak Nâblusî telfike cevaz verilirse dinin ana ilkelerinin tehlikeye gireceğini ve insanların keyiflerine göre, kolaylarına gelen şeyleri alıp bunlara göre amel edebileceği tehlikesi olduğundan dolayı telfiki caiz görmemektedir.⁵²⁰

2.4. FETVA, FETVA EHLİYETİ VE FETVA USÛLÜ

Nâblusî fetva usûlüyle ilgili *Risale fî’l-fetvâ* adlı bir risale kaleme almıştır.⁵²¹ İfta ile ilgili görüşlerini bu risalesi *Reddû’l-vâfi alâ cevâbi’l-Haskefi fî mes’eleti huffi’l-Hanefi* ve *İzâhu’d-delâlât fî semâi’l-alât* adlı eserlerinde ele aldığı için söz konusu eserlerinden hareketle müellifimizin konuyla ilgili görüşlerini ortaya koyduk.

Nâblusî fetvayı şu şekilde tanımlamaktadır: “Fetva her bir âlimin bir mesele hakkında verdiği cevaptır. Bu cevabı müctehid bir âlim verirse inşa olur, yani verilen bu cevap söz konusu

⁵¹⁷ Nâblusî, *Hulâsatü’l-tahkik*, s. 18.

⁵¹⁸ *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*’nin telfik maddesinde de bizim değerlendirmemizi destekleyen bilgiler mevcuttur: “Nâblusî’nin telfike cevaz vermemesin altında yatan ana ilke sedd-i zeraîdir. Nitekim o telfike cevaz verildiği takdirde, mukallid daha az yükümlülük getiren hükümlere ulaşmak için telfiki kullanacaktır. Böyle olduğu zaman sadece mezhepler değil aynı zamanda makasidü’ş-şeria zarar görecektir”. Ayrıntılı bilgi için bk. Eyüp Sait Kaya, “Telfik”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XL, 401-402.

⁵¹⁹ Nâblusî, *Hulâsatü’l-tahkik*, s. 21.

⁵²⁰ Nâblusî, *Hulâsatü’l-tahkik*, s. 25.

⁵²¹ Risalenin içeriğiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Birinci bölüm fetva ile ilgili eserleri.

meseleye dair ilk kez söylenmiş olur. Mukallid bir âlim tarafından verilen cevap ise nakil, yani müctehid âlimin görüşünü rivayet etmek olur.”⁵²²

Fetva ile kazanın birbirinden farklı olduğunu söyleyen Nâblusî; ikisinin arasındaki bazı farkları şu şekilde ele almaktadır: “Fetva görevi kaza gibi sultan tarafından mutlak olarak tek bir kişiye tahsis edilemez. Kaza göreviyse devlet başkanının bir kişiyi resmî olarak atamasıyla olur.”⁵²³

Nâblusî günümüzdeki fetva işleminin aslında fetva olmayıp, müctehidlerin vermiş oldukları fetvaların nakli veya mezhebin muteber kitaplarından alınan görüşlerin nakledilmesinden ya da mezhep imamlarının ortaya koydukları meselelerden yapılan tahrirlerden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı Nâblusî ifta görevinin tek bir kişiye hasredilmesini eleştirmekte; bu yönde kabiliyeti olan liyakat sahibi kişilerin de fetva verebileceğini söylemektedir. Ayrıca bir meseleye dair birden fazla kişinin fetva vermesi caizdir diyen Nâblusî; devlet başkanı buna ister izin versin ister vermesin, şartları taşıyan her kişinin fetva verebileceğini beyan etmektedir.⁵²⁴

Abdülganî en-Nâblusî’nin fetva vermenin şartları ve nasıl fetva verilmesi gerektiğine dair görüşleri ise şu şekildedir: “Müftünün insanlara, kendilerine en kolay olacak şekilde fetva vermesi gerekir. Müftünün başkası hakkında en kolay olanı tercih etmesi gerekir, bilhassa zayıf kişiler için bu daha da önem arz etmektedir. Nitekim Peygamber Efendimiz^(s) Hz. Ali ve Muaz b. Cebel’i Yemen’e gönderdiği zaman onlara; “kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız” buyurmuştur. Müftünün ihtiyatlı, ictihada ehil ve zabt kuvvetine sahip olması gerekir.”⁵²⁵

⁵²² Nâblusî, *Risale fi’l-fetva*, vr. 195a.

⁵²³ Nâblusî, *Risale fi’l-fetva*, vr. 195a.

⁵²⁴ Nâblusî, *Risale fi’l-fetva*, vr. 195b-196a; Nâblusî, *Reddü’l-va’fi alâ cevâbi’l-Haskefi fi meseleti huffi’l-Hanefi*, vr. 166b-167a. Nâblusî’nin risalesinde böyle bir açıklamaya yer vermesinin yaşadığı şu hadiseyle bağlantılı olduğunu düşünmekteyiz: 25 Rebiülevvel 1135/3 Şubat 1723 yılında Nâblusî Şam valisi Osman Paşa’nın yönlendirmesiyle Şam müftülüğüne tayin edilmiştir. Nâblusî müftülük görevine atandığında damadı Sadık el-Harrat da fetva eminliğine atanmıştır. Yaklaşık üç ay sonra İstanbul’dan müftü ataması yapıldığında, damadı fetva eminliğine resmen atansa da müftülüğe resmî olarak Nâblusî değil onun öğrencisi olan Halil b. Esad el-Bekrî atanmıştır. Nâblusî bu şekilde müftülük görevinden alınmasının ardından ifta faaliyetlerine evinde devam etmiştir. Muhtemelen Nâblusî müftülük görevinden alınmasından dolayı yönetimle bir problem yaşamış ve bu durumu eleştirdiği bir risale kaleme almıştır. Bk. Bekri Alaaddin, *Abdalgani an-Nabulusi (1143/1731): Oeuvre, Vie et Doctrine*, s. 75. Ayrıntılı bilgi için bk. Birinci bölüm: “Deruhte ettiği görevler.”

⁵²⁵ Nâblusî, *İzâhu’d-delâlat fi semâi’l-alât*, s. 27.

Nâblusî'ye göre bir, iki veya daha çok meseleyi delilleriyle bilen bir kişinin fetva vermesi caiz olmaz, ancak bir mezhepte müctehid olan ve mezhepte derinleşen müctehidin görüşlerini bilmek kaydıyla bu müctehidin görüşleriyle fetva verebilir.⁵²⁶

2.5. UNUTMA

Nâblusî'nin ele aldığı ve muhtevası sebebiyle ilginç sayılabilecek konulardan biri de unutma meselesidir. Nâblusî unutmayla ilgili *el-Keşf ve'l-beyân fîmâ yeteallaku bi'n-nisyân* adlı bir risale kaleme almıştır.⁵²⁷ Nâblusî bu risaleyi nisyanı birçok boyuttan incelemek için kaleme almıştır, fakat risalesinin son faslını unutmanın şer'î hükümleri nasıl etkilediği meselesine ayırmıştır. Nâblusî bu konuyu başka eserlerinde ele almadığı için sadece bu risalesine dayanarak onun bu konudaki görüşlerini ortaya koyduk.

Nâblusî'ye göre nisyan Allah haklarını ortadan kaldırmaz. Nitekim bir mükellef unuttuğu için bir vakit namazı kaçırsa, üzerinden vucubiyet kalkmaz ve kişinin kaçırdığı bu namazı kaza etmesi gerekir. İnsanoğlunun fitratından ötürü unutmanın daha galip olduğu durumlarda ibadet geçerli olur, kazası gerekmez. Mesela oruçlu bir kişinin unutarak yemesi veya içmesi durumunda orucu geçerli olur, orucunu kaza etmesi gerekmez, çünkü insan fitratı yeme ve içmeye meyillidir. Kurban keserken Allah'ın adını zikretmeyi unutmak da sorun teşkil etmez. Nitekim hayvan keserken insanı bir korku sarar ve insanın kalbi korkuyla doluyken unutmak daha çok olur.” Bir kişi unutarak namazda ilk oturuşta selam verebilir; unutmayla ilgili bu ve benzeri birçok örnek verilebilir. Bu gibi konularda gerçekleşen unutma hak sahibi tarafından affedilir.⁵²⁸

Nâblusî'ye göre kul haklarına taalluk eden meselelerde meydana gelen unutma bir özür olarak görülmez. Mesela bir kişi unutarak bir insanın malını itlaf etse, bu kişinin itlaf ettiği malı tazmin etmesi gerekir.⁵²⁹ Şayet kişi kendi taksiri nedeniyle nisyanı düşerse; mesela namaz kılarken kişinin namazda olduğunu hatırlamıyormuş gibi yemek yemesi özür kabul edilmez, çünkü kişi bu fiili yaparken namazda olduğunun farkındadır. Oruçluyken kişinin oruçlu

⁵²⁶ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 28.

⁵²⁷ Risalenin yazılış sebebiyle ilgili ve risale hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Birinci bölüm Eserleri: Usûl-i Fıkıh.

⁵²⁸ Abdülganî en-Nâblusî, *el-Keşf ve'l-beyân fîmâ yeteallaku bi'n-nisyân*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1762, vr. 141b.

⁵²⁹ Nâblusî, *el-Keşf ve'l-beyân*, vr. 141b.

olduğunu unutarak yemesi ise bu kabilden değildir, bu bir özürdür ve kişinin orucunu bozmaz. Nitekim normal şartlarda yemek içmek insan tabiatının meylettiği bir şeydir.⁵³⁰

Nâblusî; “ulemâ şu hadis-i şerifte geçen üç hususta, günahın sakıt olduğu konusunda ittifak etmişlerdir”: Hz. Peygamber^(s) şöyle buyurmuştur: “Ümmetimden hata, unutma ve zorlamayla yaptırılan şeylerin günahı kaldırılmıştır.” Şayet bir kişi namaz kılmayı, oruç tutmayı, hacca gitmeyi, zekât vermeyi, kefaretlerini ve adağını yerine getirmeyi unutsa, ittifakla kişinin bunları kaza etmesi gerekir. Yine aynı şekilde şayet bir kişi hatayla Arafat yerine başka bir yerde vakfe yapsa, ittifakla bu şahsın vakfesini kaza etmesi gerekir. Şayet bir kimse unutarak, namaza mani olacak kadar bir necâsetin bulunduğu yerde namaz kılsa, ya da namazın rükünlerinden birini unutsa, bu kişinin namazı batıl olmaz. Bir kişi namazın ve orucun vaktiyle ilgili, ya da su ve elbise gibi şeylerde yaptığı ictihadında hata etse veya oruca niyet etmeyi unutsa ya da namazda unutarak konuşsa bunlarda da kişiden günah sakıt olur.⁵³¹

Bir kimse oruçluyken unutarak yiyip içse ve cima yapsa orucu bozulmaz fakat namazda unutarak bir şey yese namazı bozulur, çünkü namazda yiyip içmede kişinin taksiri söz konusudur. Yeminde unutarak yemin eden de, kasıtlı yapan da hükümde eşittir, talakta, itakta ve ihram yasaklarında da hüküm böyledir. Yani bunlarda unutarak yapmak, kasıtlı yapmakla aynıdır, kişi affedilmez. Şayet borçlu bir kişi borcunu unutsa ve ölse bundan sorumlu tutulmaz, fakat unuttuğu şey gasp edilmiş bir mal ise bu durumda kişi sorumluluktan kurtulamaz.⁵³²

2.6. İBADETLERİN FARZ VE SÜNNETLERİNE FARKLI BİR YAKLAŞIM

Abdülganî en-Nâblusî'nin elgâz-ı fıkhiyye kabilinden farz ve sünnetleri ele aldığı “*İştibâkü'l-esinne fî'l-cevâbi ani'l-farzi ve's-sünne*” adlı müstakil bir risalesi vardır. Bu risalede Nâblusî Ebû Hazîm'e (bu kişinin “Ebû Hâzim el-Kâdî (ö. 292/905) olma” olasılığı yüksektir) bilmece tarzında sorulan farz ve sünnete dair soruları ele almakta, onun verdiği

⁵³⁰ Nâblusî, *el-Keşf ve'l-beyân*, vr. 142a.

⁵³¹ Nâblusî, *el-Keşf ve'l-beyân*, vr. 142a-142b.

⁵³² Nâblusî, *el-Keşf ve'l-beyân*, vr. 142b.

cevaplara karşılık kendisi de birtakım cevaplar vermektedir.⁵³³ Risalenin içeriğine bakıldığında elgâz-ı fikhiyye (uhciyye) kabilinden olduğu anlaşılmaktadır.

Nâblusî'nin Ebû Hazim'e sorulan sorulardan hareketle risalede farz ve sünnetlere dair yapmış olduğu tasnif şu şekildedir: "Farz, farzın farzı, farzları tamamlayan sünnet, farza ihtiyaç bırakmayan sünnet, farzın yerine geçen yani farza bedel olan sünnet, farzı karşılayan farz, farza dâhil olan farz, farzı kesen (bozan) sünnet, iki farz arasındaki sünnet, iki sünnet arasındaki farz, her farzda bulunan (mutasarrıf) farz, gece caiz olup gündüz caiz olmayan farz, gece caiz olup gündüz caiz olmayan sünnet, gündüz caiz olup gece caiz olmayan farz ve gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet."⁵³⁴

Nâblusî risalesinde tüm bu hükümlere tek tek cevap vermekte, ayrıca kendine özgü tasnifine göre "abdest, namaz, oruç, zekât ve hac konularını" merkeze alarak bu konuların içerisindeki farz ve sünnet hükümlerin neler olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca Nâblusî'ye göre Ebû Hâzim'in bazı cevaplarında problemler vardır. Bundan dolayı Nâblusî Ebû Hâzim'i tenkit etmekte ve bu yanlışlıkları kendi görüşlerini zikrederek düzeltmektedir. Ebû Hâzim'in ve Nâblusî'nin verdiği cevaplara göre sayılan hükümlere dair Nâblusî'nin yaklaşımını şu şekilde ortaya koymak mümkündür.

1. Farz ve Farzın Farzı

Nâblusî en başta Ebû Hâzim'in farza verdiği "farz, Allah Teâlâ'yı bilmektir" cevabını tenkit etmekte ve "Allah'ı bilmek farzdır. Bu doğrudur lakin farz sadece bundan ibaret değildir. Nitekim namaz, oruç, hac ve zekât da farzdır. Ayrıca birinci farz da Allah'a iman etmektir, sadece Allah'ı bilmek farz değildir. Çünkü Allah'ı bilmek Allah'a imandan sonra olur. İman boyun eğme, itaat etme ve gaybı tasdiktir. Allah Teâlâ mevcuttur. Marifet yani Allah'ı bilmek ona imandan sonra mümkün olur. Nitekim kul öncelikle hakkın varlığını tasdik eder ve hakka itaat eder. Sonra onu bilmeye çabalar ve onu bilir."⁵³⁵

⁵³³ Bu iki yaklaşımı ayrıntılı olarak incelediğimiz makale için bk. Ayşe Aktaş-Abdullah Kahraman, "Abdülganî en-Nâblusî'nin İştibâkû'l-Esinne Fi'l-Cevâbi Ani'l-Farzi Ve's-Sünne Adlı Risalesi Bağlamında Farz ve Sünnete İki Farklı Yaklaşım", *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 5(1): 2021, 41-64.

⁵³⁴ Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 189a-189b.

⁵³⁵ Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 190a-190b.

Nâblusî “Ebû Hâzim’in Hz. Muhammed’i^(s) bilmeyi farzın farzı olarak ifade etmesinin bir manası olmadığını ifade etmektedir.” O, “Hz. Muhammed’i^(s) bilmenin farz olduğunu, nitekim Hz. Muhammed’in^(s) Allah’ın kulu ve Resulü olduğunda şüphe olmadığını” belirtmektedir.⁵³⁶

2. Farzları Tamamlayan Sünnet

“Ebû Hâzim buna cevabı namazdaki ara oturuştur. Nâblusî’ye göre bu doğru değildir. O, Ebû Hâzim’i eleştirmektedir.” Nâblusî bunun sebebini şöyle açıklamaktadır: “Ara oturuş Hanefiler’e göre sünnet değil vaciptir. Şayet ara oturuşu Şafiî mezhebi ve diğer mezheplerdeki gibi sünnet olarak kabul edersek yine yanlış olur. Çünkü bu durumda da ara oturuş farzı tamamlayan bir sünnet olmaz. Bu mezheplere göre ara oturuş yapılmasa da namaz tamam olur. Bundan dolayı Nâblusî’ye göre, ara oturuş farzı tamamlayan sünnet kategorisine koymak doğru değildir. Ona göre, farzı tamamlayan sünnetlere, rükû ve secde de yapılan tesbihler ve intikal tekbiri örnek verilebilir.”⁵³⁷

3. Farza İhtiyaç Bırakmayan Sünnet

“Bu sünnete Ebû Hâzim, mestler üzerine mesh vermeyi örnek vermektedir. Çünkü mestlerin üzerini mesh edince ayakları yıkamaya ihtiyaç kalmaz.” Nâblusî Ebû Hâzim’in verdiği örneklere ilave olarak şu örnekleri vermektedir: “Hanefiler’e göre başın dörtte birini, Şafiîler’e göre de sadece bir saçı dahi mesh etmek, başın tamamını mesh etmek olan farzın yerini tutmaktadır.”⁵³⁸ Bu misallerin dışında Nâblusî şu örnekleri de vermektedir: “Bir kişinin vakit girmeden önce abdest alması da bu sünnetlere örnektir. Öyle ki vakit girmeden önce abdest almak sünnettir, vakit girdikten sonra ise farzdır ve bu kişinin vakit girdikten sonra tekrar abdest almasına gerek kalmaz.”⁵³⁹

4. Farzın Yerine Geçen Farz

⁵³⁶ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 190b.

⁵³⁷ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 190b-191a.

⁵³⁸ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 191a.

⁵³⁹ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 191a.

“Ebû Hâzim abdestin de yerine geçen gusûl abdestini farzın yerine geçen farza örnek vermiştir. Nâblusî ise buna Cuma namazını da ilave ederek, Cuma namazı da öğle namazının yerine geçmektedir demektedir.”⁵⁴⁰

5. Farza Dâhil Olan Farz

“Bu hükümden kastedilen farz bir hükmün içerisinde mündemiç olan bir başka farz hükümdür. Ebû Hâzim bu hükme abdestte yüzü yıkamayı örnek vermektedir. Nâblusî buna namazda kıraati ve hacda tavafı da eklemiştir.”⁵⁴¹

6. Farzı Kesen (Bozan) Farz

“Farzı bozan farzla ilgili Ebû Hâzim ile Nâblusî aynı cevabı verip bu konuda ittifak etmişlerdir: Farz namaz esnasında namaz kılan kimsenin verilen selamı almasıdır, çünkü bu, farz olan namazı bozar. Normalde verilen selamı almak farzdır ama namaz kılan kişi için bu mekruhtur, çünkü selamı alınca kişinin namazı bozulur.”⁵⁴²

7. Farzı Kesen (Bozan) Sünnet

“Farzı bozan sünnet vitir namazıdır. Çünkü vitir namazı sabah namazını keser cevabını veren Ebû Hâzim’in bu cevabının yanlış olduğu söyleyen Nâblusî”, sebebini şu şekilde açıklamaktadır: “Vitir namazı Hanefî mezhebine göre amelî farzdır. Yani vaciptir sünnet değildir. Şayet sünnet olsa da yine farzı bozan sünnet kategorisine bu örneği vermek doğru değildir, çünkü sünnet farzı kesmez. Nitekim öğle namazının farzını kılarken, bir kişinin aklına öğlenin sünnetini kılmadığı gelirse namazı bozulmaz.”⁵⁴³

8. İki Farz Arasındaki Sünnet

“Buna Ebû Hâzim, mazmaza ve istinşakı (ağza ve burna su vermeyi) örnek vermiştir. Çünkü ona göre mazmaza ve istinşak farz olan niyet ve yüzü yıkamanın arasındadır. Bunlara ilaveten Nâblusî, rükûda ve secdede yapılan tesbihleri ve Şafîlilere göre bunlarda itidalli olmayı,

⁵⁴⁰ Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 191a.

⁵⁴¹ Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 191a.

⁵⁴² Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 191a.

⁵⁴³ Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 191a-191b.

ittifakla rükû ve secde arasındaki sünnet olarak kabul edilen *semi'allahu limen hamideh ve rabbena leke'l-hamd* demeyi örnek vermiştir.”⁵⁴⁴

9. İki Sünnet Arasındaki Farz

“İki sünnet arasındaki farza Ebû Hâzim mazmaza ve istinşak yaparken suyun burnun kıvrık kısmına ulaştırılmasıdır şeklinde cevap vermektedir.” Nâblusî, “Ebû Hâzim’in verdiği bu cevabın doğru olmadığını belirtmekte ve istinşak esnasında burun zaten yıkanmaktadır, bir de suyun burnun en ucuna kadar ulaştırılmasına gerek yoktur demektedir.”⁵⁴⁵ Nâblusî’nin burnun en uç kısmından kastının burnun içeriden başlayan kısmı olma olasılığı yüksektir. Gusül abdesti alırken buraya suyun ulaştırılması gerekir.

10. Her Farzda Mutasarrıf (Bulunan) Farz

“Buna Ebû Hâzim niyet cevabını vermiştir. Nâblusî ise bunun doğru olmadığını söylemiştir. Nitekim o, abdestin farz olduğunu, abdest ve gusûlde niyet etmenin Hanefîler’e göre sünnet olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Nâblusî buna şu örneği de zikretmektedir: Ölmeyecek kadar yemek ve içmek farzdır ama buna niyet etmek icmayla farz değildir. Setr-i avret farzdır, necaseti gidermek farzdır, fakat bunlarda niyet etmek icmayla farz değildir.”⁵⁴⁶

11. Gece Caiz Olup Gündüz Caiz Olmayan Farz

“Ebû Hâzim buna Arafat’ta vakfe cevabını vermektedir. Nâblusî ise bunun doğru olmadığını söylemekte ve Ebû Hâzim’i eleştirmektedir. Nâblusî Arafat’ta vakfenin arife günü güneşin zevalinden, güneşin batışına kadar ve gündüz de caiz olduğunu söylemektedir.”⁵⁴⁷

12. Gece Caiz Olup Gündüz Caiz Olmayan Sünnet

“Ebû Hâzim bu hükme iftarda acele etmek cevabını vermiştir. Nâblusî bu örneğe şunları ilave etmektedir: Sahur da gece caiz olup gündüz caiz olmayan sünnetlerdendir. Yine aynı

⁵⁴⁴ Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 191a-191b.

⁵⁴⁵ Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 191b.

⁵⁴⁶ Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 191b.

⁵⁴⁷ Nâblusî, *İştibâkû'l-esinne*, vr. 191b-192a.

şekilde evvabin namazı, akşam ve yatsı namazının sünnetleri de gece caiz olup gündüz caiz olmayan sünnetlerdendir.”⁵⁴⁸

13. Gündüz Caiz Olup Gece Caiz Olmayan Farz

“Ebû Hâzim buna sadece oruç cevabını vermiştir. Nâblusî sabah, öğle ve ikindi namazları da böyledir diyerek Ebû Hâzim’in cevabını doğrulamış ve cevabına ilave yapmıştır.”⁵⁴⁹

14. Gündüz Caiz Olup Gece Caiz Olmayan Sünnet

“Ebû Hâzim’e göre gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet sabah namazının farzından önce kılınan iki rekat namazdır. Nâblusî ise farzdan önce kılınan gündüz namazlarının sünneti olduğunu söylemiştir.”⁵⁵⁰

Nâblusî bu on dört maddelik tasnifi abdeste, namaza, oruca, zekâta ve hacca da uygulayarak ele almıştır. Böylelikle tek tek abdeste, namaza, oruca, zekâta ve hacca göre de zikredilen farz ve sünnetleri aşağıda zikrettik.

1. Abdestin Farz ve Sünnetleri

Nâblusî’ye göre “abdest almak farzdır. Farzın farzı, abdesti meşru olan şekilde tamamlamaktır. Farzı tamamlayan sünnet, abdest alırken niyet etmektir. Farzdan müstağni olan sünnet, namaz vakti girmeden önce alınan abdesttir. Farzı karşılayan farz, farz namaz için alınan abdesttir.”⁵⁵¹ “Farza dâhil olan farz; bir kişinin abdest esnasında, abdest uzuvlarını yıkarken, abdest azalarında suyun isabet etmediği bir miktar kuru kısım kalması durumunda, kalan yerleri yıkamasıdır. Abdest aldıktan sonra herhangi bir hades durumu söz konusu olduğunda, bu kişinin namaz için tekrar abdest alması da farzdır. Bunlar farza dâhil olan farzlara örnektir. Farzı bozan farz; abdest uzuvlarında yara olan bir kişinin yaralı uzvunu yıkaması hâlinde bir zarar görmeyecekse ve abdest alırken yarayı da yıkaması sonucu yaradan kan aksa, bu durumda kişinin abdestinin bozulmasıdır. Abdest namaz için farzdır, kişinin abdest

⁵⁴⁸ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 192a.

⁵⁴⁹ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 192a.

⁵⁵⁰ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 192a.

⁵⁵¹ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 193a.

için yarasını yıkaması sonucu meydana gelen kanamayla farz kesilir yani farz olan abdest bozulur.”⁵⁵²

“Farzı bozan sünnete örnek; kişi abdest almayı bitirdikten sonra ayak parmaklarını hilallerse, bunun etkisiyle de yaranın kabuğu soyulup kanarsa, sünnet bir fiil nedeniyle farz olan abdest bozulmuş olur. İki farz arasındaki sünnet ise yüzü yıkarken sakalı, elleri yıkarken de parmak aralarını hilallemektir. İki sünnet arasındaki farz da istinşak ve sakalı hilallemenin arasında yüzü yıkamaktır. Her farzın içinde olan farz, abdest alırken temiz suyun tüm abdest uzuvlarına ulaştırılmasıdır. Gece caiz olup gündüz caiz olmayan farz, özür sahibi kişinin yatsı vakti girdikten sonra abdest almasıdır. Kişi aldığı bu abdestle gece boyunca dilediği kadar namaz kılabilir. Fakat bu abdestle gündüz namaz kılması caiz değildir. Gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet ise özürlü kişinin abdest üzerine abdest almasıdır.”⁵⁵³

2. Namazın Farz ve Sünnetleri

Nâblusî’ye göre; “namaz farzdır. Farzın farzı tüm namazları kılmaktır. Farzları tamamlayan sünnet, namazı huşuyla kılmaktır. Farzdan müstağni olan sünnet, mesela sabah ve öğle namazlarında tıvâl-i mufassaldan olan sureleri okumaktır.”⁵⁵⁴ “Farzın yerine geçen farz, Cuma namazıdır, çünkü Cuma namazı öğle namazının yerine kaimdir. Farza dâhil olan farz, farz namazlardaki kade-i ahire yani son oturuştur.” Nâblusî farz olan kade-i ahireyi farz namazlara dâhil olan farz olarak kabul etmiştir. “Farzı bozan farz, farz namaz esnasında kıyamdayken veya rükûdayken meydana gelen bir hadestir ki, bu durumda kişinin namazı batıl olur.” “Farzı bozan sünnet, kişinin rükûdan başını kaldırıp *Rabbena leke’l-hamd* dediği esnada abdestinin bozulmasıdır. Bu durumda da kişinin namazı batıl olur.”⁵⁵⁵

“İki farz arasındaki sünnet, niyet ve tekbir arasında elleri kaldırmaktır. İki sünnet arasındaki farz, elleri kaldırırken ve göbek üstüne bağlarken arada getirilen tekbirdir. Her farzda bulunan farz, namazın erkânını eda etmektir. Gece caiz olup gündüz caiz olmayan farz, akşam namazıdır çünkü gurûb vaktinden sonra caiz olur. Bu vakit gecenin başıdır ve gurûb vaktinden önce akşam namazını kılmak caiz değildir. Gece caiz olup gündüz caiz olmayan sünnet, teravih

⁵⁵² Nâblusî, *İştibâkü’l-esinne*, vr. 193a.

⁵⁵³ Nâblusî, *İştibâkü’l-esinne*, vr. 193a-193b.

⁵⁵⁴ Nâblusî, *İştibâkü’l-esinne*, vr. 193b.

⁵⁵⁵ Nâblusî, *İştibâkü’l-esinne*, vr. 193b.

namazıdır. Gündüz caiz olup gece caiz olmayan farz, Cuma namazıdır. Gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet, duha yani kuşluk namazıdır.”⁵⁵⁶

3. Orucun Farz ve Sünnetleri

Nâblusî’ye göre; “Ramazan orucu farzdır. Farzın farzı, orucu iftar ederek tamamlamaktır. Farzı tamamlayan sünnet sahurdur. Farzdan müstağni olan sünnet, mukim olan bir esirin, bir ayın *eyyâmü’l-bîyd*⁵⁵⁷ günlerinde Ramazan sanarak oruç tutmasıdır. Bu durumda kişi Ramazan’a ulaşmış gibi olur.”⁵⁵⁸ “Burada Nâblusî *eyyâmü’l-bîyd*de oruç tutmak sünnet olduğu için bu günleri zikretmiştir. Lakin sünnet hükmünde olan günler sadece bu günler değildir. Ayrıca bir kişinin bu günlerde Ramazan zannıyla oruç tutması hâlinde, bu orucunun Ramazan yerine geçmesi pek tutarlı bir cevap değildir.”

“Bir kişinin yevm-i şekte,⁵⁵⁹ geçmiş Ramazan’dan kalan bir borcunu tutması farzı tamamlayan farzdır. Böyle bir durumda şayet o gün Ramazan ise, kişi o yılın Ramazan’ı için oruç tutmuş gibi olur. Bir kişi bir ay boyunca oruç tutup itikâf etmeyi adasa ve bu adağını herhangi bir ayda yerine getirse, Ramazan ayında itikâfa girmesi hâlinde bu adağının yerine gelmesi farza dâhil olan farzdır. Çünkü bu hâlde Ramazan ayında farz olan oruç ile adaktan dolayı farz olan oruç, iç içe geçmiş olur. Cünüp olan kişinin oruçlu olduğunu hatırladığı hâlde, mazmaza yaparken boğazına su kaçırmaması, farzı bozan farzdır. Çünkü bu durumda kişinin orucu batıl olur. Abdest alan kişinin mazmaza yaparken oruçlu olduğu aklındayken boğazına su kaçırmaması farzı bozan sünnettir. Bu durumda kişinin orucu batıl olur yani bozulur.”⁵⁶⁰

“İki farz arasındaki sünnet, gündüz tutulan Ramazan orucuyla, akşam namazı arasında iftar yapmakta acele etmektir. İki sünnet arasındaki farz, iftarda acele ederek ve sahuru geciktirerek Ramazan orucunu tutmaktır. Her farzda olan farz, Ramazan ayının her gününde oruç tutmanın farz olduğuna itikat etmektir. Gece caiz olup gündüz caiz olmayan farz, her

⁵⁵⁶ Nâblusî, *İştibâkü’l-esinne*, vr. 193b-194a.

⁵⁵⁷ Eyyâm-ı bîyd ya da bîyz şeklinde geçer. Her kamerî ayın dolunayla aydınlık olan 13, 14 ve 15. günleri için kullanılır. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, İstanbul: 2010, s. 232.

⁵⁵⁸ Nâblusî, *İştibâkü’l-esinne*, vr. 194a.

⁵⁵⁹ Yevm-i şek: Şüpheli gün demektir. Şaban ayının otuzuncu günüdür. Bu günde Ramazan’a veya bir vacibe niyet edilerek tutulan oruç mekruhtur. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 613.

⁵⁶⁰ Nâblusî, *İştibâkü’l-esinne*, vr. 194a-194b.

Ramazan gecesı niyeti geceden yapmaktır. Şayet kişi gündüz büyük duhadan önce niyet ederse yine caiz olur, fakat bu sünnetin hilafınadır.”⁵⁶¹

“Ramazan ayında oruç tutmak gündüz caiz olup gece caiz olmayan farzdır. Bir kişi Ramazan’ın son gecesinde teravih namazını kaçırır ve bu son günün gündüzünde kaza etse caiz olur ve bu gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnettir. Son gün güneş battıktan sonra kaza ederse caiz olmaz.”⁵⁶²

4. Zekâtın Farz ve Sünnetleri

Nâblusî’ye göre; “zekât farzdır. Zekâtta farzın farzı niyettir. Farzları tamamlayan sünnet, her vacip olan sadakayı yerine getirirken nefsi temizleyip arındırmaktır. Farza ihtiyaç bırakmayan sünnet, kişinin zekât farz olduktan sonra tüm malını sadaka olarak vermesidir.”⁵⁶³ “Bu durumda kişi zekâta niyet etmemiş olsa da zekâtını yerine getirmiş sayılır. Kişi zekâtını fakir olan kız kardeşine yahut fakir olan halası veya teyzesine ya da diğerk akrabalarından birisine verse caiz olur, bu farzı tamamlayan farzdır. Böylelikle bu kişi hem farz olan zekâtını hem de sıla-i rahimi îfa etmiş olur. Bir kişi zekâtını fakirlere vermeyi adarsa farz olan adak, farz olan zekâta dâhil olarak kişinin üzerinden düşer. Yani sadece zekâtını vererek, kişi adağını da yerine getirmiş olur, bu farza dâhil olan farzdır. Bir kişi 1000 lira gasp etse, elinde de 1000 lira olsa, gasp ettiğı para da elindeki parayla birlikte hesap edilerek zekât nisabına dâhil olur. Bir yıl geçtiğinde bu kişinin kendi parasıyla birlikte gasp ettiğı paranın zekâtını da vermesi gerekir. Bu farzı bozan farzdır.”⁵⁶⁴

“Bir kişi nisap miktarı malının üzerinden bir yıl geçmeden fitır sadakasını öderse, bu kişinin zekât vermesi gerekmez, çünkü fitır sadakası sünnettir. Bu farzı bozan sünnettir.”⁵⁶⁵ Nâblusî’nin verdiğı bu örnek isabetli değildir. Nitekim Hanefî mezhebinde fitır sadakasının hükmü sünnet değil vaciptir. Ayrıca sünnet de olsa fitır sadakasını vermek farz olan zekâtı bozmaz.

⁵⁶¹ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 194b.

⁵⁶² Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 194b.

⁵⁶³ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 194b.

⁵⁶⁴ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 194b.

⁵⁶⁵ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 194b.

“Kişinin fitır sadakasını vermesi gereken günlerin, Ramazan’ın sonunda vermeyi taahhüt ettiği müeccel borçla, Ramazan’ın sonunda, 2 Şevval’de üzerinden bir yıl geçen zekât borcunun arasında olması iki sünnet arasındaki farzdır. İki bayram arasında zekât malının havelânü’l-havle ulaşması iki farz arasındaki sünnettir. Şafiîler’e göre bu durumda fitre vermek ve kurban kesmek sünnettir.” “Her farzda bulunun farz ise ihlastır, yani farz olan zekâtı verirken ihlaslı olmak farzdır.”⁵⁶⁶

“Kişi zekâtını gece bir adama ödese ve daha sonra bu adamın o kişinin babası olduğu ortaya çıksa yine de bu şahsın verdiği zekât caiz olur, bu gece caiz olup gündüz caiz olmayan farzdır. Lakin gündüz babasına zekât verirse bu caiz olmaz.” “Gece caiz olup gündüz caiz olmayan sünnet ise fitır sadakasını kişinin gece bilmeksizin babasına vermesidir.”⁵⁶⁷

“Bir kişinin üzerinden tam bir yıl geçtiği ve kendisine zekâtın farz olacağı gecenin başında, malının nisap miktarının altına düşüp gecenin sonunda tekrar nisap miktarına ulaşması durumunda bu kişinin, o gece zekât vermesi caiz olmaz, şayet kişi zekâtını güneş doğduktan sonra öderse caiz olur. Bu gündüz caiz olup gece caiz olmayan farzdır.”⁵⁶⁸ “Gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnet; bir önceki örnekteki gibi bir durumda fitır sadakasını vermek gündüz caiz olur.”⁵⁶⁹

5. Haccın Farz ve Sünnetleri

Nâblusî’ye göre; “hac farzdır. Farzın farzı ihramdır. Farzları tamamlayan sünnet telbiyedir. Farzdan müstağni olan sünnet umredir. Hac yapmak için ihramlı olarak Mekke’ye girmek gerekir. Hac için ihrama giren bir kişi, umreyi yerine getirirse geçerli olur. Umrenin hükmü de sünnettir. Farzı tamamlayan farz bir kişi Mekke’ye ihramsız olarak girse, bu kişinin hac veya umre yapması gerekir. Farza dâhil olan farz, şayet ihramlı olan bir kişi arife günü Arafat’a gitse, o günde bu kişinin borcu geri dönse, farz olan vakfe ile borcun ifası için gitmek birbirine dâhil olmuş olur.”⁵⁷⁰

⁵⁶⁶ Nâblusî, *İştibâkü’l-esinne*, vr. 195a.

⁵⁶⁷ Nâblusî, *İştibâkü’l-esinne*, vr. 195a.

⁵⁶⁸ Nâblusî, *İştibâkü’l-esinne*, vr. 195a.

⁵⁶⁹ Nâblusî, *İştibâkü’l-esinne*, vr. 195a.

⁵⁷⁰ Nâblusî, *İştibâkü’l-esinne*, vr. 195a.

“Nahr yani kurban kesilecek gece, yatsı namazının vakti çok sıkışsa ve sadece namazın farzını kılacak kadar bir vakit olsa, kişi namaz vaktinin çıkmasından korkarak bir müddet vakfeye ara verse, bu durumda farz namazı kılmak için, kişinin farz olan vakfeye ara vermesinden dolayı vakfe bozulmuş olur. Bu farzı bozan farzdır. Arafat’ta vakfe yaptığı gece, kişinin yatması ve sabahladığında arife gecesi olduğuna tanık olması farzı bozan sünnettir.”⁵⁷¹

“İhram ve hacda Arafat’ta vakfe arasında kudüm tavafi yapmak iki farz arasındaki sünnettir. Müzdelife’de gecelemeyle Arafat’ta vakfe yapmak arasında yapılan kudüm tavafi iki sünnet arasındaki farzdır. Her farzda olan farz hacda ihramdır. İhramlı kişi Mekke’ye arife günü gürûb vaktinden sonra girse ve hemen Arafat’a gitse, orada vakfe yapması farzdır ve gece olduğu için caizdir. Bu, gece caiz olup gündüz caiz olmayan farzdır, hatta kişi fecr doğana kadar orada kalsa bile geçerli olur. Ertesi gün yani bayram günü gündüz vakfe yaparsa caiz olmaz.”⁵⁷²

“Müzdelife’de gündüz vakti yatmak gece caiz olup gündüz caiz olmayan sünnettir. Şayet kişi Mina’da gecelese, sonra Müzdelife’ye fecrden sonra vakfe yapmak için dönse, sünneti kaçırmış olur. Tavafu’r-rükn yani *ifâda tavafi* Arafat’ta bir saat vakfe yaptıktan sonra yapılırsa caiz olur. Bu, gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnettir.”⁵⁷³ Nâblusî’nin bu örneği isabetli değildir. Çünkü *ziyaret tavafi* da denilen *ifada tavafinı* yapmak sünnet değil ittifakla farzdır.⁵⁷⁴ “Bir kişi gece arife gününden önce Arafat’ta vakfe yapmadan evvel tavaf ederse caiz olmaz. Kudüm tavafinın yevmü’n-nahr’da gündüz yapılması gündüz caiz olup gece caiz olmayan sünnettir. Şayet bir kişi gece tavaf ederse bu kişi sünneti kaçırmış olur.”⁵⁷⁵

2.7. NECÂSET BULAŞMIŞ MADDELERİN TEMİZLENMESİ

Nâblusî’ye göre necâsetle boyanmış bir elbise yıkanmadığı sürece temiz olduğuna hükmedilmez. Yani defalarca yıkanıp en nihayetinde çıkan su tertemiz oluncaya kadar temizlenmiş sayılmaz. Aksi takdirde hala pistir. Elbisenin yırtılmasından korkarak yıkamaktan kaçınılamaz. Nitekim her defasında elbise yıkanıp sıkılır ki temizlensin. Sıkma işlemi çok mübalağa yapılmazsa, elbiseye de zarar verilmemiş olur. Elbise şayet kanla boyanmışsa; bu

⁵⁷¹ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 195a-195b.

⁵⁷² Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 195b.

⁵⁷³ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 195b.

⁵⁷⁴ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 195b.

⁵⁷⁵ Nâblusî, *İştibâkû’l-esinne*, vr. 195b-196a.

durumda ele isabet eden pis yağa kıyas edilerek üç kez yıkamayla temiz olacağına hükmedilemez. Nitekim ele bulaşan necis yağı üç defa yıkamak kafidir. Elde yağın izi kalsa da sorun olmaz, fakat kanla boyanan elbise için aynı durum söz konusu olamaz, çünkü kan necâset-i ayndır, yağ ise öyle değildir. Yağ kendisine bir necâsetin bulaşmasıyla pislenir, yoksa zatı itibariyle necis olan maddelerden değildir, sadece ölü etindeki yağ bunun hilafıdır.⁵⁷⁶

Nâblusî pislige bulaşmış bir yağın bu necâsetten temizlenmesinin mümkün olup olmadığını ve çömlük, testi gibi şeyler, içlerine pis su çekerlerse bunların temizlenmesinin mümkün olup olmadığına İmâmeyn'in şu şeklide cevap verdiğini söylemektedir: "İmam Muhammed'e göre bunlar ebediyyen temizlenemezler. Ebû Yusuf'a göreyse üç defa temiz suyla yıkanır ve her defasında kurutulursa, bu şekilde temizlenmiş olurlar."⁵⁷⁷

İçerisine pis su ya da şarap gibi necis bir sıvı çekerek şişmiş buğday, yine Ebû Yusuf'a göre temiz suya dökülüp üç kez kaynatıldıktan sonra temizlenmiş sayılır. Şayet herhangi bir deri pis bir suyla tabaklanırsa, daha sonra temiz suyla yıkanırsa Ebû Yusuf'a göre içerisindeki necâset temizlenmiş sayılır. İmam Muhammed'e göre bunların hiçbirisi necâsetten temizlenemez, çünkü bunlar sıkılabilen maddeler değildir. Şayet sıkılabilselerdi içlerindeki necâsetin tamamen giderilmesi mümkün olabilirdi. Böyle bir şey söz konusu olamadığı için, İmam Muhammed'e göre bu maddeler necâsete bulaşırsa temizlenemez.⁵⁷⁸ Bu konuda müfta bih olan görüş Ebû Yusuf'un görüşüdür.⁵⁷⁹ Nâblusî'de bu görüşü tercih etmektedir.

2.8. TEDAVİ AMAÇLI KEYYÜ'L HİMMASA UYGULAMASI (NOHUT YAKISI)

Nâblusî Keyyü'l-hımmasa ile ilgili *Risâletü'l-ebhâsi'l-muhallasa fî hükmi keyyi'l-hımmasa* adlı risale yazmış ve hımmasadan çıkan sıvının hükmünü ele almıştır. Nâblusî konuyu sadece bu risalesinde ele aldığı için söz konusu risaleden hareketle Nâblusî'nin görüşünü ortaya koymaya çalıştık.

⁵⁷⁶ Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, V, 410-411; Ömer Ali el-Bârûnî, "Risâletü'l-gaysü'l-münbecis fî hükmi'l-masbûği bi'n-necis te'lif Abdülganî b. İsmail en-Nâblusî", *Mecelletü'l-İlmiyye li Külliyyeti't-Terbiyye*, 8(2017/2), s. 23.

⁵⁷⁷ Nâblusî, *Teşhizü'l-ezhân fî tathîri'l-edhân*, vr. 176a-b; Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, V, 411.

⁵⁷⁸ Nâblusî, *Teşhizü'l-ezhân*, vr. 176b; Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, V, 411.

⁵⁷⁹ Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, V, 411.

“Key” Arapça’da dağlamak demektir. “Hımmasa” da nohut tanesi demektir. “Keyyü’l-hımmasa” ise yaraları tedavi için uygulanan bir yöntemin adıdır. Eskiden insanlar yaralarını dağlayıp, daha sonra bu dağladıkları yaraların iyileşmesi için üzerine nohut ezmesi koymaktaydılar. Yaptıkları bu işleme de keyyü’l-hımmasa adını vermektedirler. Keyyü’l-hımmasa nohut yakısı olarak da bilinmektedir. Nâblusî bu işlemi eskiden işinde uzman olan doktorların yaptığını söylemektedir. Tıbbi bir tedavi yöntemi olan “keyyü’l-hımmasa”nın üzerine konulduğu yaradan çıkan sıvının abdesti bozup bozmadığı, fukahâ arasında tartışma konusu olmuştur. Bundan dolayı Nâblusî de bu meseleye dair risale kaleme almıştır.⁵⁸⁰

Bu meseleyle ilgili sorun şudur: “Yarayı dağlayıp üzerine konulan nohutun sarıldığı bezden ya da kağıt parçasından dışarıya sıvı çıktığında bu kişi özür sahibi kabul edilir mi yoksa edilmez mi? Bu çıkan sıvı kişinin abdestini bozar mı bozmaz mı?”⁵⁸¹

Nâblusî meseleyi açıklamak için öncelikle Hanefî mezhebine göre abdesti bozan şeyleri ele almaktadır: “Hanefî mezhebine göre sebileyn dışında bir yerden çıkan her şeyin çıktığı yeri aşması gerekir. Sebileyn dışından çıkan şey, necis bir şeyse ve çıktığı yeri aşıp akıyorsa bundan dolayı kişinin abdesti bozulur. Şayet akmazsa, sadece çıkmasıyla kişinin abdesti bozulmaz.”⁵⁸²

Yaranın başından çıkan kan veya irin; akmadığı sürece abdesti bozmaz. Akmadaki sınır ise irinin veya kanın yaranın başından kenarlara doğru meyletmesiyle başlamaktadır. Nâblusî Ebû Yusuf’un konuyu bu şekilde açıkladığını söylemektedir. Çünkü irin veya kan yaranın başından çıkıp kenara doğru kayıp başka bir yere akmadığı sürece yerinden çıkmış sayılmaz. “Yaranın başı şişerse ve yaranın başından irin ve benzeri bir şey gözükmürse çıkan şey şişliği aşmadığı sürece abdest bozulmaz. Çünkü şiş olan bölgeyi yıkamak gerekmez. Çıkan pislik temiz hükmünde olan yeri aşmadığı sürece abdest bozulmaz.” Nâblusî fıkıh kitaplarında bu konuyla ilgili geçen hükümlerden hareketle vardığı kanaatini şu şekilde ifade etmektedir: “Kitaplarda geçen ibarelerden anlaşılan; kan, irin ve cerahât, yaranın üstüne çıkarsa, sağlam olan başka bir yere akmadığı sürece abdest bozulmaz. Yara büyük olsun, küçük olsun ya da

⁵⁸⁰ Abdülganî en-Nâblusî, *Risâletü’l-makâsıdı’l-mumahhasa fî beyâni mâi keyyi’l-hımmasa*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 59b-60a.

⁵⁸¹ Nâblusî, *Risâletü’l-makâsıdı’l-mumahhasa*, vr. 60a.

⁵⁸² Nâblusî, *Risâletü’l-makâsıdı’l-mumahhasa*, vr. 60a.

dağlanmış olup üzerine hımmasa konulmuş olsun veya olmasın, çıkan şey yaranın olduğu bölgeyi aşmadığı sürece kişinin abdesti bozulmaz.”⁵⁸³

Abdestli bir kişi dağlanmış yarasının üzerine hımmasa koyup sonra onun üzerine de bir kağıt koydursa, daha sonra kanın veya irinin çıkmasını engelleyecek bir bezle ya da sargı beziyle üzerini sardırca, bu kişinin abdesti bozulmaz. Sargının altı kanla ve irinle dolsa da bu kan ve irin dışarı taşmadığı müddetçe kişinin abdesti bozulmaz.⁵⁸⁴ Sonuç olarak Nâblusî’ye göre; “keyyü’l-hımmasada şayet yara sargı beziyle ya da bir bezle sarılmışsa, hımmasa da dağlanmış yaranın içindeyse ve üzeri de sarılmışsa; yaradan çıkan kan, irin ve cerahât gibi şeyler, sargı bezinden dışarı taşıp akmadığı sürece kişinin abdesti bozulmaz, aksi durumda ise bozulur. Bu durum devam ettiğinde kişi bir namaz vakti boyunca özür sahibi olmaz. Çünkü yarasının üstüne hımmasa koyup koymamak kişinin elindedir. Kişi dağlanmış yaranın üzerine hımmasa koymadığında, yaradan bir şey çıkmaz. Bu durum kişinin kendi elinde olduğu için özür sahibi sayılmaz. Sargı bezinin içinde ve üzerinde biriken kan, irin ve cerahât gibi necâsetler de, bir dirhem miktarını aşarsa bu durumda necis hükmünde olur. Bu miktar; bir dirhem ya da daha az ise, kişi bu şekilde namaz kılabilir ve bundan dolayı kişinin namazı bozulmaz.”⁵⁸⁵

2.9. MESCİTLERİN AVLUSUNDA İTİKAF GİRME

Nâblusî cami ve avluları iki farklı mekân olarak kabul etmeyip avluların da mescid hükmünde olduğunu ve caminin içiyle bir bütün olduğunu söylemektedir. Buna göre avluda kılınan namazlar, saflar birleşik olmasa da geçerlidir. Bir kişinin avluda itikafa girmesi de caizdir. Caminin içinde itikafa giren bir kişi avluya çıkarsa veya avludaki bir kişi caminin içine girerse bu kişinin itikafı bozulmaz, çünkü her iki yer de aynı mekândır.⁵⁸⁶

⁵⁸³ Nâblusî, *Risâletü’l-makâsidi’l-mumahhasa*, vr. 60b.

⁵⁸⁴ Nâblusî, *Risâletü’l-makâsidi’l-mumahhasa*, vr. 60b-61a.

⁵⁸⁵ Nâblusî, *Risâletü’l-makâsidi’l-mumahhasa*, vr. 61b-62a.

⁵⁸⁶ Abdülğani en-Nâblusî, *Tuhfetu’r-raki’i’s-sâcid fi cevâzi’l-itikâfi fi finai’l-mesâcid*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 52b-53a.

2.10. CENAZE NAMAZININ MESCİTTE KILINMASI VE TEKRARI

Nâblusî bu konuyla ilgili *Nüzhetü'l-vâcid fî hükmi's-salati ale'l-cenâiz fî'l-mesâcid* adlı bir risale kaleme almıştır. Nâblusî'nin konuyla ilgili görüşü bu risalesinde ve *Nihâyetü'l-murâd* adlı eserinde yer aldığı için söz konusu kaynaklardan hareketle görüşünü naklettik.

Nâblusî bu konuda kendi tercih ettiği görüşü ve fetvasını şu şekilde açıklamaktadır: “Hanefî mezhebinin bu konudaki genel görüşü, en başta Ebû Hanife ve İmam Muhammed olmak üzere gerek büyük mescitte gerek mahalle mescidinde olsun cenaze namazının mescitte kılınmasının mekruh olduğu yönündedir. Bu durum ister cenaze ve halk mescitte olsun ister halk içerde cenaze dışarıda olsun, her iki durumda da mekruhtur. Fakat benim tercih ettiğim görüş selef-i salihînin ve Ebû Yusuf'un görüşüdür, yani ben bu meselede mescitte cenaze namazı kılmanın caiz olduğuna fetva veriyorum. Dayanağım selef-i salihinden gelen rivayetler ve Ebû Yusuf'un görüşüdür.”⁵⁸⁷

Nâblusî cenaze namazının tekrarına dair *Gâyetü'l-vicâze fî tekrâri's-salâti ale'l-cenâze* adlı bir risale kaleme almış ve konuyla ilgili görüşünü bu risalesinde ortaya koymuştur. Nâblusî bir kimse için cenaze namazının sadece bir kere kılınabileceğini; Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşün bu yönde olduğunu ifade etmektedir. O, “nitekim bir defa kılmayla maksat gerçekleştirilmiş, yani farz yerine getirilmiş olur. İkinci kez kılınırsa bu nafile hükmünde olur ve cenaze namazında nafile meşru değildir. Şayet meşru olsaydı en evla olan Hz. Peygamber'in^(s) kabrine defalarca namaz kılmak olurdu.”⁵⁸⁸ İmam Şâfiî'ye göre ise cenaze namazını bir defadan fazla kılmak caizdir” demektedir.⁵⁸⁹

Nâblusî cenaze namazının iadesinin sadece cenazenin velisi için meşru olduğunu bunun dayanağının da Hz. Peygamber'in^(s) uygulamasının tevili olduğunu ifade etmektedir. Bu meselenin hükmünün kıyasa muhalif olarak, nasla belirlendiğini Hanefîlerin görüşünün cenaze

⁵⁸⁷ Nâblusî, *Nüzhetü'l-vâcid fî hükmi's-salati ale'l-cenâiz fî'l-mesâcid*, Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385, vr. 164b-165b; Nâblusî, *Nihâyetü'l-murâd*, ss. 773-774.

⁵⁸⁸ Nâblusî, *Gâyetü'l-vicâze*, vr. 159a-b.

⁵⁸⁹ Nâblusî, *Gâyetü'l-vicâze*, vr. 159a.

namazının bir defa kılınmasıyla geçerli olacağını vurgulamaktadır.⁵⁹⁰ Nâblusî'nin bu konudaki yaklaşımı cenaze namazını bir kere kılmak yeterlidir, iadesi tahrimen mekruhtur şeklindedir.⁵⁹¹

2.11. SARURA HACCI

Sarura haccı bir kişinin kendisi için hac yapmadan önce başkası için hac yapmasına denir.⁵⁹² Âlimlerin sarura haccıyla ilgili fetvaları değişiklik arz etmektedir. Nâblusî'ye sarura haccıyla ilgili bazı sorular sorulmuş ve Nâblusî bu soruları cevaplamak için bir risale kaleme almıştır. Nâblusî'nin konuyla ilgili görüşünü bu risalesinden hareketle ortaya koyduk.

Sarura haccıyla ilgili meseleler şunlardır: “Kendisi hacca gitmemiş fakir bir kişinin niyabet yoluyla başkası için ve başkasının parasıyla hacca gitmesi durumunda, bu kişinin Mekke-i mükerremeye vardığında, şayet gücü varsa kendisi için de haccetmesi gerekir mi? Yoksa Mekke'ye o sene niyabeten yerine hacca gittiği kişi için haccedip Mekke'de ya da Mekke'nin yakınlarında ikamet edip gelecek yıl kendisi için de haccetmesi mi gerekir?” “Ya da başkasının yerine haccedip vatanına dönüp gelecek sene imkanı varsa kendi adına haccetmesi mi gerekir?” “Şayet çok fakirse ne Mekke'de ne de civarında bir yerlerde geçimini sağlayacak imkanı yoksa, ne de memleketine dönmeye maddi imkanı el vermiyorsa, bu durumda bu kişinin ne yapması gerekir?” “Yahut memleketine gidecek imkanı olup gelecek sene geri dönüp haccedecek imkanı yoksa ne yapmalıdır?”⁵⁹³

Nâblusî'ye göre şayet kişinin Mekke'de kaldığı sürece kendi nafakasını karşılayacak gücü yoksa bu durumda bu kişiye orada kendisi için hac yapmak vacip olmaz. Bu kişi Mekke'deyken başkalarının ona verdiği şeylerle kendi ihtiyaçlarını giderse de, yine de bu kişi için hac yapmak, açık bir şekilde zor olacağı için, kendisi için hac yapmadan vatanına döner. Fakat hac, bu kişinin zimmetinde borç olarak kalır. Lakin bu kişi fakir olduğu ve haccı eda etmeye gücü yetmediği için vefat ettiği zaman hac farizasını terketmiş sayılmaz ve Allah'ın emrine asi olmaz.⁵⁹⁴

⁵⁹⁰ Nâblusî, *Gayetü'l-vicâze*, vr. 160a. Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, thk. Mahmud Ebu Dakika, Daru'l-Fikri'l-Arabi, t.y., I, 94.

⁵⁹¹ Nâblusî, *Gayetü'l-vicâze*, vr. 160a-b.

⁵⁹² Nâblusî, *Def'ud-darûrati an haccî's-sarûrati*, vr. 189a.

⁵⁹³ Nâblusî, *Def'ud-darûra*, vr. 189a-b.

⁵⁹⁴ Nâblusî, *Def'ud-darûra*, vr. 189b.

Nâblusî Ebüssuûd Efendi'nin bu konudaki fetvasının farklı ve şu şekilde olduğunu ifade etmektedir: “Başkası için hac yapan kişi, kendisi için hac yapmasa da, sadece Kabe’yi görmesiyle fakir dahi olsa, hac bu kişinin zimmetinde borç olur.”⁵⁹⁵

Nâblusî'nin bu konudaki görüşü sarura haccı yapan kişinin kendisine haccın vacip olmadığıdır. Ebüssuûd’a aykırı fetva veren Nâblusî ayrıca bu fetvasından dolayı onu eleştirmektedir. Nâblusî’ye göre sarura haccı; yapan kişi açısından da yaptıran kişi açısından da tenzihen mekruhtur.⁵⁹⁶

2.12. “ALEYYE’T-TALAK” LAFZI İLE YAPILAN BOŞAMA

Nâblusî “aleyye’t-talak” lafzı ile yapılan boşama ile ilgili *Fethu’l-ingilak fî meseleti aleyye’t-talak* adlı bir risale kaleme almış ve bu lafızla yapılan boşamanın hükmünü tartışmıştır. Nâblusî konuyu sadece bu risalesinde ele aldığı için söz konusu risaleden hareketle Nâblusî’nin görüşünü ortaya koymaya çalıştık.

İslâm aile hukukuna göre talakın esasen kadına izafe edilmesi gerekir. Bunun aksine erkeğin karısına “aleyye’t-talak” diyerek, yani benim senden boşanmam bana vacip olsun demesiyle yapılan talakın geçerli olup olmadığı tartışmalı bir meseledir. Bu konuyla ilgili farklı görüşler olmakla birlikte; Nâblusî Hanefîlerin genel yaklaşımını benimseyerek bu şekilde yapılan talakın geçerli olmadığını düşünmektedir. Nâblusî “aleyye’t-talak” tabirinin mutekaddim dönemde yazılmış eserlerin gerek metinlerinde gerek şerhlerinde gerekse fetva kitaplarında geçmediğini ifade etmektedir. O, müteahhir ulemâdan bu tabiri ilk kullanan kişinin Kemal İbn Hümam (ö. 861/1457) olduğunu ve *Fethü’l-kadîr*’de İbn Hümam’ın bu tabire yer verdiğini söylemektedir. Nâblusî, bu meselede yeminin izafe edildiği şey sahih olmadığı için bu şekildeki talakın da geçerli olmadığını, ulemânın çoğunluğunun da bu görüşte olduğunu söylemektedir.⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ Ebüssuûd’un fetvası şöyledir: Mesele: Zeyd Amr-ı fakire hac akçesi verip Amr Mekke’ye (şerefhallahu) varup Zeyd niyyetine hacceylese Amr’dan dahi hac sâkıt olur mu yoksa Zeyd’e mi vâki olur? el-Cevap: Zeyd’den vâki olur, ammâ Amr ne kadar fakir olursa olsun Mekke’ye duhûl ettiği gibi üzerine hacceylemek farz olur. Bk. Ebüssuud Efendi, *Fetâvâ-yı Ebüssuud Efendi*, İBB Atatürk Kitaplığı, 297.55 EBU, t.y., I, vr. 29a.

⁵⁹⁶ Nâblusî, *Def’ud-darûra*, vr. 189b-190a.

⁵⁹⁷ Nâblusî, *Fethu’l-ingilak fî meseleti aleyye’t-talak*, vr. 288b.

Nâblusî bu şekildeki boşama lafzının Arapların örfünde yaygın olduğunu ve bundan dolayı Hayreddin er-Remlî'nin (ö. 1081/1671) fetvalarında, örfü itibar ederek, bu boşamayı geçerli saydığını, Anadolu örfünde ise bu şekilde bir boşamanın yaygın olmadığından ötürü geçersiz olduğunu söylemektedir.⁵⁹⁸ Hayreddin er-Remlî fetvasında İbnü'l-Hümmam'ın ve müteahhir ulemanın “aleyye't-talak”ı geçerli kabul ettiği için kendisinin de bu tür boşamayı geçerli saydığını fakat bu tür boşamayla nikah tazelemek gerekmediğini belirtmektedir.⁵⁹⁹ Ebüssuud Efendi de bu tür boşamayı geçersiz kabul etmiştir. Nâblusî Ebüssuud Efendi'nin bu tür bir ifadeyle boşamanın gerçekleşmeyeceğini açık bir şekilde ifade ettiğini söylemektedir.⁶⁰⁰

Nâblusî Şâfiî mezhebinden bazı âlimlerin de bu konudaki görüşlerine yer vermektedir: “Mesela Hatib eş-Şirbinî (ö. 977/1570) *Minhâc* şerhinde “aleyye't-talak” ifadesinin kinaye olduğunu söylemektedir. Saymerî ise bu lafzın sarîh olduğunu; Zerkeşî (ö. 794/1392) ve başka Şâfiî âlimlerin günümüzde çok yaygınlaştığı gerekçesiyle bu tür boşamanın geçerli sayılacağını, İbn Salah'ın (ö. 643/1245) ise fetvalarında, kendi zamanında yaygın olmadığı için bu lafzın hiçbir anlam ifade etmeyip bu boşamayı geçersiz kabul ettiğini ifade etmektedir.⁶⁰¹ Malikî mezhebinde de genel kabul bu tür boşamanın geçersiz olduğudur. Hanbelî mezhebinde ise genel kabul bu talakla birden çok talak kastedilmediği sürece bir talakın vaki olduğu görüşüdür. Nâblusî; her ne kadar Hanbelîlere göre böyle olsa da çoğunluk mezhep imamlarının icmasına göre bu tür boşama geçersizdir demek ve bu boşamayı geçersiz kabul etmektedir.⁶⁰²

Nâblusî bu meselede yine meşhur Şam âlimlerinden olan Hayreddin er-Remlî'nin fetvasına zıt bir fetva vermiş ve bunu temellendirmek için diğer bütün mezheplerden deliller getirmiştir. Her ne kadar Hanefî mezhebinden bazı kişiler bu boşamayı geçerli saysa da diğer mezheplerdeki genel kabul bu boşamanın geçersiz olduğudur diyerek Nâblusî görüşünü temellendirmede diğer mezheplerin delillerini de kullanmaktadır.

⁵⁹⁸ Nâblusî, *Fethu'l-ingilak*, vr. 290a.

⁵⁹⁹ Hayreddin er-Remlî, *Fetâva'l-Hayriyye*, Mısır: Matbaatü'l-Kübra, 1300, I, 43.

⁶⁰⁰ Nâblusî, *Fethu'l-ingilak*, vr. 287b.

⁶⁰¹ Nâblusî, *Fethu'l-ingilak*, vr. 293b.

⁶⁰² Nâblusî, *Fethu'l-ingilak*, vr. 294a.

2.13. ERKEKLERE HELAL VE HARAM OLAN ŞEYLER

İncelemelerimize göre Nâblusî bu konuyu *el-Kevâkibü'l-müşrika fî hükmi istimali'l-muntika* ve *el-Hadîkatü'n-nediyye Şerhu't-Tarîkatî'l-Muhammediye ve's-sireti'l-Ahmediyye* olmak üzere sadece iki eserinde ele almaktadır. Nâblusî'nin konuyla ilgili görüşlerini söz konusu eserlerinden hareketle ortaya koymaya çalıştık.

Nâblusî babasının *Dürer* şerhinden naklen erkeğin altın ve gümüşle süslenmesinin caiz olmadığını, ancak gümüş yüzük, kemer ve kılıcın bundan müstesna olduğunu söylemektedir. Nitekim Resulullah'ın^(s) da deriden bir kemeri vardı ve bir ucu gümüştü. Nâblusî netice olarak erkeklerin; deriden, yünden ve pamuktan üretilmiş, dört parmağı geçmemek şartıyla ipek ve gümüşle süslenmiş kemerleri takmalarının caiz olduğunu söylemiştir. Altınla kemer tokası yapmak ise caiz değildir. Erkeklerin altın yüzük takması da haramdır.⁶⁰³

Nâblusî'ye göre gümüş koltukta oturmak, gümüş yatakta yatmak da caiz değildir, sadece gümüş yüzük takmak caizdir. İpeğe gelince, ipek de cennet ehlinin kıyafetlerindendir. Tamamı ipekten olan bir elbiseyi erkeklerin giymesi, ittifakla savaş dışında hiçbir yerde caiz olmaz. Altın ve gümüşün; kılıçlarda, mushaflarda kullanılması Ebû Hanîfe'ye göre caizdir, çünkü kılıçlarda ve mushaflarda kullanılan altın ve gümüş bunlara tabi olur yani kılıcın ve mushafın adı değişmez. Bunları kullanmak caizdir. Bir kimsenin evinde süs eşyası olarak altından ve gümüşten yatak ve koltuk bulundurmasında bir beis yoktur. Üzerinde oturup uyumak için kullanılmadığı sürece bunları evlerde bulundurmakta bir sakınca yoktur diyen Nâblusî altından yapılmış kaplar da bu hükümdedir, bu kaplardan bir şey içmek ve yemek suretiyle faydalanmak haramdır görüşündedir.⁶⁰⁴

Nâblusî: “Erkeklerin kırmızı boyayla boyanmış ya da safranla boyanmış kırmızı sarı karışımı ve sarı renkli kıyafetler giymeleri mekruhtur. Ulemâ bu konuda ihtilaf etmiştir fakat çoğunluğun görüşü bunları giymenin erkekler için mekruh olduğudur ve benim görüşüm de mekruh olduğudur” demektedir.⁶⁰⁵

⁶⁰³ Nâblusî, *el-Kevâkibü'l-müşrika fî hükmi istimali'l-muntika*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1762, vr. 43b-44a.

⁶⁰⁴ Nâblusî, *el-Kevâkibü'l-müşrika*, vr. 46a.

⁶⁰⁵ Nâblusî, *el-Hadîkatü'n-nediyye*, V, 148-149.

Kırmızı ve sarı boyayla boyanmış kıyafetleri giymenin hükmü hususunda ulemânın ihtilaf ettiğini söyleyen Nâblusî, sahabe, tabîîn ve onların ardından gelen Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ve İmam Malik gibi cumhur ulemânın, bunları mübâh gördüklerini ve şöyle dediklerini nakletmektedir: “Bunların yerine başka kıyafetleri giymeleri daha efdaldır. Bu kıyafetleri evlerinde ve evlerinin avlularında giymek caizdir, fakat çarşı, mahfil gibi yerlerde giymek mekruhtur.” Ulemâdan bir grup, bu elbiseleri giymenin tenzihen mekruh olduğunu söylemiştir ve bu keraheti de nehye hamletmişlerdir. Tahrimen mekruh değildir, çünkü Hz. Peygamber^(s) kırmızı cübbe giymiştir demişlerdir.⁶⁰⁶

Nâblusî ipek ve kırmızı elbise giyme konusunda selef ulemâdan yedi farklı görüş geldiğini söylemektedir. Birinci görüş ipek giymek mutlak olarak caizdir. İkinci görüş mutlak olarak haramdır. Üçüncü görüş, kırmızı çok baskın ise mekruhtur. Kırmızı boya hafifse caizdir. Dördüncü görüş; ziynet ve şöhrat maksadıyla dışarda kırmızı giymek mekruhtur. Ev içerisinde giymek caizdir. Beşinci görüş, ipliği boyanmış, sonra dokunmuş şeyi giymek caizken, dokunduktan sonra boyanan kıyafeti giymek caiz değildir. Altıncı görüş, hac ve umre için ihrama girmiş kişiye ipek giymek caiz değildir. Yedinci görüş de bu konudaki kerahet; tenzihîdir, tahrimî değildir. Nâblusî’ye göre evla ve efdal olan görüş bu görüş yani ipek giymenin tenzihen mekruh olduğudur.⁶⁰⁷

2.14. KABİR ZİYARETİ

Türkiye Kütüphaneleri veritabanında Nâblusî’ye nispet edilen *Risale fî adâbi ziyareti’l-kubûr* adlı eserin⁶⁰⁸ aslında ona ait olmadığını tespit ettik. Bu konuyla ilgili Nâblusî’nin müstakîl eseri olmamakla birlikte diğer eserlerinden *el-Hadratu’l-ünsiyye fî r-rıhleti’l-Kudsiyye* adlı eserinde evliyaların kabirlerini ziyaret etmek günah değildir başlığı altında kabir ziyaretinin haram olmadığını bilakis bizlere ölümü hatırlattığı için faydalı olduğunu belirtmiştir.⁶⁰⁹ Nâblusî kabirleri ziyaret etmenin ve ölümlere ayakta dua etmenin bir

⁶⁰⁶ Nâblusî, *el-Hadîkatu’n-nediyye*, V, 149.

⁶⁰⁷ Nâblusî, *el-Hadîkatu’n-nediyye*, V, 150.

⁶⁰⁸ Türkiye Kütüphaneleri veritabanında bu eserin Adıyaman İl halk kütüphanesi 45 numaralı demirbaşta yer aldığı bilgisi yer almaktadır. Fakat kütüphaneyle görüşmelerimiz sonucunda bu eserin Konya Yazma Eser Kütüphanesine nakledildiğini tespit ettik. Söz konusu kütüphaneden temin ettiğimiz nüshayı inceledik ve Nâblusî’ye ait olmadığı sonucuna ulaştık.

⁶⁰⁹ Abdülganî en-Nâblusî, *el-Hadratu’l-ünsiyye fî r-rıhleti’l-Kudsiyye*, Beyrut: el-Mesâdir, 1990, ss. 36-37.

mahsuru olmadığını Hz. Peygamber'in^(s) de böyle yaptığını söylemektedir.⁶¹⁰ Fakat Nâblusî'ye göre kabirlere mum, kandil gibi şeyler koymak malı israf etmektir ve hiçbir faydası olmayan kötü bidattır.⁶¹¹

Nâblusî şayet ölen kişi ulemâdan, meşâyıhtan biriye bunların kabirlerinin üzerine türbe yapılması mekruh değildir demektedir.⁶¹² Bu kişilerin kabirlerinin üzerine örtü, sarık ve elbise gibi şeyler koymak ise mekruhtur. Ancak koyan kişinin niyeti saygı ve hürmet içinse bu durumda da caiz olur diyen Nâblusî, nitekim “ameller niyetlere göredir” hadis-i şerifini zikrederek görüşünü temellendirmektedir.⁶¹³

Nâblusî'ye göre kabirlerin yanında namaz kılmak mekruhtur çünkü böyle olunca Yahudilere benzemiş oluruz. Nitekim Yahudiler peygamberlerin kabirlerini mescid yapmışlardır. Bundan dolayı direkt olarak kabrin yanında namaz kılmak mekruhtur. Ancak arada en az bir insan geçecek kadar mesafe varsa yahut kabirler namaz kılınan yerin arkasında bulunuyorsa bu durumda mekruh değildir.⁶¹⁴

2.15. CEMAATLE NAFİLE NAMAZ KILMAK⁶¹⁵

Abdülganî en-Nâblusî, regaib, beraat ve kadir gecesinde cemaatle namaz kılmanın mekruh olduğunu, bununla ilgili rivayet edilen hadislerin ise mevzu hadis olduğunu söylemektedir. Nâblusî Halebi'nin *Şerhu'l-Münye*'sinden naklen teravih namazı, küsuf ve istiska namazları dışında diğer nafîle namazların cemaatle kılınmasının mekruh olduğunu

⁶¹⁰ Abdülganî en-Nâblusî, *Keşfü'n-nûr an ashâbi'l-kubûr*, Srilanka: Daru'l-Asâri'l-İslamiyye, 2007, ss. 23-24.

⁶¹¹ Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, V, 322.

⁶¹² Nâblusî, *Keşfü'n-nûr an ashâbi'l-kubûr*, s. 28.

⁶¹³ Nâblusî, *Keşfü'n-nûr an ashâbi'l-kubûr*, ss. 45-46.

⁶¹⁴ Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, V, 323-324.

⁶¹⁵ Bu mesele ulemâ arasında tartışma konusu olmuştur. Kadızâdeliler ve Sivâsiler arasındaki tartışmalardan biri de bu konudur. Konunun tarihi süreci hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Derin Terzioğlu, *Bid'at, Custom and the Mutability Legal Judgments: "The Debate on the Congregational Performance of Supererogatory Prayers in the Seventeenth-Century Ottoman Empire"*, *Dimensions of Transformation in the Ottoman Empire From the Late Medieval Age to Modernity*, ed. Seyfi Kenan ve Selçuk Aksin Somel, Brill, 2021.

söyleyerek⁶¹⁶ bu görüşünü temellendirmek için Hanefî mezhebinin muteber kaynaklarından birçoğuna atıf yapmaktadır.⁶¹⁷



⁶¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. *Hâvâşî ale'l-mülteka'l-ebhûr*, thk. Hamid Abdullah el-Mahalavî, Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2018, I, 231.

⁶¹⁷ Nâblusî, *Nihâyetü'l-murâd fî Şerhi Hediyyeti İbni'l-İmâd*, ss. 671-672; Nâblusî, *el-Ukûdü'l-lülüyye fî tarikî's-sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 14; Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, III, 437.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ'NİN KADIZÂDELÎLER VE SİVÂSÎLER TARTIŞMASINA YAKLAŞIMI

1. ABDÜLGANÎ EN-NÂBLUSÎ'NİN KADIZÂDELİLER VE SIVÂSİLER TARTIŞMASINDAKİ KONUMU

Hız. Peygamber^(s) döneminden günümüze kadar İslâm tarihinin tüm devirleri istisnasız birtakım fikhî tartışmalara sahne olmuş ve olmaya devam edecektir. Nitekim Hız. Peygamber^(s) döneminde vahiy gelmekteydi ve problemler ilahi vahiyile çözüme kavuşmaktaydı. Fakat Hız. Peygamber'in^(s) vefatıyla birlikte vahiy kesilmiş, onun devrinde olmayan birçok yeni meseleler ortaya çıkmış ve İslâm âlimleri bu meseleleri bir şekilde çözmeye çalışmışlardır. Kuruluşundan itibaren Osmanlı Devleti'nde de birçok yeni fikhî mesele ortaya çıkmış ve Osmanlı coğrafyasındaki İslâm âlimleri bu meseleleri tartışmış, bunlara dair kitaplar ve risaleler yazmışlardır. Abdülganî en-Nâblusî de Osmanlı döneminde ortaya çıkan fikhî tartışmalara konu olan bazı meselelere dair eserler yazmış ve bunları tartışmış bir âlimdir.

Nâblusî'nin yaşadığı dönem Osmanlı'da Kadızâdeliler ve Sivâsiler olarak bilinen iki farklı ekol arasında birtakım hararetili tartışmaların olduğu döneme tekabül etmektedir. Nâblusî özellikle bu ekoller arasında yapılan tartışma konularına yönelik eserler kaleme almış ve bu konular hakkında yaklaşımını ortaya koymuştur. Bu tartışma konularından bazıları Nâblusî'nin döneminden önce de Osmanlı ulemâsı arasında tartışılmıştır. Ancak incelemelerimize göre Nâblusî'nin tartışmalarda hedef aldığı kitle, tüm Osmanlı ulemâsı değil bilhassa Kadızâdeliler'dir. Nâblusî'nin Osmanlı dönemi fikhî tartışmalarda muhatabının Kadızâdeliler olduğunu eserlerinin yazılış sebeplerinden, tarihlerinden, eserlerinde kullandığı birtakım ifadelerden ve Nâblusî hakkında yapılmış bazı çalışmalardan hareketle ortaya koymaya çalıştık. Bundan dolayı çalışmamızın bu bölümünde Nâblusî'nin Kadızâdeliler ve Sivâsiler tartışmasında kendisini nasıl konumlandığını ve onun bu tartışmalardaki konumunu ortaya koymak için, Osmanlı ulemâsı arasındaki diğer tüm fikhî tartışmalara değil bilhassa Nâblusî döneminde etkin olan Kadızâdeliler ve Sivâsiler'in tartıştıkları fikhî meselelere odaklandık. Bunlar arasında da özellikle tütün, kahve ve kahvehane, müzik (teganni) ve sema, raks ve devrân konuları derinlemesine incelemeyi hedefledik.

Nâblusî'nin yaşadığı dönemde Kadızâdeliler ve Sivâsiler tartışması gerek İstanbul'da gerekse Şam'da hararetili bir şekilde devam etmekteydi.⁶¹⁸ İncelemelerimize göre Kadızâdeliler

⁶¹⁸ Abdülganî en-Nâblusî, *Uzlet: Manevi İlerlemenin Sırları*, çev. Mehmed Zahid Tıglioğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021, s. 11; Astrid Meier, "Words in Action 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist", s. 122.

hareketinin ikinci lideri kabul edilen Şamlı Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661) Nâblusî'yle aynı hocadan yani Necmeddin el-Gazzî'den (ö. 1061/1651) ders almıştır. Muhtemel ki Nâblusî ile Üstüvânî Mehmed Efendi Şam'da karşılaşmış veya birbirlerinden haberdar olmuşlardır. Nitekim Üstüvânî Mehmed Efendi Şam'da iken hocası Necmeddin el-Gazzî ile bir anlaşmazlık yaşayıp bunun üzerine İstanbul'a gitmeye karar vermiştir. İstanbul'da büyük ün kazanan Üstüvânî bir süre Ayasofya Camii vaizliği yapmıştır. Üstüvânî sûfilere yaptıkları saldırıdan ötürü birkaç arkadaşıyla sürgüne gönderildiği Kıbrıs'ta, bir süre kaldıktan sonra tekrar Şam'a dönmüştür ve vefatına dek Şam'da yaşamıştır. Bu süre içerisinde Emeviyye Camii'nde vaaz vermeye devam eden Üstüvânî etkili vaazlarıyla halkı ve ulemâyı ciddi anlamda etkilemiştir.⁶¹⁹ Böylelikle Kadızâdeli Üstüvânî hem İstanbul'da hem de Şam'da ciddi anlamda etkili olmuştur. Muhtemel ki Nâblusî de bu yolla Üstüvânî ile karşılaşmış ve Kadızâdeliler'den haberdar olmuştur.

Nâblusî 1075/1664 yılında yirmi beş yaşlarında İstanbul'a seyahat etmiştir. Böylelikle İstanbul'da da Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışmalarına bizzat şahit olmuştur. Muhtemelen Nâblusî İstanbul'dayken Kadızâdeliler'in sûfilere karşı kötü muamelelerine maruz kalmış ve bundan dolayı İstanbul'da uzun süre kalamayıp Şam'a dönmüştür.⁶²⁰

Nâblusî hayatı boyunca Şam'da, İstanbul'da ve başka yerlerde Kadızâdeli hareketinin taraftarlarına karşı çıkmıştır.⁶²¹ Fakat halvet dönemini kapsayan 1091/1678-1097/1685 yılları arasında bu grupla olan mücadelesi çok daha şiddetli olmuştur. Nitekim Nâblusî bu dönemde Emeviyye Camii'nde ders vermeyi bırakarak kendisini evine kapatmış ve tüm vaktini eser telif etmeye ayırmıştır. Eserlerini yazma süreci ve tarihleri incelendiğinde de Nâblusî'yi bunalıma iten, halvete (uzlet) girme sebeplerden birinin bu hareket olduğu görülmektedir.⁶²²

Nitekim Bekri Alaaddin'in tespitine göre, büyük ihtimalle Nâblusî'nin halvete girmesinin üç sebebi vardır. Bunlardan birincisi melankoli veya karasevda yani Nâblusî'nin

⁶¹⁹ Muammer Göçmen, "Üstüvânî Mehmed Efendi", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLII, 396-397.

⁶²⁰ Samer Akkach, *Abd al-Ghanî al-Nabulusî Islam and the Enlightenment*, ss. 29-30.

⁶²¹ Abdülganî en-Nâblusî, *el-Ukûdü'l-lülüyye fî tariki's-sâdeti'l-Mevleviyye*, thk. Bekri Alaaddin, Dımaşk: Daru Ninevâ, 2009, s. 9.

⁶²² Astrid Meier, "Words in Action 'Abd al-Ghanî al-Nabulusî as a Jurist", ss. 122-123; Von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab World: Abd al-Ghanî al-Nabulusî*, ss. 80-102; Steve Tamarî, "The 'Alim As Public Intellectual: Abd al-Ghanî al-Nabulusî As A Scholar Activist", *Journal of The Muhyiddin İbn Arabi Society*, 48, 2010, s. 15; Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü* s. 106.

kişisel veya sosyal hayatında yaşadığı bir olay sonucu bir depresyon veya bunalıma girmesidir. İkincisi toplumda aşk adıyla meydana gelen bazı ahlaksızlıklardır ki Nâblusî daha sonra bu durumu ele aldığı *Gayetü'l-matlûb fî mahabbeti'l-mahbub* adlı eserini yazmıştır. Üçüncü ve konumuzla ilgili olan ana sebep de o dönemdeki fakîh/sûfî çatışmasıdır.⁶²³

Nâblusî isim zikretmediği için onun hasımlarını tam olarak bilemiyoruz. Fakat bu kişilerin Şam şehrinin yönetiminde ve Müslüman halk üzerinde son derece etkili oldukları aşikardır. Bekri Alaaddin bu kimselerin temsil ettikleri zihniyetin o dönemde faaliyetlerini gerçekleştirmek için camileri veya medreseleri seçen “fakîhlerin” görüşü olduğunu söylemektedir.⁶²⁴ Kanaatimizce Bekri Alaaddin, fakîhlerden kastedilenin o dönemde Kadızâdeliler’e tekabül ettiğini tespit edememiştir. Tespitlerimize göre burada Bekri Alaaddin’in tasvir ettiği, Nâblusî’nin hasımları olan grup tam da iddia ettiğimiz gibi Kadızâdeliler’dir.⁶²⁵

Nâblusî Şam toplumundaki bu karışıklıklara ancak uzlete girerek çözüm bulacağını düşünmüş ve çok ihtiyaç olmadığı sürece evinden çıkmamıştır. Bu süreçte onun vahdet-i vücûd düşüncesini benimsemesi de zirve noktaya ulaşmıştır, çünkü Nâblusî’nin hasım olduğu fakîhler grubu İbn Arabî’nin en büyük muhalifleriydi. Bundan dolayı Nâblusî İbn Arabî’yi de bunlara karşı savunmuştur.⁶²⁶ Bunun üzerine Nâblusî İbn Ârabî’yi “şeyh-i ekfer” olarak gören Kadızâdeliler’e karşı onu müdafaa etmek amacıyla 1104/1691 yılında *el-Vücûdü'l-hak ve hitâbu's-sıdk* adlı eserini yazmıştır.⁶²⁷

Nâblusî halvetinden yaklaşık on beş ay kadar önce yazdığı *Îzâhu'd-delâlât fî semâil alât* adlı eserinde fakîhlerin toplumdaki olumsuz etkilerine dikkat çekmekte, fakat onların Şam’daki yönetimde de belli görevler aldıklarını belirtmektedir.⁶²⁸ Nâblusî’nin bu eserinde kullandığı ifadeler onun Kadızâdeliler’i hedef aldığına işaret etmektedir. Mesela Nâblusî söz konusu eseri *Îzâhu'd-delâlât fî semâil alât*’ta fakîhleri hakiki (kâmil) ve yetersiz/basit (kâsır) olarak ikiye ayırmaktadır. Nâblusî; “Bu kâsır olan fakîhlerin çoğunluğu kırsal bölgelerden gelmektedir.

⁶²³ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, ss. 98-103.

⁶²⁴ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 106.

⁶²⁵ Von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab World: Abd al-Ghanî al-Nabulusî*, s. 81.

⁶²⁶ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, ss. 106-107.

⁶²⁷ Astrid Meier, “Words in Action ‘Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist”, ss. 122.

⁶²⁸ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, ss. 107-108.

Birkaç görüş öğrenerek kendilerini âlim sanmaktadırlar ve insanlar da bu kişilere büyük saygı ve hürmet göstermektedirler. Oysa bu kişilerin vermiş oldukları fetvalar fıkıh kitaplarından alınmış ve hazmedilmemiş birtakım fetvalardan ibarettir. Bu kişiler anlamadan fetva vermekte, zahir ve batın fitneye sebep olmaktadır. Fakat fıkıh kitapları bu kişilerin anlayış ve tutumlarından sorumlu değildir. Bu durum onların yanlış anlayışlarının ve sû-i zanlarının sonucudur”⁶²⁹ diyerek bu kişileri eleştirmektedir.

Nâblusî fakîhlerin sû-i zanla ve tutuculukla hüküm verdikleri tütün ve kahve konularında da onları eleştirmektedir. Ona göre bu kişiler vermiş oldukları çelişkili fetvalarla siyasî otoritelere hizmet etmiş ve haksız yere her türlü sosyal çevreden birçok insanın kanını akıtmıştır. Nâblusî’ye göre daha sonra yine aynı fakîhler veya bunların halefi olan kişiler bazı farklı fetvalar vererek, bu ürünlerin ekimini, ticaretini ya da ithalini yapan kişilere karşı haksızlık yapmak, müsadere ve vergi koymak için cevaz veren tutumlar sergilemişlerdir.⁶³⁰ Nâblusî yaşadığı dönemdeki uygulamayı şu şekilde anlatmaktadır: “Şam’daki bazı yöneticiler, tütün içmeyi engellemek ve tütün satanları tedib etmek için sokaklarda dolaşırlardı. Şarap içmekten sarhoş olmuş cemaati ve yardımcıları da onunla birlikte yürümekteydi ve onlar bunu bilmekteydi. Tütün içerken yakaladıkları insanları döverlerdi ve onlara had cezası uygularlardı. Bunları yapan kişiler sarhoş olup ağızları içki kokarken yaptıkları hâlde, yaptıkları bu şeyden sevap elde edeceklerine inanıyorlardı.”⁶³¹

Nâblusî tenkitlerini tüm fakîhlere değil kendi menfaatleri için siyasî iktidarı destekleyen bir sınıfa yöneltmiştir. Böylelikle engellenmiş sosyal durum ve neticesinde ortaya çıkan kısır kültürel seviye Nâblusî’nin ortamdan tiksinsmesini, kendi içine kapanmasını ve inzivaya girmesini hızlandırmıştır.⁶³²

Nâblusî’nin halvet döneminde bu kişilerin tartışma konusu ettikleri meselelere cevap mahiyetinde eserler yazdığı görülmüştür. Öyle ki o, *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye şerhi el-*

⁶²⁹ Nâblusî, *İzâhu’d-delâlat fi semâil alât*, ss. 20-21.

⁶³⁰ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, ss. 108-109.

⁶³¹ Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, s. 67. Nâblusî bunları aktardıktan sonra ifadelerini “la havle ve la kuvvete illâ billâhi’l-aliyyi’l-azîm” diyerek bitirmektedir. Nâblusî’nin bu ifadelerinden de anlaşıldığı üzere onun tütüne mübâh demesinin arkasında yatan ana sebeplerden biri de tütün içenlere karşı yapılan haksız muameleleri önlemektir. Bu mesele aşağıda tütün bahsinde detaylı bir şekilde incelenektir.

⁶³² Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, s. 109.

Hadikatü'n-nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye'yi (1093/1682) bu dönemde yazmıştır. Nâblusî'nin bu eseri yazmaktaki amacı Kadızâdeliler'e cevap vermek ve onları eleştirmektir. Kadızâdeliler'e karşı tütününü savunmak için kaleme aldığı *es-Sulh beyne'l-ihvân fî hükmî ibâhâti'd-duhân*'ı (1092/1681) da halvet döneminde yazmıştır.⁶³³

Bunların dışında ele aldığımız tartışmalara yönelik Nâblusî şu eserleri kaleme almıştır: *Îzâhu'd-delâlât fî semâi'l-âlât* (1088/1678), *Tahkîkü'l-kadiyye fî'l-farkî beyne'r-rüşveti ve'l-hediyye* (1106/1694), *el-Ukûdü'l-lülüyye fî tarîkî's-sâdeti'l-Mevleviyye*, *Risale fî hakkî devrânî's-sûfiyye ve semâihim*.

Nâblusî'nin söz konusu bu eserlerde kullandığı bazı ifadeler de onun Kadızâdeliler'i hedef aldığına işaret etmektedir. Mesela Nâblusî *Îzâhu'd-delâlât fî semâi'l-âlât*'ta fakîhleri hakiki (kâmil) ve yetersiz/basit (kâsır) olarak ikiye ayırmakta ve ikinci grupta olanların mücerret sû-i zanlarına dayanarak hüküm verdiklerine dikkat çekmektedir. Nâblusî'nin şu ifadeleri kanaatimizce bizzat Kadızâdeliler'i hedef almaktadır. “Yazıklar olsun şu içinde bulunduğumuz zamandaki fakîhlere ki dünya sevgisi ve kibirle dolu kalpleriyle ve kötü zanları ile hükmetmekteler.”⁶³⁴

Eserin yazılış tarihi ve maksadı göz önünde bulundurulduğunda kanaatimizce Nâblusî'nin ikinci kategoride ele aldığı ve eleştirdiği fakîhler o dönemde “fakîhler” olarak adlandırılan Kadızâdeliler'dir. Nitekim yine sema tartışmalarına cevap olarak kaleme aldığı ve Mevlevîleri savunduğu *el-Ukûdü'l-lülüyye fî tarîkî's-sâdeti'l-Mevleviyye* adlı eserinde de Nâblusî fakîhleri yani bilhassa Kadızâdeliler'i eleştiren ifadeler kullanmaktadır: Mesela Nâblusî Şam'da ve diğer beldelerde Mevlevîler olduğunu ve bazı grupların onlara saldırdığını ifade etmektedir. Nâblusî'nin Mevlevîler'e saldırdıklarını söylediği kişiler Kadızâdeliler'dir. Nitekim Nâblusî'nin ifadeleri şöyledir: “Mevlevîlerin tarikatlarına birtakım ilimleri eksik (kâsır) “fakîhler”, bazı zulüm ehli kişilerin yardımıyla saldırdılar. Fakat Allah Teâlâ inayetiyle bu kişilerin tuzaklarını kendi başlarına çevirdi. Çünkü bunlar (Kadızâdeliler) sözleriyle yönlendirdikleri umerânın eliyle fakirlere hakaret ettiler, Allah dostlarına zulmettiler, fakat Allah Teâlâ onun yolunda olanlara (evliyaullah) yardım etti.”⁶³⁵

⁶³³ Astrid Meier, “Words in Action ‘Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist”, ss. 123.

⁶³⁴ Nâblusî, *Îzâhu'd-delâlât*, ss. 17-18.

⁶³⁵ Nâblusî, *el-Ukûdü'l-lülüyye fî tarîkî's-sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 9.

Nâblusî'nin kullandığı ifadelerin Kadızâdeliler'e yönelik olduğu çok açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim o dönemde Kadızâdeliler'in mücadele ettikleri tarikatların başında Mevlevîler ve Halvetîler vardı. Kadızâdeliler bu kişilere karşı yaptıkları saldırılarda çoğunlukla yönetim tarafından destekleniyorlardı.⁶³⁶ Nâblusî Şam'da Mevlevîler'e yapılan zulümlere şahit olmuş ve tüm Mevlevîler'i savunmak, Kadızâdeliler'e cevap vermek ve onları tenkit etmek üzere bu eserini kaleme almıştır. Bu eserde Nâblusî'nin ifadelerinden hareketle de anlaşılmaktadır ki onun hedef aldığı kitle Kadızâdeliler'dir. Onun kâsır fakîhlerden⁶³⁷ kastı Kadızâdeliler'dir. Nitekim Nâblusî Mevlevî olmamasına rağmen yapılan muameleleri haksızlık ve zulüm olarak görmüş ve bu yapılanlara yazdığı eserlerle karşı çıkmıştır.

Bütün bunların yanı sıra 1143/1730 yılında Halep'ten Nâblusî'ye gelen bir mektupta ona sorulan soruda açık bir şekilde “Kadızâdeli” ifadesi geçmektedir. Mektuptan hareketle o dönemde hâlâ Kadızâdeliler'in etkisinin sürdüğü ve tartışmaların devam ettiği anlaşılmaktadır. Mektubun içeriği şu şekildedir: “Şu mesele hakkında sizin görüşünüz nedir: “Bir adam Ya Resulallah diyerek seslenir. Bir başka adam da Resulullah öldü onun mededi (yardımı) kesildi diye cevap verir. Bu konu hakkında cevabınızla beni aydınlatmanızı istiyorum çünkü ikinci adam yüksek rütbeli bir Kadızâdeli idi.”⁶³⁸

Görüldüğü üzere Kadızâdeliler sadece İstanbul'da değil, Şam'da da Halep'te de varlığını sürdürmekteydi ve tartışmalar 1730larda dahi devam etmekteydi. Nâblusî yazdığı eserlerle Kadızâdeliler ile mücadele etmiş ve onlara cevap vermiştir. Tartışmaların birçoğunda o, Kadızâdeliler'e karşı çıkmış, Sivâsîler'i destekleyecek şekilde cevaplar vermiş ve meselelere itidalli yaklaşımıyla orta yolu bulmaya çalışmıştır.

Nâblusî prensip ve ağırlıklı olarak Sivâsîler'in görüşlerini savunmakta olup Kadızâdeliler'in savundukları fikirlerinin aksine görüş belirtmektedir. Onun görüşlerinin hepsi Kadızâdeliler'in savunduklarının aksine olmakla beraber, tüm görüşleri de Sivâsîler'le aynı değildir. Mesela Sivâsîler'e göre cemaatle nafilâ namaz⁶³⁹ kılmak caiz iken Nâblusî'ye göre

⁶³⁶ Bu konunun detaylarını Kadızâdeliler ve Sivâsîler başlığı altında aşağıda ayrıntılı bir şekilde anlattık.

⁶³⁷ *el-Ukûdü'l-lülüyye fî tarîkî's-sâdeti'l-Mevleviyye*'de Nâblusî المتفقه الجاهل ve المتفقه القاصرون ifadelerini kullanmaktayken, *İzâhu'd-delâlât fî semâi'l-âlât*'ta القاصرون ifadesini kullanmaktadır. Nâblusî'nin bu kullanımından kastı ve hedef aldığı kişiler Kadızâdelilerdir.

⁶³⁸ Nâblusî, *Müraselatü'n-Nablusi vesailü't-tahkik ve resailü't-tevfik fî'l-ahdi'l-Osmânî*, s. 246.

⁶³⁹ Tartışma konusu kandil gecelerinde kılınan birtakım nafilâ namazlardır.

cemaatle nafîle namaz kılmak tahrimen mekruhtur. Bu konuyla ilgili görüşünü ortaya koyarken Nâblusî çok ilginç bir şekilde Kadızâdeliler'in düşüncelerinin arka planında önemli bir yere sahip olan ve Kadızâdelilerle paralel görüşleri bulunan Halebî'nin *Şerhu'l-Münye* adlı eserine atıf yapmıştır.⁶⁴⁰ Bu durum da Nâblusî'nin bazı konularda Kadızâdeliler'in görüşlerini eleştirmesine rağmen bunu mutaassıp bir şekilde değil de arabulucu ve tarafsız olarak yaptığına delildir. Bir başka ifade ile Nâblusî fikirlerini bir saplantı ve sorgusuz teslimiyet içinde yapmamakta kendine ait bir tutarlılık ve tarafsızlık ilkesinden hareket etmektedir. Nitekim Bekri Alaaddin'in şu ifadeleri bizim görüşümüzü destekleyecek mahiyettedir: “Ancak, geleneksel olarak sûfiler tarafından temsil edilen ve fukahânın karşı alanı olan zihniyet de Nâblusî'nin tenkitlerinden kurtulamıyor. Öyle görünüyor ki, o herkese karşı tek başınadır.”⁶⁴¹

2. DÖNEMİN FIKHÎ TARTIŞMALARININ TARAFLARI OLARAK KADIZÂDELİLER VE SİVÂSÎLER

Kadızâdeliler hareketi ismini “Sultan IV. Murad döneminin meşhur vaizi Kadızâde Mehmed Efendi'den” (ö. 1045/1635) almıştır. Bu hareket “IV. Murad, Sultan İbrahim ve IV. Mehmed” dönemlerine tekabül eden zaman diliminde ortaya çıkmıştır. İlk olarak “Kadızâde Mehmed Efendi ile dönemin meşhur Halvetî Şeyhi Abdülmecid Sivâsî” arasında fikrî düzeyde başlayan bazı tartışmalar,⁶⁴² zamanla şiddetlenerek dinî ve sosyal hayatın yanı sıra, devleti de etkisi altına alacak şekilde büyümüştür.⁶⁴³ Söz konusu hareket yaklaşık olarak 1039/1630-1102/1690 yılları arasında altmış yıl boyunca, neredeyse yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir.⁶⁴⁴ Bu süre zarfında tartışmalarda her iki taraftan da öne çıkan kişiler vardır. Bunlar tarihi sıralamaya göre; “Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635) ve karşısında Abdülmecid Sivâsî (ö. 1049/1639),” “Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661) ve karşısında Abdülehad

⁶⁴⁰ Bk. Nâblusî, *Nihâyetü'l-murâd fî Şerhi Hedîyyeti İbni'l-İmâd*, ss. 671-672

⁶⁴¹ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü* s. 106.

⁶⁴² İki şahıs arasındaki ilk fiili tartışma 16 Eylül 1633 yılında Sultan Ahmed Camii kürsüsünde mevlid hakkında olmuştur. Bk. İbrahim Baz, *Kadızâdeliler Sivasiler Tartışması*, Ankara: Otto Yayınları, 2019, s. 91.

⁶⁴³ Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, *DİA*, XXIV, 100.

⁶⁴⁴ Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızâdeli Movement: An Attempt of Şeri'at-Minded Reform in the Ottoman Empire*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1990, s. 1.

Nûrî Efendi (ö. 1061/1651),” “Vânî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) ve karşısında Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694)” olmak üzere sıralanabilir.⁶⁴⁵

Kadıızâdeliler hareketini tarihî seyri açısından ele aldığımızda, üç ayrı evrede incelemek mümkündür. Birinci dönem, hareketin yeni başladığı dönemdir. Bu dönemde sadece fikrî düzeyde tartışmalar olmuştur. Birinci dönemi başlatan kişi hareketin fikrî lideri Kadızâde Mehmed Efendi’dir. Ayrıca yazdığı eserlerle hareketin fikrî dayanağını oluşturan Ahmed Rûmî Akhisârî (ö. 1041/1631) de hareketin ilmî yönünü oluşturan liderdir. Karşılarında ise Halvetî tarikatının Şemsiyye kolundan Şeyh Abdülmecid Sivâsî Efendi (ö. 1049/1639) bulunmaktadır. İkinci dönem ise Kadıızâdeliler’in liderlerinin Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661) olduğu ve karşısında Abdülehad Nûrî Sivâsî’nin yer aldığı (ö. 1061/1651) dönemdir. Bu dönem fikrî çatışmanın dışında fiilî olarak da kavgaların yaşandığı ve bazı ayaklanmaların olduğu dönemdir. Üçüncü dönem ise hareketin daha da güçlenip etkisini artırdığı ve de son bulduğu dönemdir. Bu dönemde Kadıızâdeliler’in lideri Vânî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) Sivâsîler’in lideri de Niyâzî-i Mısırî’dir (ö. 1105/1694).⁶⁴⁶

Hammer’in *Büyük Osmanlı Tarihi* adlı eserinde Kadıızâdeliler ve Sivâsîler arasındaki tartışmaların yaşandığı dönemle ilgili şu bilgiler verilmektedir. Bu dönem, paşaların şââlarıyla, ulemânın ve kadıların rüşvetçiliklerinin at başı gittiği bir dönemdi. Tasavvuf erbabı ve mütekellimîn arasında ortaya çıkan tartışmalar da bu olayların akışına etki etmiştir. Hammer’a göre mütekellimîn Kadıızâdeliler ve Birgili tâbileri olarak şöhret bulmuş, diğer ekol de Sufiyye ve Evliyaiyye olarak nam kazanmışlardır.⁶⁴⁷

2.1. KADIZÂDELİLER HAREKETİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Kadıızâdeliler hareketi Osmanlı Devleti’nin duraklama dönemine girdiği sürecin başlarında ortaya çıkmıştır. Hareketin ortaya çıkışının toplumun ahlakî açıdan kötüleşmesi ve devlet yönetiminde ortaya çıkan birtakım aksaklıklarla ilgili olduğu düşünülmektedir. Yine bu dönem sûfîlerin ve tasavvuf ehlinin devlette ve Sultanların nazarında öneminin arttığı bir dönemdir. Bu durum mutasavvıfların toplumdaki prestijini iyice artırmış ve dikkat çeken bir

⁶⁴⁵ İbrahim Baz, *Kadıızâdeliler Sivasiler Tartışması*, s. 67.

⁶⁴⁶ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi Kadıızâdeliler Hareketi*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, ss. 106-107.

⁶⁴⁷ Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, V, 489.

husus olmuştur. Tüm bunların yanı sıra Osmanlı Devleti'nde yeni yaygınlaşan kahve ve tütünün Osmanlı halkı tarafından beğenilmesi ve hızlıca yayılması birçok tepkiye sebep olmuştur. Dolayısıyla yaşanan bu gelişmeler Kadızâdeliler'in tepkisini çekmiş ve eleştirilerine konu olmuştur. Osmanlı'ya yeni giren ve hararetli tartışmalara neden olan kahve ve tütün başta olmak üzere, tasavvuf ehlinin yaptıkları sema ve devrân gibi bazı uygulamaları bidat sayarak, Kadızâde Mehmed Efendi ve Ahmed Rûmî Akhisârî yeniden tartışmaya açmıştır. Fakat bu tartışmalarda Ahmed Rûmî Akhisârî ismen etkili olmamış konumu ve mesleği gereği Kadızâde Mehmed Efendi ön plana çıkmıştır. Nitekim büyük ve merkezi camilerde vaizlik yapan Kadızâde bu durumdan istifade ederek söylemlerini daha geniş kitlelere duyurabilmiştir. Ona göre Osmanlı Devleti'ndeki her türlü problemin ana sebebi halkın İslâm dininden uzaklaşması ve bidatlara yönelmesidir. Kurtuluş ise İslâm dininin bidatlardan ve hurafelerden arındırılmasıyla mümkün olacaktır.⁶⁴⁸

Hız. Peygamber^(s) döneminden sonra çıkan birçok şeyi Kadızâde Mehmed Efendi ve tabileri bidat olarak görmüş ve reddetmişlerdir.⁶⁴⁹ Kadızâdeliler hareketinin temel hedefinin "İslâm'ı Kur'an ve sünnet dışında bidat sayılan tüm unsurlardan arındırmak ve bu anlayışı da devletin tüm kademelerine yaymak" olduğu söylenebilir. Tarih boyunca böylesi akımların genellikle bunalımlı sosyal ve siyasal şartlar içerisinde çıktığı gözlenmiştir. Kadızâdeliler hareketi de Osmanlı'nın birtakım karışıklıklar içerisinde bulunduğu 17. yüzyılda ortaya çıkmış; devletteki idarî zaafılar, ekonomik bozukluklar ve çıkan isyanlar gibi istikrarsızlıkların bulunduğu bir ortamda gelişip yaygınlaşmıştır. Bu tür akımların devletlerin bunalımlı dönemlerinde ortaya çıkması bir tesadüf değildir. Çoğu zaman bu şekilde buhran dönemleri geçiren toplumlarda dinî çevrelerden bir grup, içerisinde bulundukları buhranın dinin aslından

⁶⁴⁸ Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans In The Seventeenth Century With Special Reference To The Qādî-zâde Movement*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Edinburgh Üniversitesi, 1981, ss. 132-133; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, s. 159.

⁶⁴⁹ Dinin kaynaklarına dair yapılan bazı yorumların, Allah'ın (Şari) koymuş olduğu hükümlere ve maksatlara birer ilave olarak algılanması ve genel bir ifadeyle bidat olarak adlandırılması, bunun yanı sıra ehl-i bidat olarak nitelendirilen kişi ve toplulukların kolaylıkla tekfir edilmesi, gerek düşünce dünyası gerekse medeniyet inşası açısından son derece kısıtlayıcı bir zihniyettir. Haricîlerle başlayan bu zihniyet, günümüze kadar gelen bir kısım Hanbelî, Vehhâbî ve Selefî akımların fikrî temellerini oluşturmaktadır. Bu hareketlerin en temel özelliklerinden biri nakli esas alıp akla daha az değer vermeleri, kıyas ve tevilden uzak durmalarıdır. İşte bu akımların zihniyet açısından bir başka temsilcisi de 17. yüzyılda ortaya çıkan Kadızâdeliler'dir. Bk. İbrahim Baz, *Kadızâdeliler Sivasiler Tartışması*, s. 44.

uzaklaşmaktan kaynaklandığını ve bunlardan kurtulmanın dinin aslına dönmekle mümkün olacağını savunmuştur.⁶⁵⁰

İslâm tarihinde en eski ve en önemli dinde tasfiye hareketlerinden biri, şüphesiz İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) başlatmış olduğu harekettir. Ahmet Yaşar Ocak'a göre 13. yüzyılda ortaya çıkan İbn Teymiyye hareketi, 16. yüzyılda Osmanlı'da Birgivî Ekolünü, 17. yüzyılda Kadızâdeliler hareketini, 18. yüzyılda da Vehhâbilik hareketini doğurmuştur.⁶⁵¹ Fakat bu ilişkilendirme ve tespit tam olarak doğru değildir, çünkü İbn Teymiyye ile Kadızâdeliler arasında doğrudan bir ilişki bulunmamaktadır. Kadızâde'nin fikirlerinin oluşumunda daha ziyade “Hanefî zâhid fukahâ geleneği” etkili olmuştur. Fakat onun düşünce yapısında bazı hususlarda zaman zaman radikal selefi düşüncenin izlerini de görmek mümkündür. Fakat bu durum onun selefi olduğuna delil değildir, çünkü Kadızâde'nin eserlerinde seleflerin kaynaklarına referans yok denecek kadar azdır.⁶⁵²

Bazı araştırmacılar Kadızâdeliler'in fikirlerinin kaynağının sadece “İbn Teymiyye'den etkilenen Birgivî Mehmed Efendi” (ö. 981/1573) olduğunu ifade etmektedir. Fakat Kadızâdeliler'in fikri arka planında Birgivî'nin tesiri olduğu kadar, Birgivî'nin düşünce yapısında etkili olan âlimlerin de etkili olduğu göz ardı edilmemelidir. Nitekim Birgivî'nin tesiri altında kaldığı “Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Ebû İshak es-Seffâr (ö. 534/1139), Kâdîhan (ö. 592/1196), Burhânüddin el-Merginânî (ö. 593/1197), Bezzâzî (ö. 827/1424) gibi Hanefî Mâturîdî fakîhlerin Kadızâdeliler'e de etkisi vardır. Ayrıca bu fakîhlerin takipçileri olan Molla Arap (ö. 983/1531), İbn Kemal (ö. 940/1534), Sadi Çelebi (ö. 945/1539), Çivizâde (ö. 954/1547), İbrahim Halebî (ö. 956/1549) ve Ebüssuûd (ö. 982/1574)” olmak üzere Osmanlı ulemâsından birçok kişi, en az “Birgivî” kadar Kadızâdeliler'in düşünce dünyasında etkili olmuştur.⁶⁵³ Bu durum onların eserlerinde de açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim Kadızâdeliler'in eserlerinde bu âlimlere, bilhassa Ebüssuud'a birçok yerde atıf vardır. Tüm bunların yanı sıra Kadızâdeliler'e etkisi açısından Halebî'nin *Mülteka'l-ebhûr*'u ile Birgivî'nin

⁶⁵⁰ Ahmet Yaşar Ocak, “17. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, 17-21/1-2(1979-1983), s. 208.

⁶⁵¹ Ahmet Yaşar Ocak, “17. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye”, ss. 208-209.

⁶⁵² Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, s. 173.

⁶⁵³ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 75-76.

et-Tarîkatü 'l-Muhammediyye'sini eş değerde kabul edenler de vardır.⁶⁵⁴ Nitekim Halebî de fikhî merkeze olarak toplumda benimsenen bidatlara karşı çıkmaktadır. Böylelikle Halebî kendi döneminde başta Halvetîler olmak üzere diğer tarikatlara da karşı çıkan kişilerin sözcüsü konumundadır. Nitekim Halebî'nin eserleri Kadızâdeliler'in eserlerinin önemli kaynaklarındandır.⁶⁵⁵

Birgivî'nin eserlerinden *et-Tarîkatü 'l-Muhammediyye* ve *Risale-i Birgivî* Kadızâdeliler'in temel kaynaklarıdır.⁶⁵⁶ Fakat Birgivî Mehmed Efendi'nin Kadızâdeliler hareketinin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde ne derece etkili olduğu hususuna dikkat çekmek gerekmektedir. Birgivî'nin eserleriyle bu hareketin doğuşuna zemin hazırladığı âşikardır. Nitekim Kadızâdeliler'in en çok okuduğu, vaaz verirken ilham aldığı eser *et-Tarîkatü 'l-Muhammediyye*'dir. Bunun yanı sıra Kadızâdeliler'in *Vasiyetnâme*'yi de ellerinden düşürmeyip ona benzer bir ilmihal risalesi yazmaya çalıştıkları bilinmektedir. Lakin bu ekolü Birgivî'nin sadık takipçileri ve halefleri olarak kabul edip adeta onunla özdeşleştirmek pek çok nedenden ötürü mümkün gözükmemektedir.⁶⁵⁷

Öncelikle bu kişiler ahlakî açıdan ve yaşam tarzı olarak Birgivî Mehmed Efendi'den oldukça farklıdır. Nitekim yöneticilerle samimi olup saraya girerek maddî kazanç ve idarî güce ulaşmaktan asla hazzetmeyen Birgivî'nin aksine, Kadızâdeliler'in liderlerinin ana hedefleri buna yönelik olmuştur.⁶⁵⁸ Yine Kadızâdeli vaizlerin kullandığı üslûp, bazı durumlarda ilim ve edep sınırlarını aşarak kışkırtıcı ve yıpratıcı bir hâl almaktayken Birgivî'nin üslûbu yer yer net ve keskin olsa da ölçülü ve ilmî bir üslûptur. Nitekim o, bir gruba veya isme saldırmamış ya da tekfir ederek cephe almamış daha ziyade ıslah etme yoluna gitmiştir. Tekkeleri yıkmakla işe başlayan Kadızâdeliler bu fiilleriyle Birgivî'yi örnek almamaktadırlar. Ayrıca Kadızâdeliler'in tartışma konusu olarak gündeme getirdikleri meseleler arasında, Birgivî Mehmed Efendi'nin zihniyetinden kaynaklı konular yer aldığı gibi onun kitaplarında

⁶⁵⁴ Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*, Ankara: Otorite Yayınları, 2015, s. 235.

⁶⁵⁵ Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, s. 221.

⁶⁵⁶ Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, 100.

⁶⁵⁷ Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, ss. 179-180.

⁶⁵⁸ Nitekim Kadızâdeli liderlerin her biri de yönetim desteğini arkalarına alarak fikri ve fiili mücadelelerini bu destek üzerine dayandırabilmişlerdir. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, s. 247.

bulunmayan tarihî ve teorik birtakım meseleler de vardır. Mesela İbn Ârabî, Firavun, Hızır, Resulullah'ın^(s) ebeveyni, Yezid ve tütün gibi konular Birgivî'ye uzak meselelerdir. Fakat Kadızâdeliler'in bu konuları Sivâsîler'le şiddetli bir şekilde tartışma konusu yaptıkları bilinmektedir. Bidat konusuna yaklaşımları da Birgivî'den farklıdır. Birgivî'ye göre⁶⁵⁹ günlük yaşamı kolaylaştıran bazı bidatlar bidat-ı hasene kategorisine girmektedirken Kadızâdeliler'e göre bidatların tamamı haramdır ve bunları yapan kişiler de kafirdir.⁶⁶⁰

2.2. HAREKETİN BİRİNCİ SAFHASI

Tarihi sıralamaya göre bu dönemde etkin kişiler, hareketin kurucusu “Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635)” ve karşısında “Abdülmecid Sivâsî (ö. 1049/1639) Efendi”dir.” Kadızâdeliler'in bu dönemde aslında iki temsilcisi vardır. Biri hareketin fikrî yönünü oluşturan Kadızâde Mehmed Efendi bir diğeri de edebî yönünü oluşturan Ahmed Rûmî Akhisarî'dir (ö. 1041/1632). Karşılarında da Halvetî tarikatının Sivâsî kolunun şeyhi Abdülmecid Sivâsî Efendi vardır.⁶⁶¹ Bu dönemdeki olaylara geçmeden önce dönemde etkili olan kişiler hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

Kadızâdeliler'in fikrî lideri Kadızâde Mehmed Efendi 6 Recep 990/27 Temmuz 1582 tarihinde Balıkesir'de doğdu. Mehmed Efendi'ye babasının kadı olmasından dolayı “Kadızâde” denilmiştir. Bunun yanı sıra yazmış olduğu eserlerinden ötürü “İlmî” nisbesiyle de anılmıştır. Her iki nisbesinin de çok yaygın ve başka kişiler tarafından da kullanılıyor olmasından ötürü hayatının ve eserlerinin tespit edilmesinde bazı zorluklar vardır.⁶⁶²

Kadızâde ilk tahsilini Balıkesir'de tamamlamıştır. Hocalığını Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) oğlu Feyzullah Efendi (ö. 1032/1622) yapmıştır. Görüldüğü üzere Kadızâde direkt olarak Birgivî'den değil oğlundan ders almıştır. Kadızâde Mehmed Efendi bir dönem tasavvufa merak salmıştır. Öyle ki bir müddet Tercüman Yunus Tekkesi meşayihından

⁶⁵⁹ İmam Birgivî'ye göre de üç tür bidat vardır. Birincisi itikadî bidattir. Birgivî'ye göre bu durumda olan kişiler küfre girmiştir. Yani o da İbn Teymiyye gibi Haricîler ve Şîlîler ehl-i bidat kabul etmektedir. İkinci tür bidat ise amelî bidattir. Bunları yapanlar da fasıktır. Üçüncüsü ise adetlerdeki bidattir. Birgivî'ye göre bu bidatları yapanlar doğru yoldan çıkmazlar, fakat bunları yapmaktan sakınmak gerekir. Detaylı bilgi için bk. Birgivî Mehmed Efendi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, Dimaşk: Daru'l-Kalem, 2011, ss. 51-52.

⁶⁶⁰ Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi Hayatı*, s. 180.

⁶⁶¹ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, s. 107.

⁶⁶² Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 108-109.

ve Halvetî şeyhlerinden Tekelî Ömer Efendi'nin (ö. 1032/1623) vaazlarına katılıp ona intisap etmiştir. Ayrıca Kadızâde Mehmed Efendi, şeyhi Ömer Efendi'den ayrıldıktan bir süre sonra Yalova'da yaşayan “Şeyh Muhammed en-Nakşibendî” ile dostluk kurup ona biat ettiğini söylemektedir.⁶⁶³

Kadızâde Mehmed Efendi'nin kişiliğiyle ilgili aleyhinde söylenen şeyler; genellikle savunduğu fikirleri radikal ve keskin bir biçimde ifade etmesine ve bu yüzden tasavvufî çevrelerce sevilmemesine bağlanmaktadır. Mustafa Nâima Efendi, Mustafa Sakıp Dede, İsmail Hakkı Uzunçarşılı gibi bazı müellifler Kadızâde hakkında olumsuz ifadeler kullanmakta ve özellikle onun zeki ve uyanık birisi olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Katip Çelebi ise “kendisinden uzun süre dersler aldığını, derslerinin çoğunluğunun basit düzeyde olduğunu fakat onun hazır cevap, sözü dinlenir ve oldukça etkili bir hatip olduğunu bundan dolayı birçok kişi tarafından dinlendiğini” ifade etmektedir. Kadızâdenin başlıca eserleri şunlardır: “*Mebhasu'l-îmân, İrşâdü Ukûli's-selime ile'l-usûli'l-kavîme, İlmihal Risalesi, Risâle-i Kadızâde, Mesâil-i Ehl-i sünnet ve'l-cemaât.*”⁶⁶⁴

Sivâsîler'in lideri Abdülmecid Sivâsî Efendi 971/1563 yılında Zile'de doğmuştur. Tam adı kaynaklarda “Ebü'l-Hayr Mecdü'd-din Abdülmecid b. Muharrem b. Ebu'l-Berekât Muhammed b. Arif Hasan ez-Zîlî es-Sivâsî el-Hanefî” olarak geçmektedir. Halvetî tarikatının Şemsiyye koluna mensuptur. İlk eğitimini babası “Muharrem Efendi (ö. 1000/1591)” ve amcası “Şemseddin Sivâsî”den (ö. 1006/1597)” almıştır. Yedi yaşında hafızlığını tamamlamıştır. Daha sonra “Arapça ve Farsça” öğrenen Sivâsî Efendi “hadis, tefsir ve fıkıh” dersleri almıştır. Otuz yaşlarında seyr-i sülûkunu tamamlamış ve ayrıca amcası Şemseddin Sivâsî Efendi'den icazet almıştır.⁶⁶⁵

Abdülmecid Efendi'nin Sivas'ta ilim ve irfan yönünden kazandığı itibar nedeniyle III. Mehmed resmî olarak kendisini İstanbul'a davet etmiştir. Bu davet üzerine İstanbul'a gelen Abdülmecid Sivâsî bir süre sonra Ayasofya Camii'nde vaizlik görevine getirilmiştir. Sivâsî

⁶⁶³ Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans*, ss. 144-145; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement*, s. 165; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 113-114.

⁶⁶⁴ Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans*, ss. 150-151; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement*, ss. 72-74; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 117-118.

⁶⁶⁵ Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement*, ss. 75-76; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 151-152.

Efendi'nin Sivas'tan İstanbul'a gelerek faaliyetlerine burada devam etmesi Halvetîliğin Şemsiyye kolunun taşradan merkeze taşınması gibi kabul edilmiştir.⁶⁶⁶

Ayasoyfa Camii dışında çeşitli tekkelerde de faaliyetlerine ve vaazlarına devam eden Sivâsî Efendi “Beyazıd Camii”, “Şehzade Camii”, “Süleymaniye Camii”, “Sun‘ullah Efendi Camii”, “Şehzade Camii”, “Sultan Selim Camii” gibi çeşitli büyük camilerde de vaizlik yapmış ve dersler vermiştir. 1617 yılında Sultan Ahmed Camii'nin inşası tamamlanınca, I. Ahmed'in talebiyle Sultan Selim Camii'ndeki görevini bırakarak buraya Cuma vaizliği görevini yapmak üzere gelmiştir. Ölene dek Sultan Ahmed Camii'nde bu görevi yapmıştır. 1049/1639 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Abdülmecid Sivâsî Efendi verdiği vaazlarının yanı sıra halka tefsir, hadis dersleri de vermiş ve Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere birçok eser telif etmiştir. Eserlerinin yanı sıra “Şeyhî” mahlasıyla şiirler de kaleme almıştır. Sivâsî Efendi genellikle dönemin padişahları tarafından sevilen ve görüşlerine başvurulmuş bir kişi olmuştur. Eserlerinden bazıları şunlardır: “*Letâifü'l-ezhâr ve lezâizü'l-esmâr, Dürer-i akâid ve gurer-i külli sâikîn ve kâid, Bidaâtü'l-vâizîn*.”⁶⁶⁷

Hammer'in ifadesine göre “Şeyh Sivâsîzade Efendi, Şeyh-i Ekber Üsküdarî Mahmud Efendi'nin vefatından itibaren İstanbul'daki tasavvuf erbabının reisi, Kadızâde ise mütekellimîn ehlinin reisiydi. Kadızâde mahza ahkâm-ı şariat yani şariatın hükümlerinin yayıcısı, Sivâsî ise şer'î hükümlerin daha itidalli taraftarları olan tasavvuf ehlinin savunucusuydu. Her iki ekolün temsilcisi Mevlid-i Nebi münasebetiyle 12 Rebiülevvel 1042/27 Eylül 1632 yılında Sultan Ahmed Camii'nde sırayla vaaz verdiler. Önce Sivâsîzade kürsüye çıktı. Ardından padişahın özel iltifatına mazhar olan Kadızâde kürsüye gelerek, bu iltifatın da verdiği cesaretle cüretkâr bazı şeyler söyledi. Fakat Kadızâdenin hasım olarak gördüğü şeyhülislam, padişahın huzurunda böyle bir şey yapılmasının uygun olmayacağını söyleyerek bunu engelledi.”⁶⁶⁸

İsmail Hakkı Uzunçarşılı Kadızâde hakkında şunları söylemektedir: Nitekim Kadızâde “kurnaz ve çok hırslı bir kişi olup Sultan Ahmed'in ölümünden sonra devletin sıkışık

⁶⁶⁶ Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement*, s. 76; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanevîlerinin Hanevîliğe Eleştirisi*, ss. 153.

⁶⁶⁷ Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement*, ss. 76-77; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanevîlerinin Hanevîliğe Eleştirisi*, ss. 153-154.

⁶⁶⁸ Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, V, 163.

durumundan ve halkın bunaltısından istifade ederek şeriatın savunucusu olarak kendisini göstermiş, bütün hataların şeriata aykırı şeylerden kaynaklandığını iddia etmiştir. Böylelikle İstanbul’u birbirine katan Kadızâde, birtakım ayak takımını devlete ve şeriata aykırı gördüğü tarikatlara karşı cephe aldirmayı başarmıştır.”⁶⁶⁹ “Hâris bir kişiliğe sahip olan Kadızâde vaazlarıyla kendisini gösterdikten sonra, saraya ulaşmaya muvaffak oldu. IV. Murad’ın gözüne girmeyi başardı ve tütün yasağını bahane ederek, birçok insanın ölümüne sebep oldu. Kendisine tütün ve kahvenin Allah tarafından yasaklanmadığı söylendiğinde “ulü’l-emr olan padişahımızın yasaklamasıyla terki lazım gelir, bu yasağa uymayanlar katledilir” dedi. Böylelikle IV. Murad’ın tütün yasağını bahane ederek, Kadızâde haklı haksız birçok kişinin ölmesine neden oldu.”⁶⁷⁰

Nâima *Târih-i Na’îma* adlı eserinde temelde on altı meselede Kadızâde Efendi bir taraf, Sivâsî Efendi de bir başka taraf olmuş, ifrat ve tefrite düşmüşlerdir. Ayrıca bu iki önderin tabileri de birbirleriyle ciddi tartışmalara girmişlerdir demektir.⁶⁷¹ Kâtip Çelebi ise *Mizanü’l-hak fî ihtiyari’l-ehakk* adlı eserinde bu meseleleri on dokuz başlıkta ele almaktadır.⁶⁷² Nâima’da geçen Kadızâdeliler ile Sivâsîler’in temel tartışma konuları şunlardır: “Aklî (müspet) ilimlerin ve riyaziyenin (matematik) tahsili meşru mudur, Hızır aleyhisselamın hayatı (sağ mıdır değil midir), teganni (müzik) caiz midir, sûfilerin sema ve devrânı meşru mudur, tasliye ve tardiye (tazim için Hz. Peygamber’e^(s) salavat getirmek ve ashabına radiyallahu anh demek gerekir mi), tütün, kahve ve diğer keyif verici maddelerin helallik ve haramlığı, Hz. Peygamber’in^(s) ebeveyni, Firavunun imanla ölüp ölmediği, Muhyiddin İbn Arabî’nin durumu hakkında ihtilaflar, Yezid’e lanet okuma, bidat, kabir ziyareti, cemaatle nafîle namaz kılmak, kibârın

⁶⁶⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983, III, 356.

⁶⁷⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1983, III, 356.

⁶⁷¹ Nâimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na’îma*, IV, 1705-1706.

⁶⁷² Kâtip Çelebi tütün, kahve ve diğer keyif verici maddeleri (Afyon şurubu, afyon ve başka keyif verici maddelerin kullanılması) Nâima gibi tek bir başlık altında değil üç ayrı başlık altında ele almıştır. Bir de musafâha ve inhinayı da aynı başlıkta değil ayrı ayrı başlıklarda ele almıştır. Ayrıca aklî ilimlerin tahsili meselesine de yer vermemiştir. Bunun dışında Kâtip Çelebi’deki tüm konular Nâima ile aynıdır, fakat zikri geçen meseleleri ayrı ayrı başlıklarda ele aldığı için on dokuz başlık vardır.

elini, ayağını ve eteğini öpmek ve selam almakta inhina (eğilmek), emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker, rüşvet.”⁶⁷³

Kadıẓâde Mehmed Efendi ilimleri farz, vacip, sünnet ve bidat ilimler şeklinde kategorize etmiştir. Ona göre ilm-i hâli öğrenmek herkese farz-ı ayndır. Hatta ilm-i hâli öğrenmeden diğer vacip ve sünnet ilimleri öğrenmek de caiz değildir. Öncelikle ilmi hâl öğrenilmelidir ardından diğer ilimleri öğrenmek gerekir.⁶⁷⁴ Kadıẓâdeye göre öncelikli olan dinî ilimleri tahsil etmektir. Kurtuluş ancak bu ilimlerin tahsiliyle mümkündür. Netice itibarıyla Kadıẓâde Mehmed Efendi'ye göre dinî ilimler varken, öncelikle onlar öğrenilmeden aklı ilimleri tahsil etmek caiz değildir ve bidattır.⁶⁷⁵

Kadıẓâde'ye göre kahve haramdır,⁶⁷⁶ kahvehaneler günah ve gıybet mekanlarıdır.⁶⁷⁷ Tütün içmek haramdır.⁶⁷⁸ İbn Arabî'nin durumuyla ilgili Kadıẓâdeliler arasında Kadıẓâde Mehmed Efendi'nin ve Ahmed Rûmî Akhisârî'nin risaleleri dışında başka kaynak mevcut değildir. Bu konuda Kadıẓâde Mehmed Efendi ve Ahmed Rûmî Akhisârî'nin görüşleri birbirinden farklıdır.⁶⁷⁹ Kadıẓâde Mehmed Efendi İbn Arabî ile ilgili kötü sözler söylememiş onunla ilgili fikirlerinin netleşmediğini bundan dolayı lehinde veya aleyhinde net bir görüşü olmadığını ifade etmiştir. Ahmed Rûmî Akhisârî ise İbn Arabî başta olmak üzere, İbn Arabî'nin etkilenmiş olduğunu düşündüğü bazı “Batınîler, Kerrâmîler ve filozofları” farklı açılardan eleştirmiştir.⁶⁸⁰ Kadıẓâdeliler arasında Hızır ile ilgili eserlerinde bilgi veren Ahmed Rûmî Akhisârî Hızır'a inanmanın ondan yardım istemenin doğru olmadığına, araya vasıta koymaksızın direkt olarak Allah'tan bir şey istenmesine vurgu yaparak bir anlamda Hızır'ın var olmadığına işaret etmektedir.⁶⁸¹ Kandil gecelerinde cemaatle nafilâ namaz kılınması

⁶⁷³ Nâimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ*, IV, 1705. Tartışmaların detaylarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans* ss. 306-404; Semiramiş Çavuşoğlu, *The Kadıẓâdeli Movement*, ss. 183-307; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 263-365.

⁶⁷⁴ Kadıẓâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 5570, vr. 251b, 252a-b.

⁶⁷⁵ Kadıẓâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 254b.

⁶⁷⁶ Kadıẓâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 260b.

⁶⁷⁷ Kadıẓâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 256b.

⁶⁷⁸ Kadıẓâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 259a-b. Ayrıntılı bilgi için bk. Tütün başlığı.

⁶⁷⁹ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, s. 266.

⁶⁸⁰ Ahmed Rûmî Akhisârî, *Risâletü'n-nübüvve*, Süleymaniye Kütüphanesi Harput 429, vr. 39b-40a.

⁶⁸¹ Ahmed Rûmî Akhisârî, *Risâletü'n-nübüvve*, vr. 47a.

tahrîmen mekruhtur.⁶⁸² Ezanî, mevlîdî, Kur'an'ı makamla okumak caiz değildir.⁶⁸³ Sema, raks ve deverân kötü şeyler olup haramdır.⁶⁸⁴

Sivâsîler de bu tartışmalara Kadızâdeliler gibi aktif bir şekilde katılmıştır. Onlar hem sohbet hem de vaazlarında sözlü olarak hem de tartışma konularıyla ilgili yazmış oldukları eserlerle ilmî olarak görüşlerini savunmuşlardır. Müspet ilimlerin tahsiline değinmeksiniz Abdülmecid Sivâsî Efendi eserinde naklî ilimlerin farz olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸⁵ Diğer meselelerle ilgili de Sivâsî Efendi eser telif etmemiştir, fakat kaynaklarda onun görüşleriyle ilgili şunlar söylenmektedir: Abdülmecid Sivâsî'ye göre Hızır hayattadır. Ezan ve buna benzer şeyleri makamla okumak caizdir. Sema ve deverân caizdir. Tazim için gerek Hz. Peygamber'e^(s) gerekse ahabına hürmet edilmesi, bu bağlamda tasliye ve tardîye; yani sallallahu aleyhi vesellem ve radiyallahu anh demek caizdir. Tütün ve kahve haram değildir. Hz. Peygamber'in^(s) ebeveyni mümin olarak vefat etmiştir. İbn Arabî Şeyh-i Ekber namıyla en büyük İslâm mutasavvıflarından biridir. Bidat konusunda ise Hz. Peygamber'den^(s) sonra meydana gelen güzel adetler kabul edilebilir. Bu meselede Sivâsî Efendi akla ve mantığa uygun olan şeylerin yapılabileceğini beyan etmiştir.⁶⁸⁶

Kadızâde vefatına kadar vaazlarına devam etmiş ve Sivâsî Efendi'yle yaptıkları tartışmalar söz ve yazıyla sınırlı kalmıştır. IV. Murad bunların aralarındaki tartışmalara müdahale etmeyerek Kadızâde'den yana olmakla birlikte, Abdülmecid Sivâsî Efendi'ye de riayet göstermiştir. Kadızâde'nin (ö. 1045/1635) vefatından sonra ona tabi olan vaizler saraya girerek, mevki ve mal kazanmak için haram olduğu kat'î delillerle sabit olmayan şeylerin haram olduğunu iddia edip bunları yapan kişileri tekfir etmişlerdir. Öyle ki cemaatle nafîle namaz kılanları, makamla ezan, Kur'an vesaire okuyanları, salavat getirip radiyallahu anh diyen müezzinleri, Hz. Peygamber'in^(s) vefatından sonra ortaya çıkmış güzel ve makul şeyleri yapanları tekfir etmişlerdir. Kadızâdeliler'in ana düşmanları olan tarikat mensuplarının sema ve devrânlarını raks sayıp haram olduğuna hükmetmişlerdir. Ayrıca bunların tekkelerine giden kişilerin bile kafir olacağı hükmünü vermişlerdir. Bunların vaazlarını dinleyen halk da vaazların

⁶⁸² Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 344a.

⁶⁸³ Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 313a.

⁶⁸⁴ Kadızâde Mehmed Efendi, *Red alâ Risale fî cevâzi'r-raks*, Süleymaniye Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa 703, vr. 3a-3b; Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 313b.

⁶⁸⁵ Abdülmecid Sivâsî, *Letâîfü'l-ezhâr*, Süleymaniye Kütüphanesi Mihrişah Sultan 255, vr. 76a.

⁶⁸⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1983, III, 358.

tesiriyle tarikat ehline düşman olmuştur. Böylece tarikat ehli zikir dahi yapamaz hale gelmiştir.⁶⁸⁷

2.3. HAREKETİN İKİNCİ SAFHASI

Hareketin ikinci safhasında etkili olan liderler Kadızâdeliler'den “Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661)” ve karşısında “Sivâsîler'den Abdülehad Nûrî Efendi (ö. 1061/1651)'dir.”⁶⁸⁸ Necati Öztürk Kadızâdeliler'in liderlerinin belli bir sisteme göre atanmadığını söylemekte ayrıca Şam'dan İstanbul'a gelen Arap asıllı birisinin lider olmasına dikkat çekmektedir. Ayrıca bu durumun Kadızâdeliler'in aralarında belli bir halefiyet olmadığını da ortaya koyduğunu söylemektedir.⁶⁸⁹ Hareketin bu döneminin liderleri hakkında özetle şunları söyleyebiliriz:

Hareketin ikinci lideri olarak kabul edilen Üstüvânî Mehmed Efendi'nin tam adı “Mehmed b. Ahmed b. Hüseyin b. Süleyman el-Üstüvânî ed-Dimeşkî el-Hanefî'dir.” O, 1017/1608 yılında Şam'da doğmuştur. İlk eğitimini Şam'da almıştır. Hocalarından bazıları Ebü'l-Abbas el-Mukrî, Şemseddin el-Meydanî, Şeyh Abdurrahman el-İmadî, Necmeddin el-Gazzî gibi dönemin meşhur şahsiyetleridir. (Necmeddin el-Gazzî Nâblusî'nin de hocasıdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi her ikisi de aynı hocadan ders almıştır.) Şam'daki eğitiminin ardından Kahire'ye gidip bir süre de burada eğitim gören Üstüvânî daha sonra tekrar Şam'a dönüp bir müddet burada dersler vermiştir. Daha sonra Üstüvânî İstanbul'a gitmiştir ve bu süreç onun için adeta hayatının bir dönüm noktası olmuştur.⁶⁹⁰

Üstüvânî'nin İstanbul'a gidişi hakkında kaynaklarda iki farklı rivayet mevcuttur. Bunlardan birincisi onun işlediği bir cinayetin cezasından kurtulmak için İstanbul'a gittiğidir. Fakat bu bilgiye ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Çünkü birçok husus açısından mesele incelendiğinde bu iddianın doğruluk payı oldukça düşük gözükmektedir. İkinci rivayet ise hocası Necmeddin el-Gazzî ile aralarında yaşanan anlaşmazlık sebebiyle Şam'dan ayrılıp

⁶⁸⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1983, III, 358-359.

⁶⁸⁸ Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement*, s. 112.

⁶⁸⁹ Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans*, s. 216.

⁶⁹⁰ Muammer Göçmen, “Üstüvânî Mehmed Efendi”, *DİA*, XLII, 396; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 176.

İstanbul'a gelmesidir ki bu rivayetin doğru olma olasılığı çok daha yüksektir.⁶⁹¹ Nitekim bizim Nâblusî ile Üstüvânî arasında kurduğumuz bağlantılar da Necmeddin el-Gazzî ile Üstüvânî arasında bazı fikir çatışmalarının olabileceğine işaret etmektedir.

Üstüvânî İstanbul'a gittiğinde bir süre sonra Ayasofya Camii vaizliği görevine getirilmiştir. Burada vaaz verirken sütuna dayanarak vaaz verdiği için kendisine Üstüvânî denmiştir. Üstüvânî Mehmed Efendi Ayasofya'da verdiği bu vaazlar sayesinde meşhur olmuştur. Buradaki görevinin ardından IV. Mehmed tarafından Sultan Ahmed Camii imamlığına getirilmiştir. Üstüvânî 1066/1656 yılında diğer Kadızâdeliler ile beraber bazı tekkelere bir saldırı düzenlemiş bundan dolayı da Kıbrıs'a sürgün edilmiştir. Kıbrıs'ta bir yıl sürgünde kalan Üstüvânî daha sonra tekrar memleketi Şam'a dönmüş ve burada ders ve vaaz vermeye devam etmiştir. Şam'da da İstanbul'daki gibi Üstüvânî'nin sohbet ve dersleri geniş bir halk kitlesi tarafından takip edilmiştir. Kaynaklarda Üstüvânî'nin iki kez mezhep değiştirdiği nakledilmektedir. İlk önce Hanbelîlikten Şafiî mezhebine geçtiği daha sonra İstanbul'a gidince Hanefî mezhebine intisap ettiği nakledilmektedir. Üstüvânî memleketi Şam'da vefat etmiş ve orada defnedilmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Akâid Kitabı*, *Risâle-i Üstüvânî*, *Fevâidi'l-kebir*.⁶⁹²

Abdülehad Nûrî 1003/1594 yılında doğmuştur. İlk eğitimini dayısı Abdülmecid Sivâsî'den almıştır. Nitekim Abdülmecid Sivâsî III. Mehmed tarafından İstanbul'a çağrıldığında yanında yetim kalmış yeğeni Abdülehad Nûrî'yi de getirmiştir. Böylelikle Abdülmecid Sivâsî yeğeninin eğitimiyle bizzat kendisi ilgilenmiştir. Abdülehad Nûrî dayısından aldığı eğitimin yanı sıra dönemin diğer âlimlerinden de dersler almıştır.⁶⁹³ Bir süre Midilli'de bulunmuş, daha sonra Şeyhülislam Esad Efendi'nin talebiyle İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'da Çarşamba'daki Mehmed Ağa Tekkesi şeyhliğine atanmış ve vefatına dek bu görevi îfa etmiştir. Bunun yanı sıra Fatih Camii'nde Cuma vaizliği görevine getirilmiştir. Verdiği vaazların yanı sıra halka açık tefsir dersleri de yapan Abdülehad Nûrî Efendi Ayasofya Camii vaizliğine ve akabinde Sultan Ahmed Camii vaizliğine atanmıştır. Bu camilerde de o hem

⁶⁹¹ Muammer Göçmen, "Üstüvânî Mehmed Efendi", *DİA*, XLII, 397; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement*, s. 113; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 176-177.

⁶⁹² Muammer Göçmen, "Üstüvânî Mehmed Efendi", *DİA*, XLII, 396-397; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement*, s. 114; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 178-179.

⁶⁹³ Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement*, s. 118.

vaizlik yapmış hem de tefsir dersleri okutmuştur. 1061 yılında vefat eden Abdülehad Nûrî Efendi dayısı Abdülmecid Sivâsî Efendi'nin yakınına defnedilmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: “*Riyâzû'l-ezkâr ve hiyâzû'l-esrâr, Kasmu'l-mübtediîn bi sinâni's-sünne, el-Adlî ve'l-iksât beyne't-tefrît ve'l-ifrât, Risaletün fî devrâni's-sufiyye.*”⁶⁹⁴

Kadızzâde'nin vefatından sonra Kadızzâde ile Sivâsî arasındaki sözlü ve yazılı tartışma Kadızzâdenin taraftarlarının yapmış olduğu fiillerle kötü bir hâl almıştır. Saldırılarına cevaben, bazı Halvetî şeyhleri de risaleler kaleme almıştır. Mesela Abdülehad Nûrî Efendi, *et-Tarikatü'l Muhammediyye*'ye karşı bir eser kaleme alarak, eserin bazı kısımlarını eleştirmiştir.⁶⁹⁵ Bunun yanı sıra Sivâsîlerden bazıları, bu kitapta mevzu hadislerin yer aldığını söyleyerek buna yönelik eserler kaleme almışlardır. Bunlardan biri Kürt Molla olarak da bilinen Süleymaniye dersiamlarından Mehmed Efendi (ö. 1066/1656), bir diğeri de Tatar İmam olarak bilinen Mehmed Ağa Camii imamı Kefeli Hüseyin Efendi'dir.⁶⁹⁶

Reddiyelere ilmî olarak cevap veremeyen Üstüvânî ve diğer Kadızzâdeliler, Birgivî'nin eserini tenkit edenlerin katledilmesi için Şeyhülislam Bahayî Efendi'yi sıkıştırdılar. Birgivî'nin eserindeki birçok hadisin mevzu olduğunu iddia eden Mehmet Ağa Camii'nin imamı Tatar İmam Kefeli Hüseyin Efendi, Kadızzâdeliler'in bu talebini duyunca Bahayî Efendi'nin huzuruna gitmiş ve şöyle demiştir: “Kadızzâdeliler efendimi rahatsız etmişler. Eğer onların talebiyle katl gerekirse emr-i hak neyse öyle olsun. Fakat ben mevzu hadisleri ispata hazırım. Fatih Camii'ne gelerek beni ilzam etsinler, sonra şer'in emrine razıyım.”⁶⁹⁷ Bunun üzerine Kadızzâdeliler imamla yüzleşmek yerine saraya başvurarak, *et-Tarikatü'l Muhammediyye*'nin iade-i itibarına çalıştılar. Padişah'tan bu hususta aldıkları emri, Şeyhülislâm Bahayî Efendi'ye tebliğ ettiler. 1063/1653 yılında sarayın emriyle *et-Tarikatü'l Muhammediyye* üzerine yazılan şerhlerin merdud olduğu ve selefîn büyüklerinden olan kişilerin kitaplarına dil uzatılmaması hususunda karar çıktı. Bu karar Tatar İmam Kefeli Hüseyin Efendi'ye tebliğ edildi.⁶⁹⁸

⁶⁹⁴ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 186-194.

⁶⁹⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1983, III, 361.

⁶⁹⁶ İbrahim Baz, *Kadızzâdeliler Sivasiler Tartışması*, s. 97; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızzâdeli Movement*, s. 134.

⁶⁹⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1983, III, 362.

⁶⁹⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1983, III, 362. Bahaî Efendi Molla Mehmed'i yanına çağırarak, ona gözden kaybolmasını söyleyip bir miktar da harçlık vererek memleketine göndermiştir. Kefeli Hüseyin Efendi ise Şeyhülislam Bahaî Efendi'ye Molla Mehmed gibi saklanmayacağını söylemiştir.

Kadıızâdeliler'in ikinci kurucusu olarak görülen, Şam'dan İstanbul'a gelen, ders-i âmm olarak Ayasofya'da görevlendirilen Üstüvânî Mehmed Efendi Kadıızâdeliler'in ikinci lideriydi. En meşhur şeyh ve vaizlerden yaklaşık on iki kişi, Üstüvânî'ye bağlanarak Sivâsîler'in aleyhine bilhassa Mevlevî ve Halvetî dervişlerinin raks etmelerine yönelik tenkitlere başladılar. Dervişlerin raks ve tagannilerini önlemek maksadıyla sadrazama emir çıkartıp bunu kullanarak, Demirkapı yakınlarındaki Halvetî tekkesine gidip zikir yapan dervişleri dövdüler. Bu olaydan sonra diğer tekkelerdeki sûfîler aynı akıbete uğramamak için harekete geçtiler. Bunun üzerine sadrazam, dervişlerin zikir ve devrânlarına saygı duyulması ve onlara saldırılmamasına yönelik karar çıkardı. Kadıızâdeliler bir süre sessiz kalsalar da İbn Kemal ve Ebüssuûd'un⁶⁹⁹ dervişlerin raks ve devrânının haram olduğuna dair vermiş oldukları fetvalara benzer fetva almak için harekete geçtiler. Bu çabalarında başarıya ulaşamamaları üzerine Üstüvânî, bir tekkenin postnişini olan Sivâsîlerden Şeyh Abdülkerim Çelebi'ye şu mealde bir tezkire gönderdi: “Raks ve devrân ettiğin için seni men etmek artık vacip olmuştur. Tekkeni basıp seni ve sana tabi olanları katlederiz ve tekkenin temelini kazıp toprağını denize dökeriz. Bunu yapmadıkça o tekkede namaz kılınmaz.” Abdülkerim Çelebi bu tezkireyi Halvetîlerin ve Mevlevîlerin müftisine götürdü. Müftü tezkireyi okuyunca son derece hiddetlendi ve Üstüvânî'ye bir cevap yazdı: “Sen ki Üstüvânîsin, bu kağıdı alınca huzuruma gelmelisin, muhalefet edersen senin için durum vahim olur.” İstanbul kadısı Esad Efendi, muhalif tarafların şeyhlerini ayrı ayrı çağırarak, sûfîleri tahkir edip zikir meclislerini ihlal etmekten men etti.⁷⁰⁰

İsmail Hakkı Uzunçarşılı *Osmanlı Tarihi*'nde bu durumu şu şekilde özetlemektedir: 17. yüzyılın ortalarına doğru Kadıızâdeliler denilen cahil, mutaassıp ve riyakâr bir grubun hücumlarına maruz kalan “Halvetî, Kâdirî ve Mevlevî” tekkelerinde, serbest zikir yapmak

⁶⁹⁹ Mesela Ebüssuûd'un devrân ile ilgili bazı fetvaları şöyledir. “*Sûfî olan Zeyd zikrederken devrân edip ettiği devrânı ibadet addeylese, nikahı sahih zebîhası helal olur mu?* el-Cevap: Devrânı ibadet addeyleyicek mürteddir, asla müslimeden zimmiyeden avrat nikahlamak mümkün değil, zebîhası meyyitedir. Amma ibâdet addetmeyip mübâh itikad edip devrân ederse mürted değildir. Taatten hariç fasıktır. Sair feseke gibidir, menkûhesi tefrik olunmaz, zebîhası yenir. Bu surette: Devrânı ibadet addetmek ile küfür lazım gelip mübâh addetmek ile olmadığıнын veçhi nedir? el-Cevap: Mübah memurun bih değildir, ibadet memurun biha olmak muhakkaktır, mübah addeden, Hak Teâlâ hazretine emr etti deyu iftira eylemez ki kafir ola, amma ibadet addeden ol lehv ü lu'b ve abes olmak ile hurmeti mukarrere olduğundan gayri, keferenin küfr-i meşhurlarına kemâl-i müşâbehet ile müşâbih olan fi'l-i kabîh ü münkeri, Hak Teâlâ hazretinin emridir deyu iftira etmek ile kafir olduğundan gayri, mukabelesinde sevap recâ etmek ile tekrar kâfir olur, haram akçayı sadaka edip sevap recâ eden kimse gibi.” Bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi Fetvaları*, ss. 101-102.

⁷⁰⁰ Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, V, 489-490-491; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadıızadeli Movement*, ss. 130-131.

tehlikeli bir hâle gelmişti. Kadızâdeliler yönetimin zayıflığından da istifade ederek kendileriyle muhakemeli ve mantıklı bir şekilde konuşmak isteyen şeyhleri, tekkelerini basmakla ve kendilerini öldürmekle tehdit etmişlerdir.⁷⁰¹

3 Zilhicce 1066/22 Eylül 1656 yılında ezan okunurken, Kadızâdenin taraftarları, tasavvuf ehli ve dervişlere dair yapmakta oldukları taarruzlarına devam edebilmek ümidiyle Sultan II. Mehmed Camii'nde toplandılar. Tarikatlara ait tüm tekkeleri yıkıp dervişleri tecdid-i imana zorladılar. Kendilerine muhalefet edenleri öldürmeye kalktılar. Tüm camilerde tek bir minare kalacak şekilde diğer minareleri yıktılar. Altın ve gümüşten yapılmış kapları kullanmayı, ipek elbise giymeyi, tütün, kahve ve afyon gibi şeylerin kullanılmasını, ilahi söylenmesini (müziği), kudüm ve ney sesiyle sema yapmayı yasakladılar. Özetle Kadızâdeliler Kadızâde'nin yolundan gitmeyenleri lanetleyerek, kendilerince hastalıklı olan bu fikirlere uyup bu yoldan gidenleri de ellerinden geldiğince cezalandırmayı amaçlamaktaydılar. Sultan II. Mehmed Camii'nde yaptıkları toplantıdan sonra, ertesi gün taraftarlarını toplayıp Mevlevî, Halvetî ve Şemsî dervişlerini tehdit eden birtakım konuşmalarla, bağrışmalarla Fatih Camii'ne gittiler. Dönemin sadrazamı Köprülü Mehmed Paşa meydana gelen bu olayları duyunca, buna sebep olan vaizlere, sükûneti sağlamak için adam gönderdi. Bundan bir sonuç çıkmayınca da padişaha bir telhis takdim ederek, fitneye sebep olanların idam edilmesi gerektiğini arz etti. Padişah'tan çıkan idam cezasını Köprülü sürgün cezasına çevirdi. Üstüvânî, Türk Ahmed,⁷⁰² Divane Mustafa gibi Kadızâdeliler'in önde gelenleri derhal Kıbrıs'a sürgün edildiler.⁷⁰³

⁷⁰¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 362.

⁷⁰² Bunlardan Türk Ahmed; dilenci bir dervişti, fakat mensup olduğu ekolün ileri gelenleri onun savunduğu ve insanlara telkin ettiği şeyleri, kendileri bizzat uygulamazlardı. Taraftarları olan genç delikanlılar elbiselerinin altlarından ipekli kumaşlar giyerler ve evlerinde altın ve gümüşten birçok süs eşyası kullanırlardı. Bunlarla münasebeti olan bir kişi Türk Ahmed'e; "Peygamber zamanında çakşır ve don yoktu, şu halde size göre bunları giymek bidattir, onları da kaldırır mısınız?" diye sormuş Türk Ahmed'de: "Evet men ederiz, izar ve peştamal kullansınlar" demiş bunun üzerine soru soran kişi tekrar: "Tarak ve kaşık kullanmak da bidattir, anı ne yaparsınız? deyince Türk Ahmed: "Parmaklarıyla tarasınlar, taamı elleriyle yesinler, ellerine bulaşmakla ne lazım gelir? cevabını vermiş bunun üzerine soruyu soran kişi dayanamayıp "Efendiler halk-ı alemi soyup götü çıplak çöl Arabı kıyafetine sokmak istersiniz" diyerek cevap vermiştir. Bu konuşmayı duyan bir başka kişi ise kaşıklar yasaklanınca kaşıkçı esnafı ne yapsın diye sormuş o da "misvak ve tespih yapıp anıyla geçinsinler" cevabını vermiştir. Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1983, III, 364; Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, VI, 15.

⁷⁰³ Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, VI, 14-15-16; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1983, III, 364.

Kıbrıs'a sürgün edilmelerinin ardından bu üç Kadızâdeli liderden yalnızca Üstüvânî Mehmed Efendi'nin bir yıl sonra memleketine dönüp mücadelesine orada da devam ettiği bilinmektedir. Türk Ahmed ve Divane Mustafa'nın Kıbrıs'a sürgün edilmelerinden sonra oradan dönüp dönmedikleri ve mücadelelerine devam edip etmedikleri tam olarak bilinmemektedir.⁷⁰⁴

2.4. HAREKETİN ÜÇÜNCÜ SAFHASI

Köprülü Mehmed Paşa'nın Üstüvânî, Türk Ahmed ve Divane Mustafa'yı 1656 yılında Kıbrıs'a sürgünüyle başlayan sükûnet ortamı, Vâî Mehmed Efendi'nin 1662 yılında Erzurum'dan İstanbul'a gelmesiyle yeniden tartışma ortamına dönüşmüştür.⁷⁰⁵ Nitekim herkes hareketin son bulduğunu düşünürken Vâî Mehmed Efendi'nin İstanbul'a gelip fikirlerini yaymasıyla Kadızâdeliler hareketi son olarak üçüncü ve siyasî anlamda en etkili ve güçlü dönemini yaşamıştır. Bu dönemde Kadızâdeliler'in lideri Vâî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) iken Sivâsîler'in lideri de Halvetî şeyhi Niyaz-i Mısrî'dir (ö. 1105/1694).⁷⁰⁶ Dönemi daha iyi anlamak amacıyla öncelikle hareketin liderlerinin hayatları hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

“Muhammed b. Bistâm el-Hoşâbî el-Hüseynî el-Vânî er-Rûmî el-Hanefî” olarak tam ismi verilen,⁷⁰⁷ Van'ın Hoşap beldesinde doğan Vâî Mehmed Efendi'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra Van'a gidip orada farklı hocalardan İslâmî ilimler eğitimi almıştır. Buradaki eğitimini bitirdikten sonra Tebriz'e giden Vâî Mehmed Efendi Rafizî ve Maniheist gibi İslâm dışı farklı gruplardan kişilerle karşılaşmıştır.⁷⁰⁸ Burada bir müddet kalan Vâî Mehmed Efendi Rafizîler'in etkisinde kalmak endişesiyle önce Gence'ye daha sonra da Karabağ'a gitmiştir. Burada on yıl eğitim alan Vâî Mehmed Erzurum'a gitmiş ve orada vaaz vermeye başlamıştır.⁷⁰⁹

Erzurum'da verdiği vaazlarla dikkat çeken Vâî Mehmed Efendi o dönemde Erzurum beylerbeyi Fazıl Ahmed Paşa'nın da beğenisini kazanmış ve zamanla dost olmuşlardır. Fazıl

⁷⁰⁴ Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans*, s. 267.

⁷⁰⁵ Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans*, s. 265.

⁷⁰⁶ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 208-209.

⁷⁰⁷ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, s. 209.

⁷⁰⁸ Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans*, ss. 271-272.

⁷⁰⁹ Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans*, ss. 272-273; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızâdeli Movement*, s. 153; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, s. 210.

Ahmed Paşa Sadrazamlığa yükselince Vânî Mehmed'i İstanbul'a davet etmiş, böylelikle 1072/1661 yılında İstanbul'a giden Vânî Mehmed Efendi Sultan IV. Mehmed ile tanışmıştır. Zaman içerisinde Padişahla arasında güçlü bir bağ oluşan Vânî Mehmed Efendi'nin gücü ve şöhreti iyice artmıştır.⁷¹⁰

IV. Mehmed ile arası çok iyi olan Vânî Mehmed Efendi ilk önce Yeni Camii kürsü vaizliğine getirilmiştir. Bu görevinden sonra 1074/1664 yılında Valide Sultan Camii Cuma vaizliğine atanmıştır. Daha sonra padişah hocalığı görevine getirilmiş ve bunun yanı sıra Şehzâde Mustafa'nın da eğitiminden sorumlu kişi olmuştur. Bir süre sonra hünkar vaizliği görevine getirilince, Vânî Mehmed Şehzâde Mustafa'nın eğitimini damadı Feyzullah Efendi'ye devretmiştir.⁷¹¹ Görüldüğü üzere Vânî Mehmed Efendi kendinden önceki Kadızâdeli vaizler gibi devletin ileri gelenleriyle yakın ilişki kurmuş ve Padişah IV. Mehmed'i etkilemiştir. Bu etkinin sonucunda 1077/1665 yılında tekkelerde zikir, sema, devrân ve kabir ziyaretleri yasaklanmış ve bundan dolayı bu tarihe “yasağ-ı bed” şeklinde tarih düşülmüştür.⁷¹² Sema ve devrânın ve cehrî zikrin yasaklanması hususunda Kadızâdeliler'in en etkili lideri hiç şüphesiz Vânî Mehmed Efendi'dir.⁷¹³

Vânî Mehmed Efendi Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın yönlendirmesiyle vaazlarında Sultan'ı ve halkı etkilemek için Viyana seferinin önemine vurgu yapmış ve Sultan'ı istemediği halde sefere ikna etmiştir. Seferde ordu vaizliği yapan Vânî Efendi seferin başarısızlıkla sonuçlanmasından dolayı Kestel'e sürgün edilmiştir. Kestel'de iki yıl sürgünde kalan Vânî Mehmed Efendi burada vefat etmiştir.⁷¹⁴

Vânî Mehmed Efendi hayatı boyunca birçok talebe yetiştirmiş ve eser telif etmiştir. Meşhur talebelerinin arasında mesela şeyhülislamlık yapmış damadı Feyzullah Efendi ve şair

⁷¹⁰ Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement*, s. 153-154; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, s. 211.

⁷¹¹ Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement*, s. 154; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, s. 211.

⁷¹² İbrahim Baz, *Kadızâdeliler Sivasiler Tartışması*, s. 109; Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans*, s. 275; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, s. 246; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement*, s. 165.

⁷¹³ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, s. 245.

⁷¹⁴ Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans*, ss. 275-276; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 211-212.

İshak b. Tokadî vardır. Vânî Mehmed Efendi'nin eserlerinden bazıları şunlardır: “*Beyânü mâ yüzkeru fî kerâheti’z-zikri cehrân, Arâisü’l-Kur’an ve nefâisü’l-furkan ve ferâdisü’l-cinân, el-Mebde ve’l-me’ad, Münşeât, Fetâvâ-i Vânî, Risale-i duhân, Amalü’l-yevm ve’l-leyl, Keşfü’l-metâlib.*”⁷¹⁵

Vânî Mehmed yaşadığı dönemde gerek devletin nazarında gerekse halk nazarında önemli ve etkili bir kişi olmuştur. Bu etkisi nedeniyle Kadızâdeliler bu devrede devletteki en etkili ve güçlü dönemini yaşamıştır. İngiliz seyyah J. Covel, Vânî Mehmed’i tasvir etmek için “Türkler arasındaki en büyük vaiz” demiştir.⁷¹⁶ Hammer da Vânî Mehmed Efendi’nin çok etkili bir vaiz olduğunu hatta vaazlarından etkilenecek Padişahın bile ağladığını ifade etmektedir.⁷¹⁷

Niyazî-i Mısırî’ye gelince bu dönemde Sivâsîler tarafında Vânî Mehmed Efendi’ye karşı ciddi anlamda mücadele eden tek kişi odur. Nitekim Karabaş Veli olarak bilinen Şeyh Ali Efendi (ö. 1097/1686) ve Osman Fazlı Atpazarî’nin (ö. 1102/1691) de tartışmalardan etkilendiği söylenmektedir fakat bu kişilerin etkisi Mısırî’ye nisbetle son derece küçük olduğu için sadece Mısırî’nin etkisinden bahsetmek daha isabetli olacaktır.⁷¹⁸

Malatya’nın Aşpozi beldesinde 1027/1618 yılında doğan Niyazî-i Mısırî’nin tam adı “eş-Şeyh Muhammed Niyazî-i Mısırî el-Halvetî b. Ali Çelebi’dir.” İlk eğitimini Malatya’da tamamlamıştır. Daha sonra ilim tahsili için sırasıyla Diyarbakır, Mardin, Bağdat ve Kerbela’ya gitmiş, buralarda dönemin âlimlerinden fıkıh, kelam ve mantık gibi dersler okumuştur. 1050/1640 yılında Mısır’a gitmiştir. Burada Şeyhûniyye Külliyesindeki Kadirî tekkesinde kalmıştır. Böylelikle Ezher Camii’nde ilim tahsil etme fırsatı bulmuş aynı zamanda halka vaaz da vermiştir. 1056/1646 yılında İstanbul’a gelen Mısırî çeşitli nedenlerden ötürü hayatı boyunca birtakım sürgünlere maruz kalmıştır.⁷¹⁹ Bu nedenlerden biri de verdiği vaazlardır. Nitekim onun

⁷¹⁵ Erdoğan Pazarbaşı, “Vânî Mehmed Efendi”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, 459; Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans*, ss. 279-281; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 217-221.

⁷¹⁶ Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans*, s. 278; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement*, s. 165.

⁷¹⁷ Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, VI, 176.

⁷¹⁸ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 224-225.

⁷¹⁹ Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement*, ss. 168-169; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 225-226.

verdiği vaazları bazı kişiler tehlikeli görmekteydi. Bundan dolayı Mısırî defalarca sürgün edilmiştir.⁷²⁰

Bu dönemde Kadızâdeliler'in lideri Vânî Mehmed Efendi Sultan'la kurduğu yakın ilişkinin etkisiyle dervişlerin zikir, sema ve devrân yapmalarını yasaklatmıştır. İlk yasak Sultan'ın 1076/1666 yılında verdiği bir fermanla olmuştur.⁷²¹ Bunun üzerine Mısırî vaazlarında bu yasağa ön ayak olan Vânî Efendi'yi ve Kadızâdeliler'i eleştirmiştir. Mısırî'nin çoğunluğu risalelerden oluşan otuzdan fazla eseri vardır. Eserlerinden bazıları şunlardır: “*Mevâidü'l-irfan ve avâidü'l-ihsan, ed-Devretü'l-arşıyye fî ahkâmi'l-ferşiyye, Risale fî devrânî's-sufiyye.*”⁷²²

Siyasî nüfuzü ve gücü açısından Kadızâdeli liderlerin en etkili Vânî Mehmed Efendi olmuştur. Nitekim o gerek düşünceleriyle gerekse yazdığı eserlerle dönemine etki etmiş ve en çok konuşulan kişilerden birisi olmuştur. Onun bu derece etkili olmasının sebebi Padişah IV. Mehmed başta olmak üzere tüm sarayla yakından ilişki kurmuş olmasıdır. Çok küçük yaşta tahta çıkan ve devlet idaresi konusunda çok yetkin olmayan IV. Mehmed, Vânî Mehmed Efendi'yi bir anlamda kendi baş danışmanı ve şehzadesinin hocası yapmıştır. Tüm bunların yanı sıra Vânî Mehmed Efendi'nin Padişahla maddi ilişkisi de iyiydi. Nitekim Padişah ona birçok ihsanlarda bulunup hediyeler gönderirdi. Hatta sadece hediyelerle yetinmeyip Padişahın birçok yeri Vânî Efendi'ye temlik ettiği kaynaklarda nakledilmektedir. Mesela “Papaz Bahçesi” veya “Mustafaviyye Kasabası” olarak bilinen mekân Vânî Mehmed Efendi'ye hediye edilmiş ve temlikten sonra adı “Vânîköy” olarak değiştirilmiştir.⁷²³

Kadızâdeliler'i ve Sivâsîler'i temsil eden Vânî ve Mısırî arasındaki bazı tartışmalar ön plana çıkmıştır. Bu dönemde en çok gündemde olan tartışmalar sema, devrân ve cehrî zikrin yasaklanması, tegannî, bazı tekkelerin kapatılması, Niyazî-i Mısırî'nin Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hamzaviyye⁷²⁴ hakkındaki görüşleridir. Mısırî sema, devrân, cehrî zikir ve tegannîyi caiz kabul etmekle birlikte vahdet-i vücûd düşüncesini de benimseyen bir mutasavvıftır. Onun caiz gördüğü bu meseleler tüm Kadızâdeliler zihniyetine göre kabul edilmediği gibi Vânî Mehmed

⁷²⁰ Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, VI, 516.

⁷²¹ Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans*, s. 286.

⁷²² Mustafa Aşkar, “Niyazî-i Mısırî”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, 167.

⁷²³ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 235-238.

⁷²⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans*, s. 288; Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 256-258.

Efendi tarafından da kabul görmemiştir. Böylelikle Vânî ile Mısırî birbirlerine reddiye olacak şekilde eserler kaleme almış ve vaazlarında da birbirlerini eleştirmişlerdir.⁷²⁵ Fakat bu dönem Kadızâdeliler'in çok güçlü Sivâsîler'in de en çok mağdur olduğu dönem olmuştur. İşte Kadızâdeliler'in en çok güçlendiği bu dönemde Nâblusî de yapılanlardan son derece rahatsızlık duymuş ve Kadızâdeliler'i hedef alarak birçok eser telif etmiştir. O, yazdığı eserlerle yapılan haksızlıklara cevap vermiş ve bu tartışmalara bizzat katılmıştır.

2.5. DEĞERLENDİRME

Araştırmalarımız sonucunda Kadızâdeliler-Sivâsîler hareketinin ana figürünün aslında Kadızâdeliler olduğu görülmüştür. Nitekim Kadızâdeliler'in takip ettikleri selefi düşünceye bazı uygulamalarıyla muhalif duran tasavvuf mensuplarını, mücadele edilmesi gereken bir grup olarak görmelerinden ötürü başlattıkları tasfiyeci hareket, zamanla Kadızâdeliler ve Sivâsîler şeklinde ekolleşmiştir. 17. yüzyılda ortaya çıkan bu hareket, ilk bakışta Osmanlı Devleti'nin buhranlı zamanlarında ortaya çıkan dinî bir hareket olarak gözükmektedir. Görünüşte bu hareketin amacı, dinde bir tasfiyeye gitmek⁷²⁶ ve bu şekilde devleti kurtarmaktır. Fakat Kadızâdeliler'in yaptıkları dikkate alınıp bütüncül olarak değerlendirildiğinde, söz konusu hareketin sadece dinî anlayışta tasfiyecilikle alakası bulunmadığı görülmektedir. Bundan dolayı Kadızâdeliler hareketini, devletin içinde bulunduğu durumdan ve ortamdan istifade ederek, bazı dinî çevrelerin iktidar ve güç mücadelesine katılması ve bundan menfaat elde etmesi şeklinde yorumlamak da mümkündür.⁷²⁷ Nitekim Kadızâdelilerle ilgili bazı çalışmalarda Kadızâdeliler'in yaptıklarına karşı, yönetimin hiçbir şey yapamadığına dair bilgiler yer almaktadır.⁷²⁸

Semiramis Çavuşoğlu⁷²⁹ Kadızâdeliler hareketiyle ilgili doktora tezinde; bazı kaynaklarda Kadızâdeliler'e “fakîhler” dendiğini fakat kaynakların çoğunda “Kadızâdeliler”

⁷²⁵ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 251-252.

⁷²⁶ Saffaştırma-arındırma.

⁷²⁷ Ahmet Yaşar Ocak, “17. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye”, s. 225.

⁷²⁸ Lokman Doğmuş, *Türkiye’de XVII. Yüzyıldaki Dinî Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış (Kadızâdeliler ve Sivâsîler)*, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2002, s. 50.

⁷²⁹ Semiramis Çavuşoğlu Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışmasının İran’daki Usûlîler ve Ahbarîler tartışmasıyla çok benzediğini fakat İran’daki Usûlîlerin başarılı olup Kadızâdeliler’inse başarısız olduklarını ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement*, ss. 311-314.

tabirinin kullanıldığını ifade etmektedir.⁷³⁰ Necati Öztürk ise Kadızâdeliler ile ilgili doktora tezinde; harekete “Kadızâdeliler” ismini hasımlarının verdiğini ve onların gerçekten “fakîhler” olmadığını, diğer fakîhlerden farklı ve yeni bir grup olduklarını belirtmek için özellikle bu ismi verdiklerini söylemektedir.⁷³¹ Hammer ise eserinde Kadızâdeliler için kelimeler ile ilgilenen âlimler anlamında “mütakellimîn” terimini kullanmıştır.⁷³² Kanaatimizce bu kullanımlar dikkat çekici ve düşündürücüdür. Zira biz Kadızâdeliler için “fakîhler” ya da “mütakellimîn” şeklinde bir sınıflama yapmanın doğru olmayacağı düşüncesindeyiz. Araştırmalarımıza göre, Kadızâdeliler’in düşünce yapısı tam olarak ne fakîhlerin ne de mütakellimîn’in düşünce yapısıyla paralel gözükmemektedir. Bilakis Kadızâdeliler kendilerine has selefi bir düşünce yapısına sahip Osmanlı’da bir dönem hâkim olmuş bir akımdır. Bundan dolayı Kadızâdeliler’i fakîhler veya kelimciler olarak vasıflandırmak yerine, kendi düşünce yapılarıyla değerlendirmenin daha doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasındaki tartışmalar, tarih boyunca ulemâ arasında gerçekleşmiş ilmî tartışmalardan farklılık arz etmektedir. Kadızâdelileri fakîhler olarak, Sivâsîleri de sofular (tasavvuf ehli) olarak kategorileştirip tartışmaların fıkıh ve tasavvuf ile iştigal edenler arasında cereyan ettiği şeklindeki yaklaşımlar kanaatimizce yüzeysel yaklaşımlardır.⁷³³ Kadızâdeliler hareketi başlı başına bir reform hareketi gibidir. Bu hareketi salt fakîhlerin ve sûfilerin kavgası olarak görmek ve bu şekilde adlandırmak meselenin derinliğini göz ardı etmek olur. Her ne kadar İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*’nde bu

⁷³⁰ Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızadeli Movement*, s. 1.

⁷³¹ Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans*, ss. 215-216.

⁷³² Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, V, 489.

⁷³³ İncelemelerimize göre 2009 yılında Muhammet Raşit Akpınar tarafından hazırlanan “Kâdızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkîhî Tartışmalar” adlı yüksek lisans tezinde yazar, Kâdızâdelileri “fakîhler” olarak nitelemiş ve söz konusu tartışmalarda taraflı bir şekilde Kadızâdeliler’in üstünlüğünü ve haklı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Oysaki her iki ekolün mensupları da fıkıh bilen kişilerdir. Söz konusu tartışmaların arka planında sadece fıkıh veya tasavvuf, başka bir dille tekke veya medrese değil başka nedenler de vardır. Mesela yazar “Medrese kökenli olan Kadızâdeliler ile tekke kökenli olan Sivâsîler arasında gerçekleşen bu tartışmalar, her iki tarafın camii vazeliği yapması sebebiyle ilmiye teşkilatının en alt birimi olan camilerde olup bitmiştir denilebilir” şeklinde bir ifade kullanmaktadır. (bk. Muhammed Raşit Akpınar, “Kâdızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkîhî Tartışmalar”, Marmara Üniversitesi SBE, 2009, s. 21) Kanaatimizce bu ifade son derece yüzeysel ve genelleştirmeci bir ifadedir. Ayrıca yazarın Kadızâdeliler ve Sivâsîler’le ilgili yapmış olduğu şu değerlendirme kanaatimizce problemli gözükmemektedir. Yazar Kadızâdelileri savunduğunu şu ifadeleriyle iddialı bir şekilde göstermektedir: “Sayfalarca yekûn tutan bu eser listesini okuyan tarafsız okuyucunun, gelmiş geçmiş tüm âlimlerin görüşlerinin Kadızâdeliler’in görüşlerini teyid ettiği fikrine kapılması hiç de zor değildir.” Bk. Muhammed Raşit Akpınar, “Kâdızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkîhî Tartışmalar”, s. 81.

hareketi “Kadıızâdeliler veya Fakılar” başlığı altında “Kadıızâdeli veya fakihden galat olarak kullanılan “fakılar” hakkında⁷³⁴ malumat” şeklinde verse de bu kullanımın tartışmaların tasviri için halk arasında yaygınlaşmış olabileceği kanaatindeyiz. Mesela Nâima bu iki ekolü “meslek-i sûfiyyeye zâhib olan erbâb-ı tarik ile ulemâ-i zâhir” olarak ifade etmiştir.⁷³⁵

Kadıızâdeliler’in fikirlerinin temel kaynağı olarak gördükleri “İmam Birgivî’nin (ö. 981/1573) *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye* adlı eserine”,⁷³⁶ “Abdülganî en-Nâblusî *el-Hadîkatu’n-nediyye Şerhu’t-Tarîkatü’l-Muhammediyye* adlı bir şerh” yazmıştır. Nâblusî’nin bu şerhi yazmaktaki amacı, eserin “mukaddimesinde de belirttiği üzere”,⁷³⁷ “İmam Birgivî’yi istismar edip onun birtakım görüşlerini ve ifadelerini kullanarak, tasavvuf ehline hak etmedikleri eleştirileri yönelten Kadıızâdeliler’in iddia ettikleri gibi, İmam Birgivî’nin tasavvuf karşıtı biri olmadığını” ispat etmektir.⁷³⁸ Bundan dolayı Nâblusî, İmam Birgivî’nin tasavvufi meselelere dair yorumlarına büyük önem vermiş ve bunları *el-Hadîkatu’n-nediyye Şerhu’t-Tarîkatü’l-Muhammediyye* adlı eserinde detaylı bir şekilde şerh etmiştir. Nâblusî bu eserinde İmam Birgivî’nin katiyen tasavvufu tam anlamıyla inkâr eden biri olmadığını ortaya koymuştur.⁷³⁹ Aksine İmam Birgivî, kendinden önce gelen birçok âlim gibi, tasavvufun temel

⁷³⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1951, III, 363.

⁷³⁵ Nâimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na’imâ*, IV, 1704.

⁷³⁶ Bu eserin 17-18. yüzyıllarda Osmanlı’da ortaya çıkan Kadıızâdeliler ve Sivâsîler tartışmasında, Kadıızâdeliler’in başucu kitabı olması, İmam Birgivî’nin tasavvuf ve tarikatlara yaklaşımının doğru bir biçimde ortaya konulmasını güçleştirmiştir. Osmanlı toplumda cereyan eden bu tartışmalar, İmam Birgivî’nin ve eserlerinin farklı şekilde algılanmasına sebep olmuştur. Nitekim Birgivî’nin eleştirileri veya tavsiyeleri tek taraflı olmayıp belli bir zümreyi hedef almamaktadır. Bilakis o, mahalle imamından, subaşına, sadrazamdan şeyhülislama, sufilerden imam ve müezzinlere, kadılardan müderrislere, avamdan havasa herkese hitap etmektedir. Bu nedenle İmam Birgivî’yi; temel eseri *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye*’de, sünni inanç esaslarını yerleştiren ve ehl-i sünnet ve’l-cemaatin samimi bir müdafîi olan, bir Osmanlı âlimi olarak nitelemek yerinde olacaktır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Bilal Kara, “Tarîkatü’l-Muhammediyye Tasavvufi Bir Eser midir?, *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivi Sempozyumu*, Balıkesir, 2019, III, ss. 750-751.

⁷³⁷ Nâblusî, *el-Hadîkatu’n-nediyye*, I, 34.

⁷³⁸ İmam Birgivî hayatının bir döneminde tarikata intisap etmek istemiş ve Bayramiye Melamîlerinden Karamanlı Abdurrahman Efendi’ye intisap etmiştir. Fakat tarikattaki riyazet ve vahdet-i vücud düşüncesini tam kavrayamadığı için, şeyhi tarafından zahir ilimlerle iştigal edilmesi tavsiye edilmiştir. Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 363.

⁷³⁹ Bayramî şeyhlerinden meşhur bir sülaleden gelen babasından ilk terbiyeyi alarak büyüyen Birgivî Mehmed Efendi, gençlik yıllarında bizzat intisap ederek icazet aldığı bu yolu gayet iyi tanımaktadır. Bunun yanı sıra o sadece tasavvufi hayatın pratik boyutuna aşına olmakla yetinmeyip tasavvuf literatürünün temel eserlerine de vakıftır. Nitekim bu durum eserlerinde yaptığı alıntılarda açık bir şekilde görülmektedir. Dikkat çeken bir diğer önemli mesele ise tasavvuf ehline karşıt olduğu söylenen Birgivî’nin *Tarika*’sına tasavvufa gönül vermiş farklı meşrepten birçok sûfinin şerh yazmış olmasıdır. Başta Nâblusî ve Hâdimî olmak üzere Bedreddin Şeyh Ali es-Sadrî el-Konevî, Tokatlı Mehmed Emin Efendi ve Müstakimzâde

ilkelerini kabul etmekle beraber insanların uygulamalarındaki birtakım yanlışlıklara ve bidatlara karşı çıkmaktadır.⁷⁴⁰

Birgivî Mehmed Efendi ve onun *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eseri hakkında doktora çalışması yapan Huriye Martı da İmam Birgivî'nin tasavvuf karşıtı olmayıp aksine tasavvufu yanlış anlayan cahil ve söylemleriyle dine zarar veren kişilere karşı olduğunu söylemektedir. Martı Nâblusî'nin Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'sini şerh etmesini onun tasavvufa karşı olmadığını destekleyici şekilde şöyle yorumlamaktadır:

“Bir diğer ilgi çekici nokta ise, Birgili hayranları arasında, küçük yaştan itibaren tasavvuf terbiyesi almış, Mevlevî dervişleri müdafaası ve sema ile devrânın mübahlığını ispatlama gayretlerinin yanı sıra, İbn Teymiyye ekolüne muhalefetleri ile de tanınmış, Şamlı âlim Abdülganî en-Nâblusî gibi bir şahsiyetin bulunmasıdır. *et-Tarîka* 'nın en meşhur şerhlerinden birisi olan *el-Hadîkatü'n-Nediyye* 'nin yazarı olan bu sûfî ilim adamı, aynı zamanda kitabın ricalini tanıtan tek eser niteliğindeki *Zehrü'l-Hadîka* 'nın da müellifidir. Aynı çizginin bir diğer ismi, iki koldan tasavvufa intisabı olan, meşhur Hanefî fakîhi İbn Âbidîn de, Birgili'nin *Zuhru'l-Müteehhilîn* risalesine *Menhelü'l-Vâridîn* ismiyle yazdığı şerhinde, ondan takdir ve hürmet dolu ifadelerle bahsetmektedir.”⁷⁴¹

Nâblusî'nin eserlerinden hareketle yaptığımız araştırma sonucunda Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasındaki tartışmaları, medrese kökenli ve tekke kökenlilerin⁷⁴² tartışması ya da fakîhlerin ve sûfîlerin tartışması olarak görmenin ve bu şekilde temellendirmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Nitekim hem Kadızâdeliler hem de Sivâsîler medresede ilim tahsil

Süleyman Efendi gibi mutasavvıfların *Tarîka*'ya gönül vermesi ve eserlerinin mukaddimelerinde Birgivî'ye medhiyeler düzerek onu saygıyla anması, Birgivî hakkındaki olumsuz iddiaların hakikate aykırı olduğunu ispatlamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 153-166. (Tasavvufa Bakışı ve Bazı Sûfî Çevrelere Yönelik Eleştirileri)

⁷⁴⁰ Mahmut Ay, “Birgivî'nin Tasavvuf Hakkındaki Görüşlerine Nâblusî'nin Penceresinden Bakış”, *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivi Sempozyumu*, Balıkesir, 2019, III, 753.

⁷⁴¹ Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi Hayatı*, ss. 185-186.

⁷⁴² Osmanlı'da medrese ve tekke münasebetleri ve Kadızâdeliler ve Sivâsîler hareketiyle bağlantıları hakkında detaylı bilgi için bk. Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans*, ss. 112-131. Necati Öztürk Osmanlı'da tasavvufun çok önemli bir yeri olduğunu fakat 17. yüzyıldan sonra bunlarda bir bozulma meydana geldiğini ve Kadızâdeliler'in de aslında karşı çıktıkları şeyin tasavvuf ve tarikatlar değil meydana gelen bozulmalar olduğunu ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans*, ss. 124-132.

etmiş kişiler olup sadece Kadızâdeliler değil, Sivâsîler de fıkıh bilen kişilerdir.⁷⁴³ Ayrıca Kadızâdeliler'in ve Sivâsîlerin esas mesleği vaizliktir. Kâtip Çelebi bununla ilgili *Mizânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehakk* adlı eserinde şunları söylemektedir: “Sivâsî Efendi ile taraftarları Müslüman olduğu gibi, Kadızâde ve taraftarları da Müslümandı, akaidde Maturidî, amelde Hanefî idiler. Osmanlı eğitim geleneklerine göre Anadolu'da yetişmişlerdi.”⁷⁴⁴ Ayrıca zahirde Osmanlı tarihinde tekkeliler ve medreseliler arasında yaşanan en şiddetli muhalefet olarak görünse de Kadızâdeliler'in medrese kökenli tüm âlimleri temsil ettiklerini söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim onların yaptıkları şeylerden rahatsız olmalarına rağmen kendilerine uygulanan baskı nedeniyle ses çıkaramayan âlimlerin de olduğu tarih kitaplarında yer almaktadır.⁷⁴⁵

3. KADIZÂDELİLER-SIVÂSÎLER ARASINDAKİ FIKHÎ TARTIŞMALAR VE NÂBLUSÎ'NİN BU TARTIŞMALARA YAKLAŞIMI

Dönemin tartışma konularına ve tartışmaların taraflarına bakıldığında her ne kadar tartışılan konuların çoğunluğu fikhî olsa da bunların içerisinde itikadî ve içtimaî konular da vardır. Tezimizin bu bölümünde Nâblusî'nin yaşadığı döneme tekabül eden 17. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasında tartışılan bazı fikhî meseleleri ve Abdülganî en-Nâblusî'nin tarafını belirlemek için bu tartışmalara yaklaşımını ortaya koyacağız. Seçtiğimiz meseleler o dönemde taraflar arasında cereyan eden tartışmaların tamamı olmayıp bu tartışmaları temsil kabiliyeti taşıyan belli başlılarıdır. Dolayısıyla ele alınan meseleler bu gaye ile sınırlı tutulmuştur.

⁷⁴³ Osmanlı'da medreseler dinin ilmi boyutunu temsil ederek, bireyleri ilmi açıdan geliştirmeyi ön planda tutarken, tekkeler de insanların manevî ve ahlakî açıdan yetiştirilmesi ve eğitilmesine odaklanmıştı. Fakat bu durum tekkelerde ilmin önemslenmediği anlamına gelmemektedir. Aksine Osmanlı medreselerinde ahlak önemsendiği gibi tekkelerde de ilme önem verilmiş ve ilmi birikime sahip şeyhler üstün görülmüştür. Mesela Osmanlı'da bazı tekke vakfiyelerinden elde edilen bilgilere göre tekke şeyhliğine atanacak kişilerin aynı zamanda müderris olma şartı vardı. Ayrıca Osmanlı'da toplumun saygınlığını kazanmış şeyhlerin neredeyse hepsi ya Osmanlı medreselerinden ders alarak ilmiyeli olmuş ya da önemli ilim merkezlerinden “Mısır, Bağdat, Şam gibi dönemin âlimlerinden tefsir hadis, fıkıh ve kelam gibi İslamî ilimlerde dersler” almışlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, ss. 41-42.

⁷⁴⁴ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk*, s. 11.

⁷⁴⁵ Huriye Martı, *Birgivi Mehmed Efendi Hayatı*, s. 178.

2.1. TÜTÜN

2.1.1. Tarihî Arka Plan

Tütün Güney Amerika’da ortaya çıkıp buradan Kuzey Amerika’ya yayılmıştır. 15. asrın sonuna kadar bir tek Amerika kıtasında yaşayan yerliler tarafından bilinip tüketilmiş ve kendilerine yetecek kadar üretilmiştir. Christopher Columbus’un 1492’de Amerika’yı keşfinin 50-60 yıl akabinde tütün Avrupa’ya getirilmiştir. İlk olarak “İspanya ve Portekiz’e daha sonra Belçika, İsviçre, İtalya, Fransa ve İngiltere’ye” getirilmiş ve hatta küçük ölçekte üretimi de yapılmaya başlamıştır. 16. asrın sonlarına gelindiğinde ise tütün,⁷⁴⁶ “Avrupa’nın tamamı, Uzak Doğu, İç Asya, Sibirya, Hindistan ve Afrika’ya” kadar yayılmıştır. Tütün hakkında ilk kitap 1499 yılında Amerigo Vespucci tarafından yazılmıştır. Kitabın ilk baskısı 1505, ikinci baskısı da 1570 yılında yapılmıştır. Vespucci kitabında tütünün kullanımına dair yaptığı gözlemlerine yer vermiş ve tütünün tedavi maksadıyla kullanılabileceğini ifade etmiştir. İlerleyen zamanlarda kıtaya yapılan seferlerin artması, tütün hakkındaki malumatın da artmasına ve tütün ticaretinin başlamasına sebep olmuştur. Artan bilgi ve gözlemlerin tütünün lehinde olmasının akabinde, Avrupa’da tütün hakkında daha kapsamlı ve propagandacı yayınlar ortaya çıkmaya başlamıştır.⁷⁴⁷

Tütünle ilgili bilgi ve teorilerin yer aldığı ilk büyük eseri İspanya kraliyet doktorlarından Monardes kaleme almıştır. Monardes’in eserinin adı *Yeni Dünyadaki Tedavi Edici Bitkilerin Tarihidir*. 1571’de basılan bu kitap, Amerika’ya gidenlerin anlattıkları ve Francisco Hernandez’in raporları dikkate alınarak yazılmıştır. Bahçesinde tütün yetiştirip kendisi de kullanan, hastaları üzerinde uygulayan ve hatta bunun ticaretini de yapan Monardes, kitabında tütünün diş ağrısından kansere, açlıktan susuzluğa; yirmiden fazla hastalık sayarak tüm bunlara deva olduğunu söylemektedir.⁷⁴⁸ 19. yüzyılın başlarına kadar Monardes’in bu eseri

⁷⁴⁶ Tütünün bitkisel özelliklerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Münir Öztürk, Aykut Güvensen, Volkan Altay, Ernaz Altundağ, “Tütünün Botaniksel Özellikleri Hakkında Genel Değerlendirme”, *Mucizeden Belaya Yolculuk Tütün*, ed. H. Vakıf Mercimek-İ. Eren Akçiçek, İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2014, ss. 17-50.

⁷⁴⁷ Fehmi Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Tütün: Sosyal, Siyasî ve Ekonomik Tahlili (1600-1883)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2005, ss. 2-3.

⁷⁴⁸ Tütünün ortaya çıktığı ilk zamanlarda birçok yerde aynı zamanda hekim olan rahipler tütünde özel bir şifa olduğuna inanıyorlardı. Öyle ki taze tütün yapraklarını yaraların üzerine koyuyorlar, baş ağrısı için tütün kokusunu tavsiye ediyorlardı. Ayrıntılı bilgi için bk. Fevzi Çakmak, İ. Eren Akçiçek, “Sağlık Tarihinde Tütün”, ed. H. Vakıf Mercimek-İ. Eren Akçiçek, *Mucizeden Belaya Yolculuk*, İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2014, ss. 487-88.

bir başvuru kitabı olmuştur. Birkaç eser hariç yazılan kitaplar ve yapılan tartışmalar; Monardes'in kitabında verdiği bilgiler çerçevesinde olmuş, yazılan eserlerde onun fikirlerini ve teorilerini destekleyip açıklayan bilgiler vermekle yetinilmiştir. Bu dönemde tütünün faydalarına dair eser kaleme alanların yanında zararlarını anlatan eserler de kaleme alınmıştır. Tütün aleyhine kaleme alınan ilk kitap 1602 yılında Philirates'in yazdığı *A Warning for Tabacconist* adlı eserdir.⁷⁴⁹

Tütünün Osmanlı Devleti'ne ne zaman geldiğine dair kesin bir bilgi olmamakla birlikte, yaklaşık olarak 1570'li yıllarda girmiş olma olasılığı yüksektir. Nitekim bunu destekleyici önemli üç veri bulunmaktadır. Birinci veri, 1583'de Muğla'ya ait bir tahrir defterinde, "milas" adında öşür alınan ve bu zamana kadar nasıl bir bitki olduğuna dair herhangi bir malumat olmayan bir maddedir. Bu verinin tütünle bağlantısı 17. yüzyılda Anadolu yakasında üretimi yapılan bir tütün cinsi olan "milas" ile aynı adı taşımasından ötürüdür. İkinci veri, Conte Corti'nin 1931 yılında kaleme aldığı *Tütün Keyfi, Tütün İçmenin Menşei, Mücadele ve Zaferi* adlı meşhur eserinde tütünün, İngiliz ve Venedik gemileri aracılığıyla Akdeniz'den Doğu'ya ve İstanbul'a getirildiği, 1580'de Sultan III. Murat'ın Polonya Kralı Stefan Bathory için göndermiş olduğu hediyeler arasında şifa veren bu bitkinin bulunduğu ve bu vesileyle Polonya'ya ilk kez tütün girdiği hatta 1590 yılında Polonya'nın İstanbul sefiri olan Uchenski tarafından Kraliçe Anna Yagiellonska'ya tütün tohumu gönderildiğine dair yer alan ifadelerdir.⁷⁵⁰ Üçüncü veri, 1600 yılında Osmanlı'ya giren tütünün, birkaç yıl içerisinde farklı yerlerde tarımının yapılamayacağı, yapılabilmesi için uzun bir süre öncesinde devlet içine girmiş olması gerekmesidir.⁷⁵¹

20. yüzyılda gerek Türkiye'de gerekse Batı'da yapılan araştırmalarda, tütünün Osmanlı'ya girişine dair bilgiler kroniklerden alındığından ötürü, zikredilen tarihler doğru tarihi göstermemektedir. Nitekim başta *Peçevî Tarihi*'nde⁷⁵² olmak üzere diğer Osmanlı tarihi

⁷⁴⁹ Fehmi Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün*, ss. 4- 6; Jordan Goodman, *Tobacco in History The Cultures of Dependence*, Newyork: Routledge, 2005, ss. 45-47.

⁷⁵⁰ Egon Caesar Conte Corti, *Tütün Keyfi Tütün İçmenin Menşei, Mücadele ve Zaferi*, çev. Cemal Çağlar, İstanbul: Tekel Tütün Enstitüsü Yayınları, 1946, s. 46.

⁷⁵¹ Fehmi Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün*, ss. 15-16.

⁷⁵² Peçevî İbrahim Efendi *Peçevî Tarihi*'nde bu durumu şu şekilde anlatmaktadır: Tütünü 1009 yılında (1600) İngiliz kafirleri getirdiler ve rutubetten ileri gelen kimi hastalıklara ilaçtır diye sattılar. bk. Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, haz. Prof. Dr. Bekir Sıtkı Baykal Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992, I, 259-260.

eserlerinde geçen 1600 senesi, tütünün Osmanlı Devleti'ne girişi değil, Avrupalı tüccarların ticarî bir madde olarak tütünü Osmanlı'ya getirdikleri tarihtir. Buna rağmen bu tarih şüphe barındırmaktadır. “Hezarfen Hüseyin Efendi *Telhisü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman* adlı eserinde” 1007/1598 yılında tütünün Osmanlı'ya girdiğini söylemektedir⁷⁵³ ki bu tarih Peçevî'de verilen 1600 yılından iki sene öncesidir. Tarih metodolojisi açısından bakıldığında kesin bir tarih olarak verilen 1598 yılının 1600'den daha doğru olabileceği söylenebilir. “Kâtip Çelebi *Mizânü'l-hakk fî ihtiyâri'l-ehakk* adlı eserinde” tütünün Osmanlı'ya giriş tarihinin 1010/1601 civarında olduğunu söylemektedir.⁷⁵⁴ Nâima ise 1606 olarak zikretmektedir.⁷⁵⁵

Tütünün tüketimi; tütün Osmanlı'ya girdikten sonra, bilhassa ticarî bir ürün olarak Avrupalı tüccarlar aracılığıyla başta İstanbul olmak üzere diğer büyük şehirlere getirilmesiyle yayılmaya başlamıştır. Tütünün Osmanlı Devleti'nde de üretimi, ticareti ve tüketimi diğer devletlerde olduğu gibi yasaklandı. “İlk yasak 1609 yılında Sultan I. Ahmet döneminde” olmuştur. 1622'de II. Osman'ın Yeniçeri ayaklanmasının akabinde öldürülmesi ve daha sonra patlak veren Abaza isyanı nedeniyle tütün yasağına pek uyulmadı. Aynı zamanda tüm bu yasaklara rağmen, Saruhan'da tütün tarımı yayılarak devam etmekteydi. Buna sebep olarak da kadıların ve devlet memurlarının vazifelerini hakkıyla yapmadıklarını, yasağa uyulup devletin temsilcisi olan görevlilerin de bu konuyla ilgili görevlerini yerine getirmeleri gerektiği, görevini layıkıyla yapmayanlara gereğinin yapılacağı ifade edilmekteydi. Saruhan'a gönderilen bu yasaklama hükmünün akabinden, 1631 yılında Rumeli ve Anadolu bölgelerini kapsayacak şekilde yeni yasaklamalar getirildi. 1633'te IV. Murad döneminde tütün yasağı artık ciddi anlamda uygulanmaya başladı.⁷⁵⁶

⁷⁵³ Hezarfen Hüseyin Efendi, hicri 1007 miladi 1598 tarihine kadar İstanbul'da ve Rumeli'nde tütünün bulunmadığını, 1598 yılının başında İngilizler tarafından Osmanlı'ya getirildiğini ve bazı hastalıklara şifa verir diye satıldığını söylemektedir. 1635 tarihine geldiğinde ise tütünün şöhret bulduğunu ve her yere yayıldığını ifade etmektedir. Bk. Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, haz. Sevim İlgürel, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara: 1998, ss. 274-275.

⁷⁵⁴ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk İhtilaf İçinde İtidal*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2018, s. 57.

⁷⁵⁵ Târih-i Na'ima'da “zuhur-ı duhân” başlığı altında Naima şöyle demektedir: “Hill ü hürmetinde nice kıl ü kâl olan duhân Frengistan'dan zuhûr ve bu sâlde diyâr-ı İslâm'da iş'âl-i nâ'ire-i şûr edip gittikçe şüyû' u iştihar bulup bâ'is-i ibtilâ-i zürefâ-i diyâr oldu.” Bk. Nâimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ*, haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, I, 310.

⁷⁵⁶ Fehmi Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün*, ss. 16-18.

Bu tarihte çok büyük bir yangın felaketi meydana gelmişti ve bunun sebebinin bütün ateşi olduğu düşünülmekteydi. Cibali’de⁷⁵⁷ başlayan yangın birçok yere yayılarak yaklaşık yirmi bin evi kül etmişti.⁷⁵⁸ Fakat yasaklamanın esas nedeni yangın değil, bu yangından ötürü halk arasında meydana gelen memnuniyetsizlik ve bunun da herkesin bir araya geldiği kahvehanelerde konuşularak siyasî otoritenin eleştirilmesiydi. Bundan ötürü Padişah sadece tütünün yasaklamakla yetinmeyip tüm kahvehanelerin kapatılmasına dair emir vermiştir. Bu emir ciddi bir şekilde uygulanmış Sultan IV. Murad ve kendisinden sonra gelen Sultan İbrahim’in saltanatları süresince kahvehaneler kapalı kalmış, Sultan IV. Mehmed zamanında tekrar açılmıştır.⁷⁵⁹

IV. Murat devrinde tütün yasağı çok sıkı tutulmasına rağmen gizli bir şekilde üretimi, ticareti ve tüketimi devam etmiştir. Bu yasak 1640’da padişahın ölümünün ardından da devam etmiştir ancak uygulama eskisi kadar sıkı değildir. 1649’a gelince 1633 yılında tütün içtiği gerekçesiyle Halep kadılığından azledilip Kıbrıs’a sürgün edilen “Bahâî Mehmed Efendi, (ö. 1064/1654)” şeyhülislamlık makamına getirilmiştir⁷⁶⁰ ve o da tütünün mübâh olduğuna dair fetva vermiştir.⁷⁶¹ Böylelikle tütün yasağı iyice gevşemiştir ve bundan sonra da tütün yasağının

⁷⁵⁷ 1043/1633’te Eylül ayının başlarında İstanbul’u sık sık tahrip eden yangınların en dehşetlilerinden biri, Cibali Kapısı dışında bir gemi kalafatçısının dikkatsizliği sonucunda ortaya çıkmıştır. Yangın Cibali’den Ayakapısı’na kadar Sahil Boyu’nu ve Mustafa Paşa Çarşısı’nı, Hamza Paşa ve onun bitişiğindeki Yahya Paşa ve Çeşmi Efendi Sarayları’nı kül ettikten sonra üç farklı tarafa ayrılarak ilerledi. Sultan Selim Camii tarafına, Fatih Yakınında Üsküplü Camii’ne Unkapı tarafında Zeyrek Camiine kadar ilerledi. Buradan Fatih Camii’ne ulaşarak buranın sağında ve solunda bulunan iki caddeyi yaktıktan sonra Sarıgözel’e dayandı. Poyrazın şiddetinden ötürü söndürülemeyen yangın yirmi dört saat boyunca devam etti. Kâtip Çelebi’ye göre yaklaşık olarak İstanbul’un beşte biri kül oldu. Ayrıca birçok yazma eserle dolu olan özel kütüphaneler de kül oldu. Yangını söndürmek için herkes seferber olsa da ancak rüzgar durunca yangının önü alınabilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Meryem Şahin Sungur, *Osmanlı Devleti’nde Sultan IV. Murad ve Dönemi Yenilik Hareketleri (1623-1640)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, ss. 55-56. Ayrıca bu yangınla ilgili detaylı bilgi için bk. Kenan Yıldız, *1660 İstanbul Yangını ve Etkileri Vakıflar, Toplum ve Ekonomi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017.

⁷⁵⁸ Fehmi Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Tütün*, s. 18.

⁷⁵⁹ Meryem Şahin Sungur, *Osmanlı Devleti’nde Sultan IV. Murad ve Dönemi Yenilik Hareketleri (1623-1640)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, ss. 55-56.

⁷⁶⁰ Bahâî Mehmed Efendi, Hoca Abdürrahim Efendi’nin azli üzerine 8 Receb 1059/18 Temmuz 1649’da şeyhülislam oldu. “Gelmedi dehre Bahâî gibi âlim müftü” mısraıyla şeyhülislamlığa tayin edilişine tarih düşülmüştür.

⁷⁶¹ Hammer’in naklettiğine göre Bahaî Mehmed Efendi’nin fetvası şöyledir: “Tabâî’-i selimeye mülayim olan eşya tayyibâtân olup haramlığına kat’î delil olmadıkça aslanan ibâhâdır. Tütün halk arasında yayılmış bir şey olup artık yasaklanmasının mümkün olmadığı gerçektir. Nitekim Murâd-ı Râbî zamanında birçok kanlar dökülmüşse de yine ortadan kalkmamış. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda yüz binlerce halka mübâh olmayan bir şeyi içirip de günaha sokmaktansa,

kaldırıldığına yönelik bir ferman yayınlanmamıştır. Tütünün Osmanlı toplumunda yayılmasının ardından, tütünle ilgili fikhî tartışmalar da yapılmaya başlamıştır. Söz konusu tartışmaların temelinde dört ana mevzu vardır. Bunlar tütünün haram, mekruh veya mübâh olup olmadığı ve yasaklanıp yasaklanmaması gerektiğidir.⁷⁶²

Hükmü naslarda açık bir şekilde yer almayan ve önceki müctehidlerin hakkında herhangi bir görüş belirtmediği, nevazil niteliğinde olan bu mesele, fikhî açıdan farklı görüş ve yaklaşımların ortaya konduğu eserlerden oluşan tütüne dair bir literatürün doğmasına neden olmuştur. Tütün konusuyla ilgili sayıları yüze ulaşan irili ufaklı birçok risale telif edilmiştir.⁷⁶³ Bu eserlerde âlimler tütün kullanmanın dinî hükmüne dair görüşlerini fikhin geleneksel metodolojisi ve kavramlarıyla temellendirmeye çalışmışlardır. Sonuç olarak ulemâ tütünü

mübâhtır diyerek onları gûnahtan kurtarıp yalnız kendimiz günaha girmeyi hafif gördüm.” Bk. Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, V, 489-490.

⁷⁶² Fehmi Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün*, s. 19.

⁷⁶³ Bu dönemde yazılmış risalelerden bazıları şunlardır: Ahmed Rûmî Akhisârî (ö. 1043/1633), *Risale fî beyani ademi cevazi istimali'd-duhân*, Ahmed Devleti (ö. 1098/1686) *Risâletü'l-İnsâfiyye fî Bahsi'd-Duhâniyye*, Muhammed Fikhî el-Aynî (ö. 1147/1735) *Risâletü'd-duhân ve'l-kahve*, Ebû Said el-Hâdimî (1175/1762) *Risale fî hakki'd-duhan*, Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Maraşî (ö. 1145/1732) *Risale fî hakki'd-duhân*, Abdülganî en-Nâblusî *es-Sulh beyne'l-ihvân fî hükmî ibâhati't-duhân*, Muhammed b. Hamza Güzelhisârî (ö. 1116/1704) *Risale fî'd-duhan*, Akdağlı Mustafa b. Ali Amâsî (ö. 1150/1737) *Risale fî hürmeti'd-duhân*, Şevkizâde Süleyman Efendi (ö. 1193/1779) *Nübzetün min Hükmi'd-duhâni'l-hâdis fî âhiri'z-zamân*. Bu eserlerin yanı sıra Osmanlı'nın son dönemlerinde tütünün haramlığına yönelik yazılan risaleler de mevcuttur. Mesela Doktor Yüzbaşı Besim Ömer Paşa tarafından kaleme alınan *Mukeyyifat ve Muskirattan Tütün* adlı eser 1886 yılında Şirket-i Mürettebiyye Matbaası tarafından İstanbul'da basılmıştır. el-Hac Mehmed Emin b. Hasan el-Ofi tarafından kaleme alınan ve 1892 yılında İstanbul'da basılan *Mürşidü'l-İhvan* adlı eserdir. Hasan Hilmi Efendi tarafından kaleme alınan *Miftâhu'l-Arifin* adlı eserdir. Bu eser 1910'da Raif Efendi Matbaası tarafından İstanbul'da basılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Bilal Aydemir, *Sigara İle İlgili Yazılmış Risalelerin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, ss. 28-40.

mübâh,⁷⁶⁴ mekruh⁷⁶⁵ veya haram⁷⁶⁶ olarak nitelemiş bazıları da herhangi bir hüküm vermeyip tevakkuf etmeyi tercih etmiştir.⁷⁶⁷

17. yüzyılda Osmanlı’da Kadızâdeliler adıyla dinî ve sosyal konularda birtakım tartışmalar başlatan Kadızâde Mehmed Efendi tütün meselesini yalnızca fikhî açıdan değil siyasî ve iktisadî açıdan da ele alarak değerlendirmeler yapmıştır. Kadızâde Mehmed Efendi’ye göre tütün İngiliz ve Yahudiler tarafından yani ona göre kafirler tarafından üretildiği için Müslüman bir kişinin tütün içmesi günahtır. Kafirler gibi tütün içip ağzından ve burnundan duman çıkaran Müslümanlar kafirlere benzedikleri için cehennem azabına düçar olurlar. Bundan dolayı tütün içenlerin tevbe-i nasûh ile tevbe etmesi gerekir. Nitekim Resulullah Yahudiler’e ve Hristiyanlar’a benzemekten bizleri men etmiştir. Kâmil bir mümin de kafirlere benzemekten şiddetle kaçınır.⁷⁶⁸

Kadızâde yaşadığı dönemde tütünün IV. Murad tarafından yasaklanması nedeniyle⁷⁶⁹ bu yasağa ek olarak şöyle bir fetva vermiştir: “Zamanımızda padişahımız yasakladıktan sonra

⁷⁶⁴ Tütünün mübâh olduğunu savunan âlimlerden bazıları şunlardır: “Hanefiler’den Altıparmak Mehmed Efendi, Şeyhülislam Bahâî Mehmed Efendi, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ahmed Devletî Efendi, Abdülganî en-Nâblusî, M. Murtazâ ez-Zebidî, Abdülhay el-Leknevi”; “Malikîler’den Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Nûreddin el-Üchûrî, Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, Ahmed b. Muhammed es-Sâvî”; “Şâfiîler’den Ebü’l-Vefa el-Urzî, Şebrâmelîsî, Muhammed eş-Şevberî, İsmail el-Aclunî, Abdülkadir b. Muhammed et-Taberî”; “Hanbelîler’den Zeynüddin Abdülkadir el-Harîrî, Emir es-San’ânî ve Şevkanî.” Bk. Şükrü Özen, “Tütün”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, XLII, 5.

⁷⁶⁵ Tütünün mekruh olduğunu savunan âlimlerden bazıları şunlardır: “Şam Hanefî müftüsü Abdurrahman el-İmâdî, Ebü Saîd el-Hâdimî ve Buhûtî gibi âlimler tütünün tahrimen mekruh olduğunu kabul etmektedir. Mer’î b. Yusuf, Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, İbn Âbidîn Muhammed Emin, Mustafa es-Suyutî gibi âlimler ise tütünün tenzihen mekruh olduğunu kabul etmiştir.” Bk. Şükrü Özen, “Tütün”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, XLII, 5.

⁷⁶⁶ Tütünün haram olduğu görüşünü savunan âlimlerden bazıları ise şunlardır: “Hanefîler’den Haskefî, Şürünbülâlî, Cerrâhî şeyhi İbrahim Efendi, Ahmed Rûmî Akhisarî, Şeyhülislam Atâullah Mehmed Efendi, Muhammed Fikhî el-Aynî, Saçaklızâde Mehmed Efendi”; “Şâfiîler’den Salih b. Ömer el-Bulkînî, Abdülmelik el-İsâmî, Şehâbeddin el-Kalyûbî, Necmeddin el-Gazzî, İbn Allân, Hatîb eş-Şirbînî”; “Malikîler’den Ebü’l-Gays el-Kuşâşî el-Mağribî, İbn Ebü’n-Naîm el-Gassânî, Sâlim b. Muhammed es-Senhûrî, Kadî Muhammed et-Tinbüktî, İbrahim el-Lekânî, Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Abdurrahman b. Abdülkadir el-Fâsî, Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Süleyman el-Füllânî”; “Hanbelîler’den Abdullah b. Ahmed en-Necdî ile, genel olarak Vehhabîler tütünün haram kabul ederler. Bk. Şükrü Özen, “Tütün”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, XLII, 6.

⁷⁶⁷ Şenol Saylan, “17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafaası: Ahmed Devletî’nin *Risâletü’l-İnsâfiyye fi Bahsi’d-Duhâniyye* Adlı Risalesi”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1), 2020, ss. 29-30.

⁷⁶⁸ Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 259a-b.

⁷⁶⁹ Kadızâde Mehmed Efendi eserinde, tütünün yasakladığı için Padişaha teşekkür edip dua etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 262b.

tütün yasağına uymayıp içen kişiler isyankar (bâğî) hükmünde olup katillerinin caiz olduğuna dair bazı âlimler risaleler yazmışlardır.”⁷⁷⁰ Bu ifadesinden sonra bu konuyla ilgili eser yazanlara örnek olarak dönemindeki bir diğer Kadızâdeli Ahmed Rûmî Akhisârî’yi örnek veren Kadızâde “merhum Ahmed Rûmî⁷⁷¹ ve diğerleri” risalelerinde duhanın haram olduğuna dair cevap vermişlerdir demektedir.⁷⁷²

Kadızâde Mehmed Efendi tütün içenlerin devlet başkanının emrine karşı geldikleri için asî olduklarına eserinde birkaç kez vurgu yapmış hatta tütün içenleri Celâlî isyanlarında devlete isyan eden kişilere ve yol kesen eşkıyalara benzeterek onlar gibi öldürülmelerinin caiz olduğunu söylemiştir.⁷⁷³ Tütün içenlerin şeytana uyduğunu hatta şeytan gibi olduğunu söyleyen Kadızâde, ifadelerinde son derece ileri giderek ve rüyasına dayanarak şu hükmü vermektedir: “Rüyamda Peygamber Efendimiz’i^(s) gördüm. Büyük bir cemaat halka olmuş oturuyorlardı. Taşradan bir kişi geldi. Dedi Ya Resulallah duhan içenler hakkında bu halk ihtilaf edip kimisi helaldir kimisi de haramdır derler siz ne buyurursunuz? Bunun üzerine Resulullah hemen ayağa kalkıp tütün içenler ümmetinden değildir buyurdu.”⁷⁷⁴

Kadızâde Mehmed Efendi bu rüyasını da delil göstererek tütün içenlerin ahirette domuz suretinde haşredileceklerini beyan etmektedir.⁷⁷⁵ Tütün içenlerin domuz suretinde haşrolunacağını söyleyen Kadızâde bununla da yetinmeyip tütün içenlerin kafirlerle birlikte haşrolacağını da söylemektedir.⁷⁷⁶ Kadızâdeye göre her ne kadar tütün içenler günah işleseler de tevbe kapısının her daim açık olduğunu unutmayıp tevbe etmeyi geciktirmemelidirler. Her kim tevbe edip şeytanın boyunduruğundan kurtulmaz ve nefsinin arzularını yerine getirirse Allah’a, Peygamber’e^(s) İslâm dininin padişahına isyan eder ve cehenneme gidip helak olur. Kadızâde bunlarla da yetinmeyerek tütün içenlerin tüm müminlerin buğz ve nefretlerini kazandıklarını ifade etmektedir.⁷⁷⁷ Ayrıca Kadızâde tütün içenlerin öldükten sonra

⁷⁷⁰ Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 260b.

⁷⁷¹ Ahmed Rûmî Akhisârî’nin risalesi ve çevirisi için bk. Ahmed Rûmî Akhisârî, *Tütün İçmek Haram mıdır? Bir Osmanlı Risalesi*. haz. Yahya Michot, İstanbul: Kitapyayinevi, 2015. Ayrıca eserin İngilizcesi için de bk. Ahmad al-Aqhisârî, *An Ottoman Manifesto Against Smoking*, ed. Yahya Michot, United Kingdom: Interface Publications, 2010.

⁷⁷² Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 260b.

⁷⁷³ Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 261a.

⁷⁷⁴ Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 261a.

⁷⁷⁵ Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 261b.

⁷⁷⁶ Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 263a.

⁷⁷⁷ Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 261b.

gömüldükleri ve üzerleri örtüldüğü andan itibaren yüzlerinin kıbleden döndürüldüğünü söylemekte ve bununla ilgili bir de hikaye nakletmektedir.⁷⁷⁸

Kadıẓâde; Muhammed er-Refî el-Hasenî'nin duhan risalesinden naklen tütünün on sebepten ötürü haram olduğunu söylemektedir. Bu sebeplerden bazıları şunlardır: Tütünü kafir İngilizler getirmişlerdir, tütün içen herkes kafirlere benzer. Bundan dolayı tütün içmek haramdır. Tütün içmek malı israf etmektir. İsrâf edenler de şeytanın kardeşleridir. Nitekim tütüne boş yere para verildiğini bunun da israf olduğunu, israfın da haram olup dolayısıyla tütünün de haram olacağına hükmeden Kadıẓâde; bu görüşünü “İsrâf edenler şeytanın kardeşleridir” ayet-i kerimesiyle delillendirmektedir.⁷⁷⁹ Tüm bunlara rağmen artık herkesin tütün içtiğini ifade eden Kadıẓâde, insanların bu faydasız şeyi neden içtiklerini de sorgulamaktadır.⁷⁸⁰

Tütünün hiçbir faydası olmadığını aksine birçok zararı olduğunu en başta insanın aklına ve bedenine çok ciddi zarar verdiğini söyleyen Kadıẓâde, insana zarar veren her şeyin haram olduğu hükmünü vermektedir.⁷⁸¹ Ayrıca tütün içmek abes yani boş bir iştir ve abesle iştil etmek de haramdır.⁷⁸² Kadıẓâde bu görüşünü de zikrettiği ayet-i kerimeyle delillendirir ve bunların dışında tütünün insan sağlığına ne gibi zararları olduğunu tek tek anlatarak haram olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Tütünün abesle iştil hatta lehv ve laib olduğunu Ahmed Rûmî Akhisârî de eserinde vurgulamaktadır.⁷⁸³ Ayrıca o tütün içmenin bir fasıklık alameti olduğunu ve kişinin Müslümanlığına ve kişiliğine hâlel getireceğini ifade ederek tütün içmesi durumunda kişinin harama düşmüş olacağını belirtmektedir.⁷⁸⁴

Kadıẓâdeliler'in fikrî lideri Kadıẓâde Mehmed Efendi gerek eserleriyle gerekse vaazlarıyla Ahmed Rûmî Akhisârî de eserleri vasıtasıyla tütün karşıtı görüşlerini yaygınlaştırmış ve devlet politikası hâline getirmişlerdir. Hareketin üçüncü safhasının lideri Vâni Mehmed Efendi de tütüne karşı sert tutumu devam ettirmiştir. O da tütünün haramlığını

⁷⁷⁸ Kadıẓâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 265a-b.

⁷⁷⁹ Kadıẓâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 262a-b.

⁷⁸⁰ Kadıẓâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 262b.

⁷⁸¹ Kadıẓâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 263b.

⁷⁸² Kadıẓâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 263b.

⁷⁸³ Ahmed Rûmî Akhisârî, *er-Risaletü'd-duhâniyye*, thk. Yahya Michot, *Tütün İçmek Haram mıdır? Bir Osmanlı Risalesi*, İstanbul: Kitapyayinevi, 2015, ss. 95-96.

⁷⁸⁴ Ahmed Rûmî Akhisârî, *er-Risaletü'd-duhâniyye*, s. 93.

savunmuş ve Kadızâde Mehmed Efendi gibi dönemin padişahının emrine uymayanların isyankar olup öldürülmeleri gerektiğini savunmuştur.⁷⁸⁵ Böylelikle taraflar arasında birbirlerine reddiye olarak eserler yazılmış ve cevaplar verilmiştir. Nâblusî de Kadızâdeliler'in bu tutumlarına ve tütün hakkında yazdıklarına karşı bir risale kaleme almış ve Kadızâdeliler'e cevap vermiştir. Sivâsîler'in bu konu hakkındaki görüşleri Nâblusî ile örtüştüğü için Sivâsîler'in görüşlerini zikretmeksizin Nâblusî'nin konu hakkındaki yaklaşımını detaylı bir şekilde aşağıda ele aldık.

1.2. Nâblusî'nin Yaklaşımı

Abdülganî en-Nâblusî tütün hakkında *es-Sulh beyne'l-ihvân fî hükmi ibâhati't-duhân* adlı bir risale kaleme almıştır.⁷⁸⁶ Nâblusî'nin eserine “*es-Sulh beyne'l-ihvân*” yani kardeşler arasında barış ismini koyması dikkat çekicidir. Muhtemel ki Nâblusî bu eseriyle tütünün hükmü hakkında tartışan ve birbirine giren tarafların arasını bulmayı amaçlamıştır. Bu risale Muhammed Edib el-Cadir tarafından tahkik edilmiş ve Dâru Ninevâ tarafından 2015 yılında basılmıştır. Nâblusî'nin tütünle ilgili görüşlerini bu tahkikli neşirden hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

Nâblusî bu eserini tütüne sadece haram hükmünü vermekle yetinmeyip tütün içen kişilere karşı son derece ağır yaptırımlar uygulayan ve onları kafir sayıp, asîlerle bir tutan hatta ölümlerini haklı gören Kadızâdeliler'e karşı tütünü savunmak için yazmıştır. Bundan dolayı Nâblusî tüm eserinde tütüne haram hükmünü veren Kadızâdeliler'in getirdikleri delilleri fasid deliller olarak görmüş ve bu delilleri birer birer çürütmüştür. Eser yazıldığı bağlam içerisinde değerlendirildiğinde Nâblusî'nin tütün içmediği hâlde tütüne mübâh hükmünü vermesinin arka planında Kadızâdeliler'in etkisiyle Osmanlı Devleti'nde tütün içenlere uygulanan sert yaptırımlara karşı çıkmak da vardır.

Nâblusî ulemânın bir kısmının tütün içmenin mübâh, bir kısmının haram olduğunu söylediğini, bir kısmının da bununla ilgili herhangi bir hüküm vermeyip tevakkuf ettiğini belirtmektedir. Bir kısım âlim de ibadet etmeye ve geceyi ayakta geçirmeye güç kazandırdığı

⁷⁸⁵ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, s. 343.

⁷⁸⁶ Bu eser *Tütün Risalesi* adıyla Muhammed Emin Efe ve Ahmet Şenharputlu tarafından tercüme edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülganî en-Nâblusî, *Tütün Risalesi*, çev. M. Emin Efe-Ahmet Şenharputlu, İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.

için, tütün içmenin iyi bir şey olduğunu söylemiştir. Tütünün mübâh olduğunu savunanlar, onun faydalarına vurgu yapmış ve tütünün özelliklerini açıklamışlardır. Tütünün haram olduğunu savunanlar ise tütünü ve tütün içenleri şiddetli bir şekilde eleştirmişlerdir. Tütüne dair her iki görüşü savunanlar tarafından birçok eser kaleme alınmış ve birçok fetva verilmiştir. O kadar ki tütünün haram olduğunu savunan bazı kişilerin şöyle dedikleri nakledilmiştir: “Tütünün haramlığı içkininkinden daha çoktur. Tütünün teatisi fasıklıktır, hatta küfürdür. Çünkü çoğunlukla bu durum onun helal olduğu düşüncesiyle yapılmaktadır.”⁷⁸⁷

Nâblusî söz konusu risaleyi yazma amacının tütün hakkında insaflı bir açıklama yapmak, hükümlerinde hiçbir ziyade ve eksiltme yapılamayacak olan şeriatın hükümlerini korumak ve delillere dayanmaksızın sadece aklî kıyaslarla tütünden kaldırılan mübâhlık hükmünü korumak ve yerine koymak olduğunu söylemektedir. Nâblusî’ye göre farz, haram, mendub ve mekruh hükümlerinin korunması gerektiği gibi, mübâh hükmünün de, o hükmün verildiği her şeyde korunması gerekir.⁷⁸⁸ Ona göre tütüne haram hükmünü verenler birçok mevzu hadisi sahih, tütünün mübâhlığına delalet eden birçok sahih hadisi de zayıf göstermişlerdir. Oysaki tütünün hükmü kolaydır, nitekim onun mübâhlık hükmü delile ihtiyaç duymayan insaf sahibi kimse nazarında çok açıktır.⁷⁸⁹

Nâblusî eserine Kadızâdeliler’in eserlerinde vurguladıkları tütünün zararlarının aksine, faydalarını sayarak ve ona bu faydaları koyan Allah’a hamdederek başlamaktır. Ayrıca Nâblusî Kadızâde’nin iddia ettiğinin aksine uzun yıllar boyunca tütün kullanan kimselerin hiçbirinde, tütünün bir zarar meydana getirmediğini söylemektedir. Tütünün akla ve bedene zarar verdiğini iddia eden kimselerin, bu iddialarının yanlışlığını ortaya çıkaran Allah Teâla, tüm noksanlıklardan münezzehtir diyerek de, kitabın başında tütünü ziyadesiyle savunan, son derece dikkat çekici ifadeler kullanmaktadır. Bu iddialarını desteklemek için Nâblusî: “Nitekim hayatımız boyunca tütün içtiği için hasta olan, vefat eden ya da aklını yitiren birini görmedik, duymadık. Böyle bir durum her kimde meydana geldiyse, tütünün zararları sadece o kişiye özgüdür ve tütün içmek o kişiye haram olur” demektedir.⁷⁹⁰ Bu ifadeleriyle Nâblusî tütünün

⁷⁸⁷ Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, s. 13.

⁷⁸⁸ Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, s. 5.

⁷⁸⁹ Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, s. 7.

⁷⁹⁰ Nâblusî’nin bu değerlendirmeleri günümüzde sigara için geçerli değildir. Nitekim günümüzdeki sigaranın; başta içen kişiye, diğer insanlara ve çevreye olmak üzere birçok zararı söz konusudur. Sigaranın günümüzde insan sağlığına zarar verdiği kesin olarak tespit edilmiştir. Ayrıca sigaranın sebep olduğu hastalıklar ve insana verdiği zararlar bilim adamları

mahza zarar olduğunu söyleyip tütüne haram hükmünü veren Kadızâdeliler'e cevap vermekte ve onların iddialarını çürütmektedir.

Nâblusî'ye göre tütünün birçok faydası vardır ve onlardan bazıları şunlardır: Bedendeki fazla rutubeti kurutmak, balgam söktürmek, sindirimi kolaylaştırmak, damarlarda birikmiş havayı dışarı atmak, vücudu güçlendirmek, zehre bilhassa akrep zehrine panzehir olmak. Nâblusî'nin ifadesine göre gerek içilerek gerekse akrebin soktuğu yere sürülerek bunu sağlamak mümkündür.⁷⁹¹ Tütün kullanmak, onu kullanmayı alışkanlık hâline getirmiş kişiye dinçlik verir, uykusuzluğa dayanmasını sağlar.⁷⁹² Nâblusî tüm bu faydaları saydıktan sonra, işte bu faydalarından ötürü tütün içtiğinden dolayı ayıplanan kimseyi duymazsın demektedir. İfadelerini gittikçe daha iddialı hâle getiren Nâblusî şöyle devam etmekte ve tütünü lehv ve laib olarak gören Kadızâdeliler'e şöyle cevap vermektedir: “Tütünde oyun ve eğlence yoktur, çünkü tütün kişiye amellerini tam tamına gerçekleştirme noktasında yardımcı olur. Bilhassa tütün kullanan kişiler, tütün sayesinde dillerini gıybetten ve yalandan korurlar. Ellerini de günah olan şeyleri yapmaktan korumuş olurlar.”⁷⁹³

Nâblusî “Rum ulemâsının -yani Kadızâdeliler'in- tütün hakkında şu hükmü verdiklerini duydum: “Onlar tütünün necis olduğuna hükmederek, tütün içen kişinin namazının geçersiz olacağını söylemişlerdir. Çünkü tütünün kokusu kişinin bedenine ve vücuduna sirayet eder. Bu durum kişinin iradesiyle oluştuğundan ötürü affedilemez. Oysaki necâsetin kokusu böyle değildir. O affedilir çünkü kişinin kendi iradesiyle bulaşmamıştır.” Nâblusî bu ifadeleri çok abartılı ve çirkin bulduğunu ifade etmektedir.” Ayrıca bu abartılı hükümlerin birçok yerde fitne çıkarıp tütün içen kimselerin öldürülmesine ve cezalandırılmasına sebep olduğunu hatta tütün satanların da tazir cezasına çarptırıldıklarını söylemektedir. Üstelik bunu yapan kişiler,

tarafından ortaya konulmuştur. Hatta günümüzde sigara paketlerinin üzerinde dahi “sigara içmek öldürür” ifadesi yazılıdır. Kanaatimizce Nâblusî o dönemde doktorların faydalarını ön plana çıkarmasından hareketle ve Kadızâdeliler'in katı uygulamalarına karşı çıkmak, insanların haksız yere öldürülmesine engel olmak maksadıyla tütünün mübâh olduğunu savunmuştur. Sigaranın zararları ve dinî hükmüyle ilgili ayrıntılı bilgi için mesela bk. İsmail Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Sigara, Alkol, Uyuşturucu Zararları ve Dinî Hükmü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019. Hasan Ali Yücel, *Tütün ve Zararları*, Ankara: Maarif Matbaası, 1942. Özcan Köknel, *İnsanlık Tarihi Boyunca Uyuşturucu Madde Sorunları*, İstanbul: Gelişim Yayınları, 1976. Fevzi Çakmak, İ. Eren Akçiçek, “Sağlık Tarihinde Tütün”, *Mucizeden Belaya Yolculuk Tütün*, ed. H. Vakıf Mercimek-İ. Eren Akçiçek, İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2014, ss. 487-510.

⁷⁹¹ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 3.

⁷⁹² Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 4; Nâblusî, *Nihâyetü'l-murâd*, s. 581.

⁷⁹³ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 4.

bu fiillerinden dolayı Allah'tan sevap ve ecir umarak ve tütün kullanan Müslümanlara eziyet ederek Allah'a yaklaşmayı amaçlamışlardır. Nâblusî sadece bunlarla kalmayıp tütün içen kişilerin mahremleri ihlal edilmiş, dindarlıkları ta'n edilmiş, ırzlarına iftira atılmış, tütün yükleri telef edilmiş, tütün aletleri kırılmış ve insanların şer'an temiz olan malları zayi olmuştur demektedir.⁷⁹⁴

Tütüne haram diyen Kadızâdeliler'in gerekçelerini Nâblusî şu şekilde açıklamaktadır: “Tütün içmenin hiçbir faydası yoktur, tütün akla ve bedene zarar verir, insanı güçten düşürür, pek çok hastalığa yol açar, tütün pis bir şeydir, tütün içmek israftır ve malı zayi etmektir. Tütün içmek oyun ve eğlenceden ibaret bir şeydir, kişiyi Allah'ı zikretmekten ve namazdan alıkoyar, çirkin bir bidattir.” Nâblusî tütüne haram diyen Kadızâdeliler'in bu gerekçelerinin yanı sıra, görüşlerini temellendirmek için mevzu hadisleri delil getirdiklerini söylemektedir. Bu kişilerin, dönemin hükümdarlarını yanıltarak söylediklerine uygun fermanlar yazdırdıklarını, ulemâya tütünü zikri geçen vasıflarla veya bunların bir kısmıyla niteledikleri sorular sorup, âlimlerden bunlara dair yazılar talep ettiklerini ifade etmektedir.⁷⁹⁵

Nâblusî'ye göre tütünün⁷⁹⁶ hakikati ortaya çıkmadan, faydaları yayılmadan, mesele açıklığa kavuşmadan, ulemâdan bazıları bunu tecrübe etmeden önce, bu âlimlerden hiçbiri tütün hakkında haramlık dışında başka fetva veremedi.⁷⁹⁷ Nitekim âlimler, kendilerine anlatılan

⁷⁹⁴ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, ss. 13-14.

⁷⁹⁵ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, ss. 15-16. Nitekim o dönemle ilgili tarih kitaplarında geçen şu bilgiler Nâblusî'nin bu ifadelerini doğrulamaktadır: Hâris bir kişiliğe sahip olan Kadızâde vaazlarıyla kendisini gösterdikten sonra, saraya ulaşmaya muvaffak oldu. IV. Murad'ın gözüne girmeyi başardı ve tütün yasağını bahane ederek, birçok insanın ölümüne sebep oldu. Kendisine tütün ve kahvenin Allah tarafından yasaklanmadığı söylendiğinde “ülû'l-emr olan padişahımızın yasaklamasıyla terki lazım gelir, bu yasağa uymayanlar katledilir” dedi. Böylelikle IV. Murad'ın tütün yasağını bahane ederek Kadızâde haklı haksız birçok kişinin ölmesine neden oldu. Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1983, III, 356.

⁷⁹⁶ Tütünün adlarıyla ilgili Nâblusî şu bilgileri vermektedir: Tütün bu bitkinin en meşhur adıdır. Tütün kelimesinin Türkçe ve Farsçadaki anlamı “duman”dır. Tütün adı bu bitki için özel bir isim hâline gelmiştir. Tütün manasında kullanılan “tebğ” ve “tünbâk” kelimeleri Arapça değildir. “Tübbâk” ise *Mâ lâ yeseu't-tabîb cehlüh* adlı kitapta açıklandığı üzere Arapça bir ifadedir. Lâkânî tütünle ilgili risalesinde tütüne “tabîğa” veya “tabika” adını verenler de vardır demektedir.⁷⁹⁶ Sudanlı bazı fakihlere tütünle ilgili soru sorduklarında onlar: “1005 yılında Tenbekeş şehrinde Allah Teâla'nın yarattığı bir bitki olarak ortaya çıktı, Allah onu “tabak-a” olarak isimlendirdi ve Müslümanları onunla imtihan etti.” Nâblusî buna, “imtihan haram ile olduğu gibi helal ile de olur” diyerek cevap veren bir fakîhe, ne güzel cevap vermiştir diyerek kendi görüşüne delil getirmiştir. Ayrıca bu ifadesini şu ayet-i kerimelerle delillendirmiştir:⁷⁹⁶ “Onları iyiliklerle ve kötülüklerle sınadık” (A'raf 7/168) “Sizi sınav olarak, iyilik ve kötülükle sınarız.” (Enbiyâ 21/35). Bk. Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 34.

⁷⁹⁷ Tütünün mübâh olduğunu savunan âlimlerden bazılarını da Nâblusî eserinde zikretmektedir: “Mısır ulemâsından İbn Nuceym'in kardeşi *en-Nehru'l-faik ala kenzi'd-dekâik* müellifi Şeyh Ahmed es-Sevberî, Rum ulemâsından allâme

vasıflara göre fetva verdiler. Bu vasıfların sıhhati hususundaki sorumluluk, soruyu soran kişiye aittir. Âlimler fetvayı soruyu soran kişinin söylediklerine göre verir. Mübâh olan bir şeye haram hükmünün verilmesini isteyenler, haramlığı gerektiren hususiyetleri ortaya koydular ve bu niteliklerin tütünde kesinlikle var olduğunu söylediler. Âlimlere bu özelliklere sahip olan şeyin hükmünü sordular. Âlimler de sayılan bu vasıflardan hareketle, tütünün haram olduğuna dair fetva verdiler. Nâblusî'ye göre bu özelliklerin varlığı veya yokluğu, fetva veren kişiyle değil, soru soran kişinin bunu istemesiyle ilgili bir husustur.⁷⁹⁸ Nâblusî'nin bu ifadeleri de Kadızâdeliler'e yöneliktir nitekim onlar dönemin Şeyhülislamlarına giderek kendi düşüncelerine yönelik fetva almaya çalışmışlardır.

Nâblusî bir şey hakkında sorulan soruya hile karıştırıldığında, fetva veren kişilerin cevapları, sorulara ve sorulan şeye göre değişir demektedir. Ona göre tütün içmek Doğu'da ve Batı'da yaygınlık kazanıp insanların büyük çoğunluğu tütün kullanmaya başlayınca, tütünün asıl özellikleri ortaya çıktı. Bilmeyenler onu öğrenmiş oldu ve Allah Teâla'nın tütüne yerleştirdiği gerçek vasıflar pek çok kişiye aşikâr oldu. Böylelikle tütünün bedene ve akla zarar verdiği, kuvvetten düşürdüğü şeklindeki iddiaları ileri sürerek, Allah Teâla'nın insanların geneli için yaratmadığı vasıflar ileri sürülerek, tütünün haram olduğunu şiddetle savunan kişilerin vesveseleri ortadan kalkmış oldu.⁷⁹⁹ Nâblusî burada da Kadızâdeliler'in tütün ilk

Şeyhülislam Bahaüddin Efendi, Müteahhir Şam ulemâsından *el-İhkâm fî Şerhi Düreri'l-hükkâm* sahibi babam İsmail b. Abdülganî en-Nâblusî de, tütünün mübâh olduğunu söylerdi ki kendisi asla tütün içmemiştir, fakat misafirlerinin tütün içmesine de engel olmamıştır demektedir. Mısır'ın Şâfiî âlimlerinden pek çok kişinin de tütünün mübâh olduğuna hükmettiklerini söyleyen Nâblusî, bu âlimlerin bazılarının kitaplarındaki ifadelerinden örnekler vermektedir. Mesela bunlardan biri, İbn Kasım el-İbadi'dir ve o *Menhec Şerhi*'nin haşiyesinde şöyle demektedir: Koca, şayet alışkanlığı varsa karısına kahve ve benzeri şeyleri satın alması gerekir. Bu kısmın takririnde Ali eş-Şebremellisî el-Mısırî vallahi kahve tütünsüz olmaz demektedir. Bu konu hakkında bazı Şâfiî âlimler şunları söylemiştir: *es-Siretü'n-nebeviyye* müellifi Ali el-Halebî *Menhec Şerhi*'nin haşiyesinde kocanın şayet alışkanlığı varsa karısına tütün alması vaciptir. Onun bu meseleyle ilgili detaylı bir fetvası mevcuttur. Tütünün mübâh olduğunu savunanlardan biri de Nureddin ez-Ziyadî'dir, nitekim aralarında Ali el-Uchurî'nin de yer aldığı güvenilir talebelerinden nakiller vardır. Ayrıca tütünün helallğine dair bir risale de kaleme almıştır. Tütünün mübâh olduğunu savunanlardan bir başkası da Şeyh Sultan ismiyle meşhur olan Şeyh Muhammed'dir. Vefa el-Arazi el-Halebî'de mübâh diyenlerdendir ve bununla ilgili eseri vardır. Nâblusî Hanbelî ve Malikîlerden de tütünün mübâh olduğu görüşünü savunan âlimler olduğunu söylemiş, Hanbelî âlimlerden Şeyh Merî'yi de örnek olarak zikretmiştir. Bk. Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, ss. 22-25.

⁷⁹⁸ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, ss. 15-17.

⁷⁹⁹ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 19.

çıkıldığında insanlar onun hakkında çok fazla bilgi sahibi olmadığı için, tütünün kötülüklerine vurgu yaparak tütüne haram hükmü verilmesine sebep olduklarını ifade etmektedir.

Nâblusî tütünün hükmünün haram veya mübâh olarak değişmesinin ana sebebinin, soruda zikredilen vasıfların değişmesi olduğunu söylemektedir. Şayet tütünün kötü vasıfları zikredilirse, cevabın tütünün haramlığı yönünde olacağını, iyi vasıfları zikredilirse de cevabın tütünün mübâh olduğu yönünde değişeceğini belirtmektedir.⁸⁰⁰ Bununla beraber tütünü hekimlere sorduğunu ve hekimlerden “biz bu bitkiye tütün ismini kullanıyoruz ve onun faydalarından yararlanıyoruz” cevabını aldığını ifade etmektedir. Ayrıca hekimlerin tütünün yağ ve macun olarak kullanılmasıyla ilgili söylemiş oldukları eserleri bulduğunu da ifade etmektedir.⁸⁰¹

Kadıızâdeliler’in dumanın zararını da öne çıkarmalarından ötürü Nâblusî dumanın aslı, ortaya çıkışı, zararları ve faydaları başlığında dumanla ilgili şunları söylemektedir: Bir şeyin dumanı hüküm açısından o şeyin aslı gibidir. Bundan dolayı kendisi faydalı olan şeyin dumanı da faydalıdır. Kendisi zararlı olan şeyin dumanı da zararlıdır. Her şeyde bir açıdan fayda, bir başka açıdan da zarar vardır. Nâblusî’ye göre eğer herhangi bir zarar üzerinde onun haramlığı gerektireceği hususunda ittifak olsaydı, bu durum her şeyin kullanımının haram olmasını gerektirirdi. Hiçbir şeyde mahza fayda yoktur, çünkü bir açıdan da olsa, bazı mizaçlara zarar vermeyen hiçbir şey yoktur.⁸⁰²

Nâblusî’ye göre zararın var oluşunun genel bir haramlık için illet olabilmesi, geçerli bir açıklama olmadan söz konusu olmaz. Çünkü zararın hükümlerinin fakîhlere göre şu şekillerde farklılık gösterdiğini söylemek mümkündür: 1- Zehirde olduğu gibi herhangi bir açıklama yapılmaksızın haram olduğunu söyleyenler, 2-safran gibi çoğunlukla, et gibi bazı hallerde zarar verdiğini söylenenler, 3-çamur ve balçık gibi sadece mekruh olduğuna hükmedilenler, 4-şişkinlik yapan süt, mercimek, fasüyle gibi verdiği zarar önemszenmeyip mübâh olan gıdalar. Mutlak olarak haram kılınanlarda, daimi olarak ya da genel anlamda bir

⁸⁰⁰ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 25.

⁸⁰¹ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 28. Nâblusî Tütünü ilk defa Nemrud zamanında yaşamış hekimlerin bulduğunu ve tütün dumanıyla Nemrud’un bir nebze de olsa tedavi edildiği yönündeki rivayetlere de değinmektedir. Bu rivayetlere göre Nemrud, beynine giren sineğin verdiği acıyı, içine çektiği tütün dumanıyla bir nebze de olsa dindirmiştir. Bk. Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 29.

⁸⁰² Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, ss. 39-40.

zarar vardır; zehir, cam, demir, bakır, kurşun, cıva gibi şeyler bunlara örnektir. Sonuç olarak zararın boyutuna göre verilecek hüküm de değişmektedir. Şayet zarar şiddetli ve çoksa bu durum haramlığı gerektirir. Bunun haricindekiler ise ya sadece mekruh hükmüne tabi olur ya da mübâh olur. Bu durumda şunu söylemek mümkündür: Her kim tütün içmenin azının veya çoğunun herkese her zaman haram olduğunu söylüyor ve bunun illeti olarak tütünün akla ve bedene zararlı olduğunu gösteriyorsa, bu durumda söylenecek şey şudur: Bu kişilerin sözlerinden tütünün zehir, demir gibi haram olduğu ve haramlığı konusunda mutlak olarak ittifak edilmiş olduğu anlaşılır. Nâblusî'ye göre bu kişilerin yani Kadızâdeliler'in inatçılıkları tütünde sarhoşluk veren bir şeyin olduğunu iddia eden kişilerden daha fazladır.⁸⁰³

Nâblusî'ye göre bu kişiler, tütünün zararının ister kısa isterse uzun bir zamanda ortaya çıktığını iddia etsinler, bu kişilerin iddialarındaki yanlışlık son derece açıktır. Çünkü tecrübe ve gözlemler bunun aksine delalet etmektedir. Arap ve Acem'den birçok kimse, her gün daimi surette tütün içmekte olup zaruret olmadıkça bir gün bile tütünü bırakmayarak, bazıları yaklaşık kırk sene, bazıları yirmi otuz sene boyunca gece gündüz tütün içmişlerdir. Hatta bu kişilerden bazıları tek bir oturuşta çok fazla tütün içmiştir. Fakat onların tamamı Allah'ın yardımıyla akıl ve beden sağlıklarından bir şey kaybetmemiş, sıhhat ve afiyet üzere olmuşlardır. Hatta tütün içmeyenlerin birçoğundan bile daha kuvvetli, beden ve zihinleri daha sağlıklı olmuştur. Tütün içen kişiler, tütün içmeyenlerin yakalandıkları gibi çeşitli hastalıklara yakalanıp ölüyor olabilirler. Fakat tütünün tamamen zararlı olduğuyla ilgili iddialar doğru olsaydı, bu kişilerin tamamının helak olması gerekirdi. Birçok hastalığa yakalanır, akıllarını kaybedip hepsi delirirdi ya da bedenleri zayıflayıp cılız ve zayıf insanlara dönüşürlerdi. Böyle bir sonuç olmadıysa, tütünde sarhoş edicilik vasfının bulunduğu ve bedene zarar vererek kişiyi güçsüzleştirdiği şeklindeki iddialar batıldır. Ona göre tütüne haram diyen Kadızâdeliler mahza mübâh kılınan bir şeyin haram kılınması için çabalamaktır.⁸⁰⁴

Nâblusî eserinin beşinci faslını, tütünü haram sayanların getirdikleri fasid delillerin beyanı konusuna ayırmıştır. Nâblusî'ye göre bu görüşte olanların birçok delili vardır, mutaassıp olanlar tütünün haram olduğu gerekçesiyle bu delillere tutunmuştur. Bazı kişiler tütünün haramlığı hususunda filozof ve hekim Galen'in "üç şeyden kaçınıp, dört şeye de tutunursanız

⁸⁰³ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, ss. 43-44.

⁸⁰⁴ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, ss. 44-45.

hekime ihtiyacınız olmaz. Tozdan, dumandan ve tütünden kaçının. Tatlı ve yağlı yiyecekleri yiyin, güzel kokuya ve temizliğe dikkat edin.” sözünü delil getirirler.⁸⁰⁵

Nâblusî buna şu şekilde cevap vermektedir: “Bunların tamamı Allah ve Resulü’nün haram kılmadığı bir şeyi haram sayma hususundaki şeytanî vesveseler ve fasit hayallerdir, görüşlerini ispatlamak için kendilerince yaptıkları hiyellerdir. Nâblusî; doktor Galen’in dumanın zararlı olduğuna yönelik çalışmalarını doğru kabul ettik diyelim, bunu sadece tütün dumanına hasretmelerini gerektiren şey nedir, demektedir. Şehrimizde ve diğer şehirlerde, binlerce ev ve dükkanın bacalarından dumanların yükseldiğini görmekteyiz. Biz bu dumanlardan ötürü hiç kimsenin hastalık kapıldığını ya da çok ciddi bir zarara uğradığını bilmiyoruz. Şayet duman zararlı olsaydı, onun zararı aşçılara, ateşçilere ve bunlar gibi gece gündüz dumana maruz kalan kişilere verdiği zarar, tütün içenlere olan zararından daha çabuk olurdu. Çünkü tütün içen kişi, tütünün dumanını üfler ve onun özünü içine çeker, bu kişiler ise dumanı üfleyemez ve duman bunların gözüne, burnuna kaçar. Buna rağmen bu kişilerin hepsi sağlık ve afiyet içerisinde. Böylelikle Galen’in sözünden dumanın mekruh ya da haram olduğu yönünde bir hüküm vermenin batıl olduğu anlaşılmaktadır. Nâblusî’ye göre Galen’in kastettiği hasta olmaya meyilli mizaçları korumaktır. Nitekim kendisinde zarar olduğunu vehmettiren şeylerden kaçınmak, sağlığın korunması için önemlidir.⁸⁰⁶

Tütün içmenin haramlığına dair getirilen ikinci delil, tütüne fasık ve facirlerin müptela olup bu kişilerin tütünü çok kullanıyor olmalarıdır. Nâblusî’nin ifade ettiği üzere bu delillendirmeyi yapan Kadızâdeliler tütün kullanımını fasık ve facir kişilere özgü bir şey kabul etmişlerdir. Nâblusî’ye göre bu apaçık bir yalandır, çünkü geçmişte ve günümüzde tütün kullanımı âlimler, ilim talebeleri, salihler ve sûfiler arasında yaygındır. Facir ve fasık kişilerin tütün kullanmasıyla, diğerlerinin tütün kullanması arasında fark yoktur. Herkes bilir ki tütün kullanmak, sadece fasıklara ve facirlere özgü bir şey değildir. Tütünü haram kabul edenler de, mübâh sayanlar da bu konuda hemfikirdir. Tütün kullanımı her geçen gün artmakta ve insanlar arasında yaygınlaşmaktadır. İnsanlar, ortaya çıktığı günden itibaren tütün kullanmaktadırlar. Nâblusî; şuan tüm İslâm beldelerinde, Mekke’de, Medine’de, Şam’da, Mısır’da, Halep’te ve Rum diyarında tütün şöhretin zirvesindedir demektedir. Tütün, Batı’dan Doğu’ya Hind’den

⁸⁰⁵ Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, s. 61. Nâblusî bu ifadeleriyle de Kadızâdeliler’e cevap vermektedir. Nitekim onlar eserlerinde Galen’in ifadelerini delil getirmektedirler. Mesela bk. Ahmed Rûmî Akhisârî, *er-Risaletü’l-duhâniyye*, s. 95.

⁸⁰⁶ Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, s. 61.

Sind'e tüm dünyaya yayılmıştır. Hayır ve faziletle meşhur olmuş kişiler, fakihler, müderrisler, ilim tahsiliyle iştigal eden talebeler, makam mansıb sahibi amirler, kadılar, imamlar, hatipler, müezzinler, devlet erkanı, çarşı pazardaki insanların birçoğu, kadınlar, hürler, köleler, yaşlılar, yetişkinler, gençler ve çocuklar tütüne müpteladırlar diyen Nâblusî, beş yaşındaki çocukların bile hiçbir zarar görmeden tütün içtiklerine şahit olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰⁷

Bütün bunların yanı sıra tütün, çoğunlukla aleni bir şekilde toplum içerisinde içilir olmuş hatta kadıların ve diğer makam sahibi kişilerin bulunduğu ortamlarda bile içilmiştir. Nâblusî'ye göre bu insanların haram işlediklerini ve şahitliği geçersiz kılan fasıklıkta ısrarcı olduklarını söylemek, âlim ve fazıl kişiye hatta cahil bir akıllıya bile yakışmaz. Nâblusî böyle düşünen bir kişinin ümmet-i Muhammed'i kötülediğini ve onları dalaletle suçladığını söylemekte ve bu kişilerin onların itham ettiklerinin aksine Müslüman, mümin ve yakın sahibi kimseler olduğunu söylemektedir. Köy ve şehir halkından tütün içmeyen çok az kimse kaldığını ifade eden Nâblusî, kendisinin de tütün içmeyenlerden olduğunu ve bu kimselerin şunlar olduğunu söylemektedir: 1- Bu konuda konuşmaktan geri duranlar, 2-tütünün mübâh olduğunu söyleyenler (Nâblusî kendisi için bu aciz kul da bu grup içerisinde demektir), 3-kendilerine ilim ve fazilet nispet edilen kimselerden tütünün haramlığı hususunda ısrarcı olanlar.⁸⁰⁸

Nâblusî'ye göre helali haram saymak, tütünü bırakmanın tedbir olduğunu düşünmek veya sadece aklî çıkarım ve vehmî kıyaslarla şer'î hükümleri tahakküm altına almak doğru değildir. Doğru olan, müctehid imamlardan nakledilmiş olan farzlara, haramlara, mekruhlara, mübâhlara ve müstehablara tabi olmak ve bu hükümleri muhafaza etmektir. Nâblusî iman ehli olan birçok kişiyi kötülemek, onların fasık ve isyankar olduklarına hükmetmek doğru bir şey midir, yoksa fesad mıdır demektir. Ümmet-i Muhammed'in geneli ve hatta azınlığı, hata üzerine birleşmez diyen Nâblusî, bu görüşünü ayetlerle ve hadislerle temellendirmektedir: Allah Teâla şöyle buyurmuştur: "Siz insanlar arasından çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz"⁸⁰⁹ "Aynı şekilde sizi vasat bir ümmet kıldık."⁸¹⁰ Hz. Peygamber'de(s) "Ümmetim hata üzere bir araya gelmez" buyurmuştur.⁸¹¹ Nâblusî, tütün içmenin haramlığını açıklayan ilim ve fazilet sahibi

⁸⁰⁷ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 64.

⁸⁰⁸ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 65.

⁸⁰⁹ Al-i İmran, 3/110.

⁸¹⁰ Bakara 2/143.

⁸¹¹ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 65.

kişiler keşke tütünü deneyen, faydasını bilen, onu kullanan kişilere sözü bıraksalardı demektedir. Çünkü onlar tütünü de faydalarını ve zararlarını da bu kimselerden yani Kadızâdelilerden daha iyi bilir.⁸¹² Nâblusî burada da Kadızâdeliler'in kötü niyetli olup âlimleri yanıttıklarına vurgu yapmaktadır.

Nâblusî, tütüne haram diyen Kadızâdeliler'i çok şiddetli bir şekilde eleştirmekte ve onlar hakkında çok ağır ifadeler kullanmaktadır: "Yemin olsun ki bu ilim ve fazilet sahiplerinin vesveseleriyle tütün içmenin haram olduğu şayiasının ortaya çıktığı günden bu yana, hükümdarların ve hekimlerin öldürdüğü her kişinin günahı buna sebep olanların üzerinedir. Müslümanlar arasında ortaya çıkan bütün düşmanlıkların, gelmiş geçmiş ve kıyamete kadar yapılacak bütün eziyet, destek ve ihanetlerin günahı bu kişilerin üzerine olacaktır. Tütün içen kişinin kabirde ve ahirette de cezalandırılacağını söyleyerek Allah Teâla'ya iftira attıklarından ve şarap içmenin ahiretteki cezasını unutturdıklarından dolayı, bazı kitaplarda tütün içmenin haramlık açısından şaraptan daha üst bir yerde olduğunu söyleyen kimseler çok büyük vebal altındadırlar."⁸¹³

Nâblusî yaşadığı dönemdeki bir uygulamayı şu şekilde anlatmaktadır: "Şam'daki bazı yöneticiler, tütün içmeyi engellemek ve tütün satanları tedib etmek için sokaklarda dolaşırlardı. Şarap içmekten sarhoş olmuş cemaati ve yardımcıları da onunla birlikte yürümekteydi ve onlar bunu bilmekteydi. Tütün içerken yakaladıkları insanları döverlerdi ve onlara had cezası uygularlardı. Bunu yapan kişiler sarhoş olup ağızları içki kokarken bunu yaptıkları halde, yaptıkları bu şeyden sevap elde edeceklerine inanıyorlardı."⁸¹⁴

Nâblusî hatta tütüne karşı bu şekilde mücadele eden kişilerin aynı zamanda tütünden zorla vergi aldıklarını ayrıca bu kişilerin gizli ve açık bir şekilde rüşvet de aldıklarını söylemektedir. Bu yaptıkları şeyleri günah saymayıp insanların tütün içmesini çok büyük günah olarak görmelerine ve insanlara yapılan haksızlıklara dikkat çeken Nâblusî; esasen onların yaptıklarının haram olduğunu söylemektedir.⁸¹⁵ Nâblusî tütün içmenin içki içmekten daha kötü

⁸¹² Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 66.

⁸¹³ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 67. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Kadızâde Mehmed Efendi tütün içenlerin mezarda ters çevirileceklerini ifade etmekteydi. Nâblusî burada bu ifadeleri eleştirmektedir.

⁸¹⁴ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 67. Nâblusî'nin bu ifadelerinden de anlaşıldığı üzere onun tütüne mübâh demesinin arkasında yatan ana sebeplerden biri de tütün içenlere karşı yapılan haksız muamelelere karşı çıkmaktır.

⁸¹⁵ Nâblusî, *Nihâyetü'l-murâd*, s. 582.

olduğunu iddia eden Kadızâdeliler’e: “Bir âlim bu ifadeyi kesinlikle kullanamaz. Nasıl olur da haramlığı nasla kat’î bir şekilde sabit olmuş ve ümmetin üzerinde icma ettiği bir haram ile tütün bir tutulur. Bir insan dinde ancak bu kadar aşırı gidebilir.”⁸¹⁶ Nâblusî bunları söyledikten sonra ifadelerini “la havle ve la kuvvete illâ billâhi’l-aliyyi’l-azîm” diyerek bitirmektedir. Nâblusî’nin bu ifadelerinden Kadızâdeliler’e karşı son derece kızgın olduğu ve onların bu meselede aşırı derecede ileri gitmelerine karşı olduğu anlaşılmaktadır.

Tütünün haram olduğunu savunan kişilerin üçüncü delili, tütünün pis, çirkin ve iğrenç kokulu bir şey olmasıdır. Nâblusî’ye göre onların bu konudaki delilleri, tabiatlarının tütünü pis görüp çirkin kabul etmelerinden dolayıdır. Yani bu kişiler tabiatlarını helal ve haram kılma konusunda bir delil olarak kabul etmektedirler.⁸¹⁷ Nâblusî onların bu tutumlarına karşılık şöyle cevap vermektedir: “Biz diyoruz ki Resulullah(s), Allah Teâla’nın hükmünün bulunmadığı konularda, helal ve haram kılarken kendi tabiatını delil göstermemiş, şerefli tabiatının verdiği hükmü itibara almamıştır.”⁸¹⁸

Nâblusî bu kişilerin tütünü kullanmadan, sadece koklamak veya bir nefes çekmek suretiyle; yani tütünün fayda ve zararlarına muttali olmadan tütünün haramlığına hükmettiklerini söylemektedir. İnsan tabiatının hoş görmediği nice mübâh şeyler vardır, üstelik bunlar haram olmayıp pişmiş inek ve koyun eti gibi helaldir. Bunları yemeye alışkın olmayan kişiler, yedikleri zaman kusacak gibi olurlar. Hatta bazen hasta olurlar, kimisi bunların kokusundan bile zarar görür. Fakat bunların tamamı helaldir, haram değildir. Mesela ağzın tadını bozan bazı ilaçlar, macunlar, hap ve tozlar vardır ki bunlara yaklaşan kişiler kusacak gibi olurlar.⁸¹⁹

Nâblusî’ye göre bu kişiler Müslümanların tütünün mübâh ve kullanımının caiz olduğu yönündeki icmasına muhalefet etmektedirler. Hastalık zaruretiyle kullanılmasının caiz olduğuyla ilgili herhangi bir tahsis de yapmamaktadırlar. Bu konuda doğru olan sağlıklı bir

⁸¹⁶ Nâblusî, *Nihâyetü’l-murâd*, s. 582.

⁸¹⁷ Nâblusî bazı insanlar tütün içmeyi pis görürken bazıları da temiz görürler demektedir. Mesela Nâblusî adamın biri bana muhakkik âlimlerden biriyle karşılaştığını ve o âlimin tütünün dumanının güzel ve temiz olduğunu söylediğini anlattı demektedir. Buna göre şayet ihramlı birisi tütün içerse, o kişiye hac ve umrenin kefareti gerekir, çünkü bu kişi tütünün dumanıyla kokulanmıştır. Nâblusî, tütünün pis görülmesinin üzerinde ittifak edilen bir şey olmadığını söylemektedir. Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, ss. 86-89.

⁸¹⁸ Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, s. 67; Nâblusî, *Nihâyetü’l-murâd*, ss. 579-580.

⁸¹⁹ Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, ss. 68-69.

kimsenin de, sağığını bazı açılardan korumak maksadıyla, tütün kullanmasının caiz oluşudur. Nâblusî'ye göre insanın kendisine zarar vermesi haramdır, fakat zarar verdiği o şey haram değildir. Tütün içmek de böyledir. Tütün içmeyi kötü, tütünü pis tabiatlı gören ve tütünün zarar verdiği kişiler, tütün içmeyi kendileri için haram kılabilirler. Fakat bu zarardan ötürü hem kendileri hem de başkaları için tütün içmenin mübâh olduğu hükmü harama dönüşmez.⁸²⁰

Nâblusî Hz. Peygamber'in^(s) beyan ettiği gibi; helaller bellidir, haramlar bellidir, buna göre insanın kendisine zarar vermesi ve eziyet etmesi her ne olursa olsun haramdır demektir.⁸²¹ Nâblusî'ye göre mübâh olan şeyler oldukları durum üzere mübâhtır ve bu durum değişmez, başka bir hükme dönüşmez. Nâblusî, şer'î bir hükmün üzerine bina edilecek zarar, sadece doğru bir tecrübeyle bilinir, hekimlerin kitaplarında söyledikleri de budur demektir. Nâblusî'ye göre tecrübeye şart olan tekrarlanabilir olmasıdır. Sonucun bir veya iki kez meydana gelmesi yeterli değildir. Doktorların tütün içmeyi kötü bir şey kabul ettikleri malumdur diyen Nâblusî, fakat onlar bunu tekrarlanabilir bir şekilde tecrübe etmemişlerdir, çünkü içlerinde tütünü sürekli kullanan yoktur demektir.⁸²² Nâblusî tütünün zararlı ve pis bir şey olduğu hususunda doktorların bir tecrübesi olduğunu kabul etsek bile, tütünün onlar için zararlı ve pis olmasından ötürü başkaları için de zararlı ve pis olması gerekmez demektir.⁸²³

Nâblusî durumu meçhul olan hayvanlarda zehir yoksa bile, bazıları helal bazılarıysa haramdır demektir. Fakat durumları belirsiz olan bitkilerin tamamı zehir bulunmamak şartıyla icma ile helaldir. Buna göre bitkilerin yenmesinde, hayvanlardaki gibi şeriatın temize çıkarmasına hacet yoktur. Bitkilerin tamamı temizdir. Diğer temiz şeylerde olduğu gibi bitkilerde de sadece dışarıdan bir necâset karışabilir. Yani bitkiler arasında zatı gereği necis olan bir bitki yoktur, onlara necis olan başka bir şey bulaştığı için arızî olarak necis olurlar. Hayvanların ise kendisi temiz ve pis olanları vardır. Hayvanlar öldüklerinde ölüm sebebiyle

⁸²⁰ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, ss. 70-71.

⁸²¹ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 75; Nâblusî bir hadis-i şerifte Efendimiz'in^(s) şöyle buyurduğunu söylemektedir: "Peygamberler yalnızca temiz olan şeyleri yemekle ve salih amel ile emredilmişlerdir." Bu hadis şu şekilde şerh edilmiştir: "Temiz, helal olduğu kesin olan şeye denir. Bu hadis-i şerifin varid olma sebebi de şudur: Şeddâd b. Evs'in kız kardeşi Ümmü Abdullah binti Evs el-Ensârî, Hz. Peygamber'e^(s) bir bardak süt getirdi. Resulullah^(s) onu geri çevirerek bunu nereden aldın diye sordu. O da kendi koyunundan cevabını verdi. Bunun üzerine Resulullah^(s) koyunun nereden geldi diye sordu. O da paramla satın aldım cevabını verdi. Sonrasında Resulullah^(s) sütü içti ve temiz, helal olduğu kesin olan şeydir buyurdu." Bk. Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 75.

⁸²² Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, ss. 71-72.

⁸²³ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 74.

necis olurlar, fakat bitkiler koparıldığında necis olmazlar. Bundan dolayı durumu bilinmeyen bitkiler, durumu meçhul olan hayvanlara kıyas edilmez.⁸²⁴ Nâblusî, İbn Asâkir *el-Umde* adlı eserinde “ban otu gibi zararlı olan ve akli örten bitkiler haricinde, tüm bitkiler mübâhtır demektedir. Yine İbnü’l-Fakîhani, Nevevî’nin *Kırk Hadis*’ine yazdığı şerhinde İbnü’l-Enbarî’den naklen, zehir gibi hayatı ortadan kaldıran, içki gibi akli gideren ve zararlı olan nesneler haricinde bitkilerin helal olduğunu söylemiştir. İmam Gazzâlî de *İhya*’da aynı görüşü yer vermiştir.⁸²⁵

Nâblusî habâis yani pis kelimesinin üç anlamda kullanıldığını söylemektedir ki bu anlamlar; haram, kerih görülen kötü şey ve necis olan şeydir.⁸²⁶ Onlar, ellerindeki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar. Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırılıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer. O peygambere inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura uyanlar, işte bunlardır kurtuluşa erenler.”⁸²⁷ Nâblusî bu ayet-i kerimeyi zikrederek Allah Teâlâ Hz. Peygamber^(s) onlara temiz şeyleri helal, pis şeyleri de haram kılar buyurmuştur. Bu ayet-i kerimede geçen “el-habâis” kelimesinin başındaki harf-i tarif ahd-i zihni içindir. Buna göre Arapların tabiatının pis kabul ettiği ve haramlığı hususunda şeriatta delil olan şeylerin haramlığı “şâri”dendir.⁸²⁸ Nâblusî, pis olan şey, pislüğünün sabit olması için haramlığını gerektirecek bir nassa dayanmalıdır, nitekim delil olmaksızın sadece akla göre helal veya haram kılmak Yahudiler’in ve Hristiyanlar’ın adetlerindendir demektedir.⁸²⁹ Nâblusî burada Kadızâdeliler’in akla göre haram hükmü vermelerini Yahudiler’e ve Hristiyanlar’a benzetmekte ve böylelikle onları eleştirmektedir.

Tütünün haram olduğunu savunan Kadızâdeliler’in beşinci deliliyse devlet başkanının onu yasaklamasıdır. Nâblusî, buna cevaben devlet başkanı Allah’ın emrettiği bir şeyi halkına emretmemeli, yasaklamadığı herhangi bir şeyi halkına yasaklamamalı ve şeriatta en ufak bir

⁸²⁴ Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, ss. 78-79.

⁸²⁵ Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, s. 135.

⁸²⁶ Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, s. 80.

⁸²⁷ A’raf, 7/157.

⁸²⁸ İbn Cemil et-Tunusî *et-Tenvîr muhtasarı’t-tefsiri’l-kebir* adlı eserinde bu ayetle ilgili şunları söylemektedir: “Şâfiî şöyle demiştir: “köpek pistir ve onun parası da pistir” hadis-i şerifine göre köpek satmak haramdır.”

⁸²⁹ Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, s. 82.

değişiklik yapmamalıdır demektedir.⁸³⁰ O, yöneticilerin şayet Allah'ın emrettiği şeylere muvafıkla emrettiği her şeye halkın itaat etmesinin, Allah'ın nehyettiği şeylere muvafıkla itaat etmemesinin vacip olduğunu söylemektedir. Şayet yöneticiler Allah Teâlâ'nın emir ve nehyine muhalefet ederlerse bu durumda hiç kimsenin onlara itaati vacip olmaz. Nitekim bunlara muhalefet etmek masiyettir. Yaratana masiyet noktasında yaratılana itaat edilmez. Yine aynı şekilde şayet sultan nefsinin arzusuna göre, Allah Teâlâ'nın mübâh kıldığı şeylerden men ederse bu dikkate alınmaz, çünkü Allah Teâlâ onları bu fiilleri yapma ve yapmama noktasında serbest bırakmıştır. O halde sultanın emri ve nehyi, Allah'ın koyduğu beş hükümden biri olan mübâhın değişmesini ve sultanın emriyle bunun vacip olmasını, nehyiyle de haram olmasını gerektirmez. Nasıl ki farz bir hükmü veya mendubu nehyettiğinde ya da haram veya mekruhu emrettiğinde, onun emri ve nehyi sebebiyle bu hükümlerin değişmeyeceği gibi, mübâh da harama veya farz ve vacibe dönüşmez.⁸³¹

Kadıızâdeliler'i eleştiren Nâblusî görüşünü temellendirmek için şu ayet-i kerimeyi delil getirmektedir: “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulü’l-emr’e de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah’a ve Resulüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.”⁸³² Nâblusî’ye göre bu ayet-i kerimede Allah Teâlâ itaati müstakil olarak ulü’l-emr için farz kılmamış, ulü’l-emre itaat edin buyurmamıştır. Nitekim onlar gûnahtan korunmamış oldukları için bizim onlara itaatimiz ancak maslahat söz konusu olduğundadır. İslâm ulemâsı da bunu böyle kabul etmişlerdir. Nâblusî’ye göre faydası açık bir şekilde ortada olan ve zarar verdiği hususu sadece bir iddiadan ibaret olan tütünün terk edilmesinde nasıl bir maslahattan söz edilebilir. Ona göre tütünün yasaklanması, nefsin heva ve hevesine uyarak haramlığı sabit olmamış bir şey hakkında aklî bir görüşe dayanarak haramlık hükmünü veren kişilerin tahakkümüdür ki akıl haramlık hükmünü koyamaz. Tütün kötü kokulu ve acı değildir çünkü kolay ve müreffeh hayat yaşayanlar onu güzel görmüşlerdir. Bu meselede de katı kimselerin değil bu kişilerin görüşleri dikkate alınır.⁸³³

⁸³⁰ Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, s. 90.

⁸³¹ Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, ss. 97-98.

⁸³² Nisâ, 4/59.

⁸³³ Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân*, s. 4.

Tütünün haram olduğunu savunan Kadızâdeliler'in altıncı deliliyse tütün içmenin israf, savurganlık ve malı zayi etmekten ibaret bir şey olduğudur. Nâblusî buna cevap olarak hakikatte durum böyle değildir, çünkü tütün içen kişi alışkanlığı gereği gıda veya ilaç olmadığı halde tütünle keyifleniyor. Keyiflenmek de kişinin tabiatına bağlı bir şeydir, keyiflenmek sadece güzel meyvelerle olmaz, demektir.⁸³⁴

Tütünün haram olduğunu savunanların yedinci delili de tütünün bedeni zayıflatan bir şey olmasıdır. Nâblusî buna şöyle cevap vermektedir: “Şayet tütün içmede bedene yönelik bir zayıflama olsaydı, herkes kendi kendine tütün içmeyi bırakırdı, çünkü aklı başında hiç kimse kuvvet konusunda bedeninin zayıflamasına razı gelmez. Tütünü gece gündüz kullanan kişiler, tütünün bedeni zayıflatıp güçten düşürdüğünden bîhaber olamaz. Tütün içmeyen kişi böyle düşünür, çünkü bu kişilerin tütünden bir nefes çekmeleriyle safra hareketlenir ve alışkın olmadıklarından ötürü bedenlerinde zayıflık olur ve bundan ötürü, tütünün bedeni zayıflattığını iddia ederler.”⁸³⁵

Özetle Nâblusî eserinde tütün içmeye haram hükmünü veren Kadızâdeliler'in delillerini şu şekilde sıralamakta ve bunlara tek tek cevap vermektedir: “1-Tütün içmek akla ve bedene zarar verir, 2-vücudu zayıflatıp güçten düşürür, 3-tütün içenler fık u fücür ehli kişilerdir, 4-tütünün kokusu çok kötüdür, 5-devlet başkanı tarafından tütün içmenin yasaklanması onun haram olmasını gerektirir, 6-tütün içmek malı israf etmektir, 7-duman bir azap çeşididir ve bundan ötürü tütün zararlı ve haramdır. Sonuç olarak Nâblusî tütünün hükmünde âlimlerin ihtilaf etmesinin ana sebeplerinin şunlar olduğunu düşünmektedir: “Taassup, ictihad ve fetva usûlünü bilmemek, şer‘î hükümlere ittiba hususunda ihmalkarlık ve siyasî nedenler.”

2.2. KAHVE VE KAHVEHANE

2.2.1. Tarihî Arka Plan

Kâtip Çelebi'nin keyf ehlinin keyfini artıran ve cana can katan kahve olarak ifade ettiği kahve, hem kahve ağacını hem de bu ağacın meyvelerini ifade etmek maksadıyla kullanılır. Fakat kahve şöhretini tanelerinin kavrulup öğütülmesiyle elde edilen ve aynı adla anılan içeceğe

⁸³⁴ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 118.

⁸³⁵ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, ss. 126-127.

borçludur. Arapça “kahva”dan gelen ve Türkçe’den farklı Avrupa dillerine “kaffee”, “kaffe”, “koffie”, “kahvi”, “coffee”, “cafe”, “caffè” gibi değişik biçimlerde geçmiş olan kahve kelimesinin kökenine dair, uzmanlar herhangi bir görüş birliğine varmış değildir.⁸³⁶

Bunların yanı sıra kahve için “bun”, “buna”, “bunç” ve “ban” gibi sözcükler de kullanılmıştır.⁸³⁷ Kahvenin kökeni için Arapça’da kahve kelimesinin ne zamandan itibaren kullanıldığı bilinmemekle birlikte ilk manasının “şarap” olup iştahı kestiği için bu anlamın yüklendiği ifade edilmektedir. Günümüzde kahve olarak adlandırılan içeceğe bu adı ehl-i keyf kişilerin verdiği kaydedilmektedir.⁸³⁸ Kahve bir içecek olarak yaygınlık kazanmadan çok önce, eski zamanlardan beri, Habeşistan’da yerli halk tarafından öğütülerek un hâline getirilip bir çeşit ekmek yapılmaktaydı. 14. asırda Yemen’de de kahve tanelerinden ekmek yapıldığı bilinmektedir. Fakat kahvenin bir içecek olarak tarih sahnesine çıkışına dair yazılı kaynaklarda geçen bilgiler kesin değildir. Kahve ile ilgili yazılmış en eski metinlere 15. asırda rastlanmaktadır.⁸³⁹ el-Cezirî’nin *Umdetü’s-safve fî hilli’l-kahve* adlı eserinde kahvenin Yemen’de çok rağbet gördüğü, oradan da Kahire’ye yayıldığından bahsedilmektedir. Kahire’de özellikle sûfî çevreler tarafından, zihni uyanık tuttuğundan ötürü gece yapılan dinî ayinlerde kahve içildiği nakledilmektedir. Cezirî’ye göre kahve Aden’e, fakîh Muhammed b. Said ez-Zühânî (ö. 875/1470) tarafından getirilmiş ve kısa sürede halk arasında büyük ilgi uyandırmıştır.⁸⁴⁰ Cezirî’nin naklettiği bir diğer rivayete göreyse kahve, Yemen’e Şeyh Ali b. Ömer eş-Şazilî (ö. 821/1418)⁸⁴¹ tarafından getirilmiştir. Rivayetlere göre Şeyh Şazilî’nin

⁸³⁶ Erkan Demir, “Kahve-Mistik Bir Lezzetin Küresel Bir Tutkuya Dönüşümünün Kısa Tarihçesi”, *Türk Kahvesi Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2014, s. 3.

⁸³⁷ Ulla Heise, *Kahve ve Kahvehane*, Ankara: Dost Kitabevi, 2001, s. 11.

⁸³⁸ İdris Bostan, “Kahve”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, XXIV, 202.

⁸³⁹ Kahveye dair yazılmış ilk eserlerden bazıları şunlardır: Allame Muhammed b. Keben (ö. 842/1438) *Kahveye Dair Fetvalar*, Allame Hamza b. Abdullah en-Nâşirî (ö. 926/1519) kahveyi öven şiirler yazmıştır. Allame Ahmed b. Tayyib et-Tanbedâvî ez-Zebîdî (ö. 948/1541), *Risale fî hilli şirbi’l-kahve* adlı eseri kaleme almıştır. Allame fakîh Abdurrahman b. Abdülkerim b. Ziyad (ö. 975/1567) *Risale fî’l-kâti ve’l-kefteti ve’l-kahveti ve’l-bünni ve sâiri’l-muhaddirât*. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdulkadir Muhammed el-Cezirî, *Umdetü’s-safve fî hilli’l-kahve*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, Abu Dhabi: Menşurâtü Mecmaî’s-Sekafi, 1996, ss. 5-6.

⁸⁴⁰ Abdulkadir Muhammed el-Cezirî, *Umdetü’s-Safve fî Hilli’l-Kahve*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, Abu Dhabi: Menşurâtü Mecmaî’s-Sekafi, 1996, s. 46.

⁸⁴¹ Bu şahıs çoğunlukla Şazilî tarikatının kurucusu ile karıştırılmaktadır.

kahveyi Habeşistan'da görmüş olma ihtimali yüksektir.⁸⁴² Yemen'e kahveyi getirdiği söylenen üçüncü kişi ise Ebû Bekr b. Abdullah el-Aydarûstur (ö. 914/1508). Fakat İslâmî kaynaklar⁸⁴³ kahveyi Şeyh Ali b. Ömer eş-Şazilî'nin⁸⁴⁴ getirmiş olduğu üzerinde ittifak etmektedirler.⁸⁴⁵

Kahve hakkında farklı farklı rivayetler bulunsa da hemen hemen bütün anlatılarda “kahvenin Habeşistan'dan Yemen'e geldiği, ilk şöhretine sûfî dervişler arasında kavuştuğu ve Yemen'den dünyaya yayıldığı” bilgisi mevcuttur. Yemenli sûfîler arasında yayılıp şöhret bulmanın yanı sıra, zamanla kahveye dinî bir anlam yüklenmiş ve kahve içmek dinî bir ritüel hâlini almıştır. Sûfî dervişler kahveyi içmeden önce 116 kere “ya kavî” demektedirler ve kahveye yükledikleri anlam sadece “el-kavî” esma-i hüsnasıyla olan benzerlikten ötürü değil, ebced hesabında her ikisinin de aynı değerde yani 116 olmasıydı. Ayrıca bir rivayette Şeyh Ali b. Ömer eş-Şazilî; kahve, zemmî gibi içen kişi ne niyetle içerse ona iyi gelmektedir demektedir.⁸⁴⁶

15. asırda Yemenli dervişler arasında giderek yayılan kahve, 16. asra gelindiğinde artık yerel bir lezzet olmaktan çıkmaya başlamıştır. Başta “Hicaz bölgesi olmak üzere Arap

⁸⁴² Nitekim Şeyh Şazilî bir müddet Habeşistan'da hükümdarın maiyyetinde bulunmuş ve daha sonra hükümdarın kız kadeşiyle evlenmiştir.

⁸⁴³ Kaynaklardan hareketle bilindiği kadarıyla “kahveden bahseden ilk Avrupalı seyyah, Leonhard Rauwolf olmuştur. Rauwolf, 1570'li yıllarda Halep'e yaptığı bir gezi esnasında kahve ile tanıştığını, 1582'de yayınlanan *Aigentliche Beschreibung der Raiss inn die Morgenlander* adlı eserinde ifade etmektedir.” Bk. Cem Sökmen, *Aydınların İletişim Ortamı Olarak Eski İstanbul Kahvehaneleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016, s. 16.

⁸⁴⁴ Şeyh Şazilî Muha'da zaviyesini kurduktan sonra da kendisine Habeşistan'dan gönderilen hediye kahvelerle birlikte bu yeni içecek Yemen'de yayılmıştır. En meşhur kahve efsanesine mevzu olan Şeyh Ali b. Ömer eş-Şazilî'nin kabri Muha'dadır. Kâtip Çelebi'nin *Cihannüma* adlı eserinde naklettiği bir rivayette, Muha'da Şeyh Şazilî'nin, tedavi maksadıyla yanında bulunduğu, Yemen hükümdarı Emir Sadeddîn, kızına karşı uygunsuz harekette bulunmak iddiasıyla Usâb dağlarına sürüldüğünü bildirir. Rivayete göre kendisi ve yanında gelen müridleri, kahve meyvesiyle beslenmişler ve kahvenin suyunu içmişlerdir. Kendisini ziyaret edenler de Muha'daki salgın bir kaşıntı hastalığından bu yeni içecek sayesinde kurtulmuşlar ve şeyhe de eski itibarı iade edilmiştir. Bundan dolayı günümüzde Cezayir'de kahveye “Şazeliyye” denmektedir. Kahveciler ise Şeyh Şazilî'yi pir kabul ederler. Kahvecilerin cezvelerini ateşe sürerken Şeyh Şazilî hazretlerini zikretmeleri, ocaklarının başına onun isminin bulunduğu bir hat veya beyit asmaları geleneği buna dayanmaktadır.

⁸⁴⁵ Erkan Demir, “Kahve-Mistik Bir Lezzetin Küresel Bir Tutkuya Dönüşümü”, ss. 4-5; el-Cezirî, *Umdetü's-Safve*, s. 8.

⁸⁴⁶ Şükrü Özen, “Sağlık Konularında Dinî Hükümün Belirlenmesinde Fakih-Hekim Dayanışması: Kahve Örneği”, 38. *Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı*, ed. Nil Sarı, Ali Haydar Bayat, Yeşim Ülman, Mary Işın, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, II, 703.

Yarımadası,⁸⁴⁷ ardından Kahire, İskenderiye, Bağdat, Şam, Halep ve İstanbul'a, yani tüm Osmanlı coğrafyasına hatta İran'a" kadar yayılarak doğunun en popüler içeceği hâline gelmiştir. Bu dönem adeta kahvenin bir dönüm noktası olmuştur. Nitekim 16. yüzyılın başlarında kahve içmek gündelik hayatın bir parçası hâline gelmişken, Mısır ve Hicaz'ın Osmanlı Devleti'ne geçişinin ardından, Mekke ve Kahire'de bazı kadılar, kahve içmeyi ve ticaretini birçok defa yasaklamışlardır. Kahveyi içen ve satan kişilere sert yaptırımlar uygulanmıştır. Hiçbir şer'î dayanağı yokken bu kişilere tazir cezası uygulanmış ve bunların kahve pişirmek için kullanılan kapları kırılmış, kahveleri yakılmış ve bu konuda birçok yargı kararı verilmiştir. 917/1511 yılında Mekke'de yaşanan bir hadiseden ötürü, alınan kararları içeren bir belge düzenlenip, bu belgeye⁸⁴⁸ âlimlerin fetvaları da yazılarak Kahire'ye gönderilmiştir. Bunun üzerine o dönemin âlimleri, kahvenin helalliğine ve haramlığına dair karşılıklı eserler kaleme almıştır. Bunun sonucunda kahvenin lehinde ve aleyhinde olanlar arasında fanatizm artmış ve de benlik kavgaları zuhur etmiştir.⁸⁴⁹ Kahveye dair yapılan fikhî

⁸⁴⁷ Kahveyi uzun bir süre sadece Araplar kullanmıştır. Arap toplumlarında kahve, toplum ilişkilerinin odak noktasında olmuş ve bir iletişim aracı olarak kullanılmıştır. Araplar'da kendi kültürlerine özgü bir kahve dili oluşmuştur.

⁸⁴⁸ Kahvenin bir fıkıh problemi ve fikhî tartışma hâline gelişi Mekkeli yetkililer tarafından hazırlanarak Kahire'ye gönderilen belge ile başlamaktadır. Bu belgeye göre kahve yasağı 1511 yılında şöyle bir vakıyyla başlamıştı. Mekke muhtesibi ve mimarbaşı olan Hayır Bey, Kabe'de yatışı namazını kıldıktan sonra evine dönerken Mescid-i Haram'ın bir köşesinde, Mekke emirlerinden Seyfî Korkmâs en-Nâsırî'nin, mevlide davet ettiği bir grup insanı görür. Onlara doğru yaklaşıncı Hayır Bey yanlarına varmadan fenerlerini söndürürler. Bu durumun dikkatini çekmesi üzerine Hayır Bey, adamlarını gönderir ve durumu araştırır. Sonuç olarak tıpkı sarhoşluk veren içkileri içen kişilerin yaptığı gibi elden ele dolaştırarak devir usûlüyle kadehten içtikleri bir şeyle karşılaşır ve Hayır Bey bunun ne olduğunu araştırır. Aldığı cevap şudur: Bu zamanda içilen bir içecektir adı kahvedir. "Bün" adı verilen ve Yemen'den getirilen bir danenin kabuğunun kaynatılmasıyla elde edilir. Bu içecek Mekke'de yayıldı ve meyhane benzeri birçok yerde satılmaya başlandı. Kadın erkek kahve satılan mekânlarda bir araya gelir; def, rarab (veya rubab) gibi müzik aletlerini çalarlar, satranç dama gibi oyunlar oynar ve toplu halde kahve içerler. Bunları duyan Hayır Bey orada bulunan topluluğu dağıtır, ertesi sabah bazı kadılardan ve âlimlerden oluşan bir kurul meydana getirilerek bir toplantı yapar. Toplantı sonucunda insanların bu şekilde toplanarak kahve içmelerinin haram olduğu ve gücü yeten kişilerin bunu engellemekle yükümlü olduğu sonucuna varılmıştır. "Bün" denilen danenin ise diğer bitkilerle aynı hükmü taşıdığı yani bununla ilgili aslî mübâhlık ilkesinin geçerli olduğunda görüş birliği edilmiştir. Fakat kurul bir insan yalnız başına evinin içinde kullansa dahi, kaynatılan kabuk insanın bedenine veya aklına bir zarar verirse; neşe, lezzet ve çakır keyiflik hâli meydana gelirse bu durumda haram olacağı ifade edilerek bu meselede yetkili kişilerin hekimler olduğu belirtilir. Bunun üzerine Hayır Bey bir tellal görevlendirilerek bütün Mekke'ye kahvenin haram olduğunu ilan ettirdi. Ayrıntılı bilgi için bk. Şükrü Özen, "Sağlık Konularında Dinî Hükmün Belirlenmesinde Fakîh-Hekim Dayanışması: Kahve Örneği", 38. *Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı*, ed. Nil Sarı, Ali Haydar Bayat, Yeşim Ülman, Mary Işın, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, II, ss. 703-704

⁸⁴⁹ Şükrü Özen, "Sağlık Konularında Dinî Hükmün Belirlenmesinde Fakîh-Hekim Dayanışması", s. 703.

tartışmalar 16. yüzyılda bir hayli artmış, bu konuyla ilgili lehte ve aleyhte⁸⁵⁰ birçok şeyler söylenip tartışılmış ve konu ile ilgili görüş ayrılığına düşen âlimler, karşılıklı fetva verip eserler kaleme almıştır. Bunların yanı sıra kahveyi öven ve yeren kasideler yazılmıştır.⁸⁵¹

İstanbul'da kahvenin yaygınlaşması Arapların yaşadığı coğrafyaya kıyasla daha geç bir vakitte, yaklaşık olarak yarım asrı geçen bir süreden sonra olmuştur. Hiç şüphesiz Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi öncesinde Memlûklerin hâkimiyetindeki topraklarda kahve hakkındaki tartışmaların başlamış olması ve seferden sonra Mısır, Şam, Halep gibi merkezlerde görevli olan Osmanlı kadılarının 1530'lardan itibaren kahve ve kahvehanelere dair yapmış oldukları uygulamalar dikkate alındığında Osmanlılar'ın kahveyle tanışmaları daha erken dönemlere tekabül etmektedir. Mehmed Hafîd Efendî (ö. 1226/1811) İstanbul'da kahvenin 910/1504 yılında ortaya çıktığını iddia etmekle birlikte, kaynaklarda genel olarak kahvenin 15. yüzyılın ikinci yarısından sonra İstanbul'a geldiği yönünde bilgiler yer almaktadır.⁸⁵² Kâtip Çelebi *Mîzânü'l-hakk*'ta "950/1543 sıralarında gemilerle Rûm diyarına geldiğinde, şiddetle

⁸⁵⁰ Kahve aleyhinde görüş bildiren âlimlerden bazıları mezheplerine göre şunlardır. *Hanefîler*: Kadîlkudat Seriyüddin Abdülber İbnü's-Şihne (ö. 921/1515), Burhaneddin İbrahim b. Musa et-Trâblus (ö. 922/1516), Kadîlkudat Nureddin et-Trâblus (ö. 942/1535), Şam Hanefî Müftüsü Kutbüddin İbn Sultan (ö. 950/1544), Saçlı Emîr Muhammed b. Abdülevvel el-Hüseynî et-Tebrizî (ö. 963/1555), Şam kadısı Muhaşşî Sinaneddin Yusuf (ö. 986/1578), Cemaleddin el-Hanefî, Cemaleddin İbn Tûlûn ve Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574). *Şâfiîler*: Burhaneddin İbn Ebû Şerif el-Makdisî (ö. 923/1517), Abdülhak b. Muhammed es-Sünbatî el-Kâhirî (ö. 931/1525), Kadîlkudat Kemaleddin et-Tavîl (ö. 936/1530), Şam müftüsü Seyyid Kemaleddin İbn Hamza (ö. 933/1527), Ezher Camii vaizi Şihabeddin Ahmed b. Abdülhak es-Sünbatî (ö. 950/1543), Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman el-Kattân el-Medenî, Abdülvehhab b. İbrahim el-Urzî el-Halebî (ö. 967/1559), Şemseddin İbn Kanber el-Halebî (ö. 971/1563), Şerefüddin Yunus el-Aysavî (ö. 976-77/1568-69). *Malikîler*: Kadîlkudat Şerefüddin Yahya b. İbrahim ed-Demîrî (ö. 929/1523), Şihabeddin el-Kaysî (el-Kûsî), Şeyhülislam el-Lakkani. *Hanbelîler*: Kadîlkudat Şihabeddin Ahmed b. Ali eş-Şişî el-Mîsrî (ö. 919/1513), Kadîlkudat Şihabeddin İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî (ö. 949/1543). İsimleri zikredilen kahve karşıtı âlimlerin birçoğu, 917/1511'de Mekke'den gönderilen kahve ile ilgili belge ve ilişigindeki soruya cevap olarak fetva yazmışlardır. Dolayısıyla zikri geçen âlimlerin verdikleri haram hükmünü bu çerçevede değerlendirmek gerekir. 917/1511'den sonraki dönemde kahve tartışmalarına en sert tepkiyi iki Şâfiî âlim vermiştir. Bu âlimler Mısır'da Şihabeddin Ahmed es-Sünbatî ve Şam'da Yunus el-Aysavîdir. Bir grup talebe de bu âlimlerin görüşünü benimsemiştir. Fakat Gazzî'nin iddia ettiğine göre 16. yüzyılın ikinci yarısından sonra, Şam'da Yunus el-Aysavî ve Hanefîler'den Kutbeddin İbn Sultan ile Mısır'da Şihabeddin Ahmed es-Sünbatî'den başka, kahvenin haram olduğu görüşünü savunan kimse kalmamıştı. Çoğunluk artık kahvenin mübâh olduğu görüşünü savunmaktaydı ve sonuçta kahvenin içilmesinin mübâh olduğu konusunda görüş birliğine varıldı. Bu durumu Mısırlı Şâfiî âlim Şemseddin Muhammed el-Bekrî es-Siddîkî (ö. 993/1585) kahvenin helallğine dair görüşünü yazdığı bir beyitte şu şekilde ifade etmektedir: "Halis süt gibi helaldir, tek farkı siyah olmasıdır." Bk. Şükrü Özen, "Sağlık Konularında Dinî Hükmün Belirlenmesinde Fakîh-Hekim Dayanışması", ss. 709-710.

⁸⁵¹ Şükrü Özen, "Sağlık Konularında Dinî Hükmün Belirlenmesinde Fakîh-Hekim Dayanışması", s. 709.

⁸⁵² Şükrü Özen, "Sağlık Konularında Dinî Hükmün Belirlenmesinde Fakîh-Hekim Dayanışması", s. 708.

inkâr olunup haram olduğuna fetvalar verdiler” demektedir.⁸⁵³ İbrahim Peçevî de *Peçevî Tarihi*’nde kahvenin 962/1554 yılında İstanbul’a geldiğini söylemekte ve o dönemde kahve ve kahvehanelere dair bilgiler vermektedir.⁸⁵⁴

Kahvenin Osmanlı toplumunda tartışmalara neden olan ilk yasağı Kanuni Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi tarafından koyulmuştur.⁸⁵⁵ Ebüssuûd Efendi “kömürleşme derecesinde kavruan her şeyin haram olduğunu ve kahvenin fasıkların içeceği” olduğu gerekçesiyle kahvenin haram olduğuna dair fetva vermiştir. Sonuç olarak bu fetvayla birlikte, İstanbul’a kahve getiren gemilerin dipleri delinerek kahveler denize dökülmüştür.⁸⁵⁶ Kanuni döneminden sonraki kahve yasaklarının sebepleri değişmiş ve yasaklar dinî alandan siyasi alana doğru kaymıştır. II. Selim (1566-1574) döneminde de geçici bir müddet yasaklanan kahve, halkın ve kahve tüccarlarının tepkisinden ötürü kısa sürmüş, bunun yanında hazinenin kahveden aldığı gümrük gelirlerinde meydana gelen azalma da bu yasağın kaldırılmasında etkili olmuştur.⁸⁵⁷

Kahve üzerine yapılan fikhî tartışmalar, 1592’de Şeyhülislam Bostanzâde Mehmed Efendi’nin (ö. 1014/1605) kahvenin caiz olduğuna dair fetva verdiği zamana kadar hararetli bir şekilde devam etmiştir. Şeyhülislam Bostanzâde Mehmed Efendi İştîpli Vaiz Emin Efendi diye tanınan Abdülkerim Efendi’nin (ö. 1015/1606) sorduğu on iki beyitten müteşekkil manzum soruya, kahvenin neden haram sayılmayacağını açıklayan elli iki beyitten oluşan manzum bir cevap verir. Bu fetvaya göre kahve sarhoşluk veren bir madde olmadığı gibi aksine insan

⁸⁵³ Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-Hakk fî İhtiyârî’l-Ehakk*, s. 65.

⁸⁵⁴ Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, I, 258-9.

⁸⁵⁵ Ebüssuûd’un kahve ve kahvehane ile ilgili fetvalarından bazıları şöyledir: Soru: Zeyd daha iyi mütalaa etmek veya yediği yemeği hazmetmek için kahve içse helal olur mu? Cevap: Fasıkların lehv ve günahla içtikleri mekruh içeceği kişi içer mi! Soru: Padişah hazretleri kahvehaneleri defalarca yasaklamasına rağmen ayak takımından birtakım heva ehli kişiler tavlâ ve satranç gibi oyunlar oynamak için bu yerlerde toplanıp afyon berş gibi sarhoşluk veren şeylerin akabinden kahve içmekte ve boş şeylerle meşgul olmaktadır. Bu yaptıkları şeylerden ötürü namazlarını ihmal ettikleri için şer’an bu kişileri men etmeye gücü yettiği halde bunlara engel olmayan hakime ne lazım olur? Cevap: Zikredilen suç işleyen kişilerin tazir ve hapis cezasına çarptırılması gerekir. İşledikleri suçun gereğini yapmayan hakimlerin de azlolunması gerekir. Bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi Fetvaları Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2012, s. 190.

⁸⁵⁶ Erkan Demir, “Kahve-Mistik Bir Lezzetin Küresel Bir Tutkuya Dönüşümü”, s. 13.

⁸⁵⁷ Gökçe Demiray, “Sûfî Meclislerinden Kahvehanelere”, *Tüm Zamanların Hatırına Sarayda Bir Fincan Kahve*, İstanbul: TBMM Milli Saraylar Yayınları, 2011, s. 69.

sağlığına faydalı bir içecektir. Fetvada bu mesele “fevâid-i kahve” başlığı altında ele alınmıştır.⁸⁵⁸

16. yüzyılda İslâm toplumunun en önemli sosyalleşme mekânlarından biri olan camilerin karşısına, kadınların ve erkeklerin toplandıkları, çalgı dinleyerek satranç ve tavla oynadıkları, gezginlerin hikayelerini dinledikleri ve farklı farklı konularda fikrî tartışmaların yapıldığı kahvehaneler⁸⁵⁹ açılmıştır. Kahvehaneler çok kısa bir sürede halkın büyük ilgisini çekmiştir. Evliya Çelebi 1630 yılında İstanbul’da elli kahvehane, yüz ocakçı ve çırak olduğunu tespit etmiştir. Kahve satıcıları çok daha fazla olup bu dönemde bu işlerde çalışan kişilerin sayısı beş yüz civarındadır.⁸⁶⁰ Ebüssuûd’a göre heva ehli kişiler kahvehanelerde⁸⁶¹ toplanarak tavla ve satranç oynayıp, şarhoş edici şurup ve akabinden kahve içmekteydi. Bu insanlar sarhoş olup namazlarını da ihmal ettikleri için Ebüssuûd’a göre kahvehaneler kapatılmalıydı.⁸⁶²

Kahve için getirilen serbestlik kahvehaneler⁸⁶³ için geçerli olmamış, I. Ahmet döneminde (1603-1617) de Sadrazam Derviş Paşa ve Nasuh Paşa tarafından kötülöklere engel

⁸⁵⁸ Erkan Demir, “Kahve-Mistik Bir Lezzetin Küresel Bir Tutkuya Dönüşümü”, ss. 14-15.

⁸⁵⁹ Kahvehanelerin açılmasından çok önce İstanbul’un toplumsal hayatında başlıca hâkim olan üç mekân bulunmaktaydı. Bu mekânlar; evler, ibadet hayatının mekânı olan cami ve tekke, bir de ticari hayatın organize edildiği çarşıdır. Kahvehanelerin açılmasıyla birlikte yoğun olarak ev, cami ve çarşı üçgeninde süren yaşam tarzında yeni bir alternatif mekân oluşmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Cem Sökmen, *Aydınların İletişim Ortamı Olarak Eski İstanbul Kahvehaneleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016, s. 17.

⁸⁶⁰ Erkan Demir, “Kahve-Mistik Bir Lezzetin Küresel Bir Tutkuya Dönüşümü”, s. 12.

⁸⁶¹ Kahvehanelere dair literatür hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Yaşar, “Osmanlı Şehir Mekânları: Kahvehane Literatürü”, 3(6), 2005, ss. 237-256.

⁸⁶² Ebüssuûd’un konuyla ilgili fetvaları şöyledir: “*Mesele: Kahvehanelere ehl-i hevâ cem’ olup ayrı ayrı meclis kurup satranç ve tavla ve bunun emsali malâyani kelimât edip, bu ettiklerinin hurmetini hatıra getirmeyip istihlaf edip bu makule hâl ile kahve helal itikad edenlere şer’an ne lazım olur?*” “*el-Cevap: Cümlesine subhânehu ve teâlâ hazretlerinin, melâike-i kirâmın ve cumhûr-ı ehl-i İslâm’ın laneti lâhik olur.*” Bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi’nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul: Şule Yayınları, 1998, s. 235.

⁸⁶³ Kahve ve kahvehanelerin karşı olunmasının bazı sebepleri şunlardır: 1-Kahve hem fiziksel hem de kimyasal olarak farklı bir maddeydi. Bundan dolayı kahvenin içilmesinin İslam hukuku açısından caiz olmadığı düşünülmekteydi. Çünkü kömür haline gelinceye kadar kavrularak hazırlandığı için zehirleyici ve insan bedenine zararlı olduğu düşünölmüyordu. 2-Kahve bazı çevrelerce sırf bidat olarak göröldüğü için reddedilmişti. 3- Kahvehanelerdeki toplumsal yaşamın önemli bir parçası haline gelen siyasî faaliyetler yöneticileri git gide korkutmaktaydı. 4. Kahvehane müdâvimleri birtakım kötü işlere karışmaya başlamıştı. Ayrıntılı bilgi için bk. Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Washington: Washington Üniversitesi Yayınları, 1991, s. 6.

olmak maksadıyla yine kahvehane yasağı uygulanmak istenmiş, fakat bu yasak da halkın, tüccarların ve hazinenin karşı çıkmasıyla çok kısa sürmüştür.⁸⁶⁴

İlerleyen zamanlarda çeşitli sebeplerden ötürü kahvehanelerin kapatılması ve yasaklanması tekrar gündeme gelmeye başlamıştır. Bunun için ileri sürülen bazı nedenler şunlardı: Kahvehanelerde toplumsal hayatın önemli bir parçası hâline gelen siyasî konuşmalar,⁸⁶⁵ iktidar sahiplerini korkutmaktaydı. Kahvehanelerde kahve müdavimleri kumar ve cinsel ilişkilere bulaşmaya varıncaya kadar birtakım kötü eğlencelere karışmıştı. Ayrıca kahvehanelerde dedikodular yapılıyor ve bu dedikodular halkı camilere gitmekten alıkoyuyordu.⁸⁶⁶

17. yüzyılda hem kahvenin içilmesinin hem de kahveden elde edilen gelirin şarap gibi haram olduğunu savunan Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Ali b. Ali İskender es-Sivâsî ed-Darîr (ö. 1148/1736) gibi nadir kişiler müstesna tutulursa, bu döneme gelindiğinde kahve hakkında büyük oranda uzlaşma sağlandığı söylenebilir. Buna rağmen kahve içmenin mi yoksa içmemenin mi daha uygun olduğu hususunda, farklı görüşler ileri sürülmeye devam etmiştir.⁸⁶⁷ 17. yüzyılın başında Şeyhülislam Bostanzâde'nin verdiği fetvayla Osmanlı'da bir

⁸⁶⁴ Gökçe Demiray, “Sûfî Meclislerinden Kahvehanelere”, s. 69.

⁸⁶⁵ Bu meseleyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Kırılı, “Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol”, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, ss. 601-624.

⁸⁶⁶ Erkan Demir, “Kahve-Mistik Bir Lezzetin Küresel Bir Tutkuya Dönüşümü”, s. 13.

⁸⁶⁷ 17. yüzyılda Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1156/1743) ve damadı Mehmed Salih Efendi'ye (ö. 1175/1762) kahve hakkında fetva sorulması, Osmanlı toplumunda bu zamana kadar hala kahve konusundaki tartışmaların sona ermediğini göstermektedir. Ebû Said Efendi'ye sorulan fetva metninden o dönemde bazı tarikat şeyhlerinin, müridlerini haram olduğu gerekçesiyle kahve içmekten men ettikleri anlaşılmaktadır. Ebû Saîd Muhammed el-Hadîmî (ö. 1176/1762) de aslî mübâhlık ilkesinden hareketle kahvenin helal olduğuna dair fetva vermiş fakat helal olsa bile hoş bir şey olmadığını ve takva sahiplerine yakışmayacağını söylemiştir. Mütercim Asım Efendi de (ö. 1235/1819) keyif ehlinin kahve adını verdiğini bundan dolayı sûfilerin kahveden kaçınması gerektiğini ifade eder. Tüm bunların yanı sıra kahvenin 17-18. yüzyıldaki fetva kitaplarında satım, icare ve kefalet gibi bazı akitlere de konu olduğu görülmektedir. Bk. Şükrü Özen, “Sağlık Konularında Dinî Hükümün Belirlenmesinde Fakih-Hekim Dayanışması”, ss. 710-711. Tüm bunların yanı sıra kahvenin 17-18. yüzyıldaki fetva kitaplarında satım, icare ve kefalet gibi bazı akitlere de konu olduğu görülmektedir. Mesela Çatalcalı Ali Efendi'nin *Fetâvâ-yı Ali Efendi* adlı fetva mecmuasında kahvenin kefalet akdine konu olmasına yönelik fetvası şu şekildedir: “Zeyd şu kadar vukiyye kahvesini ecel-i ma'lum ile semen-i ma'luma Amr'a bey'u teslim ettikten sonra Bekir sıhhatinde semen-i merkuma kefalet-i mutlaka ile kefil olup badehu ecel hululünde semen-i mezburu Zeyd'e eda etmeden Amr ve Bekir fevt olsalar, Zeyd semen-i merkumu Bekir'in tereke-i vafiyesini kabz eden veresesinden almağa kadir olur mu? el-Cevab: Olur.” Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, haz. Esra Kılavuz Eser, İstanbul, İsar Yayınları, 2021, I, 386. (Fetva no: 2124). *Fetâvâ-yı Feyziyye*'de de

uzlaşma sağlanmış fakat bununla beraber daha sonraki dönemlerde az da olsa kahve aleyhtarı tutumlar devam etmiştir. Mesela Şeyhülislam Esad Efendi, daha önce Ebüssuud tarafından verilen fetvayı destekleyen bir fetva vermiş, eğlence maksadıyla içilmesi durumunda kahvenin haram olacağını savunmuştur.⁸⁶⁸

Kadıızâdeliler de kahvenin haram olduğunu, kahvehanelerin de fisk u fücûr mekanları olduğunu söylemişler ve bunlara karşı çıkmışlardır. Kadıızâdeliler'in görüşlerinin temelinde Ebüssuud'un fetvaları vardır. Nitekim hem Kadıızâde Mehmed Efendi hem de Ahmed Rûmî Akhisârî gibi hareketin iki önemli lideri, görüşlerini ortaya koyarken Ebüssuud'u referans göstermektedirler. Mesela Kadıızâde Mehmed Efendi şöyle demektedir: “Sultanü'l-müfessirîn merhûm Ebüssuud kahvenin haram olduğuna yönelik fetva vermiştir.”⁸⁶⁹

Ahmed Rûmî Akhisârî de birçok âlimin kahveye haram dediğini, Rum ulemâsının en önde gelenlerinden Ebüssuud Efendi'nin de kahveye haram hükmünü verdiğini söylemekte, kendisi de kahve içmenin günah olup terk edilmesi gereken bir fiil olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷⁰ Kahvehaneler hakkında da Kadıızâde Mehmed Efendi olumsuz bir tavır takınmaktadır. Ona göre kahvehaneler insanların günah işlemesine sebep olup onları namazlarından ve ibadetlerinden alıkoyan kötü yerlerdir.⁸⁷¹ Sivâsîler'in kahve ve kahvehane ile ilgili yaklaşımları Nâblusî ile hemen hemen aynı olduğu için bu konuyla ilgili de sadece Nâblusî'nin yaklaşımını vermekle yetindik.

2.2.2. Nâblusî'nin Yaklaşımı

Kaynaklarda Nâblusî'nin *Risale fi't-tütûn ve'l-kahve* adlı bir eserinden bahsedilmektedir. Fakat biz bu eseri bulamadık. Bundan ötürü, Nâblusî'nin kahve hakkındaki

kahve satım ve icare akdine konu olmuştur. İlgili fetvalar için bk. Şeyhülislam Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, haz. Süleyman Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, ss. 195, 197, 198, 201, 219, 377. Fetva numaraları: 1235, 1250, 1256, 1273, 1378, 2249.

⁸⁶⁸ Fetvanın aslı şöyledir: “Bir cemaat bir yerde içtima idüb beyne'n-nâs müteâraf olan kahveyi feseke ve ehl-i hevâ tarzında alâ tariki'l-lehv içseler bu veçhile içilen kahve haram idüğüne kıdvetü'l-ulemâi'l-a'lâm, umdetü'l-fuzala ve'l-kirâm merhum Ebüssuud Efendi ifta buyurmuşlar deyu istima olunur. Ol fetva vâkıa mutabıka ve hükm-i şeriat-i garraya muvafıka mıdır? el-Cevab: Mutabıka ve muvâfıkadır, bi dünü't-teşehhi alâ tariki't-telehhi şürbi haramdır.” Bk. Şeyhülislam Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi 157, vr. 226a.

⁸⁶⁹ Kadıızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 260b.

⁸⁷⁰ Ahmed Rûmî Akhisârî, *er-Risaletü'd-duhâniyye*, s. 88.

⁸⁷¹ Kadıızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 256b.

görüşlerini tütün risalesindeki ve *Nihâyetü'l-murâd* adlı eserindeki kahveyle ilgili bölümlerden hareketle ortaya koymaya çalıştık. Nâblusî *es-Sulh beyne'l-ihvân fî hükmî ibâhati't-duhân* adlı risalesinde, kahvenin haramlığı meselesine dair bir başlık açmış ve kahveye dair verilen hükümleri değerlendirmiştir.

Nâblusî tarih boyunca mübâh hükümler hakkında birçok ihtilaf ve tartışmaların meydana geldiğini; insanların bunları ya haram ya da mübâh saydıklarını ve gelecekte de bu şekilde tartışmaların meydana gelebileceğini ifade etmektedir. Nâblusî geçmişte yapılan bu tartışmalardan birinin de kahve çekirdeğinden elde edilen kahvenin içilmesine dair tartışma olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷²

Nâblusî kahveyle ilgili şu bilgileri nakletmektedir: Kahve hakkında bir grup âlim haram hükmünü vermiş, kahveyi ve kahve içenleri şiddetli bir şekilde kötülemişlerdir. Bir başka grup ise kahvenin helal bir içecek olduğunu söylemiş ve kahveyi tertemiz mübarek bir içecek olarak görmüşlerdir. Kahvenin haram olduğunu söyleyenler, sadece bununla kalmayıp kahvenin sarhoş edici bir içki olduğunu ve dahi akla ve bedene daha çok zarar verdiğinden ötürü içkiden daha şiddetli bir haram olduğunu savunmuşlardır. Bundan dolayı Mekke ve Mısır'da kahve satan kişileri dövdürmüşler, onlara hakaret etmişler, rahatsızlık verip onlara baskılar yapmışlardır. Bunların yanı sıra bu kimselerin kap ve kaçaklarını kırmışlar ve bunu yaparken de kendilerine dünyada ve ahirette bir fayda geleceğini ummuşlardır. Böylece kahve içen insanlara eziyet etmeye sebep olan bir fitne meydana gelmiştir. Bu durum o kadar ileri bir safhaya ulaşmıştır ki bu kimseler kahve içenlerin cezvelerinin karalığından ötürü vücutlarının da kapkara kesildiğini ve bunların böyle kapkara bir bedenle haşredileceklerini iddia etmişlerdir. Bu kişiler daha da ileri giderek mümin ve harameyn ehli olan kimseleri bile, Mecûsîler'e benzetmişlerdir. Yayılan bu fitneden ötürü, insanlar görüşmeyi keserek birbirlerine sırt dönmüşlerdir. Aralarında riya, ikiyüzlülük ve yalan yere yemin etmeler çoğalmıştır.⁸⁷³

Nâblusî kahvenin de tütün gibi mübâh olduğu görüşündedir. Ona göre eğer kişinin karısının kahve, tütün gibi alışkanlıkları varsa kocanın bunları alması vaciptir.⁸⁷⁴ Nâblusî'ye göre kahvenin mutlak anlamda zararının az ya da çok olması, sürekli olarak ya da bazen zarar

⁸⁷² Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 11.

⁸⁷³ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, ss. 11-13.

⁸⁷⁴ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 23.

vermesi, zararının hakikî ya da tahminî olmasının kahvenin haramlığına delil olamayacağı, akıl sahipleri tarafından bilinen bir husustur. Bu mesele kış aylarında bilhassa soğuk ülkelerde su olduğu halde teyemmüm etmenin caiz olmasının, yazın çok sıcak ülkelerde Ramazan ayında oruç bozmanın mübâh olmasının, yahut yiyecek ve içeceklerden mübâh olanın pek çoğunun haram kılınmasının sahih olmaması gibidir.⁸⁷⁵

Nâblusî'ye göre nesnelerin tabiatları ve özelliklerini bilme noktasında derinleşmek, ilaç olmalarından dolayı doktorların ihtiyaç duyduğu bir husustur. Nitekim vücudun sağlığı bozulduğunda en önemsiz şey bile bedene etki edebilir. İnsanlar sağlıklı olduklarında sıcak soğuk, kuru yaş, ağır hafif her türlü yiyecekleri ve dahi hekimlerin kitaplarında zararlı olduğunu söyledikleri yiyecekleri bile yemektirler. Allah'ın fazlı ve ihsanıyla insanlar bunların meşakkatinden kurtulmuşlardır. Çünkü ekmek ve et de dahil olmak üzere bütün yiyeceklerde birtakım zararlar mevcuttur.⁸⁷⁶ Nâblusî; kahve içen kişiye dinçlik, rahatlık, zihin berraklığı verir, çünkü kahve rutubetleri kuruttuğu için bedende büyük bir hafiflik meydana getirerek bedeni dinçleştirir demektedir.⁸⁷⁷

Kahvenin yaşadığı dönemde her yerde yayıldığını ve bu içeceğe haram hükmü vermenin doğru olmayacağını söyleyen Nâblusî, bunun sebebinin şu şekilde temellendirmektedir. Nitekim kahveyi çok içmek insanı sarhoş yapmaz. Kahve insanın bedenine, aklına, anlayışına ve mizacına zarar vermez aksine güçlendirir. Farz ve vacip olan ibadetleri eda etmesine mani olmaz. Haramlığına delil olacak bir ayet de yoktur. Kendisine kıyas edilecek benzer başka bir içecek de yoktur, bu yüzden herhangi bir içeceğe de kıyas edilemez. Fakat lehv için içki gibi fisk maksadıyla içilmesi durumunda haram olur. Bu durum dışında kahvenin haramlığına hükmetmek doğru değildir, nitekim kahveye haram hükmünü ancak cahil ya da mutaassıp kişiler verirler.⁸⁷⁸ Netice olarak Nâblusî'ye göre kahve birçok faydası olan helal bir içecektir.

Kahvehanelere gelince bu konuyla ilgili Nâblusî'nin görüşü şu şekildedir: Nâblusî kahvehanelerde toplanıp dinen iyi görülmeyen ve insanın zamanını boşa geçirten tavla ve satranç gibi oyunlar oynayarak bu mekânlarda zaman geçirmeyi fisk sebebi kabul etmektedir.

⁸⁷⁵ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 41.

⁸⁷⁶ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, ss. 53-54.

⁸⁷⁷ Nâblusî, *es-Sulh beyne'l-ihvân*, s. 123.

⁸⁷⁸ Nâblusî, *Nihâyetü'l-murâd*, s. 584.

Aynı zamanda şayet bu mekanlarda yalan ve kötü şeyler konuşuluyor ve dinleniliyorsa bundan dolayı da bu mekânlara gitmek uygun değildir. Çünkü Allah Teâla yalan konuşmaları dinlemeyi zemmetmiştir.⁸⁷⁹

2.3. MÜZİK (MUSİKİ, TEGANNİ)

2.3.1. Tarihî Arka Plan

Müzik insanoğlunun dünyaya gelmesiyle başlar, hayatı boyunca çeşitli vesilelerle devam eder ve ölümünde yakılan ağıtlarla son bulur. İnsan hayatıyla bu derece iç içe olan müziğin, muhakkak ki iyi ve kötü birtakım yönleri olmuş ve bundan dolayı müzik konusuyla ilgili âlimler tarafından çeşitli yorumlar yapılmıştır. Onlar bu yorumlarıyla toplumları yönlendirmişler, bazen de uyarmışlardır. İslâm tarihinde müzik tartışmaları daha çok dinî musikiyle eğlence müziği üzerine olmuştur denilebilir.⁸⁸⁰ Osmanlı döneminde de tarihteki müzik tartışmaları devam etmiştir. Nitekim Osmanlı döneminde müziğin hükmü fıkıh, ahlak ve fetva kitaplarında⁸⁸¹ değerlendirilmekle birlikte müstakil risalelerde de ele alınmıştır.⁸⁸²

Fakîhler müzik konusuyla ilgili temelde iki farklı görüşe sahiptirler. Birinci grup müzik hakkında ayet⁸⁸³ ve hadislerden hareketle mutlak yasaklamanın⁸⁸⁴ olduğunu fakat bunun

⁸⁷⁹ Nâblusî, *Nihâyetü'l-murâd*, ss. 582-583.

⁸⁸⁰ Pehlül Düzenli, “Klasik İslam Kaynaklarında Müzik Tartışmaları”, *Marife Bilimsel Birikim*, 1(1): 2001, s. 28.

⁸⁸¹ Mesela Ebüssuud Efendi'nin konuyla ilgili fetvalarından bazıları şunlardır: “Kur'an-ı Azimi namaz içinde teganni ile tilavet iden Zeyd imamın salatı sahiha olur mu? el-Cevab: Amel-i kesir addolunacak kadar teganni iderse yahud üç harf zaid hasıl olursa fasiddir.” “Mahall-i fıkta çalgı çalan Zeyd'in çalgı aletini, Amr-i sâlih vurup paralasa ne lazım olur? el-Cevâb: Sevâb-i azim ile müsâb olur ki -bi-fazlillahi azze ve celle- âlet-i habîsenin ağaçlığı hâlinde kıymetin vermek dahi lazım olmaz”. “Zeyd-i müslim çalgıcı olup, kefereye kopuz çalırse, ana ne lazım olur? el-Cevap: Tazir-i şedid ve habs ile zecr lazımdır.” Bk. Ebüssuud Efendi, *Fetâvâ-yı Ebüssuud Efendi*, İBB Atatürk Kitaplığı, 297.55 EBU, t.y., I, vr. 16b; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebüssuud Efendi Fetvaları*, s. 271.

⁸⁸² Pehlül Düzenli, “Osmanlı Fetvalarında Müzik”, *Din ve Hayat*, 14: 2011, s. 84.

⁸⁸³ “Kur'an-ı Kerim'de bugünkü anlamda bir musiki anlayışını ifade eden ne bir ayet ne de bir kelime vardır. Fakat genellikle musikiyle yakından ve uzaktan bir alakası olmayan bazı mefhum ve kelimelere musiki anlamı verilmek suretiyle bu konuya Kur'an'da bir delil ve dayanak arama çabasına gidilmiştir. Nitekim müziğin aleyhinde olanlar onun haram, lehinde olanlar ise helal olduğunu göstermek için nasları tevil etmişlerdir.”

⁸⁸⁴ “Müziğin haramlığına delil olduğu iddia edilen ayetlerden bazıları şunlardır: “Halktan öyle birtakım kimseler de vardır ki, alay konusu yapmak ve körü körüne halkı Allah'ın yolundan saptırmak için eğlencelik söz satın alırlar, sahibini hor ve hakir edici azap işte bunlar içindir” Lokman 31/6. “Onlar ki, boş laflar işittikleri zaman yüz çevirirler ve “Sizin ameliniz size, bizim amelimiz bize!” derler” Kasas 28/55. “Onlar ki yalan dolan bulunan yerde durmazlar, lüzümsüz şeyler konuşulan

da bazı istisnaları olabileceğini ifade etmektedir. İkinci grup ise, müzik konusunda mutlak ibaha⁸⁸⁵ olduğunu fakat bazı istisnalar yaparak yasaklamaların olabileceği görüşündedir. Fıkıh kitaplarında müzik konusunda müstakil bir bölüm yoktur. Genel olarak müzik düşünlerde verilen yemek yani “velime” içerisinde, ezan konusu işlenirken “ğına” bahislerinde, “Kitâbü’l-kerâhiyye” ve “Kitâbü’l-hazr ve’l-ibaha” gibi bölümlerde ele alınır.⁸⁸⁶

Fakîhler müzik meselesini ele alırken, müziğin birtakım yasak veya kabul edilmeyen davranışlarla bağlantısını ortaya çıkarmadan, direkt olarak haram hükmünü vermemiştir.⁸⁸⁷ Nehyin mutlak, ibahanın ise istisnai olduğunu savunanlara göre İslâm’da eğlence ve müzik, mutlak olarak yasaklanmıştır. Yani musiki konusunda aslolan hüküm haramdır. Mübâh olan eğlence ve müzik çeşitleri umumi olan nehyin bir istisnasıdır. Bu kişiler; “Üç husus dışında Müslümanın eğlenmesi batıldır. Bu üç şey, ailesiyle eğlenmesi, atını eğitmesi ve oku ile yarışmasıdır” hadisini görüşlerinin dayanağı olarak gösterirler. İbahanın mutlak, nehyinse istisna olduğunu savunanlara göre ise musiki ve eğlence prensip olarak mübâhtır. Haram olarak kabul edilen müzik ve eğlence türleri, umumi olan bu ibahanın istisnasıdır. Kur’anda birçok yerde tekrarlanan “Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden ibarettir” mealindeki ayeti kerimeyi kendi görüşlerinin delili olarak kullanırlar. Mutlak olanın ibaha olduğu görüşünü savunanlar, bu gibi ayetlere dayanarak, hadislerde yasaklanan müzik türünün umumi olan ibaha ve serbestliğin bir tahsisi ve istisnası olduğunu kabul ederler.⁸⁸⁸

Musiki konusu sadece fıkıh ilminin tartışma konusu olmamış, aynı zamanda tasavvuf ilminin de bir meselesi olmuştur. Hatta musiki konusu fıkıhla tasavvufun en büyük ihtilaf

bir yere uğradıkları zaman oradan savuşup gitmek suretiyle kendilerine iyilik ve ikram ederler” Furkan 25/25. Ayetlerin yorumu için ve ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, *İslâm ve Musiki*, ss. 28-33.

⁸⁸⁵ Müziğin helallğine delil olduğu iddia edilen ayetlerden bazıları şunlardır: “İman edip amel-i salih işleyenler cennet bahçelerinde neşelendirilecektir” Rûm 30/15. Bu ayette geçen “habr” kelimesine “sema” anlamı verilerek ayet “İman edip, amel-i salih işleyenlere cennet bahçelerinde müzik dinletilecektir” şeklinde bir anlam verilmiştir. “Onlar ki söz dinlerler ve en güzeline tabi olurlar, işte Allah’ın hidayete erdirdiği kimseler bunlardır; idrak ve insaf sahipleri de yine bunlardır” Zümer 39/18. “Seslerin en fenası eşeklerin sesidir” Lokman 31/19. Bu ayetten hareketle de eşek sesinin rahatsız edici, kötü bir ses olarak tasvir edilmesinden, güzel seslerin mübâh olduğu sonucu çıkarılmıştır. Ayetlerin yorumu ve ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, *İslâm ve Musiki*, ss. 34-38.

⁸⁸⁶ Bayram Akdoğan, “Fıkıh Mezheplerine Göre Müzik Sanatı, Müzik Aleti ve Müzisyenler”, *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları*, 4(1): 2011, s. 197.

⁸⁸⁷ Resul Bağ, “Hadis ve Ayetler Işığında İslâm Dininin Müzik ve Müzisyenlere Bakışı”, *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Musiki Sempozyumu*, Amasya: 2017, s. 614.

⁸⁸⁸ Süleyman Uludağ, *İslâm ve Musiki*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2020, s. 165.

konularından biridir demek mümkündür. Nitekim musiki konusunda mutasavvıflar fakîhlere göre daha müsamahakâr bir tutum sergilemişlerdir.⁸⁸⁹ Haneî⁸⁹⁰ mezhebinde müzik ittifakla haram kabul edilir.⁸⁹¹ Fakat bunu tenkit eden âlimler de olmuştur. Mesela Abdülganî en-Nâblusî⁸⁹² ve İbn Âbidîn mezhebin bu görüşünü tenkit etmiş ve müziğe haram hükmü vermenin doğru olmadığını söylemişlerdir.⁸⁹³

Osmanlı dönemine gelince devletin çok kültürlü ve çok dinli yapısının etkisiyle de Osmanlı'da farklı tarzlarda musiki ve eğlence türlerini görmek mümkündür. Osmanlı Devleti'nde musikin önemli bir yeri olmuştur. Özellikle dinî musiki cami ve tekkelerde gelişerek halkın büyük bir kısmı tarafından benimsenmiştir. Cami ve tekkelerde gelişip yaygınlaşan musiki formlarından bazılarını şunları örnek vermek mümkündür: Cemaatle namaz, namazdan sonra yapılan tesbihat, mahfel sürmesi, tasliye, tardiye, münâcât, mevlevî ayini, sesli zikir, devrân, raks.⁸⁹⁴

Osmanlı döneminde başta teganniyle Kur'an-ı Kerim tilaveti olmak üzere, ezanda teganni, namazda teganni gibi hususlar tartışılmış bu meselelere dair farklı fetvalar verilmiştir. Bunların yanı sıra sesli zikir yapma, sema, raks ve deverân tartışmaları da musiki tartışmasıyla bağlantılı olarak yapılan tartışmalardır.⁸⁹⁵ Zikredilen bu tartışmalar 17. yüzyılda Osmanlı'da Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasında da cereyan etmiştir. Kadızâdeliler bu konuyla ilgili katı bir duruş sergilerken Sivâsîler ise daha ılımlı bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Kadızâde Mehmed Efendi teganninin ve müzik aletlerini çalmanın dört mezhebe göre haram olduğunu fakat İmam Şafî'den gelen iki rivayetten sadece birine göre haram olduğunu

⁸⁸⁹ Süleyman Uludağ, *İslâm ve Musiki*, s. 161.

⁸⁹⁰ Haneî fıkhı metinlerde bu konuyla ilgili şöyle ifadeler yer almaktadır: لا تقبل شهادة المخنث ولا نائحة ولا مغنية ولا مد من: “Muhannes, ağıtçı ve müzisyen kadın, sürekli içki içerek eğlenen, kuşlarla oynayan ve insanlara şarkı söyleyen kimselerin şahitlikleri kabul edilmez.” Bu ibare genel olarak birçok eserde yer almakta ve genel anlamda müziğin fasıklık alameti olduğu vurgulanmaktadır.

⁸⁹¹ Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, III, 658.

⁸⁹² Nâblusî'nin yaklaşımı ayrıntılı bir şekilde aşağıda ele alınmaktadır.

⁸⁹³ Pehlül Düzenli, *İslâm Kültür Tarihinde Musiki*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014, s. 207.

⁸⁹⁴ Tacettin Bıyık, *Osmanlı Fetvalarında Mûsikî*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020, ss. 23-24.

⁸⁹⁵ Tacettin Bıyık, *Osmanlı Fetvalarında Mûsikî*, s. 49.

söylerek bu konu hakkındaki görüşlerini temellendirmektedir. Ona göre teganni mutlak olarak haramdır ve bidattir. Bidat olduğu için de caiz değildir.⁸⁹⁶

Ahmed Rûmî Akhisârî de teganninin tüm dinlerde haram olduğunu söylemektedir. Teganninin icmayla haram olduğunu söyleyen Ahmed Rûmî Akhisârî şarkı söyleyen kişilerin şahitliklerinin dahi geçerli olmayacağını savunmaktadır. Ona göre şarkı söylemek ve dinlemek büyük günahlardandır hatta bunu güzel görenler haramı helalleştirmiş sayılırlar ve bu da küfürdür. Yine Ahmed Rûmî Akhisârî hatiplerin hutbelerini verirken veya kıraat esnasında teganni yapmalarını büyük günahlardan kabul etmektedir. Ayrıca müezzinlerin tasliye, tardiye ve temin esnasında da teganni yapmalarını hatta hutbe esnasında şiir okumalarını dahi kebirden sayan Ahmed Rûmî Akhisârî, teganniye mutlak olarak haram kabul etmektedir.⁸⁹⁷

Üstüvânî Mehmed Efendi de eserinde teganninin haram olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹⁸ Vâni Mehmed Efendi de Ahmed Rûmî Akhisârî gibi meseleyi detaylı bir şekilde ele alarak o da teganninin mutlak haram olduğu görüşünü aynen devam ettirmiştir. Sivâsîler'den Abdülehad Nûrî Efendi ve Niyazi-i Mısırî bu konuyla ilgili eserler kaleme almıştır.⁸⁹⁹ Sivâsîler'in bu konuyla ilgili yaklaşımları ise Nâblusî ile benzer yönde olduğu için onların görüşlerinin detayına değinmeyip Nâblusî'nin yaklaşımını detaylı bir şekilde ele aldık.

2.3.2. Nâblusî'nin Yaklaşımı

Abdülganî en-Nâblusî müziğin hükmüne dair müstakil bir eser kaleme almıştır. Eserine⁹⁰⁰ *İzâhu'd-delâlât fî semâi'l-âlât* ismini veren Abdülganî en-Nâblusî,⁹⁰¹ müziğin hükmü

⁸⁹⁶ Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 313b.

⁸⁹⁷ Ahmed Rûmî Akhisârî, *Tasliyetü'l-müezzinin*, Süleymaniye Kütüphanesi Harput 424, vr. 81a-b.

⁸⁹⁸ Üstüvânî Mehmed Efendi, *Risale-i Üstüvânî*, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 4314, vr. 172b-173a.

⁸⁹⁹ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, s. 321.

⁹⁰⁰ Eser matbudur ve bu eserde Abdülganî en-Nâblusî müzik dinlemenin hükmünü delillerle açıklamaktadır. Eserin incelemesini yaparken dikkate aldığımız nüsha Ahmet Ratib Hammus tarafından tahkik edilen ve Daru'l-Fikr tarafından basılan nüshadır. Eser 184 sayfadan müteşekkildir.

⁹⁰¹ Nâblusî eserine hükümleri helal ve haram olarak ayıran Allah Teâla'ya hamdederek başlamaktadır. Semayı “hak” ve “batıl” olarak ayıran Nâblusî, hak olan semayı Allah Teâla'nın avam ve havastan herkese farz, batıl olan semayı ise haram kıldığını vurgulamaktadır. Nâblusî, insanların birçoğunun müzik dinleme konusunda ayrıntılı bilgiye sahip olmadan ve delillere derinlemesine vâkıf olmaksızın cahilce haram hükmünü verdiklerini ve verdikleri bu hükümde de birbirlerini taklid ettiklerini ifade etmektedir. Bir kısım âlimlerin de, mübâh hükmüyle haram hükmünü verenlere muhalefet ettiklerini, mütekaddim ve müteahhir ulemâdan birçok kişinin bu konuya dair eser ve risaleler kaleme aldığını, buna rağmen birtakım

konusunda Hanefî fakîhlerinin genel kabullerinden farklı bir bakış açısı sergilemekte ve bu eserinde de Kadızâdeliler'in görüşlerini eleştirmekte ve onlara cevap vermektedir. Eseri analiz ederek Abdülganî en-Nâblusî'nin müziğe yaklaşımını ortaya koymaya çalıştık.

Nâblusî, bir meseleyle ilgili verilen hükmün sıhhatini belirleyen şeyin, o hükmü veren fakîhin⁹⁰² buna ehliyeti olup olmamasına ve de ilmi yeterliliğine bağlı olduğunu vurgulayarak, musiki konusunda fakîhlerin verdikleri hükümlerin neden değişiklik arz ettiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca Nâblusî, fakîhin yaşadığı ortamın da, verdiği fetvada etkili olduğuna dikkat çekerek kırsal ve uç bölgelerde yaşayan fakîhlerin sadece meseleleri ezberlemekle kendilerini kemale ermiş kabul ettiklerini, işin aslını bilmeden hüküm verdiklerini ve bunun da onları yanlış hüküm vermeye götürdüğünü ifade etmektedir.⁹⁰³

Bir mesele hakkında verilen hükmün, fakîhin niteliğine göre değişkenlik gösterdiğini temellendirdikten sonra asıl konuya geçen Nâblusî, Kadızâdeliler'e göre tüm mezheplerde çalgı aletlerinin haram olduğunu, bunları helal görenlerin kafir olacağı görüşünün sahih olarak kabul edildiğini, bir rivayete göre de İmam Şâfiî'nin kafir sayılmaz dediğini fakat daha sonra bu görüşünden döndüğünü nakletmektedir. Nâblusî ise bu meseleyle ilgili görüşünü şu şekilde temellendirmektedir. Tüm çalgı aletlerini haram saymak doğru değildir. Haramlık hükmü şayet "lehv" varsa geçerlidir. Nâblusî lehv yoksa haramlık hükmünden de söz edemeyiz demektedir.⁹⁰⁴

Nâblusî bu konuda şöyle düşünmektedir: "Çalgı aletlerinin tamamı şayet lehv ve laib (oyun-eğlence) için kullanılırsa bu durumda haram olur. Şayet kişi lehv olmaksızın bunları kullanırsa bu durumda çalgı aletleri haram olmaktan çıkar. Nâblusî'ye göre avam ulemâdan bazı cahil kimseler yani Kadızâdeliler derler ki, çalgı aletlerini lehv olmaksızın düşünmek

kimselerin fikhî hükümleri anlamadaki yetersizliğinden ötürü bu eseri kaleme aldığını ifade etmektedir. Bk. Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât fî semâi'l-âlât*, ss. 15-16.

⁹⁰² Nâblusî fıkıh ilminin marifetullahtan sonra en şerefli ilim olduğunu ve fakîhlerin de iki kısma ayrıldığını söylemektedir. Birinci kısım fakîhler usûl ve fûrûya vâkıf olup bunları ayrıntılarıyla bilenler; ikinci kısım ise; meselelere vukufiyeti olmayıp, sadece fûrû fıkıh kitaplarından mezheplerin muhalefetine göre, meselelerin sebep-i hikmetini anlamadan nakleden fakîhlerdir. Bk. Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât fî semâi'l-âlât*, s. 17.

⁹⁰³ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 35. Nâblusî bu iddialarını temellendirmek için; İbn Nüceym, İbn Arabî, Timurtaşî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Sadrû's-Şehid, İbn Kemal Paşa, Kâriu'l-Hidaye, Zahidî, İbn Hacer el-Heytemî ve babası İsmail b. Abdülganî gibi birçok fakîhin eserlerinden nakiller yapmaktadır.

⁹⁰⁴ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 35.

mümkün değildir. Nâblusî bu şekilde düşünenlere şöyle cevap vermektedir. Şayet sizin iddianız doğru olsaydı, o vakit şu ayette bahsi geçen kişiler için de aksi durumun düşünülmesi mümkün olmazdı. “O kafirler ki, dünya hayatı onları aldattı da dinlerini bir eğlence ve oyun edindiler. Onlar, bu günlerine ulaşacaklarını unuttukları ve ayetlerimizi bile bile inkâr ettikleri gibi biz de bugün onları unuturuz.”⁹⁰⁵

Zikredilen ayette bahsi geçen kimseler, şayet ciddi olarak dine dönme hususunda irade gösterecekler, lehvin mutlaklığı hususunda haram düşüncesinde olanların iddialarına göre bu mümkün gözükmemektedir. Nâblusî bu görüşün batıl olduğunu, böyle bir şeyin söz konusu olamayacağını, Allah Teâla’nın kuluna taşıyamayacağı bir yük yüklemeyeceğini söyleyerek temellendirmektedir. Mutlak olarak lehvin haram olmadığı görüşünü de Nâblusî şu hadislerle temellendirmektedir. “Eğlenin, oynayın çünkü ben dininizde katılık görmekten hoşlanmam.”⁹⁰⁶

Nâblusî “lehv”i şu şekilde tanımlamaktadır: “Allah’ı zikretmekte (onu hatırlamakta) gafil olmaktır, onun her daim kulunu gözettiğini unutmaktır. O, lehv kalbî bir şeydir, zahirle ilgisi yoktur demektir.”⁹⁰⁷ Nâblusî’ye göre müzik aletleri bizahiti haram olmayıp bunlardan çıkan bazı sesler haramdır. Mesela kuş sesi haram değildir. Ne zaman ki müzikle lehv birleşir, haramlık o zaman söz konusu olur. Müzik aletlerinin tamamı lehv içermediğinden lehvin olmadığı müzik hiç şüphesiz mübâhtır. Nâblusî’ye göre mübâhlar da salih niyetlerle taate dönüştürülür.⁹⁰⁸

Nâblusî müzik aletlerinin içki içmek, zina etmek gibi bizatihi haram (haram li aynihi) olduğunu söyleyen Kadızâdeliler’i çok sert bir dille eleştirmektedir. Ayrıca Nâblusî bu kimselerin avam ulemânın cahillerinden olup hayvanlar⁹⁰⁹ gibi olduklarını söylemektedir. Müzik aletlerinin mutlak haramlığına dair delil getirdikleri hadislerin tamamının mukayyed olduğunu, fakat bunu akledemediklerini söyleyen Nâblusî, hadislerin de Kur’an ayetleri gibi birbirini tefsir ettiğini zikretmektedir. Bu görüşünü temellendirmek için o, İbn Hacer el-Heytemî’nin *Keffür-riğâğ an muharremâti’l-lehvi ve’s-sema* adlı eserine başvurmaktadır. Eserdeki bazı hadislerde sarîh bir şekilde def ve davulun mutlak olarak haram olduğu zikredilip

⁹⁰⁵ أَلَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنْسِفُهُمْ كَمَا نَسَوْا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ, A’râf, 7/51.

⁹⁰⁶ Nâblusî, *Îzâhu’d-delâlât*, ss. 38-39.

⁹⁰⁷ Nâblusî, *Îzâhu’d-delâlât*, s. 39.

⁹⁰⁸ Nâblusî, *Îzâhu’d-delâlât*, ss. 40-41.

⁹⁰⁹ Nâblusî metinde “enam” ifadesini kullanmaktadır.

ardından esahh olanın, defn zilli dahi olsa mutlak olarak mübâh olduğuna dair başka bir hadis rivayetinin yer aldığını söylemektedir.⁹¹⁰

Nâblusî her halükârda odundan yapılmış bu aletlere, aynından dolayı ya da çıkardığı sestten ötürü haram hükmünü vermenin ne şer'an, ne aklen ne de adeten bir anlam ifade etmediğini düşünmektedir. Nâblusî, haramlık hükmünün yalnızca mükellefe zarar verdiği durumlarda söz konusu olacağını söylemektedir. Şayet lehv varsa ve bunlar kişiyi Allah Teâla'nın farz ve vacip kıldığı hükümleri yerine getirmekten alıkoyuyorsa sadece bu durumda zarar vardır ve kişinin yaptığı şey haram hükmünü alır. Çünkü şârî ancak içki içmek, zina etmek, iftira atmak, gıybet etmek ya da farzları ve vacipleri terk etmek, hırsızlık yapmak, faiz yemek, birisini öldürmek gibi aklın zararını zorunlu kıldığı meseleleri haram kılmıştır.⁹¹¹

Nâblusî şârînin maksatlarını bilen kişilerin, Allah Teâla'nın birçok ayette zikrettiği gibi cahil ve inatçı kişilerin söylediği şeylere aldırış etmeyeceğini ifade ederek, şu ayetleri delil getirmektedir: “Rahman'ın kulları yeryüzünde mütevazı yürürler. Bilgisizler kendilerine takıldıkları zaman onlara güzel ve yumuşak söz söylerler.”⁹¹² “Onlar, boş söz işittikleri zaman ondan yüz çevirirler ve “Bizim yaptıklarımız bize, sizin yaptıklarınız da size; esen kalın; bizim cahillerle işimiz yok” derler.”⁹¹³

Helal ve haram hükümlerinin ulemâya Allah'ın birer emaneti olduğunu vurgulayan Nâblusî, ulemânın Allah'ın bu emanetine ne fazlalık katabileceklerini ne de ondan bir şey eksiltemeyeceklerini ifade etmektedir.⁹¹⁴ Hüsn-i zan müminlere farzdır, sû-i zan yapmak ise caiz değildir. Nâblusî bu hususa dikkat çekerek müminler hata dahi yapsalar, bu durumda aslolan sû-i zan yapmamaktır. Nitekim insanlar yaptıkları hatalardan dolayı tövbe etmiş olabilirler, bu durumda şayet insanlar hakkında sû-i zan yapılırsa töhmet oluşma ihtimali artar demektedir.⁹¹⁵

⁹¹⁰ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 42.

⁹¹¹ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, ss. 42-43.

⁹¹² Furkan, 25/63.

⁹¹³ Kasas, 28/55. Bu ayetleri naklettikten sonra Nâblusî, İmam Şâfiî'nin “Ne kadar cahille tartıştıysam yenildim, ne kadar âlimle tartıştıysam da yendim” sözüne yer verir. Bk. Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 43.

⁹¹⁴ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 44.

⁹¹⁵ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 48.

Nâblusî delilleri zikredip müziğe mutlak haram hükmünü veren Kadızâdeliler'in görüşlerini kabul etmeme sebeplerini açıkladıktan sonra, kendi görüşünü şu şekilde vurgulamaktadır: “Bu meseleyi şayet “lehv” ile takyid edersek, müzik aletlerine haramlık hükmüyle fetva verebilmemiz için mutlaka lehv içeriyor olması gerekir. Şayet lehv olmazsa bu durumda haram hükmünü vermek mümkün değildir. Bilakis lehv olmadığı durumlarda avam olsun havas olsun bütün Müslümanlar için müzik mübâhtır ve bu hüküm hiç kimse için gizlenemez.”⁹¹⁶

Müzikteki lehvden kastedilen şeyi Nâblusî; farz ve vacip olan ibadetleri yerine getirmeyip bunları yapmaktan geri durmak, haram ve mekruh olan şeylerle meşgul olmak olarak tanımlamaktadır. Mesela içki içerken, zina ederken veya bunlara benzer haram şeyleri yaparken müzik dinlemek haramdır. Müzik dinlerken aklına kötü ve günah şeyler gelmesi, dinlediği müziğin kişiyi haram olan şeyleri yapmaya sevk etmesi de lehviyyattandır ve haramdır. Fakat bu hususla ilgili Nâblusî, dinlenen müziğin herkeste uyandırdığı düşüncelerin farklı olacağına vurgu yaparak bu konuda genelleme yapmanın mümkün olamayacağını, herkesin kendi nefsinin, başkalarından daha iyi bileceğini söylemektedir. Buna delil olarak da “ameller niyetlere göredir” hadis-i şerifini zikretmektedir. Nâblusî'nin ifadesine göre, müzik dinleyen kişinin “lehv”e düşmemesi, o kişinin müziği dinlediği anda Allah'ın zikrinden gafil olmamasıyla mümkündür.⁹¹⁷

Allah'ın hükümleri konusunda kelam eden ulemâyı Nâblusî iki kısma ayırmaktadır. Birinci grupta yer alanlar, Allah'ın hükümlerini bilenlerdir, fakat bunlar amel ederken sünnet üzere ilimleriyle amel etmeyip amellerini avamın ameli gibi yaparlar ve zanlarına tabi olurlar. Bunlar her halükârda zanlarına tabi olup buna göre hükmederler. Hüküm verdikleri her kişiye kötü zanlarıyla hüküm verirler ve bunu yaparken Müslümanlar hakkında sû-i zan yapmanın haram olduğunu unuturlar, bunu bilmelerine rağmen böyle hüküm verirler. Bu grupta olanlar müzik aletlerine ve müziğe mutlak olarak haram hükmünü verirler. Nâblusî bu grupta yer alan Kadızâdeliler'i çok şiddetli bir şekilde eleştirmekte ve şöyle demektedir: “Ömrüme yemin olsun ki memleketlerin, ülkelerin çoğunluğu bu gruptaki kişilerle doludur. Allah Teâla onların kötülük ve pislikle dolu bedenlerini hakkın kılıcıyla kessin, kötü zan ve evhamlarıyla bu din hakkında hüküm veren bidatçileri yok etsin.” Nâblusî bu kimseler için ümmet-i Muhammed'in

⁹¹⁶ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 49; Nâblusî, *el-Ukûdü'l-lülüyye fî tarîkı's-sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 40.

⁹¹⁷ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 49.

hüsn-i hâli hususunda hakka'l-yakinden yüz çevirmektedirler demektir.⁹¹⁸ Nâblusî'nin burada da bilhassa hedef aldığı kitle ve bidatçiler olarak tabir ettiği kişiler Kadızâdelilerdir.

İkinci gruptakiler ise Allah Teâla'nın hükümlerini bilenler ve güçleri yettiğince bu hükümleri bidatlara göre değil sünnet üzere yerine getiren kişilerdir. Bu kişiler ümmet-i Muhammed hakkında hüsn-i zan ederler ve bilirler ki şeytan, onlara insanlar hakkında sû-i zanla hüküm vermeyi telkin eder, fakat onlar bunu dinlemez ve hiçbir kimse hakkında sû-i zanla hüküm vermezler. İmam Şâfiî bu hususla ilgili şöyle demektir: “Bir kimse hayırla anılmak isterse insanlar hakkında hüsn-i zan etsin.” Bu konuyla ilgili birçok hadis-i şerif vardır.⁹¹⁹

Nâblusî müzik aletlerine ve müziğe mutlak haram diyen Kadızâdeliler'e şu cevapları vermektedir: “Şayet bunlar tamamen haram olsaydı ulemâ savaş esnasında, nikahta, bayram günlerinde davul kullanmayı istisna tutmazlardı.” Ayrıca Nâblusî Hz. Aişe'den gelen bir rivayete göre, bayram günlerinde def çalmada bir beis olmadığını beyan etmektedir. Rivayete göre Hz. Ebû Bekir, bayram günü Hz. Aişe'nin yanına girdiğinde orda defle oynayan iki cariye gördü ve durumu Hz. Peygamber'e^(s) söyledi. Bunun üzerine Efendimiz^(s) Ey Ebû Bekir bırak onları, nitekim her kavmin bir bayramı vardır, bu da bizim bayramımızdır”⁹²⁰ demiştir. Defin nikah merasimlerinde ve sünnet düğünlerinde mübâh olduğunu, hatta zilli olsa dahi aslolan bunun helal olduğudur diyen Nâblusî, bu görüşünü İbn Hacer el-Heytemî, Abdurrauf el-Münavî, İsmail b. Abdülganî gibi âlimlerin eserlerinden bazı bölümlere atıflar yaparak temellendirmektedir.⁹²¹ Şâfiî mezhebine göre nikahta, düğünde savaşta bu aletleri -zilli dahi olsalar- kullanmanın mübâh olduğunu söyleyen Nâblusî, ayrıca bu aletleri kadın veya erkeğin çalması noktasında da sahih olan görüşe göre fark olmadığını belirtmektedir.⁹²²

Nâblusî yaptığı bu tafsilatlı açıklamaları dikkate almayarak fıkıh kitaplarında fakihlerin bu hususla ilgili vermiş oldukları mutlak haram hükmünü kabul eden Kadızâdeliler'e, şu şekilde cevap vermektedir: “Ümmet-i Muhammed hakkında sû-i zanda bulunan bu cahil

⁹¹⁸ O, ümmet-i Muhammed'in hüsn-i hâline dair şu ayetleri delil getirmektedir: Bk. Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, ss. 50-51. “Siz insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız.” Âl-i İmrân, 3/110. “İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık.” Bakara, 2/144.

⁹¹⁹ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 52.

⁹²⁰ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, ss. 53-54.

⁹²¹ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 54.

⁹²² Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 55.

kişileri dikkate almıyoruz. Nitekim bu söylediklerimizi siz ve sizin gibiler için söylemedik. Hakikatte fukahanın yazmış olduğu eserlerde, gerek mensubu olduğumuz Hanefî fukahasının gerekse diğer mezhep mensuplarının eserlerinde, müzik aletlerinin haramlığı hususunda “lehv” kaydı bulunmaktadır”⁹²³ diyerek Nâblusî Kadızâdeliler’in tutumlarının yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Nâblusî teganniye mutlak haram hükmünü veren Kadızâdeliler’e şu soruyu sormaktadır: “Dal üstünde öten kuşu dinlemek de size göre haram mıdır? Çünkü kuş sesinde de bir müzik, bir eğlence vardır. Öyle ki insan kuş sesini dinlediğinde adeta onun çocukluğu harekete geçer. Şayet buna da aynı şekilde haramdır derseler, bu durumda cehaletlerinin fazlalığından ve iftiralarından ötürü onların mecnun olduklarına hükmederiz. Cahilliklerinden ötürü Allah Teâla’nın hükümlerine iftira attıklarını söyleriz. Şayet bunun mübâh olduğunu söylerlerse biz de onlara şöyle deriz: “Müzik aletlerinin tamamı da işte bu kuş sesi gibidir.” Buna karşılık onlar müzik aletleriyle insanların kasten ve kendi ihtiyarlarıyla ses çıkardıklarını söylerseler bu durumda biz de onlara deriz ki: “Kuşları dinleyen kişi de kendi kasdı ve ihtiyarıyla kuşları dinlemektedir” işte bundan ötürü müzik dinlemek de haram değildir.”⁹²⁴

Nâblusî İbn Arabî’nin *Şücûnü’l-mescun* adlı eserinde “şayet bir zikir güzel nağmelerle yapılırsa, bunun kişinin nefsinde oluşturduğu etki, sanki güzel bir resme baktıktan sonra o kişinin içinde oluşan huzur hissi gibi olur” demektedir.⁹²⁵ Şeyhü’l-İmam Şihabüddin Ahmed b. Ganim el-Makdisî *Hallü’r-rumûz ve miftâhu’l-kunûz* adlı eserinde şöyle demektedir: “Bil ki semada güzel sesler, hoş nağmeler vardır ve bunlar iki kısma ayrılır. Birincisi şiirlerdir, ikincisi

⁹²³ Nâblusî, *İzâhu’d-delâlat*, s. 56. Nâblusî bu görüşünü temellendirmek için eski Şam müftüsü merhum allame şeyhülislâm Abdurrahman Efendi İmâdî (ö. 1051/1641) ve Hayreddin er-Remlî’ye (ö. 1081/1671) atıf yapmaktadır. Nâblusî şöyle demektedir: “Usûl-i fıkha ve fûrû-ı fıkha hâkim, makasidü’ş-şeriaya vâkıf, ilimleriyle amil olan şu iki fakîhe bakın ki, onlar ümmet-i Muhammed hakkında hüsn-i zan beslemekte ve muasırları olan diğer fakîhler gibi haramlığa mutlak kaydı koymamaktadırlar. Bk. Nâblusî, *İzâhu’d-delâlat*, s. 58.

⁹²⁴ Buna benzer bir şeyi yine Zemahşerî *Rebiü’l-ibrâr* adlı eserinde zikretmektedir: “Denizde yaşayan, güzel ses çıkaran ve onu dinleyen kişilerde hoşça etki bırakan bir canlı vardır, öyle ki onu dinleyen kişiler bu canlının sesinin güzelliğinden, nağmelerinin tatlılığından kendilerinden geçerler. Yine Yunanistan’da yaşadığı söylenen bir kuşun, çıkardığı sesin güzelliğiyle birçok kuş sürüsünü etrafına topladığı söylenmektedir.” Ulemâdan hiçkimse bu tarz şeyleri dinlemenin haram olduğunu kesinlikle söylememişlerdir. Yine *Rebiü’l-ibrâr*’dan naklen Nâblusî, Eflatun’un şöyle dediğini ifade eder: “Hüzünlü olan bir kişi güzel sesler dinlerse hüznü gider, içi rahatlar.” Şabî (Allah ona rahmet eylesin) bir velimeye gitti ve orada bulunan insanlara yaklaşıp şöyle dedi: “Size ne oluyor, sanki velimeye değil de cenazeye gelmiş gibisiniz! Nerde müzik, nerde def?” Bk. Nâblusî, *İzâhu’d-delâlat*, s. 60.

⁹²⁵ Nâblusî, *İzâhu’d-delâlat*, s. 64.

de cansız müzik aletlerinden çıkan sesler ve kuş gibi canlıların çıkardığı nağmeli seslerdir. Nağmeli ve hoş seslere, ses olduklarından ötürü haram denilemez. Hoş sesle şiir okumak caizdir. Nitekim bununla ilgili rivayetler mevcuttur. Hz. Aişe annemiz şöyle demiştir: “Resullullah’ın^(s) ashabı şiir okurdu, Allah Resulü^(s) de onlara tebessüm ederdi. Nabiğa Ümmeyye b. Ebî Salt’ın sözlerine karşılık Resulullah^(s) için yazdığı yüz beyitlik şiiri okurken Efendimiz^(s) ona hadi hadi derdi. Öyle ki bu şiirin etkisiyle Ümmeyye b. Ebî Salt neredeyse Müslüman oluyordu.”⁹²⁶

Def çalmanın ve raks etmenin mübâhlığıyla ilgili ruhsat; bunların bayram ve düğün günlerinde, gaib olan kişinin gelmesiyle, velimede ve akikada olması şartıyladır. Bunun delili de nasla sabit olmuştur: Nitekim Efendimiz^(s) Medine’ye geldiğinde onu şiir okuyarak ve def çalarak karşılamışlardır. Efendimiz^(s) de onların sevinçlerini, mutluluklarını bu şekilde göstermelerine izin vermiştir.⁹²⁷ Nâblusî hadis-i şeriflere dayanarak gınanın ve oyunun haram olmadığını ve hadislerin birçok ruhsata delalet ettiklerini söylemektedir. Nâblusî’ye göre bu ruhsatlardan bazıları şunlardır: Mescitte oyun oynamak mübâhtır. Nitekim Efendimiz^(s), Hz. Aişe annemiz gösteriyi seyrederken o da onun yanında durmuştur hatta Hz. Aişe usanincaya

⁹²⁶ Nâblusî, *İzâhu’ d-delâlât*, ss. 64-65. Enes b. Malik’in rivayet ettiği bir hadis-i şerif şöyledir: “Resulullah^(s) bir sefere çıkmıştı ve Enceşe adında bir deve sürücüsü, kadınların bulunduğu develeri yönlendiriyordu. Bera b. Azib de erkeklerinkini yönlendiriyordu. Develer çok hızlanınca Peygamberimiz^(s) “Ey Enceşe, üzerinde cam şişe gibi kırılğan ve nazik olan kadınların bulunduğu develeri yavaş sür” buyurmuştur. Bk. Nâblusî, *İzâhu’ d-delâlât*, ss. 65-66. Efendimiz’in^(s) zamanında onun da katıldığı kervanlarda develeri yürütmek için türküler söylenirdi. Bu rivayetler çöllerde yolculuk yaparken hem yolcuları neşelendirmek, hem de develerin daha süratli gitmelerini sağlamak maksadıyla türkü söyleyen kişilerin bu kervanlarda görevlendirildiklerine işaret etmektedir. Bu kişiler söyledikleri türkülerle develerin hızlarını ayarlamakta ve yolculuk yapanlar için de adeta arabadaki bir radyo veya müzik çaların yerini tutmaktaydılar. Develer, deve sürücüsünün söylediği müziğin veya okuduğu şiirin veznine göre hızlanıp yavaşlıyordu. Bk. Bayram Akdoğan, *Mûsikî ile İlgili Kırk Hadis ve Şerhi*, Ankara, 2017, ss. 66-67.

⁹²⁷ Buhari ve Müslim’in Urve’den, onun da Hz. Aişe’den rivayet ettiği bir başka hadis-i şerifte de Hz. Aişe şöyle demektedir: “Babam Ebû Bekir es-Sıddık bize geldi, o esnada da benim yanımda iki cariye vardı. Mina günleriydi ve bu iki cariye def çalıyordu, Resulullah^(s) da örtüsüne bürünmüş yatıyordu. Hz. Ebû Bekir bunu görünce onlara kızdı ve dedi ki: Resulullah’ın evinde şeytanın mizmarının ne işi var? Bunun üzerine Efendimiz^(s) “bırak onları ey Ebû Bekir, bugün bayram günüdür” buyurdu. Bk. Nâblusî, *İzâhu’ d-delâlât*, s. 67. Yine Hz. Aişe’den rivayet edilen bir başka hadis-i şerif ise şöyledir: “Bayram günü Sudanlılar mızrak ve kalkanla mescidde oynuyorlardı. Ya ben sordum ya da o bana onları izlemek ister misin diye sordu? Ben de evet dedim, bunun üzerine beni sırtına koydu ve yanağım onun yanağına değer şekilde usanincaya kadar beni durdurdu. Sonra yeter mi dedi, ben de evet dedim, sonra o zaman artık git dedi.” Bk. Nâblusî, *İzâhu’ d-delâlât*, ss. 67-68.

kadar onu beklemiştir. Yine Hz. Ebû Bekir'in cariyeleri kovmalarına engel olması ve Hz. Aîşe ile aynı odada bulunmasından ötürü onları dinlemesi de birer delildir.⁹²⁸

Nâblusî kaval sesiyle ilgili haram görüşünü savunan kişilerin, İbn Ömer'in rivayet ettiği şu hadisi delil getirdiklerini söylemektedir: “Allah Resulu^(s) çoban kavalı sesi duydu ve bunun üzerine parmaklarıyla kulaklarını tıkayarak yolunu değiştirdi. Nafi'ye ey Nafi hala duyuluyor mu diye sordu. O, hayır daha duyulmuyor dediğinde parmaklarını kulaklarından çıkardı. Resulullah'ın^(s) böyle yaptığını gördüm dedi.” Nâblusî'ye göre bu, kavalın haramlığına delalet etmez. Bilakis bu hadis-i şerifte kavalın mübâhlığına güçlü bir delil vardır. Nitekim Efendimiz^(s) Nafi'ye kulaklarını tıkamasını emretmedi ve çobanı da kavalı çalmaktan men etmedi. Şayet Hz. Peygamber^(s) kavalı haram görseydi, çobana çalmasını yasak ederdi ve ashabına bunu bildirirdi. Kulaklarını tıkamasının ise şu iki anlamı olabilir: Birincisi; Resulullah^(s) yaptığı her şeyin en efdalini yapardı. Hz. Peygamber^(s) mübâh olan dünyevî hükümlerin çoğunu terk etmeyi tercih ederdi. İkincisi ise; kalbini zikirden ve rabbini tefekkürden uzak bırakmazdı. Muhtemel ki çoban kavalını çalarken Efendimiz'in^(s) kalbi, Allah'ın zikriyle meşguldü ve bu ses kalbine tesir etmesin diye Efendimiz^(s) kulaklarını parmaklarıyla tıkamıştır.⁹²⁹

Gınaya haram diyenlerin getirdikleri diğer delilleri Nâblusî şu şekilde sıralamaktadır: İbn Mes'ud'un “su nasıl baklayı büyütürse gına da kalpte nifakı büyütür” sözünü delil getirirler. Yine Fudayl'ın “müzik zinanın rukyesidir” meşhur ifadesini delil getirirler. Bunun yanı sıra Resulullah'ın^(s) şu hadis-i şeriflerini delil getirmektedirler. “Kim ki sesini gınayla yükseltirse Allah Teâlâ onun omuzlarına iki şeytan gönderir ve o şeytanlar ayaklarıyla bu kişinin kalbini ele geçirinceye kadar onun kalbine vururlar.” “İlk ağıt yakan ve ilk şarkı söyleyen kişi İblistir (Allah ona lanet etsin).” Ayrıca şu ayet-i kerimeleri delil getirmektedirler: “Ağlayacağınıza gülüyorsunuz ve gaflet içinde oyalanıp duruyorsunuz, haydi artık Allah için secdeye kapanıp kulluk ediniz.”⁹³⁰

Nâblusî bu delillere şu şekilde cevap vermektedir: “Şayet bunları haram kabul edersek bu durumda gülmek, ağlamak gibi mübâh olan fiilleri de haram saymamız gerekir.”⁹³¹ Bu hadis-

⁹²⁸ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 68.

⁹²⁹ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 69.

⁹³⁰ Necm, 53/60-62; Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, IV, 108-109.

⁹³¹ Necm, 53/60-62.

i şeriflerin tamamının mutlak haramlığa delil olduğunu söylersek bu durumda Resulullah'ın^(s) haram fiilleri yaptığını, bunları yapmayı emrettiğini veya bunları yapmaktan razı olduğunu kabul etmiş oluruz. Hz. Peygamber^(s) hakkında böyle bir zanna düşmek bile kişiyi küfre düşürür. Nitekim birçok nasla Hz. Peygamber'in^(s) evinde def çalındığı, müzik söylendiği, mescidinde gösteri yapıp raks edildiği ve huzurunda güzel sesle şiir okunduğu sabit olmuştur. Bütün bunları dikkate aldığımızda müziğe ve müzik dinlemeye mutlak olarak haram hükmünü veya mutlak olarak mübâh hükmünü vermek caiz değildir.⁹³²

Müzik dinlemenin mutlak olarak haram olduğunu söyleyemeyiz veya mutlak olarak helal olduğunu da söyleyemeyiz, bu konu ihtilafli bir mevzudur; duruma, şahsa, riya ehli ve ihlaslı olan kişilere göre değişir diyen Nâblusî, semânın (müzik dinlemenin) üç kısma ayrıldığını ifade etmektedir: Birinci kısım mahza haram, ikinci kısım mahza mübâh üçüncü kısım da menduptur. Mahza haram olan müzik dinlemeyi Nâblusî şöyle açıklamaktadır: “Bu hükmü haram olanı yapan kişiler, günümüzde çoğunlukla gençlerden oluşmaktadır. Bunlar şehvetleri ve hazları ağır basan ve dünya sevgisinin kendilerine egemen olduğu kimselerdir. Bunların niyetleri kötü, maksatları da bozuktur. Bundan ötürü bunların dinlediği müzik onları kötüye sevk edip kalplerini de kötü sıfatlara büründürür. Özellikle günümüzde, içinde bulunduğumuz durum ve amellerimizin bozulmuş olması can sıkılmaktadır.”⁹³³ Mübâh hükmünü verdiği ikinci kısmı ise Nâblusî şöyle ifade etmektedir: “Güzel ses dinleyip bundan lezzet almak isteyen kişinin durumudur ki; neşe ve mutluluğu çağırma maksatlardır. Yahut da özlem duyduğu birini hatırladığında dinlediği müzikle hüznünü giderip kendini rahatlatmak maksadıyla dinleyen kişilerin durumudur ve bunun hükmü mübâhtır.”⁹³⁴

Üçüncü kısım ise mendup olandır. Nâblusî bunu şöyle açıklamaktadır: Allah'ın sevgisi kalplerinde galip gelen kişilere özgü bir durumdur ki bunların müzik dinlemesi Allah'a olan şevklerini kat kat arttırır.⁹³⁵ Bu kimseleri dinledikleri müzik, şerefli asil bir duruma sokar ve

⁹³² Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, ss. 71-72; Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, IV, 112-113.

⁹³³ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 72.

⁹³⁴ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 72.

⁹³⁵ Aynî (ö. 855/1451) *Şerhu'l-kenz* adlı eserininin “Kitabü's-şehâdât” bölümünde şöyle demektedir: “Müzik dinlemek şayet kişinin kendi nefsindeki katılığı gidermek içinse bunda bir beis yoktur ve sahih olan görüşe göre bu, kişinin adaletine zeval vermez. Şayet bir kişi hikmet içeren bir şiir okusa bunu okuması ittifakla caizdir. Okunan şiirde bir kadından bahsediliyorsa, bu kadın muayyen bir kadınsa ve ölmüşse yahut gayrimuayyen bir kadın zikrediliyorsa bunda bir beis yoktur, fakat muayyen ve hayatta olan bir kadın zikrediliyorsa bu mekruhtur.” Bk. Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 77. Nâblusî görüşlerini

onları yüce makamlara götürür. İşte bu durumlarda müzik dinlemek menduptur. Bu gruba giren dinleme; sûfilerin, sıdk ve ihlas ehli kimselerin dinlemesidir. Bu kişiler kıyamete kadar var olacaklardır. Allah onların amellerini ve ahvallerini muhafaza eylesin.⁹³⁶

Nâblusî dört mezhebe göre gınanın haram olduğunu söyleyen Kadızâdeliler'e cevap olarak onların iddia ettiklerinin aksine bu mezheplerde haram olmadığını delilleriyle ortaya koymaktadır: “İmam Gazzâlî (ö. 505/1111); İmam Şâfiî ve Şâfiî mezhebinin müziğe bakışıyla ilgili şunları söylemektedir: “İmam Şâfiî'nin mezhebinde gına haram değildir. Birçok eseri inceledim fakat gınanın haramlığına dair bir ifade bulamadım. *el-Ümm, er-Risale* gibi eserlerinin tamamını okudum, İmam Şâfiî'den önce ve sonra gelen tüm ashabının kitaplarını mütalaa ettim, fakat hiç kimsenin haram dediğini görmedim. Bilakis Ebû Mansur el-Bağdadî (ö. 429/1037-38) İmam Şâfiî'nin bu konudaki görüşünün sözlü olsun nağmeli (enstrümental) olsun, müzik dinlemenin mübâh olduğunu söylemektedir. Bu müziği erkekten, cariyeden ya da bir kadından dinlerse şayet kendi evinde ya da arkadaşının evinde söylüyorsa bu durumda ona bakması caizdir. Yol ortasında dinlemesi, müzik dinlerken nehyedilmiş bir şeyi yapması, müzik dinlemesinin, namaz vaktini kaçırmasına sebebiyet vermesi ve yerine getirmesi gereken bir şahitliğe engel teşkil etmesi gibi durumlarda müzik dinlemek caiz olmaz.”⁹³⁷

İmam Ahmed b. Hanbel'in müzikle ilgili görüşü hakkında Ebû'l-Vefa b. Ukayl, *el-Fusûl* adlı kitabında şunları söylemektedir: Sahih rivayetlere göre Ahmed b. Hanbel oğlu Salih'in yanında müzik dinlerdi. *Muknî* şârihi şöyle demektedir: Ahmed b. Hanbel'den müzisyenleri dinlediği rivayet edilmiştir ve o bunu inkâr etmemiştir. Oğlu babacım sen bunu hoş görmezdin dediğinde o şöyle cevap vermiştir: Benim hoş görmediklerim, haram olan şeylerin bulunduğu müziktir. İbnü'l-Cevzi, Ahmed b. Hanbel'in dinlediği müzik, onun zamanında olan zühhd kasideleriydi demektedir.⁹³⁸

delillendirmek için sahabe, tabiîn ve meşhur ulemânın hayatlarından örnekler zikretmekte ve birçoğunun hayatında müziğin yeri olduğuna işaret etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. *İzâhu'd-delâlât*, ss. 78-94.

⁹³⁶ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 72-73; Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, IV, 108.

⁹³⁷ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 95.

⁹³⁸ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 97. Ebû Talib el-Mekkî, *Kutu'l-kulûb* adlı eserinde sahabe ve tabiîn müzik dinlediklerini söylemekte ve hicaz ehlinin ise hâlâ müziğe ruhsat vermediğini ifade etmektedir. Bk. Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 100. Molla Hüsrev *Mirkâtü'l-vusûl*'da şöyle demektedir: Aralarında yaygınlaşmış meselelerde sahabeyi taklid etmek gerekir, onların ihtilaf ettikleri meselelerde değil. Zayıf bir görüşe göreyse; sahabeyi mutlak anlamda taklid etmek gerekir, kavilleri kıyasla anlaşılсын ya da anlaşılmasın fark etmez. İmam Kuşeyrî *Risale*'sinin birinci babında, Allah Teâla şöyle buyurmaktadır

Nâblusî selefin büyüklerinden birçoğunun nağmeli beyitler dinlediğini hatta Malik b. Enes'in buna mübâh dediğini ve Hicaz ehlinin tamamının gınavı sevdiğini söylemektedir.⁹³⁹ Bera b. Azib'in rivayet ettiğine göre Resulullah^(s) şöyle buyurmuştur: “Kur'an-ı seslerinle süsleyiniz, muhakkak ki güzel ses Kur'an'ın güzelliğini artırır.” Enes b. Malik'in rivayet ettiğine göre Resulullah^(s) şöyle buyurmuştur: “Her şeyin bir süsü vardır Kur'an'ın süsü de güzel sestir.”⁹⁴⁰

Nâblusî müziğin hükmünün havastan olsun avamdan olsun herkese açıklanması gerektiğini düşünmekte ve bu konudaki görüşünü şöyle özetlemektedir: Doğru olan musikinin ne mutlak olarak haram olduğudur ne de mutlak olarak mübâh olduğudur.⁹⁴¹ Müzikle ilgili Hz. Peygamber'den^(s) rivayet edilen hadislerin tamamı “lehv”, “hamr”, “kadın şarkıcı” ve “fısk u fücür” gibi vasıflarla kayıtlanmıştır. Şâfiî usûlünde özellikle mutlak lafızlar mukayyede hamledilir. Bu konuyla ilgili hadislerin tamamı ahad haberdur ve bunlar da katiyyet değil zan ifade ederler. Her halükârda kat'î haramlık hükmü, kat'î bir şekilde sabit olan mütevatir ya da meşhur delillerle konulur.⁹⁴²

Dolayısıyla bir meselede akli kıyasa ya da kişisel görüşlere dayanarak verilen haramlık hükmü doğru olmaz. Nitekim Hz. Peygamber^(s) şöyle buyurmuştur: “Bizim emirlerimiz üzerine kim bir şey eklerse bu reddolunur.” Buradaki ziyadedden kastedilen de şer'î delil olmayan ziyadedir. Muhakkak ki haram ve helal, ziyade veya noksanlaştırma kabul etmez. Nitekim Allah Teâla şöyle buyurmaktadır: “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim.”⁹⁴³ Din tamamlandığı için ziyade kabul etmez. Müctehid ulemânın bir eşya hakkında verdikleri haram

demektedir: “Söylenenleri dinleyip de en güzeline uyan kullarımı müjdele! İşte Allah'ın doğru yolu buldurduğu kimseler onlardır, asıl akıl iz'an sahipleri de onlardır.” Bk. Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 101.

⁹³⁹ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 102.

⁹⁴⁰ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, ss. 104-105; Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye*, IV, 118. Nâblusî'ye göre güzel ses Allah Teâla'nın kuluna vermiş olduğu nimetlerden biridir. Nitekim Allah Teâla şu ayet-i kerimeyle kötü sesleri yermektedir: “Yürüyüşünde ölçülü ol, sesini yükseltme; çünkü seslerin en çirkinini eşeğin anırmasıdır.” Lokman, 31/19. Kalplerin güzel seslerden hoşlanması ve sükûnete ermesi ve huzura kavuşması inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim çocuklar güzel sesle sakinleşir, develer yolculuğun meydana getirdiği yorgunluğu ve taşıdıkları yükün ağırlığını müzikle atar. Allah Teâla'nın şu ayeti buna işaret eder: “Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?” Gaşiye, 88/17.

⁹⁴¹ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 120.

⁹⁴² Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât*, s. 123.

⁹⁴³ Maide, 5/3. Ayet.

hükmü, dinde ziyade yapmak değil, hükmü bilinmeyen yeni şeyleri dindeki yerine koymaktır. Ulemânın koymuş oldukları helal ve haram hükümleri bu şekilde anlamak gerekir.⁹⁴⁴

2.4. SEMA, RAKS VE DEVRÂN (DEVERÂN)⁹⁴⁵

2.4.1. Tarihî Arka Plan

Semâ, raks ve devrân⁹⁴⁶ sûfilerin zikir anında yapmış oldukları birtakım hareketlerin özel adıdır. Bu şekildeki hareketlerin dinen caiz olup olmadığına yönelik tartışmalar, İslâm düşünce tarihinin erken dönemlerinde başlamış ve söz konusu bu tartışmalar Osmanlı döneminde de devam etmiştir. “Sema” kavramı tasavvuf ıstılahında ilahi veya başka şekilde icra edilen dinî musikiyi dinleme ya da onun etkisiyle coşma manalarını içermektedir. Bir başka deyişle sema “Hakk’tan gelen ve insanları Hakk’a çağıran bir mesajdır.” Bu kavram sûfi çevrelerde çok fazla benimsenmiş hatta Mevlevîlerin ayinlerinin özel ismi olmuştur.⁹⁴⁷ “Raks”, zikir esnasında dervişlerin yapmış olduğu birtakım ritmik ve ölçülü hareketlerin adıdır. Bir tasavvuf terimi olarak “devrân” ise “zikir yaparken dönmek ve hareket etmek” şeklinde tarif edilebilir. Lügat anlamları her ne kadar birbirinden farklı olsa da sema, raks ve devrân kavramları bilhassa Osmanlı tasavvuf tarihinde çoğunlukla birbirinin yerine ya da birlikte kullanılmıştır.⁹⁴⁸

Zikir anında yapılan ve tarikatlarda “sema, raks ve devrân gibi farklı adlar verilen birtakım hareket, sallanış ve dönüşlerin dinen caiz olup olmadığı” meselesine dair, Osmanlı öncesi fıkıh ve tasavvuf tarihinde birçok tartışma cereyan etmiştir. Osmanlı Devleti’nde bu tür tartışmalar, ilk olarak “Yıldırım Bayezid (ö. 804/1403) döneminde” görülmektedir. “İbnü’l-

⁹⁴⁴ Nâblusî, *İzâhu’d-delâlât*, s. 124-125. Nâblusî müzik aletlerini konu edinen *Tuhfetü uli’l-elbâbi fî’l-ulûmi’l-müstefâdeti mine’n-nayi ve’ş-şebbâbi* (Nâblusî’nin *İzâhu’d-delâlât fî semâi’l-âlât*’ta bu isimle zikrettiği eserini birinci bölümde tasavvuf ilmine dair eserlerinde şu isimle tespit etmişik: *Fethu’l-kerîmü’l-vehhâb fî’l-ulumi’l-müstefâde mine’n-nayi ve’ş-şebbâb*) adlı eserini zikrederek müzik aletlerine dair ayrıntılı bilgi için ayrıca bu eserini de tavsiye etmektedir. Bk. Nâblusî, *İzâhu’d-delâlât*, s. 133.

⁹⁴⁵ Sema, raks ve deverân meselesi tasavvuf ile ilgili olsa da bu meseleler hem fikhî açıdan hem de tasavvufî açıdan tartışıldığı için, fikhî tartışmaların içerisinde bu konuyu da ele almayı uygun gördük.

⁹⁴⁶ Tasavvuf kaynaklarında semâ, raks, ve devrânın menşei Müslümanlar öncesi toplumlara kadar götürülmektedir.

⁹⁴⁷ Halil İbrahim Şimşek, *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşibendî-Müceddidilik*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, ss. 278-279.

⁹⁴⁸ Ferhat Koca, “Osmanlı Fakîhlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara: 2004, ss. 25-27.

Bezzâz adıyla meşhur, Hafızüddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Kerderî (ö. 827/1424)” *el-Fetâva’l-Bezzâziyye* adlı eserinde “def ve mizmar (zurna, kaval veya ney)” dinlemeyi ilk defa Samirî’nin icat ettiğini, raksın ise yani dans etmenin icma ile haram olduğunu, bundan ötürü raksı helal sayan kişilerin küfre girmiş olacaklarını ileri sürmektedir. İbnü’l-Bezzâz’ın *Fetâva’l-Bezzâziyye*’de raks ile ilgili ifadelerinden sonra sema, raks ve devrân konusu, Osmanlı fakihleriyle, sûfî şeyhleri arasında türlü türlü tartışmalara konu olmuş ve bu konulara dair birçok risale kaleme alınmış ve fetvalar⁹⁴⁹ verilmiştir.⁹⁵⁰ Mesela Ebüssuud Efendi raks ve devrân ile ilgili çok katı fetvalar vermiştir.⁹⁵¹

⁹⁴⁹ Mesela bu konuyla ilgili Nâblusî ile aynı dönemde yaşamış Osmanlı Şeyhülislamlarından Menteşzâde Abdürrahim Efendi de Ebüssuud Efendi gibi sema raks ve devrân karşıtı şu fetvaları vermiştir: “*Zamane mutasavvıfasının hareketi devriyye namıyla itdikleri fiil-i şen’i helal olur mu? el-Cevap: Raks olmağla haramdır. Fukahâdan hilline zâhib yoktur. Ol fiil-i şen’i zikrullahâ mukarin olmasa işleyenler dahi helal diyemezler böyle olucak zikrullahâ mukarenetle şenâat dahi ziyade olurken nice helaldir diyebilirler.*” Bk. Menteşzâde Şeyhülislam Abdurrahim Efendi, *Fetâvâyı Abdurrahim*, TBMM Kütüphanesi, 1243, I, 131. “*Sufiyyenin efal ve harekât-i münazzame-i mevzua ve evza-i mütenasibe-i mesnua ile devrân namında olan raksları ve Mevlevilerin sema namında olan dönmeleri ve def ve kudüm ve neyleri çalmalarına mesağ-ı şer’î var mıdır? el-Cevap: Asla yoktur ve mefâsidi gayet çoktur.*” Bk. Menteşzâde Abdurrahim Efendi, *Fetâvâyı Abdurrahim*, I, 131; Çeşmizâde Muhammed Halis Efendi, *Hulasatü’l-ecvibe*, İstanbul: Ruşen Matbaası, 1330, II, 163.

⁹⁵⁰ Ferhat Koca, “Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları”, ss. 27-28.

⁹⁵¹ Ebüssuud Efendi’nin konuyla ilgili bazı fetvaları şu şekildedir: “*Sûfî adına olan Zeyd zikrederken devrân edip ettiği devrânı ibadet addeylese, nikahı sahih zebîhası helal olur mu?*” “*el-Cevap: Devrânı ibadet addeyleyicek mürteddir, asla müslimeden zimmiyeden avret nikahlamak mümkün değil, zebîhası meyyitedir. Amma ibâdet addetmeyip mübâh itikad edip devrân ederse mürted değildir. Taatten hariç fasıktır. Sair feseka gibidir, menkûhesi tefrik olunmaz, zebîhası yenir.*” “*Bu surette: Devrânı ibadet addetmek ile küfür lazım gelip mübâh addetmek ile olmadığının veçhi nedir?*” “*el-Cevap: Mübah memurun bih değildir, ibadet memurun biha olmak muhakkaktır, mübah addeden, Hak Teâlâ hazretine “emr etti” deyu iftira eylemez ki kafir ola, amma ibadet addeden ol lehv ü lu’b ve abes olmak ile hurmeti mukarrere olduğundan gayri, keferenin küfr-i meşhurlarına kemâl-i müşâbehet ile müşâbih olan fi’l-i kabih ü münkeri, “Hak Teâlâ hazretinin emridir” deyu iftira etmek ile kafir olduğundan gayri, mukabelesinde sevap recâ etmek ile tekrar kâfir olur, haram akçayı sadaka edip sevap recâ eden kimse gibi.*” Bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebüssuud Efendi Fetvaları*, ss. 101-102. “*Taife-i mutasavvifenin muktedâlarına, “zikrullah ederken devrân ve raks haram olup müstehil olanların küfrüne kütüb-i fetâvâda tasrih olunmuştur ve hem müftî-i zaman dahi öyle fetva vermiştir, niçin terk eylemezsin” denildikte, “şurb-i hamrdan ve bunun emsâli müfsidden alıkor, bazı fesekanın kulübun istihâl eder, tevbe edip zikrullah eylemesine sebep olur” deyu cevap verirler, vakia öyle olucak, bu evza ol niyet ile şer’an murahhas olur mu?*” “*el-Cevap: Olmaz, vesâvis-i şeytânîyye makulesinden bir telbistir, masiyet taate sebep olmak mümkün değildir, amma mukarin kıldıkları emirdir ki masiyet-i uhradır, derekât-ı nârın birinden birine intikal ile ehl-i nâr müsterih olmazlar, sâniye ehven ise dahi.*” “*Raks ve devrân eden tâifeyi vâlîler ve hâkimler men etmek üzerine vâcib midir? el-Cevap: Vacibdir, vazîfeleri emr-i maruf nehy-i münkerdir, etmeyecek, bir imamet eder müteşerri kimse nasb olunmak lazımdır.*” Bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebüssuud Efendi Fetvaları*, ss. 103-104. Ebüssuud Efendi’nin konuyla ilgili tüm fetvaları için bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebüssuud Efendi Fetvaları*, ss. 98-106.

Osmanlı döneminde önemli bir yeri olan ve hem fıkıh hem de tasavvufla bağlantılı sema raks ve devrân tartışmalarına dair fetvaların dışında “lehte ve aleyhte” birçok risale kaleme alınmıştır. Tartışmaların lehinde eser kaleme alan bazı müellifler ve eserleri şunlardır: “Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1525) *Risale fî hakki'd-devrân ve'r-raks*, Sünbül Sinan Efendi (ö. 936/1529) *Risale fî cevâzi devrâni's-sufiyye*, Aziz Mahmud Hüdayî (ö. 1038/1628) *Keşfü'l-kına an vechi's-sema*, Abdülehad Nûrî (ö. 1061/1650) *Risale fî devrâni's-sufiyye*, Niyazî-i Mısırî (ö. 1106/1694) *Risale fî devrâni's-sufiyye*, Abdülganî en-Nâblusî *Risale fî hakki devrâni's-sufiyye ve semâihim*, Mehmed Emin Tokadî (ö. 1158/1745) *Siyânet-i dervîşân der bahs-i deverân-ı sûfiyyân*, Müstakimzâde Süleyman Sadeddin (ö. 1202/1788) *Makulât-ı devriyye*.” “Aleyhte eser yazan ve fetva verenlerden bazıları ise şunlardır: İbn Kemal (ö. 940/1534) *Risale fî devrâni's-sufiyye ve raksihim*, Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573) *Risale fî'z-zikri'l-cehri*, Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635) *Risale-i devrâni's-sufiyye*.”⁹⁵²

Sema, raks ve devrân tartışmaları sûfiler ile fakîhler arasında 17. yüzyılda zirveye çıkmış ve bu tartışmalar toplum düzenini doğrudan etkilemiştir. Tarihte “Kadızâdeliler” adıyla anılan grup, bidat olduğu gerekçesiyle birçok şeye karşı çıktığı gibi sema, raks ve devrâna da karşı çıkmıştır. Kadızâdeli liderlerden Üstüvânî Mehmed Efendi dışında hepsi konuyla ilgili risale yazmış ve bu konuya ayrı bir önem göstermişlerdir.⁹⁵³

Kadızâde Mehmed Efendi eserlerinde zikir meclislerinde sûfilerin yaptıkları devrânın laib yani oyun ve eğlence olduğunu söylemiş ve haram olduğuna hükmetmiştir. Ona göre bunlar haram ve kötü şeyler olup yapılmalarının engellenmesi gerekir. Hatta Kadızâde'ye göre bu haram fiili helal sayanlar kafirdir. Kadızâde'ye göre sema ve devrân da nefsanî arzuyla yapılan birer rakstan (dans) ibarettir ve bu fiiller nasla haram kılınmıştır. Her kim ki bu haram işi helal görür o kişi kafir olur.⁹⁵⁴

Ahmed Rûmî Akhisârî de Kadızâde Mehmed Efendi gibi konuya dair sert bir tutum sergilemiştir. O da sûfilerin bu fiillerinin lehv ve laib olduğunu ve hiçbir şekilde caiz olmayıp

⁹⁵² Ferhat Koca, “Osmanlı Fakîhlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları”, ss. 66-69.

⁹⁵³ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, s. 345.

⁹⁵⁴ Kadızâde Mehmed Efendi, *Red 'ala Risale fî cevâzi'r-raks*, vr. 3a-3b, 4a; Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-i İman*, vr. 313b.

icmayla haram olduğunu hatta bunları helal sayanların kafir olacağına hükmetmiştir.⁹⁵⁵ Kadızâdeliler'in ikinci lideri Üstüvânî Mehmed Efendi ise vaazlarında çok etkili olmuştur. Onun sema ve raks ile ilgili vaazları akabinde, Kadızâdeli taraftarlar tekkeleri basmaya başlamıştır.⁹⁵⁶ Bununla da yetinmeyip Kadızâdeliler sema ve devrân yapan sûfilerin tekke ve dergahları yıkmışlardır.⁹⁵⁷ Üstüvânî döneminde başlayan fiili karşıtlık hareketin üçüncü döneminde Vânî Mehmed Efendi döneminde doruk noktaya ulaşmıştır. Öyle ki Vânî Mehmed Efendi'nin etkisiyle 1077/1666 yılında sema ve devrân resmî olarak yasaklanmıştır. Bu yasak 1684 yılına kadar devam etmiştir.⁹⁵⁸

Sivâsîler de konuyla ilgili tartışmalarda Kadızâdeliler'e karşı sessiz kalmamıştır. Onlar da gerek yazdıkları eserlerde gerekse vaazlarında Kadızâdeliler'in aksine sema, raks ve devrânı savunmuşlardır. Sivâsîler; Kadızâdeliler'in aksine devrânın helallğine veya haramlığına dair kat'î bir delil olmadığını ayrıca dört mezhep imamından yaygın herhangi bir kavil gelmediğini, zira devrânın onların zamanından çok sonra ortaya çıktığını savunmuşlardır. Sivâsîler'den bu konuyu en aktif savunan kişilerden Abdülehad Nûrî Efendi, raksın helallği ve haramlığı ile ilgili dört mezhep imamı arasında ihtilaf olduğunu ve devrâna haram diyen âlimlerin raksa kıyasla haram hükmünü verdiklerini söylemektedir.⁹⁵⁹

Ayrıca bazılarının da raks ve devrânı tek bir isimde birleştirip ikisini aynı şey görerek bunları yasaklamada ısrarcı olduklarını söyleyen Abdülehad Nûrî; devrânın raks olarak isimlendirilmesini doğru bulmamaktadır. Devrân ve raksın hem lûgat hem de ıstılahî anlamlarının farklı olduğuna dikkat çeken Abdülehad Nûrî Efendi raksın kat'î bir haram olmayıp ihtilafli olduğunu ve getirdiği delillerle raks ve devrânın mübah olduğunu söylemektedir. Nitekim Hz. Aîşe raks eden Habeşlileri izlemiş Hz. Peygamber'de^(s) buna izin

⁹⁵⁵ Ahmed Rûmî Akhisârî, *Risale fî hurmeti'r-raks ve'd-deverân*, Süleymaniye Kütüphanesi Harput 429, vr. 66a-66b, 67a.

⁹⁵⁶ Bu meseleye dair ayrıntılı bilgi için. Bk. Nâimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ*, haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, III, 1291-92-93.

⁹⁵⁷ Dilaver Güner, "Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi", *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 26, 2010, ss. 5-8.

⁹⁵⁸ Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi*, s. 349.

⁹⁵⁹ Abdülehad Nûrî, *Risale fî hakki devrânî's-sufiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 3044, vr. 96a-b.

vermiştir. Ayrıca Cafer b. Ebî Talib Hz. Peygamber'in^(s) huzurunda raks etmiştir ve Hz. Peygamber^(s) olumsuz bir şey söylememiştir.⁹⁶⁰

Abdülehad Nûrî Efendi devrân ve raksa haram fetvasını veren Ebüssuud ve Kemalpaşazâde gibi Şeyhülislamın fetvalarına şöyle bir açıklama getirmektedir: “Devrân ve raksın haramlığına dair kitapta ve sünnette bir delil yoktur. Bir şeye kıyas da edilemediği için haramlığını icmaya dayandırdılar. Bu icma da sahih bir icma değildir çünkü tüm İslâm ulemâsı bu konuda müttetik değildir. Ayrıca bu fetvalar ictihada dayanan, nassa dayanmayan fetvalar olduğu için raksa ve devrâna helal diyen bir kişiye nasıl kafir denir.”⁹⁶¹ Netice itibariyle Abdülehad Nûrî Efendi'ye göre devrânın haramlığına dair kat'î bir delil olmadığından ve dört mezhep imamının her birinden sahih bir görüş gelmeyip sadece ulemâ-i asrın ictihadıyla hüküm verildiği için bu mesele muhtelifin fih bir konudur. Bundan dolayı devrâna caiz diyenlere kafir denilemez. Şayet böyle bir durum söz konusu olursa mütekaddim ve müteahhir dönemden birçok âlimin küfre gireceğini ifade eden Abdülehad Nûrî, devrâna cevaz veren birçok âlimin ismini de eserinde zikretmektedir.⁹⁶²

Özetle Kadızâdeliler sema ve devrânı nefsanî arzularla yapılan raksla/dansla bir tutmuş ve tüm bu hareketlerin dinde yeri olmayan haram fiillerden olduğunu söylemişlerdir. Sivâsiler ise genellikle devrân ve semanın rakstan/danstan farklı şeyler olduğunu ifade etmiş, sûfilerin semasını ve devrânını caiz kabul etmişlerdir. Onlar raksın yani dansın nefsanî saiklerle olduğunu ve caiz olmadığını vurgulayıp sûfilerin yapmış oldukları devrân ve semanın bu kategoriye sokulmaması gerektiğini vurgulamışlardır. Aşağıda konuya yaklaşımını detaylı bir şekilde ele alacağımız Abdülganî en-Nâblusî de bu görüştedir.

2.4.2. Nâblusî'nin Yaklaşımı

Abdülganî en-Nâblusî'nin sema, raks ve devrân konularını ele aldığı dört eseri bulunmaktadır. Bunlar *Risale fî hakki devrânî's-sufiyye ve semâihim*, *İzahu'd-delâlât fî semâi'l-alât*, *el-Ukûdü'l-lülüyye fî tarîkî's-sâdeti'l-Mevleviyye* ve *Risale fî'r-raks ve't-tevacüddür*.⁹⁶³ *İzâhu'd-delâlât*'da Nâblusî, semadan ziyade müzik ve müzik aletlerini dinlemenin fikhî hükmü

⁹⁶⁰ Abdülehad Nûrî, *Risale fî hakki devrânî's-sufiyye*, vr. 97b-98a.

⁹⁶¹ Abdülehad Nûrî, *Risale fî hakki devrânî's-sufiyye*, vr. 99a.

⁹⁶² Abdülehad Nûrî, *Risale fî hakki devrânî's-sufiyye*, vr. 99a-b.

⁹⁶³ Bu eser kaynaklarda geçmektedir fakat tüm çabalarımıza rağmen eseri bulamadık.

üzerinde durmuştur. *el-Ukûdü'l-lülüyye* adlı eserinde ise Mevlevîler özelinde sema müdafaası yapmaktadır. Bu eserinde Mevlevîler'i merkeze alarak sema meselesini anlatırken, semâ karşıtlığının temelinde yer alan sorunlara değinmiştir. Hem fikhî hem de tasavvufî boyutu olan meselede Nâblusî bir fakîh ve sûfî kimliğiyle iki disiplin arasındaki bu tartışmaya şer'î ve tasavvufî açıklamalar yaparak orta yolu bulmaya çalışmıştır. Bundan dolayı Nâblusî'nin söz konusu eseri yazıldığı asırdan itibaren, bilhassa sûfî çevrelerin dikkatini çekmiştir. Eser Yenikapı Mevlevihanesi şeyhlerinden Arifî Ahmed Dede (ö. 1135/1724) tarafından tercüme edilmiş ve Müstakimzâde Süleyman Sadeddin⁹⁶⁴ (ö. 1200/1787) tarafından da şerh edilmiştir.⁹⁶⁵

Nâblusî Mevlevî meclislerinde sema olarak bilinen devrânla vecde gelmek vardır, diyerek semayı şu şekilde tanımlamaktadır: “Sema halk⁹⁶⁶ aleminde feleğin dairesel hareketlerini ve emir aleminde teceddüdü temsil etmektedir.” O, şöyle demektedir: “Fakîhler bu meseleyi raks ve tevaciüd yani vecd elde etme şeklinde ele alırlar ve şöyle derler; “sûfî; raks ve zorla vecde gelmekten, elbise yırtmaktan ve benzeri şeylerden men edilir.”⁹⁶⁷

Nâblusî burada kastedilen kişilerin, insanların kendilerine muhabbet besleyip hüsn-i zan ettikleri, fakat gösteriş ve yalan iddialarla sûfî görünen kişiler olduğunu, gerçek sûfilerin böyle olmadığını ifade etmektedir. Fakîhlerin mutasavvıf olarak kitaplarında eleştiriyle bahsettikleri kişilerin işte bu sûfilik iddiasında bulunan sahtekâr kişiler olduğunu söylemektedir. Ona göre aksi takdirde fakîhler sûfileri inkâr etmezler ve onların razı olunan güzel hallerine karşı çıkmazlar.⁹⁶⁸

Nâblusî sûfî dervişlerin arasında zorla vecde ulaşmaya çalışan, yalana ve gösterişe yönelen kişilerin olduğunu, fakîhlerin sözlerinin ve nehiylerinin bu tarz kişilere yönelik olup o meclislerde bulunan herkesi kapsamadığını beyan etmektedir. O, fakîhlerin insanları en güzel hale eriştirmek, herkesin kendi nefsinin farkına varmasını, kendisini hesaba çekmesini

⁹⁶⁴ Bu eser *Şerh-i İbârât Mevlevîlik, Mûsikî ve Semâ* adıyla Türkiye Yazma Eserler Kurumluğu Başkanlığı tarafından 2019 yılında yayınlanmıştır.

⁹⁶⁵ M. Tayyip Durceylan, “Medrese-Tekke Çatışmaları Ekseninde Gelişen Semâ Literatürüne Bir Katkı: Nâblusî'nin (ö. 1731) *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye* Risâlesi ve Semâ Müdâfaası”, *Sahmı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*, Cilt 2, İstanbul, 2018, ss. 263-264.

⁹⁶⁶ Yaratılış.

⁹⁶⁷ Nâblusî, *el-Ukûdü'l-lülüyye fî tarikî's-sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 47.

⁹⁶⁸ Nâblusî, *el-Ukûdü'l-lülüyye*, s. 47.

sağlamak ve bir uyarı maksadıyla bunlara haram fetvasını verdiklerini söylemektedir. Sonuç olarak Nâblusî'ye göre bir dervişte yalan ve gösterişle vecd elde etme gibi kötü bir durum söz konusuysa, fakîhlerin haram hükmü bu kişiler için geçerlidir. Bu durumun da zannın dışında başka delillerle teyit edilmesi gerekmektedir diyen Nâblusî; şu ayet-i kerimeyi ve hadis-i şerifi zikretmektedir: “Ey iman edenler! Zannın birçoğundan kaçının. Çünkü zannın bir kısmı günahıdır. Birbirinizin kusurunu ve ayıplarını araştırmayın. Biriniz diğerini çektişirmesin. Herhangi biriniz ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz!”⁹⁶⁹ Hz. Peygamber^(s) şöyle buyurmuştur: “Zandan sakının. Çünkü zan yalanın ta kendisidir. Birbirinizin ayıp ve kusurlarını araştırmayın, konuştuğuna kulak kabartmayın, birbirinizle üstünlük yarışına girmeyin, birbirinize haset etmeyin, kin beslemeyin, sırt çevirmeyin. Ey Allah'ın kulları kardeş olun.”⁹⁷⁰

Nâblusî'ye göre semadaki tevâcüdün sebebi Allah Teâlâ'ya olan aşk ve muhabbettir. Raksın/dansın sebebi ise nefsanî şehvetler ve şeytânî arzulardır. Bundan dolayı raks/dans fık u fücurdur. Her kim tevâcüd raksdır derse küfre girer. Çünkü böyle hüküm veren kişi Allah Teâlâ'ya taat olan tevâcüdü masiyet saymış olur. Nâblusî nefsanî arzularla yapılan raksın/dansın icmayla haram olduğunu kabul etmektedir ve bu haramlığın ictihadla değil icmayla olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca her kim ki haramlığı icmayla sabit olan bir şeyi helal sayarsa kafir olur demektedir. Sonuç olarak raks ve tevâcüd farklı şeylerdir diyen Nâblusî nefsanî arzuyla yapılanın raks/dans olduğunu ve haram olduğunu ilahi aşkla yapılanın ise tevâcüd olduğunu ve helal olduğunu söylemektedir. Ayrıca raks ve tevâcüd aynı şey olarak gören kişilerin; tıpkı putlara secde etmekle Allah'a secde etmeyi bir tutmuş gibi olduğunu vurgulayan Nâblusî, böyle düşünen kişilerin küfre düştüklerini belirtmektedir.⁹⁷¹

Dervişlerin devranının caiz olduğunu bunun nefsanî arzularla yapılan raksla/dansla bir tutulmaması gerektiğini söyleyen Nâblusî nitekim bunun delili Cafer b. Ebî Talib'in Hz. Peygamber'in^(s) huzurunda zikir maksadıyla raks etmesidir demektedir. Sûfîlerin cehrî zikir yapmasını da caiz gören Nâblusî riya ve gösteriş gibi tehlikeler olmadığı sürece cehrî zikir yapmakta bir mahsur yoktur görüşündedir. Netice itibariyle nefsanî arzularla yapılan raks/dans

⁹⁶⁹ Hucurât, 49/12.

⁹⁷⁰ Nâblusî, *Ukûdü'l-lülüyye fî tarikî's-sâdeti'l-Mevleviyye*, ss. 48-49.

⁹⁷¹ Abdülganî en-Nâblusî, *Risale fî hakki devrânî's-sufiyye ve semâihim*, Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa 392, vr. 33a; Nâblusî, *Müraselatü'n-Nablusi vesailü't-tahkik ve resailü't-tevfik fî'l-ahdi'l-Osmânî*, ss. 179-180.

dışında s  flerin Allah’a yaklaşmak için yaptıkları sema, devr n ve cehr  zikirde N blus  bir sakınca görmemektedir.⁹⁷²



⁹⁷² N blus , *Risale f  hakki devr ni’s-sufiyye ve sem ihim*, vr. 8a.

SONUÇ

Hayatı, eserleri yaşadığı dönem ve belli başlı konulardaki fikhî görüşleri hakkında ortaya koymaya çalıştığımız bilgiler çerçevesinde Abdülganî en-Nâblusî'ye dair şunları söyleyebiliriz. 17-18. yüzyıllarda yaşamış olan Nâblusî birçok eser kaleme almış, çok sayıda talebe yetiştirmiş, ömrünün sonuna kadar müderrislik yapmış bir fakîh ve sûfidir. Hemen hemen tüm alanlarda eser yazan Nâblusî'nin eserlerinin çoğu fıkıh ve tasavvufa dairdir. Bundan dolayı diyebiliriz ki Nâblusî; İslamî ilimlerin birçok alanına hâkim müteşerri bir mutasavvıftır. En çok etkilendiği mutasavvıfların başında İbn Arabî gelmektedir. Nitekim Nâblusî Nakşibendiliğin Kasânîyye kolundan olması hasebiyle vahdet-i vücûd düşüncesine yakın olmuş, İbn Arabî'nin eserlerini şerh etmiş ve onun düşüncelerini savunmuştur. Nâblusî tüm ilmî yetkinliğine rağmen hak ettiği makamlara erişememiştir. Nitekim o İstanbul'a yaptığı seyahatin ardından Meydan kadılığına atanmış fakat bir yıl gibi kısa bir süre sonra bu görevinden ayrılmıştır. Yine geçici olarak üç ay müftülük yaptıktan sonra merkezi yönetim resmî olarak iftâ görevine Nâblusî'yi değil onun talebesini atamıştır. İfta risalesindeki ifadelerinden anlaşıldığı üzere Nâblusî kendisinin görevden alınmasına tepki olarak fetva görevinin resmî olarak atanmaya değil liyakate bağlı olduğuna vurgu yapmıştır.

Nâblusî farklı inançlara ve kültürlere sahip kişilerin olduğu bir yerde hayatını sürdürmüştür. İkamet ettiği yer Şam olsa da Lübnan, Kudüs, Filistin, Biladü's-Şam ve Anadolu gibi birçok farklı yerde yaşayan insanların sorularına muhatap olmuş ve birçok âlimle de ilmî konularda mektuplaşmıştır. Nâblusî'nin meselelere çok daha geniş bir perspektiften bakmasının, katı görüşlere karşı çıkmasının ve bazı görüşleri uzlaştırma çabasının arkasında kanaatimizce yaşadığı bölgenin ve birçok yere yaptığı seyahatlerin etkisi olmuştur. Nitekim Nâblusî yaptığı seyahatler vasıtasıyla birçok âlimle tanışmış ve aynı zamanda bu kişilerce de tanınmıştır. Böylelikle Nâblusî'nin hem yaşadığı bölgede hem komşu ülkelerde hem de İstanbul'da tanınmış, döneminin önemli âlimlerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim dönemin Şeyhülislamlarından Feyzullah Efendi'nin ona bir mektup göndererek sultan II. Mustafa'nın zafer kazanması için Nâblusî'den dua istemesi bunun göstergelerinden biridir.

Bu zamana kadar Nâblusî ile ilgili olarak yapılan çalışmalarda onun her ne kadar tasavvufî yönü ön plana çıkarılmış olsa da eserleri dikkate alındığında onun aynı zamanda iyi bir fakîh olduğu da dikkat çekmektedir. 1640-1731 yıllarında Osmanlı Şam'ında yaşamış sûfi bir fakîh olan Nâblusî'nin fıkha vukufiyeti ve sûfilîği kadar güçlü olan fakîhliği fıkıh

eserlerinde net bir şekilde görülmektedir. Nitekim eserleri dikkatle incelendiğinde Nablusi'nin Hanefî mezhebine çok hâkim olduğu ve diğer mezhepleri de bildiği görülmektedir. Nâblusî usûlde sırf mukallid olmakla birlikte fûrûda mezhep içi tercihler yaparak ictihad edebilen bir fakîhtir. Nitekim Nâblusî'nin fıkha dair eserlerinde meselelerin hükümlerini verirken yer yer tercihler yaptığı ve bu konuda “benim tercihim budur”, şeklinde ifadeler kullandığı görülmektedir. Nâblusî hemen hemen bütün eserlerinde İslâm'ı bir bütün olarak tasavvur edip bilhassa kurduğu fıkıh-tasavvuf ilişkisiyle dikkat çekmektedir. Bu ilişkiyi özellikle *Nihâyetü'l-murâd fî Şerhi Hediyyeti İbn İmâd ve el-Hadîkatu'n-nediyye Şerhu't-Tarîkatî'l-Muhammediyye* adlı eserlerindeki fikhî konuları ele alışımda görmek mümkündür.

Nâblusî fıkha dair yazmış olduğu eserlerinde mezheplerin ve mezhep imamlarının görüşlerine değinmiş bununla da yetinmeyerek kendisine göre doğru olan görüş neyse onu belirtmiştir. Bunun yanı sıra yazdığı eserlerinde temel kaynaklara çoğunlukla atıf yapan Nâblusî, mezheplerin görüşlerini bu kitaplardan yaptığı atıflarla yahut da kendi ifadeleriyle anlatmaktadır. O genel olarak Hanefî âlimlerin görüşlerini benimsemiş yer yer diğer mezhep âlimlerine de atıflar yaparak onların görüşlerini de dikkate almıştır.

Nâblusî birçok fikhî risalesini bilhassa döneminde tartışılan konularda fikrini beyan etmek üzere veyahut da kendisine sorulan sorulara cevaben kaleme almıştır. Bu da Nâblusî'nin dönemindeki tartışma konularında yazmış olduğu eserlerle ulemâ arasında önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca kendisine avam ve havastan birçok kişinin soru sorması ve bilhassa ondan fetva istemesi ya da bazı meselelerde özellikle onun fikrinin ne olduğunun sorulması Nâblusî'nin yaşadığı dönemdeki ilmî otoritesinin en açık delillerindendir.

Nâblusî gerek yaşadığı bölgede gerekse diğer İslâm coğrafyasında ulemâ arasında tartışılacak fikhî meselelere aktif bir şekilde katılmıştır. Tüm bunların yanı sıra o yazdığı eserlerle 17. yüzyılda Osmanlı'da ortaya çıkan Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışmasına damgasını vurmuştur. Bilhassa hareketin ana kaynağı ve Kadızâdeliler'in el kitabı mahiyetindeki Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'sini *el-Hadîkatü'n-nediyye Şerhu't-Tarîkatî'l-Muhammediyye* adıyla şerh etmiştir. Nâblusî'nin *el-Hadîkatü'n-nediyyesi* ve kendisinden sonra kaleme alınan Hadimî'nin şerhi asırlar boyu en çok okunan *Tarîkat-i Muhammediyye* şerhleridir. Hadimî'den önce yazması ve de tartışmaların yaşandığı döneme denk gelmesi gibi bazı hususiyetler sebebiyle de Nâblusî'nin şerhi ön plana çıkmaktadır. Hiç şüphesiz Nâblusî sadece bu eseri şerh etmekle kalmamış bir nevi Kadızâdeliler'e karşı Birgivî

müdafaası yapmıştır. Nâblusî'nin bu tutumunu daha en başta, eserinin mukaddimesinde görmek mümkündür. O, Birgivî'yi savunmuş ve Birgivî'nin Kadızâdeliler gibi aslında tasavvuf ve tarikat karşıtı olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Kanaatimizce aslında Kadızâdeliler de bizâtihi tasavvuf ve tarikat karşıtı değildir. Bilakis Kadızâdeliler bazı tarikatların yapmış olduğu cehr-i zikir, sema, raks ve deverân gibi uygulamalara onların anlayışına göre bidat ve İslam dışı şeyler olduğu için karşı çıkmışlardır. Bu durum Kadızâdeliler'in tüm tarikatlara değil sadece bu uygulamaları yapan Halvetî, Mevlevî ve Kadirîlere karşı olması ve bunların tekkelerine saldırmasında görülmektedir.

Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasındaki tartışmalar literatüre her ne kadar fakîhler ve sûfilerin veya mütekellimîn ve sûfilerin kavgası olarak geçmiş olsa da kanaatimizce hadiseyi bu şekilde tanımlamak, meselenin derinliğini göz ardı etmek ve mevzuyu son derece sathi bir konuma indirgemek olur. Oysaki bu hareketin ortaya çıkmasının altında yatan sebepler ve hareketin temsilcileri incelendiğinde hareketin çok farklı boyutları ve birçok nedeni olduğu görülmektedir. Yine bu hareketi salt Osmanlı selefiliği olarak nitelemek de tam olarak doğru değildir. Çünkü bu hareketin temsilcileri selefî âlimlerden değil çoğunlukla Hanefî ve Maturîdî bir gelenekten gelen âlimlerin eserlerinden beslenmişlerdir. Bunlar Hanefî Maturidî olmakla beraber kendilerince selefiliğe yakın farklı bir İslâm anlayışı ortaya koymuşlardır. Bundan dolayı Kadızâdeliler'i kendi içerisinde değerlendirerek köklerini ve ortaya çıkışını doğru analiz etmek gerekir. Fakat görebildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili çalışmalar bu hareketin tam olarak anlaşılmasında hâlâ yeterli düzeyde olmayıp birçok boyuttan Kadızâdeliler ve Sivâsîler hareketine dair daha derinlere inen kapsamlı çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır.

Çalışmamızda Nâblusî'nin fikhî tartışmalara yaklaşımı bağlamında Kadızâdeliler-Sivâsîler hareketine dair gerek tarihî bağlamda gerekse fikir beyan eden bir âlim olarak nasıl etki ettiğini ortaya koymaya çalıştık ve özetle şu sonuçlara ulaştık: Öncelikle Nâblusî Kadızâdeliler'in ilham aldıkları ve hareketin ana kaynağı olarak gördükleri İmam Birgivî'nin tam olarak onların iddia ettikleri gibi düşüncelere sahip birisi olmadığını ve birçok hususta Kadızâdeliler'le Birgivî'nin ayrıldıklarını ortaya koymuştur. Nitekim bu hareketin ortaya çıkmasındaki ana unsur olan bidat konusunda Birgivî'yle Kadızâdeliler'in yaklaşımları birbirinden farklılık arz etmektedir. Mesela Kadızâdeliler Hz. Peygamber^(s) döneminden sonra ortaya çıkan her şeyi kötü ve bidat sayarken Birgivî bidat-ı haseneyi kabul etmektedir. Bu durum, Birgivî'yle Kadızâdelileri tamamen özdeşleştiren araştırmacıların düşüncelerini yeniden gözden geçirerek yeni sonuçlara ulaşmalarına vesile olacaktır. İkinci olarak Nâblusî

söz konusu tartışma konularıyla ilgili hükümlerin insanları tekfir etmeksizin itidalli bir şekilde nasıl ortaya koyulacağını göstermiştir. Nitekim onun tütünle ilgili eserine *es-Sulh beyne 'l-ihvân* yani kardeşler arasında barış-uzlaşma ismini koyması bunun en büyük delidir. Nâblusî tüm eserlerinde ve yaklaşımlarında iki zıt ucun nasıl orta yolda birleştirileceğine örnek teşkil eden bir âlim olmuştur.

Nâblusî meselere yaklaşımında fıkıh ve tasavvufu mezc ederek meseleleri hem bir fakîh hem de bir sûfî gözüyle değerlendirmiştir. Böylelikle Nâblusî meselelerin bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde varılan hükümlerin de bir o kadar farklı olacağını göstermektedir. Öyle ki çok farklı boyutu olan meselelerde ne sadece fıkıh ne de tasavvuf bakış açısıyla doğru sonuca varabilmek mümkündür. Nâblusî'nin yaklaşımları bize sağlıklı hüküm vermek için meseleleri gerekli birçok boyut açısından değerlendirdikten sonra neticelendirmek gerektiğini göstermektedir. Mesela onun müzik ve müzik aletlerini ele alışı ve konuyu değerlendirişi bu hususu en güzel açıklayan örneklerden biridir. Nâblusî konuyu ele alırken fikhî ve tasavvufî bakış açısının iki farklı uç olup birbirini nakz etmesindense birleştirilerek nasıl itidalli bir sonucun ortaya çıkacağını göstermiştir. Bu değerlendirmeler neticesinde onu fikhî meselelere çözümler üretip açıklamalar yapmaktan geri durmayan bir Osmanlı âlimi olarak kabul etmek mümkündür.

Nâblusî gerek yazmış olduğu bu eserlerle gerekse ortaya koymuş olduğu yaklaşımlarla, Osmanlı Devleti'nde yaklaşık bir asır boyunca etkin olan bir hareketin iç yüzünü ve tartışma konularını, günümüze ışık tutan farklı bir bakış açısıyla ele almış, tartışmalardaki çözüm yolunun meselelere itidalli bir şekilde yaklaşarak fıkıh ve tasavvufu birleştirmekle mümkün olabileceğini ortaya koymuştur. Sonuç olarak Nâblusî fakîhler ve sûfîler olarak anılan Kadızâdeliler'in ve Sivâsîler'in birbirlerine zıt hükümler verdikleri tartışma konularını; fıkıh ve tasavvuf bütünlüğü içerisinde, kutuplaşma olmaksızın nasıl ele alınacağını göstermekte ve meselelere daha geniş bir perspektiften bakılabileceğini vurgulamaktadır.

KAYNAKÇA

Abaza. Muhammed Muti Hafız Nizar. *Ulemâu Dimeşk ve a'yânuha fî'l-karni's-sânî aşer el-hicrî*. Dimeşk: Daru'l-Fikr. 2000. I-II.

Abdullatif. Eid Fathi. *Edebü'r-rehalâti'l-ilmîyye*. Lübnan: Daru'l-Endülüsü'l-Cedide. 2016.

Akdoğan. Bayram. “Fıkıh Mezheplerine Göre Müzik Sanatı, Müzik Aleti ve Müzsiyenler”. *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları*. 4 (1): 2011.

Akdoğan. Bayram. *Mûsikî ile İlgili Kırk Hadis ve Şerhi*. Ankara. 2017.

Akhisârî. Ahmed Rûmî. *Tütün İçmek Haram mıdır? Bir Osmanlı Risalesi*. haz. Yahya Michot. İstanbul. Kitapyayınevi. 2015.

Akhisârî. Ahmed Rûmî. *Risâletü'n-nübüvve*. Süleymaniye Kütüphanesi Harput 429.

Akhisârî. Ahmed Rûmî. *Tasliyetü'l-müezzîn*. Süleymaniye Kütüphanesi Harput 429.

Akhisârî. Ahmed Rûmî. *Risale fî hurmeti'r-raks ve'd-deverân*. Süleymaniye Kütüphanesi Harput 429.

Akkach. Samer. *Abd al-Ghanî al-Nabulusi Islam and The Enlightenment*. Oxford: Oneworld Publications. 2007.

Akkach. Samer. *Islamic Science and Cosmology in the Post-Copernican Period: Reflection on 'Abd al-Ghanî al-Nabulusî's Views*. ed. Lejla Demiri ve Samuela Pagani. Almanya. Mohr Siebeck Tübingen. 2019.

Akkach. Samer. *Letters of Sufi Scholar the Correspondence of Abd al-Ghani al-Nabulusi (1641-1731)*, Londra: Brill, 2009.

Akpınar. Muhammed Raşit. “Kâdızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkıhî Tartışmalar”. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2009.

Alaaddin. Bakri *Abd al-Ghanî al-Nabulusî, the Doctrine of the Unity of Being and the Beginnings of the Arab Renaissance*. ed. Lejla Demiri ve Samuela Pagani. Almanya. Mohr Siebeck Tübingen. 2019.

Alaaddin. Bakri. *Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731) Oeuvre, Vie et Doctrine*. Doktora Tezi. Paris 1985.

Alaaddin. Bekri. “el-Müserredü'n-Nakdi bi Esmâi Müellefâti's-Şeyh Abdülganî en-Nâblusî. *Mecelletü Mecmai'l-Lüğati'l-Arabiyye*. Şam. 1984.

Alaaddin. Bekri. “Mürâselâtî’ş-Şeyh Abdülganî en-Nâblusî Zatü’t-Tabiği’s-Sufiyyi fi İdâri’d-devleti’l-Osmaniyyeti. *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan ve Osman Sacid Arı. İstanbul. İsar Yayınları. 2018.

Alaaddin. Bekri. *Bir Çağın Öncüsü Abdulgânî Nablûsî Hayatı ve Fikirleri*. çev. Veysel Uysal. İstanbul. İnsan Yayınları. 1995.

Allen. Jonathan Parkes. *Reading Mehmed Birgivi with ‘Abd al-Ghanî al-Nâbulusî: Contested Interpretations of Birgivi’s al-Tariqa al-Muhammadiyya in the 17th-18th Century Ottoman Empire*. ed. Lejla Demiri ve Samuela Pagani. Almanya. Mohr Siebeck Tübingen. 2019.

Aşkar. Mustafa. “Niyazî-i Mısırî”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. XXXIII. 166-169.

Attas. Seyyid Hüseyin. *Toplumların Çöküşünde Rüşvet*. İstanbul. Pınar Yayınları. 2017.

Ay. Mahmut. “Birgivi’nin Tasavvuf Hakkındaki Görüşlerine Nâblusî’nin Penceresinden Bakış”. *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivi Sempozyumu*. Balıkesir. 2019. I-III.

Aydemir. Bilal. *Sigara İle İlgili Yazılmış Risalelerin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2018.

Azak. Necmettin. “Pirîzâde’nin Umdetü Zevî’l-Basâir li-Halli Mühimmâtî’l-Eşbâh ve’n-Nezâir Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2019.

Badir. Münir Abdullah. “İşrâku’l-meâlim fi ahkâmî’l-mezâlim”. Katar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 33(2005).

Bağı. Resul. “Hadis ve Ayetler Işığında İslâm Dininin Müzik ve Müzisyenlere Bakışı”. *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Musiki Sempozyumu*. Amasya. 2017.

Bârûnî. Ömer Ali. “Risaletü’l-gaysü’l-münbecis fi hükmi’l-masbûği bi’n-necis te’lif Abdülganî b. İsmail en-Nâblusî”. *Mecelletü’l-İlmiyye li Külliyyeti’t-Terbiyye*. 8(2017/2).

Başar. Serhat. *Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislamı*. İstanbul. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları. 2017.

Baz. İbrahim. *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*. Ankara. Otto Yayınları. 2019.

Bektaş. Said. *Tekvînü’l-mezhebi’l-Hanefî mea teemmülâtin fi davâbiti’l-müftâ bih*. Beyrut. Daru’l-Beşairi’l-İslamiyye. 1983.

Bıyık. Tacettin. *Osmanlı Fetvalarında Mûsikî*. Ankara. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 2020.

Bilgin. Vejdi. *Fakîh ve Toplum Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*. İstanbul. İz Yayıncılık. 2003.

Bilkan. Ali Fuat. *Fakîhler ve Sofuların Kavgası 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsîler*. İstanbul. İletişim Yayınları. 2019.

Bingül. İlyaz. *Osmanlı'da Kahvehane ve Toplumsal Hayat Mekânları*. İstanbul. Gram Yayınları. 2013.

Birgivi. Mehmed Efendi. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*. Dımaşk. Daru'l-Kalem. 2011.

BOA. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri. Meclis-i Valâ-i Meclis-i Vala Defterleri. (MVI-I). No: 48. Gömlek No: 5294.

Bostan. İdris. "Kahve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. XXI.

Burak. Guy. *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafî School in the Early Modern Ottoman Empire*. New York. Cambridge University Press. 2015.

Buzpınar. Ş. Tufan. "Nâblus". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. XXXII. 265-268.

Cengiz. Osman. *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları Çivizâde-Ebüssuûd-Birgivi*. İstanbul. Ketebe Yayınları. 2019.

Cezar. Mustafa. *Mufasssal Osmanlı Tarihi Resimli-Haritalı*. Türk Tarih Kurumu Basımevi. Ankara. 2011. I-VI.

el-Cezirî. Abdulkadir Muhammed. *Umdetü's-Safve fî Hilli'l-Kahve*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Habeşî. Abu Dhabi. Menşurâtü Mecmai's-Sekafi. 1996.

Cihan. Ahmet Kamil. *Abdülganî Nâbulusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri. 1988.

Cook. Michael. *Commanding Right Forbidding Wrong in Islamic Thought*. United Kingdom. Cambridge University Press. 2004.

Copt. Atallah S.. *The Legacy of İbrahim al-Kūrânî and Its Influence on the Writings of 'Abd al-Ghanî al-Nabulusî*. ed. Lejla Demiri ve Samuela Pagani. Almanya. Mohr Siebeck Tübingen. 2019.

Corti. Egon Caesar Conte. *Tütün Keyfi Tütün İçmenin Menşei, Mücadele ve Zaferi*. çev. Cemal Çağlar. İstanbul. Tekel Tütün Enstitüsü Yayınları. 1946.

Çakmak. Fevzi. ve Akçiçek. İ. Eren. “Sağlık Tarihinde Tütün”. *Mucizeden Belaya Yolculuk Tütün*. ed. H. Vakıf Mercimek- İ. Eren Akçiçek. İstanbul. Tarihçi Kitabevi. 2014.

Çatalcalı. Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. haz. Esra Kılavuz Eser. İstanbul. İsar Yayınları. 2021.

Çavuşoğlu. Semiramis. “Kadıızâdeliler”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. XXIV.

Çavuşoğlu. Semiramis. *The Kadızedeli Movement: An Attempt of Şeri’at-Minded Reform in the Ottoman Empire*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Princeton University. 1990.

Çelebi. Kâtip. *Mizânü’l-Hakk fî İhtiyâri’l-Ehakk İhtilaf İçinde İtidal*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul. Dergah Yayınları. 2018.

Çelik. Şerife Nur. “İbrahim el-Kûrânî’nin Hâdis Kudreti Tasavvuru ve Abdülganî en-Nablusî’nin Eleştirileri”. *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2(2). 2018.

Çeşmîzâde. Muhammed Halis Efendi. *Hulasatü’l-ecvibe*. İstanbul. Ruşen Matbaası. 1330. I-II.

Demir. Erkan. “Kahve-Mistik Bir Lezzetin Küresel Bir Tutkuya Dönüşümünün Kısa Tarihçesi”. *Türk Kahvesi Kitabı*. ed. Emine Gürsoy Naskali. İstanbul. Kitabevi Yayınları. 2014.

Demiray. Gökçe. “Sufî Meclislerinden Kahvehanelere”. *Tüm Zamanların Hatırına Sarayda Bir Fincan Kahve*. İstanbul. TBMM Milli Saraylar Yayınları. 2011.

Dikici. Recep. “Abdülganî en-Nâblusî’nin Mevlevilik Âdâbına Dair el-Ukûdü’l-lü’lûiyye’si ve Müstakîmzâde’nin Şerhi”. 10. Millî Mevlana Kongresi. Konya. 2002. I-II.

Dihlevî. Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi’l-Bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul. İz Yayıncılık. 1994.

Dinç. Emine Nurefşan. “Abdülganî en-Nablusî’nin Zimmîlerin Mâlî Yükümlülüklerine Dair Fetvası: Tahkik ve Tahlili”. *Bilimname*. 37(2019/1).

Doğmuş. Lokman. Türkiye’de XVII. Yüzyıldaki Dinî Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış (Kadıızâdeliler ve Sivâsîler). Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi SBE. 2002.

Durceylan. M. Tayyip. “Medrese-Tekke Çatışmaları Ekseninde Gelişen Semâ Literatürüne Bir Katkı: Nâblusî’nin (ö. 1731) *el-Ukûdü’l-Lü’lûiyye* Risâlesi ve Semâ Müdâfaası”. *Sahnı Semândan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*. İstanbul. 2018. I-III.

Durmuş. Ali. Osmanlı’da Dinî-Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadıızâdeliler Hareketi. Yayınlanmış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2020.

Durmuş. Ali. *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi Kadızâdeliler Hareketi*. İstanbul. Ketebe Yayınları. 2021.

Düzdağ. M. Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi Fetvaları Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*. İstanbul. Kapı Yayınları. 2012.

Düzenli. Pehlül. “Klasik İslâm Kaynaklarında Müzik Tartışmaları”, *Marife Bilimsel Birikim*. 1(1): 2001.

Düzenli. Pehlül. “Osmanlı Fetvalarında Müzik”. *Din ve Hayat*. 14: 2011.

Düzenli. Pehlül. *İslâm Kültür Tarihinde Musiki*. İstanbul. Kayıhan Yayınları. 2014.

Ebû Zehra. Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usûlü*. çev. Abdulkadir Şener. Ankara. Fecr Yayınları. 2009.

Ebû Zehra. Muhammed. *Usûlü'l-Fıkh*. Daru'l-Fikri'l-Arabi. 1958.

Ebüssuud Efendi. *Fetâvâ-yı Ebüssuud Efendi*. İBB Atatürk Kitaplığı. 297.55 EBU. t.y.. I-II.

Ekinci. İsmail. “Abdulganî b. İsmail en-Nablusî'nin Divânu'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik İsimli Eserinde Edebi Sanatlar”. *Bitlis İslâmiyat Dergisi*. 1(1). 2019.

Ekinci. İsmail. *Tasavvuf Şairi Nablusî ve Şiirleri*. ed. Hasan Taşkiran. Ankara. İksad Yayınevi. 2020.

Esad Efendi. Hocaazâde. *Fetâvâ-yı Esad Efendi*. İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi 157.

Erdem. Sami. “Vitr Namazının Hükmüne Dair Tartışmalar ve Abdülganî en-Nâblusî'nin *Keşfü's-Sitr an Farziyyeti'l-Vitr* Adlı Risalesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 43 (2012/2).

Erdoğan. Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. Ensar Yayınları. İstanbul. 2010.

Ergin. Osman Nuri. *Mecelle-i Umûr-i Belediyye*. İstanbul. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı. 1995. I-VIII.

Ergin. Refik. *İslam Düşüncesinde Zahir-Batın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2007.

Fergali. Ali Mabed. *Abdülganî en-Nâblusî, Hayatuhu, Arâuhu*. Aguzah: Daru'l-İman. 2005.

Feyzullah Efendi. Şeyhülislam. *Fetâvâ-yı Feyziyye*. haz. Süleyman Kaya. İstanbul. Klasik Yayınları. 2009.

Fındıklılı. İsmet Efendi. *Şekâik-ı Nu'maniyye ve Zeyilleri Tekmiletü's-Şekâik fî Hakk-ı Ehli'l-Hakâik*. haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1989. I-V.

el-Gaznevî. el-Kâdî. *el-Hâvî'l-Kudsî fî fîrûi'l-fıkhi'l-Hanevî*. thk. Salih Ali. Darü'n-Nevâdir. Suriye. 2006. I-II.

el-Gazzî. eş-Şeyh Kemaleddin Muhammed b. Muhammed Şerif Âmirî. *el-Virdü'l-ünsî ve'l-vâridü'l-kudsî fî tercemeti'l-arîf Abdülganî en-Nâblusî*. thk. Şeyh Ahmed Ferid el-Mezidî. Beyrut: Kitab Naşirûn. 2016.

Goodman. Jordan. *Tobacco in History The Cultures of Dependence*. Newyork. Routledge. 2005.

Göçmen. Muammer. “Üstüvânî Mehmed Efendi”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. XLII. 396-397.

Gümüšoğlu. Hasan. *Fıkhi Mezhepler Tarihi İçtiḥad-Taklid-Telfik*. İstanbul. Ensar. 2016.

Güner. Selda. “18. Yüzyıl Şam’ına Dair Bazı Gözlemler”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 28(2011/1).

Gürer. Dilaver. “Osmanlılar’da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi”. *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 26. 2010.

Hammer Purgstall. Baron Joseph Von. *Büyük Osmanlı Tarihi*. haz. Erol Kılıç-Mümin Çevik. Üçdal Neşriyat: İstanbul. 1990. I-X.

Heise. Ulla. *Kahve ve Kahvehane*. Ankara. Dost Kitabevi. 2001.

Hattox. Ralph S.. *Coffee and Coffeehouses The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Washington. Washington Üniversitesi Yayınları. 1991.

Hezarfen. Hüseyin Efendi. *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*. haz. Sevim İlgürel. Türk Tarih Kurumu Basımevi. Ankara: 1998.

Hoş. Mehmet. *İslâm Hukukunda Müzik*. Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2017.

Ivanyî. Katharina. ‘*Abd al-Ghanî al-Nabulusî’s Commentary on Birgivî Mehmed Efendi’s al-Tarîqa al-Muhammediyya: Early Modern Ottoman Debates on Bid’a fî'l-âda*. ed. Lejla Demiri ve Samuela Pagani. Almanya. Mohr Siebeck Tübingen. 2019.

İbn Âbidîn. *Hanevîlerde Mezhep Usûlü Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müfti*. ter. Şenol Saylan. İstanbul. Klasik Yayınları. 2016.

İnalcık. Halil. *Devlet-i ‘Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*. Türkiye İş Bankası Yayınları. İstanbul. 2015. I-III.

İnalcık. Halil. *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. İstanbul. Eren Yayıncılık. 1997. I-II.

İnalcık. Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul. Yapı Kredi Yayınları. 1995.

İnanır. Ahmet. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakîh ve Sûfilerinin Sema, Raks ve Devrân Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukukî Deliller ve Değerlendirmesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2(12). 2013. ss. 237-269.

Jorga. Nicolae. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. İstanbul. Yeditepe Yayınları. 2017. I-VI.

Kader. Muhammed Mahmood Ahmed. *Abdülganî en-Nablusi'nin “Et-Tal’atü'l-Bedriyye Şerhu'l-Kasideti'l-Mudariyye” Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2018.

Kadıızâde. Mehmed Efendi. *Mebhâs-i İman*. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Başlıklar 5570.

Kadıızâde. Mehmed Efendi. *Red alâ Risale fî cevâzi'r-raks*. Süleymaniye Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa 703.

Kahraman. Abdullah. Ebû Said el-Hadimî'nin İlmî Kişiliği ve Bazı Fıkîhî Meselelere Yaklaşımı. *Osmanlı Fakîh ve Mutasavvıfı Ebû Said Muhammed Hadimi Sempozyumu*. Konya. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları. 2015.

Kalaycı. Mehmet. *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*. Ankara. Otorite Yayınları. 2015.

Kara. Yusuf Bilal. “Tarîkatü'l-Muhammediyye Tasavvufî Bir Eser midir?. *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi İmam Birgivi Sempozyumu*. Balıkesir. 2019. I-III.

Karagöz. İsmail. *Ayet ve Hadislerin Işığında Sigara, Alkol, Uyuşturucu Zararları ve Dinî Hükmü*. Ankara. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2019.

Karaman. Hayreddin. *İslâm Hukukunda İctihad*. Ankara. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 1975.

Karaman. Hayreddin. *İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risale: İbn Teymiyye, Muhammed b. Abdulazim, Şah Veliyyullah, Senhurî*. İstanbul. Dergah Yayınları. 1982.

Kavak. Abdulcebbar. “Şeyh Abdülganî en-Nablusî'nin (ö. 1143/1731) Mevlevilik Müdafaası: el-Ukûdü'l-Lü'lüyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye Adlı Eseri”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (TAED)*. 56. (2016).

Kavak. Abdulcebbar. “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları ve Meşhur Takipçileri”. *Universal Journal of Theology*. 1(1). 2016.

Kaya. Eyüp Sait. “Telfik”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. XL.

- Kaygısız. Mehmet. *Müzik Tarihi Başlangıcından Günümüze Müziğin Evrimi*. İstanbul. 2017. Kategori Yayıncılık.
- Kehhâle. Ömer Rıza. *Mucemu'l-müellifin*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî. t.y. I-V.
- el-Kevseri. Muhammed Zahid. *Hüsnü't-tekâdi fî sireti'l-imam Ebî Yusufi'l-kadi*. Mısır. Daru'l-Envar. 1948.
- Khalidi. W.A.S. "Abd al-Ghanî al-Nabulusî". *The Encyclopedia of Islam*. I-V.
- Kırlı. Cengiz. "Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol". *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. ed. Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu. Ankara. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2008. ss. 601-624.
- Koca. Ferhat. "Osmanlı Fakîhlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. Ankara. 2004.
- Kocaman. Kaan. *XVII. Yüzyıl'da Osmanlı Devletinde Rüşvet*. Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2019.
- Koçi Bey. *Koçi Bey Risalesi*. haz. Yılmaz Kurt. Ankara. Akçağ Yayınları. 4. Baskı. 2018.
- Korkmazer. Gülsüm. "Kadıızâdeliler-Sivâsîler Çatışmasının Hadis Şerhlerindeki Tezahürleri (Bidaâtü'l-Vâizîn ve Mecâlisü'l-Ebrâr)". *Hadis Mezhep ve Meşrep*. ed. Ayşe Gültekin. Ankara. Türkiye Diyanet Vakfı. 2020.
- Köknel. Özcan. *İnsanlık Tarihi Boyunca Uyuşturucu Madde Sorunları*. İstanbul. Gelişim Yayınları. 1976.
- Köse. Saffet. "İslâm Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 11(2008).
- Kütükoğlu. Mübahat S.. *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*. İstanbul. Enderun Kitabevi. 1983.
- Leeuwen. Richard Van. *Bir Osmanlı Şehri Şam Vakıflar ve Şehir*. İstanbul. Küre Yayınları. 2012.
- Martı. Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi Hayatı, Eserleri ve Fikir Dünyası*. Ankara. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 2011.
- Meier. Astrid. "Ich Mache Damit, was ich will." Zu Einer Streitschrift von 'Abd al-Ğani al-Nābulusī Über Missbrauch im Stiftungswesen". *Der Islam* Bd. 80.

Meier. Astrid. "Words in Action 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī as a Jurist". *Early Modern Trends in Islamic Theology*. ed. Lejla Demiri ve Samuela Pagani. Almanya. Mohr Siebeck Tübingen. 2019.

Menteşzâde. Şeyhülislam Abdurrahim Efendi. *Fetâvâyı Abdurrahim*. TBMM Kütüphanesi. 1243. I-II.

el-Mergînânî. Buhaneddin. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*. thk. Abdüsselam Abdülhadi Şennâr. Suriye. Darü'd-Dekâk. 2019. I-III.

Muhammed Bedirhan. *Vahdet-i Vücudu Savunmak*. İstanbul. Litera Yayıncılık. 2020.

Mumcu. Ahmet. *Tarih İçindeki Genel Gelişimiyle Birlikte Osmanlı Devleti'nde Rüşvet Özellikle Yargıda Rüşvet*. İstanbul. İnkılap Yayınları. 2005.

Muradî. Ebû'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali. *Silku'd-durer fî ayani'l-karni's-sani aşer*. Beyrut: Daru İbn Hazm. 1988. I-III.

Müstakimzâde. Süleyman Sa'deddîn. *Şerh-i İbârât Mevlevîlik, Mûsikî ve Semâ (İnceleme-Tenkitli Metin)*. haz. Ensar Karagöz. İstanbul. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. 2019.

en-Nâblusî. Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî. *el-Hadîkatu'n-nediyye Şerhu Tarîkatî'l-Muhammediyye*. Beyrut. Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye. 1971. I-V.

Nâblusî. Abdülganî. *Ariflerin Tevhidi ve Vahdet-i Vücut Nedir?*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul. İz Yayıncılık. 2003.

Nâblusî. Abdülganî. *Buğyetü'l-muktefî fî cevazi'l-mesh ale'l-huffî'l-Hanevî*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Cevâb suâl fî şart vâkıf mine'l-Medineti'l-Münevvere*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Keşfü'n-nûr an ashâbi'l-kubûr*. Srilanka. Daru'l-Asârî'l-İslamiyye. 2007.

Nâblusî. Abdülganî. *Def'ud-darurati an hacci's-sarûrati*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *el-Cevâbu'l-mutemed an suâlâtî'l-varideti min Safed*. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3606.

Nâblusî. Abdülganî. *Keşfü's-sitr an farziyyeti'l-vitr*. Medine. Daru'l-Hidaye. 1951.

Nâblusî. Abdülganî. *el-Cevâbu's-şerîf li'l-hazreti's-şerîfe fî enne mezhebe Ebî Yusuf ve Muhammed rahimehumallahu Teâlâ mezhebû Ebî Hanîfe radiyallahu Teâlâ*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *el-Cevherü'l-küllî Şerhu Umdetu'l-musalli*. thk. Muhammed Ahmed Matar Casim ed-Delimî. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye. 1971.

Nâblusî. Abdülganî. *el-Ecvibe ani'l-esileti's-sitte'lleti veradet ileynâ min bazı'l-bilâdi'n-nâiyyeti*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *el-Ecvibetü'l-ünsiyye ani'l-esileti'l-Kudsiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *el-Gaysü'l-münbecis fi hükmi'l-masbûği bi'n-necis*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *el-Havzu'l-mevrûd fi ziyareti's-Şeyh Yusuf ve's-Şeyh Mahmûd*. Şam Zahiriye Kütüphanesi 4008.

Nâblusî. Abdülganî. *el-İbtihâc bi menâsiki'l-hâc*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *el-İfâdât fi rub'il-ibâdât*. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 689.

Nâblusî. Abdülganî. *el-Keşf ve'l beyan ammâ yetealleku bi'n-nisyân*. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3607.

Nâblusî. Abdülganî. *el-Keşf ve'l-beyân fimâ yeteallaku bi'n-nisyân*. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1762.

Nâblusî. Abdülganî. *el-Kevâkibü'l-müşrika fi hükmi istimali'l-mintika*. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1762.

Nâblusî. Abdülganî. *en-Niamu's-sevâbiğ fi ihrami'l-medenî min râbiğ, Vaktu'l-vukûf bi Arafât, Hükmü Ahzi's-şar'ri evi'z-zufri*. thk. Sait Bektaş. Beyrut. Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye. 1983.

Nâblusî. Abdülganî. *es-Sulh beyne'l-ihvân fi hükmi ibâhati't-duhân*. thk. Muhammed Edib el-Cadir. Şam. Daru Nineva. 2015.

Nâblusî. Abdülganî. *et-Tenfîr mine't-tekfîr fi hakki men harreme nikahu'l-mutaka ale's-şerife*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Fethu'l-ingilak fi meseleti aleyye't-talak*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Gayetü'l-mahbub fi mahabbeti'l-mahbub*. thk. Bekri Alaaddin ve Şirin Mahmud Dekuri. Dımaşk. Daru Şehrazâdi's-Şam. 2007.

Nâblusî. Abdülganî. *Gayetü'l-vicâze fi tekrâri's-salati ale'l cenaze*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Hulasatu't-tahkik fî beyâni hükmi't-taklid ve't-telfik*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *İbânetü'n-nass fî meseleti'l-kass*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *İşrâku'l-meâlim fî ahkami'l-mezâlim*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *İştibâkü'l-esinne fî'l-cevâbi ani'l-farzi ve's-sünne*. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1762.

Nâblusî. Abdülganî. *İthâfu men bader ila hükmi'n-nuşazâr*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *İzâhu'd-delâlât fî semâi'l-alât*. thk. Ahmed Ratib Hammus, Şam: Daru'l-Fikr. 1981.

Nâblusî. Abdülganî. *Keşfu'l-hazâir ani'l-eşbah ve'n-nezâir*. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 724.

Nâblusî. Abdülganî. *Kıfayeti'l-gulam fî erkani'l-İslâm fî'l-fikhi'l-Hanefî*. t. y.

Nâblusî. Abdülganî. *Mevlevîlik Müdafaası*. çev. Mehmed Zahid Tıǧlıoǧlu. İstanbul. İnsan Yayınları. 2019.

Nâblusî. Abdülganî. *Müraselatü'n-Nablusi vesaili't-tahkik ve resaili't-tevfik fî'l-ahdi'l-Osmânî*. thk. Bekri Alaaddin. Şam. Daru Nineva. 2010.

Nâblusî. Abdülganî. *Nihâyetü'l-murâd fî şerhi hedyyeti ibn İmâd*. thk. Abdurrezzak el-Halebî. Kıbrıs. el-Ceffân ve'l-Cebi Yayınları. 1994. I-II.

Nâblusî. Abdülganî. *Nukûdü's-surar şerhu Ukudü'd-Dürer fîmâ yüfta bihi min akvâli imam Züfer*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Nebze azime fî beyani'l-muhâlefe beyne'l-imami'l-azam ve'l-imami's-Şâfiî*. Berlin Kütüphanesi Landberg 145.

Nâblusî. Abdülganî. *Nüzhetü'l-vâcid fî hükmi's-salati ale'l-cenâiz fî'l-mesâcid*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Reddü'l-vafî alâ cevâbi'l-Haskefî fî meseleti huffi'l-Hanefî*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Ref'ul-inâd an hükmi't-tefvîd ve'l-isnâd fî evkâfi'l-ibâd*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Reşehâtu 'l-eklâm Şerhu Kifayeti 'l-gulam fi 'l-fikhi ala mezhebi 'l-imami 'l-Azam Ebî Hanifete'n-Numân*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut. Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye. 1971.

Nâblusî. Abdülganî. *Risale fî cevâbi suâlin fi 'l-vakf*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Risale fî ecvibeti es'iletin veradet aleyna min Beyti 'l-Makdis*. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3607.

Nâblusî. Abdülganî. *Risale fî ecvibeti esiletin veradet aleynâ min Beyti 'l-Makdis*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Risale fi 'l-cevâbi an kavli ba'di ehli'z-zimme*. Süleymaniye Kütüphanesi Serez 1521.

Nâblusî. Abdülganî. *Risale fi 'l-fetva*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3607.

Nâblusî. Abdülganî. *Risâletü 'l-makâsıdı 'l-mumahhasa fî beyâni mâi keyyi 'l-hımmasa*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Risaletün teteallaku fî beyâni hükmi't-tes'ir*. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1762.

Nâblusî. Abdülganî. *Risale fî hakki devrânî's-sufiyye ve semâihim*. Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa 392.

Nâblusî. Abdülganî. *Sadhu 'l-hamameti fi şurûti 'l-imameti*. thk. Sait Bektaş. Daru'l-Beşairi'l-İslâmiyye. 1983.

Nâblusî. Abdülganî. *Salâtu 'l-muktedî fî cevfi 'l-Kabe bi imamin hariceha*. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3607.

Nâblusî. Abdülganî. *Sur'atu 'l-intibâh li meseleti 'l-iştibâh*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Tahkiku 'l-kadiyye fi 'l-fark beyne'r-rüşveti ve 'l-hediyye*, thr. ve thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvaz ve Şeyh Adil Ahmed Abdul Mevcud. Mektebetü Zehra. Kahire. 1991.

Nâblusî. Abdülganî. *Tahkiku'n-nuzrati fi tahkiki'n-nazirati*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Tahsilü 'l-ecr fi hükmi ezâni 'l-fecr*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Tahyiru 'l-ibad fi sükne 'l-bilad*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Tatyibu'n-nufûs fî hükmi'l-mekadim ve'r-ruûs*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Tekmilü'n-nuût fî lüzumi'l-buyût*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Tenbîhu'l-efhâm ala me'ani umdeti'l-hükkâm*. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 751.

Nâblusî. Abdülganî. *Teşhizü'l-ezhân fî tathiri'l-edhân*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Tuhfetu'n-nâsik fî beyani'l-menâsik*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Tuhfetu'r-raki'i's-sâcid fî cevâzi'l-itikâfi fî finai'l-mesâcid*. Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah 385.

Nâblusî. Abdülganî. *Hulâsatü't-tahkîk fî beyâni hükmi't-taklid ve't-telfik*. İstanbul. Çalı Matbaası. t.y.

Nâblusî. Abdülganî. *Tütün Risalesi*. çev. M. Emin Efe-Ahmet Şenharputlu. İstanbul. Dergah Yayınları. 2021.

Nâblusî. Abdülganî. *Zübdetü'l-keâm alâ manzumeti Kifâyeti'l-gulâm*. thk. Salah Muhammed Ebû'l-Hac. Amman. Daru'l-Faruk. 2017.

Nâblusî. Abdülganî. *el-Ukûdü'l-lülüyye fî tariki's-sâdeti'l-Mevleviyye*. thk. Bekri Alaaddin. Dimaşk. Daru Ninevâ. 2009.

Nâblusî. Abdülganî. *Uzlet. Manevi İlerlemenin Sırları*. çev. Mehmed Zahid Tıĭlıoĭlu. İstanbul. İnsan Yayınları. 2021.

Naîmâ. Mustafa Efendi. *Târih-i Na'imâ*. haz. Mehmet İpşirli. Ankara. Türk Tarih Kurumu Yayınları. I-V.

Nebhânî. *Camîu Kerâmâtî'l-Evliyâ*. Kahire. 1974. I-II.

Nûrî. Abdülehad. *Risale fî hakki devrânî's-sufiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 3044.

Ocak. Ahmet Yaşar. "17. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi". *Türk Kültürü Araştırmaları*. 17-21/1-2(1979-1983).

Ortaylı. İlber. *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadî ve Sosyal Değişim Makaleler 1*. Turhan Kitabevi. Ankara. 2000.

Öngören. Reşat. Kadızâdeliler Sivâsiler Tartışması. *Büyük İstanbul Tarihi*. I-X.

Özel. Ahmet. “Abdülganî en-Nâblusî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. XXXII. 268.

Özen. Şükrü. “Sağlık Konularında Dinî Hükümün Belirlenmesinde Fakîh-Hekim Dayanışması: Kahve Örneği”. 38. *Uluslararası Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı*. ed. Nil Sarı. Ali Haydar Bayat. Yeşim Ülman, Mary Işın, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005. I-II.

Özen. Şükrü. “Tütün”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. XLII.

Özen. Şükrü. *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması (Şah Veliyyullah Dehlevî, Siddık Hasan Han, Şeyh Davut, Nablusi, Suyuti)*. İstanbul. Pınar Yayınları. 2003.

Özkoçak. Selma Akyazıcı. “Kamusal Alanın Üretim Sürecinde Erken Modern İstanbul Kahvehaneleri”. *Osmanlı Kahvehaneleri Mekân, Sosyalleşme, İktidar*. ed. Ahmet Yaşar. Kitapyayınevi. İstanbul. 2010.

Öztürk. Münir ve diğerleri. Tütünün Botaniksel Özellikleri Hakkında Genel Değerlendirme. *Mucizeden Belaya Yolculuk Tütün*. ed. H. Vakıf Mercimek-İ. Eren Akçiçek. İstanbul. Tarihçi Kitabevi. 2014. ss. 17-50.

Öztürk. Necati. *Islamic Orthodoxy Among The Ottomans In The Seventeenth Century With Special Reference To The Qādî-zāde Movement*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Edinburgh Üniversitesi. 1981.

Pazarbaşı. Erdoğan. “Vânî Mehmed Efendi”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. XXVIII. 458-459.

Peçevî. İbrahim Efendi. *Peçevî Tarihi*. haz. Prof. Dr. Bekir Sıtkı Baykal Ankara. Kültür Bakanlığı Yayınları. 1992. I-II.

er-Remlî. Hayreddin. *Fetâva'l-Hayriyye*. Mısır. Matbaatü'l-Kübra. 1300. I-II.

el-Rouyhab. Khaled. “17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda “Bağnazlığın Zaferi” Efsanesi”. çev. Tuğrul Kütükçü-Ayşegül Yılmaz. *Mizânü'l-Hak İslamî İlimler Dergisi*. 9(2019).

Sajdi. Dana. *Osmanlı Laleleri, Osmanlı Kahvehaneleri On Sekizinci Yüzyılda Hayat Tarzı ve Boş Vakit Eğlenceleri*. İstanbul. Koç Üniversitesi Yayınları. 2014.

Sajdi. Dana. *Şamlı Berber 18. Yüzyıl Bilâdü's-Şam'ında Yeni Okuryazarlık*. İstanbul. Koç Üniversitesi Yayınları. 2017.

Saylan. Şenol. “17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafaası: Ahmed Devleti'nin *Risâletü'l-İnsâfiyye fî Bahsi'd-Duhâniyye* Adlı Risalesi”. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8(1). 2020.

- Sivâsî. Abdülmecid. *Letâifü'l-ezhâr*. Süleymaniye Kütüphanesi Mihrişah Sultan 255.
- Sökmen. Cem. *Aydınların İletişim Ortamı Olarak Eski İstanbul Kahvehaneleri*. İstanbul. Ötüken Yayınları. 2016.
- Sukkar. Ahmad. *'Abd al-Ghanî al-Nabulusî of Damascus (d. 1143/1731) and the Mawlawî Sufi Tradition*. Mawlana Rumi Review. Volume 5. Exeter. 2014.
- Şahin Sungur. Meryem. *Osmanlı Devleti'nde Sultan IV. Murad ve Dönemi Yenilik Hareketleri (1623-1640)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2002.
- Şahin. Ünal. "Tahkik "Nukûdü's-surar şerhu ukûdü'd-dürer fimâ yüfta bihi min akvâli'l-imâm Züfer". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 37(2017).
- Şeref. Abdurrahman. *Osmanlı Devleti Tarihi (Tarîh-i Devlet-i Osmâniyye)*. haz. Musa Duman. Gökkubbe Yayınları. İstanbul. 2005.
- Şimşek. Halil İbrahim. *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşibendî-Müceddidîlik*. İstanbul. Litera Yayıncılık. 2016.
- Tamarî. Steve. "The 'alim As Public Intellectual: Abd al-Ghanî al-Nabulusî As A Scholar Activist. *Journal of The Muhyiddin İbn Arabi Society*. 48. 2010.
- Taş. Kenan Ziya. "Suriye'nin (Şam) Osmanlı Mahiyetindeki İdari Yapısı". *Tarih İncelemeleri Dergisi*. 1(15). 2000.
- Tekin. Abdülkadir. *İslâm'a Göre Ses ve Musiki Sanatı*. Ankara. Gece Kitaplığı. 2016.
- Terzioğlu. Derin. Bid'at, Custom and the Mutability Legal Judgments: "The Debate on the Congregational Performance of Supererogatory Prayers in the Seventeenth-Century Ottoman Empire". *Dimensions of Transformation in the Ottoman Empire From the Late Medieval Age to Modernity*. ed. Seyfi Kenan ve Selçuk Aksin Somel. Brill. 2021.
- Toprak. Mehmet Sait. "Nisyan'a Dair Yazma Bir Risale "el-Keşf ve'l-Beyan Amma Yete'allaku bi'n-Nisyan". *DEÜİFD*. XXVI/2007.
- Tosun. Necdet. "Kâsâniyye". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. XXIV.
- Uğur. Seyit Mehmet. "Abdülganî b. İsmail en-Nâblusî'nin "el-Cevâbü's-Şerîf li'l-Hazreti's-Şerîfe fi Enne Mezhebe Ebî Yusuf ve Muhammed Hüve Mezhebü Ebî Hanîfe" İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 29 (2017).
- Uludağ. Süleyman. *İslâm ve Musiki*. İstanbul. Dergah Yayınları. 2020.
- Uzunçarşılı. İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara. Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1951. I-X.

Uzunçarşılı. İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara. Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1983. I-X.

Üstüvânî. Mehmed Efendi. *Risale-i Üstüvânî*. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Başlıklar 4314.

Von Schlegell. Barbara Rosenow. *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh ‘Abd al-Ghanî al-Nabulusî 1640-1731*. Doktora Tezi. California Üniversitesi. 1997.

Winter. Michael. “A Polemical Treatise by Abd al-Ganî al-Nābulusî Against a Turkish Scholar On The Religious Status of Dimmīs”. *Arabica*. 35. 1988/1. Leiden.

Yaran. Rahmi. “Bîdat”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. VI.

Yaşar. Ahmet. “Osmanlı Şehir Mekânları: Kahvehane Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 3(6). 2005.

Yaşar. Ahmet. *Osmanlı Kahvehaneleri Mekan, Sosyalleşme, İktidar*. İstanbul. Kitap Yayınevi. 2010.

Yaşar. Ahmet. “Taklid ve Tefik Konusunda Bir İnceleme”. *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XI. 1998.

Yenişehirli. Şeyhülislam Abdullah Efendi. *Behcetü’l-Fetâvâ*. İstanbul. Klasik Yayınları. 2011. haz. Süleyman Kaya, Betül Algın, Zeynep Trabzonlu, Asuman Erkan.

Yıldız. Kenan. *1660 İstanbul Yangını ve Etkileri Vakıflar, Toplum ve Ekonomi*. Ankara. Türk Tarih Kurumu Yayınları. 2017.

Yılmaz. Fehmi. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Tütün: Sosyal, Siyasî ve Ekonomik Tahlili (1600-1883)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. İstanbul. 2005.

Yılmaz. Ömer Faruk. *Osman Gazi’den Sultan Vahîdüddin Han’a Osmanlı Tarihi*. ed. Selman Soydemir. Çamlıca Yayınları: İstanbul. 2014. I-IV.

Yücel. Hasan Ali. *Tütün ve Zararları*. Ankara. Maarif Matbaası. 1942.

Zinkeisen. Johann Wilhelm. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. çev. Nilüfer Epçeli. ed. Erhan Afyoncu. Yeditepe Yayınları. İstanbul. 2011. I-VII.