

Sayı/Issue: 37



Yıl/Year: 2017

ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES



İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı / Issue 37 • Yıl / Year 2017

Sahibi / Owner	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Yayın Kurulu / Editorial Board	Prof. Dr. Raşit Küçük, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. Rahim Acar, Prof. Dr. Casim Avcı, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Şükrü Özen, Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Cengiz Tomar, Doç. Dr. Tuncay Başoğlu, Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu, Doç. Dr. Halit Özkan, Doç. Dr. Ömer Türker, Yrd. Doç. Dr. M. Macit Karagözoğlu, Yrd. Doç. Dr. Mustakim Arıcı, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiray
Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Hayreddin Karaman (TDV İSAM) Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (University of Copenhagen) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Recep Şentürk (İbn Haldun Üniversitesi) Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Editör / Editor Kitâbiyat Editörü / Review Editor Yayın Sekreteri / Assistant Editor	Yrd. Doç. Dr. M. Macit Karagözoğlu (Marmara Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Mustakim Arıcı (İstanbul Üniversitesi) Bayram Pehlivan (TDV İSAM)
Tashih / Proofreading	İsa Kayaalp, Abdülkadir Şenel, Orhan Ençakar, Okan Kadir Yılmaz, İsmail Özbilgin, İnalet Bebek, Abdülkadir Muhammed Ali
Tasarım / Graphic Design	Ender Boztürk, Ali Haydar Ulusoy, M. Emin Albayrak
Baskı / Printed by	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı (Haziran ve Aralık) yayımlanan akademik bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları
ve *Index Islamicus* tarafından taranmaktadır.

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı/Issue 37 • Yıl/Year 2017

Makaleler / Articles

Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin:

Muhtasari'ü'l-Kerhî

/ A Canonical Lost Text in the Literature of the

Ḥanafî Fiqh: *Mukhtaşar al-Karkhî*

7

ORHAN ENÇAKAR

Kadınların Hadis Okuttuğu Mekânlar: el-Câmiu'l-Muzafferî Örneği

/ The Places Where Female Hadith Scholars (*Muḥaddithât*) Teach Ḥadith:

An Example of *al-Câmi' al-Muzaffarî*

33

NAGİHAN EMİROĞLU

Dımaşık'ın En Zor Yılı: Şehrin Moğollar Tarafından İşgali (658/1260)

/ The Hardest Year of Damascus: The Invasion of the City by the

Mongols (658/1260)

71

HARUN YILMAZ

Kutbüddin eş-Şirâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi

/ On the Authorship of *Sharh al-Kashshâf* Attributed to Qutb al-Dîn al-Shîrâzî

M. TAHA BOYALIK

Mistisizmin Felsefî Okuması: Walter T. Stace'in Mistik Tecrübeye İlişkin

Düşüncelerinin Bir Değerlendirmesi

/ A Philosophical Reading of Mysticism: An Evaluation of

Walter T. Stace's Views on Mystical Experience

119

BETÜL AKDEMİR SÜLEYMAN

تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»
لعبد الغني بن إسماعيل النابلسي

/ The Critical Edition of *Nuqūd al-surar sharh ‘Uqūd al-durar fī mā yuftā bih min aqwāl al-Imām Zufar* by Abdulghanī b. Ismā‘īl al-Nablusī 149
ÜNAL ŞAHİN

Kitâbiyat / Book Reviews

- Mahmut Demir, *Hadis ve İdeoloji: Şii-Sünnî İhtilâfının Hadis Rivayetinde Yansımaları*
MUHAMMED ENES TOPGÜL 211
- Greg Fisher (ed.), *Arabs and Empires Before Islam*
ÖZNER ÖZDEMİR 221
- David Motadel (çev. Ahmet Fethi Yıldırım), *İslam ve Naziler*
İBRAHİM HASANOĞLU 227

İlmî Toplantı Değerlendirmeleri / Conference Reviews

- Osmanlı'da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler ve Meseleler Sempozyumu
MUHAMMED USAME ONUŞ 237

Vefeyat / Obituary

- Büyük Bir Edebiyat Tarihçisi ve Kültür Adamının Ardından:
M. Orhan Okay (1931-2017)
BEŞİR AYVAZOĞLU 243

Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: *Muhtasarü'l-Kerhî**

Orhan Ençakar**

A Canonical Lost Text in the Literature of the Ḥanafî Fiqh: *Mukhtaşar al-Karkhî*

Mukhtaşars have been preferred in the teaching of Islamic law because they were simply short and concise form of legal problems (masâ'il). These books became the primary sources in conveying the madhhab masâ'il to the following generations after a certain point in history. From among them, *al-Mukhtaşar* by al-Karkhî, the then head of the Hanafî fuqahâ' in Baghdad and one of the earliest authors of mukhtaşar, was very important. This work served as the main source of Qudûrî's *al-Mukhtaşar* which was an exemplary text for the mukhtaşars of the Hanafî madhhab during the classical period. While Karkhî's thoughts in legal theory had an impact on the usûl al-fiqh of the madhhab, his *al-Mukhtaşar* also influenced the articulation of the furû' fiqh through Qudûrî's *al-Mukhtaşar*. It thus became a guiding text for following mukhtaşars of the madhhab in the classical period.

Keywords: al-Karkhî, *al-Mukhtaşar*, Hanafîyya, formative period

Giriş

Hanefî mezhebinin teşekkül sürecini tamamladığı kabul edilen IV. (X.) asrın ilk yarısında kaleme alınan muhtasar metinlerin mezhep mesâilini sonraki nesillere aktarmada önemli bir rol oynadığı; mezhep imamları tarafından yazılmış fıkıh kitaplarının söz konusu asırdan itibaren özellikle tedris

* Bu makale "Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi: Kudûrî'nin *Muhtasar*'ının İcâre Bölümü Çerçevesinde" isimli yüksek lisans tezim (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013) esas alınarak hazırlanmıştır. Makaleyi okuyarak katkıda bulunan editör ve hakemlere, özellikle de makalenin konusu ve başlığı hakkındaki teklifleri için Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu'na teşekkür ederim.

** Araştırma Uzmanı, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

alanındaki merkezî konularını bu muhtasarlara terkettikleri bilinmektedir. Meselâ Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Asl* adlı ansiklopedik eserinin bir ihtisarı sayılan¹ Hâkim Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Kâfi*'si Mâverâünnehir'de *el-Asl*'ın yerini alacak kadar etkili olabilmıştır. Bu dönemin önemli muhtasarlarından bir diğeri de zamanında Bağdat Hanefîleri'nin reisi kabul edilen Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî'nin (ö. 340/952) *el-Muhtasar*'ıdır. Bu muhtasar için kitabın şârihlerinden Kudûrî (ö. 428/1037), Kerhî'nin talebesi Ebû Ali eş-Şâşî'den (ö. 344/955) nakille, "Bu kitabı ezberleyen, ashabımızın (mezhebi) en iyi hıfzedeni, anlayan da ashabımızın (mezhebi) en iyi anlayanı olur" demektedir.² Adı geçen iki muhtasarla birlikte mezhebin Mısır coğrafyasındaki temsilcisi Ebû Ca'fer et-Tahâvî'ye (ö. 321/933) ait *el-Muhtasar* Hanefî mezhebinin yayıldığı üç farklı coğrafyada teşekkül döneminde telif edilen ilk muhtasarlarda yer almaktadır.

Teşekkül döneminden sonra başlayan klasik dönemin bilinen ilk muhtasar çalışması ise Kudûrî'ye (ö. 428/1037) aittir. Onun telif ettiği *el-Muhtasar*'ın klasik dönem meşhur Hanefî fıkıh muhtasarlara üzerindeki etkisi tartışmaya mahal bırakmayacak kadar açıktır. Teşekkül dönemi muhtasarlarından klasik dönem muhtasarlara geçişi temsil eden ve bu iki dönem arasında bir köprü vazifesi gördüğü anlaşılan Kudûrî'nin, Kerhî gibi Irak Hanefî ekolüne mensup olması, Kerhî'nin üçüncü kuşak talebeleri arasında yer alıp, onun *el-Muhtasar*'ını hocası Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-Cürçânî'den (ö. 398/1008) okuması, daha sonra bu eser üzerine bir şerh yazıp, şerhin başında yukarıda zikredilen övgüleri aktarması kendi muhtasarını telif ederken Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ını esas almış olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Bu amaçla her iki muhtasar arasında şekil ve muhteva yönünden yapılan inceleme sonucunda Kudûrî'nin muhteva ve özellikle mesâilin sunumundaki sistematik açısından Kerhî'yi takip ettiği görülmüştür. Kerhî, bir taraftan usule dair görüşleriyle Hanefî mezhebi usûl-i fıkıh anlayışının oluşumuna önemli katkılarda bulunurken, diğer taraftan fûrû-i fıkha dair telif ettiği *el-Muhtasar*'ı ile mezhebin bu alanda üretilen metinlerine muhteva ve sistematik açısından model oluşturan bir eser sunmuştur.

Makale, Kerhî'ye ait bu *el-Muhtasar*'ın şekil ve muhteva açısından tahlilini konu edinmenin yanı sıra eserin klasik dönemin model metni Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı ve onun vasıtasıyla mezhebin diğer meşhur fıkıh muhtasarlara

1 *el-Asl*'ı tahkikli neşreden Boynukalın, "Kâfi incelendiğinde bu eserin öncelikle *Asl*'ın lafzını esas alıp onu özetlediği, sonra Şeybânî'nin ve kimi yerde diğer ilk dönem fakihlerinin eserlerinden nakillerde bulunduğu görülmektedir" demektedir (Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*, s. 122).

2 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 93, vr. o^b.

üzerinde muhteva ve sistematik açısından etkili olduğu tezini de savunmakta ve bu etkiyi yeri geldikçe örnekler üzerinden göstermeye çalışmaktadır. *el-Muhtasar*'ın şekil açısından tahlilinde eserin tamamı, muhteva açısından tahlilinde ise ağırlıklı olarak icâre bölümü esas alınmıştır. Bununla birlikte muhteva tahlili esnasında ele alınan konular diğer bazı bölümlerden de incelenerek daha geniş kapsamlı ve bol örnekli bir tahlil sunulmaya gayret edilmiştir.³ Müstakil bir nüshası bulunmayan *el-Muhtasar*'ın metnine, Kudûrî tarafından yapılan şerhin iki yazma nüshası⁴ içinde geçen metin parçaları ile yine bu şerhin bazı bölümleri üzerine yapılmış akademik çalışmalar⁵ üzerinden ulaşılmıştır.

I. Ebü'l-Hasan el-Kerhî

260'ta (874) Irak'ın Kerh-i Cüddân beldesinde doğan Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin b. Dellâl b. Delhem el-Kerhî Bağdat'ta yaşamıştır.⁶ Bölgede ders halkası bulunan iki büyük Hanefî fakihî Kadı Ebû Hâzim (ö. 292/905) ve Ebû Saîd el-Berdâî'den (ö. 317/930) sonra Bağdat'ta Hanefî çevresine bağlı fakihlerin reisi haline gelmiştir.⁷ Devrin meşhur fakihleri ondan ders almış,⁸ yetiştirdiği öğrenciler dört bir yana yayılmış, birçoğu kadılık görevine getirilmiştir.⁹ Hanefî mezhebinin erken dönem biyografi yazarlarından Kadı Ebû Abdullah es-Saymerî'nin (ö. 436/1045) “Kerhî ve Ebû Hâzim hakkında bütün bildiklerimi zikredecek olsaydım ikisi hakkında ayrı bir kitap yazmam gerekirdi” demesine¹⁰ rağmen Kerhî hakkında günümüze ulaşan bilgiler çok sınırlıdır. Ömrünün sonuna doğru felç olan Kerhî tedris faaliyetinden

3 Erken dönem şerh anlayışında metin ve şerh, sınırları belirtilmeden iç içe verildiği gibi şerhe konu olan metin de tam olarak aktarılmadığı için Kerhî'ye ait ifadelerin nerede başlayıp nerede bittiğini tam olarak tespit etmek ve böylece *el-Muhtasar*'ın tamamını ortaya çıkarmak pek mümkün olmadığından, makalede Kerhî'nin ifadelerinin daha rahat seçilebildiği bölümlerden biri olan icâre kısmı esas alınmıştır. Bununla birlikte yukarıda ifade edildiği üzere eser hakkında daha sağlıklı bir kanaat elde edebilmek için diğer bölümler de imkân nispetinde incelemeye tâbi tutulmuştur.

4 Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 563; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 93.

5 Kudûrî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* adlı eserinin bazı bölümleri üzerine yapılmış şu tahkikli çalışmalardan da faydalanılmıştır: Güney, “Kudûrî'nin ‘Şerhu Muhtasari'l-Kerhî’ Adlı Eserinin ‘Siyer’ Bölümünün Edisyon Kritiği”; Abdülmuhsin b. Abdullah, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”; Âdil b. Abdullah, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”.

6 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 167.

7 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 166.

8 Nedîm, *el-Fihrist*, III, 34-35.

9 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 166.

10 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 167.

çekilince, ders vermeyi talebesi Ebû Ali eş-Şâşî'ye (ö. 344/955), fetva vermeyi de diğer talebesi Ebû Bekir ed-Dâmegânî'ye bırakmıştır.¹¹ 340 (952) yılı Şâban ayı ortasında vefat eden Kerhî'nin cenaze namazını talebelerinden Kadı Ebû Temmâm Hasan b. Muhammed el-Hâşimî ez-Zeynebî kaldırmış, Hasan b. Zeyd mahallesinde Vâsitîn nehri kıyısındaki mescidinin yanına defnedilmiştir.¹²

II. Muhtasarü'l-Kerhî

Yukarıda ifade edildiği üzere *el-Muhtasar*'ın metni müstakil olarak mevcut değildir.¹³ Kerhî ile aynı dönemde yaşayan Tahâvî ve Hâkim Şehîd'in muhtasarları günümüze ulaşırken, mezhep içerisinde "meşâyih"¹⁴ adıyla ortaya çıkan ilk fakihler arasında yer alan ve Bağdat Hanefileri'nin reisi¹⁵ kabul edilen Kerhî'nin telif ettiği eserlerin bugüne ulaşmamasında onun itizâlî görüşlere sahip olmasının önemli bir etkisi olsa gerektir.¹⁶ Zira fıkıh kitaplarında yer alan, ehl-i bidatın kelâma dair yazdığı eserlerin okunmaması ve elde bulundurulmaması gerektiği yönündeki fetvalarda Mu'tezile'ye ait eserler de sayılmaktadır.¹⁷ Mu'tezile'nin kelâma dair yazdığı eserlere karşı sergilenen bu tavır anlaşıldığı kadarıyla, itizâlî fikirleri bulunan Kerhî gibi bazı Hanefî fakihlerinin fıkıh sahasında telif ettikleri eserleri de kapsamıştır. Bu eserler bugüne ulaşmamışsa bu durum, Kerhî'nin itikadî görüşleri başta olmak üzere birtakım olumsuz sebeplere bağlanabilir.¹⁸

11 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 169. Kerhî'nin hayatı ve eserleri için bk. Ençakar, "Kerhî'nin Muhtasar'ı", s. 34-49; Apaydın, "Kerhî", s. 285-87.

12 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 167-68.

13 Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-Arabî*, I/3, s. 102. Suudi Arabistan Melik Faysal Merkezi'nde Kerhî adına kayıtlı birkaç muhtasar yazması görünmektedir, ancak bunlardan hiçbiri Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ı değildir (bk. Güney, 'Şerhu Muhtasarî'l-Kerhî', s. 70).

14 Hanefî mezhebi içinde mezhep mesâilini değerlendirme, küllî kaide vazetme, içtihat ve tahric melekeseine sahip olma gibi bir dizi önemli meziyete sahip olmayı gerektiren ve genelde bir bölgede belli bir fakihin etrafında toplanan veya benzer fikhî tercihlere sahip fakihler grubunu ifade etmekte kullanılan "meşâyih" kavramının ortaya çıkışıyla ilgili olarak bk. Kaya, "Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu", s. 33-39; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", s. 9-10.

15 Bir coğrafyada "bir mezhep çevresindeki fakihlerin merkezi şahsiyeti olmak" şeklinde tercüme edilebilecek ifade kalıbının (intehet ileyhi riyâsetü) anlamı ve önemi hakkında bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 202-205.

16 Kerhî'nin itikadî mezhebi için bk. Ençakar, "Kerhî'nin Muhtasar'ı", s. 44-46.

17 Şeyh Nizâm v.dğr., *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, V, 377.

18 Bağdat'taki ehl-i re'y ve ehl-i hadis çekişmeleri ve Hanefiler'in bu süreçteki durumu için bk. Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası*, s. 161-92; Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", s. 621-32.

A) Eserin Telif Tarihi ve Kaynakları

Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ını ne zaman telif ettiği tam olarak bilinmemekle birlikte, bu eserinde diğer iki eseri *el-Câmiu's-sagîr*¹⁹ ve *el-Câmiu'l-kebîr*'den²⁰ bahsetmesi *el-Muhtasar*'ını onlardan daha geç bir dönemde telif ettiğini göstermektedir. *el-Muhtasar*'ın kaynaklarını çoğunlukla mezhep imamlarından nakledilen zâhirü'r-rivâye (*Usûl* ve *Câmiayn*) ve gayru zâhirü'r-rivâye (*Emâlî* ve *Nevâdir*) mesâilî oluşturmaktadır. Ayrıca Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) Kerhî'nin *Muhtasar*'ını esas alarak telif ettiği *Tuhfetü'l-fukahâ*' isimli eserinde²¹ talâkla ilgili bir meselede Kerhî'nin Tahâvî hakkında, "Bu meselede zikrettiği Ebû Hanîfe'nin görüşüdür" dediğini nakletmektedir.²² Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ında yer alan bu ifadede²³ onun Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ını gördüğü ve aşağıda geleceği üzere iki muhtasar arasında şekil ve muhteva açısından yer yer ortak noktalar bulunduğu görülse de, iki muhtasar arasında ağırlıklı olarak icâre bölümü üzerinden yapılan örnek karşılaştırma neticesinde Kerhî'nin muhteva ve özellikle mesâilin sunumundaki sistematik açısından Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ında var olandan çok daha farklı bir üslûp geliştirdiği tespit edilmiştir.²⁴

B) Eserin Şekil/İç Tasnif Açısından Tahlili

İlk dönemde "kitâb" adıyla yapılan fıkıh tedvinlerinde eser "namaz, zekât, nikâh, alışveriş" gibi sadece bir konuya tahsis edilirken aynı dönemde telif edilen "câmi" ve sonraki dönemlerde telif edilen "muhtasar" tarzı eserlerde fıkıhın bütün konuları belli bir tertip içinde peş peşe sıralanarak aynı kitapta yer almıştır. Fıkıhın bütün konularının bir araya getirildiği bu "câmi" ve "muhtasar" türü eserlerde mevcut olan konu tertibi farklı coğrafya ve telif geleneklerine göre kısmî değişiklikler gösterse de, ibadet-muâmelât şeklindeki ikili ayırıma hemen bütün fıkıh eserlerinde riayet edilmiştir.²⁵ Özellikle

19 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 563, vr. 263^a.

20 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, I, 570.

21 *Tuhfetü'l-fukahâ*' yaygın kanaatin aksine, Kudûrî'nin değil Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ı esas alınarak telif edilmiştir (bk. Ençakar, "Kerhî'nin Muhtasar'ı", s. 21-24).

22 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 174.

23 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 143^b. Kerhî'nin "Tahâvî'nin zikrettiği" dediği bu mesele Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ında yer almaktadır (Bk. *el-Muhtasar*, s. 192-93).

24 Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ının icâre bölümünün şekil ve muhtevası ile ilgili olarak bk. Ençakar, "Kerhî'nin Muhtasar'ı", s. 75-104.

25 Fûrû-i fıkıh kitaplarının sistematigi için bk. Aybakan, "Furu' Fıkıh Sistematigi Üzerine", s. 5-32. Hanefî mezhebi fıkıh kitaplarının tertibiyle ilgili olarak ayrıca bk. Ebû Süleyman, *Tertibü'l-mevzûâtî'l-fıkhiyye*, s. 15-42.

ibadetle ilgili konular bütün muhtasarlarda “tahâret, namaz, zekât, oruç ve hac” şeklinde aynı olmuş ve muhtasarlarda başında ilk önce ibadetle ilgili mesâile yer verilmiştir.²⁶ İbadetler dışındaki konular ise Hanefî mezhebi içinde birkaç farklı telif geleneğine göre sıralanmıştır: Şeybânî'nin telif ettiği *el-Câmiu's-sagîr*'deki iç tasnifi esas alan *el-Hidâye*'nin metni *el-Bidâye* ile bu konuda onu takip eden muhtasarlarda ibadet bahislerinin peşinden öncelikle “nikâh, yemin, hadler ve siyer” konuları gelirken, Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı ve onun iç tasnifini takip eden muhtasarlarda ise ibadet bahislerinden sonra alışveriş ve onunla alâkalı diğer konular gelmektedir.

1. Bölümlerin/Kitapların Tertibi

Kudûrî, Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ına yapmış olduğu şerhin başında, *el-Muhtasar*'ın tertibinin değişik olduğunu, zira Kerhî'nin eseri önce kısa bir metin olsun diye telif etmeye başladığını; fakat ibadet bahisleri bittikten sonra esere yeni bölümler eklediğini ve rehin bahsinden sonra da eseri iyice genişlettiğini söyler.²⁷ Kudûrî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ı mesâil açısından başı-sonu birbiriyle uyumlu bir eser olmayıp, mesâili baştan sona doğru giderek genişleyen ve bu sebeple diğer klasik muhtasarlarda bulunan bazı bölümleri ve babları içermeyen eksik kalmış bir telif yapısındadır. Kudûrî, eseri bölümler arasında hacim dengesini gözeterek şerh etmeye çalıştığını ve buna göre Kerhî'nin ihmal ettiği bölüm ve mesâili gerekli yerlere eklediğini belirtmektedir.²⁸ Alâeddin es-Semerkindî, Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ını esas alarak telif ettiği *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın sonuna

26 Bu konuda en farklı tasnif kendisinin de ifade ettiği üzere Molla Hüsrev'e (ö. 885/1480) aittir (*Dürrerü'l-hükkâm*, I, 3). *Gurerü'l-ahkâm* isimli muhtasarında ibadet konularının peşine “udhiye, sayd, zebâih, cihâd, ihyâ-yi mevât, kerâhiye” konularını ekleyen Molla Hüsrev diğer muhtasarlardan daha farklı bir tasnif benimsemiştir. Esere hâşiye yazanlardan Nûh Efendi (ö. 1070/1660) bu konuya dikkat çekip Molla Hüsrev'in konu tertibinde diğer eserlerden farklı bir yol takip ettiğini (*Netâicü'n-nazar*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 653, 220^b) ve önce sırf Allah hakkı, sonra Allah hakkı galip gelen, ardından kul hakkı galip gelen ve en son sırf kul hakları şeklinde bir konu tertibi yaptığını söylemektedir (*Netâicü'n-nazar*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 654, 122^a).

27 Kudûrî, *Şerhu Muhtasarî'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 1^b.

28 Kudûrî, *Şerhu Muhtasarî'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 1^b. Kudûrî şerhe eklediği bölümlerin bazılarını, “Bu baba eklenenler” (مما يلحق بهذا الباب) şeklinde ifade etse de (örnek olarak bk. Abdülmuhsin b. Abdullah, “Şerhu Muhtasarî'l-Kerhî”, s. 47, 63, 613, 659, 785; Âdil b. Abdullah, “Şerhu Muhtasarî'l-Kerhî”, s. 135) hepsini açıkça söylememiştir. Bu sebeple eklediği mesâil ve kitapların hepsini net olarak tespit etmek mümkün değildir. Bunların bir kısmı bazı karinelerle belirlenebilmektedir. Meselâ Kudûrî'nin Kitâbü'l-Hudûd'un başından “bâbü sıfatî'z-zinâya” kadar geçen bölümde (Âdil b. Abdullah, “Şerhu Muhtasarî'l-Kerhî”, s. 81-97) Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ından hiçbir alıntı yapmaması buraya kadar olan kısmı kendisinin eklediği izlenimini vermektedir.

el-Muhtasar'da bulunmayan şu sekiz bölümü eklemiştir: “Sebak, mefkûd, lakît-lukata, hünsâ, şehâdât, şehâdâtтан rüçû', edebü'l-kâdî ve vakıf-sadaka.”

Kudûrî'nin şerhini esas alarak Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine *et-Tecrîd* ve *el-Îzâh* adında iki farklı şerh çalışması yapan Rükneddin el-Kirmânî'nin (ö. 543/1149) eserinde Şeybânî'nin (*el-Câmiu's-sagîr*'deki) tertibinden farklı bir tertip benimsendiğini söylemesi²⁹ mütekaddimîn Hanefî fukahasının daha çok *el-Câmiu's-sagîr*'deki tertibe riayet ettiğini göstermektedir. Meselâ müteahhir dönem Hanefî fıkının en çok ilgi gören eserlerinden *el-Hidâye*'nin müellifi Mergînânî (ö. 593/1197) *el-Câmiu's-sagîr* ile Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ını bir araya getirerek telif ettiği *el-Hidâye*'nin metni *Bidâyetü'l-mübtedî*'de *el-Câmiu's-sagîr* tertibini esas almıştır.³⁰

el-Muhtasar diğer muhtasarlarda olduğu gibi “tahâret, namaz, zekât, oruç, hac” mesâilinin yer aldığı ibadet konularıyla başlar. İbadet konularında tek farklılık diğer muhtasarlarda “kitâbü's-salât”ın altında bir bab olarak ele alınan cenaze mesâilinin burada “kitâbü'l-cenâiz” adı altında ayrı bir bölümde işlenmiş olmasıdır. Ayrıca *el-Asl* ve onun ihtisarı sayılan Hâkim Şehîd'in *el-Kâfî*'sinde tahâret konuları “kitâbü's-salât”ın içinde yer alırken Kerhî bu konuları Tahâvî gibi “Kitâbü't-Tahârât” adıyla ayrı bir bölümde ele almıştır.³¹

Hanefî mezhebi muhtasarlarda konular, ibadet bölümlerinden sonra alışveriş veya nikâh mesâilinin ele alınması şeklinde iki farklı tertibe göre işlenmektedir. Şeybânî'nin *el-Asl*'ında, Tahâvî, Kerhî, Kudûrî, Mevsilî (ö. 683/1284) ve İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) muhtasarlarda ibadet konularından sonra önce alışveriş ile başlayan muâmelât konuları gelirken, *el-Câmiu's-sagîr* ve onun iç tertibi esas alınarak hazırlanan *el-Hidâye*, *el-Vikâye*, *en-Nukâye*, *Kenzü'd-dekâik*, *Tenvirü'l-ebşâr* ve *Mülteka'l-ebhur*'da ise önce nikâh ile başlayan münâkehat konuları gelmektedir. Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ında ise ibadet konularından sonra ilk önce alışveriş konusu işlenip hemen ardından nikâh konusuna geçilerek diğer muhtasarlarda hiçbirinde bulunmayan bir iç tertibe gidilmiş ve böylece alışveriş kitabı ile nikâh kitabı ardarda getirilmiştir. Nikâh ve talâk konularının peşinden de *el-Câmiu's-sagîr*'de olduğu gibi “itâk” ve “eymân” bahislerine geçen Kerhî daha sonrasında muâmelâtın diğer bir kısmına yer vermiş, arada “sayd, zebâih, udhiye, gasb, diyet, cinâyât, hudûd” bahislerini işledikten sonra “hibe, vedîa, âriye” konularına geçmiş, “dava” ve “beyyinât” konularından sonra da “vekâlet, kefâlet, havâle” gibi muâmelâtle alakalı diğer konulara yer vermiştir. *el-Muhtasar*'ın sonunda

29 Kirmânî, *el-Îzâh*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 586, vr. 1^b.

30 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zumûn*, I, 227.

31 Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 15-23; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 93, vr. 2^a-31^b.

keffârât konularını içeren ayrı bir bölüm vardır. Diğer muhtasarlarda ise keffârât konuları ilgili bölümlerin içerisinde zikredilmiştir. *el-Muhtasar*'da daha evvel zikredilen “sebak, mefkûd, lakît-lukata, şehâdât, şehâdattan rücû, edebü'l-kâdî, vakîf, ferâiz” gibi bazı önemli bölümler bulunmamaktadır.

Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ında yer alan bölümlerin diğer muhtasarlara nispeten daha düzensiz olduğu görülmektedir. Bunda kitabın parça parça telif edilmiş olmasının bir etkisi olsa gerektir. Bununla birlikte eserin iç tasnifi bazı yönlerden Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ı ile benzeşmektedir. Kerhî'nin tamamlamadığı bu *el-Muhtasar*'ında bulunmadığını söylediğimiz “mekûd, şehâdât, şehâdattan rücû, edebü'l-kâdî” gibi bölümlerin Tahâvî'ye ait *el-Muhtasar*'ın sonunda yer alması Kerhî'nin eserin iç tasnifini oluştururken Tahâvî'den istifade ettiğine bir işaret kabul edilebilir.³²

Kudûrî ve sonrasında yazılan meşhur metinlerin iç tasnif açısından Kerhî'den etkilenmedikleri açıktır. Bu konuda yukarıda geçtiği üzere daha çok *el-Câmiu's-sagir*'in tertibi etkili olmuştur. *el-Muhtasar*'da yer alan bölümlerin tablo halinde sıralaması şöyledir:³³

No	Kitap İsimleri	No	Kitap İsimleri
1	Kitâbü't-Tahâre	24	Kitâbü'd-Diyât
2	Kitâbü's-Salât	25	Kitâbü'l-Cinâyât ³⁴
3	Kitâbü'l-Cenâiz ³⁵	26	Kitâbü'l-Hudûd
4	Kitâbü'z-Zekât	27	Kitâbü's-Serika ve kat'u't-tarik
5	Kitâbü's-Sıyâm	28	Kitâbü'l-Hibe
6	Kitâbü'l-Menâsik	29	Kitâbü'l-Vedia
7	Kitâbü'l-Büyû'	30	Kitâbü'l-Âriye

32 Tahâvî ise *el-Muhtasar*'ını hazırlarken dayısı Ebû İbrâhim İsmâil b. Yahyâ el-Müzenî'nin (ö. 264/878) Şâfî mezhebi fıkhına dair telif ettiği *el-Muhtasar*'daki iç tertibi esas almıştır (Krş. Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 445-76; Müzenî, *Muhtasari'l-Müzenî*, s. 437-48).

33 *el-Muhtasar*'ın içindeki kitapların sıralaması Kudûrî şerhinden çıkartılmıştır (Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563). Kitapların belirlenmesi konusunda ayrıca Güney'in çalışmasından yer alan tablodan da yararlanılmıştır (Güney, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, s. 93-94).

34 Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ı esas alınarak telif edilen *Tuhfetü'l-fukahâ*'da cinâyât bahsi “kitâbü'd-diyât” altında işlenmektedir (Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, III, 104 vd.).

35 Cenâiz konuları *Tuhfetü'l-fukahâ*'da da ayrı bir kitap olarak ele alınmıştır (*Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 239).

8	Kitâbü'n-Nikâh	31	Kitâbü'd-Dâ'vâ ve'l-beyyinât
9	Kitâbü't-Talâk	32	Kitâbü'l-Vesâyâ ³⁶
10	Kitâbü'r-Radâ'	33	Kitâbü'l-Vekâle
11	Kitâbü'l-'İded ³⁷	34	Kitâbü'l-Kefâle
12	Kitâbü'l-İtâk	35	Kitâbü'l-Havâle
13	Kitâbü'l-Eymân	36	Kitâbü's-Sulh
14	Kitâbü'l-İcârât	37	Kitâbü'l-Müzâraa
15	Kitâbü'ş-Şerike	38	Kitâbü'l-İkrâh
16	Kitâbü'l-Mudârebe	39	Kitâbü'l-Kısmet
17	Kitâbü's-Sarf	40	Kitâbü'l-Me'zûn
18	Kitâbü'r-Rehn	41	Kitâbü'l-İkrâr
19	Kitâbü'ş-Şüf'a	42	Kitâbü's-Siyer
20	Kitâbü'z-Zebâih	43	Kitâbü'ş-Şirb
21	Kitâbü's-Sayd	44	Kitâbü'l-İbâha ve'l-hazr
22	Kitâbü'l-Udhiye	45	Kitâbü'l-Eşribe ³⁸
23	Kitâbü'l-Gasb	46	Kitâbü'l-Keffârât ³⁹

2. Alt Başlıkların/Babların Tertibi

Meseleci (kazüistik) bir yapıya sahip olan klasik fıkıh kitaplarının bablarında yer alan mesâilin tertibinde belli bir düzen olmamakla birlikte, Kerhî gibi kelâm disiplininin kazandırdığı sistematik düşünce tarzına sahip fakihlerin telif ettiği metinlerde bab içindeki mesâil tertibinin daha derli toplu olduğu görülmektedir. *el-Muhtasar*'ın içinde yer alan kitapların hemen

36 *Tuhfetü'l-fukahâ*'da "vasiyet" kitabından önce "ikrar" kitabı gelmektedir (*Tuhfetü'l-fukahâ*, III, 193 vd.).

37 "Radâ" ve "iddet" kitapları *Tuhfetü'l-fukahâ*'da "Kitâbü't-Talâk"ın altında birer bab olarak yer almaktadır (*Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 235, 243).

38 "Eşribe" kitabı *Tuhfetü'l-fukahâ*'da "şürb" kitabından sonra gelmektedir (*Tuhfetü'l-fukahâ*, III, 325 vd.).

39 "Keffârât" kitabı içinde yer alan konular *Tuhfetü'l-fukahâ*'da ilgili kitapların altında zikredilmiştir. Meselâ yemin kefareti "eymân" kitabında yer alır (*Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 341 vd.).

hepsinde konuyla ilgili çeşitli bablar bulunmaktadır. Buralarda ana konunun alt bölümlerini oluşturan mesâil birbirinden ayrılarak belli bir sistematik içinde ele alınmaya çalışılmıştır. Meselâ aşağıda geleceği üzere ibadet bahislerindeki “farz, vâcip, sünnet” ayırımı ile muâmelât bahislerindeki tarif, taksim, şartlar, hükümler şeklindeki anlatım tarzının ilk örneklerine Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ında sıkça rastlamak mümkündür. Kirmânî, Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ındaki tertibin iyi olup bablar içerisindeki mesâilin birbirine bağdaşık ve birbiriyle daha fazla insicam içinde olduğunu söyleyerek⁴⁰ eserin bu yönüne dikkat çekmiştir.

2.1. İbadetle İlgili Babların Tertibi

“Tahâret, namaz, zekât, oruç, hac” kitaplarından oluşan ibadet konularının babları şu şekildedir:

Kerhî “tahâret” bahislerine “abdest, gusül ve teyemmüm” ile başlamış, sonrasında tahârette kullanılacak sular, bu suların yer aldığı kuyular ve kaplar, necâsetler ve bunların temizliği, derilerin tabaklanması, istincâ gibi konuları *el-As'î*'de olduğundan daha tertipli bir şekilde işlemiştir. Kerhî'nin eksik bıraktığı anlaşılan mestler üzerine mesh gibi bazı konuları da Kudûrî tamamlamıştır.⁴¹ *el-Muhtasar*'ın “tahâret” kitabında, ilgili konunun farzlarının ve sünnetlerinin birbirinden ayrılması şeklinde bir metot takip edildiği görülmektedir. Meselâ Kerhî, “tahâret” kitabında “Abdestin farzları Allah'ın kitabında beyan ettiği şeylerdir” sözüyle ilgili âyete atıfta bulunarak abdestte yıkanması ve meshedilmesi farz olan âzaları sıralamakta, ardından gusül ve teyemmümün farzlarını açıklamaktadır. Sonrasında abdestin sünnetlerini sayarak, farzlarla sünnetleri birbirinden ayırmaktadır.⁴² Devamında da abdesti gerektiren halleri sayarak⁴³ “tahâret” kitabında farzlar-sünnetler-abdest/guslü gerektiren haller şeklinde bir sistematik oluşturmuş ve bu anlatım tarzı Kudûrî ve sonrasında yazılan bütün muhtasarlar tarafından benimsenerek geliştirilmiştir.

“Kitâbü's-salât”ta mekruh vakitler, namazın kılınışı, namazın mekruhları, namazda kıraat ve miktarı, seferde, binek üzerinde, gemide namaz, cuma, bayram ve korku namazları, hastanın namazı, nâfile namazlar, vitir namazı, sehiv

40 Kirmânî, *et-Tecrid*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1780, vr. o^b.

41 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 93, vr. 22^b-31^b. Kerhî'nin teyemmüm ve mestler üzerine mesh gibi bazı önemli konulara *el-Muhtasar*'da yer vermemesi, Kudûrî'nin şerhin başında dediği gibi, eseri çok kısa bir muhtasar olsun diye telif etmeye başlamasıyla alâkalı olabilir.

42 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 93, vr. 2^a, 3^b, 4^a.

43 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 93, vr. 5^b.

secdesi, namazda abdestin bozulması gibi konular ele alınmıştır.⁴⁴ Cenazeye ilgili hükümler diğer muhtasarların aksine “kitâbü’s-salat”ın içinde değil de ondan sonra “kitâbü’l-cenâiz” başlığı altında ayrı olarak zikredilmektedir.⁴⁵

Zekât kitabının başında kelimenin lugavî ve ıstilahî anlamı verildikten sonra “altın gümüş, ticaret malları ve hayvanların zekâtı, bunların verileceği yerler, alacakların zekâtı, zekât malının helâkı, çocuklara ve akıl hastalarına ait malların zekâtı, öşür, maden ve hazinelerin zekâtı, fitır sadakası” gibi konulara yer verilmektedir.⁴⁶ Zekât konuları *el-Asl*’da “hayvanların zekâtı” ile başlarken⁴⁷ Kerhî bu tertibi değiştirip “altın ve gümüşün zekâtı” ile konuya başlamıştır, fakat bu konuda kendisini sadece *Tuhfetü’l-fukahâ* sahibi Semerkandî takip etmiş,⁴⁸ Kudûrî⁴⁹ ve diğer muhtasar sahipleri *el-Asl*’da olduğu gibi zekât konularına hayvanların zekâtıyla başlamayı tercih etmişlerdir. Kerhî fitır sadakası hükümlerini *el-Asl*’da olduğu gibi oruç kitabında değil⁵⁰ Tahâvî gibi zekât kitabında⁵¹ zikretmiş, Kudûrî’nin de aynı tercihi devam ettirmesi sonucunda klasik dönemin muhtasarlarında “fitır sadakası babı” zekât kitabında yer almıştır.⁵²

“Oruç” kitabı da kelimenin lugavî ve ıstilahî anlamıyla başlar. Sonrasında “orucun vakti, oruç tutma şartları, niyet, orucu bozan şeyler, oruç bozmayı veya tutmamayı meşru kılan özürler, orucun mekruhları, oruç tutmanın mekruh olduğu vakitler, kefâreti gerektiren durumlar, ramazan hilâlinin görünmesi” ve en son “itikât” konularına yer verilir.⁵³

“Menâsik/hac” kitabı da kelimenin lugavî ve ıstilahî tanımıyla başlar. Ardından “haccın kime farz olduğu, ihrama girilen mikat sınırları, haccın yapılışı, haccın kaçırılması, hac çeşitleri, hacdan alıkonulma (ihzar), ihram yasakları, başkası adına hac, hacda kesilen kurban (hedy)” konuları tertipli bir şekilde incelenmiş,⁵⁴ Kudûrî ve diğer muhtasarlar da hac konularını hemen bu tertip üzere anlatmışlardır.⁵⁵

44 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*, nr. 93, vr. 22^b-31^b.

45 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*, nr. 563, vr. 49^b-54^b.

46 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*, nr. 563, vr. 55^a-67^a.

47 Şeybânî, *el-Asl*, II, 54 vd.

48 Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, I, 264 vd.

49 Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 67 vd.

50 Şeybânî, *el-Asl*, II, 173.

51 Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 51-52.

52 Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 82-83.

53 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*, nr. 563, vr. 67^a-75^b.

54 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*, nr. 563, vr. 75^b-96^b.

55 Örnek olarak bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 90-113.

Kerhî'nin ibadetlerle ilgili konuların tertibine dair yukarıda kısaca izah edilen bab sistematîği Kudûrî ve onun vasıtasıyla diğer muhtasar sahipleri tarafından da benimsenerek ibadet konuları Hanefî muhtasarlarında genel olarak bu tertip üzerine işlenmiştir.

2.2. Muâmelâtla İlgili Babların Tertibi

Muâmelât konularının başında genellikle tarif, taksim ve şartlara yer verilerek konuya genel bir giriş yapılmakta, ardından da bahsedilen muâmelât akdinden doğan karşılıklı haklar ve yükümlülükler konu bütünlüğü içinde sıralanmaktadır.⁵⁶ *el-Muhtasar*'ın örnek incelemeye tâbi tutulan "icâre/kiralama" kitabında yer alan mesâilin genel olarak şöyle bir sistematik içerisinde sunulduğu görülmektedir:

Delil: Aşağıda geleceği üzere bölüme ilgili âyet ve hadislerle başlanıp konuya dair verilecek bazı genel hükümlerin âyet ve hadislerden temellendirilmesi yapılır.⁵⁷

Tarif: Konunun fikhî ahkâmına geçilmeden önce merkez kavramın tarifi yapıp bir fıkıh terimi olarak ne anlama geldiği açıklanır.⁵⁸

Taksim: Delil ve tanımdan sonra ele alınan konunun türleri açıklanır ve bu açıklama ile tarifin bütün türleri içeren "efradını câmi" olduğu da zımnen ifade edilmiş olur.⁵⁹

Şartlar: Metinde ele alınan akdin bütün türlerinde geçerli olan temel şartlar belirtilir.⁶⁰

Hüküm: Genel şartların zikredilmesinden sonra konunun ana gövdesini oluşturan mesâile geçilir. Bu mesâil, yapılan akdin neticesinde doğan ve literatürde "akdin ahkâmı"⁶¹ başlığı altında toplanan karşılıklı haklar ve yükümlülüklerdir.⁶²

56 İcâre örneği için bk. Abdülmuhsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 12-37 vd.

57 Abdülmuhsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 4-6.

58 Abdülmuhsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 8.

59 Abdülmuhsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 8-9.

60 Meselâ Kerhî "icâre" bahsinde bir zâbit zikrederek, icâre türlerinin hepsinde akde konu olan müste'cerin, ücretin, akit süre üzerinden yapıldıysa sürenin, mesafe üzerinden yapıldıysa mesafenin ve iş üzerine yapıldıysa işin muhakkak belli olması gerektiğini akdin (sıhhat) şartı olarak ortaya koymaktadır (Abdülmuhsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 8).

61 Meselâ fıkıh mesâilini belli bir sistematik içinde aktarmaya en fazla özen gösteren Hanefî fakihî olarak bilinen Kâsânî (ö. 587/1191) her bölümün başında olduğu gibi "icâre" bölümünün başında da ele alınacak konular arasında "akdin ahkâmı"nı da zikreder (Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 174).

62 Abdülmuhsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 12 vd.

Taraflar arasındaki ihtilâflar: Akdin hükümlerinden sonra taraflar arasında vukuu muhtemel ihtilâflar ele alınarak bu ihtilâfların nasıl giderileceği üzerinde durulmaktadır.⁶³

Akdin fesadı: Akdin gerekli şartlar muvacehesinde kurulmaması ve bu sebeple fâsit olması durumu ve durumun kendine has hükümleri konu edilmektedir.⁶⁴

Akdin sona erdirilmesi veya ermesi/fesih ve infisah: Akdi sona erdiren veya erdirmeyi meşru kılan durumlardan bahsedilmektedir.⁶⁵

Netice olarak Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ında muâmelât konuları söz konusu olduğunda yukarıda geçtiği üzere başta meşruiyet delili olmak üzere sırayla "tarif, taksim, şartlar, hükümler, ihtilâflar, akdin fesadı ve nihayet akdin sona ermesi veya erdirilmesi" şeklinde belli bir sistematığın var olduğu söylenebilir.⁶⁶ Onun konuların sunumuyla alâkalı yukarıda kısaca ifade edilen bu üslûbu delil zikretme kısmı hariç Kudûrî tarafından da benimsenerek klasik dönem muhtasar üslubunun oluşmasını sağlamıştır.⁶⁷

63 Abdülmuhsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 124 vd.

64 Abdülmuhsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 157 vd.

65 Abdülmuhsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 249 vd.

66 Fıkıh mesâilinin bu sistematik üzere işlenmesi daha sonraları Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ı esas alınarak hazırlanan *Tuhfetü'l-fukahâ*' ve onun bir şerhi mahiyetinde olan *Bedâiü's-sanâi*'de geliştirilerek mesâilin sunumu daha da sistematikleştiği gibi fıkıh dili de çok daha zengin ve detaylı bir hale gelmiştir. Meselâ muâmelât konularında öncelikle akdin rüknü, sonra bu rüknün in'ikad, nefâz, sıhhat ve lüzum şartlarının ele alınması şeklinde bir metot geliştirilmiş, bu şartların bulunup bulunmamasına göre akitler mün'akit-bâtıl, nâfiz-mevkuf, sahih-fâsit, lâzım ve gayrılâzım diye isimlendirilmiştir (bk. Kâsânî, *Bedâi'*, V, 233 vd.). Bu sistematik anlatım tarzının oluşmasında Kerhî'den hemen sonra yaşamış olan Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed ed-Debûsî'nin de (ö. 430/1039) katkıları olmuştur. Debûsî *el-Esrâr* isimli çalışmasıyla Hanefî fıkıh literatürüne yeni kavramlar ve daha soyut taksim türleri kazandırmıştır. Meselâ *Tuhfetü'l-fukahâ*' ve *Bedâiü's-sanâi*'de görülen alışverişin dörderli iki farklı türe ayrımı asıl olarak *el-Esrâr*'da yer almaktadır (Krş. Özer, "Debbusi'nin 'el-Esrar fi'l-Usul ve'l-Furu'" Adli Eserinin Tahkik ve Tahlili", s. 736; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 7; Kâsânî, *Bedâi'*, V, 134-35).

67 "İcâre" bölümü üzerinden Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ı ile klasik dönemin meşhur muhtasarları (*Muhtasarü'l-Kudûrî*, *Tuhfetü'l-fukahâ*, *el-Hidâye*, *el-Vikâye*, *el-Muhtâr*, *Kenzü'd-dekâik*, *Gurerü'l-ahkâm*, *Mülteka'l-ebhur* ve *Tenvirü'l-ebâr*) arasında yapılan karşılaştırmanın bir tablosu için bk. Ençakar, "Kerhî'nin Muhtasar'ı", s. 108-11.

C) Eserin Muhteva/Mesâil Açısından Tahlili

1. Fıkhî Mesâilin Naklî Delillerine Yer Verilmesi

Muhtasarların yazılış gayeleri belli bir mezhebin görüşlerini en veciz şekilde ortaya koymak olduğundan Hanefî mezhebi muhtasarlarında genellikle delile yer verilmez. Özellikle klasik dönemin neredeyse şerhsiz anlaşıl-mayacak kadar lafızdan tasarruf eden muhtasarlarının temel özelliklerinden biri budur.⁶⁸ Fakat Hanefî mezhebi teşekkül dönemi muhtasarları söz konusu olduğunda bu muhtasarların hem delil hem de mezhep içi ihtilâfları zikretme hususunda klasik dönem muhtasarlarından daha farklı oldukları görülmektedir. Kerhî *el-Muhtasar*'ında, "bu konudaki asıl" (el-aslü fi hâzâ) deyip âyet, hadis veya âsârdan delil zikrederek konuya girmeye özen gösterir.⁶⁹ Kerhî'nin zikretmiş olduğu bu deliller genellikle o bölüm boyunca Hanefî mezhebi adına ortaya koyacağı mesâilin esâsâtını teşkil eden naslardan oluşmaktadır.

Kerhî'nin bu konuda Şeybânî'yi takip ettiği açıktır. Zira hem Şeybânî'nin *el-Asl*'inde hem de onun muhtasarı Hâkim Şehîd'in *el-Kâfî*'sinde genellikle konu başlarında ilgili âyet ve hadislerle yer verilmektedir. Kudûrî ve sonrasında yazılan klasik dönem muhtasarlarında ise konuyla ilgili âyet ve hadislerle neredeyse hiç yer verilmeyerek bu önemli bölüm ihmal edilmiştir. Hemen her konuda olduğu gibi bu konuda da Kudûrî'nin tavrının belirleyici olduğu; onun *el-Muhtasar*'ına aldığı konuların klasik dönem muhtasarlarında devam ettirildiği, almadığı konuların da ihmal edildiği görülmektedir. Bunun en belirgin örneklerinden biri konu başında zikredilen âyet ve hadislerdir.

1.1. Âyetler

Fıkıhta ele alınan mesâilin çoğu hadis, âsâr ve kıyas gibi delillere dayalı olup hakkında Kur'an'da sarîh delil bulunan konular çok sınırlıdır. Bu sınırlı sayıda âyetin herkes tarafından bilindiği farzedilerek Hanefî fıkıh muhtasarlarında bu âyetlere pek yer verilmez. Kerhî diğer birçok konuda olduğu gibi bu konuda da farklı bir metot izleyip ilgili âyetleri zikretmeye özen göstermiştir. Meselâ ibadet bahislerinde "abdest, teyemmüm, namazın belli vakitle-re tahsisi, cuma namazı, yağmur duası, tilâvet secdesi, cenazenin defni, zekât, zekâtın kimlere verileceği, öşür, oruç, itikâf ve hac" konularına, "Bu konuda şu âyet asıldır" diyerek başlar. Onun bu tavrından konuyu, herkes tarafından

68 Fıkıh muhtasarları ve özellikleriyle ilgili bk. Kaya, "el-Muhtasar", s. 61.

69 Kerhî birçok konuya bu şekilde başlar (örnek olarak bk. Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 19^a, 55^a, 57^a, 57^b, 63^a, 74^a).

mutlak delil olarak kabul edilen Kur'an âyetleriyle temellendirmeyi kendisine bir prensip edindiği kanaatine varılabilir.⁷⁰

1.2. Hadisler ve Âsâr

Kerhî yukarıda geçtiği üzere *el-Muhtasar*'ında *el-Asl*'da olduğu gibi -genellikle bölüm başlarında- konuyla ilgili hadisler ve âsâra yer vermektedir. Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) onun eserlerinin bu özelliğine dikkat çekeerek *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr* ve *el-Muhtasar*'ında senetleriyle birlikte hadis ve âsâr zikrettiğini nakleder.⁷¹ Talebelerinden Cessâs da (ö. 370/981) ondan senetli hadis rivayetinde bulunur.⁷² Fakat elimizdeki Kudûrî şerhinde bu rivayetler genellikle senetsizdir.⁷³ Kâsım b. Kutluboğa'nın ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda senet hazfının şârih Kudûrî'ye ait bir tasarruf olma ihtimali yüksektir. Nitekim Kudûrî'nin "sarf" bahsinin başında *el-Muhtasar*'da geçen bir hadisi naklederken "Kerhî bu hadisin isnadını da zikretti" demesine rağmen isnadı vermemesi,⁷⁴ ayrıca diğer bazı eserlerde Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ından yapılan hadis nakillerinde isnatların zikredilmesi⁷⁵ senet hazfının Kudûrî tarafından yapılmış olduğunu göstermektedir. Kerhî'nin *el-Muhtasar*'da yer verdiği bazı rivayetleri Şeybânî'nin eserlerinden almış olma ihtimali de vardır. Meselâ Kudûrî, Kerhî'nin rivayet ettiği bir hadis için, "Bu Muhammed'in zikrettiği uzun bir haberdur.⁷⁶ Fakat Ebü'l-Hasan (Kerhî) bunu kısaltıp sadece konuyla ilgili bölümünü zikretmiştir" demektedir.⁷⁷ Bu ifadeden Kerhî'nin hadisi *el-Asl*'dan kısaltarak aldığı sonucu çıkarı-

70 Örnek olarak bk. Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 1^a, 12^b, 17^a, 33^a, 37^b, 48^a, 55^a, 59^a, 63^a, 67^b, 74^a, 75^b.

71 İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 201.

72 Örnek olarak bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 17; III, 67, 346; a.mlf., *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 203, 594, 602-3, 712; II, 269-70.

73 Örnek olarak bk. Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 50^a, 57^a, 57^b, 61^b.

74 Abdülmuhsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 682-83; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 259^a.

75 Bu rivayetlerden biri için bk. Mutarrizî, *el-Muğrib*, I, 135. Kerhî'nin talebesi Ebû Abdullah el-Basrî'den ders almış olan Zeydî fakih Müeyyed-Billâh Ahmed b. Hüseyin *Şerhu't-Tecrid* isimli eserinde Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ında yer alan bu rivayetlerden bir kısmını senetleriyle nakletmiş ve diğer bir kısmı için de Kerhî'nin bunları senediyle rivayet ettiğini söylemiştir (Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-Tecrid*, I, 448, 521; II, 353).

76 Şeybânî, *el-Asl*, III, 426. Şeybânî *el-Asl*'ın birçok kitabının başında o kitapta işleyeceği konulara delil olan rivayetlere yer vermektedir. Meselâ "icâre" kitabının başında merfû, mevkuf ve maktu' yirmiden fazla rivayet bulunmaktadır (Bk. *el-Asl*, III, 426-433).

77 Abdülmuhsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 4-5; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 223^a.

labileceği gibi aynı hadisi kendi senediyle bu şekilde rivayet etmiş olması da muhtemeldir.

Bölüm başlarında aktardığı hadislerden anlaşıldığı üzere Kerhî, bir taraftan konunun en temel özelliklerine temas eden rivayetleri tercih ederken, diğer taraftan mezhep imamlarının kitaplarında mürsel olarak rivayet edilen bazı hadisleri müsnet olarak rivayet etmeye özen göstermektedir.⁷⁸ Bunda, özellikle Irak'ta ehl-i hadis anlayışına sahip fıkıh çevrelerinin artan etkisinin önemli rol oynadığı söylenebilir.⁷⁹

2. Kavramlar

2.1. Kavramların Tanımı

Kerhî, her yeni bölüme genellikle konunun temel kavramını tanımlayarak başlamaktadır. Müteahhirin döneminde telif edilen geniş hacimli fıkıh kitaplarında âdet haline gelen konu başında öncelikle kavramların lugavî ve ıstilahî anlamlarının verilmesinin Hanefî mezhebi fıkıh literatürü tarihinde en erken örnekleri Kerhî'nin bu eserinde yer almakla birlikte bazı ıstilahî tanımların daha önce Şeybânî'nin kitaplarında bulunduğu görülmektedir. Meselâ “ecîr-i müşterek” ve “ecîr-ü-recül vahdeh” (ecîr-i hâs) kavramları bizzat *el-Asl*'da⁸⁰ mezhep imamları tarafından tarif edilmiş ve daha sonra birbirine yakın ifadelerle Tahâvî ve Kerhî'nin muhtasarlarında yer almıştır.⁸¹

Kerhî tanımını yaptığı fikhî kavramlardan bir kısmının hem lugavî hem de ıstilahî anlamını verirken, diğer bir kısmının sadece ıstilahî anlamını vermekle yetinmiştir. Meselâ *el-Muhtasar*'ın zekât bahsinin başında, önce kelimenin lugavî anlamını verip ıstilahî anlamıyla alâkasını kurmakta, ardından kelimenin fıkhîta kazandığı ıstilahî anlamı izah etmektedir.⁸² Oruç ve hac konularına da kelimenin lugavî ve ıstilahî mânasını vererek başlamıştır.⁸³ Kerhî, muâmelât konularının model akdi olarak kabul edilen alışveriş akdinin temel kavramları mebî' ve semenin de tarifini vermiştir: Mebî' (satılan mal) “akitle taayyün eden”, semeni (ücret) de “akitle taayyün etmeyen” şeklinde

78 Örnek olarak bk. Abdülmuhsin b. Abdullah, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, s. 4-6; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 223^a.

79 Ehl-i hadis fıkıh anlayışının Hanefî mezhebi içindeki çalışmalara etkisi hakkında bk. Kaya, “Mezheblerin Teşekkülü” s. 142-51.

80 Şeybânî, *el-Asl*, III, 429-30.

81 Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 130; Abdülmuhsin b. Abdullah, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, s. 53, 68; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 225^a, 225^b.

82 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 54^b.

83 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 67^a, 75^b.

tarif etmektedir.⁸⁴ Kerhî diğer önemli bir muâmelât türü “icâre”yi (kiralama) de “âyanın menfaati üzerine yapılmış bir akit” olarak tanımlar.⁸⁵ Bu tanım müteahhirin Hanefî fukahası tarafından benimsenip “efradını câmî” ve ağyârı mâni” olacak şekilde geliştirilmiştir. Kerhî'nin fikhî kavramlara tanım getirmeye çalışması o dönemde yazılmış diğer iki muhtasar, Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ı ile Hâkim Şehîd'in *el-Kâfi*'sinde pek görülmeyen bir özelliktir.⁸⁶

Kavramlara tanım getirme noktasında Kudûrî yer yer Kerhî'yi takip etmiştir. Meselâ Kudûrî yukarıda geçen tanımlardan “icâre, ecîr-i hâs, ecîr-i müşterek”in tanımına yer verirken⁸⁷ diğerlerini zikretmemiştir. Bundan, Kudûrî'nin sadece önemli olduğunu düşündüğü tanımlara yer verdiği anlaşılmaktadır.

2.2. Kavramların Geliştirilmesi

Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ında bazı kavramların *el-Asl*'da yer alan isminden farklı olarak zikredildiği de görülmektedir. Meselâ *el-Asl*'da “ecîr” (işçi türleri); “ecîr-i müşterek” (herkese çalışan) ve “ecîrür-recül vahde” (tek kişiye çalışan) şeklinde geçmektedir.⁸⁸ İşçiler hakkındaki bu taksimin Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ında “ecîr-i müşterek” ve “ecîr-i hâs” şeklinde geçip, “ecîrür-recül vahde” terimi yerine, onunla aynı mânaya gelen; fakat daha teknik ve mâna açısından “ecîr-i müşterek” lafzının tam karşıtı olan “ecîr-i hâs” teriminin tercih edildiği görülmektedir.⁸⁹ Kerhî'nin bu konuda Tahâvî'den faydalanmış olması da muhtemeldir. Zira Tahâvî *el-Muhtasar*'ında ecîr-i hâs terimini kullanmakta ve tıpkı *el-Asl*'da olduğu gibi tarifini de yapmaktadır.⁹⁰ Bununla birlikte Kerhî ve Tahâvî'nin yeni terimler oluşturma konusunda daha önceki kuşakların faaliyetlerinden faydalanmış olmaları da mümkündür.

2.3. Yeni Kavramlar Üretilmesi

Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ında sonraki dönem muhtasarlarında farklı isimle anılan kavramlar da bulunmaktadır. Meselâ sonraları “farz-ı kifâye” şeklinde

84 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 103^a.

85 Abdülmuhsin b. Abdullah, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, s. 8; nr. 563, vr. 223^a.

86 Meselâ icârenin bu tarifi her iki muhtasarın ilgili bölümlerinde yer almamaktadır (bk. Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 128-32; Hâkim Şehîd, *el-Kâfi*, nr. 923, vr. 229^a-51^b).

87 Bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 152, 154, 155.

88 Şeybânî, *el-Asl*, III, 561.

89 Abdülmuhsin b. Abdullah, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, s. 68; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 225^b.

90 Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 129-30.

terimleşecek olan, “bazı müslümanların yapmasıyla diğerlerinden sorumluluğun düştüğü; fakat topluca terkinin câiz olmadığı yükümlülükler” için Kerhî “vâcib fi'l-cümle”⁹¹ ve “vâcib mücmel”⁹² ifadesini kullanmakta ve yukarıda tercümesini verdiğimiz tarifi yapmaktadır. Bu ifadeden Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ı yazdığı dönemde, Hanefiler'in farz ile vâcib ayırımının kavramsal varlığının henüz lafzî varlığa dönüşmediği; fakat her iki hüküm arasındaki farkı göstermek ihtiyacına binaen yeni kavramlar üretme yoluna gidildiği anlaşılmaktadır.⁹³

3. İşlenen Konunun Kısımlara Ayrılıp Türlerinin Belirlenmesi

Kerhî bölüm başlarında konunun temel kavramını açıkladıktan sonra gerekiyorsa konuyu kısımlara ayırmakta ve mesâili bu kısımlara göre ele almaktadır. Böylece bu kavramın altında hangi türlerin yer aldığı, bu türlerin kendisine has ne tür şartları ve ahkâmı bulunduğunu anlama ve kavrama noktasında çok daha etkili bir üslûp kullanmaktadır.

Kerhî'nin bu özelliğine talebesi Cessâs da dikkat çekmiştir. Cessâs Tahâvî'nin, “Yeminler üç kısımdır; kefâreti gerektiren, gerektirmeyen ve affı umulan” şeklindeki ifadesiyle yeminlerin hükmü üzerinden yaptığı taksimi şerhederken hocası Kerhî'nin bunu, “Yeminler iki kısımdır. Geçmişe ve geleceğe yönelik olanlar. Geçmişe yönelik olanlar da iki kısımdır: kasıtsız yanlış yere yapılan (lağv) ve kasıtlı yalan yere yapılan (gâmûs) yeminlerdir. Kefâret sadece geleceğe yönelik yapıldığı tutulmayan yeminlerdedir. Yemîn-i lağvda ne kefâret ne de günah vardır. Yemîn-i gâmûsta kefâret olmasa da günah vardır” şeklinde açıkladığını söyleyerek hocasının konuyu hükme göre değil de meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayan hükmün illetine göre bir taksime tâbi tuttuğunu ifade etmek ister gibidir.⁹⁴

Kerhî'nin konuyu bu şekilde hükme medar olan illete göre taksim etmesinin bir diğer güzel örneği icâre bahsinde yer almaktadır. Kerhî “icâre”yi “âyanın menfaati üzerine yapılmış bir akit” şeklinde tarif ettikten sonra kiralamada “bir şeyden faydalanma” veya “birinden bir işi yapmasını isteme” şeklinde iki türlü menfaat kullanımının söz konusu olduğunu söyleyerek bu

91 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 51^b.

92 Güney, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, Arapça edisyon bölümü, s. 6.

93 Mu'tezilî usulcü Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), Kerhî'nin talebesi Ebû Abdullah el-Basrî'den (ö. 369/980) nakille Bağdat ehlinin farz ile vâcib arasında ayırım yaptıklarını farzı, “vücûbiyeti kesin yolla sabit vâcib” olarak, farz anlamına gelmeyen vâcibi de, “vücûbiyeti zan ve emâre yoluyla sabit olan” şeklinde tarif ettiklerini aktarmaktadır (Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 369).

94 Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, VII, 373.

akdi temelde ikiye ayırır. Kudûrî şerhinde Kerhî'nin yaptığı bu taksimin doğru olduğunu söyleyip kiralama akitlerinin bu iki tür üzerinden yapıldığını vurgular.⁹⁵ Kezâ şirket kitabının başında şirketlerin üç kısma ayrıldığını ve bu üç kısım şirketin her birinin de ayrıca iki ayrı çeşidinin söz konusu olduğunu söyleyen Kerhî, daha bahsin başında şirketleri üç ana gruba ayırmakta ve ardından her bir kısmın kendine has şartlarını ve mesâilini zikretmektedir.⁹⁶ Kerhî'nin konuyu kısımlara ayırıp anlatmasına diğer bir örnek olarak madenlerin zekâtıyla ilgili yaptığı taksim gösterilebilir. O, topraktan çıkan madenleri, a. eriyen, b. akıcı ve c. ne eriyen ne de akıcı şeklinde üç gruba ayırıp⁹⁷ hepsinin hükümlerini ayrı ayrı zikretmiş ve böylece mesâilin daha kolay anlaşılmasını sağlayan başarılı bir anlatım tarzı geliştirmiştir.

Kudûrî'nin, ele alınan konuyu kısımlara ayırıp türlerini belirlemede Kerhî'yi takip etmediği görülmektedir. Zira Kudûrî *el-Muhtasar*'ında yukarıda örnek olarak verilen madenlerin zekâtına hiç değinmezken, icâre bahsinde baştan herhangi bir taksime gitmemiş, şirket bahsinde konuyu taksime tâbi tutsa da burada Kerhî'den farklı bir metot takip etmiştir.⁹⁸

4. Küllî Kaideler

Kerhî'nin biraz da kelâmcı kişiliğinden kaynaklanan önemli yönlerinden bir diğeri konu hakkında zikredeceği mesâili kuşatan asıl/zâbit⁹⁹ zikretmesidir. Kendisinin imamlardan aktarılan mesâilin esasını oluşturan kaideleri (asılları) tespit edenlerin önde gelenlerinden biri olarak tebâruz ettiği¹⁰⁰ ve mezhebin sistemleştirilmesinde önemli katkıları olduğu¹⁰¹ bilinmektedir. Kerhî, mezhep mesâilinin ortak noktalarını keşfetme noktasında gösterdiği

95 Abdülmuhsin b. Abdullah, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, s. 8-10; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 223^a.

96 Bk. Abdülmuhsin b. Abdullah, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, s. 304; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 230^b. Kudûrî kendi muhtasarında bu taksimi biraz daha geliştirerek farklı bir şekilde vermiştir (bk. *el-Muhtasar*, s. 79).

97 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 65^a.

98 Bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 167.

99 “Zâbit kelimesi yer yer kaide ile aynı anlamda kullanılmakla birlikte fakihlerin çoğunluğu kaideyi daha geniş, zâbiti ise daha dar kapsamlı olarak görür ve aralarında fark bulunduğuna işaret ederler. Buna göre kaide muhtelif konulara dair meseleleri, zâbit ise yalnız bir konuya dair meseleleri kuşatır. Meselâ “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir” kaidesi (*Mecelle*, md. 2) “bey, hibe, havale, kefâlet” gibi fıkıh bütün konularına uygulanabilme imkânı taşırken, “İcârede ma'küdün aleyh menfaattir” cümlesi bir zâbit olup sadece icâre bahsine mahsustur” (Baktır, “Kaide”, s. 205). Burada zâbit terimiyle kastedilen de kelimenin bu dar anlamıdır.

100 Kaya, “Mezheblerin Teşekkülü”, s. 218, 230-35.

101 Apaydın, “Kerhî”, s. 285.

bu çabasıyla birçok meseleyi tek bir asıl altında toplayarak hem o mesâilin kolayca anlaşılıp akılda tutulmasına hem de sistematik fıkıh anlayışının gelişimine katkıda bulunmuştur.

el-Muhtasar'da zikredilen zâbit/asıllar genellikle "küllü...",¹⁰² "el-aslü fi"¹⁰³ "el-aslü'l-lezi"¹⁰⁴ "hâze'l-bâbü mebniyyün alâ aslınâ"¹⁰⁵ "aslü hâze'l-bâb"¹⁰⁶ "cümletü mâ"¹⁰⁷ veya "ve cümletü hâze'l-bâb"¹⁰⁸ gibi ifadelerle başlayan cümleler içinde verilmektedir. Hemen her konuya dair asıllar zikretmeye özen gösteren Kerhî bu yönüyle de diğer muhtasarlarda pek rastlanamayacak farklı bir telif üslûbuna sahip olduğunu göstermiştir.

Kudûrî'nin bu konuda Kerhî'den faydalandığı zaman zaman onun zikrettiği bu küllî kaidelere yer verdiği görülmektedir.¹⁰⁹

5. Mezhep İmamlarının Görüşleri

Kerhî mezhep imamlarının görüşlerini aktarma konusunda Şeybânî'nin kitaplarında takip ettiğine benzer bir prensibi benimsemiştir. Şeybânî *el-Asl*'ın başında, "kitapta Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve kendi görüşlerini belirttiğini, ihtilâf zikretmediği yerde o görüşün üçüne ait olduğunu" söylemiştir.¹¹⁰ Kerhî'nin de *el-Muhtasar*'ında bu üç imamın görüşlerini vermeye çalıştığı, ihtilâf olmayan yerlerde tıpkı *el-Asl*'daki gibi isim vermeden veya "inde ashâbinâ",¹¹¹ "kâle ashâbünâ cemîan",¹¹² "fi kavlihîm cemîan"¹¹³ türü ifadelerle meseleyi sunduğu görülür. Meselede ihtilâf olduğunda ise

102 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 8^a, 10^a, 12^a, 43^b, 71^a, 120^a, 123^b.

103 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 58^b.

104 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 61^b.

105 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 56^b.

106 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 11^a.

107 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 106^a, 107^a.

108 Âdil b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 112; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 71^a. Yazma nüshada bu ifadelerin yer aldığı kısımlarda bazan sadece "kâleş-şeyh" bazan da "kâleş-şeyh Ebû'l-Hasan" denilmektedir. "Kâleş-şeyh" ifadelerinin *el-Muhtasar*'ın şârihi Kudûrî'ye ait olma ihtimalinden dolayı diğer fıkıh kitaplarından yapılan tarama sonucunda kitapta bu ifadeyle gelen açıklamaların büyük oranla Kerhî'ye nispet edildiği görülmüş ve bu sebeple "kâleş-şeyh" ifadesiyle gelen açıklamalar Kerhî'ye ait kabul edilmiştir.

109 "İcâre" bahsindeki küllî kaidelere örnek olarak bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 152, 153, 157, 158.

110 Şeybânî, *el-Asl*, I, 5.

111 Abdülmühsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 92.

112 Abdülmühsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 239.

113 Abdülmühsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 981.

genellikle yine *el-Asl*'da olduğu gibi önce varsa Ebû Hanîfe'nin sonra da Ebû Yûsuf'un ve Şeybânî'nin görüşlerini verir.¹¹⁴ Bazan da Ebû Hanîfe'nin diğer iki öğrencisi Züfer (ö. 158/775) ve Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) görüşlerine, hatta nâdirenen de olsa mezhep dışına çıkarak Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/738) gibi Ebû Hanîfe'nin hocaları silsilesinden¹¹⁵ veya İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765)¹¹⁶ gibi diğer Kûfe fukahasından meşhur simaların görüşlerine yer verebilmektedir. Kerhî'nin diğer fakihlerden getirdiği görüşleri, daha ziyade Ebû Hanîfe'nin tek kaldığı yerlerde onun görüşünü güçlendirmek için zikrettiği anlaşılmaktadır.¹¹⁷

Teşekkül dönemi muhtasarlarında yer alan bu özellik Kudûrî ile birlikte terkedilmeye başlamıştır. Kudûrî ihtilâflı konularda mezhep imamlarının hepsinin görüşlerini her zaman vermeyip bazan sadece tercih edilen görüşü zikretmekle yetinmiştir. Kudûrî sonrasında yazılan *el-Muhtâr*, *el-Vikâye*, *en-Nukâye* ve *Kenzü'd-dekâik* gibi klasik dönem muhtasarlarında ise genellikle Ebu Hanîfe'nin görüşü tercih edilip onunla yetinilmiş yahut *el-Muhtâr* veya *Kenzü'd-dekâik*'te olduğu gibi diğer imamların ihtilâfına sadece rumuzla işaret edilmiştir.¹¹⁸

6. Zâhirî'r-rivâye ve Gayru zâhirî'r-rivâye Mesâilî

Hanefî mezhebinde ilk muhtasarların ortaya çıktığı IV. (X.) asrın ilk yarısına kadar geçen yaklaşık iki asırlık sürede mezhep mesâilinin öğrenilmesi imamlardan aktarılan *Usûl* ve *Câmiayn* (zâhirî'r-rivâye), *Emâlî* ve *Nevâdir* (gayru zâhirî'r-rivâye) rivayetlerinin ayrı metinler içinde bir önceki nesilden tevarüs edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. IV. (X.) asrın ilk yarısında ortaya çıkan teşekkül dönemi muhtasarlarında bu rivayetler bir kompozisyon içerisinde fakat birbirine karıştırılmadan ele alınmaya başlamıştır. Her ne kadar bugün elimizde mevcut olan *el-Asl*'ın bazı bölümlerinin sonunda o bölümle ilgili nevâdir mesâiline yer verilse de,¹¹⁹ bu muhtasarlarda olduğu gibi her

114 Örnek olarak bk. Abdülmuhsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 53, 100, 158, 169.

115 Abdülmuhsin b. Abdullah, "Şerhu muhtasari'l-Kerhî", s. 53.

116 Abdülmuhsin b. Abdullah, "Şerhu muhtasari'l-Kerhî", s. 773.

117 Bu yerlere örnek olarak bk. Abdülmuhsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 53, 158; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nr. 563, vr. 114^b; Güney, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî", s. 76.

118 Klasik dönem metinlerinde Ebû Hanîfe'nin görüşüyle yetinilmesiyle alâkalı olarak bk. Ençakar, "Kerhî'nin Muhtasar'ı", s. 12, 15-16, 18, 20, 29-31.

119 Meselâ *el-Asl*'ın Mehmet Boynukalın tarafından yapılan neşrinde, "kitâbü's-savm"ın sonunda Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) *Müccerred*'inden bazı bölümler ve "nevâdirü's-savm" adı altında *el-Asl*'ın râvilerinden Ebû Süleyman

iki rivayet türünün (zâhirür-rivâye ve gayru zâhiri'r-rivâye) bölüm içerisinde ele alınarak değerlendirildiği bir kompozisyon türü ilk muhtasarların çıktığı döneme kadar söz konusu değildir. Bu durum, muhtasarlara ayrıcalıklı kılan yönlerden bir diğeridir. Böylece ilk defa mezhep imamlarına ait bütün mesâil topluca bir değerlendirmeye tâbi tutularak tek bir metin içinde ele alınmıştır.¹²⁰ İfade edildiği üzere Kerhî *el-Muhtasar*'ında sadece imamların görüşlerini aktaran bir râvi konumunda değildir. Aksine ele almış olduğu konu hakkında imamların son veya rivayet açısından en doğru görüşlerini tespit etmeye çalışmaktadır.¹²¹ Ayrıca “zâhirür-rivâye”de (*Usûl ve Câmiayn*) yer almayıp “gayru zâhiri'r-rivâye”de (*Emâlî ve Nevâdir*) geçen¹²² veya imamların görüşlerine kıyas/tahricle zikredilmiş¹²³ mesâile de yer vererek konunun eksik taraflarını tamamlama gayreti içindedir. Kerhî, bu yaptığı ile ele aldığı konuyu mezhep içinde geldiği son haliyle tek bir kompozisyon içinde sunmaya çalışan bir müellif görüntüsü vermektedir.

Mezhep imamlarından “zâhirür-rivâye” dışında aktarılan görüşlerin kaynaklarının muhtasarlarda açıkça ifade edilmesi teşekkül dönemi muhtasarlara has olup klasik dönemi muhtasarlarda bu tutum terkedilerek zâhirür-rivâye dışından gelen rivayetlerin kaynağını zikretmeye ihtiyaç duyulmamış, böylece her iki rivayet türü aynı metinde birbirinden ayrılmadan nakledilmeye başlamıştır. Diğer birçok konuda olduğu gibi bu konuda da öncülük eden kişi Kudûrî olmuştur. O kendisinden önce yazılan teşekkül dönemi muhtasarlarının aksine kendi *el-Muhtasar*'ında zikrettiği rivayetleri herhangi bir sınıflamaya tâbi tutmamış ve böylece klasik dönem muhtasarlarda yer alan görüşler, hangisinin “zâhirür-rivâye” hangisinin “gayru zâhiri'r-rivâye” olduğuna veya hangisinin bizzat mezhep imamlarının görüşleri olduğuna ve hangisinin de onların görüşlerine kıyasla tahric edildiğine bakılmaksızın zikredilmeye başlamıştır.

7. Mezhep İmamlarına Muhalefet

Son olarak Kerhî'nin *el-Muhtasar*'da nâdiren de olsa mezhep imamlarına muhalefet ettiğini belirtmek gerekir. Meselâ fâsit icâre (kiralama) akitlelerini anlatırken, buğday ve zeytinyağı gibi mekilât ve mevzûnâtın ağırlık

el-Cûzcânî'nin Şeybânî'den rivayet ettiği bazı mesâil bulunmaktadır. Kitabı neşreden Boynukalın bu bölümlerin *el-Asl*'dan olmayıp Ebû Süleyman el-Cûzcânî veya bazı râviler tarafından eklenmiş olduğunu; fakat kitabın bütün nüshalarında bulunduğu için köşeli parantez içinde bunları da neşrettiğini söylemektedir (Bk. *el-Asl*, II, 202, 205).

120 Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Kaya, “Mezheplerin Teşekkülü”, s. 176.

121 Meselâ bk. Abdülmuhsin b. Abdullah, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, s. 20, 22, 546, 597, 725.

122 Meselâ bk. Abdülmuhsin b. Abdullah, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, s. 330.

123 Meselâ bk. Abdülmuhsin b. Abdullah, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, s. 60, 180.

ölçüsü olarak kullanılmak üzere kiralanmasının câiz olmadığını söylemektedir.¹²⁴ Kudûrî bu meseleyi şerh ederken Şeybânî'nin *el-Asl*'da¹²⁵ mekilât ve mevzûnâtın bu amaçla kiralanmasının câiz olduğunu belirttiği halde Kerhî'nin câiz görmediğini söyler. Sonra da hocası Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî'nin (ö. 398/1008) iki görüşün arasını cemetmek için yaptığı izahı verir.¹²⁶ Diğer bazı muhalefet örneklerini ise Kerhî'nin talebesi Cessâs (ö. 370/981) vermektedir. Cessâs hocasının nikâhta denklik konusunda mezhep imamlarından nakledilen “nesep ve sanatta denkliği” kabul etmediğini, gerekçe olarak da, “Kısasta herkes birbirine denktir. Öyleyse nikâhta da denk olmalıdır. Nikâhta denklik aranacaksa bu mehir ve nafakada olmalıdır” dediğini nakleder.¹²⁷ Kerhî'nin mezhep imamlarına muhalefet ettiği bir diğer mesele sarhoşun talâkiyla alâkalıdır. Kerhî, sarhoşun talâkını akıl hastasının talâkına kıyas edip geçerli saymaz.¹²⁸ Cessâs'ın hocasından aktardığı diğer farklı bir görüş ise cemaatle namazı farz-ı kifâi olarak görmesidir.¹²⁹

Sonuç

Kerhî'nin bugün için kayıp olup Kudûrî tarafından yapılan şerhi üzerinden takip edilen *el-Muhtasar*'ının şekil ve muhteva açısından tahlil ve Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerinden diğer muhtasar metinlere etkisinin konu edildiği bu makalede şu sonuçlara varılmıştır. Eser, bölüm başlarında konuyla ilgili âyet, hadis ve âsâra yer vermesi, fikhî kavramlara tanım getirmesi, konuyu taksime tâbi tutup her bir kısmın şartlarını zikretmesi, küllî kaide ve zâbitlar tespit ederek konuyu belli bir sistematik içinde ele alması yönüyle Hanefî muhtasar geleneği içinde özel bir konumu ihraz etmiştir. Bunun dışında aynı dönemde telif edilen diğer iki muhtasarda olduğu gibi mezhep içi ihtilâflı meselelerde öncelikle Ebû Hanîfe sonra Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin görüşlerine yer vermesi, “zâhirü'r-rivâye” dışında kalan rivayetlerin kaynaklarını belirtmesi, imamların görüşleriyle o görüşlerden tahriç yoluyla elde edilen diğer görüşleri birbirinden ayırması, ayrıca Kudûrî ve sonrasında telif edilen klasik dönem muhtasarlarına göre daha hacimli olması açılarından da sonraki muhtasarlardan farklılık arz etmektedir.

124 Abdülmühsin b. Abdullah, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, s. 185.

125 Şeybânî, *el-Asl*, IV, 11.

126 Abdülmühsin b. Abdullah, “Şerhu Muhtasari'l-Kerhî”, s. 186.

127 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 255.

128 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 16.

129 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 204-5.

el-Muhtasar'ın en önemli özelliği olarak Hanefî mezhebi fıkıh mesâilini o döneme göre oldukça sistematik sayılabilecek bir şekilde sunması gösterilebilir. Bunda Kerhî'nin kelâmcı kişiliğinin etkisi olduğu açıktır. *el-Muhtasar*'ın makale boyunca işaret edilen bu sistematığı daha sonraları Kudûrî aracılığı ile mezhebin diğer meşhur muhtasar sahipleri tarafından da benimsenerek özellikle tarif, taksim, şart ve küllî kaide zikretme noktasında geliştirilerek devam ettirilmiştir. Kerhî'den bu yönden en çok etkilenen ve onun bu sistematik anlatım tarzını metinler bazında ileriye taşıyan kişinin Alâeddin es-Semerkindî olduğu söylenebilir. O *Tuhfetü'l-fukahâ'* isimli eserini Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ını esas alarak hazırlamış ve Debûsî'den de istifade ederek bu sistematığı geliştirmiştir. Ardından damadı Kâsânî *Tuhfetü'l-fukahâ'*nın bir tür şerhi sayılan *Bedâiu's-sanâi'* isimli eserinde bu tarzı daha da geliştirerek sistematik fıkıh çalışmalarına önemli katkı sağlayan ender şahsiyetler arasındaki yerini almıştır.

Bibliyografya

- Abdülmuhsin b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî li-Ebi'l-Hüseyn el-Kudûrî min evveli kitâbi'l-icârât ilâ âhiri kitâbi'r-rehn" (doktora tezi), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1429.
- Âdil b. Abdullah, "Şerhu Muhtasari'l-Kerhî li-Ebi'l-Hüseyn el-Kudûrî min evveli kitâbi'l-hudûd ilâ nihâyeti kitâbi'l-havâle" (doktora tezi), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Riyad, 1429-30/2008-2009.
- Apaydın, H. Yunus, "Kerhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, 285-87.
- Aybakan, Bilal, "Furu' Fıkıh Sistematiği Üzerine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (MÜİFD)*, 31 (2006): 5-32.
- Baktır, Mustafa, "Kaide", *DİA*, XXIV, 205-10.
- Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1-21.
- Bedir, Murteza, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-selâm) Uluslararası Sempozyumu: 7-9 Kasım 2008*, ed. İsmail Safa Üstün, I-II, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011, I, 621-632.
- Boynukalın, Mehmet, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitâbu'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*, İstanbul: Ocak Yayınları, 2009.
- Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurân*, haz. Muhammed Sâdık Kamhâvî, I-V, Beyrut: Dâru İhyâit-türâsi'l-Arabî, 1405.
- Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fkhi'l-Hanefî*, haz. Sâid Bekdâş v.dğr., I-VIII, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.

- Ebü Süleyman, Abdülvehhâb İbrâhim, *Tertîbü'l-mevzûâtî'l-fikhiyye ve münâsebetühü fil-mezâhibi'l-erbaa*, Mekke: Câmîatü Ümmî'l-kurâ, 1408/1988.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, haz. Muhammed Hamîdullah, I-II, Dımaşk: el-Ma'hedü'l-ilmî el-Fransî li'd-dirâsâti'l-Arabî, 1384/1964.
- Ençakar, Orhan, "Kerhî'nin *Muhtasar*'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi: Kudûrî'nin *Muhtasar*'ının İcâre Bölümü Çerçevesinde" (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2013.
- Güney, Necmeddin, "Kudûrî'nin 'Şerhu Muhtasari'l-Kerhî' Adlı Eserinin 'Siyer' Bölümünün Edisyon Kritiği" (yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya, 2006.
- Hâkim Şehîd, *el-Kâfî*, Millet Ktp., Fezullah Efendi, nr. 922; Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 288.
- İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, haz. M. Hayr Ramazan Yûsuf, Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-kalem, 1413/1992.
- Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, I-VII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge, I-II, Beyrut: Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabî, ts.
- Kaya, Eyyüp Said, "Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitabı'n-Nevâzil'i", (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1996.
- Kaya, Eyyüp Said, "Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl" (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2001.
- Kaya, Eyyüp Said, "Muhtasar", *DİA*, XXXI, 61-62.
- Kirmânî, Rükneddin, *el-İzâh*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 586.
- Kirmânî, Rükneddin, *et-Tecrîd*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1780.
- Kudûrî, *el-Muhtasar*, haz. Sâid Bekdâş, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 93; Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 563.
- Makdisi, George, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2012.
- Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, I-II, İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmanîye, 1317.
- Mutarriżî, *el-Muğrib fi tertibi'l-Mu'rib*, haz. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr, I-II, Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1399/1979.
- Müeyyed Billâh, Ahmed b. Hüseyin, *Şerhu't-Tecrîd fi fikhî'z-Zeydiyye*, haz. M. Yahyâ Sâlim Azzân - Hamîd Câbir Ubeyd, I-VI, San'a: Merkezü't-türâs ve'l-buhûsi'l-Yemenî, 2006/1427.
- Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, haz. M. Abdülkâdir Şâhin, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998.
- Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, haz. Eymen Fuâd Seyyid, I-III, London: Müessesetü'l-furkân, 1430/2009.

Nûh b. Mustafa, *Netâicü'n-nazar*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 653-654.

Özen, Şükrü, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, İstanbul: y.y., 2001.

Özer, Salim, "Debbusi'nin 'el-Esrar fi'l-Usul ve'l-Furu' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" (doktora tezi), Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 1997.

Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985.

Semerkindî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, I-III, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1405/1984.

Sezgin, Fuat, *Târihu't-türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî v.dğr., VIII, Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, haz. Mehmet Boynukalın, I-XII, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2012.

Şeyh Nizâm v.dğr., *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I-VI, Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1310.

Tahâvî, *el-Muhtasar*, haz. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire: Dârü'l-kütübü'l-Arabî, 1370.

Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: *Muhtasarü'l-Kerhî*

Mezhep imamlarından aktarılan fıkıh mesâilini kısa ve öz olarak tek bir metinde toplamalarının sağladığı kolaylıkla tedris faaliyetlerinde tercih sebebi olan muhtasarlar, belli bir dönem sonra mezhep mesâilinin gelecek nesillere aktarılmasında birinci el kaynaklar haline gelmişlerdir. Bu muhtasarlardan biri de Hanefî mezhebi teşekkül dönemi ilk muhtasar müelliflerinden ve dönemin Bağdat Hanefîleri'nin reisi Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ıdır. Eser, Hanefî mezhebi klasik dönem muhtasarlarının model metni Kudûrî'ye ait *el-Muhtasar*'ın da temel kaynağıdır. Kerhî'nin usule dair görüşleri mezhebin usûl-i fıkıh anlayışında etkili olduğu gibi, fıkha dair telif ettiği bu eseri de Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerinden mezhebin klasik dönem muhtasar metinlerine yön vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Kerhî, *el-Muhtasar*, Hanefilik, teşekkül dönemi.

Kadınların Hadis Okuttuğu Mekânlar: el-Câmiu'l-Muzaffarî Örneği*

Nagihan Emiroğlu**

The Places Where Female Hadith Scholars (*Muḥaddithât*) Teach Ḥadith: An Example of *al-Câmi' al-Muzaffarî*

Woman generally, though not always, played a prominent role in education throughout Islamic history. Especially during the 7-10/13-15th centuries, women were important in the education sector in the Mamluk region. For instance, *al-Câmi' al-Muzaffarî*, which was built by the Makdisî family, which migrated from al-Quds and settled in Damascus, was a significant place for public courses taught by many eminent scholars. Female hadith scholars (*muḥaddithât*) took part in teaching alongside their male colleagues. In this article, I aim to expound upon the educational activities of these female scholars, using *samâ'* registrations as a primary source. These educational activities were pursued not only in their houses but also in educational institutions such as *dâr al-ḥadiths*, *madrasas* and even mosques. In this article, I have introduced female hadith scholars who lived during the Mamluk period. Additionally, by means of *samâ'* registrations, I briefly touch upon the books, the students' ages, their number and level of knowledge. Finally, I have presented information about the reading culture of the period and the importance of education in the society.

Key words: Woman, ḥadith, *samâ'* registration, the Makdisî/Ḳudâmah family, *al-Câmi' al-Muzaffarî*, Mamluks.

Giriş

Hız. Peygamber döneminden itibaren kadınlar, İslâm dininin sonraki nesillere doğru bir şekilde aktarılması için büyük gayret sarfetmişlerdir. Her zaman aynı düzeyde olmamakla birlikte özellikle VII-X. (XIII-XVI.) asırlar

* Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) kapsamında düzenlediği ilmi seminerler ve katkılarından dolayı İSAM yönetimine, bu makalenin olgunlaşması açısından titizlikle metni defalarca okuyan Yrd. Doç. Dr. Berat Açıl'a, kıymetli önerilerde bulunarak destek veren Doç. Dr. Halit Özkan, Doç. Dr. Bekir Kuzudışlı ve diğer hocalarıma teşekkür ederim.

** Araştırma Görevlisi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (nyanar@cu.edu.tr).

arasında pek çok kadın muhaddis, küçük yaştan itibaren ilim hayatında yer almış, sadece kendi evlerinde ailesine ve akrabalarına ya da yakın çevresine değil cami, medrese ve dârülhadislerde civar şehirlerden çok sayıda öğrencinin katıldığı ve içlerinde erkeklerin de bulunduğu meclislerde hadis dersleri vermiş, az da olsa eser telif ederek çoğunlukla da talebe yetiştirerek hadis ilminin gelişmesine katkı sağlamışlardır.¹ Hatta âli isnatla herhangi bir cüz ya da kitabın rivayetine sahip olan bazı kadın muhaddisler, aynı dersi verebilecek pek çok meşhur muhaddis bulunmasına rağmen başka şehirlere, icâzetine sahip olduğu kitabı rivayet etmek üzere davet edilmişlerdir.²

Kadınların ilim hayatına aktif olarak katıldığını gösteren en güzel örneklerden biri camilerdeki eğitim öğretim faaliyetleridir. Bu konuda uzun yıllar söz konusu derslerin devam etmesi ve kısa sürede zamanın önde gelen camileri arasına girmesi sebebiyle Dımaşk'taki el-Câmiu'l-Muzafferî³ güzel bir örnektir. Söz konusu cami VI. (XII.) yüzyılda Filistin'den göç eden ve yaklaşık üç buçuk asır boyunca İslâm düşüncesinin gelişiminde önemli rol oynayan Kudâme ailesi mensuplarının öncülüğünde inşa edilmiştir. Bahsi geçen dönemde söz konusu coğrafyayı elinde bulunduran Memlûk Devleti'nin siyasî ve dinî politikaları, istikrar ve güven ortamı, icâzet sisteminin yaygınlaşması ve Kudâme ailesi başta olmak üzere bu bölgedeki Hanbelî mezhebi mensuplarının teşvik ve gayretleri ile kadınların etkisi hatırı sayılır şekilde hissedilmiştir.⁴

1 Hz. Peygamber döneminden IX. (XV.) asra kadar kadınların hadis ilmindeki yeri için bk. Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, s. 18-32; Eren, "Kadınların Hadis İlmine Katkıları", s. 83-110. Hadislerin tedvininden sonra hadis rivayet anlayışında da birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Sistemli hadis rivayetinin başladığı bu dönemde özellikle rihlelerin hadis rivayetinde önemli bir mevkiye gelmesi, rihle yapamayan ve herhangi bir ders halkası içinde yer alamayan kadınların hadis râvisi olarak aktif rolde bulunmalarını olumsuz etkilemiş olabilir. Ancak özellikle VII-X. (XIII-XVI.) asırlarda kadınların daha ziyade ön plana çıkmasında, Şam ve Mısır'da bir Türk devleti olan Memlûkler'in hâkim güç olması etkili olmuştur. Zira ilk sultanlarının Şecerüddür isminde bir kadın olduğu kabul edilen Memlûk Devleti'nde siyasî ve askerî alanlarda kadına değer verildiği, toplumda kadına bakışın genel olarak olumlu olduğu bilinmektedir. Bu ortam içinde başta hadis ilmi olmak üzere pek çok alanda kadın âlimler yetişmiştir (bu konuda daha fazla bilgi için bk. Yiğit, "Memlûkler Zamanında (1250-1517) Kadın", s. 131-44). Ayrıca V. (XI.) asırla birlikte rihlelerin eski dönemlere göre azalması, şahıstan yapılan rivayet yerine kitaptan rivayetin daha yaygın hale gelmesi ve hadis eğitiminin medrese ve dârülhadis gibi eğitim kurumlarında da verilmeye başlanmasının, kadınların eğitim sahasında daha da ön plana çıkmalarına katkı sağladığı düşünülebilir.

2 Muhammed b. Azzûz, *Büyütâtü'l-hadis*, s. 21-22.

3 Hâfiz, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 6-9; Koca, "Kudâme Ailesi", s. 310-11.

4 Sayeed, "Kadın ve Hadis Rivayeti", s. 160.

Bu makale başta Kudâme ailesi olmak üzere bölgedeki Hanbelî kadın muhaddislerin el-Câmiu'l-Muzafferî'de ders vererek, hadis eğitim öğretimi-ne yapmış oldukları katkıyı konu edinmektedir. Ayrıca bu çalışmada kadınların sadece kendi evlerinde değil toplumun bütün kesimlerinin müşterek olarak kullandığı cami gibi mekânlarda da ilmî faaliyetleri sürdürdüklerini belgeleriyle birlikte göstermek amaçlanmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu kadınlar dârülhadis ve medrese gibi kurumlarda ders vermiş olsalar da makale ders mekânı olarak el-Câmiu'l-Muzafferî ile sınırlı tutulmuştur.

Öte yandan bu makalede ele alınacak ilmî gelişime öncülük eden kadınların, el-Câmiu'l-Muzafferî'de okutulan eserlerin semâ kayıtlarında isimleri geçen kişiler olduğu da belirtilmelidir. Böylelikle kadınların bilfiil ilim hayatındaki yeri ortaya konulurken aynı zamanda semâ kayıtlarına ve o dönemde okutulan eserlere de dikkat çekilmiş olunacaktır. Çalışmada öncelikle Sâlihiye bölgesinde ilmî hareketliliği başlatan Kudâme ailesinin kısa tarihçesi ve el-Câmiu'l-Muzafferî'nin inşası hakkında bilgi verilecek daha sonra okutulan eserlere ait en eski tarihli semâ kaydından başlanılarak kayıtlarda yer alan kadın muhaddisler ele alınacaktır.

Kudâme Ailesi ve el-Câmiu'l-Muzafferî'nin İnşası

Kudâme Ailesi

el-Câmiu'l-Muzafferî'nin inşasına öncülük eden ve Suriye'de Kâsiyun dağı eteklerinde Sâlihiye mahallesinde ilmî bir hareketlilik başlatan Kudâme ailesi, Filistin'in Nablus yakınlarındaki Cemmâil köyünden göç etmiş, uzun yıllar topluma yön veren ilim adamları yetiştirerek X. (XVI.) asra kadar etkinliğini sürdürmüştür. Kudâme ailesi, ismini Kudâme b. Mikdâm el-Makdisî'den (ö. ?) almıştır. Ancak ailenin Dımaşk'ta ilmî ilerlemeye öncülük eden şahsiyeti, Kudâme'nin torunu Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Hanbelî (ö. 558/1162) olmuştur. 491 (1097) yılında Cemmâil'de dünyaya gelen Ahmed b. Muhammed, ilmî tahsilini tamamladıktan sonra evini bir medreseye dönüştürmüştür. Ahmed b. Muhammed burada başta çocukları ve kadın-erkek akrabaları olmak üzere isteyen herkese Kur'an, fıkıh ve çeşitli ilimlerde dersler vermiştir. Cuma günleri hutbe okuyup cemaate dinî ahkâmı öğreterek kısa sürede meşhur olan Ahmed b. Muhammed b. Kudâme'nin cuma sohbetlerini dinlemek için yakın köylerden birçok insanın geldiği belirtilmektedir.⁵

5 Zehebi, *Târîhu'l-İslâm: sene 551-560*, s. 246; Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 6; Koca, "Kudâme Ailesi", s. 310-11.

Ahmed b. Kudâme bu faaliyetleri sürdürürken yaşadığı coğrafyada siyasi karışıklıklar söz konusuydu. Haçlılar Fatımîler'in elinde olan Kudüs'ü ele geçirmek üzere saldırmış ve 492 (1098) yılında Kudüs'ü çok kanlı bir şekilde ele geçirmişti.⁶ Bu tarihten sonra da egemenliklerini Kudüs'de devam ettiren Haçlı orduları halkın bir kısmını öldürüp gençleri köle olarak aldı. Tarım ve diğer alanlarda müslümanları hizmet etmeye zorlayan Haçlılar, onları büyük bir baskı altında tuttu. Halkın dinî eğitiminde büyük rol oynayan Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, faaliyetleriyle işgal kuvvetlerini rahatsız ettiğinden Cemmâil'den Dımaşk'a göç etmek zorunda kalmıştır.⁷

551 (1156) yılında Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, ailesi ve yakın akrabaları ile Dımaşk'ın doğusunda bulunan Sâlihiye bölgesine yerleşmiştir.⁸ Üç yıldan fazla bir süre kaldıkları bu bölgede yer alan Sâlihiye Mescidi'nde, pek çok kişiye çeşitli ilimlerde dersler vermeleri sebebiyle kısa sürede insanların takdirlerini kazanmışlardır. Ancak bu durumdan rahatsız olan bir Hanbelî ailesi sebebiyle, 555 (1160) yılında Kudâme ailesi, Dımaşk'a 3 kilometre uzaklıkta, Kâsiyun dağı eteklerine yerleşmeye karar vermiştir.⁹

Ahmed b. Muhammed b. Kudâme buraya yerleştikten kısa bir süre sonra, Filistin'den yeni gelen muhacirlerin de katılımıyla, Kâsiyun dağı etekleri bir yerleşim merkezi haline gelmiştir. İnsanlardan uzak kalmayı tercih ederek eğitim öğretim faaliyetlerini oğlu Ebû Ömer Muhammed'e (ö. 607/1210) bırakan¹⁰ Ahmed b. Muhammed, uzlete çekildikten kısa bir süre sonra 558 (1162) yılında vefat etmiştir. Aile Kudüs'e nispetle Makdisî, bir süreliğine yerleştikleri Ebû Sâlih Mescidi'nin bulunduğu Salihîye'ye nispetle Salihî diye anılmaktadır.¹¹

Kudâme ailesi takvâları, zâhidâne yaşamları ve ilimleri sayesinde kısa sürede tanındı. Bu ailenin Dımaşk'ta ilim hayatının hareketlenmesinde, pek çok ilim adamının yetişmesinde ve Hanbelî mezhebinin yayılmasında önemli katkıları olduğu bilinmektedir. Zengî, Eyyübî ve Memlûk sultanlarından büyük ilgi gören aile, çeşitli dinî ve idarî görevlere getirilmiştir.¹² Nitekim Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed'in oğlu Şemseddin Ebû Muhammed Abdurrahman

6 Demirkent, "Haçlılar", s. 525-46.

7 İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, I, 68.

8 Şâkir Mustafa, *Medîne li'l-ilm Âlü Kudâme*, s. 15; İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, I, 71.

9 İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-cevheriyye*, I, 76-81; Şâkir Mustafa, *Medîne li'l-ilm Âlü Kudâme*, s. 16-19.

10 Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 8.

11 Zehebî, *el-İber*, III, 29.

12 Koca, "Kudâme Ailesi", s. 310-11.

(ö. 682/1283) Dımaşık'a atanan ilk Hanbelî kadısıdır.¹³ Ebu Ömer'in torunu Şerefeddin Ebü'l-Fazl Hasan da (ö. 695/1296) 687 (1288) yılında, amcasının oğlu Necmeddin Ahmed'in vefatı üzerine onun yürüttüğu kadılık görevine getirilmiş ve vefatına kadar bu görevini sürdürmüştür. Şerefeddin Hasan'ın el-Câmiu'l-Muzafferî'de kılınan cenaze namazına, nâibü's-sultanın yanı sıra, pek çok kadı ve seçkin âlimin katılması¹⁴ devlet erkânı tarafından sevilen bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. İlerleyen yıllarda yine Kudâme ailesine mensup ve aynı zamanda Eşrefiyye Dârülhadisi'nde hocalık yapan Takıyyüddin Süleyman b. Hamza da (ö. 715/1315) kadı olarak görev yapmıştır.¹⁵

Yaptırdığı el-Câmiu'l-Muzafferî ve el-Medresetü'l-Ömeriyye ile bölgenin ilmî gelişimine öncülük eden Ebü Ömer Muhammed b. Ahmed,¹⁶ özellikle fıkıh alanında yazdığı eserlerle Hanbelî fıkıh mirasını sonraki nesillere aktaran kardeşi Muvaffakuddin Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö. 620/1223),¹⁷ teyzesinin oğlu Cemmâîlî nisbesiyle meşhur *el-Kemâl* müellifi hadis hâfızı Abdülğanî b. Abdülvâhid (ö. 600/1203)¹⁸ ve kendi ismini vererek kurduğu medrese ile hadis ilimleri ve ricali konusundaki bilgisiyle tanınan meşhur muhaddis Ziyâeddin el-Makdisî (ö. 643/1245)¹⁹ ailenin en önemli dört büyük imamıdır. Adı geçen âlimler dışında bu aileye mensup hadis, tefsir, fıkıh ve Arap dili gibi çeşitli alanlarda temayüz etmiş çok sayıda âlim, imam, kadı ve hadis hâfızı sayesinde Makdisî ailesi, yetiştirdikleri talebeler, yazdıkları eserler ve üstlendikleri görevlerle VIII. (XIV.) asra kadar yoğun bir şekilde varlıklarını hissettirmişlerdir.

el-Câmiu'l-Muzafferî'nin İnşası

Caminin bânisi olan ve 528 (1133) yılında Cemmâîl'de dünyaya gelen Ebü Ömer Muhammed b. Ahmed, Dımaşık'a göçtüklerinde yirmi üç yaşındaydı. İlk tahsilini babasından alan Ebü Ömer, Dımaşık'ı yurt edindikten sonra buraya gelen âlimlerden ve Mısır başta olmak üzere yapmış olduğu ilmî seyahatlerde görüştüğu pek çok hocadan ders alarak fıkıh ve hadis alanında temayüz etti.²⁰

13 Yûnûnî, *Zeylû Mir'âti'z-zaman*, IV, 186; Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 38.

14 Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 27.

15 Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 40.

16 Zehebî, *Siyer*, XXII, 5-9.

17 Zehebî, *Siyer*, XXII, 165-72.

18 Zehebî, *Siyer*, XXI, 443-71.

19 Zehebî, *Siyer*, XXIII, 126-30.

20 Koca, "Kudâme Ailesi", s. 310-11.

Daha önce de ifade edildiği gibi babasının uzlete çekilmesinden sonra halkın eğitim öğretim faaliyetleriyle ilgilenen Ebû Ömer, 593 (1196) yılında Ebû Dâvûd Mehâsin el-Fâmî isimli bir tâcirin yardımlarıyla dağın eteklerine bir cami inşasına başladı. Ancak tâcirin verdiği para caminin tamamlanmasına yetmeyince inşaat yarıda kaldı. Bu durumu haber alan Sultan Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin (ö. 589/1193) kumandanı ve eniştesi el-Melikül-Muzaffer Kökböri (ö. 630/1233), Ebû Şücâ' Ahmed b Karatay et-Türkî (ö. 655/1257-8) isminde bir emîriyle birlikte 3000 dinar yardım gönderdi. Ayrıca Muzafferüddin Kökböri caminin giderleri için bir vakıf da tahsis etti.²¹

599 (1202) yılında inşası tamamlanan ve ilk hutbesini Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed'in okuduğu cami, Eyyûbiler döneminin ilk camisiydi ve Emeviyye Camii'nden sonra Dımaşk'taki en büyük cami olma özelliğini taşımaktaydı. Cami yapımına büyük katkı sağlayan Muzafferüddin Kökböri'ye nispetle el-Câmiu'l-Muzafferî, Kâsiyûn dağı eteklerinde olduğu için Câmiu'l-cebel, caminin yapımına öncülük ederek cami vakfını ellerinde bulunduran ve bölgedeki eğitim öğretim faaliyetlerini uzun yıllar yürüten Kudâme ailesinin Hanbelî mezhebine mensup olması sebebiyle Câmiu'l-Hanâbile, "es-Sâlihûn/Sâlihîn" diye de tanınan Kudâme ailesine nispetle Câmiu's-Sâlihîn olmak üzere birden çok isimle anılmaktadır. Ancak bu isimlendirmelerden el-Câmiu'l-Muzafferî, en eski tarihli belgelerde ve tarihçiler tarafından en çok kullanılan isim olarak öne çıkmaktadır.²²

Makdisî ailesi bu camiye sadece bir ibadet yeri olarak değil, aynı zamanda eğitim öğretim mekânı olarak da kullanmıştır. Bu camide Makdisî ailesinden âlimler ders verdiği gibi çeşitli şehirlerden Dımaşk'a gelen hocalar davet edilerek onların da ders vermesi sağlanmıştır. Bu âlimler Makdisî ailesinden hadis rivayetinde bulunurken, aynı zamanda âli isnatlarla icâzet hakkına sahip oldukları eserleri burada okutarak karşılıklı bilgi aktarımına katkıda bulunmuşlardır. Kısa sürede ünü yayılan camiye, ilim tahsili için aralarında Takıyyüddin İbn Râfi' es-Sellâmî (ö. 774/1372), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), Necmeddin İbn Fehd el-Mekkî (ö. 885/1480) gibi meşhur muhaddislerin de bulunduğu pek çok talebe akın etmiştir. Camide erkek hocalar kadar kadınlar da ders vermiş, hadis okutmuşlardır.

21 Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 24-25.

22 Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 21-22.

Semâ Kayıtları ve el-Câmiu'l-Muzafferî'de Kadınların Okuttuğu Kitaplar

Bir hadis kitabı veya herhangi bir ilim dalına ait bir eseri yazarından veya rivayet hakkına sahip herhangi bir hocadan dinlemiş olan kimselerin zikredildiği, kitabın başında veya çoğunlukla sonunda yer alan kayıtlara semâ kaydı (semâât) denilmektedir.²³ Öncelikle hadis rivayeti için kullanılan bu yöntem zamanla diğer eserlerin nesilden nesile intikali esnasında da kullanılarak bir gelenek haline gelmiştir.²⁴ Bu kayıtlar içerdiği bilgilerin mahiyetine göre semâ, kıraat, mukabele, icâzet, belâğ kayıtları gibi değişik adlarla da anılmaktadır. Söz konusu kayıtlarda genellikle semâ ettiren hocanın ismi (müsmî'), hoca eserin müellifi değilse sahip olduğu icâzetin kendisine ulaşan senet zinciri, dersi dinleyenlerin isimleri, herhangi bir sebepten dolayı dersin bir kısmına katılamayanlar ve okunan metinden dinleyemedikleri kısımların zikri, dersi okuyan (kâri) ve kaydı tutanın (kâtip) ismi, dersin yapıldığı yer, zaman ve dersin hocasının kayıttaki bilgilerin doğru olduğu ile ilgili onayı yer almaktadır.²⁵ Dersin hocası bir kişi olabildiği gibi bu makalede örnek olarak ele alınacak kayıtlarda görüldüğu üzere birden fazla da olabilmektedir. Dersi okuyan ve semâ kaydını tutan bizzat dersin hocası ya da öğrencilerden biri olabilir. Bu kayıtlar derse katılarak semâ kaydında yer alanlar için bir diploma anlamına gelmektedir. Buna göre semâ kayıtları hangi kitabın, ne zaman, nerede, hangi hocanın huzurunda, kimler tarafından okunduğuna tanıklık ederek günümüz okuyucusunu geçmişin belirli bir tarihine götüren önemli birer vesika özelliği taşımaktadır. Söz konusu özellikleri sebebiyle semâ kayıtları, İslâm-kültür mirasının keşfedilmeyi bekleyen birer hazinesi konumunda olmasına rağmen hak ettiği ilgiyi görmüş değildir.²⁶ Halbuki bu kayıtlar belli bir dönemde yaşayan insanların ilme düşkünlüklerinin, dersler için seçtikleri mekânların, okuma usullerinin, okumaya değer gördükleri eserlerin, okuma meclislerine katılan kişilerin kısaca bir toplumun okuma kültürünün izlerini sürmeye imkân tanıyan önemli metinlerdir.²⁷

23 Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 279.

24 Topuzoğlu, "Kıraat ve Semâ Kaydı", s. 436.

25 Aydın, "Yazma Eserlerdeki Semâ Kayıtlarında Dârü'l-Hadisler", s. 103-5; Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 12-13.

26 Türkçe olarak semâ kayıtlarından hareketle kaleme alınan bazı çalışmalar için bk. Yılmaz, "Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esir'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", s. 1-19; Aydın, "Yazma Eserlerdeki Semâ Kayıtlarında Dârü'l-Hadisler", s. 103-27.

27 Semâ kayıtları kadar okunan kitapların kenarlarına düşülen derkenar notları da tarihe ışık tutan değerli bilgiler içermektedir. Bir okuyucunun okuduğu metni tashiğ, tenkit, ikmal eden notları, kitabın cildi, hattı, nasıl elde edildiği ile ilgili kaydettiği bilgiler okuyucu ile kitap arasında var olan ilişkinin en canlı şekilde takip edilebildiği

Belirli bir zaman ve mekânda, belirli bir metni yüksek sesle okuyan kâri ve onu dinleyen katılımcılardan oluşan topluluklar kıraat meclisleri olarak adlandırılmaktadır. Bu tür meclisler İslâm tarihinde çok eski tarihlerden itibaren süregelen bir gelenektir. Özellikle Hz. Peygamber'in hadislerini bu tür meclislerde öğrenme amacıyla çıkılan ilmî yolculuklar, ilmin/kitabın intikali hususunda merkezî bir önemi haizdir. Hocanın huzurunda okunan/dinlenen kitaplar kıraat meclislerinin ilk nüvelerini oluşturur. Daha sonraki yüzyıllarda her ne kadar ilmî seyahatler kısmen azalsa da tahammülü'îl-ilm, tesis edilen medrese, dârülhadis gibi eğitim kurumlarında cami, âlim evleri, bahçe gibi mekânlarda devam edegelmiştir.²⁸

önemli, bir o kadar da gizemli hazinelerdir. Bu kapsamda Berat Açıl'ın editörlüğünde hazırlanmış olan *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi ve Derkenar Notları* adlı çalışma fazla el değmemiş ve biraz da ihmal edilmiş bir alanın dikkatlere sunulması açısından önemlidir. Eserde kitap kültürü ile ilgili bir literatür sunulurken öte yandan Cârullah Efendi özelinde bir okurun kütüphanesinde bulunmasını istediği kitap tercihlerinden, okuduğu kitaplara düştüğü notlardan ve kitabın kime ait olduğunu gösteren temellük kayıtlarından hareketle söz konusu ilimlere karşı ilgisi, bilgisi, kitabı elde ediş şekli, kitabın elden ele intikal süreci, kitabın maddî boyutu, okurun kitaplarla kurduğu ilişki gibi dönemin kitap kültürü ile ilgili önemli tespitler yapılmıştır. Eserlerdeki bu gibi kayıtlar, kaydı tutan ya da bir şekilde kayıta ismi geçen şahısların nerede ne zaman kimlerle birlikte bulunduğu, hangi eseri kimden okuduğu, icâzet alıp almadığı gibi bilgi kırıntıları içermesi sebebiyle tarih ve tabakat kitaplarında yer almayan pek çok ayrıntı sunması açısından da önemlidir. Eserde kayıtların bu yönüne de dikkat çekilerek yazma eserler üzerindeki kayıtlar, biyografi yazımlarında ihmal edilmemesi gereken yeni bir yöntem olarak önerilmiştir. Açıl, "Edebiyatın İlmi veya İlmin Edebiyatı", s. 344. Esasen okunan eserlere çeşitli kayıtlar düşme geleneği sadece erken dönem Arap toplumunun bir hususiyeti değildir. Nitekim Osmanlı toplumunda da okunan eserlerin ne zaman hangi mekânda, kimlerle okunduğu kaydedilmekteydi. Tülün Değirmenci, yaptığı çalışmada XII-XIII. (XVIII-XIX.) yüzyıllara ait bazı popüler çalışmalarda okur kayıtlarından hareketle dönemin okuyucusunu ete kemiğe büründürmüş ve Osmanlı dünyasında okuma biçimleri, okuma mekânları hakkında önemli bilgiler sunmuştur (Değirmenci, "Bir Kitabı Kaç Kişi Okur", s. 7-43). Yine eserlere düşülen notları merkeze alarak Muhammet Yelten, Hz. Hamza'nın şahsiyeti etrafında teşekkül etmiş hikâyelerle bazı menkıbelerin efsaneleştirilerek anlatıldığı ve Türk halkı tarafından İslâm dinine duyulan saygı ve anlatılarda kendi öz değerleriyle uyuşan kahramanlık, cesaret, dürüstlük gibi vasıfları bulması sebebiyle kısa sürede benimsenerek yaygın şekilde okunan Hamzanâmeler'in kahvehaneler, resmî kurumlar, evler, hastahane ve dükkânlar gibi çeşitli mekânlarda zevkle okunduğunu tespit etmiştir (Yelten, "Hamza-Nâme'nin Yeni Ciltleri ve Okunma Mekânları", s. 151-65).

- 28 Öztürk, "Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları", s. 401-45. Memlükler döneminde de devam eden kıraat meclisleri, tam olarak aynı amaç doğrultusunda olmasa da eş zamanlı olarak Anadolu'da, Beylikler ve Selçuklular zamanında ardından da Osmanlı döneminde var olmaya devam etmiştir. İslâmiyet'ten önce Türk toplumlarında bilgiler tarafından okunan destanlar, çoğunlukla yerini, İslâmiyet'te birlikte dinî kitaplara, İslâmî içerik taşıyan Hamzanâme, Battalname, Danişmendnâme, Gazavât-ı Hz. Ali, Mevlit ve Mesnevî gibi eserlere ve zamanla

İlim tahsili ve okutma ehliyeti olan icâzet belgesini alabilmek için akdedilen okuma meclisleri her ne kadar İslâm'ın ilk yıllarından beri varolmuşsa da bir mecliste çok sayıda kadın ve erkek hocanın aynı anda hazır bulunduğu ve her bir hocanın derse iştirak edenlere, aralarından biri ya da herhangi bir talebe tarafından okunan kitabın rivayet icâzetini verdiği çok hocalı toplu dersler Memlûk coğrafyasında Dımaşk'ta ikamet eden Makdisî ailesinin uyguladığı bir usuldür.²⁹ Bu usul derse katılanlara, tek bir mecliste aynı kitabın her bir hocaya ait farklı isnatlarla rivayet icâzetini alma imkânı da sağlamaktadır.³⁰ Makdisî ailesinin öncülüğünde inşa edilen Ziyâiyye Dârülhadisi, el-Medresetü'l-Ömerî ve el-Câmiu'l-Muzafferî'de kurulan bu meclislerde erkek ve kadın hocaların sayısının yirmi bire ulaştığı oluyordu.³¹

el-Câmiu'l-Muzafferî'nin de içinde bulunduğu Sâlihiye mahallesinde yaşayan Makdisî ailesinin kadınları, başta hadis ilmi olmak üzere eğitim öğretime gösterdikleri ehemmiyet ile temayüz etmişlerdir. İlk eğitimlerini, aile içinde alan bu kadınlar, küçük yaştan itibaren aileleri tarafından hadis meclislerine götürülmüş, iştirak ettikleri dersi anlayamasalar bile meclisin havasını soluyup, ilmî bir ortam içerisinde yetişmeleri sağlanmıştı. Tevarüs eden geleneğin ve bizâtihi dersin hocalarının, kız olsun erkek olsun her yaşta

halk masallarına ve hikâyelerine bırakmıştır (Öztürk, "Eğitim Tarihimizde Okuma Toplantılarının Yeri", s. 132). Osmanlı kuruluş dönemi ilk müderrislerinin Memlûk coğrafyasında yetiştiği ve Osmanlı dönemi kıraat meclislerinin yapıldığı mekânların Memlûk coğrafyasındaki ders mekânlarıyla benzerlik gösterdiği göz önünde bulundurulduğunda kültürler arası etkileşim sayesinde, Türk kültüründe var olan bu geleneğin İslâmiyet'le birlikte daha da yerleşerek dinî ve eğitici bir boyut kazandığını söylemek mümkün görünmektedir. Ancak erken dönem İslâm kültüründe daha çok ilim tahsili ve okutma izni olan icâzet belgesinin alınması amacıyla akdedilen meclisler, Osmanlı döneminde metni ezberlemeye, düzeltme ve eklenen notlarla zenginleştirmeye ve özellikle bazı popüler eserlerin okunması suretiyle eğlenmeğe yönelik okumalar şeklinde tezahür etmiştir (Neumann, "Üç Tarz-ı Mütalaa", s. 60-70; Değirmenci, "Bir Kitabı Kaç Kişi Okur?", s. 7-43). Amaç ne olursa olsun İslâm dininin ilk dönemlerinden itibaren belli bir kitabı okumak üzere bir araya gelen toplulukların oluşturduğu kıraat meclisleri, gerek Memlûkler döneminde gerekse sonrasında devam eden bir gelenek olmuştur.

29 Hâfız, *Dârü'l-hadisi'z-Ziyâiyye*, s. 189; Eren, "Ziyâiyye Dârü'l-Hadis'inde Birden Fazla Hocanın Katılımıyla Yapılan Dersler", s. 281-98.

30 Bu usûlde icâzet verilirken hocaların rivayet icâzetine sahip oldukları nüshalardaki bazı farklılıkları nasıl aştıkları sorusu akla gelebilir. Bu durumda kârinin, kendi nüshasından okurken onu dinleyen hocaların yeri geldikçe nüshalarındaki farklı yerleri söylediği ve dinleyicilerin de kitaplarına not ettiği düşünülebilir. Nitekim okunan kitabı hep birlikte dinleyen hocaların nüshalarda ilâve ve eksik hususları müzakere imkânına sahip olması, bu usulle yapılan derslerin faydaları olarak görülmüştür (bk. Eren, "Ziyâiyye Dârü'l-Hadis'inde Birden Fazla Hocanın Katılımıyla Yapılan Dersler", s. 287).

31 Hâfız, *Dârü'l-hadisi'z-Ziyâiyye*, s. 189.

çoğunun derslere getirilmesini tavsiye etmesi, derslerin sonunda tutulan ve derse kimlerin katıldığıнын tespit edilmesini sağlayan semâ kayıtlarına yaşını doldurmamış çocukların bile ismen yazılması, anne babaları küçük çocuklarını derslere götürme hususunda teşvik edici rol oynamıştır. Ailelerde oluşan bu hassasiyetin temelinde çocuklarının eğitimine verdikleri önem kadar icâzetli hadis rivayeti ve âli isnada sahip olmayı önceleyen ilmî sâikler de bulunmaktadır.

Her ne kadar semâ kayıtlarından dersin hocası, dersi dinleyenler, okunan eser gibi konular hakkında oldukça fazla bilgi elde edilse de dersin yapıldığı ortam ile ilgili aynı derecede bilgi bulmak mümkün değildir. VIII. (XIV.) asırda yapılan derslerden örnekler sunulacak olan kayıtlardan görüleceği üzere, gerek hoca kürsüsünde gerekse dinleyiciler arasında kadınlar ve erkekler bulunmaktadır. Bu durumda akla, bu derslerin kadın-erkek karışık bir mecliste mi yoksa farklı odalarda ya da araya bir perde konularak mı yapıldığı sorusu gelmektedir. Geçmiş uygulamalara bakıldığında sahâbilerin, Hz. Âişe ve diğer Peygamber eşlerinden bir perde arkasından hadis dinledikleri ifade edilmektedir.³² Ayrıca sonraki dönemlerde de âlim eşlerinin, kocalarından öğrendiği dinî ahkâmı hemcinslerinin yanı sıra bazı erkeklere de perde arkasından aktardığı nakledilmektedir.³³ VIII. (XIV.) asır kadınlarının bu geleneğe muhalif uygulamada bulduklarına dair herhangi bir işaret de yer almamaktadır. Öte yandan kadın sahâbilerin ve Peygamber eşlerinin perde arkasından rivayette bulunması kadınların herhangi bir örtü olmadan rivayette bulunamayacakları anlamına da gelmemektedir. Zira Hz. Peygamber döneminde bir kadının, âlim bir erkeğe mescitte veya yolda soru sorması, yine bir erkeğin cami gibi herkese açık bir mekânda ya da yanında bir mahremi varken bir kadından bir hadis ya da fetva istemesi de câiz görülmüştür.³⁴ Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda çoğunlukla naslara ve Selef uygulamasına bağlılıklarıyla tanınan Hanbelî mezhebine³⁵ mensup Sâlihiye mahallesi kadınlarının, perde arkasından rivayet şeklinde yerleşen genel uygulama çerçevesinde hareket ederek camide yaptıkları derslerde okunan metni duyabilecekleri özel bir yerde oturmuş olmaları³⁶ kuvvetle muhtemeldir. Bununla birlikte el-Câmiu'l-Muzafferî'deki derslerin de topluma açık bir mekânda yapılması sebebiyle perdesiz olarak kadınların aynı mecliste bulunmaları da imkân dahilindedir. Nitekim VIII. (XIV.) asırda

32 Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, II, 215-16; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 447.

33 İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal*, I, 276.

34 Ma'tûk, *Cühûdü'l-mer'e*, s. 93.

35 Koca, "Hanbelî Mezhebi", 538.

36 Hâfız, *Dâri'l-hadisi'z-Ziyâiyye*, s. 189.

kadınların, okunan kitabı dinlemek üzere camilere gittiği ve erkeklerle bir arada buldukları da bilinmektedir. Zira İbnü'l-Hâc el-Abderî (ö. 737/1336), camide derse katılan bazı kadınların erkeklerin karşısına oturmalarını, giyim kuşam, hal ve hareketlerine dikkat etmemelerini eleştirmiş ve bu durumun dersi dinleyenler arasında fitneye sebebiyet verdiğini dile getirmiştir.³⁷

Semâ kayıtlarında dinleyicilerin isimlerinin kız-erkek karışık bir şekilde yazılması, katılımcıların derse beraber geldikleri akraba ve arkadaşlarıyla birlikte kız-erkek ayırımı yapılmaksızın oturdukları izlenimi uyandırabilir. Ancak yukarıda zikredilen hususlar sebebiyle derse katılan kadınların da hocalar gibi yine kendileri için ayrılan bir mekânda bulunmuş olması daha uygun gibi görünmektedir. Bu durumda kadın katılımcıların dersin başında veya sonunda kâtibe isimlerini yazdırmaları ya da erkek katılımcıların beraberinde getirdiği kadın akrabalarını kâtibe bildirmesi çok uzak bir ihtimal gibi görünmemektedir. Ancak yine de ders ortamı ile ilgili yapılan açıklamalar yorumdan öteye geçememektedir.

Çok sayıda hoca ve dinleyiciyi aynı mekânda buluşturma kapasitesine sahip olduğu anlaşılan camiler, İslâm eğitim tarihinde önemli birer mevkiye sahiptir. Zira ibadet yeri olma özelliği yanında bir mektep hüviyetinde olan camilerde hadis, fıkıh, tefsir, akâit ve ahlâk gibi pek çok branşta ders verilmiştir. Camilerde hadis okutanlar arasında, caminin bağlı olduğu vakıflar tarafından tahsil edilmiş mansıplara atanmış muhaddisler, özel günlerde meşhur hadis kitaplarının okunması için tayin edilen kâriiler veya herhangi bir görevi olmaksızın bazı şeyhler bulunmaktaydı.³⁸ Camilerde ders okutma işi sıradan şahıslar tarafından değil, medrese tahsili almış ilmî birikime sahip kişiler tarafından verilmiştir. Camilerin bu işlevi Osmanlı döneminde de devam etmiş, medreseler gibi birçok camide de kütüphane oluşturulmuştur. Bu kütüphanelere kitap bağışı yapıldığı, ödünç kitap verilerek okunması sağlandığı, belli zamanlarda belli kitapların okunmasının vakfiye şartlarında belirtildiği de bilinmektedir.³⁹ Bu sebeple söz konusu kadınların hoca olarak bulunduğu derslerin mekânının bir cami olması da dikkat çekicidir.

Semâ kayıtları ve derslerin yapıldığı ortamla ilgili genel bir tasvir yapıldıktan sonra, semâ kayıtlarında söz konusu camide okutulduğu kaydedilen eserler ve bu eserlerin okunduğu meclislerin hocalarından olan kadın muhaddisler üzerinde durulacaktır.

37 İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal*, II, 218-19; ayrıca kadınların ve erkeklerin semâ meclislerindeki konumu ve erkeklerin, kadınların yaşlılık dönemlerinde onlardan hadis almaya özen gösterdikleri ile ilgili bk. Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, s. 80-82.

38 Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, s. 56.

39 Saraçoğlu, "Kitap ve Sahibü'l-Kütüp", s. 258.

Meclisü'l-bitâka min Emâli Hamza el-Kinâni

el-Câmiu'l-Muzafferî'de okutulan ve kadınların da hoca olarak yer aldığı eserlerden biri Ebü'l-Kâsım Hamza b. Muhammed b. Ali el-Kinânî'nin (ö. 358/968) imlâ ettiği bir hadis cüzüdür. Hamzâ el-Kinânî'nin imlâ meclisinde ikinci sırada tahdis ettiği bitâka hadisi sebebiyle cüz, *Meclisü'l-bitâka/Cüzü'l-bitâka* diye isimlendirilmiştir.⁴⁰ Bu cüzün Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunan nüshasında seksen üç semâ kaydı bulunmaktadır.⁴¹ Nüshadaki semâ kayıtlarında yer alan en eski tarih 541 (1146), en yakın tarih ise 897 (1491) yılına aittir. Bu kayıtlar, eserin yaklaşık üç buçuk asır boyunca bazan tek bir kadın⁴² ya da erkek hocanın evinde, bazan da kadın ve erkek hocaların birlikte medrese veya camide⁴³ yaptıkları derslerde sıkça okunduğunu göstermektedir.

Cüzü'l-bitâka'nın 17 nolu 186^a kaydına göre⁴⁴ cüz, 13 Ramazan 698 (1298) tarihinde el-Câmiu'l-Muzafferî'de on bir erkek, iki kadın olmak üzere on üç hocanın iştirak ettiği bir derste okunmuştur. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muzaffer b. Ebû Muhammed en-Nablusî'nin (ö. 758/1356) kâri olarak görev yaptığı hadis meclisinin erkek hocaları, Muhammed b. Hamza b. Ahmed el-Makdisî (ö. 698/1298), Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer el-Makdisî (ö. 713/1313), onun amcasının oğlu Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Makdisî (ö. 719/1319), Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Ömer el-Makdisî (ö. 699/1299) ve kardeşi Abdullah b. Abdurrahman (ö. 708/1308), Ubeydullah b. Ahmed b. Ömer el-Makdisî (ö. 699/1299), Ebû Bekir b. Ahmed b. Ebû Tâhir el-Makdisî (ö. 702/1302), Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim el-Makdisî (ö. 705/1305), Ahmed b. Ali b. Mes'ûd el-Kelbî es-Sâlihî (ö. 723/1323), Ahmed b. Muhibbüddin Abdullah b. Ahmed (ö. 730/1329) ve Abdürrahîm b. Ali b. Abdürrahîm el-Bağdâdî'dir (ö. 719/1319). Meclisin iki kadın hocası ise Ümmü Muhammed Hatice bint Abdurrahman el-Makdisî (ö. 701/1301) ile Ümmü Ahmed Zeyneb bint Muzaffer b. Ahmed el-Herevî'dir (ö. 709/1309). Katılımcı sayısının, altmış bir olarak kaydedildiği mecliste hocalardan Ahmed b. Muhibbuddin'in oğlu Abdullah (ö. 737/1336), semâ kaydını tutan kâtiptir. Meclise başta dersin hocaları olmak üzere bazı dinleyicilerin yakın akrabalarıyla birlikte ailecek katıldıkları görülmektedir. Nitekim meclisteki

40 Koçak, "İstanbul Kütüphanelerindeki Hadis Cüzleri", s. 278-81; Yılmaz, *Semâ Kayıtlarında Kadın Hocalar*, s. 78; yazma nüshaları için bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 136.

41 Leder v.dğr., *Mu'cemüs-semâât*, s. 30-39 (955:9). Bu makalede Stefan Leder v.dğr ile Muhammed Mutî' el-Hâfız'ın neşretmiş olduğu semâ kayıtları esas alınmıştır.

42 Leder v.dğr., *Mu'cemüs-semâât*, s. 30 (955:9, 180^b, semâ kaydı: 4).

43 Leder v.dğr., *Mu'cemüs-semâât*, s. 31 (955:9, 183^a, semâ kaydı: 13, 14).

44 Leder v.dğr., *Mu'cemüs-semâât*, s. 32 (955:9, 184^a, semâ kaydı: 17).

bazı hocaların oğulları, kardeşleri ve hocalardan şerefeddin Abdullah b. Abdurrahman'ın ise dört yaşındaki torunu dinleyiciler arasındadır. Ayrıca semâ kaydından anlaşıldığına göre o tarihte yirmi beş yaşında olan meşhur muhaddis Zehebî de (ö. 748/1348) dersi dinleyenlerden biridir.⁴⁵

Dersin hocalarından biri olan Hatice bint Abdurrahman el-Makdisî, 617 (1220) yılında dünyaya gelmiştir. Çok Kur'an okuyup zikreden, az ile yetinen mütevazî, sâliha bir kadın olduğu belirtilen Hatice bint Abdurrahman, Kazvînî, Bahâeddin Abdurrahman b. İbrâhim, şemseddin Ahmed b. Abdülvâhid el-Buhârî (ö. 623/1226), İbnü'z-Zübeydi ve Ebû Mûsâ Abdülganî'den semâ yoluyla hadis almış, İbn Abdüsselâm ve Ebû Mansûr Abdullah İbn Ufeyce (ö. 625/1228) kendisine icâzet vermiştir. Ayrıca İbn Habbâz *Mu'cem*'inde kendisinden hadis rivayet etmiştir. Kâsım b. Yûsuf et-Tücibî (ö. 730/1329), Emînüddin Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Vânî (ö. 735/1334) ve akranları Hatice bint Abdurrahman'dan hadis dinlemiş, Muhammed b. Câbir el-Vâdiâşi (ö. 749/1348) kendisinden icâzetle rivayette bulunmuştur. Uzun bir ömür yaşayan Hatice Hanım seksen dört yaşında 10 Rebîülâhir 701 (13 Aralık 1301) tarihinde vefat etmiş, Kâsiyûn dağı mezarlığına defnedilmiştir.⁴⁶

Cüz'ül-bitâka'da yer alan kayıtlara göre Hatice bint Abdurrahman bu kitabı daha sonraki yıllarda kardeşi Seyfeddin'in evinde İzzeddin Abdülhâfız b. Abdülmün'im ile birlikte dokuz kişilik küçük bir meclise de okutmuştur. Üstelik bu derste kâri olarak görev yapan kişi, meşhur muhaddis ve tarihçi Alemüddin Birzâlî'dir (ö. 739/1339).⁴⁷ Ayrıca meşhur muhaddis Zehebî'nin de Hatice bint Abdurrahman'ın meclisinde kârilik yaptığı kaydedilen kayıtlardan⁴⁸ hareketle bu kadın muhaddisin dönemin meşhur âlimlerine de hocalık yapan bir muhaddis olduğunu söylemek mümkündür.

636 (1238) yılında dünyaya gelen dersin diğer hocası Zeyneb bint Muzaffer el-Herevî ise yazı yazmayı bilen ve eşi ile karşılıklı Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'ini mukabele eden bir muhaddistir. Zeyneb, İbnü'l-Cevzî'nin torunu olup Sibt İbnü'l-Cevzî diye tanınan Yûsuf b. Kızıoğlu'ndan (ö. 654/1256) icâzet, Abdurrahman b. Ebü'l-Fehm el-Yeldânî ve Hatibü Merdâ diye bilinen Muhammed b. İsmâil b. Ahmed el-Makdisî'den (ö. 656/1258) ders almıştır. Muhibbüddin Abdullah b. Ahmed'in eşi olan Zeyneb, çocukları Ahmed ve

45 Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 440-41 (semâ kaydı: 159).

46 Zehebî, *Mu'cemü şüyüh*, s. 185-86; *el-İber*, IV, 4; Vâdiâşi, *Bernâmec*, s. 169; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 6; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*, I, 334-35; Ma'tûk, *Cühüdül-mer'e*, s. 98-106.

47 Leder v.dđr., *Mu'cemü's-semâât*, s. 33 (955:9, 184^b, semâ kaydı: 19).

48 Leder v.dđr., *Mu'cemü's-semâât*, s. 33 (955:9, 185^b, semâ kaydı: 25; ayrıca bk. 186^b, semâ kaydı: 26, 189^a, semâ kaydı: 33).

Muhammed'in eğitimine özen göstermiş ve küçük yaşta onları da katıldığı ilim meclislerine götürmüştür.⁴⁹ Nitekim el-Câmiu'l-Muzafferî'de *Cüz'ül-bitâka*'yı okuttukları söz konusu derste Zeyneb Hanım'ın oğlu Ahmed b. Muhibbüddin de hoca olarak yer almaktadır. Meclisin semâ kaydını tutan kâatibi ve aynı zamanda Zeyneb'in torunu olan Abdullah b. Ahmed b. Muhibbüddin'in okur kaydına düştüğü nota göre babası Ahmed, okuttukları *Cüz'ül-bitâka* adlı eseri Hatîbü Merdâdan beş yaşından küçük bir yaşta dinlemiştir.⁵⁰ Buna göre Ahmed, annesiyle birlikte aynı mecliste hoca kürsüsünde bulunmasını, muhtemelen annesinin onu küçük yaşta hadis meclislerine götürmesine borçludur. Daha sonra Ahmed, Ziyâiyye Dârülhadisi'ne hadis hocası olarak atanmış, Zehebî'ye de hocalık yapmış annesi gibi bir muhaddis olmuştur.⁵¹

Uzun yıllar hadis meclislerinde ders veren Zeyneb vefatından üç yıl önce yetmiş yaşlarında iken Vâni'ye, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed'in *Fevâid*'inden seçilmiş hadislerden oluşan bir cüzü okutmuştur. Vefatından iki yıl önce 707 (1307) yılında ise Zeyneb bint Muzaffer, yine el-Câmiu'l-Muzafferî'de on dört hocanın katılımıyla gerçekleşen ve *İntihâbü't-Taberânî* adlı bir cüzün okutulduğu mecliste, hocalık yapan altı muhaddiseden biri olmuştur.⁵² Zehebî'nin de hocası olan Zeyneb, 709 (1309) yılında yetmiş üç yaşında vefat etmiştir.⁵³

Cüz' fihî İntihâbü't-Taberânî/Kitâbü İntihâbi't-Taberânî

el-Câmiu'l-Muzafferî'de okunan kitaplardan bir diğeri Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî'nin (ö. 360/971) hadis ilmi ile meşgul olan oğlu Ebû Zer için seçtiği hadislerden oluşan bir cüzdür.⁵⁴ 707 (1307) tarihinde tutulan kayıta okunan eser *Cüz' fihî İntihâbü't-Taberânî* şeklinde geçmektedir. Ancak 718 (1318) yılında yapılan derste, aynı eser olduğunu düşündüğümüz *Kitâbü İntihâbi't-Taberânî* adlı eser okunmuştur. Her ne kadar semâ kaydında "kitap" olarak geçse de genelde bu gibi toplu meclislerde kıraat edilen kitapların küçük hacimli eserler olduğu göz önünde bulundurulduğunda buradaki "kitap" kelimesinin "cüz" anlamında kullanıldığı düşünülebilir. Öte yandan "cüz" şeklinde kaydedilen eser, zikredilen kitabın içerisinden bir bölüm de

49 Zehebî, *Mu'cemü şüyûh*, s. 206; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*, II, 115.

50 Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 441 (semâ kaydı: 159).

51 Zehebî, *Mu'cemü şüyûh*, s. 37.

52 Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 443 (semâ kaydı: 160).

53 Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*, II, 115.

54 Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, nr. 105, vr. 228-36.

olabilir. Ancak her hâlükârda eserin isminden de hareketle bu iki kitabın aynı eser olduğunu söylemek mümkündür.

<i>Meclisü'l-bitâka min Emâlî Hamza el-Kinânî</i>			
Erkek Hocalar	Muhammed b. Hamza b. Ahmed (ö. 698/1298)	Kadın Hocalar	Ümmü Muhammed Hatice bint Abdurrahman el-Makdisî (ö. 701/1301)
	Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer (ö. 713/1313)		
	Muhammed b. Abdullah b. Ömer (ö. 719/1319)		
	Muhammed b. Abdurrahman b. Ebü Ömer (ö. 699/1299)		
	İzzeddin Abdullah b. Abdurrahman (ö. 708/1308)		
	Ubeydullah b. Ahmed b. Ömer (ö. 699/1299)		Ümmü Ahmed Zeyneb bint Muzaffer b. Ahmed el-Herevî (ö. 709/1309)
	Ebü Bekir b. Ahmed b. Ebü Tâhir (ö. 702/1302)		
	Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim (ö. 705/1305)		
	Ahmed b. Ali b. Mes'ûd el-Kelbî (ö. 723/1323)		
	Ahmed b. Abdullah b. Ahmed (ö. 730/1329)		
Abdürrahîm b. Ali b. Abdürrahîm (ö. 719/1319)			
Tarih	13 Ramazan 698 (14 Haziran 1299)	Kârî	Ahmed b. Muzaffer b. Ebü Muhammed en-Nablûsî (ö. 758/1356)
Dinleyici Sayısı	61	Kâtip	Abdullah b. Ahmed b. Muhibbüddin (ö. 737/1336)

Tablo 1: *Meclisü'l-bitâka min Emâlî Hamza el-Kinânî* adlı eserin okunduğu meclis ile ilgili genel bilgiler

707 (Ekim 1307) yılı Rebülâhir ayının ikinci pazar günü yapılan derse sekizi erkek altısı kadın olmak üzere on dört hoca başkanlık etmiştir. Dersin erkek hocaları; Yahyâ b. Muhammed b. Sa'd el-Makdisî (ö. 721/1321), Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebü'l-Heycâ İbnü'z-Zerrâd (ö. 726/1325),

Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî (ö. 714/1314), Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdurrahman el-Makdisî (ö. 838/1434), Ebû'l-Abbas Ahmed b. İbrâhim b. Abdurrahman es-Sarhadî (ö. 736/1335), Ebû'l-Abbas Ahmed b. İbrâhim b. Merî el-Makdisî (ö. 707/1307), Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Abdurrahman es-Sâlihî (ö. 707/1307'den sonra), Muhammed b. Ebû Bekir b. Ahmed b. Abdüddâim el-Makdisî (ö. 743/1342) iken kadın hocaları ise; Zeyneb bint Muzaffer, Kudâme ailesinden iki kız kardeş Sittülarab (ö. 710/1310) ve Habîbe bint İbrâhim b. Abdullah b. Ebû Ömer el-Makdisî (ö. 745/1344), Ümmü Abdullah Zeyneb bint Ahmed b. Abdürrahîm el-Makdisî (ö. 740/1339), Ümmü Ahmed Âişe bint Rızkullah b. İvaz el-Makdisî (ö. 711/1312) ve kızı Ümmü Ali Fâtıma bint Abdullah b. Ömer el-Makdisî'dir (ö. 734/1333). Elli altı kişinin dinleyici olduğu derste kâri ve kâtip olarak görev yapan yine Abdullah b. Ahmed b. Muhibbüddin Abdullah'tır. Tespit edildiği kadarıyla meclisteki tek çocuk, dersin hocalarından Ebû Muhammed Yahyâ b. Muhammed'in dört yaşındaki oğlu Muhammed olup kaydedilenler arasında kadın bulunmamaktadır.⁵⁵

Söz konusu semâ kaydında muhtemelen geç kalan bu sebeple dersin başına katılamayan üç kişinin isimlerinin yazılarak dersi dinleyemedikleri kısımların da özel olarak belirtilmesi oldukça ilginçtir. Bu ayrıntı bilgiden hareketle hadis öğretim metotlarından icâzetle hadis almanın oldukça yaygınlaştığı dönemde, dersin tamamının dinlenmesine özel ehemmiyet gösterildiği anlaşılmaktadır. Bu durum dönemin ilim anlayışında, usulüne uygun rivayet etmeye gösterilen önemi de ortaya koyması açısından önemlidir. Ayrıca ders esnasında dinleyicilerin derse ne zaman gelip, dersten ne zaman ayrıldığına gözlemlenmesinden, bu işle görevli kâtiplerin bulunduğu anlaşılmaktadır.⁵⁶

Dersin hocalarından biri yukarıda zikredildiği üzere, kızı da kendi gibi bir muhaddis olan Ümmü Ahmed Âişe bint Rızkullah b. İvaz el-Makdisî'dir. 631 (1233) yılında dünyaya gelen Âişe, bu dönemde yaşayan pek çok kadın hoca gibi Ahmed b. Abdüddâim'den rivayette bulunmuştur. Kızını küçük yaşta itibaren hadis meclislerine götüren Âişe, gerek kendi sahip olduğu pek çok icâzete kızının da sahip olmasına gerekse onun da kendi gibi hadis meclislerine hocalık yapan bir muhaddis olarak yetişmesine vesile olmuştur. Bu derste olduğu gibi kızıyla birlikte hoca olarak aynı derslere katıldığı da

55 Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 443 (semâ kaydı: 160).

56 İbnü's-Salâh'in Eşrefiyye Dârülhadisî'nde okuttuğu Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ* adlı eserinin semâ kayıtları dersin bir kısmında uyuklayanlar, ders esnasında başkalarıyla konuşup dersi dinlemeyenler, dersin bir kısmını kaçırınlar gibi ayrıntı bilgiler içermektedir (bk. Ebû Gudde, *el-İsnâd mine'd-dîn*, s. 113-49).

olmuştur. Nâfile ibadetleri ve takvâsı ile de tanınan Âişe, seksen yaşında 711 (1312) yılının Ramazan ayında vefat etmiştir.⁵⁷

Âişe bint Rızkullah'ın kızı ve dersin hocalarından biri de Ümmü Ali Fâtıma bint Abdullah b. Ömer el-Makdisî'dir. 649 (1251) yılında dünyaya gelen Fâtıma da annesi Âişe gibi hadis rivayetinde bulunan ve hadis meclislerine hoca olarak iştirak eden bir muhaddistir. Annesinin de ilimle meşgul olması Fâtıma'nın küçük yaştan itibaren hadis derslerine katılmasına vesile olmuştur. Nitekim Fâtıma henüz dört yaşında bir çocukken, dönemin muhaddisi Hatîbü Merdâ Muhammed b. İsmâil'in hadis meclislerinde bulunmuştur. İbrâhim b. Halîl el-Edemî, Ahmed b. Abdüddâim ve Abdülhamîd b. Abdüddâi'ye talebelik yapan Fâtıma'dan, Muhammed el-Vânî ve bazı muhaddisler hadis dinlemiştir. Seksen yıldan fazla ömür süren Fâtıma, 728 (1327) yılında hacca gitmiş, hac yolculuğu esnasında da hadis rivayetine devam etmiş ve Hicaz'da 17 Muharrem 734 (28 Eylül 1333)⁵⁸ tarihinde vefat etmiştir.⁵⁹

Bu derste hoca olarak görev yapan diğer bir kadın muhaddis ise Zeyneb bint Ahmed b. Abdürrahîm el-Makdisî'dir. Daha çok "Bintü'l-Kemâl" olarak tanınan Zeyneb'in VIII. (XIV.) asırda en meşhur kadın muhaddis olduğunu söylemek mümkündür. Zira Zeyneb, ailesi tarafından küçük yaştan itibaren hadis meclislerine götürülerek birçok meşhur âlimin dersine katılma ve onlardan icâzet alma gibi pek çok imkâna sahip olmuştur. Nitekim henüz iki yaşındayken 648 (1250) yılında kendi gibi bir kadın muhaddis olan ve el-Câmiu'l-Muzafferî'nin inşasına öncülük eden Ebû Ömer'in kızı Habîbe bint Şeyh Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî'nin derslerine katılmıştır. Gerek semâ yoluyla gerek icâzet yoluyla Hatîbü Merdâ, Muhammed b. Abdülhâdî, İbrâhim b. Halîl el-Edemî, Abdurrahman b. Ebû'l-Fehm el-Yeldânî, Sibt İbnü'l-Cevzî, Ahmed b. Abdüddâim, İbrâhim b. Mahmûd, Acîbe bint Ebû Bekir el-Bâkdâriyye ve daha pek çok muhaddisten hadis dinlemiştir.⁶⁰ Mardin, Harran, Bağdat, Kahire, İskenderiye ve Şam gibi pek çok şehirden muhaddis kendisine icâzet vermiştir. Nitekim Zehebî onun, sadece onda bulunan bir deve yükü icâzete sahip olduğunu ifade etmektedir. Küçük yaştan itibaren meclislere götürülmesi sebebiyle kendisinden hadis aldığı pek çok hoca, Zeyneb henüz küçük yaştayken vefat etmiştir. Bu durum pek çok akranından farklı olarak onun bazı eserlerin

57 Zehebî, *Mu'cemü şüyüh*, s. 413-14; Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 599.

58 Bazı kaynaklarda vefat yılı olarak 729 verilmektedir (Zehebî, *Mu'cemü şüyüh*, s. 428).

59 Zehebî, *Mu'cemü şüyüh*, s. 428; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 224; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, IV, 69.

60 Zeyneb bint Kemâl'in bütün hocaları için bk. Ma'tuk, *Cühûdü'l-mer'e*, s. 258-60.

âli isnatlarıyla icâzetlerine sahip olmasına vesile olmuş ve bu özelliğiyle meşhur olmuştur.⁶¹ Âli isnatla Zeyneb'in sahip olduğu icâzetli kitapları/ cüzleri kendisine okuyarak icâzet almak isteyen pek çok öğrenci, çeşitli şehirlerden akın etmiş, önemli kitapları kendisine defalarca okumuşlardır.⁶² Meşhur seyyah İbn Battûta da (ö. 770/1369) 9 Ramazan 726 tarihinde geldiği Dımaşk'ta, Kâsiyûn dağı ve buradaki önemli ziyaret yerlerini gezmiş, bölgede gözlem ve incelemelerde bulunmuştur. Dımaşk'ta kaldığı esnada İbn Battûta, bölge âlimlerinden umumi icâzetler de almıştır. 728 yılında icâzet aldığı âlimler arasında bulunan iki hanım muhaddisten biri, Zeyneb bint Kemâl'dir.⁶³ Zeyneb'in hiç evlenmemiş olması onun hadis rivayetiyle daha çok ilgilenmesine fırsat vermiştir.

Güzel ahlâklı, uzun ömürlü, cömert, iffetli ve saygın biri olan Zeyneb bint Kemâl küçük yaşta gözünden rahatsızlanmış, doksan yaşlarında 19 Cemâziyelevvel 740 (22 Kasım 1339) yılında vefat etmiştir. Zehebî, sahip olduğu âli isnatlar sebebiyle onun vefatıyla hadis ilminde bir derece aşağı düşüldüğünü ifade ederek Zeyneb'den övgüyle bahsetmiştir. Zeyneb'in Sıbtu's-Silefi ve bir grup âlimden icâzetle rivayette bulunan son kişi olması göz önüne alındığında bunun haklı bir değerlendirme olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴

Zeyneb bint Kemâl söz konusu ders dışında kayıtlarda el-Câmiu'l-Muzafferî'de toplanılan başka meclislerde de görev almıştır. Nitekim yaklaşık on yıl sonra 718 (1318) yılında aynı eserin okunduğu bir hadis meclisinde de hocalar arasında yer almaktadır.⁶⁵ Ayrıca Zeyneb sadece cami ya da medresede değil kendi evinde de ders veren bir muhaddistir. Yukarıda zikri geçen *Meclisü'l-bitâka* adlı eseri kendi evinde, bazan tek başına⁶⁶ bazan tek bir erkek hoca Ebû Bekir b. Muhammed ile birlikte⁶⁷ bazan da pek çok kayıtta birlikte yer aldığı arkadaşı Habîbe bint Abdurrahman'ın da

61 Sayeed, "Kadın ve Hadis Rivayeti", s. 169.

62 Zeyneb bint Kemâl'e okunan cüzlerin bir listesi için bk. Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, II, 47-50; Ma'tûk, *Cühûdü'l-mer'e*, s. 261-68.

63 İbn Battûta, *Rihle*, I, 337.

64 Zehebî, *Mu'cemü şüyûh*, 199; *el-İber*, IV, 117; İbn Râfi, *el-Vefeyât*, I, 316-317; Fâsî, *Zeylüt-Takyîd*, II, 366-67; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 117-18; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 221; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, II, 47-50; Ma'tûk, *Cühûdü'l-mer'e*, s. 256-80; "İlmü'l-hadis", s. 89; Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, s. 84-90.

65 Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 458-62 (semâ kaydı: 166).

66 Leder v.dğr., *Mu'cemüs-semâât*, s. 30 (955:9, 180^b, semâ kaydı: 4), 39 (955:9, 198^b, semâ kaydı: 80).

67 Leder v.dğr., *Mu'cemüs-semâât*, s. 38 (955:9, 198^a, semâ kaydı: 76, 77, 78).

aralarına katılmasıyla üç kişilik bir hoca grubuyla birlikte⁶⁸ okutmuştur. Evinde yaptığı derslere de katılım oldukça yüksektir. Kayıtlarda geçen bu derslere zaman zaman altmış geçkin kişinin katıldığı olmuştur.⁶⁹ Zeyneb'in söz konusu eserin toplam on iki kaydında hoca olarak bulunmasından da hareketle, çokça okunan bu eserin, gerek Ziyâiyye Dârülhadisi'nde gerek kendi evinde olmak üzere Zeyneb tarafından da çokça okutulduğu anlaşılmaktadır.

Bu dersin kadın hocalarından bir diğeri olan Sittülarab bint İbrâhim b. Abdullah el-Makdisî, el-Câmiu'l-Muzafferî'nin bânisi Kudâme ailesinden Ebû Ömer'in torununun kızı, Kadı Necmettin Ahmed'in eşidir. 654 (1256) yılında dünyaya gelen Sittülarab bint İbrâhim küçük yaşta İbrâhim b. Halil'in derslerine katılmış, İbn Abdüddâim'den semâ yoluyla hadis rivayetinde bulunmuş ve 710 (1310) yılında vefat etmiştir.⁷⁰

Sittülarab'ın kız kardeşi Ümmü Abdullah Habîbe bint İbrâhim b. Abdullah el-Makdisî, Ahmed b. Abdüddâim'den *İntihâbü't-Taberânî*, *Cüz'ü İbn Arafê* adlı eserler ile kendisine ait *Meşyeha*'sını rivayet etmiş, Muhammed b. Abdülhâdî, Hasan el-Bekrî ve bir grup muhaddisten icâzet almıştır. Zehebî'nin de kendisinden ders aldığı Habîbe hiç evlenmemiş ve doksan bir yaşında 10 Zilkade 745 (15 Mart 1345) tarihinde vefat etmiştir.⁷¹ Habîbe, el-Câmiu'l-Muzafferî'de 718 (1318) yılında aynı eserin okunduğu mecliste de hoca olarak bulunmuştur.⁷²

Dersin hocası olan altı kadın muhaddisten sonuncusu ise yukarıda biyografisine yer verilen Zeyneb bint Muzaffer'dir.⁷³ Zeyneb'in vefatından iki yıl önce yapılan söz konusu derse iştiraki ömrünü hadis meclislerinde geçiren bir kadın muhaddis için şaşılacak bir durum değildir. Zeyneb yine torunu aynı zamanda dersin kâri ve kâtibi olan Abdullah b. Ahmed b. Muhibbüddin ile aynı meclisi paylaşmıştır.

68 Leder v.dğr., *Mu'cemüs-semâât*, s. 32 (955:9, 183^b, semâ kaydı: 16), 38 (955:9, 197^{a-b}, semâ kaydı: 73).

69 Leder v.dğr., *Mu'cemüs-semâât*, s. 38 (955:9, 197^{a-b}, semâ kaydı: 73).

70 Zehebî, *Mu'cemü şüyüh*, s. 230; Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 599.

71 Zehebî, *Mu'cemü şüyüh*, s. 176; İbn Râfî, *el-Vefeyât*, I, 503; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 5; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, I, 239; Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 606.

72 Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 458-62 (semâ kaydı: 166).

73 Zeyneb bint Muzaffer'in kısa biyografisi için bk. yukarıda "Meclisü'l-bitâka min Emâli Hamza el-Kinâni" başlığı.

<i>Cüz' fihî İntihâbü't-Taberânî</i>			
Erkek Hocalar	Yahyâ b. Muhammed b. Sa'd el-Makdisî (ö. 721/1321)	Kadın Hocalar	Zeyneb bint Muzaffer b. Ahmed el-Herevî (ö. 709/1309)
	Muhammed b. Ahmed b. İbnü'z-Zerrâd (ö. 726/1325)		Sittülarab bint İbrâhim b. Abdullah b. Ebû Ömer el-Makdisî (ö. 710/1310)
	Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ö. 714/1314)		Habibe bint İbrâhim b. Abdullah b. Ebû Ömer el-Makdisî (ö. 745/1344)
	Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdurrahman el-Makdisî (ö. 838/1434)		Zeyneb bint Ahmed b. Abdürrahîm el-Makdisî (ö. 740/1339)
	Ahmed b. İbrâhim b. Abdurrahman (ö. 736/1335)		Fâtıma bint Abdullah b. Ömer el-Makdisî (ö. 734/1333)
	Ahmed b. İbrâhim b. Merî (ö. 707/1307)		Âişe bint Rızkullah b. İvaz (ö. 711/1312)
	Ömer b. Ahmed b. Abdurrahman es-Sâlihî (ö. 707/1307'den sonra)		
	Muhammed b. Ebû Bekir b. Ahmed (ö. 743/1342)		
Tarih	Rebiülâhîr 707 (Ekim 1307) Pazar	Kâri ve Kâtip	Abdullah b. Ahmed b. Muhibbüddin Abdullah (ö. 737/1336)
Dinleyici Sayısı	56		

Tablo 2: *Cüz' fihî İntihâbü't-Taberânî* adlı eserin okunduğu meclisle ilgili genel bilgiler

Kitâbü/Cüzü İntihâbü't-Taberânî adlı eserin 718 (1318) yılında yapılan dersi ise çok sayıda hocanın meclise başkanlık etmesiyle dikkat çekmektedir. Nitekim bu dersin hocalarının sayısı sekizi kadın olmak üzere yirmi bire ulaşmaktadır. Meclisin erkek hocaları Yahyâ b. Muhammed b. Sa'd el-Makdisî, İshak b. Yahyâ b. Âmudî (ö. 725/1324), Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Makdisî, Ahmed b. Ali b. Mes'ûd es-Sâlihî, Abdurrahman b. İsmâil b. Ahmed el-Makdisî (ö. 727/1326), Ahmed b. Abdurrahman b. İbrâhim es-Sâlihî (ö. 736/1335), Muhammed b. İbrâhim b. Merî el-Makdisî (ö.725/1324), Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdurrahman el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed b. Ebü'l-Heycâ İbnü'z-Zerrâd, Ahmed b. Muhibbüddin Abdullah b. Ahmed ve kardeşi Muhammed b. Muhibbüddin (ö. 789/1388), Muhammed b. Ebû Bekir b. Muhammed es-Sâlihî (ö. 735/1334) ve Muhammed b. Ebû Bekir b. Ahmed b. Abdüddâim'dir. Kadın hocalar ise Fâtıma bint Abdürrahîm b.

Ahmed el-Makdisî (ö. 725/1325), Hatice bint Abdülğanî b. Hâzim el-Makdisî (ö. 728/1327'den sonra),⁷⁴ Fâtıma bint Abdullah b. Ömer b. İvaz el-Makdisî,⁷⁵ Zeyneb bint Kemâl Ahmed el-Makdisî,⁷⁶ Zeyneb'in amcasının kızı Esmâ bint Muhammed b. Abdürrahîm el-Makdisî (ö. 723/1323), Habîbe bint İbrâhim b. Abdullah el-Makdisî,⁷⁷ Sittülfukahâ bint Takıyyüddin İbrâhim b. Ali el-Vâsitî (ö. 726/1326) ve Sittülfukahâ'nın kızı Fâtıma bint Abdurrahman b. İsa ed-Debhîdir (ö. 740/1339). Çok hocalı bu meclisin kâtibi Muhammed b. Tuğrul b. Abdullah İbnü's-Sayrafi iken kârisi yine Abdullah b. Ahmed b. Mühibbüddin'dir. Kâri Abdullah'ın derse oğlu Muhammed ile henüz dokuz aylık kızı Hatice'yi de beraberinde getirmesi oldukça ilginçtir. Semâ kaydına da Hatice'nin ismi "Hz. Peygamber'in hadislerinden bereketlensin diye" ifadesiyle birlikte yazılmıştır.

Tespit edildiği kadarıyla yaklaşık seksen kişinin katıldığı mecliste en küçüğü dokuz aylık bir bebek olmak üzere on dört çocuk bulunmaktadır. Meşhur muhaddis Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin (ö. 742/1341) kızı Zeyneb ile torunları Ömer ve Hatice'nin de dinleyiciler arasında yer alması Mizzî'nin de bu tür toplu derslere önem verdiğini ve ailesini bu derslere yönlendirdiğini göstermektedir. Derste üçü küçük yaşıta olmak üzere on beş kadın dinleyici bulunmaktadır. Yine derste oğlu, kızı, kardeşi, ninesi ve yeğeni gibi yakın akrabalarıyla birlikte katılan oldukça fazladır.⁷⁸

Dersin hocalarından biri olan Esmâ bint Muhammed b. Abdürrahîm el-Makdisî, VIII. (XIV.) asrın önemli kadın muhaddislerinden biri olan Zeyneb bint Kemâl'in amcasının kızıdır. Başta babası Şemseddin b. Kemâl olmak üzere o dönemdeki pek çok kadın gibi Ahmed b. Abdüdâim ve İbrâhim b. Halîl'den ders almıştır. Esmâ'nın talebelerinden biri olan Muhammed el-Vâni kendisinden 705 (1305) yılında *Cüz'ül-Hasan b. Arafe*, 714 (1314) yılında *Nüşatü İbn Fehd* adlı eserleri ve İbn Mes'ûd b. Furât'a ait cüzü kıraat yoluyla almıştır. Meşhur muhaddis Zehebî de oğlu Abdurrahman ile birlikte Esmâ'dan *Nüşatü Ebî Müshir* ve *Cüz'ü İbn Arafe* adlı eserleri dinlemiştir. Bununla birlikte Zehebî 700 (1301) yılından sonra Esmâ'ya Hâfız Abdülğanî'ye

74 Dersin sekiz hocasından biri olan Hatice bint Abdülğanî b. Hâzim el-Makdisî ile ilgili biyografik eserlerde herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

75 Hakkında bilgi için bk. yukarıda "*Cüz' fihî İntihâbü't-Taberâni/Kitâbü İntihâbü't-Taberâni*" başlığı.

76 Hakkında bilgi için bk. yukarıda "*Cüz' fihî İntihâbü't-Taberâni/Kitâbü İntihâbü't-Taberâni*" başlığı.

77 Hakkında bilgi için bk. yukarıda "*Cüz' fihî İntihâbü't-Taberâni/Kitâbü İntihâbü't-Taberâni*" başlığı.

78 Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 458-62 (semâ kaydı: 166).

ait *el-Hikâyat* adlı eserin ilk cüzünü kıraat etmiştir. Esmâ bint Muhammed altmış sekiz yaşında 723 (1323) yılında vefat etmiştir.⁷⁹

Dersin diğer bir kadın hocası Ümmü Muhammed Fâtıma bint Abdürrahîm b. Ahmed el-Makdisî ise Zeyneb bint Kemal'in kardeşidir. 652 (1254) yılında dünyaya gelen Fâtıma, Hatîbü Merdâ Muhammed b. İsmâil ve Şemseddin Abdurrahman b. Ebû Ömer'den ders almıştır. Dönemin önemli muhaddisleri Alemüddin Birzâlî ve İbn Râfi' es-Sellâmî'ye (ö. 774/1372) hocalık yapan Fâtıma, 11 Cemâziyelâhir 725 (25 Mayıs 1325) tarihinde vefat etmiştir.⁸⁰ İki kız kardeş ve kuzenin aynı ders meclisinde hoca olarak bulunması söz konusu ailenin ilimle meşguliyetinin de göstergesidir.

Bu derste de yakın akrabalar kadar anne-kız da aynı derste hoca olarak bulunmaktadır. Nitekim Sittülfukahâ Emetürrahman bint Takıyyüddin İbrâhim b. Ali b. Vâsıtî, kızı Ümmü Zeyneb Fâtıma bint Abdurrahman b. İsmâ ed-Debhî ile birlikte bu dersin hocaları arasındadır. Sittülfukahâ 633 (1235) yılında ilimle iştigal eden bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası Takıyyüddin Ebû İshak İbrâhim b. Ali (ö. 692/1292) Sâlihiye ve Ebû Ömer medreselerinde yirmi yıla yakın fetva veren Zâhiriyye Dârülhadisi'ne hadis hocası olarak atanan ve Zehebî, Birzâlî, Mizzî, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi VIII. (XIV.) asrın dört önemli ismine hocalık yapan bir âlimdir.⁸¹ Sittülfukahâ henüz iki yaşındayken babası onu Abdülhak b. Halef'in *Cüz'ü İbn Arafe* adlı eseri okuttuğu bir hadis meclisine götürmüştür. İbrâhim b. Halîl, İbn Abdüddâim ve babasından semâ yoluyla hadis almış, Ca'fer el-Hemedânî, Ahmed b. İzzeddin el-Harrânî, Kerîme el-Merveziyye ve daha pek çok isim kendisine âli isnatla icâzet vermiştir. Ebû Tâlib Abdüllatîf İbnü'l-Kubbeytî'den ve diğer hocalarından icâzetle pek çok kitap rivayet eden Sittülfukahâ'dan çok sayıda talebe istifade etmiştir.⁸² Talebeleri arasında Zehebî, İbrâhim b. Ebû Bekir b. Ömer es-Sâlihî (ö. 794/1392), Ahmed b. Halîl b. Keykeldî el-Alâî (ö. 802/1400), Âişe bint Muhammed b. Abdülhâdî (ö. 816/1413) gibi meşhur muhaddisler bulunmaktadır.

Sittülfukahâ, kızı Fâtıma'yı da kendisi gibi bir muhaddis olarak yetiştirmiş ve kızı ile birlikte aynı mecliste ders verme imkânı bulmuştur. Uzun bir ömür yaşayan Sittülfukahâ 11 Rebîülâhir 726 (17 Mart 1326) tarihinde doksan üç

79 Zehebî, *Mu'cemü şüyûh*, s. 150-51; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 361; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, I, 64; Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, s. 71.

80 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 224.

81 Zehebî, *Mu'cemü şüyûh*, s. 113-14; Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 263-64.

82 Sittülfukahâ'nın semâ ve kıraat yoluyla rivayet ettiği kitapların ve cüzlerin listesi için bk. Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, II, 161-62; Ma'tûk, *Cühüdül-mer'e*, s. 119.

yaşında vefat etmiş, cenaze namazı uzun yıllar ders verdiği mekânlardan biri olan el-Câmiu'l-Muzafferî'de kılınarak defnedilmiştir.⁸³

656 (1258) yılında hadis ilmiyle meşgul olan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Sittülfukahâ'nın kızı Fâtıma bint Abdurrahman b. İsâ ed-Debhî, ailesinin avantajını kullanmaya erken yaşlarda başlamıştır. Zira annesi ve dedesi küçük yaştan itibaren yaptıkları derslere Fâtıma'yı da götürmüşlerdir. Böylece erken yaşta icâzet toplamaya başlayan Fâtıma, ilerleyen yaşlarında Ahmed b. Abdüddâim'den *Cüz'ü Eyyüb*, *İntihâbü't-Taberânî*, İbrâhim b. Halil'den *Nüşatü Ebî Müshir*, *Cüz'ü İbn Ebi'l-Furât*, Fahreddin Ali b. Ahmed el-Buhârî'den (ö. 690/1291) *Meşyeha*, Aybek el-Cemmâlî'den *Cüz'ü Zekerıyyâ el-Belhî* adlı eserleri dinlemiş ve daha pek çok hocadan icâzet almıştır. Dönemin önemli iki ismi Zehebî ve Birzâlî'nin de hocası olan Fâtıma seksen dört yaşında 5 Rebiülevvel 740 (10 Eylül 1339) tarihinde vefat etmiş, cenazesi annesi gibi hayatı boyunca hadis meclislerinde pek çok dinleyiciye ders verdiği el-Câmiu'l-Muzafferî'den kaldırılmıştır.⁸⁴

el-Erbaün li'bnî'l-Mukrî

Hocaları arasında tek bir kadının bulunduğu el-Câmiu'l-Muzafferî'de okutulan diğer bir kitap ise hadis hâfızı İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî'ye (ö. 381/991) ait kırk hadis cüzüdür.⁸⁵ Bu cüz 721 (1321) yılı Recep ayının başlarında bir çarşamba günü biri kadın olmak üzere dokuz hocanın huzurunda elliden fazla sayıda dinleyiciye okunmuştur. Meclisin erkek hocaları, Ebû Muhammed Abdullah b. Hasan b. Abdullah el-Makdisî (ö. 732/1331), Ahmed b. İbrâhim b. Abdullah el-Makdisî (ö. 726/1325), Muhammed b. Ömer b. Ahmed b. Abdüddâim el-Makdisî (ö. 722/1323), Muhammed b. Mühibbüddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim b. Merî el-Makdisî, İmâdüddin Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdurrahman el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed b. Ebü'l-Heycâ İbnü'z-Zerrâd ve Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Mes'ûd es-Sâlihî iken tek kadın hocası ise Fâtıma bint Abdullah el-Makdisî'dir. Mecliste kâri ve kâtip olarak

83 Zehebî, *Mu'cemü şüyüh*, s. 232; *el-İber*, IV, 77; Safedî, *el-Vâfi*, XV, 74; Fâsî, *Zeylüt-Takyîd*, II, 375-76; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 125; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 128; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*, II, 161-62; Ma'tûk, *Cühüdül-mer'e*, s. 119-20; Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, s. 71-73.

84 Zehebî, *Mu'cemü şüyüh*, s. 431; İbn Sa'd el-Makdisî, *Mu'cemü'ş-şüyüh*, s. 612-13; İbn Râfi, *el-Vefeyât*, I, 303-4; Fâsî, *Zeylüt-Takyîd*, II, 387; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 223-4; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*, IV, 72.

85 Muhaddislerce kıraat ve rivayet olunan hadis kitaplarındandır (Bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 193).

<i>Kitâbü İntihâbi't-Taberânî</i>			
Erkek Hocalar	Yahyâ b. Muhammed b. Sa'îd (ö. 721/1321)	Kadın Hocalar	Fâtıma bint Abdürrahîm b. Ahmed el-Makdisî (ö. 725/1325)
	İshak b. Yahyâ b. el-Âmüdi (ö. 725/1324)		
	Muhammed b. Abdullah b. Ömer (ö. 719/1319)		Hatice bint Abdülganî b. Hâzım el-Makdisî (ö. 728/1327'den sonra)
	Ahmed b. Ali b. Mes'ûd (ö. 723/1323)		
	Abdurrahman b. İsmâil b. Ahmed (ö.727/1326)		Fâtıma bint Abdullah b. Ömer b. İvaz el-Makdisî (ö. 734/1333)
	Ahmed b. Abdurrahman b. İbrâhim (ö. 736/1335)		
	Muhammed b. İbrâhim b. Merî (ö. 725/1324)		Zeyneb bint Kemâl Ahmed el-Makdisî (ö. 740/1339)
	Muhammed b. Ebû Bekir b. Ahmed (ö. 743/1342)		
	Muhammed b. Ahmed b. İbnü'z-Zerrâd (ö. 726/1325)		Esmâ bint Muhammed b. Abdürrahîm el-Makdisî (ö. 723/1323)
	Ahmed b. Abdullah b. Ahmed (ö. 730/1329)		
	Muhammed b. Muhibbüddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (ö. 789/1388)		Habîbe bint İbrâhim b. Abdullah el-Makdisî (ö. 745/1344)
	Muhammed b. Ebû Bekir b. Muhammed (ö. 735/1334)		Sittülfukahâ bint Takıyyüddin İbrâhim b. Ali el-Vâsîti (ö. 726/1326)
	Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdurrahman el-Makdisî (ö. 838/1434)		Fâtıma bint Abdurrahman b. İsâ ed-Debhî (ö. 740/1339)
Tarih	718 (1318)	Kâri	Muhammed b. Tuğrul b. Abdullah İbnü's-Sayrafî
Dinleyici Sayısı	80	Kâtip	Abdullah b. Ahmed b. Abdullah (ö. 737/1336)

Tablo 3: *Kitâbü İntihâbi't-Taberânî* adlı eserin okunduğu meclis ile ilgili genel bilgiler

görev yapan kişi, meclisteki hocalardan Muhammed'in de yeğeni olan ve bir önceki semâ kaydında da aynı görevi üstlenen Abdullah b. Ahmed b. Muhibbüddin el-Makdisî'dir. Babası, amcası ve babaannesinin de hadis meclislerinde hocalık yapmasından hareketle ilmî bir çevrede büyüdüğu anlaşılan Abdullah, muhtemelen almış olduğu eğitimin bir gereği olarak çocukları Muhammed, üç yaşındaki Ahmed ve dört yaşındaki Hatice'yi de dersi dinlemek üzere meclise getirmiştir. Üstelik daha eski tarihli bir semâ kaydında Hatice dokuz aylık bir bebek⁸⁶ iken aradan geçen zaman içinde dört yaşına gelmiştir. Muhtemelen Hatice, hemen hemen her mecliste kâri ya da kâtip olarak görev alan babası ve derslerde hoca olarak bulunan yakın akrabaları sayesinde henüz bir yaşını bile doldurmadan, havasını teneffüs ettiği meclislerden hiç uzak kalmamıştır. Ayrıca Abdullah'ın üvey annesi Fâtıma bint Ahmed ve üvey kardeşleri Zeyneb ve Abdurrahman ile yeğeni Zeyneb de mecliste hazır bulunmaktadır. Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Vânî'nin oğlu Abdullah ile dört yaşındaki kızı Hatice de yine babaları tarafından meclise getirilen çocuklardandır. Küçük büyük bu akra-ba çeşitliliğinden derslerin, belli bir öğrenci kitlesinin olmadığı, halka açık yapılan ve her isteyenin katılabildiği dersler olduğu anlaşılmaktadır. Kâtip Abdullah'ın kaydettiğine göre kırk dokuz kişinin katıldığı mecliste üçü, beş yaşının altında olmak üzere sekiz kız bulunmakta, iki erkek çocuğu ile birlikte toplamda mecliste beş çocuk yer almaktadır. Ancak kâtipin derse iş-tirak edenleri yazdığı kaydın sonuna düştüğu "... ve İbnü'l-Birzâlî'nin nüshasında bulunan diğer kişiler" şeklindeki nottan mecliste elimizdeki kayda girmeyen başka kişilerin de olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu not, kaydın tek bir kişi tarafından tutulmadığını, en az iki kişinin semâ kaydı tuttuğunu göstermektedir. Kaydın sonunda cüzü dinleyenlerin, dersin hocalarından icâzet aldıkları da yazılmıştır.⁸⁷

Dersin tek kadın hocası yukarıda zikri geçtiği üzere pek çok meclise hocalık yapan Ümmü Ali Fâtıma bint Abdullah b. Ömer el-Makdisî'dir.⁸⁸

86 Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 458-62 (semâ kaydı: 166).

87 Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 451-52 (semâ kaydı: 162).

88 Fâtıma bint Abdullah el-Makdisî'nin hakkında bilgi için bk. yukarıda "Cüz' fhi İntihâbü't-Taberâni/Kitâbü İntihâbi't-Taberâni" başlığı.

<i>el-Erbaûn li'bnî'l-Mukrî</i>			
Erkek Hocalar	Abdullah b. Hasan b. Abdullah el-Makdisî (ö. 732/1331)	Kadın Hocalar	Ümmü Ali Fâtıma bint Abdullah b. Ömer b. İvaz el-Makdisî (ö. 734/1333)
	Ahmed b. İbrâhîm b. Abdullah el-Makdisî (ö. 726/1325)		
	Muhammed b. Ömer b. Ahmed (ö. 722/1323)		
	Muhammed b. Abdullah b. Ahmed (ö. 789/1388)		
	Muhammed b. İbrâhîm b. Merî el-Makdisî (ö. 725/1324)		
	Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdurrahman (ö. 838/1434)		
	Muhammed b. Ahmed b. İbnü'z-Zerrâd (ö. 726/1325)		
	Ahmed b. Ali b. Mes'ûd es-Sâlihî (ö. 723/1323)		
Tarih	Recep 721 (Ağustos 1321) Çarşamba	Kâri ve Kâtip	Abdullah b. Ahmed b. Muhibbüddin Abdullah (ö. 737/1336)
Dinleyici Sayısı	49+		

Tablo 4: *el-Erbaûn li'bnî'l-Mukrî* adlı eserin okunduğu meclis ile ilgili genel bilgiler

Hadîsü Âdem b. Ebî İyâs el-Askalânî

Semâ kaydında iki kadın hocanın yer aldığı el-Câmiu'l-Muzafferî'de okutulan eserlerden bir diğeri ise Âdem b. Ebû İyâs Abdurrahman b. Muhammed el-Askalânî'ye (ö. 221/835) ait bir hadis cüzüdür.⁸⁹ Cüzün Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunan nüshasında kayıtlı on beş semâ kaydı bulunmaktadır. Bunlardan en eski tarihli kayıt 583 (1187) yılına aitken en yenisi 727 (1326) yılına aittir. Nüshada okunmayan ya da kaydedilmemiş notların olabileceğini de göz önünde bulundurarak mevcut kayıtlardan hareketle cüzün yaklaşık bir buçuk asır boyunca en az 300 kişi tarafından okunduğunu söylemek mümkündür. Diğerlerinde olduğu gibi bu eser de yine cami, medrese ve bir hocanın evi olmak üzere çeşitli mekânlarda, bazan bir iki kişi arasında bazan da 100'den fazla kişinin iştirak ettiği meclislerde okunmuştur.⁹⁰

89 Kettanî, *Hadis Literatürü*, s. 141.

90 Leder v.dğr., *Mu'cemü's-semâât*, s. 88-89 (3757:10).

Âdem b. Ebû İyâs el-Askalânî'ye ait tek hadislik cüzün 11 numaralı 182^a kaydına göre⁹¹ cüz 721 (1321) yılı Recep ayının başında bir salı günü el-Câmiu'l-Muzafferî'de sekiz erkek, iki kadın olmak üzere on hocanın başkanlığında ve 105 kişinin dinleyici olarak katıldığı bir mecliste okunmuştur. Meclisin erkek hocaları, Abudullah b. Hasan b. Abdullah el-Makdisî, Takıyyüddin Ahmed b. İbrâhim b. Abdullah el-Makdisî, Muhammed b. Muhibbüddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-Makdisî, Muhammed b. İbrâhim b. Merî el-Makdisî, Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdurrahman el-Makdisî, İbnü'z-Zerrâd diye mâruf Muhammed b. Ahmed b. Ebû'l-Heycâ, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Mes'ûd es-Sâlihî; kadın hocaları ise Ümmü Abdullah Zeyneb bint Kemâl Ahmed el-Makdisî ile Ümmü Ali Fâtıma bint Abdullah b. Ömer el-Makdisî'dir. Mecliste Muhammed b. Yahyâ el-Makdisî (ö.759/1358) kâtiplik yaparken diğer hadis meclislerinden tanıdığımız Abdullah b. Ahmed b. Muhibbüddin ise kâri olarak görev yapmaktadır. Kayıtlı isimlerden tespit edilebildiği kadarıyla katılımcılar arasında en küçüğü İbnü'l-Buhârî'nin bir yaşında olan kızı Sittülkudât olmak üzere altı erkek, beş kız çocuğu bulunmaktadır. Toplamda on sekiz kadının bulunduğu mecliste meşhur muhaddis Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin torunu Ömer de yer almaktadır. Diğer kayıtlarda olduğu gibi meclisteki katılımcılardan bazıları kardeşleri, kuzenleri, amcaları gibi pek çok akrabasıyla birlikte derse katılmışlardır. Semâ kaydında her ne kadar recep ayının kaçınıcı günü olduğu ile ilgili net bir tarih verilmese de bir önceki başlıkta ele alınan *el-Erbaûn li'bnî'l-Mukrî* adlı eserin okunduğu meclisle, Âdem b. Ebû İyâs el-Askalânî'nin cüzünün okunduğu söz konusu meclisin katılımcılarının kayda geçirilme sırası ve kayıttaki isimler ile dersin hocalarının -ilâve bir hoca dışında- aynı olması her iki dersin birbirlerine yakın tarihlerde hatta aynı gün okunmuş olabileceğini düşündürmektedir. Dersin hocalarının, dinleyicilerin tamamına kendi rivayetleriyle icâzet verdikleri de kaydedilmiştir.

Dersin kadın hocaları ise bir önceki mecliste olduğu gibi Fâtıma bint Abdullah el-Makdisî ile *el-Erbaûn li'bnî'l-Mukrî* adlı eserin okunduğu mecliste bulunmayıp bu derse hoca olarak katılan meşhur muhaddis Zeyneb bint Kemâl Ahmed el-Makdisî'dir.⁹²

91 Leder v.dğr., *Mu'cemû's-semâât*, s. 89 (3757:10, 182^a, semâ kaydı: 11).

92 Fâtıma bint Abdullah el-Makdisî ve Zeyneb bint Kemâl'in kısa biyografileri için bk. yukarıda "Cüz' fihi İntihâbü't-Taberânî/Kitâbü İntihâbi't-Taberânî" başlığı.

<i>Hadîsü Âdem b. Ebî İyâs el-Askalânî</i>			
Erkek Hocalar	Abdullah b. Hasan b. Abdullah el-Makdisî (ö. 732/1331)	Kadın Hocalar	Zeyneb bint Kemâl Ahmed el-Makdisî (ö. 740/1339)
	Ahmed b. İbrâhim b. Abdullah el-Makdisî (ö. 726/1325)		
	Muhammed b. Abdullah b. Ahmed (ö. 789/1388)		
	Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-Makdisî (ö. 722/1323)		
	Muhammed b. İbrâhim b. Merî el-Makdisî (ö. 725/1324)		Fatıma bint Abdullah b. Ömer el-Makdisî (ö. 734/1333)
	Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdurrahman (ö. 838/1434)		
	Muhammed b. Ahmed b. İbnü'z-Zerrâd (ö. 726/1325)		
	Ahmed b. Ali b. Mes'ûd es-Sâlihî (ö. 723/1323)		
Tarih	Recep 721 (1321 Çarşamba)	Kâri	Muhammed b. Yahyâ el-Makdisî (ö. 759/1358)
Dinleyici Sayısı	105	Kâtip	Abdullah b. Ahmed b. Muhibbüddin (ö. 737/1336)

Tablo 5: *Hadîsü Âdem b. Ebî İyâs el-Askalânî* adlı eserin okunduğu meclis ile ilgili genel bilgiler

Nüshatü Zübeyr b. Adî el-Kûfî

el-Câmiu'l-Muzafferî'de okutulan bir diğer eser Ebû Adî Zübeyr b. Adî el-Kûfî el-Hemedânî'nin (ö. 131/748) rivayet ettiği hadislerden oluşan bir cüzdür. 724 (1323) yılında yapılan bu dersin, diğer derslerde olduğu gibi çok sayıda hoca tarafından dinlenmemesi, bu dersi diğerlerinden ayıran en önemli özelliktir. Nitekim bu dersin tek hocası dönemin âlimlerinden Takıyyüddin İbrâhim b. Ali'nin kendi gibi ilimle meşgul kızı Sittülfukahâ bint İbrâhim b. Ali el-Vâsıtî'dir.⁹³ Buradan hareketle el-Câmiu'l-Muzafferî'nin, çok sayıda dinleyicinin katılmasına imkân sağlayan, toplu dersler için uygun bir mekân olmakla birlikte tek hocalı ve az katılımlı derslerin de yapıldığı bir mekân olduğu anlaşılmaktadır. Muhammed Mutî' Hâfız tarafından semâ kaydının tamamı okunup neşredilemediği için bu derse katılanların sayısı

93 Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 602 (semâ kaydı: 215). Sittülfukahâ hakkında bilgi için bk. yukarıda "*Cüz' fihî İntihâbü't-Taberânî/Kitâbü İntihâbi't-Taberânî*" başlığı.

bilinmemektedir. Kâri ve kâtibin ismi de sadece Abdullah olarak okunmuştur. Ancak bu kayıttaki Abdullah'ın, daha önceki kayıtların tamamında kâtip ya da kâri olarak karşımıza çıkan Abdullah b. Ahmed b. Muhibbüddin olma ihtimali akla gelmektedir.

<i>Nüshatü Zübeyr b. Adî el-Kûfî</i>			
Erkek Hocalar	-----	Kadın Hocalar	Sittülfukahâ bint İbrâhim b. Ali el-Vâsıtî (ö. 726/1326)
Tarih	724/1323	Kâri ve Kâtip	Abdullah b. Ahmed b. Muhibbüddin (ö. 737/1336) (?)
Dinleyici Sayısı	?		

Tablo 6: *Nüshatü Zübeyr b. Adî el-Kûfî* adlı eserin okunduğu meclis ile ilgili genel bilgiler

Cüz'ü'l-i'tikâf li'l-Hammâmî

VIII. (XIV.) asrın meşhur kadın muhaddisinin hoca olarak yer aldığı derste, okunan diğer bir cüz ise itikâf ile ilgili Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Ömer el-Hammâmî'ye (ö. 417/1026) ait olandır.⁹⁴ 17 Rebiülâhir 725 (2 Nisan 1325) yılı Çarşamba günü yapılan dersin bir kadın bir erkek olmak üzere iki hocası bulunmaktadır. Dersin erkek hocası diğer ders meclislerinde de hoca olarak görev yapan Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrâhim b. Abdullah el-Makdisî iken dersin kadın hocası meşhur muhaddis Zeyneb bint Ahmed b. Abdürrahîm el-Makdisî'dir.⁹⁵ Dersin kâri ve kâtibi birçok semâ kaydında olduğu gibi yine Abdullah b. Ahmed b. Muhibbüddin'dir. Bu derste de Abdullah görev yaptığu hadis meclisine küçük yaştaki çocukları Muhammed, Ahmed ve Hatice ile birlikte katılmış ve on iki kişiden oluşan meclisin tek kadın katılımcısı dört yaşındaki Hatice olmuştur. Dersin sonunda her iki hoca da eserin kendilerine ulaşan tarikleriyle icâzetini vermişlerdir. Zeyneb dersin diğer hocası Takıyyüddin Ebü'l-Abbas'tan farklı olarak iki ayrı hocasından aldığı rivayetle de icâzet vermiştir. Bu semâ kaydında da görüldüğu gibi Zeyneb'in çok sayıda farklı tarikle icâzete sahip olması onun derslerine olan yoğun ilginin önemli sebeplerinden biri gibi görünmektedir.

94 Kettanî, *Hadis Literatürü*, s. 142.

95 Zeyneb bint Ahmed'in kısa biyografisi için bk. yukarıda "Cüz' fihî İntihâbü't-Taberânî/ Kitâbü İntihâbü't-Taberânî" başlığı.

Cüz'ül-i'tikâf li'l-Hammâmî			
Erkek Hocalar	Ahmed b. İbrâhim b. Abdullah el-Makdisî (ö. 726/1325)	Kadın Hocalar	Zeyneb bint Kemâl Ahmed el-Makdisî (ö. 740/1339)
Tarih	724/1323	Kâri ve Kâtip	Abdullah b. Ahmed b. Muhibbuddin (ö. 737/1336)
Dinleyici sayısı	12		

Tablo 7: *Cüz'ül-i'tikâf li'l-Hammâmî* adlı eserin okunduğu meclisle ilgili genel bilgiler

Meşyehatü İbn Abdüddâim

el-Câmiu'l-Muzaferîde okutulan eserlerden bir diğeri, dönemin pek çok kadın muhaddisinin kendisinden ders aldığı İbn Abdüddâim'in *Meşyeha'sı*-dır. 16 Şâban 731 (25 Mayıs 1331) çarşamba günü yapılan derse yedisi erkek biri kadın olmak üzere sekiz hoca başkanlık etmiştir. Dersin erkek hocaları; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir b. Muhammed es-Sâlihî, Ebû Ali Yûsuf b. İsrâil (ö. 734/1333), Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ali b. Hüseyin et-Tikrîti (ö. 745/1344), Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ömer b. Attâr (ö. 744/1343), Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed (ö. 728/1327'den sonra), Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Arabşah el-Hemedânî (ö. 741/1340) ve Muhammed b. Ebû Bekir b. Ahmed el-Makdisî iken dersin tek kadın hocası Ümmü Muhammed Sittülarab Zeyneb bint Ali b. Abdurrahman el-Makdisî'dir (ö. 734/1334). Kâri ve kâtipin Abdullah b. Ahmed b. Muhibbuddin olduğu mecliste dinleyici sayısı tespit edilebildiği kadarıyla 137'dir. Bu dersin semâ kaydında diğerlerinden farklı olarak dikkat çeken husus, meclisteki hocalardan ayrı olarak derste altı hocanın daha hazır bulunmuş olmasıdır. Muhtemelen düzenlenen bir merasimi teşrif için meclise katılmış olan bu altı hoca arasında Ahmed b. Abdurrahman b. İbrâhim es-Sâlihî, hemen hemen ele alınan bütün meclislerde hoca kürsüsünde gördüğümüz Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdurrahman el-Makdisî ve meşhur muhaddis Mizzî de bulunmaktadır. Gerek kızı gerekse torunlarını dinleyiciler arasında sıklıkla gördüğümüz Mizzî, bu defa hoca olarak bizâtihi mecliste, damadı meşhur muhaddis ve tarihçi İbn Kesîr ise (ö. 774/1373) katılımcılar arasındadır. En küçüğü bir yaşında olan yedi çocuğun yer aldığı mecliste toplam yirmi altı kadın dinleyici bulunmaktadır. Gerek misafir hocaların gerekse dersin esas hocalarının akrabalarının oldukça yoğun olarak bulunduğu derste, dinleyiciler de yine yakınlarıyla birlikte derse katılmayı tercih

etmişlerdir. Nitekim Taç Hatun biri üç diğeri dört yaşında olan iki erkek torunuyla birlikte derse katılmıştır. Yine Abdülvehhâb isminde bir babanın, bir yaşındaki kızı Âiše, üç yaşındaki ođlu Yûsuf, eşi Fâtıma ve kayınvâldesi Sittünniam bint İbrâhim ile birlikte derse ailecek katılmaları da dikkat çekicidir. Bu tablo esasen toplum olarak o dönemin kız-erkek, yaşlı-geç ayrımı yapmadan her bireyin eğitim öğretimine gösterdikleri önem açısından kayda değerdir.

Söz konusu semâ kaydında dikkat çekici diğer bir husus ise derse geç katılanların, nereden itibaren eseri dinlemeye başladıkları ya da herhangi bir sebepten dolayı eserin tamamını dinlemeyip dersten ayrılanların nereye kadar semâda bulduklarının ayrıntılı olarak belirtilmesidir. Nitekim dinleyicilerden Ahmed b. İsmâil'in dersin başına yetişemeyip ilk cüzde, Yahyâ es-Sekafi'nin biyografisinin yer aldığı kısımda “متى تقوم الساعة” (Kıyamet ne zaman kopacak?)” cümlesine kadar olan kısmı dinlemediği kayda geçirilmiştir. Aynı şekilde Muhammed b. Ahmed isimli bir dinleyicinin, eserin ikinci cüzünden itibaren sonuna kadar dinlediği, Abbas b. Ömer'in, ilk dört cüzü dinleyip son cüzü semâ etmediği, Muhammed b. Nasr'ın ise üçüncü cüzün kıraat edildiği kısım dışında derse katılmadığı semâ kaydının sonunda tek tek belirtilmiştir.⁹⁶ Dersin sonunda meclise iştirak eden misafir hocalar dahil olmak üzere her bir hoca dersi dinleyen katılımcılara, kendilerine ulaşan isnatlarla kitabı okutma icâzeti vermişlerdir.

Bu çok katılımlı dersin tek kadın hocası olan Sittûlarab bint Ali b. Abdurrahman el-Makdisî, Ahmed b. Abdüddâim'den *Cüz'ü İbn Arafe, Sahîh-i Müs-lim* ve *Meşyeha* adlı eserlerini küçük yaşta dinlemiştir. Hadis rivayetinde de bulunan Sittûlarab, Zehebî'ye *Cüz'ü İbn Arâfe*'yi rivayet etmiş, Birzâlî de kendisinden rivayette bulunmuştur. Ayrıca Safedî 729 (1329) yılında kendisinden icâzet aldığı bildirilmektedir. Muhammed el-Vânî'nin de kendisinden pek çok cüzü dinlediği Sittûlarab bint Ali 734 (1334) yılında vefat etmiştir.⁹⁷

96 Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, s. 463-69 (semâ kaydı: 167).

97 Zehebî, *Mu'cemü şüyüh*, s. 231; Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 400; Fâsî, *Zeylüt-Takyîd*, II, 374; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 126-27; Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ*, II, 158-59; Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, s. 78.

<i>Meşyehatü İbn Abdüddâim</i>			
Erkek Hocalar	Muhammed b. Ebû Bekir b. Muhammed es-Sâlihî (ö. 735/1334)	Kadın Hocalar	Ümmü Muhammed Sittülarab bint Ali b. Abdurrahman el-Makdisî (ö. 734/1334)
	Ebû Ali Yûsuf b. İsrâil (ö. 734/1333)		
	Abdurrahman b. Ali b. Hüseyin (ö. 745/1344)		
	Ahmed b. Ömer b. el-Attâr (ö. 744/1343)		
	Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed (ö. 728/1327'den sonra)		
	Muhammed b. Muhammed b. Arabşah el-Hemedânî (ö. 741/1340)		
	Muhammed b. Ebû Bekir b. Ahmed b. Abdüddâim (ö. 743/1342)		
Tarih	16 Şâban 731 (25 Mayıs 1331) Çarşamba	Kâri ve Kâtip	Abdullah b. Ahmed b. Muhibbüddin (ö. 737/1336)
Dinleyici sayısı	137		

Tablo 8: *Meşyehatü İbn Abdüddâim* adlı eserin okunduğu meclisle ilgili genel bilgiler

Hadis Meclisinde Okunan Eser	Eserin Okunduğu Tarih	Erkek Hoca	Kadın Hoca	Dinleyici	Kâri ve Kâtip
<i>Meclisü'l-bitâka min Emâli Hamza el-Kinânî</i>	13 Ramazan 698 (14 Haziran 1299)	11	2	61	2
<i>Cüz' fihî İntihâbü't-Taberânî</i>	Rebiülâhir 707 (Ekim 1307)	8	6	56	1
<i>Kitâbü İntihâbü't-Taberânî</i>	718 (1318)	13	8	80	2
<i>el-Erbaûn li'bnî'l-Mukrî</i>	Recep 721 (1321)	8	1	49+	1
<i>Hadisü Âdem b. Ebi İyâs el-Askalânî</i>	Recep 721 (1321)	8	2	105	2
<i>Nüşatü Zübeyr b. Adî el-Küfî</i>	724 (1323)	-	1	?	1
<i>Cüz'ül-'tikâf li'l-Hammâmî</i>	724 (1323)	1	1	12	1
<i>Meşyehatü İbn Abdüddâim</i>	16 Şâban 731 (25 Mayıs 1331)	7	1	137	1

Tablo 9: el-Câmiu'l-Muzafferî'de okunan eserler ile ilgili genel istatistiksel bilgiler

TOPLAM	Erkek Hoca Sayısı		Kadın Hoca Sayısı		Dinleyici Sayısı
	Mükerrerli	56	Mükerrerli	22	
Mükerrersiz	32	Mükerrersiz	13		

Tablo 10: el-Câmiu'l-Muzafferî'de akdedilen hadis meclislerindeki hoca ve dinleyici sayısı

Yukarıdaki tabloda toplu halde görüldüğü üzere VII. (XIII.) asrın sonu ile VIII. (XIV.) asrın ilk yarısında el-Câmiu'l-Muzafferî'de cüzler/kitaplar, genel olarak birden fazla hocanın huzurunda ve çok sayıda kişinin katılımıyla gerçekleştirilen meclislerde okunmuştur. Sadece burada yapılan derslere 500'den fazla kişi katılmış ve icâzet almışlardır. Bu derslere bazan bir kadın hoca, erkek hocalar ile birlikte başkanlık ederken bazı derslerde birden fazla kadın hoca aynı anda meclise katılmıştır. Ayrıca camide sadece toplu derslerin değil tek hocanın iştirakiyle gerçekleşen derslerin de yapıldığı görülmektedir. Bazı derslerde kâri ve kâtip ayrı kişilerken bazı meclislerde aynı kişi bu iki görevi birlikte üstlenmiştir.

Sonuç

Filistin'den göç eden Kudâme/Makdisî ailesi mensuplarının öncülüğünde kurulan el-Câmiu'l-Muzafferî, Medresetü'l-Ömerî ve Ziyâiyye Dârülhadisi gibi kurumlar sayesinde özellikle VIII-X. (XIV-XVI.) asırlarda Dımaşk'ta ilmî bir hareketliliğin yaşandığı görülmektedir. Semâ kayıtlarından bazı örnekleri görüldüğü üzere dönemin kadınları da bu hareketliliğe uzak kalmamış aksine bilfiil içinde olmuşlardır. Özellikle Makdisî ailesinin uyguladığı çok hocalı toplu dersler, cami gibi çok sayıda katılımcının aynı anda derse iştirak etmesini mümkün kılan mekânlarda icra edilmiş ve kadın muhaddisler de buralarda hoca olarak görev yapmışlardır.

Ele alınan semâ kayıtlarında görüldüğü üzere VIII. (XIV.) asırda okunan eserlerin tamamı bir hadisin farklı tarikleri ya da belli bir konudaki hadisleri ihtiva eden cüzler, seçme hadisler ve erbâin tarzı küçük hacimli eserlerdir. Bu durumun farklı bazı sebepleri olabilir. Nitekim cami gibi toplumun her kesimine açık derslerde daha çok cüz gibi küçük hacimli eserler tercih ediliyor olabilir. Zira yukarıda da ele alındığı üzere derslere farklı bilgi seviyesine sahip dinleyiciler katıldığı gibi dinleyicilerin yaş seviyesi de oldukça geniş bir yelpazede katılımcıyı içine almaktadır. Bu tür bir dinleyici kitlesiyle daha küçük hacimli eserlerin okunması daha uygun görülüp daha hacimli eserlerin kıraat ve semâsı dârülhadis ve medreselere bırakılıyor olabilir. Bununla

birlikte pek çok şahsın biyografisinde görüldüğü üzere büyük hacimli kitaplar da bir şekilde okunmuş ve icâzet alınmıştır. Bu sebeple büyük hacimli eserlerin camilerde toplu yapılan derslerde hiç okunmadığı yönünde bir genelleme yapmak da mümkün değildir.

İcâzet sisteminin oldukça yaygınlaştığı ve icâzet sahibi olmanın önem arzettiği bir toplumda pek çok farklı eserin icâzetine sahip olma düşüncesi de cüz, ihtisar, seçme hadisler gibi eserlerin okunduğu derslere katılımı artırmış olabilir. Üstelik el-Câmiu'l-Muzafferî'de olduğu gibi aynı anda pek çok hocanın bulunduğu ve icâzet verdiği bir derste, tek bir cüzün farklı çok sayıda icâzetine sahip olma imkânı bu tür eserlerin okunmasının bir diğer sebebi olabilir. Öte yandan dönemin hadis talebelerinin ilgi ve gayretlerinin azaldığı ve genelde büyük hacimli kitaplar yerine küçük cüzler veya *Sahîhayn* ve bazı sünen türü eserler gibi temel hadis kaynaklarını dinlemekle yetindikleri de söylenmektedir. Bu durum da bu tür küçük cüzlerin okunduğu derslere rağbeti arttırmış olabilir.

Makalede ele alınan semâ kayıtları aynı zamanda tek bir eserin kaç kişi tarafından dinlendiği bilgisini de vermektedir. Nitekim *Meclisü'l-bitâka* adlı eserin Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunan nüshasında yer alan kayıtlara göre eser üç buçuk asır boyunca yaklaşık 1400 kişi, *Hadîsü Âdem b. Ebî İyâs el-Askalânî* adlı eser ise yaklaşık bir buçuk asır boyunca en az 300 kişi tarafından dinlenmiştir. Bu durum o dönemin okuma kültürüyle ilgili olarak da bir ipucu vermektedir. Zira eserin bu kadar uzun bir zaman aralığında ve çok sayıda kişi tarafından okunmuş olması toplumun söz konusu eserle olan ilgisini, bilgisini, kitap tercihini ve eserin meşhurluğunu göstermektedir. Ayrıca semâ kayıtlarında görüldüğü üzere bir ailenin en yaşlı bireyinden en küçük üyesine kadar bütün fertleriyle toplu halde bir derse iştirak etmesi, kiminin yeğenini, kardeşini, kiminin teyzesini, amcasını, kiminin torununu derse getirmesi toplumun genel olarak ilim tahsiline verdiği önemi net bir şekilde göstermektedir. Henüz dersi idrak edemeyen temyiz yaşına girmemiş küçük yaştaki çocukların da icâzet alması için derse getirilmesi ailelerin çocuklarının geleceklere ve tahsillerine verdikleri ehemmiyeti de ortaya koymaktadır. Bununla birlikte yapılan dersin bir hadis dersi olduğu da unutulmamalıdır. Zira okunan metnin Hz. Peygamber'in sözü olması halkın katılımını da doğrudan arttırmaktadır. Derse teberrüken getirilen dokuz aylık bir bebeğin semâ kayıtlarında yer alması bunun en güzel örneği sayılabilir. Derslerde aynı mecliste İbn Kesîr, Birzâlî gibi önemli âlimlerle halkın bir arada bulunması da hadis ilminin genel prensiplerinin hadis hocalarına kazandırdığı mütevazilik ve ilim tahsiline verilen önemle ilgilidir.

İşaret edilmesi gereken diğer bir husus ise semâ kayıtlarında, derse katılanların, okunan metnin hangi kısmını dinleyip, ne kadarını kaçırdığını başka bir ifade ile derse ne zaman girip ne zaman çıktığını, meclisteki çocukların yaşlarını, akrabalık ilişkilerini kayıt altına alan kâtiplerdir. Dersin bu kadar dikkatli gözlemlenmesi ve sistemli bir şekilde kaydedilmesi esasen müesseseseleşmenin de bir sonucudur. Zira derslerde her türlü ayrıntıyı gözlemleyip kaydetmek üzere semâ kaydı kâtibî (müsbütü's-semâ') görevlendirilmektedir. Makalede ele alınan kayıtların tamamında Abdullah b. Ahmed b. Muhibbüddin'in bazan kâtip bazan kâri bazan da hem kâri hem de kâtip olarak görev yaptığı görölmektedir. Abdullah, sadece el-Câmiu'l-Muzafferî'deki derslerde değil, Ziyâiyye Dârülhadisi'nde yapılan bazı derslerde de kâtip olarak görev almaktadır. Babası, amcası ve babaannesinin de ders veren âlimlerden olduğu dikkate alındığında Abdullah'ın gönüllü olarak meclislerde kâtiplik yaptığı düşünölebileceği gibi bu görevi kurum adına yapıyor olabileceği de akla gelmektedir.

Özellikle VIII. (XIV.) asırda yaşayan muhaddis kadınlar hiç şüphesiz bu makalede ele alınanlarla sınırlı değildir. Zira kadınlar sadece camilerde değil, evlerinde, bahçe gibi açık mekânlarda ve medreselerde de ders vermektedir. Öte yandan sadece el-Câmiu'l-Muzafferî'de hadis okutan kadınlar da burada zikri geçenlerle sınırlı olmayabilir. Zira burada ele alınanlar semâ kayıtlarında hoca olarak ismi geçen kadınlardır. Burada sözü edilen semâ kayıtlarından başka kayıtlar olabileceği gibi herhangi bir sebeple semâ kaydında ismi geçmeyen veya semâ kaydı günümüze ulaşmayan ancak bu camide hadis okutan kadınların bulunması da muhtemeldir. Ancak tarihin önemli birer tanıkları olan mevcut semâ kayıtlarından hareketle, söz konusu asırlarda yaşayan kız çocuklarının erkeklerden ayırt edilmeksizin küçük yaştan itibaren hadis meclislerinde eğitim görme imkânı bulduğunu, eğitimlerini tamamlayan muhaddis kadınların hadis eğitim öğretimine aktif bir şekilde katıldıklarını, sahip oldukları icâzetler için kadın erkek çok sayıda dinleyicinin, derslerine akın ettiğini, böylece hadis ilminin gelişiminde önemli bir rol oynadıklarını çok net bir şekilde söylemek mümkündür.

Bibliyografya

- Açıl, Berat, “Edebiyatın İlmi veya İlmin Edebiyatı: Carullah Efendi'nin Edebiyat Koleksiyonunu Kenardan Okumak”, *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl, Ankara: Nobel Yayın, 2014, s. 339-70.
- Aydın, Arafat, “Yazma Eserlerdeki Semâ Kayıtlarında Dârü'l-Hadisler”, *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dârü'l-Hadisler (08-09 Eylül 2012): Sempozyum Kitabı*, Samsun: Ceylan Ofset, 2013, s. 103-26.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006.
- Değirmenci, Tülün, “Bir Kitapı Kaç Kişi Okur? Osmanlı'da Okurlar ve Okuma Biçimleri Üzerine Bazı Gözlemler”, *Tarih ve Toplum*, 13 (2011): 7-43.
- Demirkent, Işın, “Haçlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIV, 525-46.
- Ebü Gudde, Abdülfettâh, *el-İsnâd mine'd-dîn ve safha müşrika min târihi semâ'il-hadis inde'l-muhaddisîn*, Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1412/1992.
- Eren, Mehmet, “Kadınların Hadis İlmine Katkıları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/1 (2003): 83-110.
- Eren, Mehmet, “Ziyâiyye Dârü'l-Hadis'inde Birden Fazla Hocanın Katılımıyla Yapılan Dersler”, *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dârü'l-Hadisler (08-09 Eylül 2012): Sempozyum Kitabı*, Samsun: Ceylan Ofset, 2013, s. 281-98.
- Fâsi, Takıyyüddin, *Zeylüt-Takyid fi ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*, haz. Kemâl Yüsun el-Hût, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1410/1990.
- Hâfız, M. Mutî, *Câmiu'l-Hanâbile el-Muzâfferî bi-Sâlihiyyeti Cebeli Kâsiyûn*, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- Hâfız, M. Mutî, *Dârü'l-hadisî'z-Ziyâiyye ve mektebetühâ bi-Sâlihiyyeti Dımaşk*, Dımaşk: Dârü'l-Beyrutî, 1427/2006.
- İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta*, haz. Abdülhâdî et-Tâzi, I-V, Rabat: Akademiyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1417/1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mietî's-sâmine*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-cil, 1414/1993.
- İbn Râfi, *el-Vefeyât*, haz. Sâlih Mehdi Abbas-Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982.
- İbn Sa'd el-Makdisî, *Mu'cemü's-şüyûh li-Tâciddîn Abdilvehhâb b. Ali es-Sübkî*, haz. Beşşâr Avvâd Ma'rûf v.dğr., Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2004.
- İbn Tolun, Şemseddin, *el-Kalâidü'l-cevheriyye fi târihi's-Sâlihiyye*, haz. M. Ahmed Dehmân, I-II, Dımaşk: Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye, 1401/1980-81.
- İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal*, I-IV, Kahire: Dârü't-türâs, t.y.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*, haz. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, I-X, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1406-14/1986-93.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *A'lâmü'n-nisâ' fi âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm*, I-V, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984.

- Kettâni, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ca'fer, *Hadis Literatürü: er-Risâletü'l-müstetrafe*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul: İz Yayınları, 1994.
- Koca, Ferhat, "Hanbelî Mezhebi", *DİA*, XV, 538.
- Koca, Ferhat, "Kudâme Ailesi", *DİA*, XXVI, 310-11.
- Koçak, Faruk, "İstanbul Kütüphanelerindeki Hadis Cüzleri" (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.
- Leder, Stefen v.dğr., *Mu'cemü's-semââtü'd-Dımaşkıyye*, Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransi lî'd-dirâsâti'l-Arabıyye bi-Dımaşk, 1996.
- Ma'tûk, Sâlih Yûsuf, "İlmü'l-hadis fi Mekketel-Mükerreme hilâle'l-asri'l-Memlûki" (doktora tezi), Câmîatü Ümmi'l-kurâ, Mekke, 1407/1986.
- Ma'tûk, Sâlih Yûsuf, *Cühûdü'l-mer'e fi rivâyeti'l-hadis (el-karnüs-sâmin el-hicri)*, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1418/1997.
- Muhammed b. Azzûz, *Büyûtâtü'l-hadis bi-Dımaşk*, Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1425/2004.
- Neumann, Christoph K., "Üç Tarz-ı Mütalaa: Yeniçağ Osmanlı Dünyasında Kitap Yazmak ve Okumak", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 1 (2005): 60-70.
- Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, haz. İbrâhim Şemseddin, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmıyye, 1990.
- Özkan, Halit, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Öztürk, Zehra, "Eğitim Tarihimizde Okuma Toplantılarının Yeri ve Okunan Kitaplar", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1/4 (2003): 131-55.
- Öztürk, Zehra, "Osmanlı Döneminde Kiraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 5/9 (2007): 401-45.
- Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, haz. Ali Ebü Zeyd v.dğr., I-VI, Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1418/1998.
- Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, haz. Ahmed el-Arnaût – Türkî Mustafa, I-XXIX, Beyrut: Dâru ihyâ't-türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Saraçoğlu, Tuba Nur, "Kitap ve Sahibü'l-Kütüp: Cârullah Efendi'nin Siyer ve Tarih Kitapları", *Osmanlı Kitap Kültürü Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl, Ankara: Nobel Yayın, 2014, s. 255-77.
- Sayeed, Asma, "Kadın ve Hadis Rivayeti Memlûkler Dönemi Şam Bölgesinden İki Örnek", çev. Orhan Yılmaz, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7 (2015): 159-70.
- Sehâvî, Şemseddin, *Fethü'l-mugis şerhu Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâki*, haz. Ali Hüseyin Ali, I-IV, Kahire: Mektebetü's-sünne, 1424/2003.
- Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevi*, haz. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 1415.
- Şâkir Mustafa, *Medîne li'l-ilm Âlü Kudâme ve Sâlihiyye*, Dımaşk: Dâru Talâs, 1997.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Kiraat ve Semâ Kaydı", *DİA*, XXII, 436.
- Vâdiâşi, *Bernâmeçü'l-Vâdiâşi*, haz. Muhammed Mahfûz, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1982.

- Yelten, Muhammet, "Hamza-Nâme'nin Yeni Ciltleri ve Okunma Mekânları", *Turkish Studies*, 8/9 (2013): 151-65.
- Yılmaz, Muhammet, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2008.
- Yılmaz, Muhammet, "Sadreddin Konevi'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esîr'in Câmî'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2013): 1-19.
- Yılmaz, Muhammet, *Semâ Kayıtlarında Kadın Hocalar*, Adana: Giriş Yayınları, 2014.
- Yiğit, İsmail, "Memlükler Zamanında (1250-1517) Kadın", *Diyanet İlmî Dergi*, 40/2 (2004): 131-44.
- Yününü, Kutbüddin, *Zeylû Mir'âti'z-zaman*, I-IV, Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, 1413/1992.
- Zehebî, *el-İber fî haberi men gaber*, haz. Ebû Hâcer M. Saîd Zağlûl, I-V, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1405/1985.
- Zehebî, *Mu'cemü şüyûhi'z-Zehebî*, haz. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1410/1990.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, haz. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-XXIII, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401-1405/1981-85.
- Zehebî, *Târihu'l-İslâm: sene 551-560*, haz. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1418/1997.

Kadınların Hadis Okuttuğu Mekânlar: el-Câmiu'l-Muzafferî Örneği

İslâm tarihinde kadınlar her zaman aynı düzeyde olmasa da ilim hayatında aktif rol oynamıştır. Özellikle VII-X. (XIII-XVI.) asırlara tekabül eden Memlük coğrafyasında kadınlar, toplum içerisinde hatırı sayılır şekilde etkinliklerini hissettirmişler, diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi hadis ilminin öğretiminde de erkek hocalarla birlikte görev almışlardır. Nitekim Kudüs'ten göç ederek Dimaşk'ta Kâsiyûn dağı eteklerine yerleşen Makdisî ailelerinin öncülüğünde inşa edilen el-Câmiu'l-Muzafferî, kadın-erkek pek çok hocanın katılımıyla gerçekleştirilen toplu dersler için önemli bir mekân olmuştur.

Bu makale söz konusu dönemde kadınların, okuttukları eserlere düşülen semâ kayıtlarından hareketle sadece evlerinde değil dârülhadis ve medrese gibi kurumların yanı sıra her kesimden insanın müşterek olarak kullandığı camilerde de birtakım ilmî faaliyetler sürdürdüklerini göstermeyi amaçlamaktadır. Makalede bu dönemin kadın muhaddisleri tanıtılırken aynı zamanda okutulan kitaplar ve derslere katılan öğrencilerin yaşı, bilgi düzeyi ve sayısı gibi özelliklerinden hareketle dönemin ve toplumun ilim hayatına verdiği önemi yansıtan bilgiler de sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Kadın muhaddisler, hadis, semâ kayıtları, Makdisî/Kudâme ailesi, el-Câmiu'l-Muzafferî, Memlükler.

Dımaşk'ın En Zor Yılı: şehrin Moğollar Tarafından İşgali (658/1260)

Harun Yılmaz*

The Hardest Year of Damascus: The Invasion of the City by the Mongols (658/1260)

Following the invasion of Baghdād in 656 (1258), the Mongols headed further west in Muslim lands. At the time, Ayyūbids controlled Bilād al-Shām while Mamlūks ruled in Egypt, having put an end to Ayyūbid domination ten years earlier. The Mongols' massacres and usurpation, especially when they captured Aleppo, caused great fear and anxiety throughout the region. Therefore, many of the cities in the region, including Damascus, the most important centre of Bilād al-Shām, surrendered to the Mongols without any resistance. The Ayyūbid dynasty collapsed with the Mongols' invasion of Damascus, a city which remained in Mongol hands for about eight months until they were defeated by the Mamlūks in the battle of 'Ain Jālūt. The Mongol invasion led to significant changes in religious, scientific and economic life in Damascus, and changed the political and military structures in the city. The invasion of Damascus caused basically three major developments: High tension in Muslim-Christian relations and the attempt to establish a new social order; building relations with scholars ('ulamā') through appointments to teaching positions, and the reorganization of positions themselves; and finally the migration of people, including scholars, from the city due to insecure conditions. This article deals with the developments that took place in Damascus during the Mongol invasion and the following restoration period, with a special reference to their influence upon the scholarly community of the city.

Key words: Damascus, Ayyūbids, office of chiefqādī, Mongols, 'ulamā.

Giriş

Nüreddin Mahmud Zengi'nin 569 (1174) yılında vefatından sonra meydana gelen iktidar mücadelelerinden zaferle çıkan Selāhaddīn-i Eyyūbī,

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi (harun.yilmaz@marmara.edu.tr).

kısa sürede Zengîler'in idaresindeki bütün toprakları kontrol altına alarak Bilâdüşşam ve Mısır'da yaklaşık yüzyıl sürecek Eyyûbî hâkimiyetini kurdu.

Eyyûbîler genel olarak, başında aileye mensup bir sultanın bulunduğu, güç ve otoritelerine göre belirli bölge veya şehirleri kontrol eden melikliklerden oluşmaktaydı. Bu durum melikler arasında bitmek bilmeyen savaşlara, güç ve iktidar mücadelelerine sebep olmaktaydı. Diğer küçük şehirler bir yana Kahire'yle birlikte devletin en önemli merkezi olan Dımaşk, Selâhaddin'in hâkimiyetine girdiği 570 (1174) yılından Moğollar'ın şehri ele geçirip Eyyûbîler'in Dımaşk koluna son verdiği 658'e (1260) kadarki yaklaşık seksen beş yılda on dört melik tarafından idare edildi.¹

Eyyûbîler uzun yıllar kendi iç mücadeleleriyle uğraşırken varlıklarını tehlikeye düşürecek ciddi bir dış tehdit karşılaşmadılar. Komşuları olan Haçlılar her zaman önemli ve canlı bir tehdit unsuru olmaya devam etti. Bununla beraber Selâhaddin-i Eyyûbî'nin 583'te (1187) Kudüs'ü fethiyle sonuçlanan savaşların ardından artık eski güçlerini kaybetmişlerdi. Kuzeyde ise Selçuklular ile zaman zaman askerî çarpışmalar meydana gelse de bu mücadele hiçbir zaman nihaî bir savaşa dönüşmedi. Fakat VII. (XIII.) asrın ortalarına gelindiğinde Eyyûbîler'in yıkımına sebep olan iki önemli olay yaşandı. İlk olarak Mısır'a yönelik VII. Haçlı Seferi meydana geldi. Haçlılar ile mücadeleden zaferle çıkan Eyyûbî sultanının Memlük birlikleri 648'de (1250) el-Melikü'l-Muazzam Turan Şahı öldürerek Mısır'daki Eyyûbî hâkimiyetine son verdiler ve Memlükler adıyla bilinen Türk Devleti'ni kurdular. İkinci olarak ise doğu İslam coğrafyasını kasıp kavuran Moğollar'ın Bilâdüşşam'a saldırıları başladı.

Moğollar Bilâdüşşam'a girdiklerinde Dımaşk Eyyûbîler'in o dönemki en önemli meliki el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf'un (1236-1260) hâkimiyetinde bulunmakta, yine onun kontrolünde bulunan Halep'te nâibi Turan Şah görev yapmaktaydı. Hama ve Humus gibi Bilâdüşşam'ın diğer şehirleri Eyyûbî ailesinden başka meliklerin kontrolünde olmasına rağmen yine el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf'u metbû tanımaktaydılar. Bağdat'ın 656'da (1258) Moğollar tarafından işgal edilmesiyle Eyyûbî hâkimiyetindeki Bilâdüşşam Moğol tehdidiyle karşı karşıya kaldı.

Moğollar'ın Bilâdüşşam'ı işgali Eyyûbîler'in yıkılışı gibi önemli siyasî ve askerî sonuçlar doğurduğu kadar özellikle bölgenin merkezi olan Dımaşk'ta dinî, ilmî ve sosyal alanlarda birçok gelişmeye sebep oldu. Üç ana başlık altında ele alınabilecek olan bu gelişmeler ve işgalin sona

1 Eyyûbîler dönemi Dımaşk meliklerinin bir listesi için bk. Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a Eyyûbîler*, s. 272.

ermesinin hemen ardından şehirde yaşananlar, sebepleri ve sonuçları itibariyle VII. (XIII.) asırda Dımaşk'taki dinî, ilmî ve sosyal yapıya ışık tutacak niteliktedir.

I. Moğollar'ın Bilâdüşşam'ı İşgali ve Dımaşk Önlerine Gelişleri

Eyyübiler uzun süredir yaklaşmakta olan Moğol tehdidinin farkındaydılar. Moğollar'ın doğudaki İslâm beldelerinde müslümanlara karşı giriştikleri katliam ve yağma haberleri bir süredir başta Dımaşk olmak üzere bütün Bilâdüşşam'da konuşulmakta ve yakından takip edilmekteydi.² Nitekim Dımaşk Meliki en-Nâsır'ın Moğollar ile olan ilişkileri takip edilecek olursa onun daha Moğollar Bilâdüşşam'a gelmeden çok önce onlarla iyi ilişkiler kurma ihtiyacı hissettiği anlaşılmaktadır. O, 641 (1243) yılında Halep meliki olduğu dönemde³ Moğollar'a bir elçi göndermiş, 642'de (1244) onlara haraç ödemeyi kabul etmiş, 643'te (1246) ikinci bir elçilik heyeti görevlendirmişti.⁴ el-Melikü'n-Nâsır, 648'de ise (1251) Mengü'nün tahta çıkışını kutlamak üzere en yakınındaki isimlerden olan veziri Zeynüddin el-Hâfızî'yi Moğollar'ın başşehri Karakurum'a göndermiş, bu ziyaret sırasında vezir Moğol hanından aldığı damga ve emanla Dımaşk'a dönmüştü.⁵ Bununla beraber takip eden yaklaşık on yıl boyunca Hülâgü bütün İran'ı ele geçirirken el-Melikü'n-Nâsır'ın bu durum karşısında sessiz kaldığı görülmektedir. O, Moğollar'ın

2 Doğudaki olaylar özellikle buralardan Bilâdüşşam'a göç eden insanlar ve oralardan gelen haberler vasıtasıyla siyasi-askeri zümre tarafından dikkatle takip edilmekteydi. 616'da (1219) V. Haçlı Seferi sırasında Dimyat Haçlılar tarafından işgal edildiğinde Mısır Meliki el-Kâmil ve Dımaşk Meliki el-Muazzam, kardeşleri el-Cezire Meliki el-Eşref'i Haçlılar'a karşı bir ittifak oluşturmaya davet ettiklerinde el-Melikü'l-Eşref doğudaki Moğol-Hârizmşahlar çatışması dolayısıyla idaresi altındaki toprakların Moğol tehdidi altında bulunduğunu ileri sürerek ittifaka katılmayı başlangıçta kabul etmemişti (bk. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, s. 167-68). Dönemin önde gelen âlimlerinden olan Yâküt el-Hamevî de (ö. 626/1229) yıllar önce ilim tahsili için gittiği Horasan'ın Moğollar tarafından işgal edilmesi üzerine önce Irak'a, daha sonra Bilâdüşşam'a gitmişti (İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, VII, 23; Sa'dî, *Yâküt el-Hamevî*, s. 13). Dımaşk'ta bulunan Ebül-Yümn el-Kindî'ye (ö. 613/1217) Horasan'da bulunan fakihlerin gönderdiği mektuplarda Hârizmşahlar ile Moğollar arasındaki mücadeleden bahsedilmekteydi (İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVII, 36).

3 el-Melikü'n-Nâsır Halep hükümdarı iken 648'de (1250) Memlükler'in Mısır'daki son Eyyübî hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam Turan Şahî öldürmesi üzerine Dımaşk'taki ümerâ tarafından şehre davet edilmiş ve Dımaşk'ı savaşımadan ele geçirmişti. Kısa sürede Hama dışındaki Bilâdüşşam'ın bütün şehirleri ya doğrudan onun topraklarına katılmış ya da ona tâbi olmuştu (Tomar, "el-Melikü'n-Nâsır Yüsf", 78).

4 Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, s. 20.

5 Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, s. 21; Tomar, "el-Melikü'n-Nâsır Yüsf", 78.

bu girişimi karşısında herhangi bir tedbir girişiminde bulunmadığı gibi Hülâgû'ya hiçbir hediye ve kutlama göndermemiştir.⁶

Bütün bunlar el-Melikü'n-Nâsır'ın neredeyse Bağdat işgal edilinceye kadar Moğol tehdidinin ciddiyetini anlayamamış olduğunu göstermektedir. Bağdat'ın işgalinin ardından el-Melikü'n-Nâsır hemen bir elçilik heyetini hediyelerle birlikte Hülâgû'ya göndererek iki taraf arasındaki iyi ilişkileri teyit etmek istedi. Elçiler Hülâgû'nun yanında bulunan Şî'î âlim Nasîrüddîn-i Tûsî'nin⁷ (ö. 672/1274) kaleminden çıktığı iddia edilen bir mektupla Dımaşk'a geri döndüler. Mektupta Abbâsî halifesinin yalancılığından ve Bağdat'ın nasıl ele geçirildiğinden bahsedilmekte ve el-Melikü'n-Nâsır'dan Hülâgû'nun tarafında mı yoksa onun karşısında mı yer aldığı sorusuna cevap vermesi istenmekteydi. Ayrıca Hülâgû mektupta el-Melikü'n-Nâsır'ı bizzat gelip biat etmeye çağırıyordu.⁸ el-Melikü'n-Nâsır Hülâgû'nun gizli bir tehdit içeren mektubunu aldığı anda bu defa oğlu el-Melikü'l-Azîz Muhammed ve veziri Zeynüddin el-Hâfîzî'yi bir defa daha hediyelerle Hülâgû'ya gönderdi. Hülâgû yine el-Melikü'n-Nâsır'ın niçin bizzat gelmediğini sorduğunda elçiler Haçlı tehdidini gerekçe gösterdiler.⁹

Moğollar'ın Dımaşk'ı işgali ve Eyyübîler'in yıkılışı sürecinde el-Melikü'n-Nâsır'ın veziri Zeynüddin el-Hâfîzî'nin önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır. el-Melikü'n-Nâsır ile Moğollar arasındaki ilişkilerde en önemli kişi olarak dikkati çeken Zeynüddin el-Hâfîzî, el-Melikü'n-Nâsır tarafından defalarca Moğollar'a elçi olarak gönderilmiş, müzakerelerde bulunmuş ve Moğollar karşısında el-Melikü'n-Nâsır'ın nasıl davranması gerektiği konusunda belirleyici isim olmuştur. Diğer taraftan her iki tarafın tarihini kaleme alan müellifler onun gizlice Moğollar'la iş birliği yaptığı konusunda hemfikirdirler.¹⁰ Onun

6 Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, s. 339; Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, s. 21-22.

7 Agil Şirinov'a göre Hülâgû'nun Bağdat'ı işgali sırasında ona Abbâsî Halifesi Müsta'sım-Billâh'ı öldürmesini Nasîrüddîn-i Tûsî'nin tavsiye ettiği iddia edilse de konu hakkındaki kaynakların hiçbirinde bu husustan bahsedilmemektedir ("Tûsî, Nasîrüddin", s. 437).

8 Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, s. 22.

9 Ebü'l-Fidâ, *Târîh*, II, 205. el-Melikü'n-Nâsır'ın bizzat huzuruna gelip itaat etmemesinden Hülâgû'nun son derece rahatsız olduğu belirtilmektedir (Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, s. 23).

10 İlhanlı dönemi âlimi, tarihçisi ve devlet adamlarından Reşîdüddin Fazlullah, Zeynüddin el-Hâfîzî'nin Hülâgû'nun huzuruna son gelişinden çok daha önce kendilerine bağlılık arzettiğinden bahsetmektedir (*Câmiu't-tevârih*, s. 52). Safedî de benzer şekilde Zeynüddin el-Hâfîzî'nin Moğollar'la gizlice anlaştığını söyler. Ayrıca onu el-Melikü'n-Nâsır'ın Moğollar'a karşı çıkıp onlarla savaşmasını engellemekle, Moğollar'ın Bilâdüşşam'ı işgalini kolaylaştırmakla suçlar (*el-Vâfi*, XV, 253).

Moğollar'la iş birliği içinde olduğu Dımaşk'ın işgali sırasında daha net şekilde ortaya çıkmıştır. Moğollar'ın Dımaşk üzerindeki baskısı arttığından Kutuz'dan kaçarak el-Melikü'n-Nâsır'ın yanına gelen Bahri Memlûkleri emirlerinden Baybars el-Bundukdârî'nin başını çektiği bir grup ümerâ Moğollar'la savaşılmasını isterken, Zeynüddin el-Hâfîzî onlara karşı durulmamasını ve itaat edilmesini savunan hizbin en önemli temsilcisi olmuştur.¹¹

el-Melikü'n-Nâsır'ın elçilik heyetleri Hülâgû ile “anlaşma” yaparak Bilâdüşşam'ı Moğollar'dan korumaya çabalarken aslında Hülâgû'nun Bilâdüşşam üzerine yürüme kararını çok önceden verdiği anlaşılmaktadır.¹² Nitekim Moğollar Bağdat'ın işgalinden kısa bir süre sonra Bilâdüşşam'a doğru harekete geçerek önce Meyyâfârikîn'i kuşattılar, ardından da Harran, el-Cezîre, Âmid, Urfa ve Nusaybin'i ele geçirdiler. Bir sonraki hedefleri ise Dımaşk'tan sonra Bilâdüşşam'ın en önemli şehri olan Halep oldu.¹³ Moğollar'ın Bilâdüşşam'a yönelmelerinin ardından el-Melikü'n-Nâsır Moğollar'la ilişkilerini düzeltmek için son bir çaba daha sarfetti. Dönemin önde gelen isimlerinden İzzeddin İbn Şeddâd'ı (ö. 684/1285) Meyyâfârikîn'i kuşatmış olan Hülâgû'nun oğlu Yeşmut'a gönderdi. Ancak bu girişiminden de herhangi bir netice alamadı.¹⁴

657 (1259) yılı sonlarında Halep önlerine gelen Moğol kuvvetleri şehri kuşattılar. el-Melikü'n-Nâsır'ın Halep nâibi el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah şehre kapanıp savunma savaşı verilmesini emretti.¹⁵ 658 (1260) yılı başların-

11 Zeynüddin el-Hâfîzî'nin Moğollar'la iş birliği hakkında ayrıca bk. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, s. 340; Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, s. 23.

12 Bağdat'ın işgalinin ardından Mengü'ye kıymetli hediyelerle birlikte zaferini müjdeleyen bir mektup gönderen Hülâgû, mektubunda bir sonraki hedefinin Bilâdüşşam ve Mısır olacağını açıkça ifade etmiştir (Reşidüddin Fazlullâh, *Câmiu't-tevârih*, s. 50).

13 Moğollar'ın Bağdat'tan Halep'e gidene kadar işgal ettikleri yerler için bk. Reşidüddin Fazlullâh, *Câmiu't-tevârih*, s. 53; Ebü'l-Fidâ, *Târih*, II, 308; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, s. 193. *Müferricü'l-kürûb*'un 646-659 (1248-1261) yılları arasında meydana gelen olaylardan bahseden kısmı Mohamed Rahim tarafından *Die Chronik des ibn Wasil. Ğamal ad-Din Muhammad ibn Wasil. Mufarrig al-Kurub fi Ahbar Bani Ayyub* adıyla neşredilmiş (Harrassowitz Verlag-Wiesbaden 2010), bu makalede de söz konusu neşir kullanılmıştır.

14 Avcı, “İbn Şeddâd, İzzeddin”, s. 375. İbn Şeddâd'ın bir amacı da Meyyâfârikîn kuşatmasını kaldırmaktı. Ancak o, bunu başaramadığı gibi Moğollar tarafından şehrin teslimi için aracılık etmek zorunda bırakılmıştır (Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, s. 23).

15 Halep'teki emirlerin Moğollar karşısında nasıl bir strateji izleneceği konusunda karsızlık yaşadığı anlaşılmaktadır. Şehirdeki askerler ilk başta Moğollar'a karşı saldırmak üzere şehirden çıktılarsa da düşmanın çok kalabalık olduğunu görünce şehre geri dönmüşlerdir. İbn Vâsıl, bu girişimden sonra Turan Şah'ın şehirden çıkmayı yasakladığını ve şehre kapanıp savunma savaşı verilmesini emrettiğini belirtmektedir. Nitekim emri dinlemeyip şehirden çıkan asker ve halktan oluşan ikinci bir grubun tamamı Moğollar tarafından öldürülmüştür (İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, s. 194-95).

da Hülâgû Halep önlerine geldi ve kuşatma daha da şiddetlendi. Turan Şah'a elçiler göndererek şehrin teslimini talep eden Hülâgû, dönemin kaynaklarına da yansıyan yazdığı mektupta ona şu teklifte bulundu:

Siz Moğollar'ın karşısına çıkmak için çok zayıfsınız. Bizim asıl hedefimiz ise el-Melikü'n-Nâsır ve askerleriyle savaşmak. Şimdi bizim, birisi şehirde diğeri de şehrin kalesinde olmak üzere iki şahne¹⁶ atamamızı kabul edin. Biz de el-Melikü'n-Nâsır'ın askerleri üzerine yürümeye devam edelim. Şayet müslümanlar karşısında zafer bizim olursa bütün şehirler gibi Halep de bizim elimize geçmiş olur, siz de müslüman kanının akmasını engellemiş olursunuz. Şayet savaşı biz kaybedersek ve müslümanlar zafer kazanırsa o vakit atadığımız şahneleri isterseniz serbest bırakırsınız isterseniz öldürürsünüz.¹⁷

Hülâgû'nun teklifi Turan Şah tarafından reddedilince¹⁸ Moğollar Halep'e nihaî saldırıyı başlattılar. Halep güçlü surlarıyla müstahkem bir şehir olmasına rağmen kalabalık Moğol ordusu yoğun bir çatışmanın ardından 9 Safer 658 (25 Ocak 1260) tarihinde şehre girdi.¹⁹ Moğollar daha önce kendilerine karşı koyan bütün şehirlerde yaptıkları gibi Halep'te de büyük bir katliam ve yağma gerçekleştirdiler. Bu katliamdan sadece eman verilen birkaç ev ile bazı kilise ve hankahlara sığınanlar kurtulabildi. Beş gün boyunca devam eden kargaşanın ardından Hülâgû genel af ilân ederek şehirdeki yağmayı durdurdu. Müslümanların ibadetlerine devam etmesine, şehirde ezan okunup namaz kılınmasına izin verdi. Şehir düşmesine rağmen Moğollar'a direnmeye devam eden kaledeki birlikler de kısa süre sonra teslim oldu.²⁰

16 Bir şehir veya bölgenin emniyet ve asayişinden sorumlu askerî vali (geniş bilgi için bk. Merçil, "Şahne", s. 292-93).

17 Farklı kaynaklarda yer alan mektubun içeriği büyük ölçüde aynıdır (İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, s. 196; Ebü'l-Fidâ, *Târih*, II, 310; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVII, 396).

18 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, s. 196; Ebü'l-Fidâ, *Târih*, II, 310. Şehirde bulunanların Hülâgû'nun teklifini reddetmelerinin önemli bir sebebi de şüphesiz Moğollar'ın daha önce İslâm şehirlerinde eman vermiş olsun veya olmasın halka uyguladıkları katliam ve zulümlerdi. Nitekim Reşidüddin Fazlullah onların Bağdat'ı işgalleri sırasında teslim olan şehirde uyguladıkları katliam ve yağmalardan bahsetmektedir (*Câmiu't-tevârih*, s. 44-47).

19 Hülâgû Halep'e saldırı emrini verince Moğol askerleri önce şehrin etrafına bir hendek kazmış ve kazdıkları bu hendegün önüne bir duvar örmüşlerdir. Ardından da duvarın hemen arkasına çok sayıda mancınık getirerek şehir surlarını bu mancınıklarla dövmeye başlamışlardır. Diğer taraftan ise duvarın hemen arkasından şehrin surlarına lağım lar kazarak surları yıkmaya, şehre tüneller açmaya girişmişlerdir (İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, s. 197).

20 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, s. 197; Ebü'l-Fidâ, *Târih*, II, 310; Reşidüddin Fazlullah şehrin bir hafta boyunca yağmalandığını, kaledeki direnişin ise kırk gün sürdüğünü belirtmektedir (*Câmiu't-tevârih*, s. 54). Ayrıca kalenin düşmesinin ardından ilerleyen

Hülâgû Halep'i ele geçirdikten sonra el-Melikü'n-Nâsır döneminde hapse atılan dokuz Bahrî Memlûkleri emîrini serbest bırakarak himayesine almıştır.²¹ Hülâgû'nun bu davranışı onun ele geçirdiği bölgelerdeki yerel elitleri ve muhalif güçleri kendi tarafına çekme siyasetinin bir parçası olarak değerlendirilebilir.²² O, Bilâdüşşam'a gittiğinde yerel askerî ve sivil güçleri devşirmeye önem vermiştir. Hülâgû'nun Halep'te serbest bıraktığı emîrleri önce Bilâdüşşam ve Mısır'ın işgalinde kullanmayı, ardında da buraların elde tutulmasında onlardan yararlanmayı düşünmüş olması muhtemeldir.

Halep'in düşmesiyle birlikte Bilâdüşşam'daki özellikle yerel askerî ve siyasî güçlerin hızla pozisyonlarını belirlemeye çalıştıkları dikkati çekmektedir. Moğollar'ın önündeki en büyük engellerden biri olarak görünen Halep'te yaşananların Bilâdüşşam'ın diğer şehirlerinde büyük bir korku ve endişeye sebep olduğu anlaşılmaktadır. Humus Meliki el-Melikü'l-Eşref, Halep kuşatması sırasında Dımaşk Meliki el-Melikü'n-Nâsır ile birlikteyken şehrin düşmesinin ardından onun yanından ayrılarak Halep'e Hülâgû'nun huzuruna gitmiş ve ona bağlılığını bildirmiştir. Hülâgû tarafından çok iyi karşılanan el-Melikü'l-Eşref'in Humus üzerindeki hâkimiyeti tanınmış,²³ ayrıca o Hülâgû tarafından Bilâdüşşam genel valisi olarak atanmıştır. Fakat tamamen göstermelik olan bu atama aslında yine Hülâgû'nun ele geçirdiği yerlerin kontrolü için yerel liderlerden yararlanma siyasetinin bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Zira bu bölgelerde güç ve kontrol Moğollar'ın elinde kalmaya devam etmiştir.

Hama Meliki el-Melikü'l-Mansûr ise şehri kaderine terkederek yakın ailesi ve maiyetiyle Mısır'daki Memlûkler'e sığınmıştır. el-Melikü'l-Mansûr'un şehirden ayrılmasından sonra Hama'daki âyan büyük bir korku ve tedirginlikle şehrin anahtarlarını Hülâgû'ya teslim etmek ve ondan eman istemek için Halep'e gitmiştir. Hama halkının talepleri kabul edilmiş ve Hülâgû'nun vali atamasının ardından şehir Moğollar'ın hâkimiyetine geçmiştir. Buna rağmen Hama, Moğol yağma ve zulmünden kurtulamamıştır.²⁴

dönemde muhtemel bir isyan vb. harekete müstahkem bir sığınak olmaması için şehrin surları ve kalesi Moğollar tarafından tahrip edilmiştir (İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, s. 201).

21 Bu emîrlerin isimleri için bk. Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk*, I/1-2, s. 422-23.

22 Hülâgû yerel askerî güçleri kendi ordusunun bir parçası haline getirme siyasetini Bağdat'ın işgali sırasında da uygulamıştır. Kuşatma sırasında yanına gelen Bağdat'ın önde gelen iki emîrine eman ve hediyeler vererek onları maiyetindekileri de beraberlerinde getirmeleri için şehre geri göndermiştir. Reşidüddün Fazlullah'a göre Hülâgû bu askerleri Bilâdüşşam ve Mısır üzerine gerçekleştireceği seferlerde kullanmak istemiştir (*Câmiu't-tevârih*, s. 44).

23 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, s. 200-201; ayrıca bk. Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 206.

24 İbn Vâsıl, bütün bunların yanında Moğollar'ın ele geçirdikleri bütün şehirlerin kalesini ve surlarını tahrip ettiklerini, fakat Haçlı bölgelerine yakın ve buradan

Dımaşk'ın işgaline geçmeden önce, bu noktada son olarak Bilâdüşşam'ın diğer şehirlerinin de Dımaşk'tan önce veya sonra Moğollar tarafından işgal edildiğini belirtmek gerekir. Bu şehirlerden olan Ba'lebek, yerel elitten birinin²⁵ ve Moğollar'ın hapisten çıkararak kendi taraflarına çektiği bir başka yerel emîrin gayretleriyle Moğol katliam ve yağmalarından kurtuldu. Ba'lebek'in eski valilerinden olan Bedreddin Yûsuf el-Hârizmî, Ba'lebek'in ardından başka birçok bölgede valilik görevi üstlenmiş birisiydi. Daha sonra el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf tarafından Dımaşk'ta hapse atılmış, Moğollar'ın şehre gelişine kadar hapis hayatı yaşamıştı. Moğollar tarafından serbest bırakılan Hârizmî, Hülâgû'nun yanına giderek onu Ba'lebek'i kolaylıkla itaat altına alabileceğine inandırdı ve Hülâgû tarafından Ba'lebek'e vali olarak atandı. Halk tarafından eskiden de sevilen biri olan Hârizmî, Ba'lebek'e gider gitmez kale dışında şehirde düzeni kolayca sağladı. İlerleyen zamanda kale Moğollar tarafından ele geçirilip yağmalansa da Hârizmî şehirdeki halkın can ve mal güvenliğinin korunmasında önemli rol oynadı.²⁶

Ba'lebek'in ardından Kudüs, Nablus, Aclûn, el-Halîl, Askalân gibi şehirler de Moğollar tarafından ele geçirildi ve yağmalandı. Bilâdüşşam'daki en önemli şehir olan Dımaşk'ın Moğollar tarafından ele geçirilmesi ise şehirdeki yaklaşık yüzyıllık Eyyûbî hâkimiyetini sona erdirdi.

II. Dımaşk'ın İşgali ve Şehirde Yaşananlar

Moğollar'ın Halep'i ele geçirmesi, burada gerçekleştirdikleri yağma ve katliamlar, ümerâ ve halktan çok sayıda müslümanın yaşadıkları şehirleri terketmeleri gibi gelişmeler Dımaşk'ta yakından takip edilmekteydi. Dımaşk'ın önde gelen fakihlerinden Ebû Şâme el-Makdisî de 658 (1260) yılı

gelebilecek bir tehde açık olduğu için Hama Kalesi'ne dokunmadıklarını belirtmektedir (*Müferricü'l-kürûb*, s. 198, 201).

25 Takıyyüddin el-Hadisî el-Haşâişî adındaki aslen Ba'lebekli olan bu kimse ilk öğreniminin ardından Mısır'a gitmiş, burada botanik ve tıp alanında dersler almış ve bu alanda döneminin önde gelen isimleri arasına girmiştir. Önce Memlûk Sultanı el-Melikü'l-Izzeddin Muîz Aybek'in himayesine girmiş, onun tarafından Dımaşk'a el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf'a gönderildiği sırada Aybek'in öldürülmesi üzerine Dımaşk'ta kalmıştır. Daha sonra Hülâgû, el-Melikü'n-Nâsır'dan aralarında Takıyyüddin'in de bulunduğu bir grup âlimi yanına göndermesini isteyince Hülâgû'nun yanına gitmiş ve kendisine büyük itibar gösterilmiştir. Hülâgû Bilâdüşşam'ı işgale girişince onun yanına giderek Ba'lebek için eman içeren bir ferman ve şehrin şahneliğini istemiş, bu isteği kabul edilmiştir. Bunun üzerine Ba'lebek'e giderek akrabalarının da aralarında bulunduğu halka Moğollar'a itaat etmelerini tavsiye etmiştir (Yünini, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, I, 352-53).

26 Yünini, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, I, 353-55.

girdiğinde şehirde Moğollar'la ilgili haberlerin oldukça arttığından bahsetmektedir.²⁷ Bununla beraber özellikle ümerâ arasında korku ve endişe ile şehirlerini terkedip kaçanlar, bahsi geçtiği üzere, sadece Hama ve Humus melikleri değildi. Bu isimlerin başında Bilâdüşşam'daki en önemli Eyyûbi meliki olan el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf bulunmaktaydı.

el-Melikü'n-Nâsır Halep kuşatma altındayken Dımaşk yakınlarındaki Berze'de bulunan karargâhındaydı. Beraberinde Mısır'da başa geçen Kutuz'dan kaçarak yanına gelen Memlükler'in önde gelen emîrlerinden Baybars el-Bundukdârî de bulunmaktaydı. Fakat bir süre sonra kendisine yönelik Baybars'ın adının da karıştığı bir suikast hazırlığı iddiaları ortaya atılınca el-Melikü'n-Nâsır Dımaşk'a döndü. Baybars ise Gazze'ye, daha sonra da yeniden anlaştığı Kutuz'un yanına Mısır'a gitti.²⁸ Halep'in düştüğü haberi Dımaşk'a ulaşınca el-Melikü'n-Nâsır korkuyla Dımaşk'ı terkederek Filistin'e kaçtı. Nablus yakınlarına geldiğinde yanında Hama ve Humus melikleri de bulunmaktaydı. el-Melikü'n-Nâsır burada Mısır'a elçi göndererek Memlükler'le anlaşmanın yollarını aradı, ancak beraberindeki emîrler arasında yaşanan anlaşmazlık sonucu onları terkedip Katya'ya gitti. Bunun üzerine Hama Meliki el-Mansûr Mısır'a giderek Memlükler'e sığındı. el-Melikü'n-Nâsır ise Filistin'de bir süre daha kaldıktan sonra emîrlerinden birinin ihaneti sonucu Moğollar tarafından yakalandı ve Hülâgû'nun yanına Tebriz'e gönderildi.²⁹

el-Melikü'n-Nâsır'ın Dımaşk'tan kaçmasının şehirdeki halkın Moğollar'a karşı hissettiği korkuyu ve tedirginliği daha da arttırdığı anlaşılmaktadır. Bu sırada birçok kimse Dımaşk'ı terkederek başta Mısır olmak üzere yakınlardaki bölge ve şehirlere göç etti. Bu durum şehirde ihtiyaç maddelerinin fiyatlarında büyük artışa sebep oldu.³⁰ Göç edenlerin çoğu kış şartlarında düştükleri yollarda soğuktan öldü, birçoğu ise yağma ve talana mâruz kaldı.³¹ Diğer taraftan şehirden ayrılanlar sadece müslümanlar değildi. Bu sırada hıristiyanlardan da birçok kimse Moğollar'dan kaçarak Haçlı işgalindeki şehirlerden biri olan Sur'a sığındı.³²

27 *Terâcim*, s. 203.

28 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, s. 194-96.

29 el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf yakalanıp Hülâgû'nun yanına gönderilince Hülâgû, önce kendisine topraklarının geri verileceğini vaat etmiş, fakat müslümanların Aynicâlût Savaşında Moğollar'ı büyük bir yenilgiye uğratması üzerine el-Melikü'n-Nâsır ve beraberindekilerin idam edilmesini emretmiştir (İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, s. 200, 205; Yûnîni, *Zeylü Mir'âti'z-zamân*, I, 350; Ebü'l-Fidâ, *Târih*, II, 311; Tomar, "el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf", 78).

30 Özellikle yolculuk için en büyük ihtiyaç olan binek hayvanı fiyatlarında büyük artış olduğundan bahsedilmektedir (Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk*, I/1-2, s. 423).

31 Ebü Şâme, *Terâcim*, s. 203; ayrıca bk. İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, s. 194.

32 Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, s. 351.

Bu şartlar altında Moğollar'a karşı koyacak askerlerin çoğu el-Melikü'n-Nâsır ile beraber Dımaşk'tan ayrıldığı için âyan ve eşraf şehri savaştan teslim etmeye karar verdi.³³ Şehrin önlerine gelen Moğol elçileri 17 Safer 658 (2 Şubat 1260) tarihinde Dımaşk'a girdiler. Ertesi gün öğlen namazının ardından Emeviyye Camii'nde Hülâgû'nun fermanı okundu. Yaklaşık bir ay kadar sonra da Hülâgû'nun Dımaşk'a atadığı nâibi Ketboğa Noyan ve Moğol askerleri şehre girdi ve şehrin önde gelenleri tarafından merasimle karşılandılar. Ardından da el-Meydânulahdar'da Dımaşk ve çevresinde yaşayanlara eman verildiğine dair ikinci bir ferman daha okundu.³⁴ Dımaşk Kalesi'ndeki az sayıdaki askerlerin direnişi de kısa bir süre sonra kırıldı. Ardından Moğollar ele geçirdikleri şehirlerde yaptıkları gibi Dımaşk Kalesi ve şehir surlarını tahrip ettiler.³⁵

Moğol askerlerinin Dımaşk'a girişiyle hemen hemen aynı zamanda Bilâdüşşam'ın yakın gelecekteki siyasî ve askerî durumunu önemli ölçüde etkileyecek bir olay meydana geldi. Hülâgû Halep'te bulunduğu sırada Moğol Büyük Hanı Mengü öldü ve Moğollar taht kavgalarıyla mücadele etmek zorunda kaldı. Hülâgû onun ölüm haberini alınca taht mücadelelerini yakından takip edebilmek için doğudaki topraklarına çekilirken ordusunun büyük bir bölümünü de beraberinde götürdü. Geride ise yerine Bilâdüşşam'ın işgalini tamamlaması ve yeni yerler ele geçirmesi için Dımaşk'a gönderdiği kumandanı Ketboğa'yı bıraktı.³⁶

Moğollar Dımaşk'ı ele geçirdikten sonra katliam ve yağmaya girişmediler. Fakat şehirde bulunanlar yine de müslümanların uğradıkları zulümlere

33 Reşidüddin Fazlullah, Dımaşk'taki önde gelenlerin şehrin tesliminden önce çeşitli hediyeler ve şehrin anahtarlarıyla Hülâgû'nun huzuruna gelerek ondan eman istediklerini, Hülâgû'nun da onlara acıyarak şehre eman verdiğini belirtmektedir (*Câmiu't-tevârih*, s. 54). Nüveyrî'nin anlatımına göre, şehrin savaştan Moğollar'a tesliminde o sırada el-Melikü'n-Nâsır'ın Dımaşk'ta bulunan veziri Zeynüddin el-Hâfîzî önemli rol oynamıştır (*Nihâyetü'l-ereb*, XXVII, 263).

34 Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 203; Yüninî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 349.

35 Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 204; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, s. 202; Yüninî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 351-52.

36 Reşidüddin Fazlullâh, *Câmiu't-tevârih*, s. 55; Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, s. 356; Jackson, *The Mongols*, s. 116. Hülâgû ordusunun büyük bir bölümünü beraberinde götürmüş ve geride daha mütevazî bir askerî güç bırakmıştır. Nüveyrî'ye göre Hülâgû'nun Bilâdüşşam'da nispeten zayıf bir askerî güç bırakmakla yetinmesinde Dımaşk Meliki en-Nâsır Yûsuf'un Hülâgû'ya anlattıklarının etkisi olmuştur. Hülâgû, yakalandıktan sonra yanına getirilen el-Melikü'n-Nâsır'a, Mısır'daki Memlükler ve onların askerî güçleri hakkında sorular sormuş, el-Melikü'n-Nâsır cevabında Mısır'da az sayıda asker bulunduğunu ve az bir güçle onları yenebileceğini söylemiştir. Bunun üzerine Hülâgû Bilâdüşşam'da Ketboğa kumandasında küçük bir birlik bırakarak doğuya gitmiştir (*Nihâyetü'l-ereb*, XXVII, 263).

şahitlik etmek zorunda kalmıştır. Moğol askerleri Dımaşk'ta kontrolü sağladıktan sonra Filistin'e yönelerek Kudüs, Belkâ, Kerek gibi şehirleri işgal edip buralarda büyük yağma ve katliamlar gerçekleştirmiş, çok sayıda müslümanı da esir almışlardı. Bu esirlerin çoğu Dımaşk ve Halep gibi şehirlerin çarşı ve pazarlarında satılmış, bazıları ise doğudaki Moğol şehirlerine götürülmüştür.³⁷

Moğollar'ın gerek insanlar arasında saldıkları dehşet gerekse hâkimiyetlerini pekiştirme kaygısıyla attıkları bazı adımlar Dımaşk'ın idarî, ilmî ve sosyal hayatını yakından ilgilendiren neticeler doğurmuştur. Hâkimiyetlerinin özellikle Dımaşk ulemâsı ve ilmî hayatına nasıl etki ettiği ve müslüman-gayrimüslim ilişkilerinde ne türden dönüşümlere sebep olduğu gibi meseleler işgal sırasında yaşananlara ışık tutacak niteliktedir.

a. İşgal Döneminde Dımaşk'taki Hıristiyanlar

Dımaşk'ın işgali müslümanlarla şehirdeki hıristiyanlar arasındaki ilişkilerde önemli gerilimler yaratmıştır. Bu gerilimin temelinde işgalle birlikte hıristiyanların müslümanlara karşı giriştikleri birtakım olumsuz davranışlar yatmaktadır.

Ketboğa'nın Dımaşk'a girmesinin ardından şehirdeki hıristiyanlar Hülâgû'ya çeşitli hediyelerle birlikte bir heyet göndermiş, bu heyet hıristiyanlara bazı yeni haklar tanıyan bir fermanla Dımaşk'a dönmüştü. Daha sonra bazı hıristiyanlar alenen kendi dinlerini öven, İslâm'a ise hakaret eden sözler söylemeye başlamış, mescitlerin kapılarında durarak hem namazdan çıkan müslümanların üzerine hem de bazı mescitlerin ve hankahların kapılarına şarap dökmüşlerdi. Bu sırada ellerinde taşıdıkları büyük bir haçla çarşıda yürüyüş yapmış, karşılarına çıkan bütün müslümanları bu haç karşısında ayağa kalkmaya zorlamış, kalkmayanların ise dükkânlarını ateşe vermişlerdi. Dahası müslüman esnafa türlü eziyetlerde bulunmuşlar, alenen İslâm'a hakaret eden konuşmalar yapmışlardı. Bütün bu taşkınlıklar karşısında müslümanlar şehrin Moğol nâibine şikâyette bulunmak üzere kaleye gittiklerinde nâip onları dinlemediği gibi yanındaki hıristiyan papazları müslümanlardan üstün tutmuş ve onlara hakaret ederek kaleden kovmuştu. Ayrıca Moğol nâibinin sürekli şehirdeki kiliseleri ziyaret etmesi hıristiyanları daha da cesaretlendirmişti. Ebû Şâme Moğollar'ın sebep olduğu tedirginlik henüz ortadan kalkmamışken, gerek Moğol nâibinin gerekse ondan destek bulan hıristiyanların

37 Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 204; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, s. 201; Yüninî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 351.

tavırlarının müslümanlarda rahatsızlık meydana getirdiğini ve onları daha büyük bir endişeye sevkettiğini belirtmektedir.³⁸

Bu noktada temel sorulardan biri Moğollar'ın gelişinin müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki ilişkiyi niçin olumsuz yönde etkilediğidir. Bazı araştırmacılar bu sorunun cevabını “Cengiz yasaları” ile ilişkilendirirler. Moğollar'ın temel hayat düsturlarını oluşturan, “Cengiz yasaları” arasında yer alan iki maddenin onların hâkimiyetleri altındaki dinî gruplarla arasındaki ilişkiyi büyük ölçüde şekillendirdiği kabul edilmektedir.³⁹ Bu maddelere göre Moğollar ele geçirdikleri bölgelerdeki halklar üzerinde herhangi bir dinî baskı kurmamakta, onları belirli bir dinî kabule zorlamamakta ve hâkimiyetleri altındaki dinî zümreleri vergiden muaf tutmaktaydılar. Onların yönetimleri altındaki her dinî zümre birbirine eşitti ve aynı haklara sahipti. Nitekim buradan hareketle Moğollar'ın Dımaşk'ta yaptıklarının dinî bir özgürlük alanı oluşturmak olduğunu, hıristiyanların bu durumu sevinç gösterileriyle karşıladıklarını, müslümanların ise yaşananlara aşırı tepkiler verdiklerini dile getiren yaklaşımlar ortaya atılmıştır.⁴⁰

Hıristiyanların işgal sırasında yaptıklarına bakıldığında Moğollar'ın şehirdeki hıristiyanların konumunda önemli bir değişim yarattıkları ortadadır. Zira Moğollar gelmeden önce Eyyûbî idaresinde Dımaşk'ta yaşayan hıristiyanlar zimmî statüsündeydiler. Cizye ödemekte,⁴¹ İslâm hukukunun kendilerine tanıdığı haklar ölçüsünde şehirde yaşamaya devam etmekteydiler.

38 Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 208; şehirdeki hıristiyanların yaptıklarıyla ilgili ayrıca bk. Yünîni, *Zeylû Mirâti'z-zamân*, I, 362-63; Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, I/1-2, s. 398. Hülâgû'nun Bilâdüşşam'da yerine bıraktığı kumandanı Ketboğa da hıristiyanlarla yakın ilişki içerisinde olmuştur. Hatta bazı araştırmacılar tarafından onun hıristiyan olduğu iddia edilmektedir (Bk. Lane, *Early Mongol Rule*, s. 12).

39 Spuler, *İran Moğolları*, s. 220. Söz konusu iki maddeden birinde, “Tanrı'nın hoşuna gitmek için birer araç olduklarından bütün dinlere eşit olarak saygı gösterilmelidir”, diğeri ise “Ebû Tâlib'in oğlu Ali'nin bütün ardından gelenleri, bütün fakirler, Kur'an okuyucular, fakihler, hekimler, bilginler, rakibler, inzivada yaşayanlar, müezzinler ve ölü yıkayıcılar vergi ve resimlerden muaftır” denilmektedir (Alinge, *Moğol Kanunları*, s. 143-44). Diğer taraftan bu hükümler değerlendirilirken “Cengiz yasaları” olarak bilinen hükümlerin nihaî bir formla Cengiz'e ait olduğu düşünülmemeli, çeşitli Moğol devlet ve hükümdarları tarafından yeniden düzenlenip tatbik edildiği dikkate alınmalıdır (Kafalı, “Cengiz Han”, s. 369).

40 Peter Jackson'a göre Moğollar'ın Dımaşk'ta yaptıkları aslında Cengiz yasalarına uygun davranmaktan başka bir şey değildir. Ona göre Hülâgû'nun Bilâdüşşam'daki nâibi Ketboğa, hıristiyanlara özel bir muamelede bulunmamış, onlara özel bir sempati göstermemiştir (*The Mongols*, s. 120). Amitai-Preiss ise yaşananlarla ilgili değerlendirmelerinde müslümanların hıristiyanlarla eşit sayılmayı hazmedemediklerini iddia etmektedir (*Mongols and Mamluks*, s. 46).

41 Eyyûbîler dönemi cizye uygulamaları hakkında bk. Alshech, “Islamic Law, Practice and Legal Doctrine”, s. 363-74; Kuşçu, *Eyyûbî Devleti Teşkilatı*, s. 301-303.

İlişkilerdeki sınırları belirleyen ise temelde İslâm hukukuydu ve Moğollar'ın gelişi şehirdeki mevcut yapıyı değiştirdi.

Bu anlatılanlarla irtibatlı olarak, “Moğollar'ın yaptıkları sadece müslümanlarla hıristiyanlar arasında eşit bir statü kurmak mı, yoksa -belki bunun yanında- işgal ettikleri bölgelerde uyguladıkları yerel işbirlikçi gruplar edinme siyasetinin bir uzantısı mıydı? Ya da müslümanların tepkisi sadece hıristiyanlarla artık eşit muamele görecektiklerinden mi kaynaklanmaktaydı?” gibi sorular cevaplanmayı beklemektedir. Hıristiyanların söz konusu davranışları sergilemelerinin arkasındaki saikin ne olduğu bu sorulara verilecek cevaplarla yakından ilişkilidir.

Moğol tarihçisi Bertold Spuler, Moğollar'ın hıristiyanlarla özel bir ilişki geliştirdikleri görüşündedir. Ona göre Hülâgû zamanında Moğollar müslüman coğrafyada kendilerine bağlı bir zümre elde edebilmek için hıristiyanları desteklemişlerdi. Hıristiyanlar ise Moğollar'ı yıllardır süren müslüman tahakkümünden kurtulmak ve doğudan gelen bu gücü hıristiyanlaştırarak kendi taraflarına çekmek için bir fırsat olarak görmüşlerdi.⁴² Nitekim Hülâgû'nun hıristiyanlarla olan ilişkileri hem kendinden önceki hem de kendi dönemindeki diğer Moğol hükümdarlarına göre daha sıkı ve ileri seviyedeydi. Hülâgû'nun eşi Dokuz Hatun Nestûrî bir hıristiyandı ve kumandanları arasında da çok sayıda hıristiyan bulunmaktaydı. Hülâgû müslüman coğrafyayı işgal ederken özellikle yerel hıristiyan krallardan ve halktan destek görmüştü. Bu süreçte Gürcü ve Ermeni hıristiyanlar Moğollar'ın batı sınırının korunmasında önemli rol oynadılar. Kilikya Ermeni Kralı Hetum, Hülâgû batıya yöneldiğinde ona ilk bağlılık arzeden hükümdarlar arasında yer almıştı.⁴³

Bu durumla irtibatlı olarak Ketboğa'nın Dımaşk'a beraberinde Ermeni Kralı Hetum ve aynı zamanda Hetum'un damadı olan Antakya Haçlı Kontu VI. Bohemund ile birlikte girmesi Moğollar'ın şehirdeki yerli hıristiyanlara vermek istedikleri bir mesaj olarak değerlendirilebilir. Dımaşk'taki yerel yöneticilerin hıristiyanlarla olan yakın ilişkileri, onların kiliselerine sürekli yaptıkları ziyaretler⁴⁴ ve şehirdeki çoğunluğu teşkil eden müslümanların hassasiyet ve şikâyetlerinin dikkate alınmaması gibi hususlar Moğollar'ın şehirdeki hıristiyanlarla özel bir ilişki biçimi geliştirmeye çalıştıklarına işaret etmektedir.

42 *İran Moğolları*, s. 262.

43 Lane, *Early Mongol Rule*, s. 38.

44 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVII, 398.

Son olarak Kudüs ve çevresindeki Haçlılar'ın Moğollar'a karşı bir tavır takınmaları Moğollar ile hıristiyan gruplar arasındaki ilişkilerin değerlendirilmesi açısından dikkate değerdir. Nitekim Aynicâlût Savaşı'nda bazı Haçlı birlikleri müslümanlarla aynı safta Moğollar'a karşı savaşmak istemiştir.⁴⁵ Bütün bunlar Moğollar ile hıristiyanlar arasındaki ilişkinin salt müslümanlara karşı bir ittifak ilişkisi olmaktan ziyade karşılıklı bir menfaat ilişkisi olduğuna işaret etmektedir.

b. İşgal Döneminde Ulemâ

Moğol işgali öncesinde Dımaşk'ta başta medreselerdekiler olmak üzere ulemâya tahsis edilen çok sayıda mansıp vardı. Eyyübî ailesi mensupları, emîrler, âlimler ve varlıklı kimseler tarafından şehirde birçok medrese inşa edilmişti.⁴⁶ Medreseler ulemâ için müderrisliğin yanı sıra, mütevellilik, nâzırlık, muhtlık gibi çeşitli mansıpları bünyesinde barındırmaktaydı. Aynı şekilde Zengîler ve Eyyübîler döneminde ihdas edilen sûfi vakıflarından sorumlu şeyhüşşüyûhluk⁴⁷ ile aynı zamanda bürokratik bir görev olan beytülmal vekilliği gibi Dımaşk ulemâsının getirildiği başka mansıplar da bulunmaktaydı. Bütün mansıplar arasında şüphesiz en önemlisi kâdılkudatlık idi. Adli, ilmî, idarî pek çok alanda söz sahibi olan kâdılkudat, sadece Dımaşk'taki değil, çoğu zaman bütün Bilâdüşşam'daki ilmî mansıplar üzerinde söz sahibiydi. Medreselerdeki mansıplara atamalar çoğu zaman şehirdeki kâdılkudat tarafından yapılmakta, aynı şekilde atanmış kimseler yine onun tarafından görevden alınabilmekteydi.⁴⁸ Bu açıdan kâdılkudat, ulemânın getirildiği mansıplar üzerinde melikten sonra söz sahibi en önemli kişi durumundaydı.

45 Moğollar ile savaşmak için Mısır'dan ayrılan Memlük ordusu Haçlılar'ın elinde bulunan Akkâ yakınlarına geldiğinde şehirdeki Haçlı şövalyeleri müslümanlarla birlikte Moğollar'a karşı savaşmak istediklerini belirterek Sultan Kutuz ile görüşmüşlerdi. Sultan onlara teşekkür edip güzel muamelede bulunmuş, ancak bu isteklerini reddetmiş, bununla beraber savaş sırasında tarafsız kalmaları hususunda onlarla anlaşmıştı (Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk*, I/1-2, s. 430; ayrıca bk. Lane, *Early Mongol Rule*, s. 39; Jackson, *The Mongols*, s. 117).

46 Eyyübîler tarafından Dımaşk'ta kurulan medreseler için bk. Yılmaz, "Zengîler ve Eyyübîler Döneminde Dımaşk'ta Medrese", s. 48-88.

47 Şeyhüşşüyûhluk hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yılmaz, "Meşihatüşşüyûh"un Doğuşu", s. 1-21.

48 Bu dönemde medrese müderrisleri medrese vakıfları tarafından da atanabilirdi. Lâkin her halükârda müderrisliğin önce kâdılkudat sonra da melik tarafından onaylanması gerekmektedir (bu dönemdeki müderris atama ve azilleri hakkında bk. Yılmaz, "Zengîler ve Eyyübîler Döneminde Dımaşk'ta Medrese", s. 126-32).

Diğer taraftan kimin tarafından kurulmuş olursa olsun melikler medreselerdeki mansıplar üzerinde mutlak kontrole sahiplerdi. İslâm toplumunun en önemli unsuru olan ulemânın himayesi, şehirdeki hayatın dinî, idarî, sosyal ve daha pek çok açıdan sağlıklı yürümesi için son derece önemliydi. Mansıpları kontrol ediyor olmak onlara ulemânın doğrudan ya da dolaylı desteğini sağladığından bu durum meliklerin hem şehirdeki hâkimiyetleri açısından hem de sosyal, dinî ve ilmî hayatın düzenli işleyişi açısından vazgeçilmezdi. Ulemâ ise mansıplar sayesinde hem hayatlarını idame ettirmek için maddî zorluklarla mücadele etmek zorunda kalmamakta hem de ilmî pratiklerini daha rahat icra edebilecekleri bir ortama kavuşmuş olmaktaydı. Sağladığı avantajlar dolayısıyla mansıplar gittikçe artacak şekilde ulemânın ilgisini çekmiş, bu durum zamanla ulemâ arasında mansıp mücadelelerinin daha sık yaşanmasını beraberinde getirmiştir.

Bütün bunların yanında ulemâ -her ne kadar sınırları kesin olarak belirlenmemiş ve niteliği şartlara göre değişkenlik gösteriyor olsa da- Dımaşk'ta bağımsız ve otonom bir konuma sahipti. Medresede mansıp sahibi olmak netice itibarıyla ilmî hayatını sürdürebilme açısından tek yol değildi ve eskiden olduğu gibi şehirde hiçbir mansıp sahibi olmaksızın ilmî faaliyetlerini sürdüren çok sayıda âlim vardı. Diğer taraftan her melik idaresi altındaki şehirlerde ulemânın himayesine büyük önem vermekteydi. Önde gelen bir âlimin kendi şehirlerinde dersler vermesi, müderrislik veya kadılık gibi bir mansıba sahip olması melikler açısından hem halk hem de diğer melikler karşısında bir itibar vesilesiydi. Diğer yandan melikler idareleri altındaki bölgelerde dinî ve sosyal hayatın düzenli işleyişi açısından da ulemâya ihtiyaç duymaktaydılar. Dolayısıyla farklı himaye kaynaklarının mevcudiyeti ulemânın melikler karşısındaki konumunu güçlendirmekte, onlara daha özgür bir alan açmaktaydı. Öyle ki melikler arasındaki siyasî mücadeleler, hatta şehrin melikler arasında el değiştirmesi gibi olaylar ulemânın şehirdeki konumunu ve sahibi oldukları mansıplarla ilişkilerini çoğu zaman etkilememekteydi. Bu durumun genellikle tek istisnası kâdilkudatlıkta yaşanmaktaydı. İlmî mansıplar ve dolayısıyla ulemâ üzerinde büyük etkisi olan kâdilkudat şehrin yeni hâkimleri tarafından hâkimiyetlerinin tahkimi için değiştirilebilmekteydi.

Moğollar da Dımaşk'a geldiklerinde şehirdeki hayatı kontrol altına almak için ulemâ ile iş birliği yapmaya çalıştılar. Bu sebeple ilk yaptıkları işlerden biri şehirdeki kâdilkudatı değiştirmek oldu. Ketboğa'nın Dımaşk'a girmesinin hemen ardından Hülagû'nun Kemâleddin Ömer b. Büндâr et-Tiflîsî'yi (ö. 672/1273) Bilâdüşşâm'daki bütün şehirlerin yanı sıra Mardin, Meyyâfârîkîn

ve Musul kadısı olarak atadığına dair ferman Dımaşk'a ulaştı. Ayrıca buralardaki bütün vakıfların idaresi de Tiflisî'ye verildi.⁴⁹

Ömer et-Tiflisî şehrin önde gelen fakihlerinden ve kadılıkta son derece tecrübeli bir kimseydi. Moğollar şehre gelmeden önceki on beş yıl boyunca kadılık görevini yürüten Sadreddin İbn Seniyyüddele'nin (ö. 658/1260) iki nâibinden birisi olarak görev yapmıştı. Bununla beraber Tiflisî'nin kâdilkudatlığı çok kısa sürdü. Kaynakların onun kâdilkudatlığı döneminden bahsederken vurgu yaptıkları az sayıdaki husustan biri yetkisi olmasına rağmen görevi sırasında başka hiçbir mansıp edinmemesidir.⁵⁰ Böyle bir vurgu öncelikle Moğollar'ın meydana getirdiği çalkantı ve değişimin bir kâdilkudatın şehirdeki nüfuz alanını genişletebileceği müsait bir zemin doğurmuş olmasıyla ilgilidir. Fakat en az bu durum kadar sonraki dönemde yaşanan ve ulemâ tarafından tepkiyle karşılanan bazı gelişmelerin de Tiflisî hakkında düşünülen bu kayıta etkisi vardır.

Yaklaşık iki ay görev yaptıktan sonra azledilen Tiflisî'nin yerine Hülâgû tarafından Muhyiddin Yahyâ İbnü'z-Zekî (ö. 668/1269) atandı.⁵¹ Onun kâdilkudatlığa getirilişi Dımaşk ulemâsının şehirdeki siyasî hâkimiyetin değişmesi karşısında kendi konumlarını nasıl muhafaza ettiğinin bir göstergesidir. İbnü'z-Zekî ve Tiflisî'den önceki kâdilkudat Sadreddin İbn Seniyyüddele Dımaşk Moğollar tarafından işgal edilir edilmez aileleriyle birlikte Halep'e Hülâgû'nun yanına gitmiş ve ona bağlılıklarını sunmuşlardı. İkisi de kâdilkudat olarak atanmayı beklemekteydi. Fakat İbn Seniyyüddele'den daha atik ve girişken olan İbnü'z-Zekî Hülâgû'nun gözüne girmeyi başardı ve bütün Bilâdüşşam'ın kâdilkudatı olarak atandı.

Bununla beraber Hülâgû'nun İbnü'z-Zekî'yi sadece huzuruna kadar gelen girişken bir âlim olduğu için kâdilkudatlığa getirdiğini düşünmek her şeyden önce Moğollar'ın siyasî tecrübelerini küçümsemek anlamına gelir. Hülâgû'nun bu kararı verirken İbnü'z-Zekî'nin başka özelliklerini de dikkate aldığı şüphe yoktur. Öncelikle Hülâgû, onu bu göreve getirerek kâdilkudatlığa en az Ömer et-Tiflisî kadar önemli bir ismi geçirmiş oldu. Diğer yandan ise Muhyiddin İbnü'z-Zekî, Dımaşk'ın ilmi ve sosyal hayatında

49 Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 204; Yûninî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 350.

50 İbnü'l-İmâd, onun geniş bir aileye sahip fakir bir kimse olmasına rağmen kadılığı sırasında kendisi için hiçbir menfaat sağlamadığını, hiçbir şey edinmediğini ve hiçbir medreseyi de kendisine tahsis etmediğini belirtmektedir (*Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 589; ayrıca bk. Safedî, *el-Vâfi*, XXII, 273).

51 Ömer et-Tiflisî, Dımaşk'taki görevinden ayrıldıktan sonra Halep'e gitti ve Moğollar tarafından Halep kadılığına getirildi (Sübki, *Tabakât*, VIII, 309-310; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 589).

önemli bir yere sahip şehirdeki en önemli Şâfiî ailelerden olan Benî Kureşî'ye mensuptu. Şehrin yerli ulemâ ailelerinden olan Benî Kureşî, Tuğteginliler,⁵² Zengîler ve Eyyübîler döneminde çok sayıda âlim yetiştirmiş, mensupları medreselerde müderrislikler edinmiş, çeşitli şehirlerde kadılıklar ve kadı nâipliği yapmış, defalarca Dımaşk kâdılkudatlığına getirilmiş bir aile idi. Muhyiddin İbnü'z-Zekî'nin babası ve dedesi de dahil olmak üzere kendisinden önceki dört nesil Dımaşk'ta kâdılkudatlık yapmış, aile ise toplamda altı kâdılkudat çıkarmıştı.⁵³ Hülâgû, Muhyiddin İbnü'z-Zekî'yi kâdılkudat olarak atarken onun sahip olduğu tecrübenin yanında kendisi ve ailesinin şehirdeki nüfuzundan da yararlanmak istemişti.

İbnü'z-Zekî'nin kâdılkudatlığa atanışı sırasında gerçekleştirilen merasim kaynaklarda detaylı bir şekilde yer almaktadır. Buna dair anlatılanlar ulemânın yeni oluşan şartlar karşısında kendi pozisyonunu belirlemede ne kadar hızlı davrandığını göstermesi bakımından önemlidir. Hülâgû'nun yanından ayrılan İbnü'z-Zekî ve İbn Seniyyüddeve ilk olarak Ba'lebek'e geldi. Ertesi günü İbnü'z-Zekî, etrafında hizmetçileri, çocukları ve maiyetiyle Emîniyye Medresesi'nde cuma namazını kıldı. Daha sonra burada kâdılkudatlığa atandığına dair taklit okundu. İbnü'z-Zekî'nin kardeşi Şehâbeddin İsmâil b. Es'ad'ın ise kadı nâibi olarak atandığı ilân edildi. Taklitte kendisinden büyük övgülerle bahsedilen İbnü'z-Zekî, merasim sırasında üzerinde oldukça süslü bir hil'at giymişti.⁵⁴ Ba'lebek'teki merasimden sonra İbnü'z-Zekî Dımaşk'a gitmek için yola çıkarken İbn Seniyyüddeve rahatsızlanarak Ba'lebek'te kaldı ve kısa bir süre sonra da burada vefat etti.⁵⁵ İbnü'z-Zekî Dımaşk'a gittiğinde şehirde ikinci ve daha büyük bir merasim icra edildi. Emeviyye Camii'nde kâdılkudat olarak atandığına dair taklit okundu. Bu sırada Hülâgû'nun adı her geçtiğinde merasimde hazır bulunanların başlarından altınlar ve gümüşler saçıldığı, merasime Moğollar'ın şehirdeki nâibi ve eşinin de katıldığı belirtilmektedir.⁵⁶

İbnü'z-Zekî'nin göreve başladıktan kısa bir süre sonra şehirdeki mansıplar üzerinde kendi hâkimiyetini kurmaya çalıştığı dikkati çekmektedir.

52 Zengîler'den önce 1104-1154 yılları arasında Dımaşk merkez olmak üzere bu yöredeki bazı şehirlerde hüküm süren bir Türk-İslâm hanedanı (geniş bilgi için bk. Bezer, "Tuğteginliler", 349-51).

53 Benî Kureşî ailesi kâdılkudatları için bk. Gilbert, "The Ulama of Medieval Damascus", s. 158.

54 Yüninî, bu hil'atin Abbâsî halifesi tarafından en-Nâsır Yüsuf'a gönderilen hil'at olduğunu, Halep işgal edildiğinde Hülâgû'nun eline geçtiğini ve onun tarafından İbnü'z-Zekî'ye verildiğini belirtmektedir (Yüninî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 356).

55 Yüninî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 356; Zehebî, *Târihu'l-İslâm: 651-660*, s. 334.

56 Yüninî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 357; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVII, 403.

Yeni kâdıkkudat ilk olarak Sâlihiyye ve Şûmâniyye gibi medreselerin müderrislerini değiştirerek buralara başkalarını atadı. Ayrıca elinde bulundurduğu Azîziyye ve Takaviyye medreselerine ek olarak Azrâviyye, Sultâniyye, Felekiyye, Rükniyye, Kaymeriyye ve Kellâse medreselerinin müderrisliğini de kendi uhdesine aldı. Emîniyye Medresesi'ni ise oğlu İsâ'ya verdi. Kendi nâibi olarak atadığı kardeşi Şehâbeddin İsmâil'e ise, her ne kadar vâkıfları müderrislerinin birden fazla medresede görev yapmalarını yasaklamış olsa da, Revâhiyye ve Şâmiyye Berrâniyye medreselerini verdi. Oğlu İsâ'yı ayrıca şeyhüşşüyûh olarak atadı.⁵⁷

Ebû Şâme el-Makdisî, Moğollar Dımaşk'a vardıkdan sonra şehrin önde gelenlerinin yönetimde onlarla birlikte hareket etmeye başladıklarını söyler.⁵⁸ Ömer et-Tiflisî, Sadreddin b. Seniyyüddeve ve Muhyiddin İbnü'z-Zekî ulemâ arasında bu durumun en dikkat çekici isimleridir. Her üç isim de Eyyübî hâkimiyeti boyunca meliklerle yakın ilişki içerisinde olmuş, medreselerde müderrislikler yapmış, kadılık görevlerine getirilmiş, çok sayıda talebe yetiştirmiş ve Dımaşk'ın en önemli fakihleri arasında yer almışlardır. Bu noktada onların değişen şartlara uyum sağlamada bu kadar hızlı davranıyor gözükmelerinin sebebi ve bunun pratik sonuçları sorgulanmalıdır.

Şüphesiz bu durumun sebeplerinden birisi İbnü'z-Zekî örneğinin açık şekilde gösterdiği üzere ulemânın şehrin özellikle ilmî hayatında güçlü bir yer edinme ve otoritesini tahkim etme isteğiydi. Medreselerin ulemâ açısından ne anlama geldiğine daha önce değinilmişti. Bu sebeple özellikle kadılık, şeyhüşşüyûhluk ve medreselerdeki mansıplar üzerinde ulemâ arasında mücadeleler yaşanabilmekteydi. Moğollar'ın gelişi ve şehirde yeni bir düzen kurulma ihtimalinin ortaya çıkışı bazı âlimleri kendi konumlarını garantiye almaya, hatta bu durumu yeni mansıplar edinebilmek için bir fırsat olarak görmeye sevketmiş olmalıdır.

Diğer taraftan başka birçok İslâm şehri gibi Dımaşk da Moğol işgaliyle İslâm fetihlerinden sonra ilk defa müslüman olmayan bir gücün tahakkümü altına girmiştir. Bu durum müslümanları daha önce pek de alışık olmadıkları yeni problemlerle yüz yüze bırakmıştır.⁵⁹ Nitekim şehri ele geçiren yeni

57 Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 206; Yüninî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 357.

58 *Terâcim*, s. 203.

59 İslâm dünyasında bir İslâm toprağının gayrimüslim bir zümre tarafından işgal edilmesi neticesinde bu toprakların İslâm hukuku açısından konumu ve bu bölgelerde yaşayan müslümanların nasıl hareket etmeleri gerektiği gibi meselelerin yoğun şekilde tartışılmaya başlandığı dönemler esas olarak VI-VIII. (XII-XIV.) asırlardır. Bu dönemin en belirgin özelliği İslâm coğrafyasının gayrimüslim bir unsur olan Moğollar tarafından işgal edilmiş olmasıdır. İslâm beldelerinin karşılaştığı bu yeni durum özellikle söz konusu dönemlerden itibaren âlimlerin eserlerinde konu edinilmiş, fetva

hâkimler müslüman olmasalar da şehirdeki halk müslümandı ve şehirdeki hayatın sağlıklı bir şekilde devam etmesi gerekmekteydi. Şehirdeki hayatın düzenli işleyişi müslüman nüfus açısından son derece önemliydi ve ulemâ yıllardır olduğu gibi bu konuda en kritik konumdaki gruptu. Ayrıca bu durum sadece müslümanları ilgilendiren bir mesele değildi. En az şehirdeki müslümanlar kadar Moğol idareciler de şehirdeki hayatın sorunsuz bir şekilde işleyişini istemektedirler. Bu durum onların özellikle siyasî ve ekonomik kaygıları açısından gerekliydi. Onlar da kendileriyle müslüman halk arasındaki iletişimi sağlayacak ve topluma bütün dinamikleriyle sağlıklı bir işleyiş kazandıracak grup olarak ulemâya muhtaçlardı. Zira ulemâ İslâm toplum hayatının her alanında doğrudan yer alan ve ona yön veren figürlerdi. Onlar toplumun genel işleyişini tayin eden, İslâm'ın hükümlerine işlerlik kazandıran, onu pratiğe döken, denetleyen ve yeri geldiğinde hükümlerini ihlâl edenleri cezalandıran, bu kurallara uymayan fiilleri, davranışları ve kişileri ise meşruiyet dairesinin dışına çıkarabilen yegâne kimselerdi. Ulemânın bu rolü onların toplum üzerinde sahip oldukları büyük nüfuzun kaynağıydı.⁶⁰

İşte Moğollar'ın bu beklentileri Dımaşk'ta en azından bir grup ulemâ tarafından memnuniyetle karşılanmış görünmektedir. Ayrıca ulemânın Moğol idarecilere olan yakınlığının şehirde müslümanlar açısından bazı olumsuzlukların yaşanmasını engellemiş olabileceği de unutulmamalıdır. Meselâ Ömer et-Tiflisî'nin Moğollar tarafından büyük saygı duyulan ve sözü dinlenen bir kimse olduğu, ayrıca onun Dımaşk'ta müslüman kanının dökülmesine engel olan en önemli kimselerin başında geldiği kaynaklarda sıkça vurgulanmaktadır.⁶¹

c. Ulemâ Göçü

Moğollar'ın Halep'te gerçekleştirdikleri katliam ve yağma haberi Dımaşk'a ulaşınca birçok insanın şehri terkederek başka bölgelere kaçtıklarına değinilmişti. Moğollar Dımaşk'a girdiklerinde şehirde bulunan fakih Ebû Şâme el-Makdisî, bu süreçte yalnızca Allah'ın kalplerine ve imanlarına kuvvet verdiği insanların şehirde kaldıklarını söylerken şehri terkedenlere gizliden gizliye

kitaplarında tartışılır olmuş ve canlı bir tartışma alanına dönüşmüştür (İslâm tarihinde bu meseleyi konu edinen ilk çalışmalar için bk. Özel, "Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı", s. 43-42).

60 Dımaşk'ta ulemânın siyasî ve sosyal hayatta oynadığı meşrulaştırıcı rol hakkında detaylı bilgi için bk. Yılmaz, "Zengiler ve Eyyübiler Döneminde Dımaşk'ta Medrese", s. 222-35.

61 Safedî, *el-Vâfi*, XXII, 273; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, VII, 589.

sitem eder.⁶² Onun bu ifadeleri bir açıdan Moğol döneminde şehirde kalan, hatta Moğol hâkimiyetinde bazı görevler üstlenen ulemânın gerçekte büyük bir cesaret ve fedakârlık gösterdiğine işaret olarak değerlendirilebileceği gibi diğer yandan şehri terkeden insanların çokluğunu da göstermektedir.

Neyi kastettiği bir kenara zikri geçen sitemiyle Ebû Şâme, aslında İslâm tarihi boyunca ulemâ için en önemli kaygılardan biri olan ilmî çalışmalar için güvenli ortam ihtiyacını görmezden gelmiştir. Nitekim VI ve VII. (XII ve XIII.) asırlarda siyasî istikrarsızlık ve güvenlik sorununun ortaya çıktığı bölgelerdeki ulemâ, buldukları şehri terketme kararını sıradan insanlara göre daha kolay verebilmekteydi. Bu dönemde ulemâ daha güvenli gördükleri yerlere giderek buralarda kolayca başka mansıplar edinebileceklerini düşünmekteydiler. Özellikle âlimler, şairler ve tabipler gittikleri her yerde melikler, emîrler ve halk tarafından el üstünde tutulmaktaydılar. Nitekim bu dönemde Dımaşk ulemâsının çoğunluğunu çeşitli sebeplerle doğup büyüdüğü yerleri terketmiş ve ilmî hayatını Dımaşk'ta sürdürmeyi seçmiş âlimler oluşturmaktaydı. Dolayısıyla ulemâ açısından asıl olan ilmî faaliyetlerini rahatlıkla sürdürebileceği bir ortam bulabilmektir.⁶³ Nitekim Moğol tehdidiyle yüzleşen Dımaşk'ta şehri terkedenler sadece halktan insanlar değildi. Bu kimseler arasında çok sayıda fakih, devlet görevlisi, şair, tabip gibi çeşitli zümrelerden kimseler de bulunmaktaydı.

Dımaşk'ı terkeden önde gelen isimlerden ikisi Kemâleddin Ebû'l-Fezâil Abdüllatîf (ö. 659/1261) ve Takıyyüddin b. Rezîn el-Hamevî (ö. 680/1281) idi. Önemli bir Hanefî fakihî olan Kemâleddin Abdüllatîf Dımaşk'ta yıllardan beri Belhiyye, Hatuniyye Cevvâniyye ve Zencâriyye medreselerinin müderrisliğini yürütmekteydi. Moğollar'ın Halep'i ele geçirip Dımaşk'a yönelmeleri üzerine şehirden kaçtı. Geride bıraktığı medreselerinin müderrisliğine ise başkaları getirildi. Fakat Moğollar şehirden ayrıldıktan sonra Dımaşk'a geri döndü ve medreselerdeki mansıplarını yeniden elde etti.⁶⁴

Dımaşk'tan kaçarak Mısır'a giden Takıyyüddin b. Rezîn ise daha Dımaşk'ta iken şehrin ilmî ve dinî hayatında kendisine seçkin bir yer edinmiş önemli bir Şâfiî fakihî idi. Küçük yaşından itibaren ilim tahsil etmiş, döneminin

62 *Terâcim*, s. 203.

63 VI-VII. (XII-XIII.) asırlarda Dımaşk ulemâsının şehre hangi bölgelerden geldikleri ve siyasî istikrarsızlıkların ulemâ üzerindeki etkisi hakkında bir değerlendirme için bk. Yılmaz, "Zengîler ve Eyyûbiler Döneminde Dımaşk'ta Medrese", s. 132-42.

64 Nu'aymî, *ed-Dâris*, I, 482, 511, 527. Kemâleddin Abdüllatîf daha sonra Baybars tarafından Moğollar üzerine gönderilen Abbâsî halifesinin başında bulunduğu sefere katılmış, fakat Felluce yakınlarında Moğollar tarafından öldürülmüştür (sefer hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 213-14; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIII, 272).

önde gelen hocalarından dersler almış, başta fıkıh ve tefsir olmak üzere hilâf, hadis, mantık gibi ilimlerde söz sahibi olmuştu. Otuzlu yaşlarında geldiği Dımaşk'ta beytülmal vekilliği ve Şâmiyye Berrâniyye Medresesi müderrisliği gibi görevlere getirilmişti. Moğol tehdidinden kaçıp Mısır'a gidince burada kısa sürede ilmî faaliyetlerini sürdürebileceği yeni imkânlar edindi. Mısır'da çok sayıda medresede müderrislik yaptı ve ilerleyen yıllarda Kahire kadılığına kadar yükseldi.⁶⁵

Fakihlerin yanında özellikle tabiplerden de Mısır'a kaçanlar vardı. Bunlardan biri olan Osman b. Yûsuf b. Haydara er-Rahbî (ö. 688/1260) tıp eğitimini babasından ve dönemindeki önemli tabiplerden almıştı. Doğma büyüme Dımaşklı idi ve Nûriyye Bîmâristanı'nda görev yapmaktaydı. Ticaretle uğraştığından özellikle Mısır'a çok sık seyahat ederdi. Muhtemelen bu durumun da etkisiyle Moğollar Dımaşk'a yönelince iyi bildiği Mısır'a göç etti ve kısa bir süre sonra burada vefat etti.⁶⁶ Diğer bir tabip Muvaffakuddin Abdüsselâm ise meşhur tabip Mühezzebüddin ed-Dahvâr'ın öğrencilerinden ve Halep günlerinden beri el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf'un özel tabipliğini yapmaktaydı. Moğollar'ın gelişiyile o da Mısır'a gitti.⁶⁷

Mısır'a gidenler arasında çeşitli devlet görevlileri ve âyandan isimler de vardı. Bu kimseler arasında yer alan Nâsırüddin Muhammed b. Gâlib b. Muhammed Dımaşk divanlarında görev yapmakta olan bir kâtip idi.⁶⁸ Fahreddin b. İsmâil b. Ali ise önceleri Dımaşk'ta kâtiplik yapmış edip bir kimseydi. Daha sonra el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf'un yanındaki şairler arasında yer aldı. O da Moğollar'ın gelişiyile Mısır'a göç etti.⁶⁹ Edip ve özellikle ensab ilminde bilgili bir Şiî âlim olan Muhlisüddin el-Mübârek b. Yahyâ el-Hımsî ise Cebelilübnan taraflarına kaçanlar arasındaydı.⁷⁰ Dımaşk'ın önde gelenleri arasında yer alan Cemâleddin Yûsuf ed-Debâbîsî ve Şerefeddin İbnü'l-İz gibi bazı isimler ise gittikleri Mısır'da çok kısa bir süre sonra vefat ettiler.⁷¹ Onlarla benzer şekilde şehrin önemli ailelerinden olan Benî Asâkir'e mensup

65 Safedî, *el-Vâfi*, III, 15-16; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakât*, II, 147-49.

66 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 682.

67 Muvaffakuddin Abdüsselâm Mısır'da bir süre kaldıktan sonra Hama'ya giderek burada Hama Meliki el-Melikü'l-Mansûr'un özel tabipliğini üstlendi (İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 755-57; Safedî, *el-Vâfi*, XVIII, 266-67).

68 Safedî, *el-Vâfi*, IV, 220.

69 Fahreddin b. İsmâil Mısır'a gittikten sonra burada eski hayatını terkederek züht hayatı yaşamaya başlamış, Moğollar çekildikten sonra tekrar Dımaşk'a dönmüş ve burada özellikle İbnü'l-Arabî'nin eserleriyle ilgilenmiş, insanlar tarafından büyük saygı duyulan bir kimse olmuştur (Safedî, *el-Vâfi*, IX, 99).

70 Yüninî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 385.

71 Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 205.

Ebû Hâmid el-İmâd el-Hüseyin de Dımaşk'tan kaçtıktan bir süre sonra vefat haberi şehre ulaşanlardandı. O, Dımaşk'ın Moğol işgalinden kurtulduğu haberini alınca beraberindekilerle Dımaşk'a dönmek için yola çıkmış, fakat yolda vefat etmişti.⁷²

III. Dımaşk'tan Çekiliş ve Nizamın Yeniden Tesisi

25 Ramazan 658'de (3 Eylül 1260) Bilâdüşşam'daki Moğol kuvvetlerinin Memlûkler tarafından Aynicâlût'ta yenilgiye uğratılması yaklaşık bir yıldır devam eden bölgedeki Moğol hâkimiyetini sona erdirdi.⁷³ Savaşın ardından aralarında Dımaşk'ın da bulunduğu Bilâdüşşam'daki şehirler hızla Memlûkler'in eline geçti. Dımaşk yaklaşık sekiz ay boyunca Moğol işgalinde kalmıştı.⁷⁴ Memlûkler'in zafer haberinin Dımaşk'a ulaşmasıyla birlikte şehirde Moğollar'ın izlerinin her alanda hızla silindiği yeni bir sürecin başladığı anlaşılmaktadır.

Aynicâlût'taki zafer haberi Dımaşk'a ulaşınca ilk olarak şehirdeki Moğol idarecileri, askerleri ve Zeynüddin el-Hâfızî gibi yerel işbirlikçilerden kaçabilenler şehri hızla terk ettiler. Fakat bunların çoğu daha sonra yakalanarak ya esir edildiler ya da öldürüldüler. Kutuz'un zaferi müjdeleyen mektubunun Dımaşk'a ulaşmasının hemen ardından müslümanlar ayaklanarak Moğollar ile iş birliği yapanlara karşı saldırılara giriştiler. Özellikle hıristiyanların Moğol hâkimiyeti sırasında takındıkları tavır müslümanlarda büyük bir rahatsızlık uyandırmıştı. Birkaç gün devam eden kargaşa döneminde

72 Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 209.

73 Aynicâlût Savaşı Moğollar'ın ilk defa mağlûp oldukları ve batıya doğru ilerleyişlerinin durduğu savaş olarak bilinir. Mısır'da hâkim olan Memlûkler, İslâm dünyasında Moğollar'ın önündeki son askerî ve siyasî güç durumundaydı. Ayrıca Bilâdüşşam ve Irak'ta Moğollar'ın önünden kaçan pek çok askerî grup da Memlûkler'e sığınmıştı. Savaştan kısa bir süre önce Emîr Kutuz, bazı emîrlerin ve ulemânın desteğiyle Moğol kuvvetlerine karşı koyabilecek durumda olmadığı iddiasıyla küçük yaştaki Sultan el-Melikü'l-Mansûr Ali'yi azlederek el-Melikü'l-Muzaffer lakabıyla kendisi Memlûk tahtına oturmuştu. Mısır'ın teslimini talep eden Moğol elçileri Kahire'ye ulaştıklarında Kutuz emîrleriyle yaptığı istişareler sonucu Moğollar ile savaşmaya karar vermiş, elçileri de öldürmüştü. Bütün müslümanları Moğollar'a karşı girişilecek cihada çağırarak Kutuz kumandasındaki Memlûk ordusu Filistin'deki Aynicâlût mevkiinde Hülâgû'nun Bilâdüşşam'daki nâibi Ketboğa Noyan kumandasındaki Moğol ordusunu kesin bir yenilgiye uğratmıştır. Savaşın kazanılmasında Kutuz'un şahsî gayret ve liderliği ile kumandanlarından Baybars el-Bundukdârî önemli rol oynamıştır (Aynicâlût Savaşı hakkında detaylı bilgi için bk. Reşidüddin Fazlullâh, *Câmiu't-tevârih*, s. 56-57; Makrîzî, *Kitâbüs-Sülûk*, I/1-2, s. 427-32; Özeydın, "Aynicâlût Savaşı", s. 275-76; Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, s. 26-49).

74 Makrîzî, *Kitâbüs-Sülûk*, I/1-2, s. 432.

hıristiyanlara ait çok sayıda ev ve dükkân yakıldı, şehirdeki bazı kiliseler tahrip edildi. Bu sırada yahudilere karşı da bazı yağma olayları yaşandıysa da bu kısa bir süre sonra sonlandırıldı.⁷⁵

Kutuz zaferden yaklaşık beş gün sonra 30 Ramazan'da (8 Eylül) halkın büyük sevgi ve sevinç gösterileri içinde Dımaşk'a girdi. İlk olarak şehirdeki işleri düzene koyması için Sencer el-Halebi'yi vali tayin etti. Ardından hıristiyanlara yönelik yağma ve saldırıları durdurarak kargaşayı sona erdirdi.⁷⁶ Daha sonra Moğollar ile birlikte hareket eden şehirdeki bazı kimseler ve emîrler onun emriyle idam edildi. Bu isimlerden birçoğu Moğollar'ın hapisten çıkarıp kendilerine mansıp verdiği emîrlerdi. Bu kimselerden olan ve Moğollar'ın Bîre'yi ele geçirdiklerinde hapisten kurtarıp kendisine Banyas ve Subeybe kalelerini verdikleri Hasan b. el-Melikü'l-Azîz b. İmâdüddin, Aynicâlût'ta müslümanlar tarafından yakalandıktan sonra Dımaşk'ta Kutuz tarafından idam edildi.⁷⁷ Fahreddin Muhammed b. Yûsuf el-Gencî gibi iş birliği ile suçlanan bazı kimseler ise şehirde ayaklanan halk tarafından öldürüldüler. Dımaşk'tan ayrılanların mallarına el koyanlar arasında yer aldığı iddia edilen Gencî, Emeviyye Camii'nde halkın saldırısına uğrayarak öldürüldü.⁷⁸ Şehirde Moğollar ile iş birliği yaptıkları için öldürülen başka kimseler de vardı.⁷⁹

Daha önce Moğol tehdidi dolayısıyla Dımaşk'ı terketmiş olanların bazıları Moğollar gittikten sonra şehre geri döndüler. Bu durum her ne kadar işgal ve kargaşa sebebiyle zarar görmüş olan şehrin ekonomisine olumsuz etki yapsa da⁸⁰ şehirdeki hayatın eskiye dönüşü açısından son derece önemliydi.

75 Bunda yahudilerin işgal sırasında müslümanlara karşı hıristiyanlar gibi davranmalarını etkili olmuştur (şehirdeki müslüman halkın ayaklanması sırasında meydana gelenler hakkında bk. Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 208; Yüninî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 362-63).

76 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, s. 216. Dımaşk'ta bunlar meydana gelirken Halep'te de benzer şeyler yaşanmaktaydı. Şehir Aynicâlût'ta kazanılan zaferin hemen ardından Memlükler'in kontrolüne geçmişti. Kutuz Dımaşk'a vali atıldığı sırada Halep'e de vali olarak Musul hâkimi Bedreddin Lülû'ün oğlu Alâeddin'i atadı. O Moğollar'a biat etmeyerek Mısır'a kaçmış, Aynicâlût Savaşı'nda da Kutuz'un ordusunda savaşmıştı (Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, s. 46).

77 Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 207; Yüninî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 361, 367.

78 Diğer taraftan kaynaklar Gencî'den ilim sahibi bir kimse olarak bahsetmektedir. Ancak Ebû Şâme ve Yüninî onun Râfîzî olduğunu iddia etmektedirler (*Terâcim*, s. 208; *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 362-63).

79 Bu kimseler için bk. Yüninî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 362.

80 Şehri terkedenlerin geri dönmesiyle birlikte şehirde özellikle temel ihtiyaç malzemelerinin çoğu tükendiğinden fiyatlar fahiş derecede yükselmiştir (Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, I/1-2, s. 434). Aynı dönemde Dımaşk ekonomisini olumsuz yönde etkileyen ve şehirde fiyatların yükselmesine sebep olan bir diğer olay Haçlılar tarafından basılan ve Yafiyeye olarak isimlendirilen değeri düşük dirhemlerin tedavüle girmesi olmuştur (Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 211).

Daha önce geçtiği üzere Kemâleddin Abdülatif gibi ulemâdan isimler şehre döndüklerinde daha önceki mansıplarını yeniden elde ettiler. Bununla beraber yeni durumdan esas etkilenen ulemâ grubunun işgal döneminde önemli mansıplara getirilenler olduğu dikkati çekmektedir. Nitekim Memlükler'in şehre hâkim olmasıyla birlikte ulemânın getirildiği mansıpların çoğu bir defa daha el değiştirmiştir.

Moğollar özellikle kâdılkudatlıkta ve bu yolla medreselerdeki mansıpların dağıtımında önemli değişiklikler yapmışlardı. Moğollar'ın Dımaşk'taki ilk kâdılkudatı Ömer et-Tiflisî daha sonra Moğollar tarafından Halep kadılığına getirilmişti. Tiflisî kâdılkudatlığın yanında zaman zaman Ketboğa'nın elçiliğini de yapmıştı.⁸¹ Halep yeniden müslümanların hâkimiyetine girdiğinde şehirde bulunan Tiflisî⁸² burada kendisine karşı oluşan tepkilere dayanamayarak şehri terketti ve Mısır'a gitti.

Mevcut Dımaşk Kâdılkudatı İbnü'z-Zekî ise geride kalan dönemde elde ettiği ve yakınlarına dağıttığı mansıpları muhafaza edebilmek için büyük çaba sarfettiyse de bunu yaklaşık bir ay başarabildi. Kutuz Dımaşk'a geldikten kısa bir süre sonra onu kâdılkudatlıktan azlederek Mısır'a gönderdi. Elinde tuttuğu diğer mansıplar da kendisinden alındı. Kâdılkudatlığa ise Necmeddin İbn Seniyyüddeve getirildi.⁸³

Necmeddin İbn Seniyyüddeve, Dımaşk'ın önde gelen ulemâ ailelerinden olan Benî Seniyyüddeve'nin hayattaki en önemli temsilcisiydi. O, aynı zamanda Eyyûbiler'in son dönemlerinde şehirde yıllarca kâdılkudatlık yapan ve Moğollar Dımaşk'ı ele geçirdiğinde kâdılkudatlık beklentisiyle Hülagû'nun huzuruna giden Sadreddin İbn Seniyyüddeve'nin de oğluydu. Döneminin önde gelen isimlerinden eğitim alarak yetişmiş önemli bir Şâfiî fakihî idi. Daha önceleri babasının kâdılkudatlığı sırasında onun nâiplerinden biri olarak görev yapmıştı. Dımaşk alındığı sırada Mısır'daydı⁸⁴ ve Kutuz'un şehre girmesinden kısa bir süre sonra Dımaşk'a gelerek kâdılkudatlığı üstlendi.⁸⁵

81 Ketboğa onu Kerek'in teslimi görüşmelerini yapmak üzere şehrin meliki Mugis Ömer'e göndermişti (Yüninî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 358).

82 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 589. Ebû Şâme ve Sübkî ise onun Memlükler Bilâdüşşam'a hâkim olduklarında Dımaşk'ta bulunduğunu belirtmektedir (Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 206; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 309-10).

83 Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 206; Yüninî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 357.

84 Yüninî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, IV, 123. Onun ne zaman ve niçin Dımaşk'tan ayrıldığı ve Mısır'a gittiği hakkında kaynaklarda bir bilgi bulunmamakla beraber Moğollar'ın Bilâdüşşam'a yönelmelerinin ardından Dımaşk'tan kaçanlar arasında yer alması muhtemeldir.

85 Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 209.

Bu noktada üzerinde durulması gereken hususlardan biri Moğollar tarafından kâdilkudatlığa getirilen Ömer et-Tiflisî ve İbnü'z-Zekî'nin Moğollar geri çekildikten sonraki durumlarıdır. İki ismin sonraki dönemlerdeki hayatı VII. (XIII.) asırda Dımaşk ulemâsının sosyal ve siyasî konumu hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. İşgal süresince halktan ve ümerâdan Moğollar ile iş birliği yapanlar daha sonra cezalandırılırken ulemâya karşı aynı tavrın takınılmamış olması dikkat çekicidir. Başta Ömer et-Tiflisî ve Muhyiddin İbnü'z-Zekî olmak üzere ulemâdan hiç kimse Moğol döneminde üstlendikleri ilmî ve idarî mansıplar sebebiyle daha sonra ne hainlikle ne de işbirlikçilikle suçlanmıştır.⁸⁶ Her iki isim de daha sonra gittikleri Mısır'da medreselerde müderrislik yapmış, ders vermeye ve talebe yetiştirmeye devam etmiştir. Dahası Muhyiddin İbnü'z-Zekî'nin çocukları da Memlükler'in erken döneminde kadılık, müderrislik, şeyhüşşüyûhluk, nâzırlık gibi çok sayıda mansıba getirilmiştir.

Bu isimlerin çalkantılı dönemden fazla etkilenmeden sonraki yıllarda ilmî faaliyetlerini devam ettirip mansıplar edinebilmeleri her şeyden önce hayatın her alanında söz sahibi olan ulemânın İslâm toplumundaki merkezî konumuyla yakından ilgilidir. Ulemânın bu durumu onları siyasî ve toplumsal tartışmaların üstünde bir konuma taşımaktadır. Diğer taraftan ele alınan dönemde Dımaşk ulemâsı tarafından sergilenen tavır, gayrimüslim bir yönetim altında yaşayan müslümanların hayatlarını İslâmî ölçüler içinde devam ettirme zorunluluğu karşısında bazı mansıplar kabul etmelerinin herhangi olumsuz bir tarafının olmadığına dair o dönemki dinî algıyı yansıtmaktadır. Moğol istilâsının İslâm dünyası için yeni bir tartışma konusu doğurduğuna değinilmişti. Bu süreçte işgal altındaki şehirlerde yaşayan müslümanların durumunun ne olacağı, bu beldelerin dârülişlâm mı yoksa dârülharp mi sayılacağı, buralardaki müslümanların İslâm hâkimiyetindeki coğrafyalara hicret etmelerinin gerekip gerekmeyeceği ve Moğol hâkimiyetindeki şehirlerde özellikle ulemâ arasından çeşitli mansıplara getirilenlerin kâfir veya işbirlikçi sayılıp sayılmayacakları gibi konular birer tartışma alanına dönüşmüştür. İslâm dünyasında özellikle Moğol istilâsı döneminde çokça tartışılan bu meselenin söz konusu algıyı inşa edecek şekilde ulemâ fetvalarına da yansdığı görülmektedir.⁸⁷

86 İçeriği bilinmese de Aynicâlût Savaşı'ndan önce Mısır'dan hareket eden İslâm ordusu karşısında ne yapılacağı konusunda Ketboğ'a'nın istişare ettiği isimlerden birisinin Kadı Muhyiddin İbnü'z-Zekî olduğu belirtilmektedir. Fakat bu durum bile sonraki dönemde İbnü'z-Zekî'nin Moğol işbirlikçiliğiyle suçlanmasına sebep olmamıştır (Yünîni, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 360).

87 Bu konuda biri Dımaşk'ın işgalinden yaklaşık yüzyıl önce Hanefî fakihî Ebül-Kâsım es-Semerkandî (ö. 556/1161), diğeri ise yaklaşık kırk yıl sonra Hanbelî fakihî

Sonuç

Hülâgû'nun 9 Safer 658'de (25 Ocak 1260) Halep'i işgali ve ardından giriştiği katliam ve yağma Bilâdüşşam'daki diğer şehirlerde yaşayan sivil ve askerî grupların Moğollar'a karşı büyük bir korkuya ve tedirginliğe kapılmasına sebep olmuştur. Bu durum aralarında Dımaşk'ın da bulunduğu bölgedeki diğer şehirlerin ciddi bir mukavemet göstermeden Moğollar'a teslim olmasında önemli rol oynamıştır.

Moğollar Dımaşk'ta müslümanların can ve mallarına yönelik hiçbir saldırıda bulunmamıştır. Bununla beraber Moğollar'ın Dımaşk'ı da içine alan işgal faaliyetleri şehrin özellikle sosyal ve ilmî hayatına üç konuda etki etmiştir. Bunlardan ilki Moğol işgalinin müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki ilişkilerde bir gerilim meydana getirmiş olmasıdır. Moğollar'ın yerel işbirlikçi edinme politikasının bir parçası oldukları anlaşılan şehirdeki hıristiyanlar Moğol yöneticileri tarafından desteklenerek müslümanlara karşı bazı olumsuz faaliyetlere girişmişler, bu durum iki din mensupları arasındaki ilişkileri son derece olumsuz yönde etkilemiş, Moğollar'ın Aynicâlût'ta mağlûp edilmelerinden sonra ise Moğollar'la iş birliği yapan hıristiyanlar cezalandırılmıştır. İşgalin ikinci büyük etkisi ulemâ ve şehirdeki ilmî mansıplardaki değişimlerde kendisini göstermiştir. Moğollar'ın yerel ulemâ ile geliştirdikleri ilişkiler ulemâ arasında ilmî mansıplar üzerindeki var olan mücadeleyi tetiklerken, kâdilkudatlığa getirilen âlimlerin bu karmaşa dönemini şehirdeki nüfuzlarını arttıracakları bir fırsat olarak kullanmaya çalıştıkları görülmektedir. Moğollar çekildikten sonra bu dönemde mansıp edinen ulemânın elindeki mansıplar geri alınmış, fakat aynı süreçte mansıp edinmek için girişimde bulunan ve çeşitli görevlere getirilen ulemâdan hiç kimse işbirlikçilikle veya ihanetle suçlanmamış, bu kimseler ilerleyen dönemlerde de mansıplar

Takiyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından verilmiş dikkat çekici iki fetva, Moğol idaresinde mansıplara getirilen ulemânın diğer ulemâ tarafından nasıl algılandığına dair yol gösterici niteliktedir. Semerkandî, Karahıtaylar tarafından işgal edilen İslâm beldeleri ve buradaki müslümanlar hakkında, bu bölgelerde yargının İslâmî olması, müslümanların ibadetlerini serbestçe yapabilmeleri ve daha başka sebeplerden dolayı buraların dârülharp sayılamayacağını, her ne kadar yönetim İslâm dışı olsa da bu yönetim altında çeşitli görevler üstlenen kimselerin müslüman olduklarını, bu ülkelerde müslüman olduğunu söyleyen veya kelime-i şehâdeti okuyan herkesin müslüman sayılacağını, bunları mürtet veya kâfir diye nitelemenin büyük günah olduğunu, böyle bir tavrın İslâm toplumunu azaltmaya ve küfre teşvike yol açacağını söylemiştir. İbn Teymiyye ise Moğollar tarafından işgal edilen Mardin'de yaşayan müslümanlar hakkında verdiği fetvasında, işgal edilen veya yönetimin İslâmî olmadığı, fakat halkı müslüman bir ülkede yaşayıp gerektiğinde çeşitli görevler üstlenen kimseleri genel bir şekilde düşmanla iş birliği yapmış yahut dinden çıkmış gibi kabul etmenin haram olduğunu belirtmiştir (söz konusu fetvalar ve bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Özel, "Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı", s. 41-64).

edinmeye ve ders verip talebe yetiştirmeye devam etmişlerdir. Bu durum VII. (XIII.) asırda ulemânın İslâm toplumundaki siyaset üstü ve merkezî konumuna işaret etmesi bakımından önemlidir. İşgalin üçüncü önemli etkisi çok sayıda âlim ve önde gelen ismin Dımaşk'ı terketmesine sebep olmasındır. Bu dönemde aralarında fakihlerin, tabiplerin, ediplerin, tüccarların ve sıradan halkın da bulunduğu çok sayıda kimse şehri terkederek başka yerlere göç etmiştir.

Moğollar'ın 658'deki (1260) işgalinden sonra da Moğol tehdidi hem yakın hem de uzak gelecekte Dımaşk üzerinde varlığını sürdürmüştür.⁸⁸ Bu durumun Eyyübîler'in özellikle son yıllarında ilmî bir merkez olarak Dımaşk'ın önüne geçmeye başlayan Kahire'nin konumunu tahkim ettiği söylenebilir. Moğol işgalinin aynı zamanda Memlükler'in başşehri olan Kahire'nin ilerleyen yıllarda İslâm dünyasının en önemli ilim merkezi haline gelmesine etkisi, üzerinde durulması gereken bir konudur.

Bibliyografya

- Alinge, Curt, *Moğol Kanunları*, çev. Çoşkun Üçok, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1967.
- Alshech, Eli, "Islamic Law, Practice, and Legal Doctrine: Exempting the Poor from the Jizya Under the Ayyubids (1171-1250)", *Islamic Law and Society*, 10/3 (2003): 363-74.
- Amitai-Preiss, Reuven, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhânid War 1260-1281*, Cambridge: Cambridge University, 1996.
- Avcı, Casim, "İbn Şeddâd, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1999, XX, 374-76.
- Bezer, Gülay Ögün, "Tuğteginliler", *DİA*, 2012, XLI, 349-51.
- Ebü Şâme el-Makdisî, *Terâcimü ricâli'l-karneymi's-sâdis ve's-sâbi'*, nşr. Seyyid İzzet Attâr el-Hüseynî, Kahire: Dârü'l-kütübî'l-melikiyye, 1947.
- Ebü'l-Fidâ, *Târih*, haz. Mahmûd Deyyûb, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1997.
- Gilbert, Joan Elizabeth, "The Ulama of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholarship" (doktora tezi), University of California-Berkeley, 1977.

88 Moğollar'ın Dımaşk'tan çekilmelerinden yaklaşık bir yıl sonra Musul'u işgal etmeleri Dımaşk'ta yeniden büyük bir endişe ve korkuya sebep olmuş, şehirdeki önde gelenlerden ve halktan pek çok kimse ellerindeki malları satarak Mısır'a kaçmaya karar vermiş, hatta bazıları yaşanabileceklere hazırlık olarak ailelerini önceden Mısır'a göndermiştir. Bu sırada şehirden insanlar kabileler halinde Mısır'a göç etmişlerdir (Ebü Şâme, *Terâcim*, s. 219; Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk*, I/1-2, s. 473).

- Humphreys, R. Stephen, *From Saladin to the Mongols*, Albany: State University of New York, 1977.
- İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etıbbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, t.y.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978.
- İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Abdülhalîm Han, I-IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407/1987.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, I-XXI, Cize: Hicr li't-tıbbâ ve'n-neşr, 1417-20/1997-99.
- İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürüb: Die Chronik des ibn Wâsil: Mufarriğ al-Kurüb fî Ahbâr Banî Ayyûb*, nşr. Mohamed Rahim, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût, I-X, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406-14/1986-93.
- Jackson, Peter, *The Mongols and the West*, New York: Routledge, 2014.
- Kafalı, Mustafa, "Cengiz Han", *DİA*, 1993, VII, 367-69.
- Kuşçu, Ayşe Dudu, *Eyyûbî Devleti Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Lane, George, *Early Mongol Rule in Thirteenth Century Iran: A Persian Renaissance*, London: Routledge Curzon, 2005.
- Makrizî, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. Muhammed Mustafa Ziyâde, I-II, Kahire: Matbaatü'l-cenne, 1956.
- Merçil, Erdoğan, "Şahne", *DİA*, 2010, XXXVIII, 292-93.
- Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, nşr. Ca'fer el-Hasenî, I-II, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 1988.
- Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, nşr. Müfid Kumeÿha v.dğr., I-XXXIII, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2004.
- Özaydın, Abdülkerim, "Aynicâlût Savaşı", *DİA*, 1991, IV, 275-76.
- Özel, Ahmet, "Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durum: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Bazı Fetvalar", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012): 41-64.
- Reşidüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Câmiu't-tevârih: İlhanlılar Kısmı*, çev. İsmail Aka v.dğr., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Sa'dî, Abbas Fâzıl, *Yâkût el-Hamevî*, Beyrut: Dârü't-Talîa, 1992.
- Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût - Türki Mustafa, I-XXIX, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Spuler, Bertold, *İran Moğolları*, çev. Cemal Köprülü, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957.
- Sübkî, Tâceddin, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-X, Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1383-96/1964-76.

- Şeşen, Ramazan, *Salâhaddin Eyyûbî ve Devri*, İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2000.
- Şeşen, Ramazan, *Salahaddin'den Baybars'a Eyyûbiler-Memluklar (1193-1260)*, İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2007.
- Şirinov, Agil, "Tûsî, Nasîrüddin", *DİA*, 2012, XLI, 437-42.
- Tomar, Cengiz, "el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf", *DİA*, 2004, XXIX, 78-79.
- Yılmaz, Harun, "Zengîler ve Eyyûbiler Döneminde Dımaşk'ta "Medrese" (1154-1260)" (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Yılmaz, Harun, "Meşihatüşşüyûh'un Doğuşu ve Mısır'da İki Hankah: Sa'idü's-Sü'adâ Siryâkûs", *Tasavvuf*, 15/34 (2014): 1-21.
- Yüninî, Kutbüddin, *Zeylü Mir'âti'-zamân*, I-IV, Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifil-Osmâniyye, 1374-80/1954-61.
- Zehebî, *Târihu'l-İslâm: 651-660*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dârü'l-kitâbil-Arabî, 1419/1999.

Dımaşk'ın En Zor Yılı: Şehrin Moğollar Tarafından İşgali (658/1260)

Moğollar 656 (1258) yılında Bağdat'ı işgal ettikten sonra yönlerini daha batıdaki İslâm beldelerine çevirdiler. Bu sırada Bilâdüşşam'da Eyyûbiler, Mısır'da ise yaklaşık on yıl önce Eyyûbî hâkimiyetine son veren Memlükler hâkimdi. Moğollar'ın özellikle Halep'i ele geçirdiklerinde burada gerçekleştirdikleri katliam ve yağmalar bütün bölgede büyük bir korkuya ve endişeye sebep oldu. Bunun üzerine aralarında Bilâdüşşam'ın en önemli merkezi olan Dımaşk'ın da bulunduğu bölgedeki birçok şehir herhangi bir direniş göstermeden Moğollar'a teslim oldu. Dımaşk'ın Moğollar tarafından işgaliyle Eyyûbiler tarih sahnesinden çekildiler. Dımaşk ise Moğollar Aynicâlût Savaşında Memlükler tarafından mağlûp edilinceye kadar yaklaşık sekiz ay işgal altında kaldı. Moğol işgali, siyasî ve askerî alanda değişikliklere sebep olduğu kadar şehrin dinî, ilmî, ekonomik hayatında da önemli sonuçlar doğurdu. İşgal, Dımaşk'ta özellikle üç alanda önemli etkiler meydana getirdi: Müslüman-hıristiyan ilişkilerinde gerilimler ve yeni bir toplumsal düzen kurma teşebbüsü; mansıplar üzerinden birtakım ulemâ ile ilişkiler kurma ve ilmî mansıplardaki değişiklikler; güvenlik kaygısı sebebiyle aralarında ulemâdan isimlerin de bulunduğu çok sayıda insanın şehirden göçü. Moğol işgali sırasında Dımaşk'ta meydana gelen gelişmeler ile işgalin hemen ardından yaşanan restorasyon dönemini ele alan bu makale, işgalin özellikle şehirdeki ulemâya etkisi üzerinde durmaktadır.

Anahtar kelimeler: Dımaşk, Eyyûbiler, kâdılkudatlık, Moğollar, ulemâ.

Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi*

M. Taha Boyalık**

On the Authorship of *Sharh al-Kashshâf* Attributed to Qutb al-Dîn al-Shîrâzî

It remains unknown whether Qutb al-Dîn al-Shîrâzî has a commentary (sharh/hâshiya) on *al-Kashshâf* among his more than twenty books. Library records related to this issue are far from reliable. The information provided by the classical sources do not produce a definitive opinion on the attribution of the book to Qutb al-Dîn. Contemporary researchers' claims have only made the issue more intractable. While some have argued that al-Shîrâzî does not have such a work, others mistakenly attributed *Hâshiya 'ala'l-Kashshâf* of Qutb al-Dîn al-Râzî to al-Shîrâzî. This article will attempt to reach a definitive conclusion to this matter by examining library records, primary sources and the content of the single manuscript which very probably belongs to al-Shîrâzî. It will also analyze the book's references, citations and sources.

Key words: Qutb al-Dîn al-Shîrâzî, Qutb al-Dîn al-Fâlî, Qutb al-Dîn al-Râzî, *Sharh al-Kashshâf*, *Hâshiya on al-Kashshâf*, *Intisâf: Sharh al-Kashshâf*, *Nawâhid al-abkâr*.

Giriş

Şîraz'da 634 (1236) yılında dünyaya gelen¹ Allâme Kutbüddin eş-Şîrâzî Horasan, Bağdat, Anadolu, Mısır ve Şam bölgelerinde uzun soluklu yolculuklar yaptıktan sonra Tebrîz'e yerleşmiş,² 710 yılının Ramazan ayındaki (Şubat 1311) vefatına³ kadar geçen sürede burada eser telifine vakit ayırarak ilim

* Bu çalışma 114K319 numaralı proje çerçevesinde TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (tahaboyalik@yahoo.com).

1 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*, X, 386; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, VI, 100; Sıbt İbnü'l-Acemî, *Künûzü'z-zeheb*, I, 620.

2 Hayatı ve yolculukları hakkında bk. Şerbetçi, "Kutbüddin-i Şîrâzî", s. 487-89.

3 İbnü'l-Fuvatî, *Mecmau'l-âdâb*, III, 441; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*, X, 386; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, VI, 101.

ehlinin uğrağı olan bir meclis oluşturmuştur.⁴ Yetmiş altı yıllık hayatında yirmiyi aşkın eser yazdığı bilinen⁵ Şîrâzî'nin *el-Keşşâf* üzerine bir şerh/hâşiyeye yazıp yazmadığı konusunda tam anlamıyla bir kafa karışıklığı söz konusudur. Bu konuda verilen kütüphane kayıtları güvenilir değildir. Yaptığımız incelemede, onun adına *el-Keşşâf* şerhi veya muhtasarı olarak kaydedilen on üç eserden on ikisinin gerçekte ona ait olmadığını tespit ettik. Bu kayıtlarda genellikle Kutbüddin eş-Şîrâzî ya Kutbüddin el-Fâlî ile (ö. 678/1279-80) ya da Kutbüddin er-Râzî ile (ö. 766/1365) karıştırılmıştır. Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin tam adını yazma konusunda da hatalar gözlenir.

Birincil kaynaklarda verilen biyografik bilgiler de nispet sorununu çözmektedir. Şîrâzî'nin biyografisini veren en eski kaynaklarda ona *el-Keşşâf* ile ilgili bir eser nispet edilmemiştir. Görebildiğimiz kadarıyla, ilk defa Süyûtî (ö. 911/1505) *Nevâhidü'l-ebkâr* adlı Beyzâvî hâşiyesinde ona bir *el-Keşşâf* hâşiyesi nispet etmiştir.⁶ Fakat görüleceği üzere bu nispet oldukça tartışmalıdır. Süyûtî muhtemelen Kutbüddin er-Râzî ile Kutbüddin eş-Şîrâzî'yi karıştırmıştır. Tabakat yazarı Edirnevî (XI./XVII. yüzyılda yaşamıştır)⁷ de Süyûtî'nin nispet iddiasını benzer ifadelerle tekrarlamıştır.⁸ Kâtip Çelebî'nin *el-Keşşâf* litaratürü üzerine konuşurken yaptığı konuyla ilgili bir açıklama⁹ ise, ileride değinileceği üzere meseleyi daha da karmaşık hale getirmiştir.

Çağdaş biyografi yazarlarından Hayreddin ez-Ziriklî (ö. 1396/1976) öncekilerden farklı olarak Şîrâzî'ye *el-İntisâf: Şerhu'l-Keşşâf* adıyla bir *el-Keşşâf* şerhi nispet etmiştir.¹⁰ Bizim özellikle üzerinde duracağımız da bu nispet iddiası olacaktır. Nitekim Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin *el-Keşşâf* şerhi olması muhtemel olan tek nüsha *İntisâf ale'l-Keşşâf* ismini taşımaktadır.

el-Keşşâf literatürü ile ilgilenen çağdaş araştırmacılar Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* şerhi/hâşiyesi nispeti konusunda kesin bir kanaat oluşturamamışlardır. Genellikle kaynak bile göstermeksizin *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyelerini sıralamakla yetinen çalışmalar bu konuda bir fayda sağlamamaktadır. Mesele ile yüzleşenler ise hatalı sonuçlara ulaşmışlardır. Meselâ *Nevâhid*'in muhakkikleri, bu eserde “Kutb” ismine yapılan atıfları Kutbüddin eş-Şîrâzî adına kaydetmişlerdir. Halbuki bu konuda kullandıkları kaynak Kutbüddin er-Râzî'nin

4 İbnü'l-Fuvatî, *Mecmau'l-âdâb*, III, 440-41.

5 Eserlerinin bir listesi için bk. Şerbetçi, “Kutbüddîn-i Şîrâzî”, s. 488.

6 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 11.

7 Eserin neşredilen nüshasında yazarın nisbesi Ednevî olarak verilmişse de doğru nisbe Edirnevî olmalıdır.

8 Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 199.

9 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1481.

10 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 188.

el-Keşşâf hâşiyesidir. *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyelerine yönelik yeni bir biyografik çalışmada ise Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye nispet edilen eserin Kutbüddin el-Fâlî'nin *Takrib* adlı *el-Keşşâf* muhtasarı olabileceği güçlü bir ihtimal olarak değerlendirilmiştir. Yazara göre Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin *el-Keşşâf* ile ilgili bir eseri bulunduğu iddiası sağlam bir temelden yoksundur.¹¹

Neticede kütüphane kayıtları, birincil kaynaklar ve çağdaş araştırmalarda ortaya konan veriler Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* şerhi/hâşiyesi nispeti konusunda kesin bir kanaat oluşturmak için yeterli değildir. Bu çalışmada, söz konusu nispet meselesiyle ilgili kütüphane kayıtları ve biyografik bilgiler değerlendirilecek, ardından Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye nispeti muhtemel olan tek nüshanın içeriğinden hareketle bu konuda kesin bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır. Eserin içeriği incelenirken atıf ve kaynakları da ortaya konacaktır.

1. Kütüphane Kayıtları

Türkiye yazma eser kütüphanelerinde Kutbüddin eş-Şîrâzî üzerine *el-Keşşâf* ile ilgili on iki adet nüsha kaydedilmiş olması, araştırmacıları doğal olarak Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin böyle bir eseri olduğu kanaatine sevkedecektir. Fakat yazmaların içeriği incelendiğinde, karşımıza farklı bir tablo çıkmaktadır. Bu kayıtlardan sadece biri, o da bazı hatalarla birlikte doğrudur. Girişte değinildiği üzere, kayıtlardaki yanlışların başlıca iki sebebi vardır: Birincisi Kutbüddin er-Râzî ile Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin karıştırılması, ikincisi ise Kutbüddin el-Fâlî ile Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin karıştırılması.

Aşağıda Kutbüddin er-Râzî'nin *Hâşiye ale'l-Keşşâf*'ını Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye ait gösteren kütüphane kayıtları yer almaktadır.¹²

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 366: Kutbüddin eş-Şîrâzî, Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî, 710/1310, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*.

2. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 367: Kutbüddin eş-Şîrâzî, Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî, 710/1310, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*.

3. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 337: Kutbüddin eş-Şîrâzî, Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî, 710/1310, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*.

4. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 183: Kutbüddin eş-Şîrâzî, Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî, 710/1310, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*.

5. Âtîf Efendi Kütüphanesi, Âtîf Efendi, nr. 360: Kutbüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şîrâzî, 766, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*.

11 Kaya, *Şerh ve Hâşiyeleri Bağlamında el-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri*, s. 99-103.

12 Künyeler verilirken kütüphane kayıtlarına uyulmuştur.

6. Âtîf Efendi Kütüphanesi, Âtîf Efendi, nr. 361: Kutbüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*.

7. Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 4371: Kutbüddin eş-Şîrâzî, Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî (ö. 710-1311), *Hâşiye ale'l-Keşşâf*.

8. Câmiatü Muhammed b. es-Suûd nüshası.

Yukarıdaki eserlerin ilk yedisinin içeriklerini inceleyerek, bunların Kutbüddin er-Râzî'nin *Hâşiye ale'l-Keşşâfı* olduğunu tespit ettik. Söz konusu kütüphane kayıtlarında Kutbüddin er-Râzî ile Kutbüddin eş-Şîrâzî karıştırılmıştır. Sekizinci yazma ise Süyûtî'nin *Nevâhidü'l-ebkâr* adlı eserine yönelik tenkitli neşirde kullanılmış ve kaynakçada zikredilmiştir.¹³ Nüsha kaydıyla ilgili olarak sadece "Câmiatü Muhammed b. es-Suûd" bilgisi verilmiştir. İlk cildi tahkik eden muhakkik ile II. cildi tahkik eden muhakkik "kâle'l-Kutb" ifadesiyle yapılan atıfları, dipnotlarda düzenli olarak Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye yönelik olarak göstermişlerdir. Buradan hareketle, eğer muhakkiklerin yanlış bir tasarrufu söz konusu değilse, ilgili kütüphane kaydının da böyle olduğu anlaşılmaktadır. Fakat söz konusu atıflar incelendiğinde, bunlara kaynaklık eden eserin gerçekte Kutbüddin er-Râzî'nin *Hâşiye ale'l-Keşşâfı* olduğu anlaşılmaktadır.

Değindiği üzere, kütüphane kayıtlarındaki diğer sorun, Kutbüddin el-Fâlî diye bilinen Kutbüddin Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Safiyyüddin Mes'ûd b. Mahmûd b. Ebü'l-Feth el-Fâlî es-Sîrâfî ile Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin karıştırılmasından kaynaklanmıştır. Bunlardan ilkinin *Takrîbü't-tefsîr fi telhîsî'l-Keşşâf*, *Takrîbü'l-Keşşâf*, *Kitâbü't-Takrîb fi't-tefsîr* gibi isimlerle anılan bir *el-Keşşâf* muhtasarı bulunmaktadır. Bu eserin yanlışlıkla Kutbüddin eş-Şîrâzî adına kaydedildiği kütüphane kayıtları şunlardır:

9. Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, nr. 145: Kutbüddin eş-Şîrâzî, Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî *Takrîbü't-tefsîr fi telhîsî'l-Keşşâf*.

10. Murad Molla Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 265: *Takrîb fi't-tefsîr*, Şîrâzî, Kutbüddin Mahmûd.

11. Murad Molla Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 277, *Takrîb fi't-tefsîr*, Şîrâzî, Kutbüddin Mahmûd.

12. Edirne Selimiye Kütüphanesi, nr. 268: Kutbüddin eş-Şîrâzî, Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî, *Takrîbü't-tefsîr fi telhîsî'l-Keşşâf*.

13 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 495; II, 626.

Yukarıda verilen on iki kaydın yanlış olduğuna işaret edildi. Görebildiğimiz kadarıyla, yazmanın başında verilen isimle kütüphane kaydının belli ölçüde uyduğu tek nüsha şudur:

13. Râgıb Paşa Kütüphanesi, nr. 31: Şîrâzî Kutbüddin, Muhammed, *İntisâfû'l-Keşşâf*.

Kütüphane kaydı ile nüshanın başında verilen bilgi arasındaki uyuşmanın “belli ölçüde” olduğunu söylememizin sebebi, yazmada “el-Allâme el-Fehhâme Kutbüddin eş-Şîrâzî” denilirken, kayıta ayrıntılı ismi vermek üzere buna “Muhammed” isminin de eklenmiş olmasıdır. Bu ise Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin değil Kutbüddin er-Râzî'nin adıdır. Burada “Muhammed” yerine Şîrâzî'nin adı olan “Mahmûd” yazılmalıydı. Yazmanın kendisinde ise “Kutbüddin eş-Şîrâzî” deyişle yetinildiğinden, bir karıştırma söz konusu değildir. Yine yazmada eserin adı *İntisâf ale'l-Keşşâf* şeklinde verilirken, kayıta *İntisâfû'l-Keşşâf* ifadesi kullanılmıştır.

Bu noktada beliren soru, kütüphane kayıtlarında olduğu gibi bu yazmadaki bilginin de bir karıştırmanın sonucu olup olmadığıdır. Nitekim yazmalardaki bu bilgiler de müstensihlerin tuttıkları kayıtlardır ve bunlarda da sıklıkla yanlışlar gözlenebilmektedir. Bu noktada eserin içeriğine bakıldığında, bunun ne Kutbüddin er-Râzî'nin *Hâşiye ale'l-Keşşâfı* ne de Kutbüddin el-Fâlî'nin *Takrîb*'i olduğu görülür. Dolayısıyla yazmadaki bilginin, yaygın olarak gözlenen karıştırmanın bir sonucu olmadığı anlaşılmaktadır. Şu durumda, bir sonraki adımda, Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye böyle bir eser nispetini destekleyen biyografik bilgilerin olup olmadığına bakılmalıdır. Eğer biyografik kaynaklar bu bilgiyi destekliyorsa, nispet tartışması büyük ölçüde çözülmüş olacak ve bu nüshanın Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye ait *el-Keşşâf* şerhi olduğu savunulabilecektir. Aksi takdirde, eserin içeriğinden hareketle, aidiyet sorununu çözecek işaretler aramamız gerekecektir.

2. Biyografik Kaynaklar ve *Nevâhidü'l-ebkâr*

Erken tarihli birçok biyografik kaynakta Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye ait bir *el-Keşşâf* şerhinden bahsedilmez. Şîrâzî'nin doğum tarihi olan 634 (1236) yılından sonraki kaynaklara bakıldığında, onun biyografisine yer veren en eski kaynakların da ona *el-Keşşâf* ile ilgili bir eser nispet etmediği görülür. Bunlar arasında İbnü'l-Fuvatî'nin (ö. 723/1323) *Mecmau'l-âdâb*'i, İbnü'l-Verdî'nin (ö. 749/1349) *Târîh*'i, İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (ö. 749/1349) *Mesâlikü'l-ebşâr*'i, Safedî'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfi*'si, Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakât*'i, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *ed-Dürerü'l-kâmine*'si, Sıbt İbnü'l-Acemî'nin (ö.

841/1438) *Künûzü'z-zeheb*'i ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Bugyetü'l-vuât*'ı sayılabilir. Şu da belirtilmeli ki Şîrâzî'nin biyografisine yer veren bu kaynaklarda onun yirmiyi aşkın eserinden pek azı zikredilmiştir. Bunların bazısında hiçbir eser ismi verilmezken Sübkî onun yalnızca İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ı ile Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin *Miftâh*'ına yazdığı şerhlere değinmiş,¹⁴ İbn Hacer *Şerhu'l-Muhtasar*, *Şerhu'l-Miftâh*, *Şerhu'l-Külliyyât*, *Şerhu'l-İşrâk* ve *Gurretü't-tâc* adlı eserlerini zikretmiş,¹⁵ *Künûzü'z-zeheb*'de ise bu listeye *Dürretü'l-minhâc* adlı eser eklenmiştir.¹⁶ Bu sayılanlar müellifin eserlerinin az bir kısmına tekabül ettiğiinden, söz konusu kaynaklarda *el-Keşşâf* ile ilgili bir eserden söz edilmemiş olması incelememiz açısından kesin bir sonuç vermez.

Yukarıda adı geçen *Bugyetü'l-vuât*'ın da yazarı olan Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr* adlı Beyzâvî hâşiyesinde, görebildiğimiz kadarıyla ilk defa, Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye bir *el-Keşşâf* hâşiyesi nispet etmiştir. O, burada *el-Keşşâf* hakkında konuşurken, "Onun üzerine hâşiyeye yazanlardan biri de, Kutbüddin eş-Şîrâzî'dir. İki hoş cilt halindedir"¹⁷ ifadelerine yer verir. Süyûtî'yi *Tabakâtü'l-müfessirîn* yazarı Edirnevî izler. O da Süyûtî'ninkine benzer ifadeler kullanarak, "Seçkin âlim Allâme Kutbüddin eş-Şîrâzî, *el-Keşşâf* tefsiri üzerine iki ciltlik hoş bir hâşiyeye yazmıştır. Bu, muteber bir hâşiyedir"¹⁸ demiştir. Fakat Edirnevî, Şîrâzî'nin vefatı için hicrî 581 tarihini verir¹⁹ ki muhakkikin de dipnotta belirttiği üzere bu yanlıştır.

Süyûtî *Nevâhid*'in birçok yerinde "Kutb şöyle demiştir" ifadesiyle alıntı ve atıflar yapmıştır.²⁰ Acaba o, "Kutb" derken Kutbüddin el-Fâlî'yi mi, Kutbüddin eş-Sîrâzî'yi mi yoksa Kutbüddin er-Râzî'yi mi kastediyordu? Bunlardan ilki *Takrîb* adlı *el-Keşşâf* muhtasarının yazarıdır. İkincisine ilk defa Süyûtî bir *el-Keşşâf* hâşiyesi nispet etmiştir ve üçüncüsünün ise çokça bilinen bir *el-Keşşâf* hâşiyesi vardır. Eserde "Kutb" ifadesiyle yapılan atıfların *Takrîb* yazısına yönelik olmadığı açıktır, çünkü Süyûtî bu ikincisine ayrıca "Sâhibü't-Takrîb" diyerek sıklıkla atıf yapmıştır. Eserde "Sâhibü't-Takrîb" ifadesiyle Fâlî'ye en az otuz defa atıfta bulunulmuştur.²¹ Ayrıca *Nevâhid*'de "Kutb" ifadesiyle yapılan alıntı ve atıflar *Takrîb*'in içeriğiyle örtüşmemektedir.

14 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, X, 386.

15 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, VI, 101.

16 Sibt İbnü'l-Acemî, *Künûzü'z-zeheb*, I, 619.

17 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 11.

18 Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 199.

19 Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 199.

20 Meselâ bk. Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 306, 307, 347, 376, 380, 391, 402, 405, 414, 416, 419, 429, 444, 451, 454, 455; II, 86, 97, 120, 127, 129, 133, 143, 169, 194, 201, 226.

21 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 97, 342, 365, 391; II, 241, 383, 518; III, 76, 115, 157, 167, 168, 218, 298-99, 322, 336, 338, 342, 361, 373, 379, 423, 432, 433, 436, 466, 469, 488, 489.

Nevâhid'de "Kutb" ifadesiyle yapılan alıntı ve atıflar mukayeseli olarak incelendiğinde, bunların Kutbüddin er-Râzî'nin *Hâşiye ale'l-Keşşâf*'ından yapıldığı anlaşılmaktadır.²² İncelememize göre, "infak" kelimesi açıklanırken "kâle'l-Kutb fi'l-Hâşiye" ifadesiyle yapılan ilk atıf²³ ve bundan sonra "kâle'l-Kutb" deyişiyle sıklıkla yapılan bütün atıflar Kutbüddin er-Râzî'nin *Hâşiye ale'l-Keşşâf*'ına yöneliktir.²⁴ Şu halde iki ihtimal söz konusudur. Süyûtî ya Kutbüddin er-Râzî'nin *Hâşiye ale'l-Keşşâf* nüshasının Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye ait olduğunu zannederek bu esere atıflarda bulunmaktadır ya da başta atıf yaptığı Kutbüddin eş-Şîrâzî hâşiyesine herhangi bir atıfta bulunmayıp bilinçli olarak Kutbüddin er-Râzî hâşiyesine atıflar yapmaktadır. Onun görüşleri topluca naklederken iki yerde, "Kutb, Tîbî, Teftâzânî ve Şerîf" sıralamasını,²⁵ birçok yerde "Kutb ve Tîbî" sıralamasını²⁶ ve bir yerde de "Kutb, Tîbî ve Şeyh Sa'düddin" sıralamasını²⁷ gözetmesi ilk ihtimali güçlendirmektedir. Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin vefatı Tîbî'den otuz üç sene öncedir. Kutbüddin er-Râzî ise Tîbî'den yirmi üç sene sonra vefat etmiştir. Şu halde "Kutb" isimli şahsın kronoloji gözetilerek yapıldığı anlaşılan toplu atıflarda Tîbî'ye ve diğerlerine düzenli olarak öncelenmesi, "Kutb" ile kastedilenin Kutbüddin eş-Şîrâzî olduğunu akla getirir. Fakat atfa konu olan eser Kutbüddin er-Râzî'ye ait olduğuna göre, burada Süyûtî'nin bir karıştırması söz konusu olmalıdır.

Tabakat yazarı Edirnevî de Şîrâzî'ye çokça itibar gören bir hâşiye atfederken²⁸ Süyûtî'nin hatasını izliyor gibidir. Nitekim Şîrâzî'ye ait olup çokça bilinen ve itibar gören bir hâşiye söz konusu değildir. Ona ait bir hâşiye varsa bile bu eser *el-Keşşâf* şerh-hâşiye geleneğinde öne çıkmamıştır. Nitekim Kutbüddin er-Râzî'nin *Hâşiye ale'l-Keşşâf*'ının onlarca yazma nüshası bulunurken Şîrâzî için böyle bir durum söz konusu değildir.

22 Bir araştırmada, bu atıf ve alıntıların Kutbüddin er-Râzî'nin *el-Keşşâf* hâşiyesinden yapılmadığı iddia edilmiştir (Bk. Kaya, *Şerh ve Hâşiyeleri Bağlamında el-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri*, s. 100). Fakat atıflar Râzî hâşiyesi ile mukayese edildiğinde, bu iddianın gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır.

23 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 306; krş. Kutbüddin er-Râzî, *Hâşiye*, vr. 28^a-28^b.

24 Meselâ bk. Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 307; krş. Kutbüddin er-Râzî, *Hâşiye*, vr. 28^b; Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 347; krş. Kutbüddin er-Râzî, *Hâşiye*, vr. 32^b; Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 376; krş. Kutbüddin er-Râzî, *Hâşiye*, vr. 37^a; Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 380, krş. Kutbüddin er-Râzî, *Hâşiye*, vr. 38^a; Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 391, krş. Kutbüddin er-Râzî, *Hâşiye*, vr. 40^a; Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 402, krş. Kutbüddin er-Râzî, *Hâşiye*, vr. 41^a; Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 405, krş. Kutbüddin er-Râzî, *Hâşiye*, vr. 41^b; Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, II, 301; krş. Kutbüddin er-Râzî, *Hâşiye*, vr. 94^b.

25 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 391, 455.

26 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, II, 86, 97, 226, 245, 264.

27 Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, II, 143.

28 Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, s. 199.

Daha sonra Kâtip Çelebî ise Kutbüddin Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Ebül-Feth es-Sîrâfî el-Fâlî eş-Şükkâr'ın *Takrîbü't-tefsîr* adlı *el-Keşşâf* muhtasarından söz ederken, bu kimsenin Kutbüddin Mahmûd b. Mes'ûd eş-Şîrâzî olabileceğinden bahseder.²⁹ Fakat sadece isim benzerliği böyle bir ihtimalden söz etmek için yeterli değildir. Nitekim biyografik kaynaklarda Kutbüddin el-Fâlî'ye ayrıca değinilmiştir.³⁰ Kaynaklar onun müfessir kimliğini öne çıkarır³¹ ve 678 yılının Şâban ayında vefat ettiğini kaydeder.³² Bazı kaynaklarda ona *Takrîbü't-tefsîr* yazarı olarak değinilmiştir.³³ *Takrîb*'in birçok yazma nüshasında da eser Kutbüddin el-Fâlî'ye isnat edilmiştir.³⁴ Bütün bunlar Kâtip Çelebî'nin sözünü ettiği ihtimali boşa çıkarmaktadır. *Takrîb* yazarının Kutbüddin eş-Şîrâzî değil de Kutbüddin el-Fâlî olduğunu kesin olarak söyleyebiliriz. İleride bunu destekleyen başka bulgulardan da söz edilecektir.

Görüldüğü üzere kütüphane kayıtlarında olduğu gibi birincil kaynaklar da Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* şerhi/hâşiyesi nispeti konusunda kesin bir kanaat sağlamamaktadır. Bu konuda halen ümitli olmamızı gerektiren husus, elimizde yazarı Kutbüddin eş-Şîrâzî olarak gösterilen *İntisâf ale'l-Keşşâf* başlıklı bir yazma nüshanın bulunması ve bu nüshanın, bilinen *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyelerinin içeriklerinden farklı olmasıdır. Diğer bir husus, son dönem biyografi yazarlarından Hayreddin ez-Ziriklî'nin aynı adla bir eseri Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye nispet ederek bunun yazma halinde olduğunu belirtmesidir.³⁵ Muhtemelen o, elimizdeki nüshayı görerek bu bilgiyi vermiştir. Fakat Kutbüddin eş-Şîrâzî gibi şöhretli bir allâmenin *el-Keşşâf* üzerine yaptığı bir çalışmanın yaygınlık kazanması ve sıkça atıf alması beklenirdi. Durumun böyle olmaması haklı olarak eserin aidiyeti konusunda şüphe uyandırmaktadır. Bu konuda bir kesinliğe ulaşabilmek için nüshanın içeriği aidiyet sorunu çerçevesinde incelenmelidir.

29 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1481.

30 İbnü'l-Fuvatî, *Mecmaul-âdâb*, III, 435; İbn Nâsîrüddin, *Tavzihü'l-Müştebih*, VII, 32; İbn Hacer, *Tebîrü'l-müntebih*, III, 1149; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, II, 321; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, s. 304.

31 İbn Nâsîrüddin, *Tavzihü'l-Müştebih*, VII, 32; İbn Hacer, *Tebîrü'l-müntebih*, III, 1149.

32 İbn Nâsîrüddin, *Tavzihü'l-Müştebih*, VII, 32; İbn Hacer, *Tebîrü'l-müntebih*, III, 1149; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, II, 321.

33 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*, IX, 401; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*, III, 19; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, s. 304; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl*, I, 329; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 308; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 96.

34 Meselâ bk. Köprülü Ktp., Fâzil Ahmed Paşa, nr. 54, vr. 1^a; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 84, vr. 1^a; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 534, vr. 1^a.

35 Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 188.

3. Şîrâzî'ye Aidiyeti Muhtemel Olan Nüşhanın İçeriği ve Kaynakları

Nispet meselesiyle ilgili olarak söz konusu nüshanın içeriğine yönelik bir incelemede en kesin veriler, isimlere ve eserlere yapılan atıflardan gelecektir. Eğer bu nüshada yazar kendi eserlerine atıf yaptıysa nispet sorunu kolayca çözülebilecektir. Yine eserde tarihsel olarak Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin atıf yapması mümkün olmayan bir atıf bulunursa, ona nispet beklentisi boşa çıkmış olacaktır. Biz bu gözle yazma nüshayı baştan sona okuduk. Eserde yazar kendisinin herhangi bir eserine atıf yapmamıştır. Atıf yapıldığı tespit edilen isimler ise kronolojik olarak şöyledir:³⁶ Ebû Ma'bed İbn Kesîr (ö. 120/738),³⁷ İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767),³⁸ Sîbeveyhi (ö. 180/796),³⁹ Ebü'l-Hasan el-Kisâi (ö. 189/805),⁴⁰ İmam Şâfiî (ö. 204/820),⁴¹ Ebû Ali Kutrub (ö. 210/825 civarı),⁴² Halil b. Ahmed (ö. 175/791),⁴³ Ferrâ (ö. 207/822),⁴⁴ Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824 [?]),⁴⁵ Ahfeş el-Evsat (ö. 215/230),⁴⁶ Ebû Saîd el-Asmaî (ö. 216/831),⁴⁷ Ebû Ubeyd b. Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838),⁴⁸ Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863),⁴⁹ İbnü's-Sikkît (ö. 244/858),⁵⁰ Ebü'l-Abbas el-Müberred (ö. 286/900),⁵¹ Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923),⁵² Ebû Bekir İbnü's-Serrâc (ö. 316/929),⁵³ Ebü'l-Hasan İbn Keysân (ö. 320/932 [?]),⁵⁴

36 Bu listeyi gereksiz yere uzatmamak için sahabe isimleri ile Câhiliye devrinde veya hicri ilk dört asırda yaşamış olan şairlerin isimlerini listeye dahil etmedik.

37 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 301^a.

38 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 62^b, 104^a, 164^a, 193^a, 241^b, 253^a, 257^a.

39 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 27^a, 37^a, 39^{a-b}, 52^a, 54^a, 57^a, 67^b, 68^a, 68^b, 89^a, 89^b, 95^a, 108^a, 114^a, 125^b, 128^b, 134^b, 135^a, 145^a, 145^b, 147^a, 150^a, 156^a, 156^b, 181^b, 185^b, 206^a, 208^b, 211^b, 214^b, 215^b, 217^b, 225^a, 227^a, 240^a, 246^b, 250^b, 254^b, 260^a, 269^a, 273^b, 308^b, 443^b.

40 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 26^b.

41 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 61^b, 83^a, 104^a, 121^a, 201^b, 202^a, 208^a, 210^b, 267^b.

42 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 139^a.

43 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 94^b, 254^b, 308^b.

44 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 26^b, 51^a, 121^a, 123^a, 139^b, 144^b, 147^a, 245^a.

45 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 315^a.

46 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 40^a, 51^a, 52^a, 128^b, 147^a, 260^a.

47 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 283^b.

48 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 121^a, 224^b, 250^b, 265^a.

49 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 94^b, 215^b, 265^a.

50 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 75^b, 233^b.

51 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 68^b, 108^a, 136^a, 147^a, 197^b, 255^a, 301^a.

52 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 50^a, 92^a, 95^a, 105^b, 106^a, 154^a, 197^a, 201^a, 236^a, 245^a, 267^a, 269^a, 290^b.

53 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 57^a-229^b.

54 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 57^a.

Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 324/936),⁵⁵ Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979),⁵⁶ Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980),⁵⁷ Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987),⁵⁸ İbn Cinnî (ö. 392/1002),⁵⁹ Ebû Nasr el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce),⁶⁰ Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023),⁶¹ Ebû Ali el-Merzûkî (ö. 421/1030),⁶² Ebü'l-Hasan el-Vâhidî (ö. 468/1076),⁶³ Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79),⁶⁴ Ebü'l-Fazl el-Meydânî (ö. 518/1124),⁶⁵ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148),⁶⁶ Sâhibül-*Metâli'* [İbn Kurkûl] (ö. 569/1174),⁶⁷ Allâme er-Râzî (ö. 606/1210),⁶⁸ Ebü'l-Feth el-Mutarriżî (ö. 610/1213),⁶⁹ Sekkâkî (ö. 626/1229),⁷⁰ Şemsül-Eimme el-Kürdî (ö. 642/1244),⁷¹ Ebü'l-Bekâ İbn Yaiş (ö. 643/1245),⁷² Ebû Amr İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249),⁷³ Şehâbeddin et-Tûribiştî (ö. 661/1263),⁷⁴ Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267),⁷⁵ Sâhibüt-*Takrib* [Kutbüddin el-Fâlî] (ö. 678/1279-80),⁷⁶ Ebü'l-Abbas el-Kevâşî (ö. 680/1281),⁷⁷ Fahreddin el-Çârperdî (746/1346).⁷⁸

55 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 289^a.

56 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 69^b, 89^a, 95^a, 255^a.

57 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 159^b.

58 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 54^b, 131^b, 133^b, 138^b, 139^a, 142^b, 144^a, 144^b, 145^b, 147^b, 154^b, 156^b, 170^b, 185^b, 198^b, 201^a, 211^a, 221^a, 229^b, 443^b, 249^a, 286^a, 290^b, 300^a.

59 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 138^b, 191^a, 270^b.

60 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 304^b.

61 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 210^a.

62 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 20^a.

63 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 71^a.

64 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 106^a, 229^b, 234^b.

65 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 196^b.

66 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 24^a.

67 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 218^a.

68 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 311^a.

69 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 158^a, 186^b, 238^b.

70 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 78^b-79^a, 98^a, 134^b, 158^a, 165^a, 176^a, 177^b, 184^b, 227^a, 244^a.

71 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 42^b.

72 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 212^b, 296^a.

73 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 38^b, 49^b, 59^b, 88^b, 104^b, 105^a, 114^a, 140^b, 147^a, 150^a, 170^a, 187^a, 187^b, 199^a, 234^a, 273^a, 284^a, 303^a, 309^a, 310^a, 312^a.

74 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 315^a.

75 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 234^a.

76 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 7^b, 8^a, 10^a, 12^a, 24^a, 29^b, 30^b, 31^b, 42^a, 49^b, 50^a, 62^b, 66^a, 74^b, 75^b, 77^a, 80^a, 93^a, 93^b, 95^b, 97^a, 98^a, 100^a, 102^a, 103^a, 104^a, 105^b, 109^a, 109^b, 126^a, 128^b, 136^a, 138^a, 138^b, 141^b, 142^b, 143^b, 144^a, 155^b, 156^a, 158^b, 162^b, 167^b, 170^b, 173^b, 182^a, 183^b, 184^b, 187^a, 190^b, 195^a, 199^b, 200^b, 202^a, 202^b, 204^b, 205^a, 205^b, 206^a, 212^b, 213^a, 222^a, 224^a, 224^b, 231^b, 233^a, 235^b, 241^a, 244^a, 245^b, 246^a, 251^a, 253^a, 253^b, 255^b, 257^a, 260^a, 260^b, 266^a, 267^a, 269^b, 272^b, 273^b, 274^a, 275^a, 277^b, 279^a, 284^a, 274^b, 288^a, 289^b, 291^a, 292^a, 293^a, 294^a, 295^a, 295^b, 313^a.

77 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 67^b, 101^a, 104^a.

78 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 9^a, 11^a.

Görüldüğü üzere yukarıdaki listede⁷⁹ Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin atıf yapması imkân dışı olan bir isim bulunmamaktadır. Bunlardan yalnızca Çârperdî'ye atıf imkânı tartışılabilir. Bununla ilgili olarak iki ismin doğum ve ölüm tarihleri dikkate alınmalıdır. Şîrâzî 634 (1236) yılında doğmuş ve 710 (1311) yılında yetmiş altı yaşındayken vefat etmiştir. Çârperdî ise 664 (1265) yılında doğmuş ve 746 (1346) yılında seksen iki yaşındayken vefat etmiştir. Buna göre Şîrâzî, Çârperdî'den otuz yaş büyüktür ve ilki vefat ettiğinde ikincisi kırk altı yaşındadır. Çârperdî'nin kırk altı yaşından çok daha önce *el-Keşşâf şerhini* tamamlamış olması mümkündür. Nitekim o, daha çocuk yaşlarda Beyzâvî'nin öğrencisi olması⁸⁰ hasebiyle *el-Keşşâf* ile erken yaşlarda tanışmış, sonraki süreçte yazdığı *el-Keşşâf* şerhini ise birçok defa okutmuştur.⁸¹ Bu kapsamlı şerhin birçok defa okutulmuş olması onun erken yaşlarda yazıldığığının bir işareti sayılabilir.

Şîrâzî'nin Çârperdî'nin *el-Keşşâf* şerhine atıflarda bulunmasını mâkul kılan diğer bir husus, her ikisinin aynı anda Tebriz'de ikamet etmiş olmalarıdır. Şîrâzî'nin Horasan, Bağdat, Anadolu, Mısır ve Şam bölgelerinde yolculuklar yaptıktan sonra son olarak Tebriz'e yerleştiğinden bahsedilmişti. O, burada 710 yılının (1311) Ramazan ayında gerçekleşen vefatına kadar geçen sürede eser telifine vakit ayırmış, ilim ehlinin uğrağı olan bir meclis oluşturmuştur.⁸² İbnü'l-Fuvatî, Şîrâzî'nin Tebriz'in Çerandâb mevkiinde bulunan zâviyesinde gördüğü âlimlerden bahsederken bunun zamanıyla ilgili olarak birçok yerde 706 (1307) yılını verir.⁸³ Buradan Şîrâzî'nin en azından 706 (1307) yılından önce Tebriz'e gitmiş olduğu anlaşılmaktadır. Onun burada telif ettiği eserlerden biri de *el-İntisâf* adlı *el-Keşşâf* şerhi olabilir.

Yukarıdaki listede kafa karıştıran bir diğer bir isim Allâme er-Râzî diye yapılan bir göndermedir.⁸⁴ Klasik metinlerde genellikle Fahreddin er-Râzî'ye "el-İmâm", Kutbüddin er-Râzî'ye ise "el-Allâme er-Râzî" deyişiyile atıf yapılır. Fakat bu ayırmalar Şîrâzî'nin yaşadığı dönemde yerleşmiş değildi. Nitekim o vefat ettiğinde Kutbüddin er-Râzî henüz on sekiz yaşında bir gençti.

79 Bunlar dışında Gavri ile Hatîb Ebû Bekir adında iki kişiye daha atıf yapılmıştır ki (Bk. Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 51^a, 54^b, 94^a) bunların kimliğini tam olarak tespit edemedik.

80 Beyzâvî'nin Çârperdî'nin hocası olduğu bilinmektedir (Bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IX, 8-9; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 142; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, I, 303; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 686). Beyzâvî 685 (1286) yılında Tebriz'de vefat ettiğinde Çârperdî aynı şehirde öğrenim gören yirmi bir yaşında bir gençti.

81 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IX, 8.

82 İbnü'l-Fuvatî, *Mecmau'l-âdâb*, III, 440-41.

83 İbnü'l-Fuvatî, *Mecmau'l-âdâb*, III, 470; IV, 139, 140, 499; VI, 681, 682.

84 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 311^a.

Fahredden er-Râzî gibi âlimler içinse “el-Allâme” deyişi yaygın olarak kullanılmaktadır.⁸⁵ İkinci olarak, eserde Allâme er-Râzî’ye yapılan atıf İnşirah sûresinin tefsirinde yapılmıştır ki Kutbüddin er-Râzî’nin *Hâşiye ale’l-Keşşâfı* Tâhâ sûresinin 131. âyetinde son bulmaktadır.

Nüşhanın içeriğine eser isimleri açısından bakıldığında da nispet iddiasını boşa çıkarmayan benzer bir tablo ile karşılaşırız. Açıkta atıf yapılan eserlerin tamamı tarihsel olarak Kutbüddin eş-Şîrâzî’nin atıf yapabileceği eserlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlar Ahfeş el-Evsat’ın (ö. 215/230) *Meâni’l-Kur’ânı*,⁸⁶ Zeccâc’ın (ö. 311/923) *Tefsîr*’i,⁸⁷ Ezherî’nin (ö. 370/980) *Tehzîb*’i,⁸⁸ Ebû Ali el-Fârisî’nin (ö. 377/987) *et-Tekmile*⁸⁹ ve *el-Hücce*’si,⁹⁰ Cevherî’nin (ö. 400/1009’dan önce) *es-Sihâh*’i,⁹¹ Merzûkî’nin (ö. 421/1030) *Şerhu’l-Hamâse*’si, Vâhidî’nin (ö. 468/1076) *el-Vasîf*’i,⁹² Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) *el-Mufassal*⁹³ ile *el-Fâik*’i,⁹⁴ İbn Kurkûl’ün (ö. 569/1174) *Metâliu’l-envâr alâ sihâhi’l-âsâr*’i,⁹⁵ Mutarrizî’nin (ö. 610/1213) *el-Muğrib*’i⁹⁶ ile *el-Îzâh fî şerhi Makâmâtî’l-Harîr*’si,⁹⁷ İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1249) *Şerhu’l-Mufassal*’i,⁹⁸ Sekkâkî’nin (ö. 626/1229) *Miftâh*’i⁹⁹ ve Ebû Şâm’e’nin (ö. 665/1267) *Şerhu’l-Şâtıbiyye: İbrâzi’l-emân*¹⁰⁰ adlı eseridir. Bütün bu atıflar eserin Şîrâzî’ye aidiyeti konusunda bir sorun teşkil etmez.

Bu noktada son olarak, doğrudan isim vermeksizin yapılan atıfların durumuna bakılmalıdır. Öyle ki bu eserde açıkça isim kullanılmaksızın sıklıkla atıflar yapılmıştır. Bunların en yaygın olanı, “fâzıllardan biri demiştir ki” (kâle ba’zû’l-fuzalâ) veya “onlardan biri demiştir ki” (kâle ba’zühüm)

85 Müteahhirin dönemi metinlerinde mutlak olarak “el-Allâme” denildiğinde ise Kutbüddin eş-Şîrâzî kastedilir (Bk. Kâtib Çelebi, *Süllemü’l-vüsûl*, V, 145).

86 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 40^a, 51^a, 52^a, 128^b, 147^a, 260^a.

87 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 92^a-197^a.

88 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 159^b.

89 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 139^a.

90 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 54^b, 144^b, 185^b, 300^a.

91 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 183^a, 193^a, 216^b, 219^b, 262^b, 287^b.

92 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 101^a.

93 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 52^a, 53^b, 95^a, 98^b, 103^a, 138^b, 142^b, 144^b, 145^a, 181^b.

94 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 56^b, 135^a.

95 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 218^a.

96 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 158^a, 186^b, 238^b.

97 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 216^a.

98 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 38^b, 49^b, 59^b, 88^b, 104^b, 105^a, 114^a, 140^b, 147^a, 150^a, 170^a, 187^b, 234^a, 273^a, 284^a, 303^a, 309^a, 310^a, 312^a.

99 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 98^a, 134^b, 158^a, 165^a, 176^a, 177^b, 184^b, 227^a, 244^a.

100 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 234^b.

deyişle yapılan atıflardır.¹⁰¹ Yine “hâşiyelerin birinde” (fi ba‘zî'l-havâşî) deyişle yapılan atıflara da rastlanır.¹⁰²

Yazarın “fâzıllardan biri” deyişle yaptığı alıntılarının ilki Çârperdî'nin şerhindendir. Şârih *Elif-Lâm-Mim* tefsirinde harflerle ilgili bir meselede Çârperdî'nin şerhinden¹⁰³ uzun bir kesiti alıntulayarak¹⁰⁴ sonrasında, “Fâzıllardan biri böyle demiştir” der. Çok geçmeden *el-Keşşâf*taki bir şiirde bahsedilenin Hz. Hüseyin olduğunu belirten bir fazıldan bahsedilir¹⁰⁵ ki Çârperdî'nin şerhinde söz konusu şiir Hz. Hüseyin ile ilişkilendirilmiştir.¹⁰⁶ Şârih devamla bu ilişkilendirmenin yanlış olup sehven yapıldığını bildirir. İlerleyen sayfalarda şârih Çârperdî'ye bu defa “Kâle el-Fâzıl el-Çârperdî” diyerek açıktan atıf yapılmıştır.¹⁰⁷ Hâşiyeye boyunca Çârperdî'nin isminin açıkça söylendiği iki yerden ilki burasıdır. Burada onun “bi'l-âhireti” ibaresine dair açıklamaları¹⁰⁸ aktarılmıştır. Çârperdî ismine iki varak sonra bir defa daha atıf yapılmıştır.¹⁰⁹ Burada onun istiarenenin kısımlarına dair açıklamaları¹¹⁰ alıntulandıktan sonra bu açıklamalar, temsilin kinayeli istiarenenin bir kısmı olmadığı gerekçesiyle yanlış (sehv) olarak değerlendirilmiştir.¹¹¹ “Fâzıllardan biri” ifadesiyle yapılan bir sonraki atıf da¹¹² Çârperdî'nin şerhine yöneliktir.¹¹³ Burada onun “bedîa” ifadesini “bediyye” şeklinde algılayarak bu yanlış algı üzerine uzun uzadıya hatalı açıklamalar yaptığı belirtilir. Bir sonraki, “fâzıllardan biri demiştir ki” deyişle de¹¹⁴ Çârperdî'nin şerhine

101 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 6^b, 7^a, 13^a, 23^a, 24^b, 47^b, 48^a, 50^a, 52^b, 53^b, 58^b, 61^a, 65^a, 65^b, 66^b, 68^a, 72^a, 73^b, 77^a, 77^b, 78^a, 80^a, 82^a, 82^b, 83^b, 84^a, 87^a, 87^b, 91^a, 94^b, 95^a, 95^b, 96^a, 99^b, 100^b, 102^b, 103^a, 106^b, 107^b, 108^a, 112^b, 113^b, 116^b, 117^a, 119^a, 119^b, 122^b, 123^b, 125^a, 126^b, 128^b, 129^b, 130^a, 130^b, 131^b, 132^a, 132^b, 134^a, 139^a, 139^b, 141^b, 143^a, 145^a, 146^a, 147^a, 155^a, 158^a, 160^a, 160^b, 164^a, 166^a, 166^b, 168^a, 188^a, 191^a, 193^a, 195^b, 196^b, 197^b, 208^a, 209^b, 211^a, 215^a, 218^b, 219^a, 219^b, 220^b, 222^a, 229^a, 230^b, 231^a, 231^b, 233^a, 234^a, 235^a, 236^b, 241^b, 245^a, 246^a, 249^b, 260^a, 262^a, 269^a, 282^a, 287^a, 287^b, 299^b, 301^a, 301^b, 303^a, 304^b, 308^b, 312^a, 313^a.

102 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 56^b, 70^a, 73^a, 74^b, 83^b, 85^b, 86^b, 105^a, 108^b, 115^a, 137^b, 144^b, 149^b, 152^b, 165^a, 167^a, 176^a, 188^a, 192^b, 210^b, 216^b, 219^b, 221^a, 223^b, 225^b, 238^a, 244^b, 248^a, 250^a, 252^b, 252^b, 253^b, 264^a, 277^b, 284^a, 299^b, 301^a.

103 Çârperdî, *Şerhu'l-Keşşâf*, vr. 40^a.

104 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 6^b.

105 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 7^a.

106 Çârperdî, *Şerhu'l-Keşşâf*, vr. 40^a.

107 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 9^a.

108 Çârperdî, *Şerhu'l-Keşşâf*, vr. 57^b.

109 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 11^a.

110 Çârperdî, *Şerhu'l-Keşşâf*, vr. 57^b.

111 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 11^a.

112 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 13^a.

113 Çârperdî, *Şerhu'l-Keşşâf*, vr. 89^a.

114 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 23^a.

atıf yapılmıştır.¹¹⁵ Yine aynı ifade ile yapılan bir sonraki atıfta¹¹⁶ “ve entüm mu’ridûn” ifadesindeki “vâv”ın “hal” bildirmedigine dair bir görüş aktarılmaktadır ki görebildiğimiz kadarıyla bu görüş Çârperdi’nin şerhinde yer almaz.¹¹⁷ Şîrâzî’nin muhtemel kaynakları olan İbnü’l-Müneyyir’in *el-İntisâfı* ile Beyzâvî’nin *Envârü’t-tenzîl*’inde de bu görüş bulunmamaktadır. Bu noktada bu görüşün sonraki şerh ve hâşiyelerden olduğu şüphesi doğsa da, Şîrâzî’den az bir süre sonra yazılan ve en eski tarihli *el-Keşşâf* şerhlerinden biri olan Tibî’nin *Futûhu’l-gayb*’ında da aynı görüşe “denilmiştir ki” şeklinde atıf yapılması,¹¹⁸ bu görüşün incelediğimiz eserde sonraki şerh ve hâşiyelerden alındığı düşüncesini zayıflatmaktadır.

“Fâzıllardan biri demiştir ki” şeklinde yapılan bir sonraki atıfta da¹¹⁹ Çârperdi’nin şerhinden¹²⁰ bir alıntı yapılmış ve bu alıntıda açıklama zayıf bulunmuştur. Bir sonraki “fâzıllardan biri demiştir ki” atfı da¹²¹ Çârperdi’nin şerhine yöneliktir.¹²² Takip eden atıf¹²³ da böyledir.¹²⁴ Aynı ifadeyle yapılan bir sonraki atfı¹²⁵ muhtemel kaynaklar olan Çârperdi, Kutbüddin el-Fâlî ve Beyzâvî’nin ilgili eserlerinde bulamadık. Fakat atfa konu olan açıklamanın Çârperdi’nin şerhinde bizim incelediğimiz kesitin dışında yer alması muhtemeldir. Bir sonraki atıfta yine Çârperdi’nin şerhinden¹²⁶ bir alıntı yapılmıştır.¹²⁷ Sonrasındaki alıntı¹²⁸ da Çârperdi’nin şerhindendir.¹²⁹ Burada alıntının ardından onun bir itirazına cevap verilmiştir. Eserde Çârperdi’nin şerhinden doğrudan isim verilmeksizin yapılan alıntılar ve ona getirilen itirazlar böylece devam etmektedir. Bu alıntıların bazen bir sayfa kadar tuttuğu gözlenir.¹³⁰

115 Çârperdi, *Şerhu’l-Keşşâf*, vr. 156^b.

116 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 24^b.

117 İlgili kısım için bk. Çârperdi, *Şerhu’l-Keşşâf*, vr. 156^b.

118 Tibî, *Fütûhu’l-gayb*, II, 558.

119 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 47^b.

120 Çârperdi, *Şerhu’l-Keşşâf*, vr. 269^a.

121 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 48^a.

122 Çârperdi, *Şerhu’l-Keşşâf*, vr. 271^a.

123 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 50^a.

124 Çârperdi, *Şerhu’l-Keşşâf*, vr. 276^a. Atfa konu olan ibareler kullandığımız yazmanın hâmişinde düzeltme şeklinde yer almaktadır.

125 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 52^b.

126 Çârperdi, *Şerhu’l-Keşşâf*, vr. 284^a.

127 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 53^b.

128 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 58^b.

129 Çârperdi, *Şerhu’l-Keşşâf*, vr. 292^{a-b}.

130 Şîrâzî, *İntisâf ale’l-Keşşâf*, vr. 71^{a-b}; krş. Çârperdi, *Şerhu’l-Keşşâf*, vr. 314^b.

Görüldüğü üzere, eserde isimsiz olarak yapılan atıfların neredeyse tamamı Çârperdî'nin şerhine yöneliktir. Bu durum da eserin Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye ait olduğunu desteklemektedir. Fakat bu konuda şüpheleri neredeyse bütünüyle ortadan kaldıran bir tespitimiz daha var. Bu tespit, sonraki isimsiz atıfların incelenmesini büyük ölçüde gereksiz kılacak ölçüde kesin bir fikir vermektedir. Yazar “Fâzıllardan biri şöyle demiştir” deyişiyle Çârperdî'nin şerhinden¹³¹ yaptığı bir alıntıdan¹³² sonra şu ifadelere yer vermiştir:

Bunun üzerine düşün! O fâzılın sözleri tamamlandı. Onun sözlerini aktarmanın ötesinde bir ilâvede bulunmayacağım. Onun benim bu iki konuda söylediklerimi kaydedip dikkatle incelediği gibi sen de onun sözlerini incele ve Allah Teâlâ'nın izniyle, doğru olan açıklamayı belirleyen hakem ol!¹³³

Bu açıklamadan iki *el-Keşşâf* şârihinin bir araya geldikleri, birinin diğerrinin şerhinden alıntılar yaptığı ve diğerrinin kendi eserinden alıntılar içeren bu sonraki eseri inceleme imkânı bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan biri söz konusu alıntıya kaynaklık eden Çârperdî olduğuna göre diğerride Kutbüddin eş-Şîrâzî olmalıdır. Eş zamanlı olarak Tebriz'de bulunan Şîrâzî ile Çârperdî, muhtemelen Şîrâzî'nin Tebriz'in Çerandâb mevkiindeki meclisinde bir araya gelerek *el-Keşşâf* üzerine mülâhazalarda bulunuyorlardı. Nitekim değinildiği üzere bu meclis, ilim ehlinin sürekli uğradığı bir merkez haline gelmişti.

Kutbüddin eş-Şîrâzî henüz Tebriz'e gelmeden önce *el-Keşşâf* ile yakından ilgiliydi. Onun Dimaşk'ta bulunduğu sırada okuttuğu sayılı eserler arasında *el-Keşşâf* da yer alır.¹³⁴ Şîrâzî nihaî olarak Tebriz'e geldiğinde, Çârperdî kapsamlı *el-Keşşâf* şerhini tamamlamış olmalıdır. Bu eserin *el-Keşşâf* müderrisinin ilgisini çekeceği kesindir. Sübkî'nin aktardığına göre Şîrâzî, Tebriz'de bütün vaktini telif ve tedrise ayırmıştır.¹³⁵ Öyle anlaşılıyor ki onun burada telif ettiği eserlerden biri de *İntisâf ale'l-Keşşâf* adlı *el-Keşşâf* şerhidir. O, veciz bir üslûpla kaleme aldığı bu eserini hemşehrili olan Kutbüddin el-Fâlî'nin *Takrîb*'i ile -ki bu esere en az yüz defa atıf yapılmıştır- yaşça kendinden küçük olsa da telif açısından selefi olan Çârperdî'nin *Şerhu'l-Keşşâf*'ını göz önünde bulundurarak tahkik yöntemiyle yazmıştır.

131 Çârperdî, *Şerhu'l-Keşşâf*, vr. 355^b.

132 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 99^b.

133 Şîrâzî, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, vr. 99^b.

134 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, VI, 100.

135 İbnü'l-Fuvatî, *Mecmau'l-âdâb*, III, 440-41.

Sonuç

Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin bir *el-Keşşâf* şerhi/hâşiyesi bulunup bulunmadığı meselesi bugüne kadar tahkik edilebilmiş değildir. Yazma eser kütüphanelerindeki kayıtlar ve birincil kaynaklarda yer alan bilgiler bu konuda kesin bir kanaat vermemektedir. *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyeleri ile ilgilenen çağdaş birçok yazar bu konuya değinmezken, değinenler de doğru sonuçlara ulaşmamışlardır. Bu makalede, ilgili kütüphane kayıtları, biyografik bilgiler ve aidiyeti muhtemel olan tek nüshanın içeriği incelenerek bu konuda kesin bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

Kütüphane kayıtları yazmaların içerikleriyle karşılaştırıldığında, bu kayıtlar üzerine bir bilgi inşa edilemeyeceği görülmüştür. Nitekim Kutbüddin eş-Şîrâzî üzerine kayıtlı on üç nüshadan on ikisi gerçekte ona ait değildir. Bu nüshalar isim benzerliğinden dolayı yanlış kaydedilmiştir. Geriye kalan ve bilinen şerh ve hâşiyelerden farklı olan tek nüshada ise yazar olarak gerçekten Kutbüddin eş-Şîrâzî adı geçmektedir.

Bu noktada biz, birincil kaynaklarda bu nüshanın Şîrâzî'ye aidiyetini destekleyen bilgiler olup olmadığını araştırdık. Fakat elde edilen bilgiler bu konuda bir kesinlik vermedi. Bilakis meseleyi daha da karmaşık hale getirdi. Görebildiğimiz kadarıyla kaynaklar arasında yalnızca çağdaş biyografi yazarlarından Zirikî'nin verdiği biyografik bilgi elimizdeki nüshayı işaret etmektedir ki muhtemelen o da bu bilgiyi söz konusu nüshayı görerek vermiştir. Fakat bu yazmanın başında verilen müellif bilgisi de doğrulanmaya muhtaçtır. Nitekim yanlış nispetlere bizzat yazmalarda da sıklıkla rastlanmaktadır. Ayrıca Şîrâzî gibi meşhur bir allâmenin eserinin yaygınlık kazanmamış olması nispet konusunda şüphe uyandırmaktadır.

Bu konuda bir kesinliğe ulaşma ümidiyle söz konusu nüshanın içeriği incelendi. Öncelikle, eserin bilinen *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyelerinden farklı olduğu gözlemlendi. Ardından eser baştan sona okunarak yazar ve eser isimlerine yapılan açıktan atıflar ve isim verilmeden yapılan atıflar tespit edildi. Açıktan verilen hiçbir ismin, tarihsel olarak eserin Şîrâzî'ye aidiyetini imkânsız kılmadığı görüldü. İsimsiz atıfların ise düzenli olarak Çârperdî'nin *Şerhu'l-Keşşâf*'ına yönelik olduğu tespit edildi. Ayrıca eserdeki bir alıntı ve bunu takip eden açıklamadan hareketle, eserin yazarının, *Şerhu'l-Keşşâf*'ına atıflarda bulunduğu Çârperdî ile görüştüğü ve bu ikincisinin yazarın eserini tetkik ettiği tespit edildi. Şîrâzî ile Çârperdî'nin aynı zaman dilimlerinde Tebriz'de ikamet ettikleri bilgisi başından beri elde edilen bulgularla birlikte değerlendirildiğinde, söz konusu ikilinin Şîrâzî ile Çârperdî oldukları anlaşılmaktadır. Bize göre, ulaştığımız veriler *İntisâf ale'l-Keşşâf* adlı tek nüshanın Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin *el-Keşşâf* şerhi olduğunu göstermektedir.

Bibliyografya

- Çârperdi, Fahreddin, *Şerhu'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa, nr. 162.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, haz. Süleyman b. Sâlih el-Hizzî, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1417/1997.
- Fâli, Kutbüddin Muhammed b. Mes'ûd es-Sîrâfî, *Takrîbü't-tefsîr: Muhtasarü'l-Keşşâf*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 54; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 84; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 534.
- İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, haz. Muhammed Abdülmuîd Han, I-VI, Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tebîrü'l-müntebih*, haz. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire-Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1386/1967.
- İbn Kâdî Şühbe, Takiyyüddin Ebû Bekr, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, I-IV, haz. Abdülalîm Hân, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407/1987.
- İbn Nâsirüddin, Şemseddin Muhammed, *Tavzihu'l-Müştebih fi zabti esmâ'ir-ruvât ve elkâbihim ve künâhüm*, haz. Muhammed Nâim el-Araksûsî, I-X, Beyrut: Müessesetür-risâle, 1414/1993.
- İbnü'l-Fuvatî, Kemaleddin Abdürrezzak, *Mecmau'l-âdâb fi mu'cemi'l-elkâb*, haz. Muhammed el-Kâzım, I-VI, Tahran: Vizârat-i Ferheng ü İrşâd-ı İslâmî, 1416.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-zeheb*, haz. Abdülkâdir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût, I-X, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1406-14/1986-93.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddin, *Târîh*, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1996.
- Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, haz. Kilisli Muallim Rifat - M. Şerafeddin Yaltkaya, I-II, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1362/1942.
- Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, haz. Mahamûd Abdülkâdir el-Arnaût - Sâlih Sa'dâvî Sâlih, I-V, İstanbul: IRCICA, 2010.
- Kaya, Mesut, *Şerh ve Hâşiyeleri Bağlamında el-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri: Tefsir Tarihine Bibliyografik Bir Katkı*, Ankara: İlâhiyât, 2015.
- Râzî, Kutbüddin, *Hâşiyetü'l-Kutb ale'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 146.
- Sıbt İbnü'l-Acemî, Burhâneddin, *Künûzü'z-zeheb*, haz. Şevkî Şa's - Fâlih el-Bekkûr, I-II, Halep: Dârü'l-kalemî'l-Arabî, 1417/1996.
- Sübkî, Tâceddin, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, haz. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-X, Kahire: Hecr li't-tibâa ve'n-neşr, 1413.
- Süyûtî, Celâleddin, *Bugyetü'l-vuât*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.
- Süyûtî, Celâleddin, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr* (doktora tezi), I, haz. Ahmed Hâc Muhammed Osman, Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1423-24.
- Süyûtî, Celâleddin, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr* (doktora tezi), II, haz. Muhammed Kemal Ali, Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1424-25.

Süyûtî, Celâleddin, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr* (doktora tezi), III, haz. Ahmed b. Abdullah b. Ali ed-Derûbî, Câmîatü Ümmî'l-kurâ, 1424-25.

Şerbetçi, Azmi, "Kutbüddin-i Şîrâzî", *DİA*, XXVI, 487-489.

Şîrâzî, Kutbüddin, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 366, 367, Laleli, nr. 337, Süleymaniye, nr. 183; Âtîf Efendi Ktp., Âtîf Efendi, nr. 360, 361; Manisa İl Halk Ktp., nr. 4371 [Bu nüshalar Kutbüddin er-Râzî'ye ait olup Şîrâzî üzerine kayıtlıdır].

Şîrâzî, Kutbüddin, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, Râgıb Paşa Ktp., nr. 31.

Şîrâzî, Kutbüddin, *Takribü't-tefsîr fi telhîs'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 145; Edirne Selimiye Ktp., Selimiye, nr. 268; Murad Molla Ktp., Murad Molla, nr. 265, 277 [Bu nüshalar Kutbüddin el-Fâlî'ye ait olup Şîrâzî üzerine kayıtlıdır].

Tîbî, Şerefüddin, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf an kınâ'ir-rayb*, haz. Ömer Hasan el-Kıyyâm v.dğr., I-XVII, Dübey: Câizetü Dübey ed-devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013.

Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1992.

Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye el-Keşşâf Şerhi Nispeti Meselesi

Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin yirmiyi aşkın eseri arasında bir *el-Keşşâf* şerhi/hâşiyesi bulunup bulunmadığı meselesi halen belirsizliğini korumaktadır. Bu konudaki kütüphane kayıtları güvenilir olmaktan uzaktır. Klasik kaynaklarda verilen bilgiler ise eserin Şîrâzî'ye nispetiyle ilgili kesin bir kanaat oluşturmamaktadır. Buna çağdaş dönemde yapılan çalışmalardaki bazı iddialar da eklenince, mesele daha da içinden çıkılmaz hale gelmektedir. Çağdaş araştırmacılarından bazısı Şîrâzî'nin böyle bir eseri bulunmadığı düşüncesini öne çıkarmış, bazısı ise Kutbüddin er-Râzî'nin *Hâşiye ale'l-Keşşâf*'ını Şîrâzî'nin eseri olarak yansıtmıştır. Bu makalede, ilgili kütüphane kayıtları, birincil kaynaklar ve Şîrâzî'ye nispeti muhtemel olan tek yazma nüshanın içeriği incelenerek bu konuda kesin bir kanaate ulaşılmaya çalışılmıştır. İçerik incelemesi sırasında eserin alıntı, atıf ve kaynakları da ortaya konulmuştur.

Anahtar kelimeler: Kutbüddin eş-Şîrâzî, Kutbüddin el-Fâlî, Kutbüddin er-Râzî, *el-Keşşâf* şerhi, *el-Keşşâf* hâşiyesi, *İntisâf ale'l-Keşşâf*, *Şerhu'l-Keşşâf*, *Nevâhidü'l-ebkâr*.

Mistisizmin Felsefî Okuması: Walter T. Stace'ın Mistik Tecrübeye İlişkin Düşüncelerinin Bir Değerlendirmesi*

Betül Akdemir Süleyman**

A Philosophical Reading of Mysticism: An Evaluation of Walter T. Stace's Views on Mystical Experience

This article contains an assessment of Walter T. Stace's ideas on mystical experience. Walter T. Stace is undoubtedly one of the pioneering names of the twentieth century. Stace offers a philosophical reading of issues including the origins of religion, the existence of God and the possibility of religious experience, which came to the fore after Kant. He sets experience free from religion and makes it a problem regarding the nature of mankind. Through a phenomenological examination of mystical texts, he asserts that one form of mystical experience, called "introverted mystical experience," is the experience of "pure consciousness," during which unity with the "Universal Ego" is experienced. On the basis of this assertion, he proposes various conclusions regarding mysticism. However, with a keen eye, it is seen that Stace's explanations do not directly depend on the phenomenological readings of mystical texts, and behind the classification and definition of experience there also exists a philosophical hypothesis regarding consciousness. In fact, Stace acknowledges the transcendental ego, which is primordial to the constituents of experience in Kant's metaphysical system; by acknowledging this, he designates mystical experience as the experience of the transcendental ego. However, he does not ground his ideas about the transcendental ego and pure consciousness or clarify his references to Kant. Rather, he puts a spotlight on mystical narratives. By emphasizing similar terminology used by mystics, he claims them to be evidence for the experience of pure consciousness. Such a manner causes some ambiguousness in his system and weakness in the philosophical foundation of his argument. In this article, these points, which most of the time escape the attention of the reader, are underscored.

Key words: Walter T. Stace, mystical experience, unity, pure consciousness, transcendental ego.

* Makalenin yazım sürecine destek olan ve makaleyi okuyarak katkıda bulunan Prof. Dr. Rahim Acar'a teşekkür ederim.

** Dr., Din Felsefesi (betul2007@yahoo.com).

Giriş

Walter T. Stace düşüncelerini mistisizmle ilgili çağdaş tartışmaların oluştuğu bir dönemde geliştirmiştir. Zira mistik tecrübenin farklı zaman dilimlerinde dünyanın farklı bölgelerinde, bağımsız sosyokültürel yapılarda ve birbirinden habersiz kişiler arasında meydana gelmesi, değişen felsefi paradigmalara rağmen konuyu önemli hale getirmiştir. XVIII ve XIX. yüzyılın katı akılcı tavrının etkisinin azalmasıyla birlikte, mistisizm XX. yüzyılda yeniden felsefi tartışmalarda yer almaya başlamıştır. Mistik tecrübenin ne olduğu, felsefi, epistemolojik, dinî ve ahlâkî değeri ile ilgili hatırı sayılı çalışmalar yayımlanmıştır. Bunlardan akla ilk gelenler arasında William James'in *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902) adlı eseri vardır. James gündelik / rasyonel / normal bilinçten ince bir şekilde ayrılmış tamamıyla farklı bilincin potansiyel biçimleri olduğunu kabul etmiş ve mistisizme ayırdığı özel bölümde de dinî tecrübenin kökeni olarak gördüğü mistik tecrübeyi normal bilincin ötesine geçiş olarak tanımlamıştır.¹ Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness* (1911) başlıklı eserinde, mistik tecrübeyi “nihaî gerçeklik ile karşılaşma”, “Mutlakla bir olma” şeklinde tanımlamıştır.² Ardından, “Kavranabilen bir Tanrı, Tanrı değildir” diyen Rudolf Otto, *The Idea of Holy*'de (1917) dinin sert bir şekilde eleştirildiği bir dönemde, tecrübe üzerinden dini temellendirmeye çalışmıştır.³ O, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi, hiçbir kavramın ya da ayırımın aracılık etmediği (bu sayede Kantçı eleştirilere kapalı) bir “birlik” tecrübesiyle yeniden ikame etmeyi denemiştir. Böylece XX. yüzyılda Ortaçağ'da teolojinin gözdesi olan mistisizm bilinç, “vasitasız tecrübe, 'birlik' tecrübesi, 'mutlak' ile birleşme, dinin özü” gibi kavramlar etrafında tartışmalara konu olmuştur.

Stace de *Mysticism and Philosophy*'de⁴ (1960), çoğu defa “anlaşılması zor” şeklinde nitelendirilen mistik tecrübeye ilişkin pek çok sorunu felsefi açıdan ele almış ve öncakilere kıyasla daha sofistike argümanlar geliştirmiştir. Stace'in mistisizmle ilgili sorunlara sunduğu çözüm önerisi birkaç açıdan önemlidir. Bunlardan ilki kullandığı yöntemle ilgilidir. Stace, mistik tecrübeyi teolojik ya da felsefi bir argümana göre değil, fenomenolojik olarak ele almayı tercih eder. Daha önce yapılmış çalışmalardan farklı olarak mistik tecrübenin kendisinden yola çıkarak onun özüne ulaşmayı ve mahiyetini

1 James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 290-327.

2 Underhill, *Mysticism*, s. 70.

3 Otto, *The Idea of Holy* = Türkçe'si: *Kutsal'a Dair*, s. 57.

4 Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy* = Türkçe'si: *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdül-latif Tüzer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

anlamayı amaçlar. Yani tecrübeyi felsefi bir teoriye göre ele almaz. Bu amaçla o, pek çok mistik tecrübe anlatısını, tecrübeyi anlatmak için kullanılan ifadeleri derinlemesine inceler. Mistiklerin, tecrübelerine dair ifadelerinde tecrübeye sonradan eklendiğini düşündüğü yorumları parantez içine alarak, fenomenolojik indirgeme yapar.⁵ İkincisi, incelemeleri neticesinde farklı din, dil, kültür ve tarihte ortaya çıkan mistik tecrübeler arasında fenomenolojik bir sınıflandırmaya ulaşır. Bu sınıflandırmaya göre, iki türde mistik tecrübe vardır: “Dışa dönük” (extrovertive) mistik tecrübe ve “içe dönük” (introvertive) mistik tecrübe.⁶ Üçüncüsü, içe dönük mistik tecrübeyi duyuşsal tecrübenin bütün sınırlarını aşan, hiçbir ikilik ya da ayırım içermeyen, “evrensel ben” ile birliğı içeren saf bilinç tecrübesi olarak tanımlar.⁷ Son olarak, saf bilinç tecrübelerinin ortak öze sahip olduğunu iddia ederek, meydana gelen tecrübeler arasında bir ortaklık tesis eder.⁸ Bu sayede mistik tecrübe olgusunu insanın doğasıyla ilgili evrensel bir probleme dönüştürür. Ardından mistisizmle ilgili problemleri bu iddialar çerçevesinde ele alır.

Mistisizm araştırmacıları için Stace’in yukarıda bahsi geçen iddiaları bugün hâlâ önemli ve belirleyicidir. Çünkü “birlik” tecrübesinin ortak bir öze sahip olduğu iddiasıyla Stace, hem kültür, dil, din, tarih ve en genelde de içsel ve dışsal farklılıkları aşan bağlamlar üstü bir tecrübenin imkânını kabul eder, hem de tecrübenin dile aktarılması, kavramsallaştırılması, tecrübeler arasındaki farklılıklar, dinle ilişkisi gibi konuya ilişkin pek çok problemi bu sınıflandırma üzerinden cevaplandırır. Böylece o, tecrübenin kendisinden yola çıkarak ortak özünü ve bu öz üzerinden mistik tecrübenin felsefi sorulara verdiği cevapları ortaya çıkarmış olur. XX. yüzyıl söz konusu olduğunda “mistisizmin felsefi okuması” hem mistik tecrübenin “irrasyonel” veya “saçma” olduğu söyleminin etkisini kaybetmesinde önemli rol oynar,⁹ hem de daha sonraki çalışmaların rengini belirler. Öyle ki 1980'lere gelindiğinde artık mistik tecrübenin ne olduğu, türleri ve özellikleri çoğu defa Stace'in

5 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 29-36.

6 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 61-124.

7 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 84-124.

8 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 84-124.

9 Önergelerin doğruluk değerinde bilimsel ölçütü temele alan B. Russell, bilimsel ölçütün mistiklerin tecrübeleri hakkında söyledikleri şeylere uygulanmadığı, bu sebeple bu türden ifadelerin epistemolojik bir değerlendirmesinin yapılamayacağını düşünür. Ardından mantıkçı pozitivist olan ve Russell'dan etkilenen A. J. Ayer, epistemolojik değerlendirmede “doğrulanabilirlik ilkesi”ni ölçüt olarak kabul eder. Ayer'e göre, mistiğin tecrübesine dayanarak öne sürdüğü önergeler, bu ölçütü sağlamadığı için anlamlı olmayan önergelerdir (Bk. Russell, *Din ile Bilim*, s. 103-10; Ayer, *Language Truth and Logic*, s. 40, 123-24).

argümanlarına göre tartışılır.¹⁰ Dolayısıyla Stace'in çağdaş mistisizm tartışmalarında özel bir yeri vardır. Zaten bugün mistisizmle ilgili araştırmalarda adına en sık rastlanan isimlerden biri kuşkusuz Stace'tir.

Bu makale Stace'in yaptığı gibi, "Mistik tecrübenin fenomenolojik soruşturmasıyla tecrübe hakkında konuşmak, tecrübenin mahiyetini anlamak ve felsefi değerini ortaya çıkarmak mümkün müdür?" sorusu temelinde Stace'in düşüncelerinin bir değerlendirmesini içermektedir. Bunun için öncelikle Stace'in mistik tecrübeyle ilgili açıklamalarına ve takip ettiği yönteme yer verilecek, ardından ikinci kısımda Stace'in bilinçle ilgili görüşleri, felsefi çizgide bu görüşlerin kaynağı ve onları mistisizme uygulaması ele alınacaktır. Son kısımda ise çerçevesi az çok belirginleşen Stace'in mistisizme ilişkin görüşlerinin bir değerlendirmesi sunulacaktır. Bu değerlendirmeye Stace'in mistisizmin felsefi okumasını yalnızca mistik anlatılara dayanarak gerçekleştirmede olduğu, düşüncelerinin arkasında bilinçle ilgili kabul ettiği felsefi teorinin yer aldığı ortaya çıkacaktır. Stace, Kant'a referansla tecrübenin unsurlarını önceleyen "aşkınsal ben"i kabul eder. Mistik tecrübenin de bu "aşkınsal ben" in tecrübesi olduğunu iddia eder. Bu iddia ile mistisizm dinden bağımsızlaşır ve mistik tecrübe de bir tür entelektüel tecrübeye dönüşür. Böylece mistisizm felsefenin derin tartışmalarının konusu haline gelir. Ancak Stace, düşüncelerinin temelini yerleştirdiği bilinçle ilgili kabullerini yeterince temellendirilmez. Oysaki Kant'ın tecrübe edilemez dediği "aşkınsal ben" in tecrübesinin nasıl mümkün olduğu, mistik tecrübenin de niçin "aşkınsal ben" in tecrübesine karşılık geldiği konunun merkezinde yer alan sorunlar arasındadır. Fakat Stace, bunlarla ilgili açıklama yapmaz. Bu durum, güçlü gibi görünen bir açıklama modelinin gücünü zayıflatır. Bu sonuçla, mistisizmle ilgili sorunların bu açıklama modeli üzerinden tatmin edici cevaplara ulaşmadığı ve hâlâ cevap beklediği gerçeği de ortaya çıkar.

I. Mistik Tecrübenin Fenomenolojik Tanım ve Sınıflandırılması

Stace'e göre, mistisizmle ilgili bir araştırmada cevaplanması gereken ilk soru tecrübenin mahiyetine ilişkindir. Çünkü mistik tecrübenin tanımı ve mahiyeti, konunun uzun geçmişi ve devâsâ literatürüne rağmen bugün hâlâ

¹⁰ Meselâ Stace'in çalışmasının yayımlanmasından kısa bir süre sonra (1966 sonrası) Türkiye'de doğrudan mistisizm üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında mistik tecrübenin tanımlarında ve türlerinde Stace'in etkisi açıkça görülür. Cavit Sunar, mistisizmi ele aldığı eserlerinde, konuyu Stace'in çizgisinde değerlendirir (Bk. Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*; a.mlf., *Mistisizm Nedir?*). Konuya ilişkin detaylı bilgi için bk. Betül Akdemir, "Mistik Tecrübenin Özünü İlgili Çağdaş Kuramlar Bağlamında Türkiye'de Mistik Tecrübe Çalışmaları", s. 72-80).

tartışma konusudur. Zira hem mistiklerin kendileri hem de konunun uzmanları birbirinden farklı tanımlamalarda bulunur.¹¹ Bu bakımdan Stace, normal ya da olağan tecrübeden “mistik” nitelemesiyle ayrışan bir tecrübe türünün felsefi değer ve öneminin ortaya çıkmasının, bu tecrübenin mahiyetinin, sınırlarının ve varsa sınıflarının tespitine bağlı olduğunu düşünür.¹² Bu noktada öncelikle, mistik tecrübenin öznel psikolojik bir fenomen mi olduğu ya da öznenin bir yanılması mı yansıttığı veya tıpkı duyu tecrübesi gibi öznenin dışında gerçek bir nesnesi olan bir tecrübe türü mü olduğu açıklama bekler.¹³

Ancak konu mistik tecrübe olduğunda yukarıdaki soruları cevaplamak hiç de kolay değildir. Konunun kendi yapısı araştırmacının karşısına birtakım zorluklar çıkarır. Karşılaşılan ilk zorluk, tecrübe anlatıları arasındaki çeşitlilikten kaynaklanır. Tarihin farklı kesitlerinde değişik kültürel, tarihi ve sosyal yapılara bağlı birbirinden bağımsız mistikler, tecrübelerini dile getirirken oldukça farklı ifadeler kullanmışlardır. Başka bir deyişle her ne kadar olağan tecrübeden farklı bir tecrübe yaşadıkları konusunda ağız birliği yapsalar ve kimi zaman benzer anlatımlarda bulunsalar da, mistiklerin tecrübenin kendisine dair açıklamaları çeşitlilik gösterir. Meselâ Budist bir mistik, tecrübesini bütün varlığın içinde yok olduğu **nirvana**; bir traolist ya da doğa mistiği ise **doğa ile birleşme**; yahudi bir mistik Tanrı ile en yakın olduğu bu anı **dekuth**; hıristiyan bir mistik **ilâhî birlik**; müslüman bir mistik ise **fenâ** olarak adlandırır. Dahası söz konusu bu farklılıklar yalnızca dilsel ifadelerle sınırlı kalmayıp bunlara, mistiğin sahip olduğu özellikle Tanrı'nın varlığı ve doğası hakkındaki inançlarında, “bu dünya” ve “ötesi”ne ilişkin değerlendirmelerinde, tecrübeyle ulaşmak için başvurduğu pratiklerde, kabul ettiği ahlâkî kural ve davranışlarında da rastlanır.¹⁴ Benzerliklerin yanında farklılıkların olması, evrensel, ortak bir tecrübe türü olduğu düşüncesine şüphe düşürürken, gözlemlenen benzerliklerin gerçek benzerlikler yerine dil ailesi benzerliği olması ihtimalini akla getirir. Zira tecrübenin kendine özgü bir doğasından veya evrenselliğinden bahsedilebilmesi için farklı geleneklerde rastlanan tecrübelerin ve tecrübeyle ilişkili süreç ve ifadelerin aynı ya da benzer olması gerekir. Dolayısıyla tecrübenin mahiyetine açıklık kazandırırken bu farklılıklar ve farklılıklar arasında tecrübeyi tanımlamaya imkân veren nasıl bir ortaklık olduğu sorusu açıklama bekler. Bu bakımdan mistik tecrübeyi tanımlama girişimi şu türde soruları cevaplamayı gerektirir:

11 Kavramın tarihsel serüveni için bk. Bouyer, “Mysticism”, s. 42-53.

12 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 12-13.

13 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 12-13.

14 Gimello, “Mysticism in Its Contexts”, s. 61.

Tecrübenin olağan tecrübeden farklı bir doğasının kabulü ile tecrübe anlatıları arasındaki farklılık nasıl izah edilebilir? Mistisizm dünyanın her yerinde aynı mıdır? Yoksa gelenekten geleneğe, kültürden kültüre göre çeşitlenmekte midir?¹⁵ Ya da mistik tecrübeler arasında gözlemlenen benzerlikler yalnızca dilsel aile benzerliği türünden bir benzerlikten mi ibarettir? Veya Stace'in dediği gibi, "Bütün mistik tecrübelerde ortak olan ve onları diğer türlü tecrübelerden ayıran ve dolayısıyla onların ortak özünü oluşturan bir ana özellik veya özellikler kümesi var mıdır?"¹⁶

Konuya ilişkin karşılaşılan ikinci zorluk, araştırmanın yöntemi ile ilgilidir. Zira her şeyden önce araştırılan konu bireysel bir tecrübeye dayanır. Mistik tecrübenin anlamsızlığı ile ilgili iddiaların pek çoğunda da bu husus öne çıkarılır. Kendisi bu türde bir tecrübe yaşamamış bir araştırmacıdan, bir tarafta mistisizm hakkında öne sürülen çeşitli iddialar, diğer tarafta da mistiklerin birbirinden farklı ifadeleri karşısında konuya nasıl yaklaşacağı ve yukarıdaki soruları hangi yöntemle cevaplayacağını belirlemesi beklenir. Yani konu mistisizm olduğunda, yöntem daha da önem kazanır. Peki kendisi mistik olmayan Stace, tecrübenin mahiyetiyle ilgili yukarıdaki soruları cevaplarken nasıl bir yöntem kullanmayı tercih eder? Bahsi geçen zorlukların üstesinden nasıl gelir?

Stace, ilginç bir şekilde, daha önce yapılmış çalışmaların kendisine yardımcı olmayacağını düşünür ve "Sorunla **ab inito** uğraşmak zorundayız" der. Hemen ardından da kendi yöntemine değinir: "Bunu yapmanın **tek bir yolu** vardır. Tecrübelerin mistiklerce yapılan bir dizi temsili tasvirini, olabildiğince geniş ölçüde farklı olan bütün tarihsel zamanlar, yerler ve kültürlerden alarak aktarmalıyız ve bu tasvirleri inceleyerek, eğer varsa, tümevarımsal olarak ortak ana niteliklerine varmaya çalışmalıyız."¹⁷ Stace'in "Tümevarımsal olarak ortak ana nitelikleri" ile ne kastettiği ise şu sözlerinde açıklık kazanır: "Ancak 'mistik' terimi büsbütün bulanık bir terim olduğu için, önce gözlemsel (empirically) olarak ne tip ve ne tür deneyimlere mistik dendiğini saptamak, bunların ana özelliklerini belirlemek ve sınıflamak, sınıfa ait sınırları belli etmek ve ilgisiz tipleri dışta bırakmak için alanı araştırmamız gerekiyor. Ardından, seçilen ve tanımlanan bu deneyimin ya da zihin hallerinin şu gibi sorunlara ışık tutup tutmadığını soruyoruz: ..."¹⁸

15 Forman, "Introduction", s. 3.

16 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 42.

17 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 43 (Vurgu eklenmiştir). (A. Tüzer'in tercümesinden yararlanmakla birlikte, "cultural" kelimesini "ekin" değil, "kültür" olarak tercüme etmeyi tercih ettik (Bk. Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 45).

18 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 7 (A. Tüzer'in tercümesinden yararlanmakla birlikte,

Yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığına üzere Stace, mistik tecrübeye ilişkin felsefi soruşturmasını herhangi bir varsayımdan hareketle ya da belirli bir felsefi kurama göre değil, tecrübenin kendisine dayandıracağını, tecrübeye dair ifadelerden onun tanımına, varsa tecrübeler arasındaki ortak özelliklere ve farklılıkların çözümüne ulaşacağını iddia eder. Çünkü o, herhangi bir indirgemenin oluşmaması için “tümevarım”ın bu konuyu soruşturmanın yegâne yolu olduğunu düşünür. Bu bakımdan Stace’in projesi mistisizmin kendi iç dinamiklerinden yola çıkarak fenomeni anlamayı ve varsa felsefi sorunlara sunduğu cevapları bulmayı içerir. Peki Stace mevcut çalışmaları “yargıları az çok gelişigüzel”¹⁹ diye nitelendirip, onlara başvurmayı reddederken, fenomenin kendisinden yola çıkarak hangi cevaplara ulaşır? Mistik tecrübe anlatıları, tecrübenin kendisi hakkında ne tür bilgiler içerir? Düşünür, fenomenolojik yöntemle daha önce bahsi geçen mistik tecrübenin mahiyeti ve tecrübeler arasındaki farklılıktan kaynaklanan sorunları nasıl çözümler?

Stace ilk olarak, olağan tecrübeden farklı olan ve “mistik” şeklinde nitelendirilen bir tecrübe türünün olduğunu tartışmaya girmeksizin kabul eder.²⁰ Bunu şöyle dile getirir: “... Onun birkaç nâdir insanda bulunması, hakkında bol miktarda delil bulunan psikolojik bir olgudur. Onun psikolojik bir olgu olarak mevcudiyetini reddetmek veya ondan şüphe etmek, saygı duyulacak bir görüş değildir. Bu bir cehalettir.”²¹ Stace’in bu kabulünde tecrübenin yaygınlığından ziyade ampirizme yakın olması etkilidir. Ona göre, tecrübe epistemolojinin temelindedir.²² Tecrübenin kendisi için başka bir delil ya da gerekçelendirme mevcut değildir.²³ Dolayısıyla bir tecrübe türü olan mistik tecrübenin olgusal olarak mevcut olması bir delil ya da gerekçe gerektirmez.

Stace, mistik tecrübenin kabulünün ardından, tecrübenin olağandışı durumlar ya da hastalık halleriyle ilişkilendirilmesini eleştirir. “Mystic” kelimesinin “gizem, büyü, sır” gibi anlamları işaret etmesinden yola çıkılarak mistik tecrübenin, sihirbazlıkla, okültizmle, spiritüalizmle veya telepati, telekinezi, kehanet, sezgi gibi parapsikolojik olaylarla ilişkili olduğu iddia edilir.²⁴ Her ne kadar kimi zaman mistiklerin ifadeleri bu tarzda yorumlamalara kapı

“empirically” kelimesini, “deneysel” yerine “gözlemsel” olarak tercüme etmeyi tercih ettik (Bk. Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 9).

19 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 43.

20 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 43.

21 Stace, “Mistiklerin Öğretileri”, s. 119.

22 Stace, *The Theory of Knowledge and Existence*, s. 30-45.

23 Overall, “Mysticism, Phenomenalism, and W. T. Stace”, s. 178-82.

24 Stace, *The Teachings of the Mystics*, s. 10, 11.

aralayacak bazı öğeler içerseler de, Stace'e göre, mistik tecrübe bütünüyle farklı bir tecrübe türüdür.

Stace, artık yapılan yanlış ilişkilendirmeler ve indirgemeleri dışarıda bırakıp, mistiklerin de yalan söylemediğini kabul ederek konuya bakar. Böylece, onun ikinci kabulü ortaya çıkar. Ona göre, mistik tecrübe, gündelik / olağan tecrübeden farklı, duyumsal-zihinsel olmayan, ikilik / farklılık içermeyen bir bilinç türüdür.²⁵ "... Mistik tecrübelerin paylaştığı ve nihai tahlilde, onları tanımlayan ve diğer tecrübelerden ayıran temel nitelikler, onların ne duyuların ne de aklın nüfuz edebildiği tüm eşyadaki duyusal olmayan nihai bütünlük, birlik ve Bir hakkında kavrayışı içermesidir. Başka bir ifadeyle, o, bizim duyusal-zihinsel bilincimizi bütünüyle aşar."²⁶ Mistikler, farklılıklara rağmen, mistik tecrübenin "birlik" in algılanması veya dolaysız kavranması olduğunda ağız birliği yaparlar.²⁷ Stace, söz konusu ağız birliğinden mistik tecrübenin ana kavramının "birlik" veya "bir" olduğu sonucuna ulaşır. Tecrübeyle ilişkin bu belirlemenin ardından, ses ve görüntü gibi duyusal öğeler içeren tecrübeleri (Aziz Paul'un Şam yolunda gördüğü ışık ve duyduğu, "Paul! Paul! Niçin bana eziyet ediyorsun?" şeklindeki sesi, yine Azize Terasa'nın İsa ile ilgili görüntüleri gibi) bu fenomenin dışında tutar.²⁸ Başka bir deyişle o, mistik tecrübeyi ses ve görüntü gibi duyusal unsur içermeyen "birlik" tecrübeleriyle sınırlandırır.²⁹

Metinlere artık bu gözle bakan Stace'in, "birlik" tecrübeleri arasında iki farklı düzey olduğu dikkatini çeker. Birlik tecrübesine dair ifadelerin bir kısmında duyusal unsurlar ağırlıklıdır ve mistik dışta var olanların birliğini tecrübe ettiğini söyler. Bunun yanında kimi anlatılarda ise hiçbir duyusal

25 Stace, *The Teachings of the Mystics*, s. 10, 11.

26 Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 119, 120.

27 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 64, 65.

28 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 45-49.

29 Stace'in bu sınıflandırması R. Swinburne'ün tasnifindeki en son aşamayı hatırlatır. Bu tasnife göre beş tür tecrübe vardır: 1. "Sıradan, herkesçe bilinen bir duyu nesnesi vasıtasıyla, Tanrı'nın veya "mutlak gerçek" in tecrübe edilmesi (gün batımı esnasında okyanusta Tanrı'yı görmek gibi). 2. Sıra dışı ve herkesçe bilinen bir duyu nesnesi vasıtasıyla Tanrı'nın veya "mutlak gerçeklik" in tecrübe edilmesi (Hz. Mûsâ'nın çalılıkta gördüğü ateş, bu ateşi herkes görebilir ancak sadece Hz. Mûsâ yanar fakat kül olmayan bir çalılık gördüğünü iddia etmiştir). 3. Kişiye mahsus ve normal duyu diliyle tasvir edilebilen duyular vasıtası ile Tanrı'nın veya "mutlak gerçeklik" in tecrübe edilmesi (bir rüyada veya hayalde Tanrı'yı görme iddiası). 4. Kişiye mahsus fakat normal duyu diliyle tasvir edilemeyen duyular vasıtası ile Tanrı'nın veya "mutlak gerçeklik" in tecrübe edilmesi (hakkında konuşulamaz ya da ifade edilmez bir tecrübe). 5. Hiçbir duyum vasıtasına dayanmaksızın Tanrı'nın veya "mutlak gerçeklik" in tecrübe edilmesi" (Bk. Swinburne, *The Existence of God*, s. 249-52).

içeriğin olmadığı, saf bir birlik tecrübesinden söz edilir. Stace, bu farklılığın yalnızca dilsel ifadeden kaynaklanmadığını düşünür ve bu ayrımı temel alarak mistik tecrübenin iki ana türünün olduğunu öne sürer. “Bir”in kavranışı olan bu tecrübeler, dışa dönük mistik tecrübe ile (extrovertive mystical experience) içe dönük mistik tecrübedir (introvertive mystical experience).³⁰ Ardından Stace araştırmasında bu iki tür üzerinde yoğunlaşır. Şimdi sırasıyla bu sınıflandırmanın detaylarına yer verilecektir.

Stace, dışa dönük mistik tecrübeyi “birlik”in dış dünyada var olanlarda algılanması olarak tanımlar. Yani bu tecrübe türünde fiziksel dünyanın algılanışı devam etmekle birlikte, çokluğun gerisindeki birlik tecrübe edilir.³¹ *Mysticism and Philosophy*’de, bu tecrübeye örnek olarak M. Eckhart’ın şu ifadeleri verilir: “Bir insanın burada dışsal olarak çokluk içerisinde gördüğü şey gerçekte birdir. Burada bitki yaprakları, ağaçlar ve taşlar, her şey birdir. Bu en derin derinliktir.”³² Bir diğer örnek ise Azize Terasa’ya aittir. Azize’nin ifadesi şöyledir: “Bir gün yakarıшта bulunurken bir anda bana her şeyin nasıl görüldüğünü ve nasıl Tanrı’da kapsandığını algılama gücü bahşedildi. Onları kendilerine özgü biçimde algılamadım, bununla beraber onlarla ilgili sahip olduğum görüş son derece açıldı ve ruhuma capcanlı kazandı.”³³ Her iki anlatıda da görüldüğü üzere, tecrübe sahipleri olağan tecrübeden farklı, rasyonel bilinci aşan bir tecrübeden bahsederler. Stace’in dikkat çektiği husus, bu tecrübe esnasında eşyanın kendine ait özellikleri yani ağacın ağaç ve taşın taş olması gibi, algılanmaya devam etmekle birlikte, “Bitki yaprakları, ağaçlar ve taşlar, her şey birdir” ve “bana her şeyin nasıl görüldüğünü ve nasıl Tanrı’da kapsandığını” ifadelerinin de işaret ettiği gibi tecrübeye “birlik” algısı eşlik eder.³⁴ Yani hem nesnenin kendi bireysel varlığı devam eder hem de diğer nesnelere aşkınsal bir birlik sergiler.³⁵ Diğer bir deyişle mistik, gündelik tecrübelerde kavranmayan her şeyin ardındaki “birlik”i algılar. Yani duyuşal-entelektüel zihin, üst bir zihin durumuyla birleşir.³⁶

30 Her ne kadar Stace, öncekilerin araştırmalarından yararlanmayacağını söylese de, mistik tecrübeler arasında yaptığı içe dönük ve dışa dönük mistik tecrübe ayrımı, Rudolf Otto’nun “içe bakış” ve “birlik vizyonu” ayrımını hatırlatır (ayrıntılı bilgi için bk. Kalın, *Rudolf Otto’da Din*, s. 128-36).

31 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 60.

32 Rudolf Otto’dan naklen Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 62.

33 William James’ten naklen Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 67.

34 Shear, “On Mystical Experiences as Support”, s. 320.

35 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 71.

36 Dışa dönük mistik tecrübeye ilişkin daha detaylı bilgi için bk. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 47-84.

Tecrübenin ikinci türü “birlik”in dolaysız kavrandığı içe dönük mistik tecrübe, saf bilinç durumudur (*pure consciousness event*). Her ne kadar Stace dışa dönük mistik tecrübeyi varoluşun anlamını yeniden konumlandırmaya aracılık etmesi bakımından değerli görse de, birliğin dışsal nesnelere üzerinden yani bir bakıma dolaylı olması sebebiyle yeterince saf bulmaz.³⁷ Bunun yanında içe dönük mistik tecrübe için durum daha farklıdır. İçe dönük mistik tecrübe, hiçbir duyum, imgelem, his veya düşüncenin aracılık etmediği, bunlardan bağımsız tam bir birlik tecrübesidir.³⁸ Mistik, duyusal-entelektüel bilincinin iç ve dış bütün içeriklerini bastırıldığına “birlik”i dolaysız kavrar. Yani dışa dönük mistik tecrübeye mistiğin “birlik”i nesnelere üzerinden algılamasından farklı olarak içe dönük mistik tecrübeye birlik, mistiğin kendi bilinci üzerinden ve hiçbir aracı olmaksızın algılanır. “Kezâ mistik bilinç için herhangi bir duyum diye bir şey söz konusu değildir. Ayrıca o herhangi bir kavram veya düşünce ihtiva etmez. O, duyusal-entelektüel bir bilinç değildir.”³⁹ Mistik kendi bilincinin içeriklerinden arındığında, bireyselliği çözümler ve saf bilinç ortaya çıkar ki bu gerçek birlik algısına denk düşer. Meselâ bir Budist içe dönük tecrübesini şöyle dile getirir: “Bütün karşılıklı ilişki şekillerini aşan Mutlak Boşluk... Budist boşlukta zaman, mekan, oluş, şeylik yoktur. Salt deneyimin kendini kendinde yansıtılmış olarak gören zihindir. Bu ancak zihnin kendisi boşluk olunca yani zihin kendisi dışındaki bütün olası içeriklerinden kurtulduğunda olanaklıdır.”⁴⁰ Zira Eckhart’ın dediğine göre, “Eğer orada (ruh) başka bir görüntü mevcut olsa idi, gerçek bir birleşme olmayacaktı.”⁴¹ Stace’in bu tecrübe türüyle ilgili olarak yaptığı açıklamalarda dikkat çeken şey, “birlik” algısının saf bilinç durumuna eşitlenmesidir. Yani bilinç, dış dünya ile olan bağından ve kendi içeriklerinden arındığında, nesnesiz bilinç hali ortaya çıkar ki bu aynı zamanda “evrensel ben” ile birleşme anı, saf bilinç durumudur. Saf bilinç durumunun, gündelik tecrübeyle kıyaslandığında anlaşılması hayli zordur. Çünkü bahsi geçen araçlar, öznenin dışında değil bilincine içkindirler. Bu bağlamda akla şöyle bir soru gelir: Saf bilinç durumuna ulaşmanın belirli bir yolu veya kullanılan belirli bir yöntem var mıdır?

37 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 47-84.

38 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 60, 61.

39 Stace, “Mistiklerin Öğretileri”, s. 118.

40 Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist*, New York: Harper and Brothers, 1927, s. 28’den aktaran: Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 110, 111 (A. Tüzer’in tercümesinden yararlanmakla birlikte, “absolute emptiness” kelimesini, “saltık boşluk” olarak değil, “mutlak boşluk” olarak tercüme etmeyi tercih ettik (Bk. Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 109).

41 Eckhart, *Ben, Meister Eckhart*, s. 72.

Stace bu noktada dikkatleri mistik geleneklerde rastlanılan mânevî eğitime çeker. Ona göre, mistiklerin dahil olduğu mânevî eğitim, onları bilince aşkın ve içkin bütün unsurlardan bağımsızlaştırır. Böylece mistik, gündelik tecrübenin sınırlarını aşarak evrensel gerçeği içsel, dolaysız, bütün duyumlardan ve zihinsel bilinç hallerinden âzâde olarak kavrar.⁴² İster Hindu, ister yahudi veya hiristiyan olsun, bu tecrübeye ulaşmayı amaçlayan kişi, genelde uzun yıllar süren, zikir, meditasyon, yoga, nefes egzersizleri gibi farklı alıştırmalar yapar.⁴³ Bu alıştırmalarda zihnin kendi anlamlarından bağımsızlaşması amaçlanır. Çünkü **sunyata** yani boşluğun tecrübesi gibi tecrübeler, "ancak zihnin kendisi boşluk olduğunda" olanaklıdır.⁴⁴ Gerçekten de Stace'in dediği gibi, neredeyse her mistik geleneğin kendisine has yöntemleri vardır. Meselâ kimi geleneklerde anlamsız söz öbekleri uzun bir süre tekrar edilir. Bu türde kelimelerden oluşan bir Vedic **mantrası** şöyledir: "HĀ BU HĀ BU HĀ BU HĀ Ū HĀ Ū HĀ Ū / KĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ KĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ KĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ HVĀ ..."⁴⁵ Mistik, bilinçlilik halini yitirip saf bilinç durumuna ulaşana kadar farklı aralıklarda ve sürelerde bu kelimeleri söylemeye devam eder. Tabi ki yukarıdaki türde **mantra**lar mânevî eğitimin yalnızca bir örneğidir.⁴⁶ Bunun gibi farklı geleneklerde farklı biçimlense de, bilincin bağımsızlaşması için belirli pratiklere başvurma konusunda mistikler neredeyse hem fikirlerdir. Stace de bu ortaklıktan, hazırlık aşamasının tecrübeye ulaşmanın aracı, başka bir ifade ile yöntemi olduğunu çıkarır.

Yukarıda yer verilen açıklamalarla belirginlik kazanan iki noktanın altını çizmek gerekir. Bunlardan ilki, Stace'in içe dönük mistik tecrübeyi saf bilinç durumu şeklinde nitelemesi ile konuyu bilinçle yani insanın doğasıyla ilgili hale getirmesidir. Stace bununla ilgili şöyle söyler: "... Mistik bilinci harikulade ve doğa üstü olduğunu varsaymanın hiçbir nedeni yoktur. Şüphesiz, o, bizim sıradan bilincimiz gibi evrimin doğal süreci tarafından oluşturulmuştur."⁴⁷ Yani mistik tecrübe, insanın yetenekleri arasındadır. İkincisi, hazırlık sürecini tecrübeye ulaşma aracı kabul etmesiyle, tecrübenin herkese açık olduğu düşüncesine kapı aralar. Bunun anlamı mistik tecrübe rastlantısal bir tecrübe değildir. Bu türde tecrübe yaşamak için özel yeteneklere ihtiyaç yoktur. Bu hazırlıkları başarı ile yapabilen herkes bu tür

42 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 103-135.

43 Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 120, 121.

44 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 110.

45 Staal, *Exploring Mysticism*, s. 35.

46 Eliade, *Yoga*, s. 40, 41.

47 Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 119.

tecrübelere sahip olabilir. Böylece mistik tecrübe herhangi bir kişiye, topluluğa ya da dine özgü olmaktan çıkar. İnsanı ilgilendiren bir probleme dönüşür. Dolayısıyla felsefenin de alanına girmiş olur.

Bu iki noktanın ardından Stace'in temel iddiası ortaya çıkar. İçeride dönük mistik tecrübeler evrensel öze sahiptirler. Bu iddiaya göre, bütün kültürlerde, dinlerde, dönemlerde ve farklı sosyal şartlarda ortaya çıkan saf bilinç tecrübeleri, farklılıkların ötesinde ortak bir öze sahiptir. Yani hıristiyan mistiğin "Tanrı ile birleşme", Hindu mistiğin "evrensel ben ile özdeşleşme", müslüman mistiğin "Allah'ta **fenâ**" dediği tecrübe aslında içeride dönük, saf bilinç tecrübesidir ve bunlar aynı özü paylaşırlar. Ortak özü paylaşmalarının anlamı aslında tecrübeler arasında özsel bir farklılığın olmadığıdır. Esasında Hindu, hıristiyan, Budist, müslüman mistik, insanın doğasından kaynaklanan saf bilinç tecrübesi yaşamıştır. Böylece Stace, bir yandan mistik tecrübeyi dinden bağımsızlaştırırken, diğer yandan mistik tecrübenin bir türünün evrensel olduğunu ileri sürer. Bunun anlamı, insanın sahip olduğu bir tecrübe türünün, zamanı, mekânı ve bağlamları aşması, evrensel ortaklığa sahip olması ve dahası konusunun "evrensel ben" olmasıdır. Stace'e göre, "Bu Evrensel ya da Kozmik Ben kişi tanrıci dinlerin Tanrı diye yorumladığı şeydir. Aynı zamanda bu Upanişadlar'ın Brahman-Atman'ıdır. Tüm deneysel içerikten yoksun olduğu için de bu Budistleri'in Boşluk'udur, Eckhart'ın hiçliğidir, bütün mistiklere göre dünyanın özeğinde olan karanlık ve sessizliktir."⁴⁸

Ortak öz iddiasının ardından Stace, tecrübe ve yorumu arasında bir ayırım yapar. Çünkü içeride dönük mistik tecrübenin evrenselliği veya tecrübelerin ortak öze sahip olduğu iddiasının önündeki en büyük problem, mistik anlatılar arasındaki farklılıklardır. Eğer içeride dönük tecrübe, dolaysız ve saf bir tecrübe ve yaşanan bütün içeride dönük tecrübeler özde ortaksa, niçin Hintli bir mistik ile hıristiyan bir mistiğin veya herhangi başka bir mistiğin tecrübesi birbirinden farklıdır? Ya da ortaklığa rağmen tecrübeyi, müslüman, yahudi veya Hindu tecrübesi yapan şey nedir? Stace'e göre, farklılığın sebebi tecrübe sonrası yorumlama sürecinden kaynaklanır. Zira saf bilinç tecrübesinin kendisinde hiçbir ayırım ve ikilik yoktur.⁴⁹ Başka bir deyişle içeride dönük mistik tecrübe bilincin bütün unsurlarını ve içeriklerini önceleyen kendinde saf halinin tecrübesi olduğu için, bu tecrübeye dilsel kategoriler de aşılmıştır. Dolayısıyla yaşanan "birlik", kavramsallaştırma faaliyetinin olmadığı, dilin aracılık etmediği, hiçbir ikilik içermeyen saf bir tecrübeye işaret eder. Ne zaman ki tecrübe tamamlanıp, gündelik bilinç durumuna döndüğünde tecrübe, kavramsallaştırma faaliyetinin içerisinde ifade bulur.

48 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 242.

49 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 60, 61.

Stace'e göre tecrübeyi yorumlama faaliyeti de yine iki düzeyde gerçekleşir. Bunlar, doğrudan edimsel tecrübeye işaret eden "düşük düzeyli yorum" ile mistiğin kendi bireysel düşüncesi ile tecrübesini biçimlendirdiği "yüksek düzeyli yorum"dur.⁵⁰ Düşük düzeyli yorum, zihnin yetilerinden kaynaklanan ve kendiliğinden gerçekleşen yani mistiğin bilinçli bir etkisinin olmadığı "kavramsallaştırma" sürecinin neticesidir. Olağan tecrübe için geçerli olan bu süreç, içe dönük mistik tecrübeye de gerçekleşir. Her zaman "duyumun bir şey, kavramsal yorum"un (kavramsallaştırılmış, tecrübe edilmiş olanın) "başka bir şey olduğundan kuşku duyulmaz."⁵¹ Tecrübenin kendisinde hiçbir ayırım olmadığı için de mistik yaşadığı şeyi "boşluk, birlik, sonsuz" ya da "hiçlik" gibi genelde belirli bir anlamı olumsuzlayan ve belirli bir felsefi veya dinî gönderimi olmayan âdeta tarafsız kelimelerle tarif eder.⁵² "... Eğer bir mistik ayırılmışmamış farksız birlik deneyiminden söz ederse yalnızca sınıflayıcı sözcükleri kullanan bu sade aktarım veya tasvir düşük düzeyli bir yorum olarak görülebilir. Ama bu yorum genellikle gerekenden çok daha titizlikli bir biçimde açık olur, çünkü bu tüm niyet ve amaçlara karşın yalnızca bir tasvirdir."⁵³

Yüksek düzeyli yorum ise, mistiğin kendi kültür, dinî ve sosyal çerçevesine göre, tecrübesinin neye benzediği veya benzemediğini düşünmesinin neticesi ortaya çıkar. Söz konusu bu ikinci yorum, tamamen mistiğin etkin olduğu kısımdır.⁵⁴ Bu aşamada mistiğin sahip olduğu kavramlar tecrübeye eklenir ve tecrübenin âdeta kimliğini belirler. Bunun anlamı, yaşanan tecrübe hem zihnin kendi işleyişi gereği kavramsallaştırılır hem de mistiğin kavramsal çerçevesine göre ifade bulur. Stace'in ifadeleriyle, "Eğer bir mistik 'evrenin yaratıcısı ile mistik bir birleşme' tecrübesi edindiğini söylerse bu yorum saf tasviri bir anlatımdan çok daha fazla akılsal katkı içerdiği için yüksek düzeyli bir yorum olacaktır. Bu yorum, dünyanın kökenine değin bir varsayım ve bir kişisel (a personal God) Tanrı'nın varlığına inancı kapsayacaktır."⁵⁵ "... 'Ayrılmışmamış birlik' sözü Tanrı'ya ya da Mutlak'a ilişkin hiçbir referans içermez. Eğer birisi, böyle bir mistik tecrübeye dayanarak zamanın gerçek olmadığını söylüyorsa, açıkçası bu yüksek düzeyde bir yoruma sahip genel bir felsefi teorem olur."⁵⁶ Dolayısıyla Stace'e göre, içe dönük mistik tecrübeyi

50 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 36.

51 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 30.

52 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 86.

53 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 38.

54 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 38.

55 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 38.

56 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 38.

Budist tecrübesi, hıristiyan, yahudi ya da müslüman tecrübesine dönüştüren, mistik öznenin referans çerçevesidir. Başka bir deyişle, bu türde ifadeler aslında doğrudan tecrübenin kendisine işaret etmezler. Tecrübeye sonradan eklenen yorumlar arttıkça farklılıklar da artar. Buna karşılık, “ayrışmamış birlik, ışık, karanlık, birlik, hiçlik, boşluk, sessizlik” gibi tasviri ifadeler doğrudan tecrübeye aittir.⁵⁷ Stace, tecrübe ve yorumu arasında yaptığı bu ayırımı, saf bilinç tecrübesinin evrensel öze sahip olduğu iddiasını güçlendirdiği gibi, tecrübeler arasında belirli tipolojilere ulaşmayı da olanaklı kılar. Çünkü Budist’in **nirvana**, sûfnin **fenâ**, hıristiyanın **ilâhi birlik** şeklinde dile getirdiği tecrübesi, saf bilinç tecrübesi olup, aynı öze/mahiyete sahiptir ve sonrasında kavramsal şemaya göre yorumlanmıştır. Tecrübenin özü bütün görünümüne ve kişisel düşüncelere aşkın, indirgenemez ve saftır. Kişisel yorumlamaların ötesindedir. Yukarıda da geçen “ayrışmamış birlik, ışık, karanlık, birlik, hiçlik” gibi ifadeler her kültür ve gelenekte rastlanıyor olması da bunun bir delilidir. Kısacası farklılıkların kaynağı tecrübe sonrası süreçle ilgilidir. Yani diğer bir deyişle, her ne kadar mistikler farklı bir tecrübe yaşadıkları konusunda yanılmıyorlarsa da, tecrübeye kaynaklık edenin ne olduğu konusunda kendi yorumlamalarını katmaları bakımından yanılmaktadırlar.⁵⁸ Çünkü Stace’e göre, onların inandığı ve ulaşmaya çalıştıkları ontolojik gerçeklik tecrübenin kendinde yer almaz. Mistikler, tecrübe sonrasında açıklama sırasında kendi inançlarını devreye sokarlar. Yoksa içe dönük mistik tecrübelerin kendilerinde farklılık yoktur. Stace doğrudan metinler üzerinden pek çok örnekle bu iddiasını destekler.

Yukarıdaki açıklama modeli ile Stace, içe dönük mistik tecrübenin dinî bir tecrübe türü olmadığı sonucuna da varmış olur. Başka bir deyişle, mistisizm dinî bir fenomen değildir. Dinlerin “tanrı”sı bu tecrübenin ne başlatıcısı ne de nesnesidir. Tecrübenin kendisinde hiçbir teolojik kategori ya da herhangi bir başka dolayım yoktur. Tecrübenin dinle ilişkilendirilmesi tamamen mistiğin bireysel inançları ile yaptığı yorumdan kaynaklanır. Yani aslında mistik, “Tanrı’da yok olma”, “İsâ ile birleşme”, “Allah’ı müşahede etme” gibi dinî ifadeler kullanırken, aslında tecrübenin kendisine dayanmamaktadır. Hiçbir dine mensup olmayan bir kişi de bu tecrübeye sahip olabilir. Dolayısıyla mistisizm dinle birlikte bulunabilir ancak bu onun için zorunlu değildir.⁵⁹ Hatta tecrübe sahibi “... yeteri düzeyde bilgili ise” “evrensel ben” ile birleşme tecrübesi sonrasında, “içerisinde bulunduğu inançtan vazgeçebilir.”⁶⁰ Yani Stace aslına

57 Harmless, *Reading Mystics*, s. 255.

58 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 346.

59 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 345.

60 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 346.

mistisizmi dinden bağımsızlaştırarak, mistik tecrübeyi aklın aşkınsal temeli üzerinden temellendirip felsefi / entelektüel bir tecrübeyi kabul eder. Böylece Stace mistik tecrübe konusunu dinî alandan çıkararak, F. Schleiermeacher, R. Otto, M. Buber, W. P. Alston gibi tecrübenin din dışı açıklamalarına ısrarla karşı duran XIX ve XX. yüzyıl filozof ve teologlarından da ayrılmış olur.⁶¹

Buraya kadar Stace'in, fenomenolojik yöntemle mistik tecrübe literatürünü inceleyerek, tecrübenin mahiyetine, sınıflarına, farklı bağlamlarda ortaya çıkan tecrübeler arasındaki ortaklığa, tecrübenin dil ve dinle ilişkisine yönelik felsefi açıklaması ele alındı. Gerçekten de Stace çok geniş bir tartışma alanını etkileyici bir şekilde yorumlamış, metinlerle de kendisini desteklemiştir.

II. Saf Bilinç: Tecrübenin Aşkınsal Temeli

Bir önceki başlıkta görüldüğü üzere Stace, mistiğin “evrensel ben” ile “birlik” tecrübesi yaşadığını iddia etmekte ve bunu saf bilinç tecrübesi olarak tanımlamaktadır. Stace'in mistisizmle ilgili açıklamalarını değerlendirebilmek için bu açıklamaların temelinde yer alan bilinçle ilgili varsayımlara değinilmesi gerekir. Bu bakımdan makalenin bu kısmında Stace'in saf bilinç tecrübesi tanımındaki bilinçle ne kastettiğine, bu düşüncesinin referanslarına ve cevapsız kalan bazı sorulara değinilecektir.

İnsan tecrübesinin sınırlarına ilişkin herhangi bir tartışma, ancak benlikle ilgili belirli kabuller doğrultusunda gerçekleştirilebilir. Çünkü “ben”in tözel olup olmaması daha başlangıçta tecrübeye birtakım sınırlar çizer. Dolayısıyla mistik tecrübe, olağan tecrübeden radikal bir farklılığı imâ edecek şekilde kullanıldığında başka bir deyişle doğrudan insan tecrübesinin imkânları ve sınırlarına ilişkin bir konu olarak gündeme geldiğinde bu, konunun benlikle ilgili sorulara da cevaplar sunduğu anlamına gelir. Peki Stace'in görüşlerinin arka planında nasıl bir özne tasarımı vardır? Başka bir ifade ile olağanın sınırlarını aşan bu “ben”in mahiyeti nedir? Saf bilinç nasıl bir özneye işaret eder?

Stace, *Mysticism and Philosophy*'de bilince veya saf bilince dair özel bir bölüm ayırmaz, yeri geldikçe konuya değinmeyi tercih eder. Bu bakımdan Stace'in görüşlerini saptamak oldukça zordur. Sözü edilen zorluğa rağmen, yaptığı atıflar üzerinden saf bilinci anlamaya çalışacağız. Stace, ilk olarak D. Hume'un **benlik** ile ilgili düşüncelerini eleştirir. Hatırlanacağı üzere XVIII. yüzyılda insanın anlama yetisi üzerine dikkatleri çeken Hume, tecrübenin

61 Ayrıca konuyla ilgili bk. Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, s. 37-93; Jay, *Deneyim Şarkıları*, s. 110-73; Kalın, *Rudolf Otto'da Din*, s. 27-120.

duyu verilerine bağlı olduğunu ve zihnin çağrışım ilkelerine göre biçimlendirildiğini iddia ediyordu.⁶² Ona göre, her türlü tecrübe gibi “ben” de izlenimlere yani algıya bağlıdır. Hume’un bu düşüncesini içeren pasaj şöyledir:

Bana kalırsa ben, **benlik** dediğim şeyin en yakınına girecek olursam, her zaman sıcaklık ya da soğukluğun, ışık ya da gölgenin, sevgi ya da nefretin, acı ya da hazzın şu ya da bu tikel algısına çarparım. Hiçbir zaman **benliğimi** bir algı olmaksızın yakalayamam ve hiçbir zaman algıdan başka herhangi bir şey gözleyemem. Derin bir uyku esnasında olduğu gibi algılarım bir süre için ortadan kaldırılacak olursa, o süre boyunca **benliğimi** duyumsamam ve var olmadığını hakikaten söyleyebilir.⁶³

Algıları önceleyen **benlik** tasarımına karşı çıktığı anlaşılan Hume, devamında şu sonuca ulaşır: **Ben** “kavranamayacak bir hızla birbirini takip eden ve sürekli bir akış ve hareket halinde olan farklı algıların bir demetinden ya da derlemesinden başka bir şey” değildir.⁶⁴ İfadelerinden de anlaşıldığı üzere Hume, “ben”i algılar demetine eşitleyerek, onun algıları aşan, tecrübeye eşlik eden, zamanda değişmeden kalan bağımsız birliğini, doğasını başka bir deyişle tözel varlığını açıkça reddeder.⁶⁵

Stace ise tecrübenin unsurlarını aşan saf bilinci kabul eder. Hume’un yukarıdaki iddiasını hatırlatarak, onu zihinsel-entelektüel bilincin bir durum ya da aşamasını bilincin bütünü kabul edip indirgeme yapmakla eleştirir.⁶⁶ Stace’in bu eleştirisinin temelindeki düşünceye göre, normal bilinç görme, işitme, koklama gibi fiziksel duyular; duyuların zihinsel kopyaları olarak düşündüğümüz imgeler; kavramsal yetilerden meydana gelen soyut düşünme ve akıl yürütmeyi içerir. Bu yapının bütünü, zihinsel-entelektüel bilinçtir. Ancak ona göre, Hume’un iddia ettiği gibi bilinç yalnızca zihinsel-entelektüel bilinçten ibaret değildir. Stace bu iddiasını desteklemek için şu soruyu sorar: “Herhangi birinin duyuların tamamından kurtulduktan sonra bütün duymusal imgeleri, ardından bütün soyut düşünceleri, akıl yürütme süreçlerini, istemleri ve diğer belirli zihinsel içeriği bilinçten çıkardığını düşünelim; o zaman bilinçten geriye ne kalırdı?”⁶⁷ Bu soruya eğer Hume cevap veriyor

62 Konuya ilişkin detaylı bilgi için bk. Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*.

63 Hume, *A Treatise of Human Nature*, s. 143 = Türkçe’si: *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 174.

64 Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 174.

65 Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s. 8.

66 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 86, 87.

67 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 85, 86.

olsaydı, o geriye bir şey kalmayacağını ya da ortaya çıkanın bilinçsizlik durumu olacağını söylerdi. Ancak Stace, bu noktada ondan ayrılır:

Kalan şey zihinsel bir içerik değil tam bir içsizlik, vakum ve boşluk olurdu. O zaman bilincin tamamen kaybolduğuna ve kişinin uykuya daldığına veya bilinçsiz olduğuna **a priori** olarak inanılacaktır. Fakat içe dönük mistikler –dünyanın her yerinden binlercesi- hep birlikte, bu belirli içerikten tamamen boşalma noktasına vardıklarını ancak o zaman olan şeyin bilinç dışına kayıştan bambaşka bir şey olduğunu öne sürerler. Tersine meydana gelen şey bir saf bilinç (pure consciousness) durumudur – deneysel bir içeriğin bilinci olmaması anlamında saf. Onun kendi dışında hiçbir içeriği yoktur.⁶⁸

Stace'in verdiği cevap, ilk bakışta İbn Sînâ'nın nefsin varlığını kanıtlamak için verdiği "boşlukta uçan adam" örneğini akla getirir.⁶⁹ Tıpkı onun gibi Stace de, duyumla ilişkisi kesilen ve algılardan tamamen bağımsızlaştırılan bir bilinç durumunun, bilinçsizlik veya bilinç dışına kayma hali olmadığını öne sürer. Başka bir deyişle duyumsal algılayış sekteye uğradığında da bilinçlilik hali devam eder ve Stace bu bilinç durumuna "saf bilinç" adını verir. Dahası mistiklerin tecrübelerini de bu bilinç durumuna örnek gösterir. Böylece Stace ilk olarak benliğin tecrübenin ötesine uzanan özel varlığını kabul eder. Peki mistiklerin tecrübe ettiği ve algılardan bağımsız olduğu öne sürülen saf bilinç nedir?

Doğrusu Stace saf bilinç hakkında detaylı açıklama yapmaktan sakınır. Yine de konuyu merak edenler için satır aralarında ortaya çıkan şu iki atıf, takip edilecek yolu gösterir. Bir yerde "saf" ile kastettiğinin, aşağı yukarı Kant'ın kullandığı gibi, "herhangi bir tecrübi içerikten yoksunluk"⁷⁰ olduğunu, başka bir yerde ise "Hume'un yadsıdığı ve mistiklerin onayladığı "ben" in, Kant'ın ileri sürdüğü "tam algının aşkınsal birliği" (the transcendental unity of apperception) olduğunu söyler.⁷¹ Bu iki referans Stace'in, Kant'ı takip ettiği izlenimini uyandırır. Bu noktada, bahsi geçen izlenimi değerlendirmek için atıfların işaret ettiği düşünceye kısaca değinelim.

Hatırlanacağı üzere Kant, Hume'un dikkat çektiği yoldan ilerleyerek *Saf Aklın Kritiği*'nde tecrübeyi olanaklı kılan **apriori** bilginin araştırmasını yapar. Amacı ise tecrübenin sınırlarını açığa çıkarıp, bilginin alanını belirlemektir.

68 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 85, 86.

69 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 107, 108.

70 Stace, "Mistiklerin Öğretileri", s. 127.

71 Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 89.

Ancak Kant, Hume'dan farklı olarak duyuşsal tecrübenin, "Benim tecrübem" haline gelebilmesi için tecrübenin unsurlarından farklı, mantıksal olarak onları önceleyen bir "saf ben" in olması gerektiğini düşünür.⁷² Çünkü "ben" bilinci yalnızca iç algıdan kaynaklıysaydı, Hume'un da dediği gibi, tecrübenin şartlarına tâbi olur, sürekli değişirdi. Filozof böyle olması durumunda, tecrübenin bütününe tek bir bilinçte birleşmeyeceğini ve dolayısıyla "benim tecrübem" denebilecek bir tecrübenin de olanaklı olmayacağını düşünür.⁷³ Kant bu noktada, bütün tecrübeyi önceleyen ve onu olanaklı kılan aşkınsal bir zeminin gerektiğini öne sürer. Hume'dan farklı olarak tecrübenin temelini, tecrübenin unsurlarını önceleyen aşkınsal bir fiil yerleştirir: Aşkınsal özne=x olarak adlandırdığı kendinde şeyden kaynaklanan ve algılayanın kendini idrak etmesine olanak sağlayan bu ilk transandantal düşünme fiili **apperzeption** yani "saf tam algı"dır.⁷⁴ Saf tam algı, "ben" bilincinin aşkınsal birliğidir.⁷⁵ Bu fiil tecrübenin içeriklerini mantıksal olarak önceleyen **apriori** saf bir birliklerdir. Uzay ve zamanın bir birlik içinde kavranmasını ve tecrübenin bir bütünlük içerisinde "saf ben" e ait olmasını sağlar.⁷⁶ Böylece tasarımlar tek bir bilinçte birleşir ve tek "ben" e ait olurlar.⁷⁷ Başka bir deyişle, birbirinden farklı tecrübelerin her birinin aynı bilinçte ve birbiriyle ilişkili ve uyumlu olarak bileşmesi için, her tecrübeye potansiyel olarak eşlik eden bir kendini algılama bilinci olması gerekir. Eğer tecrübelerden bağımsız olarak algılayan kendini idrak etmeseydi, hiçbir bilgi ve bilgiler arasında hiçbir ilişki olanaklı olmazdı.⁷⁸ İşte Kant'ın sisteminde bahsi geçen "tam algının aşkınsal birliği", "ben" i kuran, "ben" e birliğini veren bütünleştirici bir ilkedir. Algıya yönelenin algıya sahip olan olarak kendini algılaması ve bunun tecrübeyi öncelemesi, Kant'ın düşünce dizgesinin kaynağında yer alır. Dolayısıyla Kant, Hume'dan ayrılarak "ben" in tözel varlığını kabul ettiği gibi, bunu alışılabilirlikten çok daha farklı bir biçimde açıklar.

Yukarıdaki kısa hatırlatmadan sonra Stace'e geri dönüldüğünde, o Kant'a saf bilinci açıklamak için atıfta bulunmuştu. Bu bağlamda bahsi geçen referans şu şekilde okunabilir. Stace şöyle demekteydi: "Hume'un yadsıdığı ve mistiklerin onayladığı "ben", Kant'ın ileri sürdüğü "tam algının aşkınsal birliğidir"

72 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 247 (B 133-34).

73 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 247 (B 133-34).

74 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 246 (B 132); Gözkan, "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri", s. 25, 26; Çitil, *Matematik ve Metafizik*, s. 40.

75 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 246 (B 132).

76 Çitil, *Matematik ve Metafizik*, s. 40.

77 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 247 (B 133-34).

78 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 232 (A107).

(the transcendental unity of apperception).⁷⁹ Bunun anlamı Stace'in bahsettiği saf bilinç, öznenin tecrübe eden olarak kendini algılaması bilincine karşılık gelir. Tecrübenin içeriklerini mantıksal olarak önceler, saf ve **aprioridir**. Stace'e göre, işte mistikler tecrübenin şartlarına tâbi olan ve algının değişmesiyle değişen ampirik "ben"i değil, tecrübeyi olanaklı kılan saf bilinci tecrübe eder.⁸⁰ Böylece onun saf bilinçle ne kastettiği biraz daha belirginlik kazanır.

Ancak şu noktaya dikkat etmek gerekir. Her ne kadar Stace, Kantçı bir özne tasarımı kabul ediyor gibi görünse de, onun düşünce örgüsüne yakından bakıldığında aslında Kant'ın çizdiği sınırları aşma iddiasında olduğu ortaya çıkar. O, saf bilinç konusunda iki noktada Kant'tan ayrılır. Stace'in, Kant'tan ayrıldığı, daha doğrusu, Kant'ın çizdiği sınırların radikal bir şekilde dışına çıktığı ilk husus, saf bilincin tecrübesini kabul etmesidir. Onun dile getirmesiyle, "Mistiğin ampirik benlikten kurtulmasının ardından normalde gizli olan saf benin ışığa çıktığı söylenebilir. Ampirik ben, bilinç akımıdır. Saf ben çoklu akımı bir arada tutan birliktir".⁸¹ "Ben, nesnelere kavramakla oyalanmadığı zaman *kendinin* farkına varır. *Benin kendisi* meydana çıkar."⁸² Oysa Kant'a göre, tecrübenin zeminini tutan ve mantıksal olarak tecrübenin unsurlarını önceleyen ve tecrübeye birlik verme işlevi gören "saf ben" in veya ona kaynaklık eden tam algının kendisi ne bir görüdür ve ne de bir kavramdır; bu bilinç, içi boş bir "düşünce" yahut "yalın bir temsil"dir.⁸³ Anlama yetisi, bu temsili var saymaktan öteye gidemez.⁸⁴ Yani temsilin kendisi görüde temsil edilemez ve bu sebeple de ne tecrübesi ne de bilgisi mümkün değildir.⁸⁵ Dolayısıyla söz konusu ilke, tecrübeyi kurmada rol oynayan bununla birlikte tecrübeye konu olmayan temel unsurdur.⁸⁶ Zaten Kant'ın sözünü ettiği doğal dünyanın mukimi olan öznenin tecrübesi, her zaman fenomenal duyu deneyimine zorunlu olarak bağlıdır. Aklını yanlış kullanmadıkça bu sınırları aşamaz. Kant, "ruh-görücülere" karşı yazdığı eserinde bu türde

79 Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 87.

80 Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 89.

81 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 86 (A. Tüzer'in tercümesinden yararlanmakla birlikte "empirical ego" kelimesini "deneysel ego" yerine "ampirik ben" şeklinde ve "pure ego" kelimesini "salt ego" yerine "saf ben" olarak tercüme etmeyi tercih ettik (Bk. Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 87).

82 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 86 (Vurgu eklenmiştir).

83 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 432 (A382).

84 Altuğ, "Önyazı: Yargı ve Bilinç", s. 22.

85 Gözkan, "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri", s. 14. Ayrıca konuya ilişkin bk. Sahabettin Yalçın, "Kant'ta Transandantal Ben Bilinci", s. 39-71.

86 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 232 (A 107), 233 (A 109), 414 (B 404), 457 (B 430); Agamben, *Çocukluk ve Tarih*, s. 38.

irrasyonel sapmaları yanılısma olarak nitelendirir.⁸⁷ Dolayısıyla Stace'in, "Bu ayrımlaşmamış birlik içe dönük mistik tecrübenin özüdür"⁸⁸ düşüncesinin, Kant'ın dizgesinde mâkul bir karşılığı yoktur.

Stace'in Kant'tan ayrıldığı ikinci nokta, tecrübenin konusu ile ilgilidir. Stace, ampirik veya fenomenal "ben"i bireyselliğin ilkesi kabul eder. Saf bilinci ise bireylerden ve zamandan bağımsız mutlak evrensel bilinçle özdeşleştirir. Stace, bireyselliğin ilkesini sorguladığı bölümde şöyle der: "A ve B (bireyleri) bütün deneysel içeriği kendi içlerinde yok ederlerse o zaman ortada onları birbirinden ayıran ve iki ayrı varlık kılan hiçbir şey kalmaz."⁸⁹ Bununla birlikte aynı zamanda şunu da kabul eder:

Mutlak benliğin birliği olan Birlik'in herhangi bir bireysel benlikten bağımsız olduğu açıklığa kavuşturuldu. Çünkü o bütün bireylerin üzerinde kemer oluşturur, böylece bireylerin yaşadıkları zamanların üzerinde kemer oluşturur. O yalnızca içinde bulunduğumuz yılda bir arada yaşayan 'sen' ve 'ben'in saf ben'i değil, aynı zamanda tüm geçmiş ve geleceğin bilinçli varlıklarının saf ben'idir. yani o özne ötesidir.⁹⁰

Yukarıdaki açıklamalarla birlikte, Stace'in mistik tecrübeyi, dinî, sezgisel veya his tecrübesi olmaktan çıkararak konusu "evrensel ben" olan bir tür entelektüel tecrübe olarak yorumladığı ortaya çıkar. Zira bir bireyi diğerinden ayıran, farklı kılan zihinsel-entelektüel bilinci iken, bunun ötesindeki saf bilinç her bireyde aynı ve bu da evrensel olanla özdeştir.⁹¹ Bu ifadelerinden doktorasını Hegel üzerine yapmış olan Stace'in, Kantçı değil de Hegelci "aşkınsal bir özne" tasarımından etkilendiği ya da ona daha yakın olduğu anlaşılır. Çünkü Agamben'in de işaret ettiği gibi, Kant sonrası Alman idealizminin projesi "aşkınsal özne ile ampirik bilinci tek bir mutlak öznedeki tekrar" birleştirmektir.⁹² Bu düşünce geleneğinde "mutlak ben, mutlak özdeşlik, kendinde ide" gibi kavramlarla ifade edilen Kant'ın ısrarla bilinmeyeceğini söylediği "aşkınsal özne", tek tek kişilerin aklını aşan ve bilinmesi olanaklı olan "mutlak akıl" karşılık gelir.⁹³ Stace de benzer biçimde mistik tecrübe-

87 Kant, *Dreams of Spirit-Seer*.

88 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 86.

89 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 153.

90 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 199. A. Tüzer'in tercümesinden yararlanmakla birlikte "pure ego" kelimesini "salt ego" yerine "saf ben" olarak tercüme etmeyi tercih ettik (Bk. *Mysticism and Philosophy*, s. 196, 197).

91 Wainwright, "Stace and Mysticism", s. 145.

92 Agamben, *Çocukluk ve Tarih*, s. 39.

93 Orman, "Alman İdealizmi ve Hegel", s. 56.

yi aslında özneler ötesi “mutlak”ın tecrübesi olarak yorumlar. Bunu açıkça dile getirdiği cümlesi şöyledir: “İçe dönük mistik, duyumlardan, imgelerden ve düşünce içeriğinden kurtularak sonunda kendi içinde Evrensel Ben veya Tanrı ile birleşen ya da bir olan saf beni bulur.” Bu “... bireyselliğin, “sınırsız varlığın” içinde “eriyip yok olma” veya “solup kaybolması” tecrübesidir.”⁹⁴ Böylece mutlak özne, “Bilincin sadece biçimi ya da aracı ya da sınırı olmaktan çıkar ve yeni mutlak öznenin asıl özüne dönüşür.”⁹⁵ “Zihin ‘kendisi dışındaki bütün olası içerikten kurtulur.’ Tüm deneysel içerikten sıyrılma bu tecrübenin ana niteliğidir. O zaman geriye ne kalır? Benin varlığını yadsıyan Hume’un pasajından anlaşıldığı kadarıyla bilinç dışı değil elbette. Geriye kalan saf bendir.”⁹⁶ Bu sebeptendir ki Stace, mistik tecrübenin Tanrı ya da dinî bir varlık ile ilişkilendirilmesini yalnızca kişisel bir yorum olarak görür ve tecrübenin kendisinde buna yer olmadığına ısrar eder. Çünkü dünyanın her yerinden mistikler, dinlerin kabul ettiği bir Tanrı ile değil, özneler ötesi olan “mutlak” ile birleşir.

Aslında Stace’in bu kısımda yer verilen düşünceleri, daha önceki teolojik açıklamalar ve mistik geleneklerdeki dinî yorumlamalarla karşılaştırıldığında oldukça felsefi kalır. O, özneler ötesi “evrensel ben” ile birleşmenin olanağını kabul ederek, hem Kant’ın çizdiği sınırların dışına çıkar, hem de anlaşılmaz ya da saçma olduğu gerekçesiyle çoğu defa felsefeye konu edilmeyen ya da teolojik tartışmalarda dinin sınırları içerisinde yer alan mistisizmi derin felsefi konularla ilişkilendirir. Konuya felsefedeki tartışmalar ışığında bakıldığında mistisizm ilgi çekici hale gelir. Ancak maalesef Stace konuyla ilgili daha fazla açıklamada bulunmaz. Bunun yerine mistik tecrübe anlatıları arasındaki benzerliklere dikkat çekerek, mistisizmle ilgili sorunları cevaplamayı tercih eder. Her ne kadar Stace’in bilinçle ilgili açıklamaları konuyu tam anlamada yetersiz olsa da, düşüncesinin temel çerçevesi ve referans aralığı gün yüzüne çıkmıştır.

III. Değerlendirme

Buraya kadar Stace’in mistik tecrübe, mistik tecrübenin türleri, tecrübeyle din arasındaki ilişki, tecrübe sonrası yorum süreci, tecrübeler arasındaki yorumdan kaynaklanan farklılıklar gibi mistisizmle ilgili temel düşünceleri

94 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 222.

95 Agamben, *Çocukluk ve Tarih*, s. 39.

96 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 110. A. Tüzer’in tercümesinden yararlanmakla birlikte “pure ego” kelimesini “salt ego” yerine “saf ben” olarak tercüme etmeyi tercih ettik (Bk. Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 108).

belirginlik kazandı.⁹⁷ Bununla birlikte, söz konusu düşüncelerin temelinde yer alan saf bilinç ve bu bilincin felsefi zeminine de değinildi. Makalenin son kısmında Stace'in açıklama modeli, şu üç iddia çerçevesinde değerlendirilecektir: 1. Stace'in mistisizmin felsefi okuması, kendisinin iddia ettiği gibi fenomenolojik değildir. 2. Mistik tecrübenin saf bilinç tecrübesi olduğu iddiası, bilinçle ilgili felsefi bir varsayıma dayanır. Bu varsayım "ben" in aşkınsal temelini tecrübe edilebilir olduğudur. 3. Stace'in düşüncelerinin temelinde yer alan bu varsayım yeterince temellendirilmemiştir. Bu sebeple de Stace'in açıklama modeli yeterince temellendirilmemiş bir argümandan hareketle gerçekleştiği için problemlidir ve zayıftır.

Makalenin birinci bölümünden hatırlanacağı üzere, Stace kendi çalışmasının o ana kadar yapılmış araştırmalardan farkını takip ettiği yönetime bağlıyordu. Kendi ifadesiyle amacı, mistik tecrübe "tasvirlerini inceleyerek, eğer varsa, tümevarımsal olarak ortak ana niteliklerine varmaya" çalışmaktır.⁹⁸ Bunun için Stace, "Önce gözlemsel (empirically) olarak ne tip ve ne tür deneyimlere mistik dendiğini saptamak, bunların ana özelliklerini belirlemek ve sınıflamak, sınıfa ait sınırları belli etmek ve ilgisiz tipleri dışta bırakmak için alanı araştırmamız gerekiyor" der.⁹⁹ Bundan sonra "seçilen ve tanımlanan bu tecrübelerin ya da zihin hallerinin" felsefi sorulara "ışık tutup tutmadığına" bakacağını söyler.¹⁰⁰ Pek çok filozof ve düşünürün dikkat çektiği üzere, dünyanın farklı yerlerinden pek çok kimse saf bir tecrübe yaşadığını iddia eder. Hem sayılarının fazlalığı hem de iddialarındaki bazı ortak özellikler gerçekten de bu konuyu ilgi çekici hale getirir. Ancak ilk olarak şunu sormak gerekir: Yalnızca mistik tecrübe anlatılarına dayanarak tecrübenin doğası hakkında konuşulabilir, saf bilincin tecrübe edildiği iddiasına ulaşılabilir mi? Böyle bir geçiş yapılabilir mi? Söz konusu olgu fenomenolojik olarak incelendiğinde, Stace'in ulaştığı sonuçlar anlamlı mıdır?

Doğrusu dikkatli bir okuma ile yukarıdaki soruların cevabı doğrudan Stace'ten alınabilir. Onun çoğu defa dikkatten kaçan ifadeleri şöyledir: "Yalnızca mistiklerin uzlaşmasının kendi başına *kamılayabileceği tek şey* – onların deneyimledikleri şeyi yanlış betimlemediklerini göstermesinin

97 Şüphesiz Stace'in düşüncelerini daha detaylı ele almak mümkündür. Ancak burada, makalenin sınırları düşünülerek konunun amacına uygun biçimde önemli noktalarına değinilmiştir (konuya ilişkin yapılmış son çalışmalardan biri için bk. Fatma Yüce, "Dini ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz Problemi: Walter Stace - Steven Katz Karşılaşması", [doktora tezi], İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

98 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 43.

99 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 7.

100 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 7.

dışında- insanoğlunun yaratılışındaki, onların benzer deneyimleri yaşamalarına neden olan evrensel bir ögenin varlığıdır.”¹⁰¹ Devamında gelen cümle daha dikkat çekicidir: “... *Bütün insanlar* mistik deneyime sahip olsa bile ve bütün bu deneyimler *tıpatıp birbirinin aynı olsa bile* tek başına bu, insanoğlunun doğasında onlara bu benzer deneyimleri yaşatan gerek fiziksel gerekse zihinsel bir şeyin var olduğu gerçeğinden *daha fazlasını* gösteremez.”¹⁰² Bunun anlamı eğer mistik tecrübe olağan tecrübe ile benzer koşullara sahip olsa yani herkeste ortak olsa, bu durum insanın bu türde tecrübe yaşamasına olanak veren bir şeyin olduğundan “öte” bir şeye işaret etmez. Yani aslında Stace’in kendisi de tecrübelerin yaşanmış olmasının, farklı geleneklerde yaşandığı gerçeğinin ötesinde herhangi bir şeye kanıt olamayacağını farkındadır. Diğer bir ifadesi de şöyledir: “... Bu son derece anlamlı düşünce birliği, deneyimlerin yanlış aktarılmadığını, tersine gerçekten tam olarak mistiğin gerçekleştiğini söylediği şey olduğu yönünde çok güçlü bir kanıt varır.”¹⁰³ Dolayısıyla mistik tecrübenin fenomenolojik incelemesiyle ancak şu iki sonuca ulaşılabilir: 1. Mistik tecrübe yaşadığını söyleyen kişiler, böyle bir tecrübe yaşadıkları konusunda yanılmamaktadırlar. 2. İnsanda bu türde benzer bir tecrübenin yaşanmasına sebep olan fiziksel ve zihinsel bir şey olabilir. Bu sonuçlarla ortaya çıkan, Stace’in, mistik tecrübeye dair anlatılar arasındaki benzerliğe rağmen, yalnızca bu anlatılar üzerinden bu iki sonuçtan daha fazlasına ulaşamayacağını açıkça kabul ettiği gerçektir. Dolayısıyla mistik tecrübeye ilişkin olgular ve önermeler doğru da olsa, tecrübenin kendisinden tecrübenin mahiyetine ilişkin bir teoriye geçebilmek için başka delillerin gerekli olduğu da ortaya çıkar. Bunun anlamı, bu dizgede mistisizmin felsefi okuması yalnızca fenomenin kendisine dayanmaz ve bu sebeple de fenomenolojik değildir.

Gelinen bu noktada akla başka bir soru takılır: Eğer mistik tecrübenin yaşanmış olmasından yukarıdaki iki sonuç dışında bir şeye ulaşamazsa, acaba Stace mistik tecrübenin saf bilinç tecrübesi olduğu, saf bilinç tecrübesinin “evrensel ben” ile birliğe karşılık geldiği, içe dönük mistik tecrübenin ortak öze sahip olduğu vb. iddialara nasıl ve hangi delillerle ulaşır? Aslında bu sorunun cevabını da Stace’de bulmak mümkündür. Ona göre, kendi argümanı ancak bilinçle ilgili bir öncülü kabul etmesi halinde geçerli olur. Onun ifadesiyle, “Bildğim kadarıyla hiçbir mistiğin veya başka bir kimsenin şimdiye kadar üzerinde durmadığı, hatta ayırdında bile olmadığı, *ancak öncüllerini kabul ettiğimiz takdirde* mistiğin görüşünü kuşkucunununkine karşı kesin olarak

101 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 139, 140 (Vurgu eklenmiştir).

102 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 139, 140 (Vurgu eklenmiştir).

103 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 139, 140.

destekleyen bir akıl yürütme zinciri vardır.”¹⁰⁴ Yani yalnızca mistik tecrübe anlatılarına bağlı kalınırsa, mistisizmi kuşkucuya karşı savunmak olanaklı değildir. Mistisizm hakkında felsefi bir düşünce üretebilmek için Stace, birtakım öncüllerin kabulünü zaruri görür. Onun sözünü ettiği bu öncül “Mistiğin gerçekte bilincine ait bütün deneysel içeriği yok ettiği ve kendi saf ben’i olan saf bilinçle baş başa kaldığı”dır.¹⁰⁵ Ardından Stace devam eder: Bu öncül “... bir kez bu kabul edilince, bu noktada durmanın mantıksal açıdan olanaksız olduğu ve saf bireysel ben’in gerçekte yalnızca bireysel ben olmayıp evrensel ve kozmik olduğunu da varsaymak zorunda olduğumuzu görürüz.”¹⁰⁶

Böylece sorun açıklığa kavuşur. Stace mistik tecrübe anlatılarından hareketle insanda mistik tecrübe yaşanmasına sebep olan “fiziksel ve zihinsel bir şey”in¹⁰⁷ olduğu sonucunda kalmaz ve bunun ne olduğuna dair fikir yürütür.¹⁰⁸ Yani çalışmasına kendisinin kabul ettiği bir öncülle devam eder. Bu bakımdan onun argümanı ve yaptığı açıklamalar aslında **apriori** bir varsayımı içerir. Bu varsayım “saf ‘ben’in tecrübesinin olanağı”dır. Dolayısıyla aslında bu dizgede mistisizm, belirli bir öncül doğrultusunda yorumlanır. Dahası Stace’in sözünü ettiği bu öncül, felsefenin en karmaşık problemlerinin temelinde bulunan ve felsefi tutumu doğrudan etkileyen bir öncüldür. Bu noktada çalışmanın ikinci bölümünü hatırlamak gerekir. Stace, Hume sonrası felsefecilerin yaygın olarak reddettikleri aşkınsal “ben”i, Kant’a yaptığı atıfla kabul ediyordu. Dahası saf bilincin tecrübe edilebileceğini ve saf bilinç tecrübesinde bireysel farklılıkların aşıldığı aynı “evrensel ben” ile birlik yaşandığını öne sürmekle Kant’ı aşarak idealizme yaklaşmaktaydı. İşte söz konusu bu felsefi kabulünü düşüncesinin temelinde yerleştirir ve sonrasında mistik tecrübe anlatılarını buna göre değerlendirir. Bu bağlamda Stace’in argümanı esasında şöyledir:

1. Bilincin duyumlardan bağımsız ve onları aşan bir üst formu, **aşkınsal ben, saf bilinç** vardır.
2. “Aşkınsal ben” veya saf bilinç, evrensel bilinç ile özdeşdir.
3. Saf bilincin tecrübesi evrensel bilinç ile birleşme tecrübesidir.

-Mistik tecrübe evrensel bilinç ile birleşme tecrübesidir.

104 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 151, 152 (vurgu eklenmiştir).

105 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 151, 152.

106 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 151, 152.

107 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 139, 140.

108 Stace, her ne kadar mistik tecrübeye sebep olan “fiziksel veya zihinsel bir şey” ifadesini kullansa da, ileride görüleceği gibi kendisi tamamen zihinsel bir sebebi kabul etmektedir.

Görüldüğü üzere, Stace'in mistik tecrübeyle ilgili düşüncesi, felsefi bir kabulün sonucudur. Başka bir deyişle, önce bir argüman oluşturulur ve ardından mistik tecrübe bu argümana ampirik destek sağlama görevi görür.¹⁰⁹ Dolayısıyla Stace çalışmasında aslında mistisizmin fenomenolojik soruşturmasını yapmaz. Mistisizmle ilgili sorulara verilen bütün cevaplar aslında yukarıdaki felsefi tavırdan kaynaklanır. Meselâ mistik tecrübenin “mutlak” ile birlik tecrübesi olması, içe dönük mistik tecrübe ile dışa dönük mistik tecrübe sınıflaması saf bilinçle ilgili kabulün sonucudur. Yine içe dönük mistik tecrübelerin ortak öze sahip olduğu iddiası bu kabule bağlıdır. Çünkü bağlamlar üstü bir ortaklıktan bahsedebilmek için buna olanak sağlayan bir “yeti” olması gerekir ki bu açıklama modelinde benliğin tözel varlığı bu görevi görür. Aynı şekilde mistik tecrübe ve yorum arasında yapılan ayırım, başka bir ifadeyle mistiklerin tecrübelerini “Tanrı, brahman, hiçlik, fenâ, sunyata” gibi farklı şekillerde adlandırmalarının sadece bir yorum farkı olduğu iddiasının temelinde aynı felsefi teori vardır. Yani Stace'in zihinsel-entelektüel bilinç ile saf bilinç arasında yaptığı ayırım, hem mistiğin çabasını anlamlı hale getirir hem de ona mistiklerin “hiçlik, birlik, yokluk, fenâ, nirvana” gibi anlaşılması güç ifadelerini anlama olanağı sağlar.

Mevcut durumda şu hususa dikkat edilmelidir. Stace ilk olarak mistik tecrübenin fenomenolojik bir tahlilini yapıp, ardından konunun felsefi sorunlarla ilişkisini ve varsa bu sorunlara verdiği yanıtları inceleyeceğini söyler. Oysa açığa çıktığı gibi kendisi fenomenin mantıksal olarak gerektirmediği sonuçlara ulaşmıştır. Yani mistiklerin ifadelerinde gerçekten de tecrübenin benzer olabileceğini düşündürten bazı ifadeler vardır. Bunu inkâr etmek mümkün değildir. Ancak bu benzerliklerin saf bir tecrübeye dayandığını iddia etmek için mantıksal bir sebep yoktur. Bahsi geçen varsayım, olguyu açıklamadaki diğer bütün ihtimallere aynı uzaklıktadır. Zaten yakından baktığında esasında Stace'in fenomenolojik veya tümevarımsal bir yöntem takip etmeyip, tümdengelsel bir yöntem kullandığı, teorik kabullerine göre mistik tecrübeyi ele alıp birtakım sonuçlara ulaştığı ve dahası bunun da farkında olduğu ortaya çıkar. Stace yalnızca mistik tecrübe anlatılarını dikkate alsaydı, kendisinin de ifade ettiği gibi, bu türden felsefi sonuçlara ulaşamazdı.¹¹⁰ Yani Stace'in kabul ettiği öncüller doğru kabul edilse bile, bu, ulaştığı sonucu zorunlu kılmaz. Dolayısıyla Stace'in çıkarımı sorunludur. Peki acaba o niçin açıkça felsefi bir yorum yaptığını söylemek yerine çalışmasını fenomenolojik bir tahlil olarak sunmakta ve konunun işleyişini bu şekilde devam ettirmekte ısrar etmiştir? Maalesef bu soru cevapsız kalır.

109 Shear, “On Mystical Experiences as Support”, s. 320.

110 Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 139, 140.

Bunlarla birlikte, Stace'in argümanı için neler söylenebilir? Stace'in mistik tecrübeyi bireysellik, bilinç, aşkınsal bilinç gibi felsefi konularla ilişkilendirmesi oldukça önemlidir. Zaten mistisizmin XIX. yüzyılda ilgi görmesi, dönemin felsefi paradigmasının sınırlandırmalarını kırarak bir arayışla ilgilidir. XVIII. yüzyıldan itibaren teologlar ve felsefeciler kimi zaman Tanrı'nın varlığını veya bilgisini delillendirmek, kimi zaman dolaysız bir tecrübenin imkânını öne sürmek, kimi zaman da evrensellelikle ilgili problemlere cevap vermek için mistik tecrübeye başvurmuşlardır. Ancak Stace'in dikkatini çeken nokta önemlidir. Mistisizmle ilgili bir tartışma, Hume'un daha önce bahsi geçen bireysel töz meselesiyle yakından ilgilidir. Çünkü hangi dine veya kültüre mensup olursa olsun mistik, olağan tecrübenin sınırlarını aştığını öne sürer ki zaten uzun ve yorucu uygulamalarını da bu amaçla gerçekleştirir. Eğer mistik yanılmıyor veya yalan söylemiyorsa, insanın hangi yetisinin bu türde bir tecrübe yaşamasına olanak sağladığı, mistiklerin tecrübeye ulaşmak için kullandıkları yöntemler ile tecrübeleri arasında nasıl bir ilişki olduğu merak konusudur. Dolayısıyla Stace konuyu saf bilinç üzerinden ele alarak önemli bir noktaya dikkat çekmiştir. Ancak maalesef çalışmanın ikinci bölümünde görüldüğü üzere o, saf bilinçle ne kastettiğini yeterince açıklamaz. Hatta Kant'a yaptığı referanslar bile net değildir. Dahası onun kabul ettiği şekli ile mistik tecrübenin Kant'ın felsefesinde yeri yoktur. Hatırlanacağı üzere, Kant *Saf Akılın Kritiği*'nde idealizmin "ben" kavramını eleştirirken -tabii filozofun dışarıda bırakmak istediği isim Platon'dur- **benin** duyuşsal alan dışında **noetanın** veya başka bir deyişle kendinde şeyin dolaysız görüşüne sahip olmasına olanak sağlayacak entelektüel bir yetiye sahip olmadığının altını çizmekteydi.¹¹¹ Oysa Stace, Kant üzerinden entelektüel bir tecrübeye işaret eder. Dolayısıyla aslında Stace mistisizmle ilgili açıklamaları doğrudan Kant'ın çizdiği tecrübenin sınırlarının dışındadır. Bu bakımdan da Stace'in Kant ile hesaplaşması ve kendi iddialarını temellendirmesi beklenir. Fakat o argümanının temellerini açıklayıp, onları sağlamlaştırma ihtiyacı duymaz. Hangi noktalarda Kant'ı kabul edip, nerede ondan ayrıldığını, bunun nasıl gerçekleştirdiğini açıklamaz. Sadece kullandığı ifadelerden idealizme yaklaştığı izlenimini verir ki bu herhangi bir referans içermeyen bir izlenimden öte değildir. Bütün bu muğlaklığa rağmen mistisizmi tamamen bu düşünce üzerinden ele alır. Mistik tecrübe, saf bilinci destekleyen bir olgu olarak sunulur. Bu şartlar altında, Stace'ten beklenen muğlak kalan noktaları açıklaması ve okuyucuya mâkul gerekçeler sunmasıdır. Ancak maalesef satır arası atıflar ve bazı değinilerden daha fazlasına ulaşılamaz.

111 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 248 (B 135).

Gelinen bu noktada önemine binaen birkaç noktanın altını tekrar çizmek gerekir. Öncelikle Stace'in açıklama modeli ele alınırken, onun tümevarımsal ve fenomenolojik bir yöntem takip etmediğine dikkat edilmelidir. Yani saf bilinç, içe dönük mistik tecrübe, ortak öz gibi düşünceler yalnızca mistik metinlerle sınırlı kalınarak ulaşılmış değildir. İkincisi ortaya çıktığı üzere Stace'in argümanı, tecrübeyi olanaklı kılan aşkınsal temelin yani saf "ben" in tecrübesinin imkânına dayanır. Daha önce de değinildiği gibi özellikle Kant sonrası süreçte Kant'ı dikkate alarak saf "ben" in tecrübesini iddia etmek, Kantçı tecrübe anlayışından uzaklaşmayı gerektirir. Bunun için de ya yeni bir tecrübe tanımı ortaya konmalı ya da mevcut Kantçı olmayan ve saf "ben" in tecrübesine olanak sağlayan bir tecrübe anlayışı kabul edilmelidir. Oysa Stace, çalışmasında saf bilinçle ilgili yalnızca Kant'a referansta bulunur. Onun Alman idealizmine yakın olması, ifadelerinin yorumundan ibarettir. Başka bir deyişle Stace'in kendisi, çalışmasında Hegel veya herhangi bir başka Alman filozofunu anmaz. Dolayısıyla nasıl bir tecrübe anlayışına sahip olduğu bir türlü açıklığa kavuşmaz. Durum böyle olunca argümanın temeli zayıf kalır. Konuyu tartışmak için yeterli bağlam oluşmaz. Dahası eğer kendisini Hegelci görüyorsa da Hegel'in düşünce sisteminden mistisizme nasıl kapı araladığını da açıklaması gerekirdi. Dikkat edilmesi gereken başka bir nokta Stace'in mistisizmi dinden tamamen bağımsız bir fenomen olarak görmesidir. Yani XIX ve XX. yüzyılın metafizik karşıtı söylemlerinin etkisinde kimi zaman Stace'in açıklamaları teolojik bir mistisizm lehine gibi düşünülmüş olsa da, yakından bakıldığında yorumlama süreci dışında dini tamamen dışlayan bir modeldir. Stace'in düşüncesini kabul ederken, bunun ortaya çıkaracağı problemleri hesaba katmak gerekir.

Sonuç olarak, kabul etmek gerekir ki Stace, mistisizmin felsefede hangi türden sorunlarla ilişkili olduğunu göstermede ve tecrübenin dile aktarılması, tecrübeler arasındaki çeşitlilik, tecrübe ve din arasındaki ilişki gibi başa çıkılması güç sorunlara verdiği cevaplarda oldukça başarılıdır. Dahası geliştirdiği açıklama modeli mistik metinler arasındaki farklılıkları açıklama ve "ortaklıklar"ı öne çıkarma noktasında diğerlerine kıyasla daha ikna edici ve etkilidir. Stace'in dediği gibi "Mistiklerin mistik deneyimin evrensel **olanaklılığına** ilişkin bu iddiasının doğru olduğuna inanmak akla uygun" olabilir. Fakat sorun şudur ki felsefi bir incelemede beklenen, olası ihtimallerden birini öne çıkarmak yerine öne sürülen iddiaların temellendirilmesidir. Stace'in açıklamaları derinlemesine incelendiğinde okuyucu mistisizme ilişkin çözümler bulmak yerine daha zor ve karmaşık sorunların önüne bırakılır. Oysaki bu türdeki kişisel deneyimleri bir teoriyle açıklamak için daha karmaşık süreçleri dikkate almak gerekir. Bu sorunlar da aslında güçlü gibi görünen

açıklama modelinin gücünü zayıflatmakta ve ortaya konan pek çok açıklamanın geçerliliğine gölge düşürmektedir. Stace'in açıklama modeli tümdengelmelidir olduğu için değil, argümanının temelleri muğlak, delilleri eksik ve açıklamaları yetersiz olduğu için zayıftır. Her ne kadar XX. yüzyıldaki James, Otto, Underhill, Zaehner gibi diğer araştırmacıların çalışmalarıyla birlikte Stace'in düşünceleri alanı canlandırmış ve konunun felsefi önemine dikkat çekmişse de, yakından bakıldığında, Stace'in argümanlarının tecrübenin kendisine dayanmadığı ve teorik olarak da yetersiz olduğunu ortaya çıkarır. Bu bakımdan mistisizme ilişkin sorunlar hâlâ canlıdır ve çözüm beklemektedir.

Bibliyografya

- Agamben, Giorgio, *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Kanat Kitap, 2010.
- Akdemir, Betül, "Mistik Tecrübenin Özyle İlgili Çağdaş Kuramlar Bağlamında Türkiye'de Mistik Tecrübe Çalışmaları", *I. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi: Bildiriler Kitabı*, ed. Furkan Yıldız - Ümit Güneş, İstanbul: İlmî Etüdler Derneği (İLEM) - Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2013, s. 72-80.
- Altuğ, Taylan, "Önyazı: Yargı ve Bilinç Kant'ın Özne Felsefesi Üzerine", Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi* içinde, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Panel Yayınları, 1995, s. 9-24.
- Ayer, Alfred Jules, *Language Truth and Logic*, London: Penguin Books, 1990.
- Bouyer, Louis, "Mysticism: An Essay on the History of the Word", *Understanding Mysticism*, ed. Richard Woods, London: The Athlone Press, 1981, s. 42-55.
- Çitil, Ahmet Ayhan, *Matematik ve Metafizik*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Deleuze, Gilles, *Ampirizm ve Öznellik: Hume Açısından İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme*, çev. Ece Erbay, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2008.
- Eckhart, Meister, *Ben, Meister Eckhart, Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şeyi Saklamadığı Adam*, der. David O'Neal, çev. Aslı Özer, İstanbul: Klan Yayınları, 2003.
- Eliade, Mircea, *Yoga: Ölümsüzlük ve Özgürlük*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013.
- Forman, Robert K. C., "Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting", *The Problem of Pure Consciousness Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, New York: Oxford University Press, 1990, s. 3-52.
- Gimello, Robert, "Mysticism in Its Contexts", *Mysticism and Religious Tradition*, ed. S. T. Katz, New York: Oxford University Press, 1983, s. 61-88.
- Gözkan, Bülent, "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri", *Yeditepe'de Felsefe*, 1 (2002): 21-79.
- Harmless, William, *Reading Mystics: Text, Community, Experience*, New York: Oxford University Press, 2008.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2001 = Türkçesi: *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, İstanbul: BilgeSu Yayınları, 2009.

- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât: İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy v.dğr., İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Jay, Martin, *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Kahn, Fetullah, *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer - Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel, *Dreams of Spirit-Seer*, çev. Emanuel F. Goerwitz, New York: The Macmillian Co., 1900.
- Orman, Enver, "Alman İdealizmi ve Hegel", *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, ed. Erdal Yılmaz, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Otto, Rudolf, *The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, çev. John W. Harvey, London: Penguin Books, 1959 = Türkçesi: *Kutsalâ Dair: Kutsal Tasarısındaki Sezgisel Faktör ve Rasyonelle Olan İlişkisi Üzerine*, çev. Sevil Ghaffari, İstanbul: Altıkkırkbeş Basın Yayın, 2014.
- Otto, Rudolf, *Mysticism East and West*, New York: The Macmillian Company, 1932.
- Overall, Christine, "Mysticism, Phenomenalism, and W. T. Stace", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 18/2 (1982): 177-90.
- Russell, Bertnard, *Din ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul: Elif Yayınları, 1963.
- Shear, Jonathan, "On Mystical Experiences as Support for the Preennial Philosophy", *Journal of the American Academy of Religion*, 62/2 (1994): 319-42.
- Staal, Frits, *Exploring Mysticism*, Middlesex: Penguin Books, 1975.
- Stace, Walter T., *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillian, 1960 = Türkçesi: *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Stace, Walter T., "Mistiklerin Öğretileri", *Bilimname*, çev. Canan Kuvancı, 10/1 (2006): 117-31.
- Stace, Walter T., *The Teachings of the Mystics*, New York: Mentor Book, 1960.
- Stace, Walter T., *The Theory of Knowledge and Existence*, Westport: Greenwood Press, 1970.
- Sunar, Cavit, *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1966.
- Sunar, Cavit, *Mistisizm Nedir?*, İstanbul: Kılıç Kitabevi, 1979.
- Swinburne, R., *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- Tüzer, Abdüllatif, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm: Felsefi Bir Yaklaşım*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.
- Underhill, Evelyn, *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*, London: Methuen University Paperbacks, 1960.
- Wainwright, Wm. J., "Stace and Mysticism", *The Journal of Religion*, 50/2 (1970): 139-54.
- Yalçın, Sahabettin, "Kant'ta Transandantal Ben Bilinci", *Felsefe Dünyası*, 39/11 (2004): 39-71.

Mistisizmin Felsefî Okuması: Walter T. Stace'in Mistik Tecrübeye İlişkin Düşüncelerinin Bir Değerlendirmesi

Bu makale, mistisizm konusunda XX. yüzyılın öne çıkan isimlerinden biri olan Walter T. Stace'in konuya ilişkin düşüncelerinin değerlendirilmesini içermektedir. Stace, Kant sonrası dinin kaynağı, Tanrı'nın varlığı, dinî tecrübenin imkânı gibi tartışmalar bağlamında gündeme gelen mistisizmin felsefî okumasını yapar. Tecrübeyi dinden bağımsızlaştırarak insanın doğasıyla ilgili bir probleme dönüştürür. Mistik metinlerin fenomenolojik incelenmesiyle, mistik tecrübenin bir türünün, "içe dönük mistik tecrübe"nin "saf bilinç" tecrübesi olduğunu ve tecrübe esnasında "evrensel ben" ile dolaysız birliğin tecrübe edildiğini iddia eder. Ardından mistisizmle ilgili pek çok soruna bu iddia temelinde cevaplar sunar. Ancak dikkatli bir okuma ile Stace'in açıklamalarının doğrudan mistik metinlerin fenomenolojik okumasına dayanmadığı, tecrübenin tanımı ve sınıflandırmasının gerisinde bilinçle ilgili felsefî bir varsayımın yer aldığı ortaya çıkar. Aslında Stace, Kant'ın düşünce dizgesinde yer alan tecrübenin unsurlarını önceleyen "aşkınsal ben"i kabul ederek, mistik tecrübeyi "aşkınsal ben"in tecrübesi olarak yorumlar. Fakat Stace, "aşkınsal ben" ve saf bilinç ile ilgili düşüncelerini temellendirmez. Kant'a yaptığı atıflarını belirginleştirmez. Bunun yerine dikkatleri mistik anlatılar üzerine çeker. Mistiklerin kullandıkları benzer kelimeleri vurgulayarak, bunları "saf bilinç tecrübesi"ne delil gösterir. Bu tutumu, argümanının felsefî temellerinin zayıf kalmasına ve birtakım muğlaklıkların oluşmasına yol açar. Bu makalede çoğu defa dikkatten kaçan bu noktaların altının çizilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Walter T. Stace, mistik tecrübe, birlik, saf bilinç, aşkınsal ben.

تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر» لعبد الغني بن إسماعيل النابلسي

أونال شاهين*

The Critical Edition of *Nuqūd al-surar sharh 'Uqūd al-durar fī mā yuftā bih min aqwāl al-Imām Zufar* by Abdulghani b. Ismā'īl al-Nablusī

This paper is a critical edition of *Nuqūd al-surar sharh 'Uqūd al-durar fī mā yuftā bih min aqwāl al-Imām Zufar* by Abdulghani b. Ismā'īl al-Nablusī (d. 1143/1731) who dealt with unanimous legal opinions (muftā bih) of Imam Zufar, one of the leading interpreters of Islamic law in the school of Hanafiyya. Al-Nablusī's work, a commentary on the 31-couplet-poetic treatise of al-Hamawī (d. 1098/1687), has a significant place among independent studies about Imām Zufar. *Nuqūd al-surar* can be identified as the most comprehensive work about the opinions of Imām Zufar, despite the fact that they are partially found in the diverse literature of Hanafī law and doctrine. While al-Hamawī mentioned in his treatise fifteen legal issues solved by Zufar's opinions, al-Nablusī increased them into seventeen. However, al-Nablusī opposed to al-Hamawī in some points and criticized some of what al-Hamawī said "muftā bih".

Key words: al-Nablusī, Imām Zufar, Imām A'zam, muftā bih, nāzim, masā'il, Hanafiyya.

أ. الدراسة

١. ترجمة المؤلف

الشيخ عبد الغني النابلسي رحمه الله تعالى هو من أعيان علماء القرن الثاني عشر الهجري الثامن عشر الميلادي. له مؤلفات في ميادين كثيرة من العلوم الإسلامية، وقد تناولت شخصيته العلمية دراسات كثيرة في العصر الحديث. ولم تتوسع في تناول حياته لتوفر ذلك في الموسوعات المتداولة.

* معيد في جامعة أرتفين جوروه وطالب دكتوراه في جامعة رجب طيب أردوغان، قسم الفقه الإسلامي
(unalsahinn29@gmail.com)

١.١. اسمه ونسبه وتاريخ ولادته وأسرته

هو عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني بن إسماعيل بن أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكنايّي المقدسيّ النابلسيّ الدمشقيّ، العارف بالله الحنفي الصوفيّ النقشبندي القادري. ولد في دمشق سنة ١٠٥٠هـ/١٦٤١م ودفن فيها.^١ وهو النابلسي: نسبةً لمدينة نابلس في فلسطين.

وقد أخذ طريق القادرية عن الشيخ السيد عبد الرزاق الحموي الكيلاني، وأخذ طريق النقشبندية عن الشيخ سعيد البلخي.^٢ وقد نشأ نشأة علمية منذ صباه، وأفنى شبابه في طلب العلم وتدرّسه.^٣

١.٢. نشأته ورحلاته ووفاته

ولد ونشأ في بيت يشعّ منه نور العلم، فتعلم القرآن الكريم ثم الفقه والأصول ثم المعاني والصرف والتفسير، وتمرس وتعمق في معظم العلوم الإسلامية. واستوجب ذلك منه الرحلة إلى الحواضر الإسلامية للتزود من معارف علمائها، وصقل ما قد حصل عليه من علوم ومعارف. فرحل إلى بغداد ومصر والحجاز وحواضر إسلامية أخرى. وكتب العديد من الرسائل أثناء تلك الرحلات نحو "حلة الذهب الإبريز في بعلبك وبقاع العزيز" وغيرها من الرسائل.^٤

وبعد اعتكافه سبع سنوات على منهج الطريقة النقشبندية انطلق في رحلته لأداء فريضة الحج بعد أن زار كثيرًا من قبور الأولياء والصالحين. وتوفي سنة ١١٤٣هـ/١٧٣١م ودفن في مسكنه^٥ في حي الصالحية بدمشق، وأنشأ حفيده مصطفى مسجدًا يضمّ ضريحه، والناس يزورونه للتبرك.^٦

١.٣. شيوخه وتلاميذه

درس على كثير من الشيوخ والعلماء؛ منهم والده والشيخ أحمد القلعي الحنفي ومحمود الكردي، وعبد الباقي الحنبلي، ومحمد المحاسني، والنجم الغزي، وإبراهيم بن

^١ هدية العارفين للبغداد، ١/٥٩٠؛ وسلك الدرر ^٥ Özel, "Nablusi", *DIA*, XXXII, 268-270.

للمرادي، ٣/٣١١. ^٦ الكوكب الساري في حقيقة الجزء الاختياري

سلك الدرر للمرادي، ٣/٣١١. ^٢ للنابلسي، تحقيق سامي طوران أرل، مجلة إسام،

Özel, "Nablusi", *DIA*, XXXII, 268-270. ^٣

٢٠١٥: ٣٥-١٧٤. ^٤ Özel, "Nablusi", *DIA*, XXXII, 268-270.

Özel, "Nablusi", *DIA*, XXXII, 268-270. ^٤

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

منصور الفتال، ومحمد بن أحمد الأسطواني، وعبد القادر بن مصطفى الصفوري الشافعي، والسيد محمد بن كمال الدين الحسيني الحسيني بن حمزة نقيب الأشراف بدمشق، ومحمد العيثاوي، وحسين بن إسكندر الرومي وغيرهم من العلماء.^٧ ومن تلاميذه محمد بن إبراهيم الدقدقي، محمد بن عبد الرحمن المشهور بابن التاجي، ابن كنعان، ابن عبد الرزاق، محمد بن مراد المرادي، محمد بن عبد الرحمن الغزي، حامد العمادي، محمد أمين المحبي وغيرهم.^٨

١.٤. مصنفاته

كتب كثيرًا من المؤلفات في العلوم الإسلامية وشروحًا لكثير من مؤلفات سابقيه التي تظهر تخصصها في علم الكلام والفقه والتصوف. وقد سدت شروحه وآثاره فراغًا كبيرًا في المكتبة الإسلامية، ونخصُّ بالذكر بعض رسائله الفقهية، ونحيل القارئ إلى الدراسات العديدة حول كتب النابلسي. لأن النابلسي تناوله الباحثون العرب وغير العرب على حدٍ سواء. نحن نعرض عمل بعض الأشخاص في كتب النابلسي. كبكري علاء الدين بحث في مقالته "المسرد النقدي بأسماء مؤلفات الشيخ عبد الغني النابلسي" عن جميع مؤلفات النابلسي ونحن نذكر هنا بعض رسائله الفقهية ولا داعي أن نذكر رسائله الأخرى؛ لأنَّ رسائل النابلسي تبلغ قريبًا من مائتين وخمسين رسالةً كما قاله بكري.^٩ وفي بعض المؤلفات يُذكر اسمُ كتبِ النابلسي ولكن رسالة البكري في هذا المجال هي الأهم. ويوجد أيضًا كتابان يبحثان في حياة النابلسي أولهما: علماء دمشق وأعيانها في القرن الثالث عشر الهجري لمطيع الحافظ ونزار أباطة بيروت ١٤١٢/١٩٩٢ وأيضًا عبد الغني النابلسي دراسة عن حياته وأعماله وأحواله لمطيع الحافظ ١٠/٣ التراث العربي دمشق ١٤٠٣/١٩٨٣. والعارف عبد الغني النابلسي حياته وشعره لأحمد مطلوب الناشر دار الغرب الإسلامي ٢٠٠٦/٠١/٠١. وأيضًا من الباحثين غير العرب من بحث عن حياة النابلسي رحمه الله ونشر كثيرًا في المجلات والكتب منها؛ Scholars in Networks: 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī and His Travels, Jonh O. Voll; 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī of Damascus and the Mawlawī Sufi Tradition, Ahmad Sukkar.

^٧ سلك الدرر للمرادي، ٣/٣١.

^٨ علاء الدين، مجلة مجمع اللغة العربية ٥٩، ١: ٩٧-

١١٠، ٢: ٣٣٤-٣٨٨.

^٩ Özel, "Nablusi", *DIA*, XXXII, 268-270.

^٩ انظر لجميع مؤلفات النابلسي: "المسرد النقدي

فمن رسائله الفقهية إبانة النص في مسألة القصد، إتحاف من بادر إلى حكم النوشادر، اشتباك الأسنة في الجواب عن الفرض والسنة، إشراق المعالم في أحكام المظالم، إيضاح الدلالات في سماع الآلات، تحصيل الأجر في أذان الفجر، تحفة الراكع الساجد في جواز الاعتكاف في فناء المساجد، الجواب الشريف للحضرة الشريفة أن مذهب أبي يوسف ومحمد هو مذهب أبي حنيفة، خلاصة التحقيق في حكم التقليد والتلفيق، تحقيق القضية في الفرق بين الرشوة والهدية، تنبيه الأفهام على عدة الحكام، إرشاد المتملي في تبليغ غير المصلي، بذل الصلوات في بيان الصلاة، تحفة الناسك في بيان المناسك، الابتهاج في مناسك الحاج.^{١٠}

٢. التعريف بالرسالة

٢.١. توثيق نسبة الرسالة إلى مؤلفها

ليس هناك ما يدعو للشك حول نسبة هذه الرسالة للنايلسي؛ وذلك لعدم وجود ادعاء من هذا القبيل. وتسجيل هذه الرسالة في المكتبات الإسلامية جاء مثبتاً نسبتها للنايلسي، كما في المكتبة الظاهرية والمكتبة السلمانية وكتب الطبقات والتراجم أثبتت أنّ الرسالة هي من مؤلفات النايلسي. وأيضاً ورد في فهرس المكتبة الظاهرية ما يوضح لنا أنّ نسخة **نقود الصرر** هي من تصانيفه. فنسبة الرسالة إلى صاحبها النايلسي ثابتة لا غبار عليها. وأيضاً عنوانها الثابت هو **”نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يفتى به من أقوال الإمام زفر“**. إلا أن هذا العنوان قد ورد باختلاف قليل في كتاب **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين** للبغدادي رحمه الله تعالى، المطبوع في بيروت عام ١٩٥١م في دار إحياء التراث العربي.^{١١} وذكر بكري علاء الدين اسم الرسالة بين مؤلفات النايلسي.^{١٢}

٢.٢. موضوع الرسالة وأهميته

الإمام زفر مجتهد مطلق في المذهب الحنفي وعلم متقدم بين أعلامها، من أجل ذلك علماء الإسلام ركزوا على الإمام زفر وآراءه وقد نرى أسلافنا ألفوا كتباً في أقوال زفر.

^{١٠} هدية العارفين للبغدادي، ١/٥٩٠. وهناك مؤلفات أخرى ذكرها صاحب كتاب هدية العارفين.
^{١١} ونصّ عنوان الرسالة في كتاب هدية العارفين ورد مصحّحاً ونصّه: **”تموه الصور شرح عقد الدرر فيما يفتى**
به على قول زفر“ هدية العارفين للبغدادي، ١/٥٩٠.
^{١٢} **”المسرود النقدي بأسماء مؤلفات الشيخ عبد الغني النايلسي“** لبكري علاء الدين، مجلة مجمع اللغة العربية ٥٩، ١: ٩٧-١١٠، ٢: ٣٣٤-٣٨٨.

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

بعضها لم يصل إلينا ككتاب **اختلاف يعقوب وزفر** للحسن بن زياد (ت. ٢٠٤هـ/١٩م) وبعضها وصل إلينا وسنبحث من هذه الكتب مختصرا.

وقد قام الحموي^{١٣} رحمه الله تعالى المتوفى سنة (١٠٩٨هـ/٦٨٧م) بجمع أقوال الإمام زفر المفتى بها في منظومة شعرية سماها **”عقود الدرر فيما يفتى به من أقوال الإمام زفر“**. تضمّنت هذه المنظومة خمس عشرة مسألة في ثلاثة وثلاثين بيتاً من الشعر، وقد نظمها الحموي رحمه الله تعالى دون تعرضه للراجح والمرجوح من أقوال زفر. وقد بدأ بالبسملة والحمدلة ثم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، ثم ذكر المسائل الفقهية البالغة خمس عشرة مسألة كما قلنا، وأنهى الرسالة بالدعاء والاستغفار.

وَألف برهان الدين بن إبراهيم المشهور بـ”**پيريزادة**“ (ت. ١٠٩٩هـ/٦٨٨م) رسالة أخرى في أقوال الإمام زفر المفتى بها وسماها: **القول الأزهر فيما يفتى به بقول الإمام زفر**. وقد طبعت هذه الرسالة في مكتبة دار نور الصباح بتحقيق عبد الكريم الشيخلي سنة ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

وعلى نظم الحموي شرحان، أحدهما: **نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يفتى به من أقوال الإمام زفر** لعبد الغني النابلسي، والثاني: **سلوك أولي النظر لحل عقود الدرر نظم ما يفتى به من أقوال الإمام زفر** لإسماعيل أبي الشامات. قال صاحب **معجم المؤلفين**: إنه كان حيّاً في سنة (١٢٥٩هـ/١٨٤٣م).^{١٥} وقال في فهرس المكتبة

^{١٤} هو إبراهيم بن حسين بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن بيري الحنفي المفتي بمكة المكرمة، توفي سنة تسع وتسعين وألف، بعض رسائله الفقهية منها: إزالة الضنك في المراد من يوم الشك، الاستدلال في حكم الاستبدال، إظهار الكنز المخفي في عدم ضمان الصبري، السيف المسلول في جواز دفع الزكاة لآل الرسول، شرح تصحيح القدوري لابن قطلوبغا، عمدة ذوي البصائر بحل مهمات الأشياء والنظائر لابن نجيم في الفروع، القول الفاصل الماضي في بيان حكم عزل السلطان للقاضي، اللعنة في حكم صلاة الأربع بعد الجمعة، الوثيق من العروة في بيان أقسام الرشوة. هدية العارفين للبغدادي، ١/٣٤.

^{١٥} معجم المؤلفين للكحالة، ١/٣٦٥.

^{١٣} اسمه أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي: مدرّس، من علماء الحنفية. حموي الأصل، مصري. كان مدرّسا بالمدرسة السليمانية بالقاهرة. وتولى إفتاء الحنفية. توفي سنة ثمان وتسعين وألف. هو مؤلف النظم: **”عقود الدرر فيما يفتى به من أقوال الإمام زفر“**. وصنف كتابا كثيرة، منها: إتحاف أرباب الدراية بفتح الهداية، تذهيب الصحيفة بنصرة الإمام أبي حنيفة، حاشية على الدرر والغرر لمنلا خسرو، الدرر النفيس في بيان نسب الإمام محمد بن إدريس، شرح كنز الدقائق، الدرّ الفريد في بيان حكم التقليد، غمز عيون البصائر على محاسن الأشباه والنظائر لابن نجيم في الفروع، كشف الرمز عن خبايا الكنز. الأعلام للزركلي، ١/٢٣٩.

الأزهرية: «وهو شرح للشيخ إسماعيل أبي الشامات من علماء قرن الثالث عشر الهجري على عقود الدرر نظم ما يفتى به من أقوال الإمام زفر».^{١٦} ونقول باعتماد على فهرس المكتبة الأزهرية وهي «نسخة بخط المؤلف ١٢٥٩هـ ضمن مجموعة في مجلد بخطوط مختلفة بعضها بخط السيد أحمد مصطفى سنة ١٢٧١هـ في ١٧٢ ورقة، من ورقة ١١٤-١٤٩».^{١٧} ونرى أبا الشامات يذكر النابلسي في شرحه هذا بقوله: «سيدي».^{١٨} ونقل في بعض الأماكن منه. وأتمننا تخريج هذا الكتاب أيضا بفضل الله تعالى، وسنشره إن شاء الله تعالى.

وقد تميز شرح النابلسي عن شرح أبي الشامات بالسعة في كثرة مصادره وتبسيط مسائله. ويمكننا أن نقول: يبرز جهد النابلسي في هذا الشرح بسرد الموضوعات التي الفتوى فيها وفق كتب فروع الحنفية؛ متناولاً آراء الإمام زفر بما له وما عليه.

٢.٣. أسلوب الرسالة وعرضها للمسائل

قال النابلسي: إنه قام بتأليف هذه الرسالة بناءً على طلب طلاب العلم، وسمّاها بهذا الاسم يعني «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يفتى به من أقوال الإمام زفر». بدأ الرسالة بالبسملة والحمدلة ثم التحليل اللغوي مستعيناً بالمصباح المنير للفيومي، وأقلّ منه صحاح الجوهري، منطلقاً من الترتيب الذي انتهجه صاحب المنظومة. حيث بدأ بالبسملة والحمدلة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم. ثم تناول شخصية زفر ونسبه ومكانته المتميزة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وسائر فقهاء عصره.

والمؤلف يتناول المسائل وفق منهجه المتبع في التحليل اللغوي أولاً، ثم التعمق في الجانب الفقهي للمسألة مستوفياً شروط العرض، والإحاطة بالموضوع من جوانبه المختلفة ووجوهه المتعددة، في إطار لا يخرج عن الفقه الحنفي؛ لذلك نجده تارةً يتمسك بلزوم الفتوى على قول زفر، وتارةً لا يرى لزومه.

وقد نقل النابلسي أقوالاً كثيرة موثقة من كتب الفقه؛ مما يدل على أمانته العلمية في صحة نسبة الأقوال لأصحابها. وقد اعتمد على كتب مذهب الحنفي وخصّ منها كتب

^{١٦} فهرس المكتبة الأزهرية، مطبعة الأزهر ١٤٦٥هـ ١٨ سلوك أولي النظر لحل عقود الدرر، لإسماعيل أبو الشامات، المكتبة الأزهرية، ١٣٠و١.

١٨٤٦/٢، ١٨٤٦.

^{١٧} فهرس المكتبة الأزهرية، ١٨٤٦/٢.

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

الإصلاح والإيضاح لابن كمال باشا، وشرح الدرر لملا خسرو، والاختيار للموصللي، وشرح الوقاية للباقاني، وفتاوى الخاصي، وفتاوى البزازية لمحمد ابن شهاب البزاز الكردي، وفتاوى قاضي خان، وفتاوى الخيرية، وقد اعتمد على هذه الكتب مصادر رئيسية لشرحه. وبعض هذه المصادر مفقودة لا أثر لها، من ذلك شرح الوقاية للباقاني الذي نقل منه النابلسي كثيرًا.

وقد خالف النابلسي الناظم في بعض المسائل التي يقال فيها "الفتوى على قول زفر"؛ وذلك لوجود أقوال لأئمة المذهب الحنفي (أبي حنيفة وصاحبيه) تشير إلى أن مقولة "الفتوى على قول زفر" هي مرجوحة وليست براجحة. واعتمد النابلسي على ترجيح قول أبي حنيفة وصاحبيه على من سواهم من المذهب، مستدلًا بقولاته من أصول المذهب.

والنابلسي في هذه الرسالة يحافظ على منهجه في النقد والتوضيح، فعندما يرى ضعفًا في قول الحموي رحمه الله تعالى نراه يشير إلى نقطة الضعف، مدللًا عليها بالحجة والبرهان، معتمدًا قول أئمة المذهب، مبينًا حججهم ببساطة ووضوح.

والنابلسي في هذه الرسالة يتناول خمس عشرة مسألة نحن نجتنب سردها متتاليًا حذرًا الإطالة على القارئ؛ لأن المؤلف رحمه الله بيّن ذلك في البيت السادس والعشرين.

٢. ٤. وصف نسخ الرسالة

قبل أن نصف نسخ الرسالة يلزم علينا أن نشير إلى بعض الأشياء المهمة لهذه الدراسة. أولاً نرى في فهرس مخطوط المكتبة الظاهرية أربع نسخ لنقود الصرر. يكتب فيها: "وهي شرح لمنظومة عقود الدرر وهي في جمع ما يفتى به على قول زفر، تأليف أحمد الحموي.

النسخة الأولى: نسخة قيمة بخط المؤلف، الخط معتاد. [٧٦-٦٩] ق. الرقم ٤٠٠٩.

النسخة الثانية: نسخة قيمة كتبت في حياة المؤلف عليها وقفية نقيب السادة الأشراف على المكتبة الظاهرية. الخط نسخ معتاد، كتبت بعض الكلمات بالحمرة، كتبه عمر العمري سنة ١١١٣هـ. [١٠٤-١١٥] ق. الرقم ٨١٨٩.

النسخة الثالثة: نسخة جيدة قريبة بعهد بالمؤلف، عليها تملكات كثيرة منها سنة ١١٧٨، الخط نسخ معتاد، بعض الكلمات كتبت بالحمرة، كتبت سنة ١١١٤هـ كما جاء في آخر المجموع. [١٢٩-١٤٧] ق. الرقم ٥٣١٦.

النسخة الرابعة: نسخة جيدة في بدايتها ما يشير إلى أن الناسخ تلميذ المؤلف، الخط نسخ معتمد [١٩٨-٢٠٧] ق. الرقم ١٧٧.^{١٩}

إضافة إلى هذه المعلومات وجدنا في كتب الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط يوجد فيه سبع نسخ وأيضاً بعض المعلومات يتعلّق بنقود الصرر وهي موافق لما ذكر في فهرس مخطوطات دار الكتب المكتبة الظاهرية. إلا أنه يُذكر في الفهرس الشامل قيّد زائد وهو في النسخة الرابعة وهذا القيد كما سأذكر في توصيف الرسالة "وهي نسخة مقابلة مصحّحة على نسخة الشارح سنة ١١٤٥هـ/١٧٤١م كتبها تلميذ المؤلف سنة ١١٤٣هـ/١٧٤٠م. الظاهرية / دمشق [المجموع ١٧٧ (١٩٨-٢٠٧)]^{٢٠} هذا قيد زائد مهمّ بالنسبة لنا. ولكن لم يكن في صحائف الرسالة أيّة كتابة تفيد هذا القيد. ولكن اعتماداً بما ذكر في فهرس الشامل اتخذنا هذه النسخة أصلاً.

وأيضاً توجد نسختان لنقود الصرر شرح عقود الدرر في المكتبة السلিমانيّة في إسطنبول، النسخة الأولى لأسعد أفندي، والنسخة الثانية لجلي عبد الله أفندي. واللافت للنظر أنّ النسختين قد ختمتا ويفهم من ختام تاريخ النسخ الثلاثة أنّ هذا التاريخ ليس قيد الفراغ ولكن هو تاريخ خاتمة الكتاب؛ لأنّه من المستحيل أن يكون الناسخون كلّهم قد ختموا بتاريخ واحد. هذا يشير إلى أنّ نسختي أسعد أفندي وجلي عبد الله أفندي نُسختا من نسخة المؤلف أو من نسخة نخست من نسخة المؤلف؛ لأنّ قيد الفراغ في نسخة المؤلف كما في نسختي أسعد أفندي وجلي عبد الله أفندي.

وتتميز كتابة نسخة جلي عبد الله أفندي عن نسخة أسعد أفندي باعتمادها على تسهيل الهمزات. ولا شك أنّ هذين الناسخين غير المعروفين قد قاما بنسخ الشرح الأصليّ للشيخ النابلسي، ويتضح ذلك من المقدمة حيث نجد أن الاستهلال كان متطابقاً في النسختين، متضمناً المدح والثناء والتبجيل للشيخ النابلسي رحمه الله تعالى.

ونظراً لاعتماد الدراسة على نسخة المكتبة الظاهرية قابلناها مع نسختي المكتبة السلিমانيّة، ومع نسخة المتن المسماة بعقود الدرر، وفيما يلي توضيح وافٍ عن كل نسخة.

^{١٩} فهرس مخطوطات دار الكتب المكتبة الظاهرية، ٢٠ الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، لمحمد مطيع الحافظ، ٢/٢٦٣-٢٦٤. لمجمع الملكي، ١١/٢٠١.

(١) نسخة الظاهرية (ورمزها في التحقيق: ظ)

وهذه النسخة موجودة في المكتبة الظاهرية. وبعد اطلاعنا على النسخ الثلاث اتجهنا إلى اعتماد نسخة المكتبة الظاهرية أصلاً للتحقيق، وفقاً لقواعد مركز البحوث الإسلامية (ISAM) في التحقيق. نحن نقول اعتماداً على معلومات توجد في فهرس المكتبة الظاهرية بأنها نسخة مقابلة مصححة على نسخة الشارح سنة ١١٤٥هـ/١٧٤١م كتبها تلميذ المؤلف سنة ١١٤٣هـ/١٧٤٠م. الظاهرية / دمشق المجموع ١٧٧ (١٩٨-٢٠٧). ولكن لم نر على النسخة ما يشير إلى ذلك، ولو كان ختماً أو خطأً أو قيد فراغ.

بعد اطلاعنا على هذه النسخة بوسيلة الأخ العزيز أورخان أنجقار قمنا بمقابلتها مع النسختين المذكورتين فوجدنا نسخة جلي عبد الله أفندي هي الأقرب إليها من جهة توافق الكتابة وتسهيل الهمزات. أما نسخة أسعد أفندي فهي تحتوي على جمل زائدة عن نسخة جلي عبد الله أفندي.

وقيد الفراغ أيضاً موافق للنسختين، ومختمة بقوله: "قد وافق الفراغ يوم الأحد الرابع عشر من ذي الحجة سنة اثنتي عشرة ومئة وألف. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وجميع التابعين بخير إلى يوم الدين والحمد لله رب العالمين".

(٢) نسخة أسعد أفندي (ورمزها في التحقيق: س)

هذه النسخة في المكتبة السلিমانية في قسم أسعد أفندي تحت الرقم ٣٦٠٧، وبعد اطلاعنا على النسخ الثلاث تبين لنا أن نسخة أسعد أفندي قد تميّزت بجودة الخط مع زيادات كثيرة في كل سطر خلافاً لنسخة الظاهرية التي قوبلت مع نسخة المؤلف رحمه الله.

هذه النسخة مكتوبة بخط نسخ جميل وواضح من دون تشكيل، وأبيات النظم فيها مكتوبة بلون أحمر، يبدأ البيت بثلاث نقط وينتهي بثلاث أيضاً. الرسالة تتكون من ١٨ ورقة، وعدد الأسطر في كل صفحة من النسخة هو اثنان وعشرون أو ثلاثة وعشرون سطرًا بانتظام. وجاء في آخر الرسالة من الناسخ الدعاء للشارح وهو قيد الفراغ، وتمت الرسالة بهذا القيد: "قد وافق الفراغ يوم الأحد الرابع عشر من ذي الحجة سنة اثنتي عشرة ومئة وألف. وصلى الله على خير خلقه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين".

(٣) نسخة جلي عبد الله أفندي (ورمزها في التحقيق: ج)

وهذه النسخة في المكتبة السلিমانيّة في قسم جلي عبد الله أفندي تحت الرقم ٣٨٥. والرسالة تتكون من ١٦ ورقة، مكتوبة بخط أثن من خطّ نسخة أسعد أفندي، وأضعف منه فنيًا بكثير، لكنه موافق لنسخة المؤلف وغير مشكّل أيضًا. وقد جاءت أبيات النظم فيها باللون الأحمر. وكل صفحة من هذه النسخة تحتوي على ثلاثة وعشرين سطرًا. وقد جاء في أعلى صفحة المقدمة من هذه النسخة اسم الرسالة "نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يفتى به من أقوال الإمام زفر رحمه الله تعالى"، واسم المؤلف: "تأليف الشيخ عبد الغني النابلسي رحمه الله ونفعنا به آمين".

وقد جاء في آخر الرسالة من الناسخ الدعاء للشارح وهو قيد الفراغ: "قد وافق الفراغ من تحريرنا لشرح هذه المنظومة يوم الأحد الرابع عشر من ذي الحجة سنة اثني عشرة ومئة وألف. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين آمين وجميع التابعين بخير إلى يوم الدين والحمد لله رب العالمين آمين".

(٤) نسخة النظم، (ورمزها في التحقيق: ن)

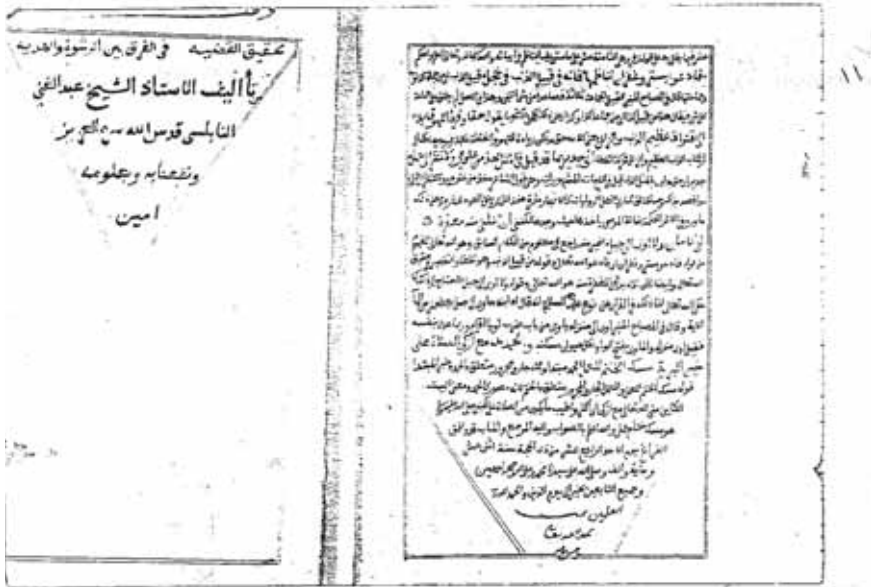
وأما نسخة النظم الوحيدة فهي موجودة في المكتبة السلیمانيّة قسم أسعد أفندي تحت الرقم ٦٩١.

وهي نسخة واحدة ومكتوبة بخط رقعة جميل وثخين وواضح تمامًا، ووضعت دائرة صغيرة باللون الأحمر تفصل شطري كلّ بيت من النظم. وعدد أبيات هذه النسخة واحد وثلاثون بيتًا، وهذا يعني أن البيت السادس عشر والثامن عشر المذكورين في شروح المنظومة ليسا موجودين في نسخة النظم؛ أي إنهما سقطا سهوًا من قبل الناسخ. وقد جاء في أعلى الصفحة الأولى من نسخة النظم: بتقديم "عقود الدرر فيما يفتى به من أقوال زفر في نظم العلامة الشريف أحمد بن محمد الحموي عليه رحمة الباري".

ونظرًا لوجود فروق بين نسخة النظم ونسخ الشروح رأينا أن نضع أبيات النظم كاملة في نهاية هذه الدراسة، والتوفيق من الله.

٣. عملنا في التحقيق

- علينا أن نوضح بداية أننا ملتزمون بقواعد التحقيق لمركز البحوث الإسلامية (ISAM).
- وقد قابلنا النسخ الثلاث للشرح مع نسخة النظم متبّعين الفروق بين النسخ، مع الإشارة إلى ما سقط تصحيحًا من الناسخ أو سهواً من هذا القبيل.
- عرّفنا نُسخ الشرح الثلاث ونسخة المتن تعريفاً وافياً يتيح للقارئ أن يعرف النسخ كلها.
- اتخذنا نسخة المكتبة الظاهرية أصلاً لوضع أرقام الورقات، وأيضاً قابلنا المتن والنسخ الثلاث، وأشرنا للبيت الزائد والمفقود بينهما.
- واستعنا بالمصادر غير العربية ووضعنا أسماءها في بيلويغرافيا في آخر الرسالة.
- الآيات القرآنية الواردة في الشرح وضعناها بين قوسين مع ترقيمها. وكذلك قمنا بحيال الأحاديث النبوية الواردة في الشرح بتعيين كُتُبها وأبوابها وأرقامها.
- كذلك قمنا بتشكيل الكلمات التي يُحتمل أن تُقرأ خطأ في حالة عدم تشكيلها.
- أشرنا إلى نقولات النابلسي من المصادر سواء كانت مطبوعة أم مخطوطة، بالمجلد والصفحة، وذلك باستثناء الكتب التي تعتبر مفقودة. حيث إنها لم تصل إلينا.
- رغم اعتمادنا لنسخة المكتبة الظاهرية إلا أن هناك كلمات إما مفقودة أو مغايرة ولكنها موجودة في النسخ الأخرى. لذلك أثبتنا هذه الكلمات لضرورتها وأشرنا لها في الهامش.
- عرّفنا بالعلماء الواردة أسماؤهم في الشرح، تعريفاً مجملاً يثري القارئ.
- أشرنا أيضاً إلى ما حذف سهواً أو تصحيحاً، ونهّنا إلى ما ينبغي تقديره في سياق النص. وكذلك أشرنا إلى الضعف والوهن والركاكة في بعض التراكيب والتعبيرات.
- وقمنا بترقيم أبيات المنظومة في الشرح والنظم، مع التنبيه إلى أرقام الأبيات المفقودة من نسخة النظم.



صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة الظاهرية

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله شارح القصد وسبب الرود والمقدود والعتادة والتمام
 على عملنا للشيعة الرابعة اليوم التي يستخرج منها صدور الفوائد
 لعلنا نلهم في الآخرة ما نلهم في الدنيا من الآخرة والناجيين
 لهم بأصناف على ما لا يحصى إنما يتعد بقول العالم العارفين
 الجاهلين ما في رافع من الشريعة والحقيقة وسبب سر الخفاين
 والطريقة سببها وهو في الشيخ عبد الغنى الشهير باننا لم نل
 حفظه الله تعالى وإنما نلنا من كتابات علومه وأدراكه
 حال شرح اللفظ العباري وأيضا لاشارة موضع على متن
 الآيات المنظومة ذاتها الفوائد المفهومة في جمع ما يتقرب
 على قول الإمام زفر أحد أئمة الطريقة المحمديين بحال السبق
 وسبق التكامل والظفر التي سماها عقود الدرر وهو ما يتقرب من
 آخره لتمام زفر المنسوب لفظ الشيخ الإمام والقاضى الإمام
 السيد محمد المعوي المعوي فروع العقائد خمسة وأسكنه فسيح
 جنات عدن حيث شرح هذا فؤاد الصبر شرح عقود الدرر
 بناء على ما في من أقوال الإمام زفر عليه السلام من هذا الشرح بعض
 الحامد والمجزر وربما يخص بالأسانيد القديمة وغيره من الأئمة
 والله والى الموفق والهادي إلى سواء الطرق قاله المصنف
 الله تعالى بعد ذكر السيرة لفظا وحفظا وحفظا
 ١٠ الحمد لله على كل عمل في عشرين فصل من في الآله
 معنى للهدى معنى الشكر لله تعالى على نعم من حيث هو من على
 الحامد والمجزر وربما يخص بالأسانيد القديمة وغيره من الأئمة
 فإن اخترت هذا لثمة لذكر سوابق الفضل والكلام عليه وعلى السيرة

قال الغرور بالتحقيق فلا يحتاج هنا إلى زيادة التعليل به ولا تكثير
 وتكرار له بما قصدت إشارته إلى كمال الأقسام طلب المزيد من الأقسام
 ثم نعت المقصد بقوله ذلك العمل بقول الآيات من أركانها وهي زيادة
 ومن تكثير الأقسام طلب زيادة العمل عندنا لثمة ما هو عليه عليه
 به وهو العمل الصالح بمقتضى أحكام الشريعة وسوابق الفضل
 التي نلنا على عهد من الآله فضل الطاعات واجتساب المنقبات
 والجزء عليها بحسب إشارته في الدنيا والنعيم المقرب في الآخرة
 ١١ ثم الصالح على شمس الشريفين ١٢ وعلى الطيف حار منقول ١٣
 الغرور والعتادة على النبي صلى الله عليه وسلم ودون السلام وهو جاز وكذا
 خلاف الأولى كإخبار السلام وبعد والأخبار بها الفضل ونسب
 الشريعة هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم نزلت أشرفت بؤره ونور
 بآياته لأحكام الشريعة الأئمة من بعدهم من أباها ونسبنا لثمة ما
 بواسطه من الآله ومن يعق الملم وسكون الآتون بما الذي والحمد لله
 صلته ويصحب في كماله من صفته والحمد لله والحمد لله والآله
 الشرف على كل ما حله حلا وحلولا والآله ما في دار الخلق والآله
 وهو صلى الله عليه وسلم كان به وهو على الله تعالى كما لا اله الا هو
 إليه والى طاعاته والعمل به في كل شأنه كما لا اله الا هو والآله
 أحواله عليه السلام في حال حياته في حال سفره صلى الله عليه
 ١٤ قد نزلت بها من آيات الشريعة الإسلامية كما اقتضت
 لمعنى الزيادة نصح من هذا القدر القدر والحمد لله وعلى كل
 تعالى ان اردت ان تصح كقولك في قدر بقوله نفسه هذا يخصه
 وهو لا خلاص والصدق في المشورة والعدل كماله المصباح في اللغة
 لا يربط الربة في النزل لثمة وهو كلف الغزل قاله

بما ذكرنا وبسطنا الكلام هناك فبصير هذه أيضا مستلزمة
 عشرتها يعني به على قول زفر وهي المأمنة عشر على ما سبق على لنا ظم
 في آياته وأفعه وأفعه وأفعه
 ١٥ ناد عوسر وعقولي لما طاب له ما كان من قبل الذئب في جمل
 فادعوني الله ويحكوه تعالى وقول من قبل الذئب أي من قبل
 الذئب وجماعتها في كماله في المصباح الخير القليل لما قبله
 نفا عن من قوم سبني انتهى وهذا في الأصل جمل على ما ذكر
 يبقى مقال هذا من قبل كذا وكذا أي من جماعتهم وكذا يعني من قبل
 ذلك والليل لا يستحق
 ١٦ يقول حقا وقول الله تعالى في الآيات من قبل الذئب والآله
 يعني كلامه من كونه زيادة اللهو والنعمة تأتي عليه فيؤديه
 ذلك والآيات التي فيها العلم والزم الحركة للفظ
 ١٧ في خبرها بقوله المشاء خذ من علومه لا نظير العمل
 خبر أي من وأولى بالمثل الذي قبله الآيات المشهورة وهو قوله تعالى
 خذ من علومه لا نظير العمل والصدق بذلك وجه الخلق الآيات
 ١٨ أهل الروايات كالأخبار مشرته هذا المأرو على العود للشارح
 ومعنى ذلك ما ورد في الآيات كونه صاندا للمؤمن يعني لا يخرها
 ١٩ حيث وجدها
 ٢٠ كمن ان تتلقى منه مغفرة في لسان ولا آية إلى الجبل
 فمنه راجع للمعلوم من الكلام السابق وهو الله تعالى المفهوم
 من قوله فادعوني وعفوا عن أي نادعوه لثمة وقول من قبل الذئب
 وهو لفظا والتعريف في حقوق الله تعالى وأيضا فان الذي يرتجى لغة
 منه هو الله تعالى وقوله والآيات إلى الجبل أي لا احتياج إلى ذلك كما

عكى الله تعالى لنا ذلك في القرآن من فوح عليه السلام ما قال
 لعائنه سألني الرجل بعض من المأمنة الآية وقد لفته المصباح
 الخبر أي إلى من له يابى من باب ضرب أو قام ودعا عدي
 بنفسه قبيل آية منزله والماوى جنت الزوار الجبل جنان سكن
 ٢١ والوجه مع ذلك العتادة على خبر الآية يسكن الجنة العمل
 المورث والله تعالى والحمد لله والحمد لله والحمد لله والحمد لله
 مسكن الجنة للعمل والعمل بالهدى والحمد لله والحمد لله والحمد لله
 كالجهد ومعنى البيت الجهد العائين من الله تعالى مع آية أي أكثر
 الجيب ما يكون من الصلوات على النبي صلى الله عليه وسلم هو سكت
 ختام على والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب
 قاله الشارح إعادته على من كانه ويركت
 علومه قد يقين الخراف يوم الإصدار أرايح
 من ذي النجاة سنة أربع عشر ومائة
 والفت وصلّى الله على خير
 خلقه محمد وعلى آله
 صحبه أجمعين
 والحمد لله
 رب العالمين
 ٢
 ٣

صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة أسعد أفندي برقم ٣٦٠٧

SOLETMANIYE G. KÜTÜPHANESİ

رسالة فتوح الصوره شرح عقوده الدرر بيان
 به من افعال الامام زين العابدين تعالى
 تائيد الشيخ عبد الله بن عباس
 رحمه الله تعالى وتوفينا

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله على ما فعله في صدر العروا وبالهدوء والصلوة
 والسلام على علي بن ابي طالب عليه السلام صاحب البيت
 الذي لا يزول له ملكه والتميزه وعلى الاله الاطهار والجميعه بالسادة
 الاخيار والناجدين لهم بحسبان على مر الدهور اما بعد
 يقول العالم الاعلام والجزا الفخمة في واقع منار الشريعة والعتبة
 وميراث العلم والعقيدة والطريقة سبديا ومولا يه الشجعيه
 اخيرا المشير باب الله بن حنظل الله تعالى ذاك المشير خلفنا علينا
 من مكره وكرهات ووجوده وادام حيا له **هذا شرح لطيف**
 العراون وقرينة الشرح وصنعت في متن الابيات الظلمة
 ذات الغمل بد القوم من جمع ما يقى به على القول الامام زين
 اهدا به العتية انصه من بكما لالسنة وسبق الكمال والظفر
 القمصا على عقود الدرر وما يقى بين اقول الامام زين
 نظره الى الشيخ الامام والفاضل المهتم السيد احمد الشيرازي
 ثور به تعالى برحمتك وسكتك شرح جسدته وقد سويت ترجمي
هذا فتوح الصوره شرح عقوده الدرر فيما يقى به من افعال الامام
 زين العابدين من شرح بعض الطلابة انهم تائيد الشيخ الاخر
 من ذهاب الاستقام على الامام وادام على التوفيق والهادية

الوسنة

131

السوا الطريف قال العنق رحمه الله تعالى بعد ذكر السيرة لفظا
 وحفظا وحفظا وحفظا
الحمد لله همدانا لكي اعمل على ما يقى من قوازل
 معاني الخوده من معاني الكثرة مع السوا على الصبر مذهب مؤمنهم
 على التمام او غيرهم وما ياتهم باللسان ويعلم الشوق فير ما
 من انك لا انت وان اخص عنا بالنعمة فكم وسوا بق العقل
 والاتكام عليه وعلى السحمة عما انزاد بالمتصف فلا يتبع هذا
 التبريد التلطف به والتميزه وقد كماله بالهدوء اشار
 الى كمال الاحكام بطلب المريد من الانعام فتنعت العبد
 بقوله تذكري اعمل صبرك الهيا من ركابك انك انسى وزاد من ركابك
 الزرع اذا اطاب لزراعة اعمل جادته تعالى بالهدوء عليه واظمير
 به وهو اعمل الصالح يستحق الاحكام الشرعية وسوا يقى
 العقل هي آثار بر الحقة تعالى على عباد من الارض افعال العباد
 واجتناب به الغفريات والجزا عليها بحسن النشا في الدنيا
 والتعظيم القويم في الاخرة
ثم الصلاة على النبي من دعا الى الله في فعل وسوق
 في الصلاة على النبي صل الله تعالى عليه من دون السلام ومن
 جائز لكنه خلاف الاولي كما في الصلاة وهذه والانيان بهما
 افضل ونفس الشريعة هو نيبتنا كمن صلى على النبي عليه وسلم
 لانه اشركت بوجهه وفرد بيا نكته الاحكام الشرعية الا لقبة نظيره
 من اياها ومعنا باليه كالمعلمين بالامر الاله من يفتح الذر وسكن
 التوفيق الذي والجللة يعاد صلواته او بعضه بل والجلود بعدك
 سفته وعلل المرئجل الائمة والسفر به قال صل بانك حلا وحلها

فانما يستعمله في الدنيا فانه في قبل الدين في قبل
 قبل الله من جهة الدنيا وهو من جهة الله والصلوة في العباد
 الفضل العمارة لانه نفعنا من سائق النبي وهو في العمل
 من يلقى على جملة كل من يلقى بها في الدنيا والجملة
 جماعة كذا وكذا بعد ان كمال الاستصحاب
رسالة فتوح الصوره شرح عقوده الدرر بيان
 يعني الاله على ذكره من بركة الغنم والمؤمنين على الله في قوله
 انك اذا ركبتك في الدنيا العظيم والشر من العظماء
ان جدي به من انك في عملك خذ من علمي ولا تنظر الى علمي
 عهد جدي بحت وانك في قبل الايات والكثيرات وهي
 قول الشيخ
 علم من علمي ولا تنظر الى علمي واضعه في كل وجه مخالف الباركية
 وهو البروريات كالعلماء والصرف هذا الشارح في العود للشاركية
 معونه كرامتة في انظر الحكمة عند الله الغنم من اخذها حتى
لكل من سئل عنه عطف الامان والارباب الجيبيل
 خصوص من اجمع على منعون كلام الله تعالى الغنم
 من قوله انك في سيرة عطف انك في قوله الله تعالى وقوله من
 قبل الله من علمي ولا تنظر الى علمي خذ من علمي ولا تنظر الى علمي
 الذي يرعى الغنم من علمي لا تنظر الى علمي خذ من علمي ولا تنظر الى علمي
 الذي كان كماله على الله تعالى لانه كان الغنم من علمي ولا تنظر الى علمي
 انك في قوله الله تعالى وقوله من علمي ولا تنظر الى علمي
 الصالح الشريعة في قوله الله تعالى وقوله من علمي ولا تنظر الى علمي
 عدي بنفسه فقيا من قوله تعالى في قوله من علمي ولا تنظر الى علمي

والله اعلم

132

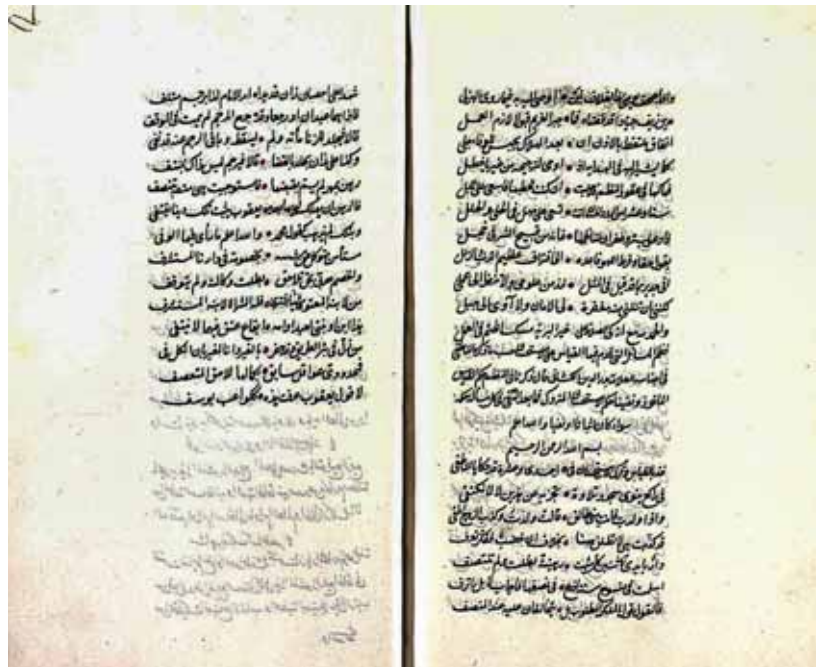
والله يده مع ان الصلاة على خير البرية مسك انتم للعلم
 الفرضية والله جاز وهو رسول الله بالهدوء وهو وليته لوقته مسك
 الغنم للعلم والعلوم والجملة من صلوات الله على من صلوات الله عليه
 النبينا والكمات من قول الله تعالى مع اركانهم وانك في الغنم والهدوء من
 الصلاة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كمن صلى على النبي والهدوء
 اعلم بالعلم به والهدوء من انك في قوله تعالى وقال الله تعالى
 عليا من مكرهات وكرهات حلوته ودوالق الغنم من قوله
 شرح هذه النظمه نوره الاهداء اربع علم من انك في قوله الله
 عز وجل وقال صلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه
 اجمعين امين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه
 واكود الله رب العالمين امين

133

هذه رسالة في تقوية الفطنة والعرفان بين الرشد والآ
والهداية على الكدحبة الراجعة تائيدا لاهل
الاعلام والفران مع انك في الشرح
عبد الفتاح بن الشيخ اصيلي
الاصمعيه
تأليفه
بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي جعل بصيرتكم هدى وكمنا مع بقرتكم
 وهدايتكم بتحقيق متعبد في الصلاة والسلام على سيدنا
 محمد افاضنا بالانجيل والفران من علمي ولا تنظر الى علمي
 وبما يعنيه والهداية والهداية من علمي ولا تنظر الى علمي

Name	Solatmaniye Kütüphanesi	No.	277/101-102
Year	1957/17	Class.	
Transl. No.		Page No.	97

صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة جلبي عبد الله أفندي بقم 385



صورة النظم من نسخة أسعد أفندي برقم ٦٩١

ب. التحقيق

/ نُقُودُ الصُّرَرِ شرح عُقُودِ الدُّرْرِ فيما يُفتى به من أقوال الإمام زُفَرٍ رحمه الله تعالى ^{٢١} [١٩٨ و]

الشرح للشيخ عبد الغني قدس سره والأبيات للسيد أحمد الحموي رحمهم الله تعالى أمين ^{٢٢}

بسم الله الرحمن الرحيم ^{٢٣}

الحمد لله شارح الصدور وميسر الورود والصدور، والصلاة والسلام على منهل الشريعة الراقية البحور، التي يستخرج غَوَاصِها درر الفرائد لقلائد النحور، وعلى آله الأطهار وأصحابه السادة الأخيار، والتابعين لهم بإحسان على ممر الدهور.

أما بعد: { فيقول العالم العلامة والبحر الفهامة، رافع منار الشريعة والحقيقة ومبيّن أسرار الحقائق والطريقة، سيدي ومولاي الشيخ عبد الغني الشهير بابن النابلسي (ت. ١١٤٣هـ/١٧٣١م) حفظ ^{٢٤} الله تعالى ذاته، وأفاض علينا من بركات ^{٢٥} علومه وأدام حياته: }

فيقول الفقير عبد الغني ابن النابلسي الحنفي عامله الله بلطفه الخفي ^{٢٦} هذا شرح لطيف العبارة وظريف الإشارة، وضعته على متن الأبيات المنظومة ذات الفوائد المفهومة في جمع ما يفتى به على قول الإمام زفر، أحد أئمة الحنفية المخصوصين بكمال السبق وسبق الكمال والظفر، التي سماها ”عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر“، المنسوب نظّمها إلى الشيخ الإمام والفاضل الهمام السيد أحمد الحموي المصري (ت. ١٠٩٨هـ/١٦٨٧م)، ^{٢٧} تعمّده الله تعالى برحمته وأسكنه فسيح جنّته. وقد سميت شرحي هذا:

٢١ ج: رسالة نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يفتى به من أقوال الإمام زفر رحمه الله تعالى، تأليف عبد الغني النابلسي رحمه الله ونفعنا به آمين.
٢٢ س ج - الشرح للشيخ عبد الغني قدس سره والأبيات للسيد أحمد الحموي رحمهم الله تعالى.
٢٣ ج + وبه نستعين.
٢٤ س: حفظه.
٢٥ ج + بركاته وبركات علومه.
٢٦ س ج - فيقول الفقير عبد الغني ابن النابلسي الحنفي عامله الله بلطفه الخفي.
٢٧ وضعنا المتن وهو ”عقود الدرر“ في آخر الرسالة.

نقود الصُّرر شرح عقود الدُّرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر. طلب مني هذا الشرح بعض الطلاب اهتمامًا بنفع الإخوان من ذوي الاستفادة والأصحاب. والله وليّ التوفيق والهادي إلى سواء الطريق.

{قال المصنف رحمه الله^{٢٨} بعد ذكر البسملة لفظاً وخطاً حفظاً^{٢٩} وضبطاً:}

(١) الحمد لله حَمْدًا زَاكِي الْعَمَلِ عَلَى سَوَابِقِ فَضْلِ مِنْهُ فِي الْأَزْلِ

معنى الحمد: لله^{٣٠} هو معنى الشكر، وهو الثناء على المنعم من حيث هو منعم على الحامد أو غيره، وربما يختصّ باللسان. ويعمُّ النعمة وغيرها من الكمالات، وإن اختصّ هنا بالنعمة لذكر سوابق الفضل. والكلام عليه وعلى البسملة ممّا أُفرد بالتصنيف، فلا يحتاج هنا إلى زيادة التطويل به والتكليف. وقد أكد الحمد بالمصدر إشارة إلى كمال / الاهتمام بطلب المزيد من الإنعام. ثم نعت المصدر بقوله: "زكاي العمل" بفتح الياء [١٩٨ظ] من زكا يزكو إذا نمى وزاد، أو من زكى الزرع إذا طاب؛ لزيادة العمل عند الله تعالى بالحمد عليه ولطيبه به، وهو العمل الصالح بمقتضى الأحكام الشرعية. و"سوابق الفضل": هي تقادير الحقّ تعالى على عبده من الأزل أفعال الطاعات واجتناب المنهيات، والجزاء عليها بحسن الثناء في الدنيا والنعيم المقيم في الآخرة.

(٢) ثُمَّ الصَّلَاةُ عَلَى شَمْسِ الشَّرِيعَةِ مَنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ فِي حِلٍّ وَمُرْتَحَلٍ

أفرد الصلاة على النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهو جائزٌ لكنّه خلاف الأولى كإفراد السلام وحده، والإتيان بهما أفضل. و"شمس الشريعة" هو نبيّنا محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لأنّه أشرقت بنوره ونور بيانه الأحكام الشريعة الإلهية، فظهرت مزاياها وفضائلها للمكلفين بها من الأمّة. و"مَنْ" بفتح الميم وسكون النون أي الذي، والجملة بعده صلته أو بمعنى نبيّ والجملة بعده^{٣١} صفته. و"الحلّ والمُرتحلّ" الإقامة والسفر. يقال: حلّ بالمكان حلًّا وحلولةً، إذا أقام فيه. فالمرتحل: الارتحال. وهو صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يدعو إلى الله تعالى؛ أي إلى الإيمان به والإسلام^{٣٣} إليه، وإلى طاعته^{٣٤} والعمل بها،

٢٨ س ج + تعالى.

٢٩ س ج - حفظاً.

٣٠ س - لله.

٣١ س ج - بعده.

٣٢ ج + تعالى.

٣٣ ج: والسلام.

٣٤ ج: طاعته.

وإلى ترك منهياته واجتنابها في كلِّ أحواله عليه السلام، في حال إقامته وفي حال سفره صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم.

(٣) قَدْ قُلْتُ نُضْحًا^{٣٥} لِمَنْ رَامَ التَّغْزُلَ فِي أوصاف ذي هَيْفٍ^{٣٦} كَالغُصْنِ فِي المَيْلِ

«نصحت لزيدٍ أنصح له نصحًا ونصيحة، هذه اللغة الفصيحة وعليها قوله تعالى: ﴿مَوْلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ﴾ [هود، ١٣/٣٤] وفي لغة يتعدى بنفسه يقال: نصحته. وهو الإخلاص والصدق في المشورة والعمل» كذا في المصباح^{٣٧} في اللغة لابن خطيب الدهشة (ت. ٧٧٠هـ/١٣٦٨م):^{٣٨} والتغزلُ تفعل وهو تكلف الغزل. قال في المصباح: «والغزل؛ بفتحتين حديث الفتيان والجواري» انتهى.^{٣٩} يعني ذكّر أوصافهم المستعذبة المثيرة للشوق والغرام، كأوصاف الصِّباح الوجوه ورقّة^{٤٠} القوام. ومنه الأشعار الرياضيات والخمريات ونحو ذلك. ولهذا قال: في أوصاف ذي هَيْفٍ، بالتحريك. قال في المصباح: «جارية هيفاء بالمد؛ خميصة البطن دقيقة الخصر، ويقال أيضًا مهففة ومهففة».^{٤١} وقوله: كالغصن في المَيْل. قال في المصباح: المَيْل^{٤٢} «بفتحتين؛ مصدر من باب تعب؛ الإعوجاج خلقة» انتهى.^{٤٣} والمراد هنا التثني والتمايل الذي في الأغصان؛ لفرط لينها وانعطافها بالنساء.

(٤) / خُذْ مَا تَرَاهُ وَدَعْ مَا قِيلَ فِي العَزْلِ وَلَا تُشَبِّبْ بِذِكْرِ الرَّبْعِ وَالتَّطَلُّلِ [١٩٩و]

قوله: «خذ» فعل أمر من الأخذ وهو تناول. وما تراه: أي الذي تراه في كلامي الآتي بيانه؛ وفي جنسه من الكلام؛ وهو الفقه الشرعي كما سنذكره بعده. «ودع»: أي اترك فلا تأخذ ما قيل؛ أي: قالته الشعراء في العَزْلِ بفتحتين كما قدمناه.

وفي المصباح: «شَبَّبَ الشاعر بفلاحة تشبيبا، قال فيها الغزل، وعَرَّضَ بحبها، وشَبَّبَ قصيدته حسننها وزَيَّنَها بذكر النساء».^{٤٤} و«الرَّبْع»: «محلّة القوم ومنزلهم، وقد أُطلق

٣٥ ج: نصًا.

٣٦ ن: نصف.

٣٧ المصباح المنير للفيومي، «نصح».

٣٨ وهو أحمد بن محمد الفيومي ثم الحموي، اشتغل

ومهر وتميز في العربية عند أبي حيان ثم قطن حماة،

وخطب بجامع الدهشة، وكان فاضلا عارفا بالفقه

واللغة. صنف المصباح المنير في غريب الشرح

الكبير. بغيّة الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة

للسيوطي، ١/٣٨٩.

٣٩ المصباح للفيومي، «غزل».

٤٠ ج: دقة.

٤١ المصباح للفيومي، «هيف».

٤٢ س ج - المَيْل.

٤٣ المصباح للفيومي، «مَيْل».

٤٤ المصباح للفيومي، «شَبَّب».

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

على القوم مجازًا، والجمع رباع كسَهم وسِهام، وأرباع وأربُع وزُبوع مثل فُلس وفلوس». ^{٤٥}
و«الطلل»: «الشاحص من الآثار والجمع أطلال مثل سَبَب وأسباب. وربما قيل طول مثل
أسد وأسود. وشخص الشيء طلله». ^{٤٦}

٥) وَاجْتَنَحَ إِلَى الْفَقْهِ وَاسْتَنْبَطَ مَسَائِلَهُ فَإِنَّ فِيهِ سَدَادَ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ

يقال: «جَنَحَ إِلَى الشَّيْءِ يَجْنَحُ بِفَتْحَتَيْنِ، وَجَنَحَ جَنْوْحًا مِنْ بَابِ قَعَدَ، لَغَةً مَالٌ» كَذَا
فِي الْمَصْبَاحِ. ^{٤٧} وَالْفَقْهُ: فَهْمُ الشَّيْءِ. قَالَ ابْنُ فَارِسٍ (ت. ٣٩٥هـ/١٠٠٤م): ^{٤٨} «وَكَلَّ
عِلْمٌ بِشَيْءٍ فَهُوَ فَهْمُهُ». ^{٤٩} «وَالْفَقْهُ عَلَى لِسَانِ حَمَلَةَ الشَّرْعِ عِلْمٌ خَاصٌّ. وَفَقْهُ فَقْهًا مِنْ بَابِ
تَعَبَ إِذَا عَمِلَ، وَفَقْهُ بِالضَّمِّ مِثْلُهُ، وَقِيلَ الضَّمُّ إِذَا صَارَ الْفَقْهُ لَهُ سَجِيَّةً» قَالَهُ فِي الْمَصْبَاحِ. ^{٥٠}
وَالْفَقْهُ: هُوَ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا. قَالَ صَدْرُ الشَّرِيعَةِ (ت. ٧٤٧هـ/١٣٤٦م): ^{٥١}
«وَيَزَادُ عَمَلًا لِتَخْرُجَ الْإِعْتِقَادِيَّاتُ وَالْوُجْدَانِيَّاتُ فَتُخْرِجُ الْكَلَامَ وَالتَّصَوُّفَ، وَمَنْ لَمْ يَزِدْ أَرَادَ
الْشُّمُولَ» كَذَا فِي التَّنْقِيحِ. ^{٥٢} وَقَالَ فِي شَرْحِهِ: ^{٥٣} «هَذَا التَّعْرِيفُ مَنْقُولٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ (ت. ١٥٠هـ/٧٦٧م) ^{٥٤}
فَالْمَعْرِفَةُ: إِدْرَاكُ الْجَزْئِيَّاتِ عَنْ دَلِيلٍ؛ فَخَرَجَ التَّقْلِيدَ. وَقَوْلُهُ: مَا لَهَا وَمَا
عَلَيْهَا. يُمْكِنُ أَنْ يَرَادَ مَا تَنْتَفِعُ بِهِ النَّفْسُ وَمَا تَنْتَضِرُ فِي الْآخِرَةِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَهَا
مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة، ٢/٢٨٦] انتهى. ^{٥٥}

والمراد هنا بالفقه فروع الأحكام الشرعية المختلفة في أبواب الوقائع الزمانية. وهو من
أشرف العلوم التي يتعين على المكلف الاعتناء بها وإتقانها؛ ليكون على بصيرة في أحوال
نفسه. ومعنى استنباط مسائله في حق المقلدين: استخراجها من كتب هذا الفن وحفظها
وإتقانها بتعاليلها وأدلتها بحسب الإمكان. وأما استنباط مسائله في حق المجتهدين

^{٤٥} المصباح للفيومي، «ربع».

^{٤٦} ج: طله. | المصباح للفيومي، «طلل».

^{٤٧} المصباح للفيومي، «فقه».

^{٤٨} هو أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب

أبو الحسين اللغوي القزويني كان نحويا على طريقة

الكوفيين وكان شافعيًا، فحول مالكيًا. قال الذهبي:

مات سنة خمس وتسعين وثلاثمائة بالري. بغية الوعاة

في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي، ٣٥٢/١.

^{٤٩} معجم مقاييس اللغة لابن فارس، «فقه».

^{٥٠} المصباح للفيومي، «فقه».

^{٥١} هو صدر الشريعة الثاني: عبيد الله بن مسعود بن

تاج الشريعة عمر توفي سنة سبع وأربعين وسبعمائة.

من تصانيفه، تعديل العلوم، تنقيح الأصول، التوضيح

في حل غوامض التنقيح، شرح وقاية الرواية لبرهان

الشريعة، النقاية في مختصر الوقاية. هدية العارفين

للبيهقي، ٦٥٠/١-٦٤٩.

^{٥٢} التنقيح لصدر الشريعة الثاني، ١٦/١.

^{٥٣} التنقيح وشرحه المسمى بالتوضيح لصدر الشريعة

الثاني وحاشيته التلويح في حل غوامض التنقيح

للتفتازاني مشهور عند أهل العلم.

^{٥٤} س ج + رضي الله عنه.

^{٥٥} التوضيح لصدر الشريعة الثاني، ١٦/١.

فهو استخراجها عن أدلتها وأصولها الشرعية الكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس الجلي والخفي، وليس هذا هو المراد هنا لأنه لا يخاطب به كل أحد.

وقوله: "فإن فيه" أي في الفقه المذكور سداد القول والعمل. «والسداد بالفتح الصواب من القول والفعل. وأسَدَّ الرجلُ بالألف جاء بالسداد. وسَدَّ يسدُّ من باب ضرب سدودًا، / أصاب في قوله وفعله فهو سديد» كذا في المصباح.^{٥٦}

[١٩٩ظ]

٦) فاضْبِطْ^{٥٧} مَسَائِلَ فُتْيَا قَالَهَا زُفْرُ الطَّيِّبِ النَّجْرِيِّ مَنْ يَنْبِي إِلَى هَذَا

الفتوى: بالواو وفتح الفاء وبالياء فتنضم؛ وهي اسم^{٥٨} من أفتى العالم إذا بين الحكم، واستفتيته سألته أن يفتي «ويقال أصله من الفتي وهو الشاب القوي، والجمع: الفتاوي بكسر الواو على الأصل، وقيل يجوز الفتح للتخفيف» كذا في المصباح.^{٥٩} والزفر: «في أصل اللغة هو الرجل السيد قال الشاعر:

«يأبي الظلامه منه النوفل الزفر»

كذا في صحاح الجوهري.^{٦٠} وزفر: هنا اسم للإمام المشهور أحد تلامذة الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه.

وكانت تلامذته الثلاث هم المقدمون عنده بالحفظ والضبط لمذهبه؛ والفهم والاجتهاد على حسب أصول مذهبه وقواعده. فالأول منهم: أبو يوسف يعقوب (ت. ١٧٩هـ/٧٨٣م)، والثاني: محمد بن الحسن الشيباني (ت. ١٨٩هـ/٧٩٤م)، والثالث: هو هذا الإمام زفر الهذلي (ت. ١٥٨هـ/٧٧٥م).^{٦١}

وأقوالهم واجتهاداتهم كلها روايات عن حضرة إمامهم أبي حنيفة رضي الله تعالى^{٦٢} عنهم أجمعين. غير أن القول المعتمد في الفتوى على مذهب أبي حنيفة هو ما انفرد به

^{٥٦} انظر لحياة الإمام زفر: الجواهر المضية في طبقات

المصباح للقيومي، «سد».

الحنفية للقرشي، ٢/٢٠٧؛ تاج التراجم لابن

^{٥٧} وفي هامش ظ: واضبط.

قطلوبغا، ١/١٦٩؛ الفوائد البهية في تراجم الحنفية

^{٥٨} ج: من اسم.

للكنوي، ص ٧٥؛ الأعلام للزركلي، ٨/٧٩؛ لمحات

^{٥٩} المصباح للقيومي، «فتى».

النظر في سيرة الإمام زفر لراهد الكوثري؛ Bedir،

^{٦٠} أول الشعر {وهو قول أعشى باهلة}:

"Züfer b. Hüzeyl" (DIA), XLIV, 529.

أخو رغائب يُعْطِيهَا وَيُسْأَلُهَا

يَأْبَى الظُّلَامَةَ مِنْهُ التَّوْفَلُ الزُّفْرُ. ^{٦٢} س - تعالى.

الصالح للجوهري، «زفر».

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

أبو حنيفة^{٦٣} عنهم أولاً، وتارة تكون الفتوى على قول أبي يوسف^{٦٤} وتارة الفتوى على قول محمد، وتارة على قول زفر؛ على حسب ما يراه الأئمة المجتهدون في مذهب أبي حنيفة؛ من المتأخرين عن أولئك المتقدمين من المجتهدين في ترجيح الأقوال، والذي جُمع في هذه المنظومة هي جملة الأقوال المُفتى بها؛ المعتمدة من أقوال الإمام زفر وحده. ومجموعها خمسة عشر مسألة كما سيأتي بيانها في هذه منظومة^{٦٥} إن شاء الله تعالى.

قال العلامة ابن كمال باشا (ت. ١٠٣٤هـ/١٥٣٤م)^{٦٦} رحمه الله تعالى في طبقات

الحنفية:

الإمام زفر بن الهذيل^{٦٧} بن قيس العنبري^{٦٨} البصري صاحب أبي حنيفة رضي الله عنهما،^{٦٩} كان يفضّله ويقول: هو أقيس أصحابي. تزوج فحضره أبو حنيفة رحمه الله تعالى فقال^{٧٠} أبو حنيفة في خطبته: هذا زفر بن الهذيل إمام من أئمة المسلمين، وعلم من أعلامهم في شرفه وحسبه وعلمه. وقال أبو نعيم (ت. ٢١٩هـ/٨٣٤م):^{٧١} كان ثقةً مأموناً؛ دخل البصرة في ميراث أخيه، فتشَبَّث به أهل البصرة فمنعوه الخروج؛ ولي قضاء البصرة، وولد سنة عشر ومئة ومات بالبصرة سنة ثمان وخمسين ومئة. وروي عنه أنه قال: ما خالفت أبا حنيفة في قول إلا وقد كان أبو حنيفة يقول به،^{٧٢} انتهى.

انظر مثلاً الجواهر المضوية في طبقات الحنفية

للقرشي، ٢/٢٠٧.

^{٦٩} ج: رحمه الله تعالى؛ ظ - رضي الله عنه.

^{٧٠} ج + له.

^{٧١} هو أبو نعيم الفضل بن دكين بضم الدال وفتح الكاف وسكون المثناة لقب له واسمه عمرو بن حماد بن زهير التميمي أبو نعيم الكوفي المحدث المتوفى سنة تسع عشرة ومائتين، من تصانيفه كتاب المسائل في الفقه. هدية العارفين للبغدادي، ٨١٨/١.

^{٧٢} رسالة طبقات الأئمة الحنفية لابن كمال باشا، المكتبة السلিমانيّة، قسم: آيا صوفيا ٤٨٢٠، ص ٨٨.

^{٦٣} ج + رضي الله تعالى عنه.

^{٦٤} ظ - وتارة تكون الفتوى على قول أبي يوسف.

^{٦٥} س ج: هذا النظم.

^{٦٦} هو أحمد بن سليمان شمس الدين المعروف بابن

كمال باشا شيخ الإسلام الرومي الحنفي. توفي سنة أربعين وتسع مئة. من تصانيفه؛ الإصلاح والإيضاح للوقاية في الفروع، تاريخ آل عثمان تركي إلى سنة ٩٣٣، تعليقه على الغرر والدرر لملا خسرو، تعليقه على أوائل التلويح لتفتازاني في الأصول، تغيير التنقيح على تنقيح الأصول، وله مؤلفات أخرى، هدية العارفين للبغدادي، ١٤١/١-١٤٢.

^{٦٧} ظ ج: زفر الهذيلي.

^{٦٨} جميع النسخ: العبري والتصحيح من كتب الطبقات.

وقوله: «الطَّيِّبُ النَّجْرُ» بالنون بعدها الجيم ساكنة فالراء قال الجوهري (ت. ٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م)^{٧٣} في **المصباح**: «النجر والنجار: الأصل والحسب». ^{٧٤} وفي **المصباح** قال: «النَّجَارُ بالكسر: الحسب». ^{٧٥} وقوله: «من ينمي» ^{٧٦} أي: ينسب. قال في **المصباح**: «نميته إلى أبيه نميًّا نسبتَه إليه، ^{٧٧} وانتمى إليه / انتسب». ^{٧٨} وفي **طبقات ابن كمال باشا**: [٢٠٠ و] الهذلي: بضم الهاء وفتح الذال المعجمة وبعدها لام، نسبة إلى هذيل بن مُدْرِكَةَ بن إلياس بن نضر ^{٧٩} بن نزار بن معد بن عدنان.

(٧) قُعودُ ذي مَرَضٍ حَالِ الصَّلَاةِ كَمَا قُعودُ مُستَشْهِدِ اللَّهِ ذِي وَجَلٍ

(٨) وَمِثْلُ ذَلِكَ^{٨٠} فِي نَفْلِ الصَّلَاةِ كَذَا ضَمَانٌ سَاعٍ إِلَى سُلْطَانِ ذِي خَوَلٍ

(٩) أَعْنِي الضَّمَانَ بِمَا قَدْ كَانَ أَغْرَمَهُ شَخْصًا بَرِيًّا وَذَا حَقِّ بِلَا دَخَلٍ

«المستشهد» المتشبه ^{٨١} في الصلاة يعني: الذي يقرأ التشهد. ولعلّ السنين للطلب مثل قولك استسقى؛ طلب السقيا وهي المطر. واستشهد طلب التشهد أي قراءته. وقال في **المصباح**: «سعى به إلى الوالي: وشى به؛ والفاعل ساع» انتهى. ^{٨٢} وهو العوان. ^{٨٣} و«سلطان» هنا بفتح النون مُنْع من الصرف لضرورة الوزن، ^{٨٤} وأصله مخفوض مُنَوَّن. و«ذي» أي صاحب خَوَلٍ بفتحيتين وبالحاء المعجمة. قال في **المصباح**: «الخَوَلُ مثل الخدم والحشم وزناً ومعنى. وخَوَلَهُ اللهُ مَالاً: أعطاه». ^{٨٥} و«الدَّخَلُ» بالتحريك ويقال بالسكون. قال الجوهري في **المصباح**: «والدخَلُ العيب ^{٨٦} والريبة، وكذلك الدخَل بالتحريك يقال: هذا الأمر فيه دخل ودغل بمعنى. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ﴾ [النحل، ١٦/٩٤]

^{٧٣} هو إسماعيل بن حماد الجوهري صاحب **المصباح** للفيومي، «نجر».

^{٧٤} الإمام أبو نصر الفارابي. قال ياقوت: كان من

أعاجيب الزمان ذكاء وفطنة وعلماً. وأصله من فاراب

من بلاد الترك، وكان إماماً في اللغة والأدب، وخطه

يضرِب به المثل؛ لا يكاد يفرق بينه وبين خط ابن

مقلته، وهو مع ذلك من فرسان الكلام والأصول.

^{٨١} ودخل العراق فقرأ العربية على أبي علي الفارسي

والسيرافي، وسافر إلى الحجاز، وشافه باللغة العرب

العاربة، وطوف بلاد ربيعة ومضر. وله مؤلفات أخرى.

^{٨٤} بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي،

^{٨٥} **المصباح** للفيومي، «خول».

^{٨٦} ج: بالعيب.

^{٧٤} **المصباح** للجوهري، «نجر».

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

أي مكرًا وخديعةً. وهم دخل في بني فلان إذا انتسبوا معهم وليسوا منهم»^{٨٧} انتهى.^{٨٨}
والواقع هنا في البيت دخل بالتحريك أي بلا عيبٍ ولا ريبٍ.

وقد اشتملت الأبيات الثلاثة على مسألتين الفتوى فيهما على مذهب الإمام زفر.
الأولى: مسألة كيفية القعود في صلاة المريض؛ إذا عجز عن القيام، قالوا: يقعد ويصلي
قاعدًا، وفي الذي يصلي النافلة قاعدًا وإن قدر على القيام لكن اختلفوا في كيفية قعوده.
قال والدنا^{٨٩} المرحوم (ت. ١٦٠٩هـ/١٦٠٢م) في شرحه على شرح الدرر:

اختلفوا في كيفية قعود المصلي قاعدًا أمًا في التشهُد فهو كسائر الصلوات إجماعًا؛
كما في الذخيرة والنهاية. وأمًا في حال القراءة فعند أبي حنيفة يترُّع أو يحتوي أو
يقعد كما يقعد للتشهُد وعن أبي يوسف يحتوي^{٩٠} وعن محمد: يترُّع، وعن زفر:
كما يقعد في التشهد. قال: أبو الليث^{٩١} والفتوى على قول زفر كما في النهاية
واختاره شمس الأئمة^{٩٢} وصاحب الهداية: «لأنه عهد مشروعًا في الصلاة»^{٩٤}

ليلة خلت من جمادى الآخرة، سنة ثلاث وتسعين
وثلاثمائة. تاج التراجم لابن قطلوبغا، ١/٣١٠.

^{٩٢} الميسوط للرخسي، وهو قال: «المصلي قاعدًا
تطوعًا أو فريضة بعذر يترعب ويقعد كيف شاء من
غير كراهة إن شاء محتببًا وإن شاء متربعا؛ لأنه لما
جاز له ترك أصل القيام فترك صفة القعود أولى. وقال
زفر رحمه الله تعالى يقعد على ركبته كما يفعله في
التشهد»، ١/٢١٠.

^{٩٣} المرغيناني هو علي بن إبي بكر بن عبد الجليل الامام
برهان الدين الفرغاني المرغيناني الفقيه الحنفي المتوفى
سنة ثلث وتسعين وخمسائة. التجنيس والمزيد وهو
لاهل الفتوى غير عنيد، شرح الجامع الكبير للشيباني
في الفروع، الهداية لشرح البداية له مشهور ومطبوع في
مجلدين. هدية العارفين للبغدادي، ١/٧٠٢.

^{٩٤} وعبارة الهداية: «واختلفوا في كيفية القعود والمختار
أن يقعد كما يقعد في حالة التشهد؛ لأنه عهد مشروعًا
في الصلاة. وإن افتتحها قائمًا ثم قعد من غير عذر
جاز عند أبي حنيفة رحمه الله وهذا استحسان.
وعندهما لا يجزئه وهو قياس»، الهداية شرح بداية
المبتدي (مع شرح عبد الحي اللكنوي)، للمرغيناني؛
٢/٤٦-٤٧.

^{٨٧} س: معهم.

^{٨٨} الصحاح للجوهري، «دخل». باختصار

^{٨٩} هو اسماعيل بن عبد الغني بن اسماعيل بن احمد
ابن ابراهيم النابلسي الاصل، الدمشقي. فقيه مفسر،
محدث، ولد بدمشق في ١٠ ذي الحجة وتوفي بها
لاربع ليال بقين من ذي القعدة، ودفن بباب الصغير.
من تصانيفه: الإحكام شرح درر الحكام لمنلا
خسرو في فروع الفقه الحنفي في اثني عشر مجلدا،
تحرير المقال في أحوال بيت المال، منظومة في علم
الفرائض، الإيضاح في بيان حقيقة السنة، حاشية على
تحفة ابن حجر لشرح المنهاج، وله الشعر الكثير.
معجم المؤلفين للكحالة، ٢/٢٧٧، وفي هدية
العارفين للبغدادي: النابلسي الشافعي ثم الحنفي،
هدية العارفين للبغدادي، ١/٢١٨، وأيضًا انظر:
Özen, "Nablusi", *DIA*, XXXII, 270-271.

^{٩٠} ج - أو يقعد كما يقعد للتشهد وعن أبي يوسف
يحتي.

^{٩١} نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، أبو الليث
السمرقندي، إمام الهدى. له تفسير القرآن وكتاب
النوازل في الفقه وخزانة الأكملة وتبني الغافلين وكتاب
بستان العارفين. توفي ليلة الثلاثاء لإحدى عشرة

كما في العناية،^{٩٥} وهو المختار كما في التبيين،^{٩٦} وفي البحر:^{٩٧} «وذكر في الخلاصة عن أبي حنيفة ثلاث روايات، فحينئذ الإفتاء على إحدى^{٩٨} الروايات ولا حاجة أن تضاف إلى زفر كما لا يخفى». ^{٩٩} واختار^{١٠٠} خواهرزاده^{١٠١} الاحتباء قائلاً: لأن^{١٠٢} عاقبة صلاته عليه السلام في آخر عمره به؛ ولأنه يكون أكثر توجيهاً لأعضائه / إلى القبلة؛ لأنّ الساقين يكونان متوجهين كما يكونان حالة القيام انتهى.^{١٠٣}

[٢٠٠ظ]

قلت: نعم، قول خواهرزاده بالاحتباء متوجه، لكنّ تعليل القول بأنّه يقعد كما يقعد في التشهد أوجه؛ لأنّها هيئة معهودة في الصلاة فكانت أولى من الهيئة الغير المعهودة^{١٠٤} فيها، وهي وجه العدول إليها عن الروايتين الأخرتين وتصريح الأئمة بأن الفتوى عليها.

تنبية: إذا صلى المريض قاعداً وكذلك المتنقل فكيف يضع يديه في حال قراءة القرآن؟ قال شيخنا الوالد رحمه الله تعالى في شرحه على شرح الدرر عند قول صاحب الدرر:

سبعين وتسعمائة وتوفى سنة سبعين وتسعمائة له تصانيف، منها؛ الأشباه والنظائر في أصول الفقه والبحر الرائق في شرح كنز الدقائق، ثمانية أجزاء، منها سبعة له والثامن تكملة الطوري، والرسائل الزينية (٤١ رسالة)، في مسائل فقهية، والفتاوى الزينية، الأعلام للزركلي، ٦٤/٣.

ج: أحد.^{٩٨}

البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، ٦٨/٢-٦٩.

س - واختار.^{١٠٠}

^{١٠١} وهو محمد بن الحسين بن محمد بن الحسين البخاري أبو بكر الحنفي المعروف بـ بكر خواهر زاده، المتوفى سنة ثلاث وثمانين وأربع مئة. من تصانيفه تجنيس في الفروع، شرح أدب القاضي لأبي يوسف، شرح الجامع الكبير للشيباني في الفروع، شرح مختصر القدوري، الفتاوى، المبسوط في الفروع، وغير ذلك. هدية العارفين للبغدادي، ٦٧/٢.

س: أن.^{١٠٢}

^{١٠٣} الإحكام شرح درر الحكام لإسماعيل النابلسي، مكتبة الظاهرية، الرقم: ٥١٨٤، الورق: ٤١٣ و.

ج: معهودة.^{١٠٤}

^{٩٥} العناية شرح الهداية لأكمل الدين محمد بن محمد بن محمود الباري، ٦١/١. وهو ومحمد بن محمد بن محمود، علامة المتأخرين، وخاتمة المحققين، أكمل الدين الباري. برع، وساد، وأفتى، ودّرس، وأفاد. وصنف فأجاد. فمن ذلك: شرح مشارق الأنوار وشرح الهداية المسمى بالعناية وشرح أصول البزدوي المسمى بالتقرير وشرح المنار المسمى بالأنوار وكانت وفاته ليلة الجمعة، تاسع عشر رمضان المعظم، سنة ست وثمانين وسبعمائة. تاج التراجم لابن قطلوبغا، ٢٧٦/١.

^{٩٦} وفي التبيين: «واختلفوا في كيفية القعود في غير حالة التشهد فروي عن أبي حنيفة أنه مخير إن شاء احتبى وإن شاء تربع وإن شاء قعد كما يقعد في التشهد وعن أبي يوسف أنه يحتبى لما روي «أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي في آخر عمره محتبياً» وعن محمد أنه يتربع وعن زفر أنه يقعد كما يقعد في حالة التشهد؛ لأنه عهد مشروعاً في الصلاة وهو المختار»، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي، ١٧٦/١.

^{٩٧} البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم الحنفي وهو زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم: فقيه حنفي، من العلماء مصري. ولد سنة

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

«وفيه أي القيام، قال: وكذا في القعود إذا صلى قاعداً يضع يمينه على يسراه» انتهى. ١٠٥

قلت: ويؤيد هذا ما ذكر البرجندي (ت. بعد ٩٣٥هـ/١٥٢٨م)، في شرح الوقاية^{١٠٦} قال: «وضع اليد على الوجه المذكور سنة في كل قيام شرع فيه ذكر فرضاً كان ذلك الذكر أو واجباً أو سنة»^{١٠٧} انتهى. فالقيام إما حقيقة وإما حكماً كالقعود في حق المريض والمنتقل، فيكون الوضع مسنوناً فيه وإلا لما كان قياماً حكماً كما لا يخفى والله أعلم.

والثانية؛ مسألة تضمين الساعي والواشي والعوان عند الظلمة بما أتلفوه على صاحبه إذا كان سعيهم بغير حق، فإن الفتوى في ذلك على قول زفر؛ حفظاً لأحكام المسلمين. وقوله: بريئاً، أي مما سعى به. وذا حق؛ أي صاحب حق؛ يعني ليس هو على الباطل. قال في القنية: ١٠٨ «سعى برجل إلى السلطان فأخذ منه مالاً ظلماً؛ يضمن الساعي». روي هذا عن زفر، وبه أخذ أكثر مشايخنا لمصلحة العامة، ثم رمز لشرح الصباغي^{١٠٩} قال: إن كانت السعاية بحق؛ كما لو آذاه إنسان أو دام على الفسق؛ ولا يتعظ بالعظة؛ فأخبر السلطان فغرمه مالاً لا يضمن؛ وإن أخبره أنه وجد كنزاً أو وجد لقطه وكذب فيه فغرمه بقوله يضمن بلا خلاف؛ كشاهد زور إذا رجع. أما إذا أخبره بأن فلاناً يأتي امرأة فيخبث بها؛ أو لغير أمته فيطأها، فكذب في قوله وغرمه السلطان. فقيل يضمن الساعي على قياس قول محمد؛ حيث قال: ١١٠ «إن السلطان جاري العرف أنه يغرمه لا محالة يضمن.

١٠٥ هو مختار بن محمود بن محمد، أبو الرجا، نجم الدين، الزاهدي الغزبيني، المتوفى سنة ثمان وخمسين وستمائة، فقيه، من كبار الحنفية، له من الكتب: المجتبى شرح مختصر القدوري، الإعلام للزركلي، ١٩٣/٧.

١٠٩ هو عبد الكريم بن محمد بن أحمد بن علي الصباغي أبو المكارم المدني الإمام ركن الأئمة ومفتي الأئمة تفقه على أبي اليسر محمد بن محمد البردوي.

الجواهر المضبية، للقرشي، ٤٥٦/٢.

١١٠ ج + إن السلطان فقيل جاري العرف.

١١١ س ج + كان.

١٠٥ وعبارة الدرر: «وفيه يضع يمينه على يساره تحت سُرته»، درر الأحكام شرح غرر الأحكام لمحمد بن فراموز بن علي الشهير بمنلا خسرو، ٦٧/١، الإحكام شرح درر الأحكام لإسماعيل النابلسي، مكتبة الظاهرية، الرقم: ٥١٨٤، الورق: ٢٧٤ و.

١٠٦ شرح النقاية مختصر الوقاية: بدأ به قاسم بن قطلوبغا وتوفي سنة ٨٧٩ فأكماله البرجندي في القسطنطينية سنة ٩٣٢، وهو عبد العلي بن محمد بن حسين البرجندي، فلكي من فقهاء الحنفية. نسبته إلى «برجنده» بتركستان. الأعلام للزركلي، ٣٠/٤.

١٠٧ شرح مختصر الوقاية لعبد العلي محمد بن حسين البرجندي، مخطوطة بمكتبة السليمانية قسم: بغدادلي وهي ١١٤٦، ٥٨ ظ.

وأما إذا كان قد يغرم وقد لا يغرم لا يضمن، وقيل لا يضمن مطلقاً. وهو قياس ظاهر الرواية»^{١١٢} انتهى.

قال^{١١٣} في شرح الدرر:

أو سعى إلى سلطان بمن يؤذيه ولا يُدفع إذاؤه بلا رفع إليه أو سعى إليه بمن يفسق ولا^{١١٤} يمتنع عن الفسق بنهيه أي ينهي الساعي^{١١٥} نهى السلطان^{١١٦} الساعي، أو قال عند سلطان؛ قد يغرم وقد لا يغرم. مقول القول قوله: إنه وجد مالملاً فغرمه لا يضمن في هذه الصور لانتفاء التسبب وتخلل فعلٍ مختارٍ ولو غرم؛ قطعاً يضمن لوجود التسبب^{١١٧} كذا. أي: يضمن الساعي لو سعى بغير حقٍّ عند محمد زجرًا له عن السعاية وبه يفتى.^{١١٨}

وكذلك عبارة **تنوير الأبصار**: «وكذا لو سعى بغير حقٍّ عند محمد زجرًا له وبه يفتى». ^{١١٩} **وفصول العمادي**^{١٢٠} «ولو قال: إن فلانًا وجد / كثرًا أو لقطه وقد ظهر أنه كان كاذبًا ضمن إلا إذا كان السلطان عادلاً لا يغرم بمثل هذه السعيات، أو قد يغرم وقد لا يغرم فلا يضمن الساعي؛ ولو وقع في قلبه أن فلانًا يحيي إلى امرأته أو أمته فرفع إلى السلطان فغرمه ثم ظهر كذبُه عندهما لا يضمن الساعي، وعند محمد يضمن، والفتوى على قول محمد لغلبة السعاة في زماننا» انتهى.

وقال ابن كمال باشا رحمه الله تعالى في كتابه **الإصلاح والإيضاح**:

ومن حلَّ قيد عبد غيره أو رباط دابته أو فتح باب إصطبلها أو قفص طائره فذهب؛ يعني لا يضمن خلافًا لمحمد؛ له إن الطائر مجبول على التفرار، ولهما أنه توسط فعل الفاعل المختار أو سعى إلى سلطان بمن يؤذيه ولا يدفع بلا رفع،^{١٢١}

- ^{١١٢} فنية المنية تتميم الغنية لنجم الدين مختار بن محمود الحنفي الزاهدي، المكتبة السليمانية، قسم عمجازاده حسين ٢١٩، ٨٩، ٨٩، ٩٠. و.
- ^{١١٣} س ج + وقال.
- ^{١١٤} ج - ولا.
- ^{١١٥} س ج - ينهي الساعي.
- ^{١١٦} ج - السلطان.
- ^{١١٧} ج - وتخلل فعلٍ مختارٍ ولو غرم؛ قطعاً يضمن لوجود التسبب.
- ^{١١٨} درر الحكام شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو، ٢٦٩/٢. ج: دفع.
- ^{١١٩} الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار للحصكفي، ١/٦٢٠.
- ^{١٢٠} ج: في فصول العمادي. | فصول العمادي لعبد الرحيم أبو الفتح، زين الدين بن ابي بكر عماد الدين ابن (حنفيد) صاحب الهداية مؤلف الفصول العمادية تفقه على أبيه.
- ^{١٢١} الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكنوي؛ ص ٩٣؛ وفي هدية العارفين: المرغيناني الفرغانى السمرقندى الفقيه الحنفي كان حيا سنة احدى وخمسين وستمائة. هدية العارفين للبغدادى؛ ١/٥٦٠.

أو بمن يفسق عطف على من يؤذيه، ولا يمتنع بنهيه أو قال مع سلطان قد يغرّم
وقد لا. أنه وجد مألًا فغرّمه شيئًا لا يضمن، ولو غرّم البتة ضمن، وكذا لو سعى
بغير حقّ عند محمد زجرًا له؛ وبه يفتى، وعندهما لا يضمن الساعي لأنه توسّط
فعل فاعل مختار. ١٢٢

لكن ذكر رحمه الله بأن الفتوى برواية زفر في هذه المسألة في كتابه طبقات الحنفية
متابعة لما قدمناه عن **قنية الفتاوى**، وهو ١٢٣ اقتضى متابعة الناظم رحمه الله في ذلك.
وعبارة الطبقات هي قوله في المسألتين اللتين الفتوى فيهما على قول زفر كما قدمناه.

قال في آداب ١٢٤ المفتي:

إن اتفاق أئمة الهدى واختلافهم رحمة من الله وتوسعة على الناس. وإذا كان أبو
حنيفة في جانب وأبو يوسف ومحمد في جانب فالمفتي بالخيار؛ إن شاء أخذ
بقوله وإن شاء أخذ بقولهما، وإن ١٢٥ أحدهما مع أبي حنيفة يأخذ بقولهما ١٢٦
البتة؛ إلا إذا اصطلح المشايخ بقوله ذلك الواحد فيتبع ١٢٧ اصطلاحهم؛ كما
اختار الفقيه أبو الليث قول زفر؛ وفي ١٢٨ قعود المريض للصلاة أنه يقعد كما يقعد
المصلّي في التشهد؛ لأنه أيسر على المريض، وإن كان قول أصحابنا أنه يقعد في
حال القيام محتببًا؛ ليكون فرقًا بين القعدة والقعود ١٢٩ الذي له حكم القيام، ولكن
هذا يشقّ على المريض لأنّه لم يتعوّد هذا القعود. وكذلك اختار تضمين الساعي
إذا سعى إلى السلطان بغير ذنب وهذا قول زفر سدًا لباب السعاية؛ وإن كان
على قول أصحابنا لا يجب الضمان لأنّه لم يتلف ١٣٠ مألًا. ويجوز ١٣١ للمشايخ
أن يأخذوا بقول واحد من أصحابنا عملاً لمصلحة أهل الزمان، ولو اختلف
المتأخرون يختار واحد ١٣٢ من ذلك؛ فلا بدّ أن يعلم أحوالهم ومن اتّبعهم ١٣٣ حتى
يرجح واحدًا منهم عند التعارض والاختلاف، والله أعلم. ١٣٤

-
- ١٢٢ إيضاح الإصلاح لابن كمال باشا، المكتبة الأزهرية، ١٢٧ ج: فيمتنع.
النسخة مخطوطة، ٢٠١٢ و، ٢٠١٢ ظ. متن هذا ١٢٨ ج - وفي.
الكتاب يسمى "الإصلاح" وشرحه يسمى "الإيضاح" ١٢٩ ج: وبين القعود.
وكلاهما لابن كمال باشا. وتُرِدُ تسميته بـ "الإصلاح" ١٣٠ س + عليه.
و"الإيضاح" وتُرِدُ أحيانًا بـ "إيضاح الإصلاح". ١٣١ ج - ويجوز.
١٢٣ س + الذي. ١٣٢ س: واحدا.
١٢٤ س: أدب. ١٣٣ ج: تبعهم.
١٢٥ س + كان. ١٣٤ رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار
لمحمد أمين الشهير بابن عابدين، ١/٣٠-٣١.

١٠ دعوى العقار بها لا بُدُّ أربعةً من الحدود وهذا بينٌ وجلي

قوله: "بها" أي فيها، و"بين" بتشديد الباء التحتية أي واضح. وقد اشتمل^{١٣٥} البيت على مسألة في دعوى العقار وأنه لا بدّ فيها من ذكر الحدود الأربعة وذلك قول زفر، وأما قول أبي حنيفة وأبي يوسف / ومحمد ذُكر الحدود الثلاثة يكفي ما لم [٢٠١ظ] يغلط في ذكر الحدّ الرابع. فإن غلط فيه فلا تصحُّ الدعوى^{١٣٦} الشهادة اتِّفَاقًا. وأما أن^{١٣٧} قول زفر لا بدّ من ذكر الحدود الأربعة وأن الفتوى الآن عليه فلم نجده في كتب المذهب.

قال في البحر: «وكتّمت ثلاثة يعني من الحدود لوجوب^{١٣٨} الأكثر خلافًا لزفر؛ وعن أبي يوسف يكتفي باثنين كما في الخانية». ^{١٣٩} قال في شرح الدرر:

ولو كان ما يدّعيه عقارًا ذكر حدوده الأربعة لتعدّر التعريف بالإشارة؛ لأنّه ممّا لا ينقل فيحتاج إلى التحديد أنّ^{١٤٠} العقار يُعرف به وكفى الثلاثة. وقال زفر: لا؛ لأنّ التعريف لم يتمّ. ولنا أنّ للأكثر حكم الكلّ إلّا أن يغلط في الحدّ الرابع؛ لأنّ المدّعي فيه^{١٤١} يختلف به بخلاف تركه؛ كذا الشهادة أي كما يشترط التحديد في الدعوى يشترط في الشهادة؛ وإن ذكروا ثلاثة من الحدود في الشهادة فُبلت شهادتهم عندنا خلافًا لزفر.^{١٤٢}

وفي الفتاوى البزازية: «ولا يكتفي بذكر الحدّين ويكتفي بذكر الثلاثة؛ ويجعل الحدّ الرابع بإزاء الحدّ الثالث»^{١٤٣} حتى يكتفي^{١٤٤} إلى الحدّ الأول؛ والجواب كذلك في الدعوى والشهادة على الشراء إلى أن قال: ذكر ثلاثة حدود والحدّ الرابع يتّصل بملك المدعى عليه. أو قال: والحدّ^{١٤٥} الرابع ملك المدعى عليه ولم يذكر الفاصل. قال^{١٤٦} ظهير الدين: يصحّ لأنّه كالمسكوت عن الحدّ الرابع. وفي فصول^{١٤٧} العمادي قال:

٣٣١/٢

١٤٣ الفتاوى البزازية لحافظ الدين محمد بن محمد شهاب الكردي البزازي، نقله النابلسي رحمه الله تعالى باختصار. انظر: ٢٥٣/٥.

١٤٤ س: يلتقي.

١٤٥ س ج - الحد.

١٤٦ س ج + الإمام.

١٤٧ ج: فتاوى.

١٣٥ س: استعمل.

١٣٦ س + ولا.

١٣٧ ج - أن.

١٣٨ ج: لوجوب.

١٣٩ البحر الرائق لابن نجيم، ١٩٨/٧.

١٤٠ ج: لأن.

١٤١ س - فيه.

١٤٢ درر الحكام شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو،

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

وفي المحيط^{١٤٨} ولا يكتفى بذكر الحدّين، ويكتفى بذكر الثلاثة. ثم كيف يحكم بالحدّ الرابع في هذه الصورة؟ قال الخصاص (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م):^{١٤٩} أجعل الحدّ الرابع بإزاء الحدّ الثالث حتى ينتهي إلى مبدأ الحدّ^{١٥٠} الأول. قالوا وكل جواب عرفتم^{١٥١} في الدعوى فهو الجواب في الشهادة.

وفي فتاوى قاضي خان^{١٥٢} في فصل^{١٥٣} الدعوى: «ولو ذكر الشهود الحدود الثلاثة؛ وقالوا لا نعرف الرابع جازت شهادتهم، ولو غلطوا في الحدّ الرابع لم يجز»^{١٥٤} إلى أن قال: «وذكر في الذخيرة البرهانية: الشاهد إذا غلط في الحدّ لا تقبل شهادته بخلاف ما إذا ترك أحد الحدود. والفرق أن بالغلط يختلف المشهود به؛ وبالترك لا يختلف، وإنما يثبت الغلط في ذلك بإقرار الشاهد: إني قد غلطت في ذلك. أمّا لو ادّعى المدّعى عليه أن الشاهد قد غلط في الكلّ أو في بعضها لا يُلتفت إلى ذلك، ولا تقبل بيّنته^{١٥٥} عليه؛ وهذا لأنّ دعوى الغلط من المدّعى عليه إنّما تكون على الشاهد بعد دعوى المدّعى؛

الجزء من الوسيط عليه، فليصح به ما في المصادر الأخرى. الأعلام للزركلي، ٢٤/٧.

^{١٤٩} الخصاص هو احمد بن عمر بن مهير الشيباني أبو بكر البغدادي المعروف بالخصاص الحنفي توفي سنة احدى وستين ومائتين. له من التصانيف أحكام الوقف، أدب القاضي، الحيل الشرعية، كتاب الافالة، كتاب الخراج، هدية العارفين البغدادي، ٤٩/١.

^{١٥٠} س: حد.

^{١٥١} ج: عرفته.

^{١٥٢} الحسن بن منصور بن أبي القاسم محمود بن عبد العزيز الأوزجنددي، الفرغاني، المعروف ب"قاضي خان"، فخر الدين. تفقه على أبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن أبي نصر الصقاري، وظهير الدين أبي الحسن علي بن عبد العزيز المرغيناني، وغيرهما. وله الفتاوى في أربعة أسفار وشرح الجامع الصغير، وشرح الزيادات، وشرح أدب القاضي للخصاص. توفي ليلة النصف من رمضان سنة اثنتين وتسعين وخمسمائة، تاج التراجم لابن قطلوبغا، ١٥١/١.

^{١٥٣} ظ س: فعل.

^{١٥٤} الفتاوى الخانية لقاضي خان الأوزجنددي الفرغاني، ٣٩١/٢. نقله المصنف باختصار.

^{١٥٥} ج: بينة.

^{١٤٨} المحيط الرضوي لمحمد بن محمد، رضي الدين السرخسي: فقيه من أكابر الحنفية. أقام مدة في حلب، وتعصب عليه بعض أهلها فسار إلى دمشق، وتوفي فيها. له المحيط الرضوي، الوسيط، الوجيز. الأعلام للزركلي، ٢٤/٧؛ وكان تاريخ وفاته مضطربا. ولكن يوجد في الأعلام؛ قلت: تناقلت المصادر وفاته سنة ٥٤٤ واستوفني ما في الجواهر المضنية ٢: ١٢٩ من أن فقهاء حلب تعصبوا عليه وكان أشدهم افتخار الدين عبد المطلب بن الفضل الهاشمي المتوفي سنة ٦١٦ فرجعت إلى ترجمة هذا فوجدت ولادته سنة (٥٣٩) ولا يعقل أن تكون وفاة السرخسي بعدها بخمس سنوات ثم رأيت في نهاية مخطوطة من الجزء الأول من كتابه (الوسيط) أنه قرئ عليه سنة (٥٦٣) أو بعدها. وأظفرتني أخيرا أحد الأصدقاء بنص في كتاب نهر الذهب في تاريخ حلب ٢: ٢٢٢ يقول: (فتولى التدريس في المدرسة الحلابية الإمام الفاضل رضي الدين محمد بن محمد أبو عبد الله السرخسي، كان قدم حلب، فولاه محمود زنكي التدريس، وكان في لسانه لكنة، فتعصب عليه جماعة من الفقهاء الحنفية، فصغروا أمره عند نور الدين، فمات يوم الجمعة آخر جمعة من رجب سنة (٥٧١) وهذا يتفق مع سن افتخار الدين، ومع تاريخ قراءة

وجواب المدعى عليه. والمدعى عليه حين أجاب المدعى فقد صدقه أن المدعى بهذه الحدود فيصير بدعوى الغلط بعد ذلك متناقضاً، أو نقول: ^{١٥٦} دعوى الغلط في أحد الحدود أن يقول المدعى عليه: ^{١٥٧} أحد الحدود ليس ما ذكره الشهود، أو يقول صاحب الحد ^{١٥٨} بهذا الاسم الذي ذكره الشهود وكل ذلك نفي، والشهادة على النفي لا تقبل» إلى أن قال: «الشهود إذا ^{١٥٩} كانوا لا يعرفون الحد الرابع يتركونه ^{١٦٠} ذكره؛ والقاضي يقضي بشهادتهم؛ لأن ذكر ثلاثة حدود كافٍ لجواز القضاء / وقبول ^{١٦١} الشهادة» انتهى. قلت: فإذا كان ذكر الحدود الثلاثة كافياً عند الأئمة الثلاثة وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد كان الفتوى ذلك، ^{١٦٢} وقول زفر ^{١٦٣} لا بد من ذكر الحدود الأربعة غير مفتى به كما لا يخفى.

(١١) وذو عمى قبلت حقاً شهادته على التسامع ما في ذلك ^{١٦٤} من خلل
قال ^{١٦٥} في الاختيار شرح المختار:

ولا تقبل شهادة الأعمى، وقال زفر تقبل فيما يجري فيه التسامع؛ لا يسمع. ^{١٦٦}
وقال أبو يوسف: إن كان بصيراً وقت التحمل تقبل لوجود العلم بالنظر؛ وعند الأداء يحتاج إلى القول وهو قادر عليه و ^{١٦٧} بالنسبة كما في الميت؛ ولنا أنه لا يقدر ^{١٦٨} التمييز بين الأشخاص ولا على الإشارة والنسبة تعريف ^{١٦٩} الغائب دون الحاضر. ولو عمي بعد الأداء قبل القضاء لا يقضي به ^{١٧٠} عندهما؛ لأن أهلية الشهادة شرط وقت القضاء ليصير حجة؛ كما إذا جن أو فسق؛ بخلاف الموت ^{١٧١} منهي للأهلية؛ والغيب لا تفوت بها الأهلية. ^{١٧٢}

وفي الفتاوى البرازية:

ولو كان بصيراً عند التحمل وعمي عند الأداء لا تقبل خلافاً للثاني؛ يعني أبا يوسف، وفي الحدود لا تقبل اتفاقاً. وفي النصاب شهادة الأعمى تقبل فيما تجوز فيه الشهادة

- | | |
|------------------------|---|
| ١٥٦ س + تفسير. | ١٦٥ ج: كما قال. |
| ١٥٧ ج - المدعى عليه. | ١٦٦ س: لأنه يسمع. |
| ١٥٨ ج - الحد؛ س + ليس. | ١٦٧ س + يعرفه. |
| ١٥٩ ج: إن. | ١٦٨ س + على. |
| ١٦٠ س ج: يتركون. | ١٦٩ س: لتعريف. |
| ١٦١ ج - وقبول. | ١٧٠ س ج: بها. |
| ١٦٢ س ج + على ذلك. | ١٧١ س ج + فإنه. |
| ١٦٣ س + بأنه. | ١٧٢ الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، ١٤٦/٢. |
| ١٦٤ س ج: ذلك. | |

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

بالتسامع كالنسب والموت. والشهادة لها ثلاثة أحوال: التحمل، والأداء، والقضاء. فوجود الأعمى^{١٧٣} في واحد من هذه الأحوال يمنع القضاء، انتهى.^{١٧٤}

وسئل في الفتاوى الخيرية: لشيخنا العلامة الشيخ خير الدين الرملي^{١٧٥} رحمه الله، في شهادة الأعمى في النسب هل هي مقبولة أم لا؟ فأجاب:

اختار صاحب الخلاصة^{١٧٦}: "القبول" وعزاه إلى النصاب^{١٧٧} جازماً به من غير حكاية خلاف، كما نقله في البحر^{١٧٨}. ووجهه أنّ ما طريقه السماع^{١٧٩} مفتقر^{١٨٠} الرؤية؛ وقد صرح العلامة يعقوب باشا^{١٨١} (١٨٩١/هـ/١٤٨٦ م). في حاشيته لشرح الوقاية: لو قبل القاضي شهادة الأعمى؛ يعني فيما ليس طريقه السماع الذي هو محل الكلام^{١٨٢} يصحّ حكمه لأنّه مجتهد فيه؛ حيث قال مالك (ت. ١٧٩/هـ/٨٩٥ م): تقبل شهادته مطلقاً كالبصير، وصرح بهذا في الكتب. وسئل أيضاً عن شهادة الأعمى وقول أصحاب المتون إنها جائزة عند أبي يوسف؛ هل هو على إطلاقه أم^{١٨٣} هو مقيد بما إذا تحملها بصيراً^{١٨٤} وأداها أعمى؟ وبما يجري فيه التسامع؛ وهل الإقرار ممّا^{١٨٥} يجري فيه التسامع؟ وهل للقاضي أن يحكم بصحة شهادته على الإقرار؟ زاعماً أنه قول أبي يوسف مع أن السلطان إمّا قلّده القضاء^{١٨٦} ليحكم بأصحّ أقوال أبي حنيفة؛ لكون القضاء يتخصص^{١٨٧} بالحوادث

^{١٧٣} س: العمى.

^{١٧٩} س + غير.

^{١٧٤} الفتاوى البزازية للبزازي، ٢٤٩/٥. نقله النابلسي رحمه الله تعالى باختصار.

^{١٨٠} س ج + إلى.

^{١٧٥} هو خير الدين بن أحمد بن نور الدين علي بن زين الدين عبد الوهاب الأيوبي العليمي الفاروقي الرملي الحنفي، ولد سنة ثلاث وتسعين وتسع مائة وتوفي سنة إحدى وثمانين وألف. صنف حاشية على الأشباه والنظائر، حاشية على جامع الفصولين، حاشية على كنز الدقائق، لوائح الأنوار على منح الغفار. هدية العارفين للبغدادي، ٣٥٨/١.

^{١٨١} العالم العامل الفاضل الكامل المولى يعقوب باشا ابن المولى حضربك بن جلال الدين توفي سنة إحدى وتسعين وثمان مئة. كان رحمه الله تعالى عالماً صالحاً محققاً متديناً صاحب الأخلاق الحميدة، وكان مدرساً بسلطانية بروسه، ثم صار مدرساً بإحدى المدارس الثماني، ثم استقضى بمدينة بروسه ومات وهو قاض بها. وله حواش على شرح الوقاية لصدر الشريعة، الشقائق العنمانية في علماء الدولة العنمانية لطاشكبري زادة، ١٠٩/١.

^{١٧٦} صاحب الخلاصة هو طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد بن الحسين، افتخار الدين البخاري؛ صاصب خلاصة الفتاوى والواقعات والنصاب، توفي سنة اثني وأربعين وخمس مائة.

^{١٨٢} س + وحكم بها.

الفوائد الهية في تراجم الحنفية للكنوي، ص ٨٤.

^{١٨٣} ظ ج: بل.

^{١٨٤} س ج: بصير.

^{١٧٧} النصاب لطاهر بن أحمد بن عبد الرشيد بن الحسين،

ج: بما.

افتخار الدين البخاري، أعلام للزركلي، ٢٢٠/٣.

^{١٨٦} س ج: القاضي.

^{١٧٨} البحر الرائق لابن نجيم، ٧٧/٧.

^{١٨٧} ظ: يختص.

والزمان والمكان والأشخاص^{١٨٨} أم لا أجاب: المذهب الصحيح المفتى به الذي مشته عليه المتنون الموضوععة لنقل الصحيح من المذهب الذي هو ظاهر الرواية؛ إن شهادة الأعمى لا تصح مطلقاً سواء كان بصيراً وقت التحمل وأعمى^{١٨٩} وقت الأداء أو وقتها أو كان بصيراً وقتها وعمى^{١٩٠} قبل / وقت^{١٩١} القضاء، وسواء كان فيما طريقه السماع أو لا. هذا هو المذهب الذي لا يعدل عنه إلى غيره وما سواه رواية^{١٩٢} خارجة عن ظاهر الرواية؛ وما خرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوح^{١٩٣} لما قَرَّره في الأصول من عدم إمكان صدور قولين^{١٩٤} متساويين من مجتهد؛ المرجوح عنه لم يبق قولاً له كما ذكره، وحيث علم أن القول هو الذي تواردت^{١٩٥} عليه المتنون^{١٩٦} فهو المعتمد المعول عليه. إذ صرحوا بأنه إذا تعارض ما في المتنون والفتاوى فالمعتمد ما في المتنون. وكذا يقدم^{١٩٧} ما في الشروح على ما في الفتاوى. والمقرر أيضاً عندنا أنه لا يفتى ويعمل إلا بقول الإمام الأعظم، ولا يُعدل عنه إلى قولهما أو قول أحدهما أو غيرهما إلا للضرورة كمسألة المزاعة، وإن صرح المشايخ بأن الفتوى على قولهما لأنه صاحب المذهب والإمام المقدم.

إذا قالت حذام فصَدَّقَها فإنَّ القول ما قالت حذام^{١٩٨}

وأما قول بعض أصحابنا أصحاب المتنون إنها جائزة عند أبي يوسف فلا يقتضي ترجيحاً لقوله ولا يؤذن بتصحيح؛ إنما^{١٩٩} هو حكاية قول أبي يوسف فقط. وذلك كقوله في ملتقى الأبحر: «لا تقبل شهادة الأعمى خلافاً لأبي يوسف فيما إذا تحمّلها بصيراً» انتهى.^{٢٠٠} وبه يُعلم أنه ليس على إطلاقه؛ بل هو مقيد بما إذا

ولو عيبت هنالككم لديه

لقال نكيره صبي صمام

هذا بيت من الوافر؛ وقيل إنه لديسم بن طارق أحد

شعراء الجاهلية، والصواب كما في اللسان (ر ق ش)

أنه للجيم بن صعّب والد حنيفة وعجل، وحذام التي

يذكرها في البيت هي امرأته. انظر: شذور الذهب في

معرفة كلام العرب لابن هشام الأنصاري، ص ١٢٨،

أيضاً انظر: لسان العرب لابن منظور محمد بن مكرم

بن منظور الأفريقي المصري، ١٢/٨١٣.

ج: وإنما.

٢٠٠ مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لعبد الرحمن

بن محمد بن سليمان الكلبولي المدعو بشيخي زاده،

٢٧١/١.

١٨٨ س ج: والأشخاص والمكان.

١٨٩ جميع النسخ: أو أعمى. والتصحيح من الفتاوى الخيرية.

١٩٠ س: وأعمى.

١٩١ س ج - وقت.

١٩٢ س: روايات.

١٩٣ ج: مرجوح؛ س + عنه.

١٩٤ س ج + مختلفين.

١٩٥ ج: توارت.

١٩٦ ج + والفتاوى.

١٩٧ ظ ج + ما في المتنون على.

١٩٨ أمرئة منطوق كالمسخر لطفاً

عرتني أم سماع أم مُدام

إذا قالت حذام فصَدَّقَها

فإنَّ القول ما قالت حذام

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

تحملها بصيرا؛ وأما تقييده بما يجري فيه التسماع فهو قول زفر؛ وهو رواية عن أبي حنيفة، وقد علمت^{٢٠١} مرجوحيتها. وعبارة بعض المتأخرين توهم أنه قول أبي يوسف؛ وقيد أيضاً في الذخيرة قول أبي يوسف^{٢٠٢} بما إذا كانت شهادته في الدّين والعقار، أما في المنقول فأجمع علماؤنا لا تقبل انتهى.

وقد اضطرب كلامهم فيما يجري فيه التسماع، ومع ذلك يضرب^{٢٠٣} في نحر^{٢٠٤} الاضطراب لأنه في الرواية الخارجة عن ظاهر^{٢٠٥} المذهب؛ فلا يلتفت إليه، ولولا الإطالة لذكرناه. فإذا تقرّر هذا فلا ينفذ قضاء القاضي بخلاف ما عينه له السلطان نصره الله^{٢٠٦} لأنه معزول عنه، فهو فيه رعيّة؛ لأنّ القضاء يتخصّص وأما كون الإقرار ممّا لا يجري فيه التسماع فهو بديهي^{٢٠٧} انتهى كلام شيخنا الشيخ خير الدين^{٢٠٨} رحمه الله تعالى.

قلت: نعم؛ الإقرار ممّا لا يجري^{٢٠٩} فيه التسماع لأنّ^{٢١٠} شهادة على كلام سمعه الأعمى وتحقّقه وعرف معناه فشهد به عند^{٢١١} القاضي؛ لكنّ الأعمى لم يرَ قائله وليس قائله ممّا يعرف بالحس؛ و الصوت يشبه الصوت ولو بالمحاكاة؛ وعلى كلّ حال فإنّ الأعمى يعرف^{٢١٢} الناس بالظنّ المحتمل للخطأ احتمالاً ظاهراً؛ وليس عنده تحقيق بمعرفة المتكلم ولو أخبر عنه^{٢١٣} بعدول^{٢١٤} تكون شهادته على شهادة المخبرين له بذلك، وإن جاز هذا في التعريف لضرورة عدم الاطلاع من الأجانب على حريم المسلمين، ولا ضرورة هنا غير مجرد قصور الشاهد فلا تقبل.

وأيضاً فلو جوّزنا شهادة الأعمى فيما^{٢١٥} طريقه السماع على مجرد السماع كان شهادته^{٢١٦} على مجرد كلام^{٢١٧} صدر من متكلم غير مشهود عليه. والعمدة^{٢١٨} والقضاء

٢٠١ ج: عرفت.
٢٠٢ س - وقيد أيضاً في الذخيرة قول أبي يوسف. جاءت هذه العبارة في نسخة جلي مرتين.
٢٠٣ س: نضرب.
٢٠٤ ظ: بحر؛ ج: نخر.
٢٠٥ س: فمن ظاهر.
٢٠٦ س ج + تعالى.
٢٠٧ الفتاوى الخيرية لنفع البرية على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة لخير الدين بن أحمد بن علي الأيوبي الغلمي الفاروقي الرملي، ٣٣/٢-٣٤.
٢٠٨ ج + الرملي.

٢٠٩ س ج: مما يجري.
٢١٠ س: لأنه.
٢١١ ج - عند.
٢١٢ ج: لا يعرف.
٢١٣ ج: عند.
٢١٤ س ج: بالعدول.
٢١٥ ج: فيما.
٢١٦ س ج: شهادة.
٢١٧ ج - كلام.
٢١٨ س + في الشهادة.

إلزام الخصوم بمقتضى ما وقعت الشهادة به عليهم. والخصم غير مشهود عليه هنا فهي نصف شهادة؛ ثم ذلك / النصف بالسمع ولم يتم النصف الآخر^{٢١٩} وهو^{٢٢٠} المعتمدة^{٢٢١} [٢٠٣ و] في الإلزام لتسميتها شهادة على الخصم؛ والشهادة هي المعاينة بالرؤية وذلك مفقود في الأعمى؛ ولهذا جعلوا لفظ الشهادة شرطاً فيها. فلو قال الشاهد أعلم مكان أشهد أو أتتحقق لا يجوز.^{٢٢٢} وأيضاً فلو جازت شهادة الأعمى فيما طريقه السماع لغى^{٢٢٣} القيد في الغالب^{٢٢٤} ما يحكم به القاضي. فإن العقود كلها كلام من الجانبيين والفسوخ كذلك، والوصايا وغالب أحكام الشرع كلام يصدر من المتعاقدين، والإقرارات في الأوقاف وغيرها؛ فيلزم من ذلك أن تقبل شهادته مطلقاً وهو خلاف المذهب كما عرفت.

وأما قول يعقوب باشا في حاشيته المذكورة في فتوى الشيخ خير الدين بأن القاضي إذا قضى بذلك ينفذ؛ لأنه مجتهد فيه، فهو في القاضي المجتهد الذي يطلق له السلطان تولية القضاء بمذهبه؛ وإلا فإن قضاء زماننا ليسوا كذلك؛ فهم^{٢٢٥} تخصيص السلطان لهم، وقد خصص لهم الحكم بما هو المعتمد في مذهب أبي حنيفة^{٢٢٦} فلا يجوز لهم أن يتعدوا ذلك، وهذا محمل فتواه الأولى فلا تناقض في كلامه.

ثم رأيت الناظم رحمه الله^{٢٢٧} تعالى ذكر في حاشيته على كتاب الأشباه والنظائر مثل ما ذكرنا نحن هنا، وعبارته:

في أحكام الأعمى ولا يصلح للشهادة مطلقاً؛^{٢٢٨} سواء كان ممّا تقبل فيه الشهادة بالتسامع أو لا على المعتمد. خلافاً لزفر فإنه يقول: تقبل فيما يجري فيه التسامع، وهي رواية عن الإمام. بقي^{٢٢٩} أنه إذا حكم القاضي^{٢٣٠} بشهادة أعميين هل^{٢٣١} ينفذ حكمه؟ قال المرحوم يعقوب باشا في حواشي صدر الشريعة: إنه ينفذ؛ لأنه فصل مجتهد فيه؛ حيث قال مالكٌ تقبل بشهادته^{٢٣٢} مطلقاً. لكن ذكر الكمال في نفاذ قضاء القاضي بخلاف مذهبه خلاف. ثم قال: كلّ في القاضي المجتهد

٢١٩ س + الذي هو العمدة بالرؤية لعدم الرؤية. و إنما قلنا س + تحت.

بأن النصف الآخر؛ ج + الذي هو العمدة بالرؤية لعدم ج + رحمه الله تعالى.

الرؤية. و إنما قلنا بالنصف الآخر. ج - الله.

٢٢٠ س ج - وهو. س ٢٢٨ + أي.

٢٢١ س ج: العمدة. ج: به.

٢٢٢ ج: فلا يجوز. س + بشادته مع شاهد آخر أو.

٢٢٣ س ج + هذا. ج - هل.

٢٢٤ ج: غالب. ج: شهادته.

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

فأما المقلد فإتّما ولاء السلطان ليحكم بين الناس^{٢٣٣} بمذهب أبي حنيفة رضي الله عنه؛ فلا يملك المخالفة فيكون معزولاً بالنسبة إلى ذلك،^{٢٣٤} انتهى كلامه.

وإذا عرفت هذا فعبارة النظم صحيحة في أنّ ذلك قول زفر، لا في أن الفتوى^{٢٣٥} الآن عليه.

(١٢) ثم الوكيل بإنشاء الخصومة لم يكن وكيلاً بقبض المال في العمل^{٢٣٦}

قوله: «في العمل». أي: فيما عليه العمل اليوم. قال في شرح الدرر: «اعلم أنّ الوكيل بالخصومة وكيل بالقبض عند الثلاثة خلافاً لزفر؛ بناء على أنّ^{٢٣٧} القبض غير الخصومة؛ وقد رضي بها دونه، ولهم أنّ من ملك شيئاً ملك إتمامه، وتام^{٢٣٨} الخصومة وإنهاؤها بالقبض.^{٢٣٩} وقالوا الفتوى اليوم على قول زفر لفساد الزمان». ^{٢٤٠} وفي شرح الباقي^{٢٤١} على مختصر الوقاية قال: «للكيل بالخصومة والتقاضي^{٢٤٢} القبض؛ أي: قبض مال خاصم فيه أو تقاضى به عيناً كان أو ديناً عند علمائنا. وعند زفر ليس لواحد منهما قبضه لظهور الخيانة في الوكلاء، ويفتى الآن^{٢٤٣} بخلافه؛ أي يُفتى بقول زفر كذا في الكافي^{٢٤٤} والهداية^{٢٤٥} وقاضي خان وغيرهم» انتهى.

قلت: جعله حكم الوكيل بالتقاضي كحكم الوكيل^{٢٤٦} بالخصومة زيادة على عبارة شرح الدرر كما علمت. وقد فرّق بينهما في الحكم صاحب الاختيار شرح المختار قال:

لسان الحكام، شرح النقاية مختصر الوقاية، مجرى

الأنهر على ملتقى الأبحر، هدية العارفين للبغدادي،

٤١٤/٢.

٢٤٢ س: أو التقاضي.

٢٤٣ ج + بقوله.

٢٤٤ الكافي للحاكم الشهيد. وهو ومحمد بن محمد

بن أحمد بن عبد الله بن عبد المجيد بن إسماعيل،

أبوالفضل، الحاكم، الشهيد. وقُتِل شهيداً وهو في

صلاة الصبح، في ربيع الأول، سنة أربع وثلاثين

وثلاثمائة. وجمع وصف الكثير. من ذلك: المختصر

الكافي: جمع فيه كتب محمد بن الحسن المبسوطة،

وما في جوامع المؤلف. تاج التراجم لابن قطلوبغا،

٢٧٢/١.

٢٤٥ الهداية شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٥/٥٣٦.

٢٤٦ س - بالتقاضي كحكم الوكيل.

٢٣٣ س - بين الناس.

٢٣٤ غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لأبي

العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني

الحموي، ٣/٣٤٤.

٢٣٥ ظ: في الفتوى؛ س ج - في الفتوى.

٢٣٦ ج: والعمل.

٢٣٧ ج - أن.

٢٣٨ ج: وإتمام.

٢٣٩ ج: القبض.

٢٤٠ درر الحكام شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو،

٢/٢٩١.

٢٤١ الباقي: نور الدين محمود بن بركات بن محمد

الدمشقي الحنفي مدرس القيمرية المعروف بالباقي

«قرية من قرى نابلس». توفي سنة ثلاث وألف. من

تأليفه تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تكملة

[٢٠٣ظ]

والوكيل بالخصومة وكيل بالقبض خلافاً لزفر؛ لأنه رضي بخصومته لا بقبضه، وليس كل من يصلح للقبض^{٢٤٧} يؤتمن على للقبض.^{٢٤٨} / ولنا أنّ المقصود من الخصومة استيفاء الدين، فكان المقصود من الوكالة الاستيفاء في ملكه؛ والفتوى على قول زفر لفساد الزمان وكثرة ظهور الخيانة في الناس؛ والوكيل بالتقاضي يملك القبض بالإجماع لأنه لا فائدة في التقاضي^{٢٤٩} انتهى.^{٢٥٠}

وسوى في الفتاوى البزازية بين الوكيل بالتقاضي والوكيل بالخصومة في أنه ليس لهما القبض، وعبارته:

والفتوى على أنّ الوكيل بالتقاضي وبالخصومة^{٢٥١} في الدين لا يملك القبض كذا اختاره المتأخرون، فإنّ المؤتمن على الخصومة لأجل الغير والحاقد فيها لا يؤتمن بالمال إذ الاختصاص للغير دون الاختصاص لنفسه، فلما اقتضى بكمال اختصاصه حقّ غيره لأن يكون اقتضى على إتلاف حقّ^{٢٥٢} غيره عليه بالأولى^{٢٥٣} انتهى.^{٢٥٤}

فدعوى الإجماع من صاحب الاختيار في أنّ الوكيل بالتقاضي يملك القبض وقال في شرحه^{٢٥٥} بالإجماع^{٢٥٦} غير مسلم بل حكم الوكالة بالتقاضي هو حكم الوكالة بالخصومة كما لا يخفى، وهي في متن تنوير الأبصار وقال: ^{٢٥٧} «وكيل الخصومة والتقاضي [لا] يملك القبض»،^{٢٥٨} وقال في شرحه بعض الشارحين: في معنى التقاضي أي «أخذ الدين، وهذا عند زفر؛ وبه يفتي لفساد الزمان، واعتمد في البحر العرف» انتهى.^{٢٥٩}

قلتُ تفسيره للتقاضي هنا بأخذ الدين ليس ممّا ينبغي؛ فإنّ الوكيل بأخذ الدين هو الوكيل بقبض الدين، والوكيل بقبض الدين له القبض بالإجماع، وإنما هذا تفسير التقاضي في عبارة الاختيار السابقة. وأما^{٢٦٠} تفسير التقاضي هنا فهو المطالبة بالدين فقط، والإلحاح به المديون،^{٢٦١} فإنّ الوكيل بالتقاضي بهذا المعنى كالوكيل بالخصومة؛ ليس له

^{٢٤٧} س: يصلح للخصومة.

^{٢٤٨} س: ج: القبض.

^{٢٤٩} س: قال.

^{٢٤٩} س: + بدون القبض.

^{٢٥٨} جميع النسخ: يملك القبض. والتصحيح من الدر

^{٢٥٠} الاختيار لتعليل المختار للموصلي، ١٤٦/٢-١٤٨.

المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار لمحمد

بن علي بن محمد الحِصْنِي المعروف بعلاء الدين

^{٢٥١} س: أو بالخصومة.

الحصكفي الحنفي، ص ٥٠٥.

^{٢٥٢} ج - حق.

^{٢٥٩} الدر المختار للحصكفي، ص ٥٠٥.

^{٢٥٣} س: أولى.

^{٢٦٠} س: وأما.

^{٢٥٤} ج - انتهى. | فتاوى البزازية للبزازي، ٤٦٩/٦.

^{٢٦١} س: على المديون.

^{٢٥٥} ج - وقال في شرحه.

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

القبض، وقال في البحر: «والفتوى اليوم على قول زفر؛ لظهور الخيانة في الوكلاء، وقد يؤتمن على الخصومة من لا يؤتمن على المال، ونظير^{٢٦٢} الوكيل بالتقاضي يملك القبض على أصل الرواية لأنه في معناه وضعاً؛ لما في الأساس تقاضيه دُيِّنِي وبديني، واقتضيت^{٢٦٣} ديني فاقتضيته^{٢٦٤} واقتضيت منه حقي؛ أي: أخذته. إلا أنَّ العرف بخلافه، وهو قاضٍ على الوضع، والفتوى على أنه لا يملك؛ كذا في الهداية^{٢٦٥}. وفي الفتاوى الصغرى: التوكيل بالتقاضي^{٢٦٦} يعتمد العرف؛ إن كان في بلدة كان العرف بين التجار أنَّ المتقاضي^{٢٦٧} هو الذي يقبض الدَّين كان التوكيل بالتقاضي توكيلاً بالقبض^{٢٦٨} عينا كان أو ديناً هذا ظاهر الرواية، ذكره قاضي خان في شرح الجامع الصغير وفيه خلاف زفر، والفتوى اليوم على قول زفر لظهور الخيانة في الوكلاء كالوكيل بالتقاضي على أصل الرواية لأنه في معناه وضعاً، إلا أنَّ العرف بخلافه وهو قاضٍ على الوضع والفتوى على أنه لا يملك كذا في الهداية. وقال^{٢٦٩} في غاية البيان: ^{٢٧٠} يعني أنَّ الوكيل بتقاضي الدين يملك القبض اتفاقاً في جواب كتابة^{٢٧١} الوكالة، لكنَّ فتوى المشايخ على أنه لا يملك لفساد الزمان»،^{٢٧٢} وفي الفتاوى الخيرية قال:

صرَّح علماؤنا^{٢٧٣} وكيل الخصومة والتقاضي^{٢٧٤} لا يملك القبض؛ أي: قبض الدين، في متونهم وشروحهم. قال في الهداية: الفتوى أنه لا يملك القبض لظهور الخيانة في الوكلاء؛ وقد يؤتمن على الخصومة من لا يؤتمن على المال؛ فلا يجبر المقضي عليه بدفع المال خشية أكله وخوف خيائته فيه،/ فلا يلزم بدفعه له على ما هو المفتى به انتهى.^{٢٧٥}

[٢٠٤ و]

الفقيه الحنفي ولد سنة خمس وثمانين وستمئة وتوفى بالقاهرة في شوال من سنة ثمان وخمسين وسبعمئة من تصانيفه التبيين في شرح المنتخب في الأصول، غاية البيان وندارة الأقران في شرح الهداية، هدية العارفين للبغدادي، ٨٣٩/١.

^{٢٧١} س ج: كتاب.

^{٢٧٢} الإصلاح والإيضاح لابن كمال باشا، المكتبة الأزهرية، النسخة مخطوطة، ١٧٠ و.

^{٢٧٣} س + بأن.

^{٢٧٤} ج: المتقاضي.

^{٢٧٥} الفتاوى الخيرية للرملي، ٤٠/٢.

^{٢٦٢} ج: ونظيره.

^{٢٦٣} س: واقتضيته.

^{٢٦٤} س: واستقضيته.

^{٢٦٥} الهداية شرح بداية المبتدي للمرغيناني، ٥/٥٣٧.

^{٢٦٦} ج: التقاضي.

^{٢٦٧} ظ ج: التقاضي.

^{٢٦٨} س + وإلا فلا. ذكره عن الفضلي وقال في الإصلاح والإيضاح: للوكيل بالخصومة القبض.

^{٢٦٩} ج + وقال في الهداية.

^{٢٧٠} غاية البيان للإتقاني. وهو أمير كاتب الإتقاني - لطف الله بن أمير عمر بن أمير غازي الفارابي العميدي قوام الدين أبو حنيفة الشهير بأمير كاتب الإتقاني

وعلى هذا فهما مسألتان فيهما خلاف زفر؛ مسألة الوكيل بالخصومة ومسألة الوكيل بالتقاضي، والفتوى فيهما على قول زفر^{٢٧٦} كما ذكرنا.

- (١٣) بِرُؤْيَةِ الدَّارِ مِنَ صَحْنٍ يَكُونُ لَهَا مَا لِلخِيَارِ سُقُوطٌ بَعْدَ ذَاكَ يَلِي
(١٤) وَرُؤْيَةَ الثُّوبِ مَطْوِيٍّ^{٢٧٧} غَيْرُ كَافِيَةٍ لَا بُدَّ إِذْ ذَاكَ مِنْ نَشْرِ بِلَا مَهَلٍ^{٢٧٨}

قوله: "يكون لها" الجملة: صفة لصحن. وقوله: "مطوي". أي: وهو مطوي، والجملة حال من الثوب. وقد اشتمل البيتان على مسألة ما لو اشترى دارًا فرأى صحنها ولم ير ما فيها من البيوت، أو اشترى ثوبًا مطويًا فرآه ولم ينشره ولم ير باطنه؛ فإنه لا يسقط خيار رؤيته؛ وذلك قول زفر وعليه الفتوى. ومشى عليه في متن الوقاية: «قال: ويعتبر رؤية المقصود كوجه الأمة وجبهة الدابة وكفلها وموضع علم الثوب وظاهر غيره وبيوت مقصودة».^{٢٧٩}

وقال الباقي في الشرح: ويعتبر رؤية المقصود لأنّ بها يحصل العلم بالمبيع، ولا يشترط رؤية غيره؛ ولا يكتفى بها وحدها حتى لو رأى سائر أعضائه دون ما هو المقصود وكان^{٢٨٠} باقياً على خياره، ورؤية موضع علم الثوب المعلم لأنّ باقيه يتفاوت بحسبه، ورؤية ظاهر غير المعلم لأن برؤية ظاهره يعلم حال البقية؛ إذ لا تتفاوت أطراف الثوب الواحد إلا يسيراً، وذا غير معتبر. وهو مقيد بما إذا كان مطويًا. وفي المحيط^{٢٨١} قيل هذا في عرفهم أمّا في عرفنا فما لم ير الباطن لا يسقط خياره. وفي شرح المجمع^{٢٨٢} المسألة المفروضة في الثوب الذي لا يتفاوت ظاهره وباطنه، حتى لو تفاوت لا بدّ من رؤية ظاهره وباطنه، وهذا هو قول زفر^{٢٨٣} وعليه الفتوى في زماننا.

ولابن محمد العمري الصاغاني الأصل، المكي الحنفي، ويعرف بابن الضياء المشرع في شرح المجمع (أي مجمع البحرين) (معجم المؤلفين للكحالة، ١٥/٩)، ولابن ملك (الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي ٣٢٩/٤)، ولأحمد بن إبراهيم الغيثاني (تاج التراجم لقاسم بن قُطُوبغا، ١٠٦/١)، ولمحمد بن قاضي ايتالوغ المشهور عند الناس بابا ثلوع جليبيسي (الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لطاشكبري زادة، ٦٠/١).

^{٢٨٣} ج + رحمه الله تعالى.

^{٢٧٦} ج + رحمه الله تعالى.

^{٢٧٧} ن: مطوٍ.

^{٢٧٨} ن: قهل.

^{٢٧٩} فتح باب العناية بشرح النقاية لملا سلطان علي القاري، ٣١٧/٢-٣١٨.

^{٢٨٠} س: كان.

^{٢٨١} المحيط لرضي الدين السرخسي، ١١٨، والمكتبة السلিমانيّة، القسم: السلیمانيّة رقم ٦٠٢.

^{٢٨٢} توجد بهذا الاسم عدة شروح، منها شرح المجمع للعيني المسمى المستجمع في شرح المجمع لابن الساعاتي (هدية العارفين للبخاري، ٤٢١/٢)،

(١٥) بِمَجْلِسِ الْحَكْمِ تَسْلِيمِ الْكَفِيلِ إِذَا كَانَ اشْتِرَاطًا^{٢٨٤} فَحْتَمَ وَاضِحَ السُّبُلِ

قوله: "فتحتم" أي: لازم. وقد اشتمل البيت على مسألة ما لو اشترط المدعي على الكفيل أن يسلمه^{٢٨٥} المكفول في مجلس القاضي؛ فإنه يلزمه ذلك على قول زفر وعليه الفتوى. قال في الإصحاح والإيضاح: «وإن شرط تسليمه في مجلس القاضي وسلمه في السوق أو في مصر^{٢٨٦} برئ». وقال زفر: إذا سلمه في السوق سواء كان في ذلك السوق أو في مصر آخر لا يبرأ، وبه يفتى في زماننا لتهاون الناس في زماننا^{٢٨٧} في إقامة الحق^{٢٨٨}. وفي شرح الدرر: «وإن شرط تسليمه في مجلس القاضي سلمه فيه، ولم يجز في غيره؛ وبه يفتى في زماننا لتهاون الناس في إقامة الحق ذكره الزيلعي^{٢٨٩} وغيره^{٢٩٠}». وقال الباقي في شرح مختصر الوقاية: وإن شرط مع الكفيل تسليمه عند القاضي^{٢٩١} يعني لا يلزمه ذلك؛ إذ الغرض هو التسليم على وجه يقدر الطالب على استيفاء حقه، فالشرط لغو.

وفي الخلاصة «قال الإمام السرخسي^{٢٩٢} رحمه الله تعالى: ^{٢٩٣} مشايخنا المتأخرون قالوا إذا شرط التسليم في مجلس القضاء لا يبرأ في زماننا بالتسليم في غير ذلك المجلس^{٢٩٤}. وفي الفتاوى البرازية: «شرط الموافاة في المسجد فوفاه^{٢٩٥} / في السوق أو في مجلس الحكم؛ فدفقعه في السوق براء^{٢٩٦}». قال السرخسي: «كان هذا في ذلك الزمان^{٢٩٧} وأما في زماننا

[٢٠٤ ظ]

٢٨٤ ج: اشتراطه.

٢٨٥ ظ ج: أنه سلمه.

٢٨٦ س + آخر.

٢٨٧ س - زماننا.

٢٨٨ إيضاح الإصحاح لابن كمال باشا، المكتبة الأزهرية، النسخة مخطوطة، ١٤٨ ظ.

٢٨٩ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي،

١٤٩/٤. الزيلعي هو عثمان بن علي بن محجن

أبو محمد فخر الدين الزيلعي، كان مشهورًا

بمعرفة الفقه والنحو والفرائض. قدم القاهرة سنة

خمس وسبع مئة ودرس وأفتى وقرر وانتقد ونشر

الفقه، ووضع شرحًا على كنز الدقائق سماه

تبيين الحقائق. مات سنة ثلاث وأربعين وسبع

مئة. الفوائد البهية في تراجم الحنفية لعبد الحي

اللكنوي، ص ١١٥-١١٦.

٢٩٠ درر الحكام شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو،

٢٩٦/٢.

٢٩١ س + عند.

٢٩٢ محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر، شمس الأئمة:

قاضي، من كبار الأحناف، مجتهد، من أهل سرخس

في خراسان. أشهر كتبه المبسوط في الفقه والتشريع،

ثلاثون جزءًا، أملاه وهو سجين بالحب في أوزجند

(بفرغانة) وله شرح الجامع الكبير للإمام محمد منه

مجلد مخطوط. وكان سبب سجنه كلمة نصح بها

الخاقان ولما أطلق سكن فرغانة إلى أن توفي. الأعلام

للزركلي، ٣١٥/٥.

٢٩٣ س - رحمه الله تعالى.

٢٩٤ خلاصة الفتاوى لظاهر بن أحمد بن عبد المجيد

البخاري، المكتبة السليمانية، قسم: امجازاده حسين

٢٥٥، ٢٧٧ ظ.

٢٩٥ س: فوفاه.

٢٩٦ الفتاوى البرازية للبرازي، ١٩/٦.

٢٩٧ ج + كان هذا في الزمان الأول.

لو شرط المجلس وسلّم في السوق لا يبرأ لغلبة الفساد؛ إذ لا يعان على^{٢٩٨} الإحضار إلى باب الحاكم»^{٢٩٩}. وقال في الاختيار: «ولو سلّمه في المصر أو في السوق برئ لقدرته عليه بأعوان القاضي والمسلمين، وقيل: لا يبرأ في زماننا لمعاونتهم على منعه^{٣٠٠} عادةً»^{٣٠١}.

(١٦) كذا المُوَالِي بَبَيْعِ وَالْمَرَابِحِ لَا يُوَلِي يُرَابِحُ إِلَّا بِالْبَيَانِ جَلِي^{٣٠٢}

(١٧) أَعْلِي^{٣٠٣} الْبَيَانَ لَعَيْبِ بِالْمَبِيعِ كَذَا وَطَاءٌ لِبِكْرٍ وَهَذَا بِالْقَبُولِ مُلِي^{٣٠٤}

المُوَالِي: بضم الميم من التولية في البيع، وهي البيع بمثل ما اشترى من الثمن. قال في المصباح المنير: «وليته تولية جعلته واليًا؛ ومنه بيع^{٣٠٥} التولية»^{٣٠٦}. وقال الباقي في شرح مختصر الوقاية: التَوْلِيَةُ في اللغة جعل الشيء واليًا لغيره، وفي الشرع: أن يشترط في البيع أنه بما شرى من الثمن السابق. والمرابحة: أن يشترط في البيع أنه به. أي بما شرى من الثمن السابق مع قصد ربح معلوم. وفي الاختيار شرح المختار:

التولية بيع بالثمن الأول، والمرابحة بزيادة، والوضعية^{٣٠٧} بنقيصة؛ لأنّ الاسم يبنى عن ذلك ومبناها على الأمانة لأنّ المشتري يأتمن البائع في خبره^{٣٠٨} معتمداً على قوله، فيجب على البائع التنزّه عن الخيانة، والتجسّب عن الكذب لئلا يقع المشتري في بخس وغرور. فإذا ظهرت الخيانة برُدُّ أو يختار؛ وهي عقود مشروعة لوجود شرائطها، وقد تعاملها الناس من لدن الصدر الأول إلى يومنا هذا. وقد صحّ أنّه صلى الله عليه وسلم لما أراد الهجرة قال لأبي بكر^{٣٠٩} رضي الله عنه وقد اشترى بعيرين: ولّني أحدهما. وللناس حاجة إلى ذلك؛ لأنّه^{٣١٠} فيهم من لا يعرف قيمة الأشياء فيستعين^{٣١١} بمن يعرفها؛ ويطيب قلبه بما اشتراه وزيادة، ولهذا كان مبناها على الأمانة ورأس المال في المواضعة حتفه؛ فله أن يحطّ منه انتهى^{٣١٢}.

٢٩٨ س: إلى.

٢٩٩ الميسوط للرخسي، ١٦٥/١٩. نقله المؤلف

٣٠٥ ج - بيع.

٣٠٦ باختصار.

٣٠٦ المصباح للفيومي، «ولي».

٣٠٧ ج: الوضعية.

٣٠٠ س + منه.

٣٠٨ ج: غيره.

٣٠١ الاختيار لتعليق المختار للموصلي، ١٦٧/٢.

٣٠٩ ج + الصديق.

٣٠٢ بعد هذا البيت ورد في نسخة النظم "ن"؛ "كذا المرابح

٣١٠ س: لأن.

في بيع برباح ما / قد اشتراه سليماً خشية الملل"، بدلاً

٣١١ ج: فيتعين.

من نسخة أسعد أفندي.

٣١٢ الاختيار لتعليق المختار للموصلي، ٢٨/٢.

٣٠٣ س: أعنى.

٣٠٤ ن - أعلي البيان لعيب بالمبيع كذا وطء لبكر وهذا

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

وقد اشتمل البيتان على مسألة بيع التولية والمُرَابِحَة بعد تعيب المبيع عنده بما ينقصه، فإنه لا بدّ من بيان ذلك العيب الذي حدث عنده الموجب لنقصان ثمنه؛ وهو قول زفر وعليه الفتوى.

قال في الإصلاح والإيضاح:

وإن^{٣١٣} اعورت^{٣١٤} المبيعة وعند زفر وهو قول الشافعي (ت. ٢٠٤ هـ / ٨٢٠ م). رضي الله تعالى عنه^{٣١٥} ورواية عن أبي يوسف؛ لا بدّ فيه من البيان. قال الفقيه أبو الليث: وقول زفر أجود، وبه نأخذ. أو وطئت ثيبًا رابح بلا بيان أي لا يجب عليه بيان حدوث العيب في يده، ولا بيان تصرفه لأنه لم يحبس عنده^{٣١٦} شيء يقابله الثمن؛ لأنّ الأوصاف تابعة^{٣١٧} يقابلها الثمن، وكذا منافع البضّع لا يقابلها الثمن، والمسألة فيما إذا لم ينقصها الوطء بخلاف ما إذا فقأ عينها البائع أو الأجنبي وأخذ أُرَشَّها أو وطء بكرًا^{٣١٨} لزمه بيانه، انتهى.^{٣١٩}

[٢٠٥] فخلاص زفر إنما هو فيما إذا اعورت بنفسها؛ فإن / ذلك عنده كما إذا وطئ البكر فإنه لا بدّ من البيان اتّفاقًا. فالعيب^{٣٢٠} بمنزلة التعيب عند زفر، وهو معنى قوله: «كذا وطءٌ لبكر». وقوله: «هذا بالقبول مُلّي»؛ أي كثير القبول، يعني: هو قول مقبول؛ كما سبق في عبارة الإصلاح والإيضاح أن الفقيه أبو الليث قال: وقول زفر^{٣٢١} أجود وبه نأخذ. قال في البحر: «لأنّ المرابحة مبنية على الأمانة والاحتراز عن شبهة الخيانة، ولهذا^{٣٢٢} قال في الظهيرية: إنّ من اشترى شيئًا وعلم أن فيه عيبًا لا تجوز فيه المرابحة والتولية حتى يبيّنه» انتهى.^{٣٢٣}

لكن^{٣٢٤} في^{٣٢٥} تنوير الأبصار وفي شرح الدرر وغيرهما على الفرق بين تعيب^{٣٢٦} المبيع بنفسه فيرابح عليه ويولي بلا بيان، وبين التعيب فلا بدّ من البيان. وعبارة التنوير: «يرابح بلا بيان

^{٣٢٠} س: ج: فالتعيب.

^{٣٢١} ج + قال وقول زفر.

^{٣٢٢} س: ج: ولذا.

^{٣٢٣} البحر الرائق لابن نجيم، ١١٨/٦.

^{٣٢٤} س + مشى.

^{٣٢٥} س + متن.

^{٣٢٦} ج: تعيب.

^{٣١٣} س: وإذا.

^{٣١٤} ج: اعورة.

^{٣١٥} س - رضي الله تعالى عنه.

^{٣١٦} ج: عنه.

^{٣١٧} س + لا.

^{٣١٨} ج: وطء بكر.

^{٣١٩} إيضاح الإصلاح لابن كمال باشا، المكتبة الأزهرية،

النسخة مخطوطة، ١٣٠ و١.

أنه^{٣٢٧} اشتراه سليماً فتعيب عنده بالتعيب ووطء الثيب ولم ينقصها الوطاء»^{٣٢٨} وبيان^{٣٢٩} التعيب^{٣٣٠} ووطئ الثيب يعني اشترى جارية فأعورت، أو وطئها وهي ثيب ولم ينقصها الوطاء يبيعها مرابحة ولا يجب عليه البيان إذ لم يَحْتَسِب عنده شيء يقابله الثمن؛ لأن الأوصاف لا يقابلها الثمن إلا إذا كان مقصوداً بالإتلاف، ولهذا قال: ولم ينقصها الوطاء.

قال الزيلعي رحمه الله تعالى: ^{٣٣١} «المراد بقولهم يبيعه مرابحةً بلا بيان أنه اشتراه سليماً بكذا من الثمن ثم أصابه العيب عنده بعد ذلك، وأما نفس العيب فلا بد من بيانه؛ بأن يبين العيب والثمن من غير أن يبين أنه اشتراه سليماً ثم حدث به العيب عنده»،^{٣٣٢} كقرض الفار وحرق النار للمشتري، فإن ما ضاع بالقرض أو الحرق، وإن كان جزءاً يقابله شيء من الثمن كالعذرة، لم يحسب عنه.^{٣٣٣} ويرايح بيان بالعيب^{٣٣٤} بأن فقأ عينها بنفسه أو فقأها أجنبي فأخذ أرشها؛ لأنه صار مقصوداً بالإتلاف فيقابلة شيء من الثمن، ووطء البكر لأن العذر^{٣٣٥} جزء من العين يقابلها الثمن^{٣٣٦} جنسها،^{٣٣٧} كتكسره بنشره وطيه لأنه صار مقصوداً بالإتلاف، انتهى.^{٣٣٨}

والحاصل أن التسوية بين أن يحصل العيب في المبيع بنفسه أو يصنع من المشتري يمنع^{٣٣٩} المرابحة والتولية فيه من غير بيان، والبيان لازم فيهما عند زفر رحمه الله تعالى،^{٣٤٠} ولهذا قال النسفي^{٣٤١} في منظومته: في اختلاف أئمتنا في باب قول زفر خلافاً لأصحابنا رحمه الله تعالى: ^{٣٤٢}

ومُشْتَرَى بِنَفْسِهِ تَعَيَّبَا مَا لَمْ يَبَيِّنْ لَمْ يَرَابِحْ فَاتَّبَا^{٣٤٣}

^{٣٢٧} ظ: أن.

^{٣٢٨} الدر المختار للحصكفي، ص ٤٢٥.

^{٣٢٩} س: وبيان.

^{٣٣٠} س + بالتعيب ووطء البكر وعبارة شرح الدرر يرايح بلا بيان بالتعيب.

^{٣٣١} س - رحمه الله تعالى.

^{٣٣٢} تبين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي، ٧٨/٤.

^{٣٣٣} س ج: عنده.

^{٣٣٤} س: بالتعيب.

^{٣٣٥} س: العذرة.

^{٣٣٦} س ج + وقد.

^{٣٣٧} س ج: حبسها.

^{٣٣٨} نقله المؤلف من درر الحكام شرح غرر الأحكام

لمنلا خسرو، ١٨٢/٢-١٨٣.

^{٣٣٩} س: يمتنع.

^{٣٤٠} س - رحمه الله تعالى.

^{٣٤١} عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم

الدين النسفي: عالم بالتفسير والأدب والتاريخ، من فقهاء

الحنفية. ولد بنسف وإليها نسبه، وتوفي بسمرقند سنة

سنة سبع وثلاثين وخمسمائة. قيل: له نحو مئة مصنف.

منها نظم الجامع الصغير في فقه الحنفية، منظومة في

الفقه، ومنظومة الخلافات، الأعلام للزركلي، ٤٦٤/١.

^{٣٤٢} س - رحمهم الله تعالى.

^{٣٤٣} حقائق المنظومة في شرح منظومة النسفي في الخلافات،

للأفشنجي اللؤلؤي البخاري؛ المكتبة الأزهرية الخاص؛

١٢٥ و. هو أبو المحامد محمود بن داود البخاري

اللؤلؤي الحنفي المعروف بالأفشنجي ولد سنة سبع

وعشرين وستمائة وتوفي سنة إحدى وسبعين وستمائة.

صنف الحقائق في شرح منظومة النسفية مكث في جمعها

أكثر من سبع سنين. هدية العارفين للبغدادي، ٤٠٥/٢.

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

وقال في البحر: «ثم قال ٣٤٤ اعلم أنّ زفر قال لا يباح إلا بالبيان في المسألتين، واختاره ٣٤٥ أبو الليث فقال: وقول زفر ٣٤٦ أجود، وبه نأخذ، ورجحه في الفتح القدير». ٣٤٧

(١٨) تأخيرُ ذي شُفَعَةٍ للدار يُسْقَطُها بعد الشهادة شهر ٣٤٨ مُفْرَطُ المَهْلِ
قال في شرح الدرر:

وبتأخيره ٣٤٩ مطلقاً أي شهراً كان أو أكثر لا تبطل؛ أي الشفعة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ٣٥٠ وقال محمد: إذا تركه شهراً بلا عذر بعد الإشهاد بطلت. وهو قول زفر؛ لأنها لو لم تسقط به تضرّر / المشتري؛ إذ لا يمكنه التصرف حذار نقصه ٣٥١ من جهة الشفيع فقدّر بشهر؛ لأنه آجل وما دونه عاجل كما في الأيمان. ٣٥٢ قال شيخ الإسلام: الفتوى ٣٥٣ على هذا اليوم ٣٥٤ لتغير ٣٥٥ أحوال الناس في قصد الإضرار بالغير، واختاره في الوقاية. وهذا يعني عدم بطلان حق الشفيع قول أبي حنيفة؛ وهو ظاهر المذهب؛ لأنّ حقه قد تقرر شرعاً فلا يبطل بتأخيره كسائر الحقوق؛ إلا أن يسقطها بلسانه. وما ذكر من الضرر يمكنه أن يدفع بأن يرفع أمره إلى القاضي حتى يأمر الشفيع بالأخذ أو الترك، فمتى لم يفعل فهو المضرّ بنفسه وبه يفتى كذا في الهداية والكافي. ٣٥٦

[ظ ٢٠٥]

وقال في الإصلاح والإيضاح: «وبتأخيره لا تبطل الشفعة. وقال محمد وزفر معه: ذكره في الهداية والمحيط؛ إذا أخره شهراً؛ يعني من غير عذر بطلت، وبه يفتى. ذكره القاضي خان ٣٥٧ في الجامع الصغير وصاحب المحيط ونقل صاحب النهاية ٣٥٨ عن شيخ الإسلام، وفي الهداية الفتوى على قول أبي حنيفة وهو ظاهر المذهب». ٣٥٩

٣٥٦ درر الحكام شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو، ٢/٢١٠.

٣٥٧ س ج: قاضي خان.

٣٥٨ السغناقي هو الحسين بن علي بن حجاج بن علي

السغناقي (بكسر السين وسكون الغين المعجمة)

حسام الدين الفقيه الحنفي نزبل حلب والمتوفى بها

سنة إحدى عشرة وسبع مائة. من تصانيفه التسديد

في شرح التمهيد اعني تمهيد القواعد، النهاية في شرح

الهداية للمرغيناني، الكافي شرح اصول البيهقي، الوافي

شرح المنتخب في اصول المذهب للاخسيكني، هدية

العارفين للبغدادي، ١/٣١٤.

٣٥٩ إيضاح الإصلاح لابن كمال باشا، المكتبة الأزهرية،

النسخة مخطوطة، ٢١٤ ظ، ٢١٥ و.

٣٤٤ س ج - قال.

٣٤٥ س ج + الفقيه.

٣٤٦ ج + رحمه الله تعالى.

٣٤٧ البحر الرائق لابن نجيم، ٦/١٢٤.

٣٤٨ س ن: شهراً.

٣٤٩ ج: وتأخيره.

٣٥٠ س - رحمه الله تعالى.

٣٥١ س: حذرا نقضه.

٣٥٢ س: الأعيان.

٣٥٣ س + اليوم.

٣٥٤ س ج - اليوم.

٣٥٥ س ج: التغيير.

وقال في الفتاوى الخاصي: «إذا ترك التملك بعد طلب الإشهاد من غير عذر فالفتوى اليوم على قول أبي يوسف ومحمد أنه مقدّر بشهر إن ترك شهرًا بطلت شفيعته، وفي الواقعات خلاف هذا المشتري إذا تشفع إلى الشفيع^{٣٦٠} واستمهل شهرًا فأمهله؛ ثم رجع عن ذلك صحّ رجوعه»^{٣٦١}.

(١٩) سَمَاعُ قَاضٍ عَلَى مَن غَاب بَيِّنَةٌ مِنْ غِيْبَةٍ^{٣٦٢} صَحَّ لِلْإِنْفَاقِ يَا أَمَلِي

قال في شرح الدرر:

لا تفرض النفقة بإقامة الزوجة بيّنة على النكاح، ولا تفرض أيضًا إن لم يترك أي الغائب مألًا، فإقامتها أي إقامة الزوجة البيّنة ليفرضها أي القاضي النفقة عليه أي على الغائب؛ ويأمرها بالاستدانة، لأنّ فيه قضاء على الغائب ولا يقضي به أي النكاح لأنه أيضًا قضاء على الغائب. وقال زفر: يقضي بها لا به؛ أي بالنفقة لا بالنكاح؛ لأنّ فيه نظرًا إليها ولا ضرر على الغائب؛ لأنه^{٣٦٣} لو حضر وصدّقها فقد أخذت حقّها، وإن جحد يحلف فإنّ نكل^{٣٦٤} صدّقها، وإن أقامت بيّنة فقد ثبت حقّها، وإن عجزت يضمن الكفيل أو المرأة. وبهذا أي بقول زفر يعمل للحاجة إليها دونه.^{٣٦٥}

وفي^{٣٦٦} الاختيار شرح المختار: «وإن لم يكن له مال وأرادت^{٣٦٧} أن تقيم البيّنة على الزوجية ليفرض لها القاضي النفقة ويأمرها بالاستدانة عليه؛ لم يقبل؛ لأنّ فيه قضاء على الغائب. وقال زفر: يقبل ويقضي بالنفقة. واستحسنوا ذلك للحاجة، وعليه القضاة اليوم، وهو مجتهد فيه فينفذ»^{٣٦٨}. وقال في الفتاوى الخاصي: «إذا غاب الزوج وليس له مال حاضر فطلبت المرأة من القاضي أن يفرض لها؛ عند الثلاثة يعني أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمد^{٣٦٩} لا يفرض، وعند زفر يفرض،^{٣٧٠} مجتهدًا فيه. نصّ مطلقًا في شرح^{٣٧١} الكافي: وإنما عرف خلاف زفر من جهته شمس الأئمة السرخي رحمه الله»^{٣٧٢}.

^{٣٦٧} ج: وأداة.

^{٣٦٠} ج - الشفيع.

^{٣٦٨} الاختيار لتعليق المختار للموصلي، ٤/٧-٨.

^{٣٦١} فتاوى الخاصي ليوسف بن أحمد الخوارزمي، المكتبة السليمانية، قسم: مسيح باشا ١٣، ٢٧٧ و.

^{٣٦٩} س ج: محمد.

^{٣٦٢} س ج: زوجة.

^{٣٧٠} س + فكان.

^{٣٦٣} س: فإنه.

^{٣٧١} س: مختصر.

^{٣٦٤} ج + فقد.

^{٣٧٢} س ج + تعالى. | فتاوى الخاصي لنجم الدين يوسف

^{٣٦٥} درر الحكام شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو، ١/٤١٧.

بن أحمد بن أبي بكر، نسخة مخطوطة، المكتبة

السليمانية، قسم: مسيح باشا ١٣، ٣٠ ظ.

^{٣٦٦} س: وقال.

(٢٠) وصِيَّةُ الثَّلْثِ مِنْ نَقْدٍ وَمِنْ غَنَمٍ بَعْدَ الْهَلَاكِ لِثُلُثِيهِ عَلَى عَجَلٍ

(٢١) ثُلُثُ الَّذِي قَدْ تَبَقِيَ مِنْهُ حَصَّتُهُ فِي أَرْجَحِ الْقَوْلِ فَاحْفَظْهُ بِلَا جَدَلٍ^{٣٧٣}

قد اشتمل البيتان على مسألة ما لو أوصى بثلث دراهمه أو بثلث غنمه، فهلك الثلثان من ذلك وبقي الثلث. / فعند أئمتنا الثلاثة:^{٣٧٤} له الثلث الباقي. وعند زفر: له ثلث^{٣٧٥} وثلثا الباقي للورثة. قال في شرح الدرر:

وبثلث دراهمه أو غنمه وهلك ثلثاه له ما بقي، يعني إذا أوصى بثلث دراهمه أو ثلث غنمه فهلك ثلثا كل منهما وبقي ثلثه وهو يخرج من ثلث ما بقي من ماله فللموصى له جميع ما بقي. وقال زفر: له ثلث ما بقي؛ لأن كل واحد منهما مشترك بين الورثة والموصى له؛ والمال المشترك يتوي ما توى منه على الشركة؛ ويبقى ما بقي منه عليها، وصار كما إذا صارت^{٣٧٦} التركة أجناساً مختلفة؛ ولنا أن في الجنس الواحد يمكن جمع حق أحدهم في الواحد؛ ولهذا يجري فيه الجبر على القسمة، وإذا أمكن الجمع جمع حق^{٣٧٧} ورثته بقدر الموصى به. وكان حق الورثة كالتبع؛ وحق الموصى له كالأصل. والأصل في مال اشتمل على أصل وتبع إذا هلك شيء منه:^{٣٧٨} أن يجعل الهالك من التبع، كما في مال الزكاة حيث يصرف الهالك إلى العفو أولاً ثم إلى النصاب^{٣٧٩} يليه ثم وشم، انتهى.^{٣٨٠}

وكذلك في التنوير وفي الوقاية وشرحها،^{٣٨١} ولم يذكروا ترجيح مذهب زفر.^{٣٨٢} وإنما مشوا على قول^{٣٨٣} الأئمة الثلاثة وهو الأقوى.

(٢٢) مَدِينٌ زَيْفٌ جَيَاذًا قَدْ قَضَاهُ فَمَا جَبْرُ^{٣٨٤} الْغَرِيمِ قَبُولًا لِأَزْمِ الْعَمَلِ^{٣٨٥}

يقال دنته إذا أقرضته فهو مدين ومديون، واسم الفاعل دائن كذا في المصباح المنير.^{٣٨٦} و"قبولاً" مفعول المصدر. وهو "جبر" يعني: لا يجبر الغريم على القبول.

^{٣٧٣} بعد هذا البيت ورد في نسخة النظم "ن": "وإني
بمصحف يوصى فالغلاف لم / أوصى إليه به فيما
روى الهذلي".
^{٣٧٤} ج: الثلاث.
^{٣٧٥} ج + الباقي.
^{٣٧٦} س ج: كانت.
^{٣٧٧} س + الموصى له فيما بقي تقديماً للوصية على الإرث لأن
الموصي جعل حاجته في هذا المعين مقدمة على حق.
^{٣٧٨} س ج: منه شيء.
^{٣٧٩} س: نصاب.
^{٣٨٠} س: نصاب.
^{٣٨١} درر الحكام شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو، ٢/٤٣٤.
^{٣٨٢} س: شروحه.
^{٣٨٣} ج + رحمه الله تعالى.
^{٣٨٤} ظ ج - قول.
^{٣٨٥} ج: خير.
^{٣٨٦} ج: لازم. سقطت في نسخة جلبي عبد الله أفندي حرف
الميم من كلمة "لازم".
^{٣٨٧} المصباح للفيومى، «قبل».

وفي الفتاوى البزازية: «الدراهم الجياد: هي الخالصة الرايجة بين التجار وبيت المال، والزيوف: ما زيفه بيت المال لا التجار» انتهى. ٣٨٧

وقد اشتمل البيت على مسألة ما لو استدان رجل من رجل دراهم زيوفًا وقضاه دراهم جيادًا لا يجبر على قبولها عند زفر. قال في الفتاوى الصغرى للخاصي: ٣٨٨ «المديون إذا قضى أجود مما عليه لا يجبر رب الدين على القبول، ذكره خواهرزاده في صرفه، وذكر السرخسي في هذا الكتاب في باب الغصب. وفي آخر الباب الأول منه في مسألة السود والبيض أنه يجبر عندنا خلافًا لزفر. والصحيح ما ذكر خواهرزاده ذكره ٣٨٩ في الغصب والضمان». ٣٩٠ قلت ٣٩١ وذكر القدوري الخلاف كما ذكره السرخسي لكن وضع المسألة في رب السلم إذا دفع ٣٩٢ المال ٣٩٣ أجود مما سمياه. وذكر الكرخي ٣٩٤ في مختصره أنه يجوز الأجود في رأس المال إذا رضي به الدافع ولا رضاه به الآخر. ٣٩٥ في البحر: «فإن قضاه أجود منه بلا شرط جاز، ويجبر الدائن على قبول الأجود، وقيل لا، كذا في المحيط». ٣٩٦

(٢٣) إنفاقٌ ملتقطٌ بالإذن يُسقطُ ٣٩٧ إن بعد الهلاك يُحْبَسُ للوفاءِ جلي

(٢٤) كما يُشِيرُ إليه في الهداية إذ أومى لترجيحه من غير ما ٣٩٨ خطل

«الخطل» بالخاء المعجمة والطاء المهملة محررًا قال في المصباح المنير: «خطل

مع منطقه ورأيه خطلاً من باب تعب؛ أخطأ، فهو خطلٌ؛ وأخطل في كلامه بالألف لغة»

٣٨٧ فتاوى البزازية للبزازي، ٥/٥٠٥.

٣٨٨ هو نجم الدين يوسف بن أحمد بن أبي بكر الخوارزمي

جمال الأئمة الخاصي الفقيه الحنفي الشهير بالفطيس.

توفي سنة أربع وثلاثين وست مائة. له الفتاوى الصغرى،

الفتاوى الكبرى، رتب فتاوى السراجية. هدية العارفين

للبيгдаي، ٢/٥٥٤. وأيضًا يذكر في كشف الظنون

لحاجي خليفة المشهور بكتاب جلي: فتاوى الخاصي

تأليف القاضي نجم الدين يوسف بن أحمد الخوارزمي

المعروف بفطيس المتوفى سنة أربع وثلاثين وست مائة،

كانت للصدر الشهيد فيوبها كالتاوى الصغرى كذا في

فهرس جامع الفصولين ذكر أنه رتب فيها المتفرقات

من فتاوى الإمام الصدر الشهيد واقتصر على تقرير

الأجناس. كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/١٢٢٢.

٣٨٩ س ج - ذكره.

٣٩٠ فتاوى الخاصي لنجم الدين يوسف بن أحمد بن أبي

بكر، نسخة مخطوطة، المكتبة السلمانية، قسم:

٣٩١ ج: قلبت.

٣٩٢ س ج + رأس.

٣٩٣ س + إلى المسلم إليه.

٣٩٤ عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دهم، أبو الحسن الكرخي.

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

انتهى.^{٣٩٩} وقوله «ملتقط» بصيغة اسم الفاعل وهو الذي يأخذ اللقطة، وقوله «بالإذن» متعلق بإنفاق؛ أي إذن القاضي، و«الإنفاق» مصدر بمعنى اسم المفعول؛ أي ما ينفقه يسقط بعد هلاك اللقطة إذا حبسها لأخذ ما أنفقه عليها من صاحبها. وعبارة الهداية هنا:

وجعل النفقة ديناً على صاحبها إشارة إلى أنه إنما يرجع على المالك بعدما يحضر؛ ولم يبع اللقطة إذا شرط القاضي الرجوع على المالك؛ وهذه / رواية؛ وهو الأصح. [٢٠٦ ط]

«وفي رواية لا يشترط في الرجوع شرط القاضي بل يكفي قوله أنفق»^{٤٠٠} قال: وإذا حضر يعني المالك فللملتقط أن يمنعه منه حتى يحضر النفقة، لأنه جئى بنفقته فصار كأنه استفاد^{٤٠١} الملك من جهته^{٤٠٢} فأشبهه المبيع، وأقرب من ذلك راد الأبق فإن له الحبس لاستيفاء الجعل^{٤٠٣} لما ذكرنا، ثم لا يسقط دين النفقة بهلاكه في يد الملتقط قبل الحبس ويسقط إذا هلك بعد الحبس؛ لأنه يصير بالحبس شبهه الرهن.^{٤٠٤}

وفي الإصلاح والإيضاح:

وللمنفق حبسها لأخذ نفقته، فلو هلك بعد الحبس سقطت؛ أي النفقة. لأنها بالحبس صارت كالرهن؛ وهو مضمون بالدين، هذا على وفق ما في الهداية، وذكر في الينابيع: أنه حينئذ لا تسقط النفقة عند علمائنا الثلاثة خلافاً لزفر. وفي التقریب لأبي الحسين القدوري: قال أصحابنا: لو أنفق على الملتقط^{٤٠٥} بأمر القاضي وحبسها بالنفقة، فهلك لم تسقط النفقة خلافاً لزفر؛ لأنه^{٤٠٦} دين غير بدل عن غيره ولا عن عمل منه فيها ولا تناولها عقد^{٤٠٧} يوجب الضمان.^{٤٠٨}

وفي الاختيار^{٤٠٩} شرح المختار جازماً بقول زفر من غير بيان أنه قول زفر وعبارته: «فإن جاء صاحبها فله حبسها حتى يعطيه النفقة؛ لأنه استفاد الملك من جهته لأنه صار هالكاً معنى؛ وقد أحياء بنفقته؛ فصار كالبائع، فإن امتنع بيعت في النفقة كالرهن؛

^{٣٩٩} المصباح للفيومي، «خطل».

^{٤٠٠} العبارة التي بين القوسين لم توجد في نسخة الهداية

المطبوع من إدارة القرآن والعلوم الإسلامية. لعلها من

إضافات المؤلف.

^{٤٠١} س + من.

^{٤٠٢} ج: جهة.

^{٤٠٣} ج + لا يستفاد الجعل.

^{٤٠٤} الهداية للمرغيناني، ٤/٣٧٣.

^{٤٠٥} س: اللقطة.

^{٤٠٦} ج: لأنها.

^{٤٠٧} س ج: عقدا.

^{٤٠٨} إيضاح الإصلاح لابن كمال باشا، المكتبة الأزهرية،

النسخة مخطوطة، ١٢٥ ط.

^{٤٠٩} س ج: وقال في الاختيار.

لأنَّ أمر القاضي كأمرة فصار كأنَّه أنفق عليها وحبسها بأمره؛ فإنَّ هلكت بعد الحبس سقطت النفقة كالرهن، وقيل: الحبس لا؛ لأنَّها^{٤١٠} أمانة^{٤١١}.

وكذلك جَزَم بقول زفر من غير بيان^{٤١٢} أنَّه قول زفر صاحب الدرر والغرر قال: «فإنَّ هلكت بعد حبسه سقطت؛ لأنَّه في معنى الرهن فيهلك بما حبسه به وقبله لا». ^{٤١٣} وكذلك عمل الشيخ الباقي في شرح مختصر الوقاية قال: «فإنَّ هلكت اللقطة بعد الحبس سقطت النفقة التي حبست لأجلها؛ لأنَّها تصير بالحبس كالرهن» انتهى. ولا شك أنَّ تقديم قول زفر والاقتصار عليه يقتضي ترجيحه. والله أعلم.^{٤١٤}

(٢٥) فَهَاكِهَا فِي عُقُودِ النِّظْمِ قَدْ جُلِّيتْ إِنْ كُنْتَ تَخْطُبُهَا فَاسْعَى عَلَى عَجَلٍ

قوله: "فهاكها" الفاء: للتفريع. يعني إذا علمت ما تقدّم من الكلام الذي هو أصل مقصود من هذا النظام فقد تفرّع عليه الأمر، لك بأخذه تميمًا للمرام. و"هاك" اسم فعل بمعنى خُدْ، وضمير المؤنث للأبيات أو المسائل المنظومة أو القصيدة المشتملة على المسائل. وفي البيت استعارة بالكناية؛^{٤١٥} لأنه أضمّر^{٤١٦} تشبيهها في نفسه بالعروس المجلّوة، وأثبت لها قوله: جليت بالبناء للمفعول^{٤١٧} تخييلًا للاستعارة؛^{٤١٨} لأنَّه من^{٤١٩} لوازم العروس المجلّوة. وذكر قوله: "تخطبها" ترشيحًا للاستعارة^{٤٢٠} لأنَّ ذلك ممَّا يلائم المشبّه به.

يكون هناك أمر متحقق حسا أو عقلا يطلق عليه اسم

ذلك الأمر مثل رأيت زيدا بصول بالمخاطب. جامع

العلوم في اصطلاحات الفنون للقاضي عبد النبي بن

عبد الرسول الأحمد نكري، ٧٥/١-٧٦.

^{٤١٦} ج: ضمير.

^{٤١٧} س ج: المفعول.

^{٤١٨} الاستعارة التخيلية: إثبات الأمر المختص بالمشبه

للمشبه به عند حذف المشبه به أي في الاستعارة

بالكناية وإنما سمي هذا الإثبات بالاستعارة التخيلية

لأنَّه قد استعير للمشبه ذلك الأمر المختص بالمشبه

به. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون للقاضي عبد

النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، ٧٥/١-٧٦.

^{٤١٩} س ج - من.

^{٤٢٠} الاستعارة المرشحة: ما اقترن بما يلائم المستعار منه.

معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسم للسيوطي،

١٠٠/١.

^{٤١٠} ج: لأنه.

^{٤١١} الاختيار لتعليل المختار للموصلي، ٣/٣٤.

^{٤١٢} ج: بيانه.

^{٤١٣} درر الحكام شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو، ١٣١/٢.

^{٤١٤} س ج + بالصواب وإليه المرجع والمآب.

^{٤١٥} الاستعارة: في اللغة طلب العارية وعند علماء البيان هي

مجاز يكون علاقة استعماله في غير ما وضع له التشبيه

بأن يقصد استعماله في ذلك الغير بسبب مشابهته بما

وضع له فإذا أطلق المشفر الذي وضع لشفة الإبل على

شفة الإنسان فإنَّ قصد تشبيهها بمشفر الإبل في الغلط

فهي استعارة وإنَّ أريد أنه من قبيل إطلاق المقيد على

المطلق كإطلاق المرسن على الأنف من غير قصد إلى

التشبيه فمجاز مرسل فظهر أنَّ اللفظ الواحد بالنسبة إلى

المعنى الواحد قد يكون استعارة وقد يكون مجازا مرسلا.

والاستعارة بالكناية: هي أن يذكر المشبه ويترك المشبه

به ويثبت للمشبه أمر مختص بالمشبه به من غير أن

٢٦) خَمْسًا^{٤٢١} وَعَشْرًا مِنَ الرُّودِ الْحَسَانِ أَتَتْ تَسْعَى عَلَى مَهْلٍ فِي الْحَلِيِّ وَالْحَلْلِ

قوله: "خمسًا"^{٤٢٢} يعني خمس^{٤٢٣} عشرة مسألة حال من^{٤٢٤} الفاعل^{٤٢٥} "مجلبت" أي حال كونها معدودة خمسًا، "وعشراً" معطوف على قوله خمسًا، يعني خمسة عشر^{٤٢٦} مسألة. وقوله: "من الرود" جمع رودة. قال الجوهرى في **الصحاح**: «والرودة والرأد بالهمزة؛ الشائبة الحسنه». ^{٤٢٧} «والحلي^{٤٢٨} الحلي أو اتَّخَذْتَهُ، وحاليتها^{٤٢٩} بالتشديد ألْبَسْتَهَا الحلي أو اتَّخَذْتَهُ^{٤٣٠} لتلبسه، وجمع الحلي: حليّ. والأصل على فعول مثل فليس وفلوس». ^{٤٣١} "والحلل" / جمع حُلَّة بضم الحاء المهملة. قال في **المصباح المنير**: «والحُلَّة بالضم لا تكون إلاّ ثوبين من جنس واحد، والجمع: حلل. مثل غرفة وغرف». ^{٤٣٢} والمهل^{٤٣٣} بالسكون والفتح لغة: وهو عدم العجلة في الأمر.

[٢٠٧و]

وقد اشتمل البيت على بيان^{٤٣٤} المسائل المنظومة في هذه الأبيات فيما فيه الفتوى على قول زفر خمس^{٤٣٥} عشرة^{٤٣٦} مسألة: وهي مسألة كيفية القعود إذا صلى المريض قاعدًا أو صلى الصحيح متنفلاً، ومسألة ضمان الساعي والعوان، ومسألة ذكر الحدود الأربعة في دعوى العقار، ومسألة قبول شهادة الأعمى فيما يجري فيه التسامع، ومسألة الوكيل بالخصومة لا يملك القبض، ومسألة رؤية صحن الدار أو الثوب المطوي لا يسقط بذلك خيار المشتري حتى يرى البيوت وينشر الثوب، ومسألة إذا اشترط الكفيل تسليم المكفول عنه في مجلس الحكم فلا يبرأ من الكفالة حتى يسلمه في مجلس الحكم، ومسألة ما لو تعيب المبيع عند المشتري فلا يباح عليه ولا يولّى حتى يبيّن ذلك، ومسألة سقوط الشفعة بتأخير المخاصمة شهراً بعد الإشهاد، ومسألة إقامة البينة عند القاضي على الزوج الغائب بأنه لم يترك نفقة للزوجة فيفرض لها القاضي النفقة وبأمرها بالاستدانة عليه، ومسألة وجوب^{٤٣٧} ما بقي للموصى له بالثلث من الدراهم والغنم إذا هلك الثلثان

٤٢١ ن: سناً.

٤٢٢ س - يعني خمسة عشر مسألة حال من فاعل.

٤٢٣ ج: خمسة.

٤٢١ **المصباح** للفيومي، «حليّ».

٤٢٤ س + نائب.

٤٢٢ **المصباح** للفيومي، «حلل».

٤٢٥ ج - حال من نائب الفاعل.

٤٢٣ ج: المهمل.

٤٢٦ س ج: خمس عشرة.

٤٢٤ س + أن.

٤٢٧ **الصحاح** للجوهري، «رأد».

٤٢٥ س ج: خمسة

٤٢٨ س + بفتح الحاء المهملة وسكون اللام؛ قال في

٤٢٦ س ج: عشر.

المصباح المنير: تحلّت المرأة لبست.

٤٢٧ س ج + ثلث.

وبقي الثلث، ومسألة عدم جبر ربِّ الدِّين على أخذ الجياد فيما إذا كان دينه زيوفًا، ومسألة سقوط نفقة الملتقط إذا أنفقها على اللقطة^{٤٣٨} بعد حبسها ليأخذ نفقته. وهذه ثلاثة عشر مسألة.

لكن إذا اعتبرنا كيفية القعود في صلاة المريض،^{٤٣٩} مسألة أخرى، واعتبرنا أيضًا رؤية صحن الدار مسألة، ورؤية الثوب المطوي مسألة أخرى. تبقى المسائل حينئذ خمسة^{٤٤٠} عشر^{٤٤١} مسألة، وهو مراد الناظم رحمه الله.^{٤٤٢}

وإذا اعتبرنا نحن بما^{٤٤٣} ذكرناه في شرحنا هذا يزيد^{٤٤٤} معنا مسألتان؛ مسألة ذكر الحدود الأربعة أيضًا في الشهادات^{٤٤٥} على العقار، ومسألة أن الوكيل بتقاضي الدين كالوكيل بالخصومة في أنه لا يملك القبض فتصير المسائل سبعة عشر. غير أنك عرفت ما ذكرناه في مسألة اشتراط ذكر الحدود الأربعة في دعوى العقار، وكذلك^{٤٤٦} في الشهادة عليه، وأن الفتوى بأن ذكر الحدود الثلاثة كافية. وكذلك عرفت^{٤٤٧} ما ذكرناه في شهادة الأعمى فيما يجري فيه التسامع؛ وأن الفتوى على عدم جواز شهادته مطلقًا، فيسقط حينئذ مسألتان من النظم فيهما^{٤٤٨} الفتوى، ويزيد عليه من شرحنا مسألتان فيعود المعدود^{٤٤٩} خمسة عشر كما كان.

وقد ذكرنا في شرح المقدمة العمادية الذي سميناه^{٤٥٠} نهاية المراد شرح هدية ابن العماد ما ابتلي به أهل دمشق الشام في مياههم من عدم جريانها إلَّا بوضع الزُّبُل فيه وحرزنا المقال،^{٤٥١} وذكرنا أن الزبل والرُّوث طاهر عند زفر؛ وكذلك هو رواية عن الإمام محمد؛ فينبغي الفتوى بذلك لعموم البلوى فيما ذكرنا وبسطنا الكلام هناك؛ فتصير هذه أيضًا مسألة سادسة / عشر فيما يفتى به على قول زفر، وهي الثامنة عشر^{٤٥٢} على ما مشى [٢٠٧ظ] عليه الناظم في أبياته. والله سبحانه وتعالى^{٤٥٣} أعلم وأحكم.

٤٣٨ س + بإذن القاضي فهلكت اللقطة.
٤٣٩ س + مسألة وكيفية القعود في صلاة النافلة.
٤٤٠ س ج: خمس.
٤٤١ س ج: عشرة.
٤٤٢ س ج + تعالى.
٤٤٣ س ج: ما.
٤٤٤ ج: يريد.
٤٤٥ س: الشهادة.
٤٤٦ ج: كذا.
٤٤٧ ج: عرفة تمييزه.
٤٤٨ س ج: فيما.
٤٤٩ س ج: العدد.
٤٥٠ ج: سمينها.
٤٥١ س ج + في ذلك.
٤٥٢ س: عشرة.
٤٥٣ س ج - سبحانه وتعالى.

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

(٢٧) فادْعُو^{٤٥٤} بَسْتِرْ وَغَفْرَانٍ لِنَاظِمِهَا فَإِنَّهُ فِي^{٤٥٥} قَبِيلِ^{٤٥٦} الذَّنْبِ^{٤٥٧} فِي خَجَلٍ

«^{٤٥٨} من قبيل الذنب» أي: من جملة الذنوب وجماعتها. قال في المصباح المنير: «القبيل: الجماعة ثلاثة فصاعداً من قوم شئ» انتهى.^{٤٥٩} وهذا في الأصل؛ ثم يطلق على جماعة كل شيء؛ فيقال: هذا من قبيل كذا؛^{٤٦٠} أي: من جماعة كذا وكذا يعني^{٤٦١} ذلك. والخجل: ^{٤٦٢} الاستحياء.

(٢٨) يَقُولُ حَقًّا وَفَرَطُ اللَّهْوِ قَائِدُهُ إِلَى أَفْتِرَافِ عَظِيمِ الذَّنْبِ وَالزَّلْلِ

يعني كلامه حقٌّ ولكن زيادة اللهو والغفلة غالبية عليه؛^{٤٦٣} فيؤديه ذلك إلى ارتكاب الذنب العظيم؛ والزلل محركة الخطأ.

(٢٩) إِنِّي جَدِيرٌ بِمَا قَد قِيلَ فِي الْمَثَلِ خُذْ مِنْ عِلْمِي وَلَا تَنْظُرْ إِلَى عَمَلِي

«جدير» أي: حق^{٤٦٤} وأولى بالمثل الذي قيل في الأبيات المشهورات،^{٤٦٥} وهي قول الشاعر:

«خُذْ مِنْ عِلْمِي وَلَا تَنْظُرْ إِلَى عَمَلِي وَاقْصِدْ بِذَلِكَ^{٤٦٦} وَجِهَ الْخَالِقَ الْبَارِي»

«أهل الروايات كالأشجار مُثْمِرَةٌ خُذِ الثَّمَارَ وَخَلِي الْعُودَ لِلنَّارِ»

ومعنى ذلك ما ورد في الأثر^{٤٦٧} «الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها».^{٤٦٨}

(٣٠) لَكُنْتُ إِنِّي تَنَلَّنِي مِنْهُ مَغْفِرَةٌ لِي الْأَمَانُ وَلَا أَوْيَ إِلَى جَبَلٍ

ضمير منه راجع إلى معلوم من الكلام السابق وهو الله تعالى المفهوم من قوله:

«فادْعُو^{٤٦٩} بَسْتِرْ وَغَفْرَانٍ» أي: فادْعُو^{٤٧٠} الله تعالى. وقوله: «من قبيل الذنب» وهو الخطأ

٤٦٣ ج - عليه.

٤٦٤ س: أحق.

٤٦٥ س: المشهورة.

٤٦٦ ج: بذلك.

٤٦٧ ج: المآثر.

٤٦٨ س + يعني. | أخرجه الترمذي (العلم، ١٩) وابن

ماجه (الزهد، ١٥) بألفاظ متقاربة.

٤٦٩ ج: فادعوا.

٤٧٠ ج: فادعوا.

٤٥٤ ج: فادعوا.

٤٥٥ س ن: من قبيل.

٤٥٦ ن: قبيح.

٤٥٧ ن: الشر.

٤٥٨ س + فادعوا يعني الله ورسوله تعالى وقوله.

٤٥٩ المصباح للفيومي، «قبل».

٤٦٠ س ج + وكذا.

٤٦١ س + من جملة.

٤٦٢ ج - الخجل.

والتقصير في حقوق الله تعالى، وأيضًا فإنَّ الذي يُرْتَجَى المغفرة منه هو الله تعالى. وقوله: "ولا آوي إلى جبل" أي لا أحتاج إلى ذلك؛ كما حكى الله تعالى لنا ذلك في القرآن عن نوح عليه السلام أنه قال له ابنه: ﴿قَالَ سَآوِيَ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ﴾ [سورة هود، ٤٣/١١] الآية. وقال في المصباح المنير: «آوى إلى منزله يأوي من باب ضرب أويا^{٤٧١} أقام. وربما عُديّ بنفسه فقيل آوى منزله. والمأوى بفتح الواو: لكل حيوان سكنه»^{٤٧٢}.

٣١) والحمد لله مع أزكى الصلاة على خير البرية مسك الختم للعمل^{٤٧٣}

"الحمد" مبتدأ، والله: الجار^{٤٧٤} والمجرور^{٤٧٥} متعلق بالحمد، وخبر المبتدأ قوله: مسك الختم للعمل، وللعمل: الجار والمجرور متعلق بالختم لأنه مصدر كالحمد. ومعنى البيت: ^{٤٧٦}الكائن مّي لله تعالى مع أزكى؛ أي: أكثر وأطيب ما يكون من الصلاة^{٤٧٧} على النبي صلى الله عليه وسلم؛ هو مسك ختام عملي. والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.^{٤٧٨}

قد وافق الفراغ^{٤٧٩} يوم الأحد الرابع عشر من ذي الحجة سنة اثني عشر ومئة وألف. وصلى الله على سيدنا محمد^{٤٨٠} وعلى آله وصحبه أجمعين^{٤٨١} وجميع التابعين بخير إلى يوم الدين^{٤٨٢} والحمد لله رب العالمين.^{٤٨٣}

^{٤٧٨} س ج + قال الشراح أعاد الله علينا من بركاته وبركات علومه.

^{٤٧٩} ج + من تحريرنا لشرح هذه المنظومة.

^{٤٨٠} س ج - سيدنا محمد؛ س ج + خير خلقه.

^{٤٨١} ج + آمين.

^{٤٨٢} س - آمين وجميع التابعين بخير إلى يوم الدين.

^{٤٨٣} ج + آمين آمين.

^{٤٧١} س: أو.

^{٤٧٢} المصباح للفيومي، «أوى».

^{٤٧٣} ن: في العمل.

^{٤٧٤} ج: جار.

^{٤٧٥} ج: مجرور.

^{٤٧٦} س + الحمد.

^{٤٧٧} س: الصلوات.

/ عُوْدُ الدَّرِّرِ فِيمَا يُفْتَى بِهِ مِنْ أَقْوَالِ زُفْرِ

نظم العلامة الشَّريف أحمد بن مُحَمَّد الحنفي الحموي عليه رحمة الباري^{٤٨٤}

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- (١) الحمد لله حمداً زاكي العمل
 - (٢) ثم الصلاة على شمس الشريعة
 - (٣) قد قلت نصحاً لمن رام التغزل في^{٤٨٥}
 - (٤) خذ ما تراه ودع ما قيل في الغزل
 - (٥) واجنح إلى الفقه واستنبط مسائله
 - (٦) واضبط مسائل فتيا قالها زفر
 - (٧) قعود ذي مرض حال الصلاة كما
 - (٨) ومثل ذلك^{٤٨٨} في نفل الصلاة كذا
 - (٩) أعني الضمان بما قد كان أغرمه
 - (١٠) دعوى العقار بها لا بد أربعة
 - (١١) وذو عمى قبلت حقاً شهادته
 - (١٢) ثم الوكيل بإنشاء الخصومة لم
 - (١٣) برؤية الدار من صحن يكون لها
 - (١٤) ورؤية الثوب مطوي^{٤٩٠} غير كافية
 - (١٥) بمجلس الحكم تسليم الكفيل إذا
- على سوابق فضل منه في الأزل
من دعا إلى الله في حل ومرتحل
أوصاف ذي هيف كالغصن في الميل
ولا تشبب بذكر الربع والطلل
فإن فيه سداد القول والعمل^{٤٨٦}
الطيب النجر من ينمي إلى هذلي^{٤٨٧}
قعود مستشهد لله ذي وجل
ضمان ساع إلى سلطان ذي خول
شخصا برياً وذا حق بلا دخل
من الحدود وهذا بين وجلي
على التسامع ما في ذاك من خلل
يكن وكيلاً بقبض المال في^{٤٨٩} العمل
ما للخيار سقوط بعد ذاك يلي
لا بد إذ ذاك من نشر بلا قهل^{٤٩١}
كان اشتراط^{٤٩٢} فتحم واضح السبل

^{٤٨٤} قمنا بمقابلة النسخ الثلاث التي في أيدينا مشيرين إلى

الفروقات فيما بينها ومؤكدين الحذف الواقع بفعل التصحيف وغيره.

^{٤٨٥} ج: فيه.

^{٤٨٦} ظ س ج: "واضبط مسائل فتيا قالها زفر / الطيب النجر من ينمي إلى هذلي".

^{٤٨٧} ظ س ج: "واجنح إلى الفقه واستنبط مسائله / فإن

فيه سداد القول والعمل".

^{٤٨٨} س: ذاك.

^{٤٨٩} ج: والعمل.

^{٤٩٠} ظ س ج: مطوي.

^{٤٩١} ظ س: مهل؛ ج: مهلي.

^{٤٩٢} ج: اشتراطه.

- (١٦) [كذا الموالى ببيع والمرايح لا يولى يرابح إلا بالبيان جلي]^{٤٩٣}
- (١٧) كذا المرايح في بيع يبين ما
- (١٨) [أعلي^{٤٩٥} البيان لعيب بالمبيع كذا
- (١٩) تأخير ذي شفعة للدار يسقطها
- (٢٠) سماع قاض على من غاب بينة
- (٢١) وصية الثلث من نقد ومن غنم
- (٢٢) ثلث الذي قد تبقى منه حصته
- (٢٣) / وإني بمصحف يوصى فالغلاف لم
- (٢٤) مدين زيف جيادًا قد قضاه فما
- (٢٥) إنفاق ملتقط بالإذن يسقط^{٥٠٢} أن
- (٢٦) كما يشير إليه في الهداية إذ
- (٢٧) فهاكها في عقود النظم قد جليت
- (٢٨) ستًا^{٥٠٥} وعشرًا من الرود الحسان أتت
- (٢٩) فادعو^{٥٠٦} بستر وغفران لناظمها
- (٣٠) يقول حقًا وفرط اللهو قائده
- (٣١) إني جدبر بما قد قيل في المثل
- (٣٢) لكنني إن تنلني منه مغفرة
- (٣٣) والحمد لله مع أزكى الصلاة على
- يولى يرابح إلا بالبيان جلي]^{٤٩٣}
- قد اشتراه سليمًا خشية الملل^{٤٩٤}
- وطء لبكر وهذا بالقبول ملي]^{٤٩٦}
- بعد الشهادة شهرًا^{٤٩٧} مفرط المهل
- من زوجة^{٤٩٨} صح للإنفاق يا أملي
- بعد الهلاك لثنيه على عجل
- في أرجح القول فاحفظه بلا جدل
- أوصى إليه به فيما روى الهذلي^{٤٩٩}
- جبر^{٥٠٠} الغريم قبولًا لازم^{٥٠١} العمل
- بعد الهلاك يحبس للوفاء جلي
- أومى^{٥٠٣} لترجيحه من غير يأ^{٥٠٤} خطل
- إن كنت تخطبها فأسعى على عجل
- تسعى على مهل في الحلبي والحلل
- فإنه من^{٥٠٧} قبيح^{٥٠٨} الشر^{٥٠٩} في خجل
- إلى اقتراف عظيم الذنب والزلل
- خذ من علمي ولا تنظر إلى عملي
- لي الأمان ولا آوي إلى جبل
- خير البرية مسك الختم في^{٥١٠} العمل

[١٦ظ]

^{٥٠٢} ظ س ج + يسقط.

^{٥٠٣} س ج: أوما.

^{٥٠٤} ظ س ج: ما.

^{٥٠٥} ظ س ج: حمسًا.

^{٥٠٦} ج: فدعوا. "فادع" الأصل منه العين المضمومة ولكن

الناظم أشبع الضم فجعلها واوا ليستقيم وزن المنظومة

على بحر البسيط. ولكن جاء في نسخة جلي عبد

الله أفندي بـ"فادعوا" وهو أصح. والله أعلم بالصواب.

^{٥٠٧} ظ ج: في.

^{٥٠٨} ظ س ج: قبيل.

^{٥٠٩} ظ س ج: الذنب.

^{٥١٠} ظ س ج: للعمل.

^{٤٩٣} ن - "كذا الموالى ببيع والمرايح لا / يولى يرابح إلا بالبيان جلي".

^{٤٩٤} س ج: "كذا الموالى ببيع والمرايح / لا يولى يرابح إلا بالبيان جلي".

^{٤٩٥} س: أعنى.

^{٤٩٦} ن - "أعلي البيان لعيب بالمبيع كذا / وطء لبكر وهذا بالقبول ملي".

^{٤٩٧} ظ ج: شهر.

^{٤٩٨} ظ: غيبة.

^{٤٩٩} ظ س ج - "وإني بمصحف يوصى فالغلاف لمن أوصى إليه به فيما روى".

^{٥٠٠} ج: خير.

^{٥٠١} ج: اللازم.

المصادر والمراجع

- الإحكام شرح درر الحكام؛

تأليف اسماعيل النابلسي، مخطوطة، المكتبة الظاهرية، الرقم: ٥١٨٤.

- الاختيار لتعليل المختار؛

تأليف عبد الله بن محمود بن مودود الموصلية البلدحي مجد الدين أبو الفضل الحنفي (ت. ٦٨٣هـ/١٢٨٤م)، مطبعة الحلبي، القاهرة، وصورتها دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م.

- الأعلام؛

تأليف خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، (ت. ١٨٩٣-١٩٧٦م)، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

- إيضاح الإصلاح؛

تأليف شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا (ت. ٩٤٠هـ/١٥٤٠م)، المكتبة الأزهرية، النسخة مخطوطة.

- البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛

تأليف زين الدين ابن نجيم الحنفي (ت. ٩٧٣هـ/١٥٦٣م)، الناشر؛ دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.

- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة؛

تأليف عبد الرحمن بن أبي بكر الخضير السيوطي المشهور باسم جلال الدين السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م)، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

- تاج التراجم؛

تأليف أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطُوبغا السوداني الجمالي الحنفي (ت. ٧٨٩هـ/١٤٧٤م)، المحقق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

- تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق؛

تألیف فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی الحنفی (ت. ۷۴۳/۱۳۴۳م)، دار
الکتاب الإسلامی، القاهرة ۱۳۱۳هـ/۱۹۲۵م.

- التنقیح؛

تألیف عبید الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفی المعروف بصدر الشریعة الثانی
(ت. ۷۴۷/۱۳۶۸م)، دار الکتب العلمیة، بیروت ۱۴۱۶هـ/۱۹۹۶م.

- التوضیح لمتن التنقیح؛

تألیف عبید الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفی (ت. ۷۴۷/۱۳۶۸م)، دار
الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۶هـ/۱۹۹۶م.

- جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون؛

تألیف القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت. ۱۱۷۳هـ/۱۷۶۰م)،
عرب عباراته الفارسیة: حسن هانی فحص، الناشر: دار الکتب العلمیة - لبنان، بیروت،
الطبعة: الأولى، ۱۴۲۱هـ/ ۲۰۰۰م.

- الجواهر المضية فی طبقات الحنفیة؛

تألیف عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء القرشي أبو محمد (ت.
۷۷۵هـ/۱۳۷۳م)، تحقیق عبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة الأولى دار إحياء الکتب
العربیة، ۱۴۰۸هـ/۱۹۸۸م.

- حقائق المنظومة فی شرح منظومة النسفي فی الخلافیات؛

تألیف أبو المحامد محمود بن محمد بن داود الأفسنجي اللؤلؤي البخاري (ت.
۶۷۱هـ/۱۲۷۲م)، المكتبة الأزهریة، بدون تاریخ.

- خلاصة الفتاوى؛

تألیف طاهر بن أحمد بن عبد المجید البخاري (ت. ۵۴۲هـ/۱۱۴۸م)، المكتبة
السليمانية، قسم: امجازاده حسين، إسطنبول، بدون تاریخ.

- درر الحکام شرح غرر الأحکام؛

تألیف محمد بن فرامرز بن علی الشهير بملا، أو منلا أو المولى، خسرو (ت.
۸۸۵هـ/۱۴۸۱م)، الناشر: دار إحياء الکتب العربیة، الطبعة دون تاریخ.

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

- الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار؛

تأليف محمد بن علي بن محمد الحِصْنِي المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي (ت. ١٠٨٨هـ/١٦٧٨م)، المحقق: عبد المنعم خليل إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

- رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار؛

تأليف محمد أمين عمر بن عبد العزيز عابدين الشهير بابن عابدين (ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م)، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

- سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر؛

تأليف أبو الفضل محمد خليل بن علي المرادي (ت. ١٢٠٦هـ/١٧٩٢م)، دار البشائر الإسلامية - دار ابن حزم، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

- سلوك أولي النظر لحل عقود الدرر؛

تأليف إسماعيل أبو الشامات، المكتبة الأزهرية، تحت رقم [١٧٠٦] ٢٢٥٧٠.

- شذور الذهب في معرفة كلام العرب؛

تأليف ابن هشام الأنصاري (ت. ٧٦١هـ/١٣٦٠م)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م.

- شرح مختصر الوقاية؛

تأليف عبد العلي محمد بن حسين البرجندي (ت. ٩٣٠هـ/١٠٢٨م)، مخطوطة بمكتبة السلمانية قسم بغدادلي وهي رقم ١١٤٦.

- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛

تأليف أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين طاشكبري زادة (ت. ٩٦١هـ/١٥٦١م)، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

- صحاح الجوهري؛

تأليف إسماعيل بن حماد الجوهري (ت. ٤٠٠هـ/١٠٠٩م)، دار العلم للملايين، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع؛

تأليف شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (ت. ٩٠٢هـ/١٤٩٧م)، دار الجيل - بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

- طبقات الأئمة الحنفية؛

تأليف أحمد بن سليمان ابن كمال باشا (ت. ٩٤٠هـ/١٥٣٤م)، نسخة مخطوطة، المكتبة السلিমانيّة؛ قسم آياصوفيا، إسطنبول، ٤٨٢٠-٠١٢.

- العناية شرح الهداية؛

تأليف محمد بن محمد بن محمود أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابري (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٥م)، الناشر: دار الفكر، بدون طبعة، وبدون تاريخ.

- غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر؛

تأليف أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكّي الحسيني الحموي الحنفي (ت. ١٠٩٨هـ/١٦٨٧م)، تحقيق مولانا السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- الفتاوى البزازية؛

تأليف حافظ الدين محمد بن محمد شهاب الكردي البزازي (ت. ٨٢٧هـ/١٤٢٤م)، مطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، الطبعة الثانية، ١٣١٠هـ/١٩٨٢م.

- فتاوى الخاصي؛

تأليف نجم الدين يوسف بن أحمد بن أبي بكر الخوارزمي (ت. ٦٣٤هـ/١٢٣٦م)، نسخة مخطوطة، المكتبة السلیمانيّة، قسم: مسیح باشا، إسطنبول، بدون تاريخ.

- الفتاوى الخانية؛

تأليف قاضي خان الأوزجندی الفرغاني (ت. ٥٩٢هـ/١١٩٦م)، مطبعة الكبرى الأميرية؛ بولاق، الطبعة الثانية، ١٣١٠هـ/١٩٢٢م.

- الفتاوى الخيرية لنفع البرية على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة؛

تأليف خير الدين بن أحمد بن علي الأيوبي الغلیمي الفاروقي الرملي (ت. ١٠٨١هـ/١٦٧١م)، مطبعة الكبرى الأميرية؛ بولاق، الطبعة الثانية، ١٣٠٠هـ/١٨٣٣م.

- فتح باب العناية بشرح النقاية؛

تأليف أبو الحسن نور الدين علي بن سلطان محمد الملا القاري الهروي (ت. ١٠١٤هـ/١٦٠٥م)، دار الأرقام، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط؛

تأليف المجمع الملكي لبحوث حضارة الإسلامية، عمان، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

- فهرس مخطوطات دار الكتب المكتبة الظاهرية الفقه الحنفي؛

تأليف محمد مطيع الحافظ؛ دار أبي بكر، دمشق، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

- فهرس المكتبة الأزهرية؛

تأليف لجنة العلمية ورئيس اللجنة؛ أبو الوفا المراغي (أمين المكتبة الأزهرية ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م)، مطبعة الأزهر ١٤٦٥هـ/١٩٤٦م.

- الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛

تأليف عبد الحي اللكنوي (ت. ١٣٠٣هـ/١٨٨٦م)، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛

تأليف مصطفى بن عبد الله بن محمد القسطنطيني الرومي الشهير بكاتب چلبى وأيضاً بحاجى خليفة (ت. ١٠٦٨هـ/١٦٥٧م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

- الكوكب الساري في حقيقة الجزء الاختياري؛

تأليف عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، تحقيق سامي طوران أرل، مجلة إسام، ٢٠١٥: ٣٥، ١٣٥-١٧٤.

- لسان العرب؛

تأليف ابن منظور محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت. ٧١١هـ/١٣١١م)، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٠٠هـ/١٨٣٣م.

- لمحات النظر في سيرة الإمام زفر؛

تأليف محمد زاهد بن الحسن الكوثري (ت. ١٨٧٩-١٩٥٢م) المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ.

- المبسوط؛

تأليف أبو بكر شمس الأئمة محمد بن أبي سهل أحمد السرخسي (ت. ٤٨٣هـ/١٠٩٠م)، الناشر: دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر؛

تأليف عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبوي المدعو بشيخي زاده (ت. ١٠٧٨هـ/١٦٦٨م)، حققه وخرج آياته وأحاديثه خليل عمران المنصور، الناشر: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

- المحيط؛

تأليف محمد بن محمد رضي الدين السرخسي (ت. ١١٧٦هـ/١٠٧١م)، المكتبة السلیمانية، القسم السلیمانية رقم ٦٠٢.

- المسرد النقدي بأسماء مؤلفات الشيخ عبد الغني النابلسي؛

تأليف بكري علاء الدين، مجلة مجمع اللغة العربية ٥٩، ١: ٩٧-١١٠، ٢: ٣٣٤-٣٨٨.

- المصباح المنير؛

تأليف أبو العباس خطيب الدهشة أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي (ت. ٧٧٠هـ/١٣٦٨م)، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٤٠هـ/١٩٢٢م.

- معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية؛

تأليف عمر رضا كحالة (ت. ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م)، بيروت مؤسسة الرسالة ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

- معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم؛

تأليف عبد الرحمن بن أبي بكر الخضير السيوطي المشهور باسم جلال الدين السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م)، المحقق: أ. د. محمد إبراهيم عبادة، الناشر: مكتبة الآداب؛ القاهرة، مصر الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

- معجم مقاييس اللغة؛

تأليف أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد ابن حبيب الرازي أبو الحسن اللغوي المالكي الهمداني ابن فارس (ت. ٣٩٥هـ/١٠٠٦م)، المحقق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

شاهين: تحقيق «نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يُفتى به من أقوال الإمام زفر»

– الهداية شرح بداية المبتدي مع شرح عبد الحي اللكنوي؛

تأليف أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغيناني (ت. ٥٩٣هـ/١١٩٨م)، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ٤١٨هـ/١٩٩٧م.

– هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛

تأليف إسماعيل باشا البغدادي (ت. ١٣٣٩هـ/١٩٢٠م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م.

المصادر غير العربية

Bedir, Murteza, “Züfer b. Hüzeyl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2013, XLIV, 529.

Özel, Ahmet, “Nablusî, Abdülganî b. İsmâil”, *DİA*, 2006, XXXII, 268-270.

Özen, Şükrü, “Nablusî, İsmâil b. Abdülganî”, *DİA*, 2006, XXXII, 270-271.

Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî'nin *Nukûdü's-surer şerhu 'Ukûdi'd-dürer fîmâ yüftâ bihi min akvâli'l-İmâm Züfer* Başlıklı Risâlesinin Tahkikli Neşri

Bu makale, Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî (ö. 1143/1731) tarafından Hanefî mezhebinin mutlak müçtehitlerinden İmam Züfer'in mezhep içinde müftâ bih olan meselelerini ele aldığı risâlesinin tahkikli neşrinden oluşmaktadır. Nablusî'nin şerhi, Hamevî'nin (ö. 1098/1687) otuz bir beyitlik manzum risâlesinin metni üzerine olup, İmam Züfer hakkında yapılan müstakil çalışmalar arasında önemli bir yeri bulunmaktadır. İmam Züfer'in görüşleri Hanefî mezhebinin kitapları içerisinde bulunsa da kendi adına yapılmış ve günümüze ulaşmış en geniş çalışmanın Nablusî'nin *Nukûdü's-surer* isimli eseri olduğu ifade edilebilir. Hamevî, risâlesinde İmam Züfer'in görüşleriyle fetva verilen on beş meseleye temas etmiş, Nablusî ise şerhinde iki mesele daha ekleyerek bunları on yediye çıkarmıştır. Ancak Nablusî bazı konularda Hamevî'ye muhalefette bulunmuş, onun "müftâ bih" dediği bazı görüşleri eleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nablusî, İmam Züfer, İmâm-ı Âzam, müftâ bih, nâzım, mesâil, Hanefî mezhebi.

Kitâbiyat Book Reviews

Hadis ve İdeoloji: Şii-Sünnî İhtilâfının Hadis Rivayetine Yansımaları

Mahmut Demir

Ankara: Otto, 2015, 381 sayfa.

ISBN 978-605-4696-79-6

Mahmut Demir'in Sünnî-Şii ihtilâfını fezâil rivayetleri üzerinden ele alan eseri, hem erken İslâmî edebiyatın ihtilâflı bir konusuna tematik bir kayıtla eğilmesi hem de iddialı üslûbuyla dikkat çekiyor. Sünnî-Şii ayrışmasının hadis rivayetiyle ilişkisini fezâil hadisleri bağlamında tespit etmeyi hedefleyen çalışmada tek tek bütün fazilet rivayetlerine değinilmiyor, genel olarak sahâbe ve Ehl-i beyt'in, özel olarak da ilk dört halifenin faziletlerine ilişkin rivayetler Sünnî ve kısmen Şii eserler üzerinden inceleniyor. Bu noktada *Fezâilü's-Sahâbe Rivayetleri Bağlamında Şii-Sünnî İhtilâfının Sünnî Hadis Rivayetine Yansımaları* ismiyle hazırlanan doktora tezinin, yayın aşamasında "Hadis ve İdeoloji" şeklinde adlandırılması, yayıncılık açısından mâzur görülebilirse de, kitabın isminde "hadis" ve "ideoloji" kavramlarının yan yana anılmasının birtakım olumsuz çağrışımlara sebep olduğu belirtilmelidir. Kaldı ki bizâtihi yazar "mezkûr ihtilâfın 'hadis'e değil, 'hadis rivayetine' yansımalarından bahsettiğini" belirtmektedir (s. 161). Bu durumda eserin isminin "Hadis ve İdeoloji" değil de "Rivayet ve İdeoloji" şeklinde olması beklenirdi.

Çalışmanın birinci bölümü İslâm düşüncesinde sahâbenin fazileti meselesine ayrılmış ve burada Sünnî ve Şii zâviyeden sahâbe algısı incelendikten sonra tafdil anlayışının muhtemel sebeplerine temas edilmiştir (s. 29-141). İkinci bölüm "Fazilet Çekişmesi ve Bunun Hadis Rivayetine Yansımaları" başlığını taşıyor ve imâmet meselesine genel bir bakışın ardından Hz. Ali'nin

diğer üç sahâbî ile fazilet bakımından konumunu tartışan rivayetleri ele alıyor (s. 142-249). Üçüncü bölümde ise fazilet sıralaması ve bu sıralamanın rivayetlere yansımaları değerlendiriliyor (s. 250-325).

Yazar, eserde sınırlı sayıda Şîî kaynağa başvurulmasını, Sünnî kaynakların Şîî kaynaklara ihtiyaç bırakmayacak kadar zengin malzeme içermesiyle (s. 10, 21) açıklıyor ve Sünnî kaynaklarda, “adeta Şîa'nın ekmeğine yağ sürecektir” diyor (s. 226). Ancak bu tespit, eserin farklı yerlerinde gündeme getirilen Sünnî kaynaklarda sansür olduğuna dair kayıtlarla, özellikle “Sünnî kaynaklarda, bir sahâbînin ‘sahâbî’ sıfatıyla bağdaşmadığı düşünülen ve Şîa'ya malzeme olabilecek türden birtakım anlatımlar veya tarihsel veriler varsa bunlar bir biçimde sansürlenmeye çalışılmıştır” (s. 41; krş. s. 15, 158) şeklindeki ifadelerle çelişmekte, en azından hesabı verilmemiş bir genellemeye gidildiği izlenimi vermektedir. Öte yandan yazarın “ciddi tenkitler” olarak sunup zayıf bir şekilde değerlendirdiği Şîî müellif Murtaza el-Askerî'nin tespit ettiği sansür metotlarının (s. 46), hangi eserler çerçevesinde ortaya konulduğu ve mezhep taassubu taşıyıp taşımadığı ayrı bir tartışma konusudur. Yazarın sansür uygulamasına örnek gösterdiği rivayetlerin müstakil olarak incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Meselâ Mugîre b. Şu'be'nin Hz. Ali'yi eleştirdiğine (nâle min Ali) dair bir rivayetin (*Müsned* [Arnaût], III, 177), Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde (“Sünnet”, 8: hadis nr. 4649) “zekera racülün Aliyyen” şeklinde Mugîre'nin ismi gizlenerek kaydedildiği belirtilir (s. 45). Her iki rivayette de hadiseyi anlatan kişi Abdurrahman b. Ahnes'tir. Öte yandan bizzat Ebû Dâvûd, yazarın işaret ettiği hadisten bir sonraki hadiste (nr. 4650; krş. *Müsned* [Arnaût], III, 174), Riyâh b. Hâris'ten gelen ve Hz. Ali hakkında konuşan kimsenin Mugîre değil, Kays b. Alkame olduğunu açıkça gösteren bir rivayeti kaydeder. Yani Ebû Dâvûd bir önceki metindeki kapalılığı ikinci bir isnat sevk ederek gidermiştir ve yazar da bu rivayetten haberdardır (s. 111). Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Saîd b. Zeyd, yanında Hz. Ali hakkında ileri geri konuşulduğu halde olaya müdahale etmediği için Mugîre'yi kınamıştır. Yazarın kaydettiği ve Mugîre'nin isminin kapalı bırakıldığı Ebû Dâvûd ve Ahmed rivayeti, yukarıda atfı yapılan diğer Ahmed ve Ebû Dâvûd rivayetleri çerçevesinde anlaşılmalıdır. Her hâlükârda rivayetin farklı tarikleri görülerek ilk rivayetteki kapalılığın diğer rivayetlerle giderilebilmesi, kasıtlı ve muttarit bir sansür uygulamasının olmadığını gösterir. Söz konusu farklılık ise, hadisin rivayet edildiği ortam veya muhatabın farklılığından; bazı eserlerde ilgili kısmın atlanıp doğrudan Saîd b. Zeyd'in aşere-i mübeşşere ile ilgili aktardığı bilgiye yer verilmesi ise metnin hedefinden kaynaklanmış olabilir. Bununla birlikte yazarın sansür iddiası, aynı hadisenin iki defa gerçekleşmiş olabileceği şeklindeki tezle savunulabi-

lir. Ancak olaydaki tarihî şahsiyetlerin, hadisenin gerçekleştiği mekânın ve Saîd b. Zeyd'in tepkisinin aynılığı, burada iki farklı râvinin aynı olayı farklı şekillerde aktarmış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Sövmeye eyleminin farklı râviler tarafından farklı şahıslara nispeti ise râvilerden birindeki zabt problemi çerçevesinde anlaşılabilir.

Ehl-i sünnet'in müspet sahâbe algısının, Şiâ'nın menfi sahâbe algısına yönelik tepkiler çerçevesinde şekillendiğini ve bu durumun hadis rivayetlerine yansıdığını; bu bağlamda "fezâilü's-sahâbe" literatürü ile konu bakımından Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e yoğunlaşan Şiî karakterli rivayetlerin bu algıların yansımaları olduğunu iddia eden çalışma, bu temel öngörüsüyle "hadislerin, İslâm toplumunun birkaç asır süren oluşum döneminde cereyan eden sosyal, siyasî, iktisadî eğilimlerin yansımaları olduğu" şeklindeki oryantalist tezle nisbî bir benzerlik arzediyor. İki bakış açısının ayrıldığı nokta ise, oryantalistlerin mezkûr faaliyeti doğrudan "uydurma" olarak adlandırmasına mukabil Demir'in fezâil literatürünün müstakilleşmesini doğuran âmilleri, rivayetlere yaklaşım şeklini ve rivayetler üzerindeki tasarrufları, uydurma söyleminin önüne geçirmiş olmasıdır. Ancak benzerlik sadece belli bir tema etrafındaki rivayetleri seçip bir kurgu etrafında ve hadis usulünün tabii seyrini dikkate almadan serdetmekle sınırlı değildir. Çalışma, Batı'da yapılan hadis araştırmalarında hadisin kaynaklarda hangi düşünce ve anlatım kalıplarıyla (topos, topoi) yer aldığına yoğunlaşan ve olayın bir aslı olduğunu muğlak bir şekilde farzetse de isimlerin ve tarafların "kurgusal anlatı" çerçevesinde anlaşılması gerektiğini öngören tezle örtüşen bir üslûbu benimsemektedir. Bu teze göre topos sadece rivayetin akışını kolaylaştırmak için değil, gerçekte onun arkaplanına otantik detaylar sunmak için de vardır. Demir'in neredeyse eserin tamamında belli kalıplarla gelen fazilet rivayetlerinin değişen muhatapları üzerinden sahih-zayıf ayırımına gitmeksizin "fezâil literatürünü" değerlendirmeye tâbi tutması, açıkça tasrih edilmese de ilgili tezin İslâmî literatürün bir şubesine uygulandığı izlenimini veriyor. Meselâ isti'zan ve Hz. Peygamber'in en çok sevdiği kişi bağlamında zikredilen (s. 178 vd.) pek çok rivayetteki muhatap alınan / sevilen kişi değişiklikleri, yazar tarafından "benzer/farklı mizansen"ler (s. 178, dp. 97, s. 180, 182) olarak sunulur. Halbuki birbirinden çok farklı bağlamlarda dile getirildiği açık olan rivayetlerde, ortamın gerektirdiği şekilde farklı cevapların serdedilmesi gayet tabiidir. Sihat farklılıkları dikkate alınmayan bu gruptaki rivayetlerin, uydurma faaliyetini ihsas eden bir üslûptan ziyade, siyasî hadiseler etrafında ne gibi yorumlara konu edildiğini tartışmak daha isabetli olabilirdi. Öte yandan eserde tedavüle çıkarmak (s. 22, 72, 140, 149, 154, 211, 225, 236, 257, 267, 269, 296, 336), formülasyon / formüle etmek (s. 139, 278, 284, 297), orijin (s. 89, 240, 304),

otantik (s. 21, 298, 350, 358) gibi hangi anlamda kullanıldığı yazar tarafından tasrih edilemeyen ancak olumsuz çağrışımlara sebebiyet veren kavramlar da dikkat çekiyor. İlk kavramın uydurmak, ikincisinin ise uydurmanın yanı sıra rivayeti belli bir kalıba sokmak için kullanıldığı, ilgili ifadelerin bağlamlarından anlaşılıyor.

Yazarın Ehl-i sünnet'in benimsediği geniş sahâbî tanımının, dinî öğretileri mümkün olduğunca Hz. Peygamber'e dayandırma endişesine yani hadis sayısının arttırılması hedefine mâtuf olduğuna (s. 28) dair ifadeleri de isabetli olmasa gerektir. Zira hadis külliyyatının rivayet yükünü çeken sahâbî sayısı oldukça mahduttur (muksirûn) ve yazara göre sahâbe dairesinde tutulan daha çok kişinin ne kadar rivayette buldukları incelenmeye muhtaçtır. Sahâbenin adaleti konusuna muhtelif yerlerde temas eden yazar, kendilerine "toz kondurmama gayreti" ile ashabın cerh-ta'dil dışı tutulmasını sünneti koruma endişesi ile açıklamıştır (s. 106). Bir başka yerde ise Ehl-i sünnet'in ismet ile adaleti farklı değerlendirdiğine dair ifadelere yer verilse de (s. 61), ashap hakkındaki tâdil, muhaddisler tarafından Hz. Peygamber aleyhine yalan söylememek şeklinde anlaşıldığına temas edilmemiştir.

Hadis sahasında yazılmış bir tez olmasına rağmen yazar, fezâil rivayetlerini incelerken isnat tetkikine gitmeyip bu durumu, eserin "rivayetlerin siyâsî kutuplaşmalarla münasebetini tespit etmeyi hedeflemesi" ile izah eder (s. 17). Aynı durum ve gerekçe kaynak bilinci ile ilgili de söz konusudur (s. 21; krş. s. 161). Ancak bu durum uydurma olan veya isnat bakımından kabulü zor rivayetler ile muteber olmayan eserler üzerinden varılan sonuçların genele teşmil edilmesi gibi bir sonuç vermiştir. Nitekim "Zeyd ve Üsâme'ye ilişkin rivayetleri bir tarafa bırakacak olursak Ali ve Fâtıma'nın öne çıktığı yukarıdaki rivayetlere mukabil olarak, farklı bir mizansende olmakla birlikte benzer bir üslupla kaynaklarımızda bu kez Âişe, Ebû Bekir ve Ömer'i öne çıkaran bazı rivayetler dikkat çekmektedir" (s. 182) ifadeleri sahih haberleri töhmet altında bırakan tavra; Şii temayüllü metinlere istinaden Muâviye aleyhine çıkarımda bulunulması (s. 110, dp. 310, s. 274-75) veya Hz. Ali ile Muâviye arasındaki karşılıklı lânetleşme tavrının tespit edilmesi (s. 109, dp. 306) kaynak kullanımını sorununa örnek gösterilebilir. Eserin kaynak kullanımındaki sorunları zayıf kaynaklar ve rivayetler üzerinden genellemelere gitmesiyle sınırlı değildir. Bizâtihi farklı dönemlerde ve farklı gayelerle yazılmış, ayrıca muhtelif yazın türlerine ait temel hadis eserlerinin kendi içlerindeki güvenilirlik durumları da eserde dikkate alınmamıştır.

Eserin teknik hadisçilik bakımından bir diğer zaafı, muhaddislerin kullandıkları itibâr, muâraza gibi yöntemlerle müşkülleri giderilebilecek birtakım rivayetlerin bağlamlarından koparılarak peş peşe dizilmesi, ardından

da belli bir kaynak ve sıhhat sorgulamasına gidilmeden töhmet altında bırakılmasıdır. Nitekim Eris Kuyusu rivayetlerinde, “Aslında böyle bir olayın yaşanmış olmasından daha doğal ne olabilir ki? Ancak olayın muayyen kahramanları, Rasûlullah’ın onlara yaptığı siyâsî mesaj içerikli iltifatlarla birleşince hâdisе tüm doğallığını kaybediyor ve zihinlerde ister istemez bir kurgu olabileceği kuşkusunu uyandırıyor” (s. 313) veya bazı fezâil rivayetleri hakkındaki, “Muahhar dönemlerdeki siyâsî polemiklerin temel figürleri olmaları ister istemez bu rivayetlerin Rasûlullah’a nispeti hususunda zihinlerde kuşku uyandırmaktadır” (s. 186) gibi ifadeler bu bağlamda zikredilebilir. Halbuki ikinci olarak alıntılanan bahiste söz konusu isimler hakkında sevgi izhar eden daha başka rivayetler bulunduğu gibi, Ebû Ubeyde b. Cerrâh gibi “siyâsî polemiklerin temel figürlerinden” olmayan kişiler de eleştirilen rivayetlerde geçmektedir.

Yazar fezâil rivayetleri söz konusu olduğunda en az uydurma hadisler kadar, tabii bağlamlarından koparılarak farklı şekillerde yorumlanan ve idraca mâruz kalan hadislere de farklı yerlerde dikkat çekmiştir (s. 64, 132 vd., 136, 178, 193). “Ashabıma sövmeyin...” rivayeti gibi bazı örneklerde tarihî arka planı olabildiğince kovalayarak mâkul sonuçlara varmasına karşın (s. 150-53), “Şia ile Ehl-i Sünnet’in, rivayetler üzerinden birbirlerine misilleme yaptıklarını gösteren birçok örnek” diyerek ve tarihî arka plan araştırmasına girişmeksizin pek çok muteber rivayeti zayıf rivayetler içerisine dahil edebilmiştir (s. 154-55). Öte yandan yazarın idrac / eklenme ihtimalini dile getirdiği yerler (s. 75, 76, 180, 198, 200, 214, 215, 241, 320), rivayetin tarihî seyrini dikkate almamak gibi bir hata ile mâlûl görünüyor. Zira rivayet kaynaklarındaki farklılıklar, mânen rivayetten veya râvi tasarruflarından kaynaklanabildiği gibi ihtisar, taktî‘ gibi metnin hedefi bağlamında anlaşılması gereken uygulamalardan da kaynaklanmış olabilir. Ayrıca idrac iddiasının olduğu yerde müdrec hadislerin derlendiği literatüre başvurarak bu durumu teyit etmek ve idracı yapan râvinin kimliğini tasrih etmek gerekmektedir.

Eserde klasik kaynaklardan yapılan bazı alıntılarının da birtakım problemler içerdiği belirtilmelidir. Meselâ Süleym b. Kays’ın kimliğini araştırırken (s. 19, dp. 67) onun râvisi Ebân b. Ebû Ayyâş hakkında bazı bilgiler aktaran yazara göre, “İbn Hibbân (ö. 354/965), onun çok ibâdet eden sâlih bir kişi olduğunu, Hasan Basrî’den (ö. 110/729) dinlediği sözleri, Enes kanalıyla ref‘ettiğini ve çoğu asılsız binbeşyüz kadar hadisi Enes’ten rivayet ettiğini belirtir.” Bu tercümeden anlaşıldığı kadarıyla Ebân asılsız rivayetleri kasıtlı olarak Enes b. Mâlik üzerinden Hz. Peygamber’e nispet eden bir râvidir. Böyle bir eylem ise râvinin yalancılığı anlamına gelir. Halbuki İbn Hibbân’ın ifadeleri şöyledir:

وكان من العباد الذين يسهر الليل بالقيام وَيَطْوِي النهار بالصيام، سمع من أنس أحاديث، وجالس الحسن، فكان يسمع كلامه ويحفظه، فإذا حدث ربما جعل كلام الحسن الذي سمعه من قوله عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو لا يعلم، ولعله روى عن أنس أكثر من ألف وخمسة مائة حديث ما لكثير شيء منها أصل يرجع إليه.

O, geceleri ibadetle, gündüzleri oruçla geçiren âbit kimselerdendi. Enes b. Mâlik'ten bazı hadisler işitti, Hasan'ın meclislerine de katıldı. Onun sözlerini dinleyip ezberlerdi. Hadis rivayet ettiğinde, zaman zaman Hasan'dan dinlemiş olduğu ona ait ifadeleri farkına varmaksızın Enes vasıtasıyla Hz. Peygamber'den rivayet ederdi. O, Enes'ten muhtemelen bin beş yüzden fazla hadis rivayet etti. Onların büyük bir kısmının [merfû] bir aslı yoktu.¹

Görüldüğü üzere, yazar tarafından yansıtılmasa da eylemin kasıt barındırmadığı ve zaman zaman gerçekleştiği ana kaynaktan açık bir şekilde verilmiştir. Benzeri bir durum Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Câmi'* adlı eseri için söz konusudur (s. 279). Yazara göre o, eserinde "Sahabenin Faziletleri ve Menkıbelerini Yazmanın Edebi" başlığı altında şöyle der:

Bir hadis meclisinde sahabenin faziletlerini rivayet edecek bir ravinin, usûlen önce Hz. Ebû Bekir ile başlaması, daha sonra Ömer, Osman ve Ali (bu son ikisi bazen yer değiştirmektedir) şeklinde devam etmesi tavsiye edilir.

Öncelikle yazarın atıf yaptığı yere gidildiğinde (*el-Câmi'*, I, 163 [başlık], 166 [alıntı]) Hatîb'in konu başlığının, "Sahâbenin Fazilet ve Menâkıbını İmlâ Etmek ve Onların Güzel Amellerini ve [Müslümanlık'taki] Önceliklerini Yaymak" (إملاء فضائل الصحابة ومناقبهم والنشر لمحاسن أعمالهم وسوابقهم) şeklinde olduğu görülür. Alıntılanan metnin Arapçası ve doğru tercümesi ise şöyledir:

وإذا كان كل حديث يتضمن فضيلة واحد من الصحابة بانفراده فاستحب أن يقدم إملاء فضائل أبي بكر، ثم عمر، ثم كذلك ترتب الأحاديث على قدر منازل أصحابها، وما يقتضيه العلم من موجب درجاتهم واستحقاقها.

1 İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhin*, I, 89.

Her bir hadis sahâbeden yalnızca birinin faziletini içeriyorsa o takdirde Ebû Bekir'in fezâilinin imlâda öncelenmesini uygun görürüm, ardından Ömer'inkileri. Sonrasında hadisler sahâbenin konumlarına göre ve dereceleri ile önceliği hak edişlerine dair eldeki bilgilerin gerektirdiği şekilde tertip edilir.²

Görüldüğü üzere yazarın alıntısı ile metnin aslı arasındaki ilgi hayli zayıftır. Metinde olan birçok ögeye yer verilmediği gibi, metinde olmayan unsurlar da Hatîb el-Bağdâdî'ye mal edilmiştir. Parantez arası ifade ise yazarın daha başka okumalarına dayanıyor olsa gerektir. Her hâlükârda bu iki örnekte belirtilen klasik kaynaklara atıf problemleri, eserdeki diğer atıflar hakkında da ihtiyatlı olmak gerektiğini düşündürmektedir.

Eserde klasik ibareleri yorumlama ile ilgili problemlerden de bahsedilebilir. Meselâ Ma'mer, Hudeybiye günü anlaşma metnini kimin yazdığını hocası Zührî'ye sorduğunda o gülerek şöyle der: "O, Ali b. Ebû Tâlib'dir. Onun kim olduğunu şunlara soracak olsaydın 'Osman' derlerdi." Ma'mer burada hocasının Ümeyyeoğullarını kastettiğini söyler. Yazar ise bu alıntının ardından şu değerlendirmeyi yapar: "Sadece Zührî'nin bu itirafı bile Emevîler'in Hz. Ali'yi halkın gözünden düşürmek için gerekirse tarihsel hakikatleri dahi çarpıtmaktan çekinmediklerini ifade etmeye kâfidir" (s. 300). Bu ifadeden hareketle yazarın mezkûr yargıya nasıl vardığını anlamak güçtür. Zira metin farazî bir husustan bahsederken (ki "لو" kalıbı bunu ifade eder) yazar bunu "tarihsel hakikatleri çarpıtmak" olarak sunar. Ayrıca hoca ile talebe arasındaki sıcak ilişkiyi ve muhtemelen sonraki espriyi ifade eden "gülme" fiilinin anlama etkisini görmezden gelir. Kaldı ki yazar bir başka yerde, "Ümmetinden dost edinecek olsam Ebû Bekir'i edinirdim" rivayetindeki "لو" edatına "[Hz. Peygamber'in] Bu beyanından insanlardan kimseyi *halîl* edinmediği açıkça anlaşılmasına rağmen" (s. 206) şeklinde doğru anlamı vermiştir.

Değerlendirmenin bundan sonraki kısmında bazı bilgi yanlışlarına ve teknik bazı hatalara temas etmek uygun olacaktır. Yazarın bazı ifadeleri Emevîler dönemindeki "sebb" faaliyetinin Hz. Ali ile birlikte Ehl-i beyt aleyhine olduğu yönünde ise de (s. 24, 109, 111) doğrusu sadece Hz. Ali'ye hakaret edildiği olmalıydı. Çalışmada tariklerinden bir kısmı mevkuf, bir kısmı merfû olan hadislerin ref'edildiğine dair ifadelere rastlanır. Ancak bu noktada ilgili yargıya hadisin bütün tarikleri incelendikten sonra değil, "Kanaatimize göre aslında mevkuf olan bu rivâyet, istikbale dair bir ihbar niteliğinde olduğu için, Hz. Peygamber'e ref edilmesinde herhangi bir sakınca görülmemiştir" gibi bir mülâhaza ile varılabilmektedir (s. 105). Eserin bir baş-

2 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, II, 166.

ka yerinde Hz. Ali'ye lânet okunmasına dair Hz. Hasan'ın Muâviye, Amr ve Mugîre'yi hedef alan değerlendirmelerini içeren Taberânî (ö. 360/971) rivayetinin “Şûî menşeli” olduğu belirtilir (s. 112). Ancak bu iddia isnattaki râviler incelendiğinde kabul edilebilir değildir. Bir yerde Süfyân es-Sevrî'ye ait ifadeler Hatîb el-Bağdâdî'ye nispet edilmiştir (s. 275). Yazar bir yandan, “Hz. Peygamber hayattayken, Müslümanlardan herhangi bir kesim tarafından Hz. Ali ve Ehl-i Bey'te karşı bir saygısızlık veya düşmanlık sergilendiğini tarihsel verilerle teyid etmek mümkün gözükmemektedir” (s. 135) derken, diğer yandan bu muhtevaya sahip bir kısmı muteber kaynaklarda yer alan rivayetleri sıralar (s. 138 vd). “Şer'î meseleleri kitap-sünnet, icma ve kıyas'tan bir delille çözüme zorunluluğunun” Şâfiî ile ortaya çıktığına (s. 164) dair ifadeler tarihen sorunludur. 298. sayfanın 123. dipnotunda hadisin doğru şekli verilmesine rağmen, metnin farklı anlama gelen tashifli hali çalışmanın tezini desteklemek için metne çekilir. Yazar, bir yerde Müslim'in (ö. 261/875) bab başlıklarının Nevevî (ö. 676/1277) tarafından konulduğuna işaret ederken (s. 88, dp. 226) başka bir yerde bu durumdan habersiz gibidir (s. 46). Tirmizî'nin (ö. 279/892) kendisinden sıhhat bilgisi aktardığı Muhammed b. İsmâil'in Buhârî olduğu fark edilmemiş veya tasrih edilmemiştir (s. 196, dp. 173). Tîbî'ye (ö. 743/1343) ait bilgiler, onun *el-Kâşif*'inden değil, sonraki kaynaklardan aktarılır (s. 35, dp. 64). 210. sayfanın 224. dipnotundaki bilgi erken kaynaklarda bulunmasına rağmen nispeten daha geç sayılan kaynaklardan aktarılmıştır. Vâsile b. Eska'nın ömrünün İbn Hacer'in (ö. 852/1449) kaydettiği bir bilgiye atıfla 165 sene olarak verilmesinin (s. 100, dp. 274) basit bir neşir hatası olduğu, sahâbe hakkındaki diğer literatüre başvurulduğunda anlaşılmaktadır. Bir yerde rivayet hakkında, mustalahu'l-hadîste pek tesadüf edilmeyen “yapmacık ve zayıf” ifadeleri kullanılmıştır (s. 216). Buhârî'nin metrûk râviler için kullandığı “فيه نظر” tabiri ise hatalı olarak “kuşku duyma”ya indirgenmiştir (s. 181, dp. 108). İrap kurallarına uymayan, yanlış okunan ya da anlamlı olmayan bir şekilde kısaltılan kitap adı yazımları da eserde mevcuttur (vurgulu yerler): *Menâkıbu Ali* (s. 118, dp. 339), el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvî ve *Âdâbu's-Sâmî*' (s. 130, dp. 392); *Mie Menkıbe* (s. 134, dp. 399); “Buhârî, *el-Kebîr*, III, 197” (s. 148, dp. 469); Şerhu *Sünen-i İbn Mâce* (s. 149, dp. 471); *Menâkıbu Âl-i Ebî Tâlib* (s. 173, dp. 57).

Eserde hadis sahasında karşılaşılabilecek isim zabt hataları çok olmamakla birlikte dikkat çeker. Meselâ s. 147'de “Ferec b. Fadâle” yerine “el-Ferac b. Fudâle”; s. 155, dp. 491'de “Nübeyt” yerine “Nebît”; s. 174 ve 291'de “Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile” yerine “Ebu't-Tufeyl Vâsile b. Eska”; s. 188'de “Alâ b. Arrâr” yerine “el-Alâ b. Arâr”; s. 245'te “Süleyman b. Garm” yerine “Süleyman b. Gırm”; s. 293, dp. 95'te “Süveyd b. Gafele” yerine “Süveyd b. Ğafele”; s. 300, dp.

133'de "Zübeyd b. el-Hâris" yerine "Zebîd b. Hâris"; s. 310'da "Mâlik b. Miğ-vel" yerine "Mâlik b. Muğavvel"; s. 322'de "Abîde es-Selmânî" yerine "Ubeyde es-Selmânî"; s. 325, dp. 230'da "Haşrec b. Nübâte" yerine "Haşrec b. Nebâte"; s. 347, dp. 333'de "Havlânî" yerine "Hûlânî" yazılmıştır. Bunların yanı sıra hadisçilerin yazım tercihlerine uymayan kullanımlar da eserde mevcuttur (Bk. "Müseyyeb" yerine "Müseyyib" [s. 27]; "Râhûye" yerine "Raheveyh" [s. 88]; "İbn Merdûye" yerine "İbn Merdeveyh" [s. 234]).

Bir diğer nokta ise eserin tolere edilemeyecek derecede yazım yanlışları barındırmasıdır. Esere kabaca bakıldığında tekrarsız 150, tekrarlarla 300'den fazla yazım yanlışlığı dikkat çeker. Bu hataların dışında, yine büyük oranda editöryal süreçlerde giderilmesi beklenen yazım standartları meselesi de okuyucuyu hayli yormaktadır. Meselâ bazı isimlerin zaptında (s. 119'da hem "Ebû Bekir" hem Ebû Bekr; s. 298'de hem "İbn Mesud" hem "İbn Mes'ud") ve sûre isimlerinin yazımında sabit bir tercihte bulunulmamıştır (s. 229'da hem "Berâe" hem de "Tevbe" kullanılması gibi). Bazı isimlerin vefat tarihlerinin eserde farklı tarihler ile verilmesi (s. 238'de Şerîk'in vefat tarihi 177 iken s. 234'de 178; s. 240'ta Ubeydullah'ın vefatı 213 iken dp. 366'da 218; s. 299'da Ma'mer'in vefatı 150 iken, s. 336'da 154; s. 156 ve 228, dp. 310'da Ebû İshak es-Sebiî'nin vefatı 129 iken s. 180'de 126) veya yanlış olması (Eş'ârî'nin "324/935-36" olan vefatı s. 25'te "330/942"; Nehaî'nin "96/174" olan vefatı s. 280'de "196/812" şeklinde kaydedilmiş) bu düzeydeki bir araştırmada mâzur görülebilecek hatalar kabilinden değildir. Bunlara ilâveten vefat tarihlerinin gösterimindeki standardı bozan durumlar (eserin tamamında vefatlar, "(ö. .../...)" şeklinde verilirken bazı yerlerde "(öl. ... h.)" gibi farklı bir şekilde sunulmuş [örnekler için bk. s. 76, 113, 116, dp. 336] çalışmanın dakik bir son okumadan geçmediğini düşündürmektedir. Bu yargıyı pekiştiren bir başka durum da vefat tarihlerinin verilip verilmemesinde bir standardın olmayışıdır. Meselâ bazan sıradan bir râvinin vefatı kaydedilirken görüşlerine atf yapılan kişilerin vefatları kaydedilmemiştir (meselâ bk. s. 27, Hüseyin el-Kattân; s. 153, Kamil Miras). İsimlerin harf-i ta'rifli olarak zikredilişinde (meselâ eser boyunca Hatîb Bağdâdî kullanımı tercih edilirken ikinci isimde harf-i ta'rifli zabt esas alınarak Râgıb el-İsfehânî denilebilmiş [s. 36]) veya sûre adlarında harf-i ta'rif kullanımında tek tip bir uygulamaya gidilmemesi de ("et-Tevbe" (s. 62) ve "Tevbe" gibi, bk. s. 66) akademik yazım kriterlerine tam anlamıyla uyulmadığını gösteren örneklerdir. Kaynak göstermede mutarît bir tutumun olmadığı durumların da eserde yaygın olduğu (meselâ bk. s. 241, dp. 373, s. 328, dp. 241) söylenebilir.

Son olarak eserde, akademik bir yayında yer alması yadırganacak bir üslûbun benimsendiği belirtilmelidir. Örneğin "Savunmacı yaklaşımın zor-

lama tevellere nasıl yol açtığını göstermesi bakımından” (s. 25), “sahabenin günah galerisini ortaya sermek gibi bir maksat taşımadığımızı” (s. 45), “kanlı hadiselerle bir “meşrûiyet” kılıfı uydurulmaya çalışılmıştır” (s. 63), “tevil mekanizmasının alelade işletildiğini söyleyemeyiz” (s. 65), “Muâviye’nin cenete gireceğini iyice garanti altına almıştır” (s. 122, dp. 359), “bunun üzerine büyük hadis imamına tekme tokat girişen halk” (s. 129), “Şia ile Ehl-i Sünnet’in hadislerle adeta bir söz düellosuna girdikleri” (s. 133), “kıyâmete kadar yaşanacak tüm önemli hadiselerden haberdar olan peygamber tasavvuru” (s. 146), “onun uydurma metinleri sahih senedlere yamayan biri olduğunu” (s. 147 dp. 459), “gözünü mezhep taassubu bürünmüş olan muasır Şii âlim” (s. 212), “Rasûlullah’ın vefatından sonra ocağını tüttürecek kişi olması” (s. 322) gibi ifadelerle eserinde sıklıkla rastlanır (ayrıca bk. s. 117, 121 [dp. 352], 138, 215, 220-21, 226, 235, 246). Yazarın Türkçe ve mantık kuralları açısından anlaşılması güç ifadeleri de eserde yer alır (meselâ bk. s. 32 [ikinci paragraf], 146, dp. 456, s. 255 [ilk paragrafın sonu]).

Söz konusu eksiklerine rağmen çalışma, hadis edebiyatının belli bir şubesi olan “fezâil” literatürünün vücut bulduğu ilmî, siyâsî ve sosyal şartları netleştirmeye çalışması açısından büyük önem arz etmekte ve diğer hadis edebiyatı türleri için -metodik anlamda olmasa da- yeni çalışmaların ortaya konulabileceğini göstermektedir. Ancak her hâlükârda hadis/sünnet ve bu birikimi sonraki nesillere intikal ettiren sahâbe tabakası söz konusu olduğunda, ister gelenekte isterse çağdaş dönemde gündeme gelen tartışma alanlarının, öncelikle klasik yorumun imkânları çerçevesinde çözümünü hedeflenmeli, bu mümkün olmadığı takdirde birtakım arayışlara gidilmeli ve her hâlükârda varılan yargılar daha ihtiyatlı bir surette dile getirilmelidir.

Bibliyografya

- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi‘ li-ahlâki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi‘*, nşr. Muhammed Acâc el-Hatîb, I-II, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1416/1996.
- İbn Hibbân, *Kitâbü’l-Mecrûhîn*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, I-II, Riyad: Dârü’s-Sumey‘î li’n-neşr ve’t-tevzî‘, 1428/2007.

Muhammed Enes Topgül

Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Arabs and Empires Before Islam

Greg Fisher (ed.)

Oxford: Oxford University Press, 2015, XXV+560 sayfa.

ISBN 978-0199-654-52-9

Editörlüğünü Greg Fisher'in yaptığı kitap, tarih, arkeoloji, filoloji gibi alanlarda uzman yirmi dört farklı yazarın doğrudan veya dolaylı katkısıyla hazırlanmıştır.¹ Milâttan önce VIII. yüzyıl ile milâttan sonra VII. yüzyıl arasına odaklanmış olan bu eser İslâm öncesi Arap toplumunu ve bu toplumun komşu olduğu imparatorluklarla ilişkisini anlamak üzere alandaki muhtelif yazarların çalışmalarından oluşan bir derlemedir. Bu çalışmada Doğu Roma (Bizans) devlet adamlarının, Yunan kâşiflerinin, İran imparatorlarının, menâkıbnâme (hagiography) ve kronik yazarlarının, Himyer krallarının ve zaman zaman da Araplar'ın yazdığı vesikalar gibi birincil kaynaklara dayanılmıştır. Kitap sekiz bölümden oluşmaktadır ve bu tanıtım yazısında her bir bölüm ana yazarı belirtilip kendi içinde değerlendirilmek suretiyle ayrı paragraflarda ele alınacak, kitabın genel değerlendirmesi ise sonuç bölümünde yapılacaktır.

“Altıncı Yüzyıldan Önce Araplar ve İmparatorluklar” başlıklı birinci bölümde, Arap ve Arabistan adı, Arap diye adlandırılan toplumun Romalılar² ve İranlılar ile ilişkileri, özellikle Ruvâfe Tapınağı³ yazmaları ve Batı

- 1 Carleton Üniversitesi The College of the Humanities'te öğretim üyesi (Assist.Prof) olarak görev yapan Greg Fisher'in *Between Empires: Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2011) ve *Rome and the Arabs Before the Rise of Islam: A Brief Introduction* ([North Charleston]: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013) olmak üzere Araplar'ın İslâm öncesi yaşantıları ve komşu medeniyetlerle ilişkilerini ele alan iki önemli çalışması bulunmaktadır. Yazarlardan, daha önce Oxford Üniversitesi'nde görev yapmış olan İslâm tarihi profesörü Robert Hoyland çalışmalarına New York Üniversitesi bünyesinde devam etmektedir. İlkçağ sonları ve ilk İslâm toplumu üzerine birçok çalışması bulunmaktadır. Çeşitli üniversitelerde veya araştırma kurumlarında farklı görevlerde bulunan diğer yazarlar ise kitapta verilen sıra ile George Bevan, Aldo Corcella, Touraj Daryaee, Omar Edaibat, Peter Edwell, Zbigniew T. Fiema, Denis Genequand, Matt Gibbs, Geoffrey Greatrex, Basema Hamarneh, Ahmad Al-Jallad, Ariel S. Lewin, Micheal C. A. Macdonald, Harry Munt, Laïla Nehmé, Christian Julien Robin, Peter Schadler, Isabel Toral-Niehoff, Donata Violante, Walter Ward, Conor Whatey ve Philip Wood'dur.
- 2 Kitabın genelinde “Roman Empire” ile Doğu Roma İmparatorluğu, daha çok bilinen adıyla Bizans kastedilmektedir. Bizans adının doğrudan kullanıldığı altı yer vardır, ancak geri kalan kısımlarda Roma İmparatorluğu adı tercih edilmiştir.
- 3 Bu tapınak Hicaz yarımadasının kuzeybatısında, etrafında yapıldığı döneme ait

Arabistan epigrafik kaynakları üzerinden anlatılmıştır. Bölümde, İran'da Sâsânî hanedanının ortaya çıkışı, Doğu Roma'da Konstantin tarafından Hristiyanlığın benimsenmesi gibi önemli değişimlerin, bu imparatorlukların Araplar'la olan ilişkisini de değiştirdiğine vurgu yapılır. Anlatımda Ruvâfe Tapınağı'na özel bir önem atfedilmesinin sebebi, tapınağa ait yazmaları içeren taşlardan birine daha ulaşılması ile Araplar'ın tarihinin biraz daha aydınlatılabilmiş olduğu görüşüdür. Araplar'ın kendi "yazılı" kayıtları olmadığı için, tarihlerini komşu medeniyetlerin kaynakları ile öğrendiğimizi, kaynaklarda Arap kelimesinin birçok farklı anlamda kullanıldığını, bu sebeple de kelimenin antik kaynaklarda göçebe anlamına geldiği varsayımının yanlış olduğu sonucuna varılmıştır. Verilen bu bilgiler, yazarların Arap toplumuna dair bakış açılarını yansıtan önemli bir detay olarak durmaktadır. Bölümde bulgular hakkındaki veya başka yazarların yorumları hakkındaki görüşler bildirilirken aktif bir dil kullanılması göze çarpmaktadır. Daha açık bir ifade ile diğer yedi yazarın kendi bölümlerinde bu hissedilme de bölümün ana yazarı olan Michael C. A. Macdonald'ın cümlelerindeki akademik dilden uzak öznel ifadeleri dikkat çekmektedir, ancak bu eleştiri kitabın tamamına teşmil edilemez.

Farklı yazarların yazılarının birleştirilmesi sebebiyle, çoklu dilin takibi zorlaştırdığı ilk bölümün aksine ikinci ve üçüncü bölümler tek bir yazar, Cristian Julien Robin, tarafından yazılmıştır. Ele alınan yazıtların ihtiva ettiği konulara göre farklı başlıklandırmalarla yazılan bu bölümler oldukça sistematik bir metoda sahiptir. Diğer bölümlerde de sıkça altı çizilen bir teori olarak, yeni bulguların Arabistan'ın kültürel, politik ve dinî tarihine dair görüşlerin yeniden gözden geçirilmesine imkân verdiğinden bahsedilmiştir. Söz konusu bu iki bölümde Arabistan yarımadasının güney kısmı, yani Yemen bölgesinin tarihi, yazıtlar vasıtasıyla anlaşılmaya çalışılmıştır. İkinci bölüm Himyer Krallığı öncesinde bölgeyi incelemeye odaklanırken, üçüncü bölümde epigrafik kanıtlar Himyer Krallığı'nın dinî geçmişini ve komşularıyla (özellikle de Aksum ve Araplar) politik ilişkilerini ortaya çıkarmak üzere yer yer transkripsiyon, çeviri ve yoruma tâbi tutulmuştur. Bu bölümlerde öne çıkan iki ilgi çekici konu olarak, Himyer Krallığı'nın IV. yüzyılda Yahudiliği kabul etmesi (s. 129) ve Kur'an'da "Fil ashabi" kıssasıyla kendisine atıf yapılmasından dolayı müslümanların da âşina olduğu bir isim olarak son Himyer Kralı Ebrehe'nin ele alındığı kısım (s. 151) gösterilebilir.

herhangi bir yerleşim izine rastlanmamış olan, Roma İmparatorluğu'nun Arap yarımadasında bir etki kurmak amacıyla yaptırıldığı düşünülen bir yapıdır. "er-Ruvâfe" diye adlandırılan bu bölgenin tam konumu kitapta, bugünkü Suudi Arabistan'ın Tebuk şehrine yakın, Kızıldeniz kıyısında olarak gösterilmiştir (s. 16).

Bölgenin güney kısmını Himyer öncesi ve sonrası olarak ele alan bu iki bölümün ardından yeniden kuzey kısma yoğunlaşan bölümlere geçilmiştir. Bunlardan ilki, Denis Genequand tarafından yazılmış olan “Gassânîler ve Hîreliler’e Ait Arkeolojik Bulgular” adlı dördüncü bölüm, yarımadanın kuzey batısında Gassânîler ve kuzey doğusunda Hîreliler’i arkeolojik bulgularla ele almıştır. Yazar Gassânîler’e ait bulguları anlattığı ilk kısmın sonunda bir tartışma bölümüne yer vermiş ve burada Gassânîler ile Emevîler arasındaki muhtemel bağı tartışmıştır. Metot olarak, aynı bölgede etkili olan bu iki önemli topluluğun mimari yapılarını karşılaştıran Genequand, ikisi arasında bir bağı bulunduğunu söylemenin güç olduğunu ifade etmiştir. Yazar, Gassânîler’e nazaran Hîreliler’in bıraktıkları eserlerin kalıntılarının çok fazla incelemeye tâbi tutulmadığını ifade ederek bu bölgedeki arkeolojik bulgu eksikliğine dikkat çekmiştir. Bu sebeple olsa gerek yazarın Gassânîler’i ele aldığı kısım Hîreliler’i anlattığı kısımdan çok daha zengindir.

Gassânîler ve Hîreliler’in anlatıldığı bu bölümün ardından bu iki topluluğun Roma-İran rekabetinde oynadıkları rolün ele alındığı beşinci bölüme geçilmiştir. Kitabın genelinde de kronolojik bir metot izlenmiştir, fakat özellikle bu iki bölümün birbirinin bütünleyicileri olarak ardarda sunulması okuyucunun bölgeyi ve bölgede etkili olan iki Arap topluluğunu anlaması yönünden oldukça faydalıdır. Önceki bölümde oluşturulan arkeolojik zeminin ardından, bu bölümde politik tarih hakkında bilgi verecek mektup, kronik gibi arşiv belgelerine başvurulmuştur. Vesikalardan çıkarılan sonuç ise Gassânîler ve Hîreliler’in, Roma ve İran arasında süregelen savaşta önemli roller oynadığıdır. Peter Edwell’in ana yazarı olduğu bu bölüme dört farklı yazar daha katkı sağlamıştır. Muhtemelen ana yazarın, “Onların oynadıkları rolün artması kaynaklarda şöhretlerinin artmasına sebep olmuştur, ancak Gassânî ve Hîre liderlerinin süregelen bu savaşı politik konumlarını sağlamlaştırmak ve zenginlik elde etmek için kullandığı çok açıktır” (s. 214-15) şeklindeki yorumu objektiflikten uzak görünmektedir. Bölümün daha giriş kısmında böyle bir yorum yapmaktansa, bu kadar belgelere dayalı bir kitapta yorumu okuyucuya bırakmak daha mâkul bir tutum olabilirdi. Bölüm boyunca, milâdî 491-630 yılları arasındaki önemli olaylar ayrı başlıklar altında verilip, ilgili kroniklerden yapılan alıntılar bu başlıklar altında sunulurken tarihsel bir anlatım yakalanmaya çalışılmıştır.

Kitabın editörü Greg Fisher ve Philip Wood’un ana yazarları oldukları ve diğer beş ayrı yazarın da desteğiyle hazırlanan altıncı bölüm, Hıristiyanlığın Arap yaşamına girişini, Araplar içinden belirli grupların Hıristiyanlığı benimsemesini anlatmaktadır. Kullanılan kaynaklar arasından özellikle hagiograf ve kilise tarihçilerinin, Hıristiyanlığın gücünü göstermek, hal-

kı Hıristiyanlığa özendirmek gibi amaçlarla Hıristiyanlığa geçen kişilerin hikâyelerini anlattıkları belirtilmiştir. Bu sebeple de, bölüm boyunca çoğunlukla, Araplar'ın Hıristiyanlık ile olan ilişkilerini anlamak için bu açıdan oldukça zengin bulunan din adamlarının yazdığı belgelere yer verilmiştir. Bölümde Hıristiyanlık temel konu olduğu için olsa gerek, yazarlar Hıristiyanlığın (anlatılan konuyla ilişkili şekilde) kısa bir mezhepsel tarihini de vermeyi uygun bulmuşlardır (s. 279 vd.).

Bölümde ayrıca, kullanılan kaynaklarda Araplar'ın İsmâîlî, Sarazenî, Hacerî gibi isimlerle anılmasının onları Hıristiyanlığın dünya görüşü altında sınıflandırma amacına mâtuf olduğu yorumuna yer verilmiştir. Bu bölüm fiziksel anlamda kitabın da tam orta kısmına denk geldiği için 306. sayfadan itibaren kitabın muhtelif yerlerinde bahsi geçen arkeolojik yazıtlara ait on altı fotoğraf, birer sayfa genişliğinde sunulmuştur. Fakat şu belirtilmelidir ki fotoğrafların burada sunulması bölüm içerisindeki akışı bozmaktadır ve okuyucuda fotoğrafların bu bölümle ilgili olduğu hissini uyandırmaktadır. Yazıtların net okunduğu, renkli olarak basılmış ve oldukça kaliteli olan bu fotoğraflar şüphesiz kitabın değerini arttırmaktadır, ancak burada sunulmasının doğru bir seçim olmadığı, bunun yerine kitabın sonunda verilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

“Arabistan eyaleti” adlı yedinci bölümde Arap yarımadasında Roma eyaleti olan Nabatî Krallığı, Arapça'nın bir yazı dili olarak ortaya çıkışı ve Greko-Arapça ele alınmıştır. Kullanılan yazıtlar ve belgeler sırasıyla, Nebatî Krallığı'nın önemli merkezleri olan; bugün Ürdün sınırlarındaki Petra, Suriye sınırlarındaki Busra ve Suudi Arabistan sınırlarındaki Medâinüsâlih şehirlerinin tarihinin anlaşılması, ilk Arapça arkeolojik kanıtların sunulması ve Greko-Arapça yani Arapça dokümanların Grekçe çevirilerinin değerlendirilmesi açısından incelenmiştir. Bu bölümün giriş ve sonuç kısımları önceki bölüme nazaran oldukça kısa tutulmuştur.

Sekizinci ve son bölüm, kitabın ilk yedi bölümünden farklıdır. Çünkü bu bölümde temel kaynaklardan biri İslâm öncesi Arap şiiri olsa da diğer kaynak türü, Ortaçağ'a ait kronikler İslâm sonrası döneme aittir. Bölümde bir başlık altında ilgili âyetlerine yer verilen Kur'an'ın ise kaynak olma bakımından farklı bir konumda değerlendirilmesi gerekirdi. Bölümde İslâm sonrasına ait kaynaklarda İslâm öncesi dönemin izlerinin sürülmeye çalışıldığı belirtilmiştir ve önceki bölümlerde işlenen konulardan bazılarının İslâm sonrası kaynaklarda nasıl anlatıldığına değinilmiştir. Bu sebeple başta Taberî (ö. 310/923) olmak üzere, İbn İshak (ö. 151/768)⁴, İbn Habîb (ö. 245/860),

4 Kitapta (ö. 767) olarak verilmiştir.

Ya'kübî (ö. 292/905'ten sonra), Ebü'l-Ferec (ö. 356/967), Yâküt el-Hamevî (ö. 626/1229) gibi tarihçilerden yapılan alıntılar karşımıza çıkmaktadır. Bunların yanında az bilinen bir kaynak olduğu ifade edilen ve 1984 yılında neşredilmiş olan *Menâkıbü'l-Mezyedîyye*⁵ adlı bir kitap da ayrıca bölüme konu edilmiş ve önemi vurgulanmıştır. Bölümde İslâm öncesi Arap şiiri ve Farsça kaynaklar da ayrı başlıklar altında alıntılar yapılan diğer iki kaynak türüdür.

Kitabın arkeolojik kanıtları birincil kaynaklarla birleştirip, yalnızca bu belgeler ışığında bir tarih yazımını hedeflediği açıktır. Bu sayede özellikle arkeolojik yazıtların tespiti, analizi ve yorumlanması açısından çalışma, alanına önemli bir katkı sağlamıştır. İlk bölümlerde hissedilen “yazıta dayalı tarih” sunumu sonraki bölümlerde yerini “kronik türünden kaynaklara dayalı tarih” anlatımına bıraksa da, bu kitap kullanılan kaynakları orijinal halleriyle okuyucunun önüne sunan önemli bir eserdir. Tarihi vesikaların kimi zaman kendi dilinde, kimi zamansa çeviri olarak fakat çoğunlukla metnin tamamını vermek suretiyle bu şekilde sunulması kitabın hacmini oldukça artmıştır. Fakat bu kadar fazla materyali tek bir ciltte toplamasıyla eser alanında bir ilki gerçekleştirmiştir. Kitabın genelinde oldukça faydalı bir yenilik olan çapraz referans⁶ sisteminin kullanılması ise kitabın ayrı bölümlerinin birbiri arasında irtibatlandırılmasını sağlamıştır. Zaten bu sistem kullanılmamış olsaydı bu kadar ayrı yazarın bir araya geldiği edisyon bir kitap toparlanamaz ve okurda yer yer tekrara düştüğü hissi uyandırır. Tarihçilerin belgeleri yorumlayışlarında, çok fazla olmasa da zaman zaman oryantalistik bir bakış açısı olduğu söylenebilir (s. 277-78'deki “barbar tanımları”, s. 474-79'da Kur'an'ın diğer kaynaklardan herhangi biri hükmünde sayılması gibi). Ancak bu gibi detaylar yazarların seyahat, gözlem, analiz yoluyla ve dil biliminin bütün imkânlarını kullanarak emek harcadıkları gerçeğini gölgelemez. Sonuç olarak kitap, Araplar'ın İslâm öncesi tarihini ve komşu oldukları diğer

5 XII. yüzyılın başlarında yazılmış olan ve yalnızca tek bir nüshası British Museum'da bulunan bu eserin ilk defa 1984 yılında neşredilmiş olduğu fakat pek tanınmadığı, yazarı Ebü'l-Bekâ Hibetullah el-Hillî'nin ise hakkında pek az bilgi sahibi olunmasına karşın Hille kökenli Şii bir aileden geliyor olabileceği belirtilmiştir. Ayrıca esere verilen bu başlığa rağmen içeriğinde Mezyediler'e odaklanmadığı, İslâm öncesi Hire krallarına ait bilgiler içerdiği ifade edilmiştir. Eser, yazarının sahip olduğu düşünülen ön yargıya rağmen Hireliler hakkında ulaşabildiği bütün bilgileri kitabına dahil etmesi sebebiyle önemli bulunmuştur. Bölümde Hire Kralı Nu'mân'ın hristiyan olması ve vaftiz edilmesiyle ilgili kısımlar eserden tercüme edilerek verilmiştir (s. 493-96).

6 Bu sistem ile kitabın başka bir yerinden yapılan alıntılar önce bölüm numarası ardından bölüm içindeki sıra numarası verilmek suretiyle, meselâ [3.10] veya [8.26] şeklinde verilmiş, böylelikle bölümler arasında karşılaştırma bir ölçüde kolaylaştırılmaya çalışılmıştır.

medeniyetlerle ilişkilerini, ulaşılan 250'den fazla arkeolojik kalıntı ve tarihî kayıt üzerinden anlamak için önemli bir eserdir. Bu kayıtlar zaman zaman kendi dillerinden İngilizce'ye tercüme edilip kitapta da kronolojik olarak sunulduğu için, eser okuyucuya söz konusu döneme ait tarihî malzemeye bir arada ulaşma imkânı sağlamaktadır. Bu sayede eser araştırmacılara, İlkçağ kaynaklarının Araplar'ın İslâmiyet'ten önceki politik, kültürel ve dinî yaşantılarına ait sağladığı bilgiyi bir arada ve uzmanların yorumu ile birlikte sunmaktadır.

Öznur Özdemir

Araştırma Görevlisi,
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam ve Naziler

David Motadel, çev. Ahmet Fethi Yıldırım

İstanbul: Alfa Yayınları, 2015, 591 sayfa.

ISBN 978-6051-710-83-9

Siyaset ile din arasındaki ilişkiler, bütün çağlar boyunca toplumsal ve siyasal yaşam içerisinde önemli bir etken olmuş ve tarihin değişik dönemlerinde, bu dönemlerin siyasî kurumları ve toplumsal yapılarına göre değişik nitelikler taşımıştır. Siyasal iktidarlar tarafından daha çok meşruiyet kaynağı olarak kullanılan din, uluslar arası ilişkileri etkileyen en önemli faktörlerden biri olagelmıştır. Fakat modern dönem boyunca, özellikle I. Dünya Savaşı öncesinden II. Dünya Savaşı sonrasına ve soğuk savaş sürecinde Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Fransa, Almanya ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği gibi büyük güçlerin dış politikalarında ve stratejilerinde İslâm'a ilişkin algılar ve tavırlar önemli rol oynamıştır. Söz konusu devletler müslüman toplumlarla ilgilendikleri her seferinde, politika yapıcıları veya strateji uzmanları İslâm'ın kendi politikalarına çok uygun olabileceğini düşünmüşlerdir. Elbette ki İslâmî duyarlılıklar bizâtihi dikkate alınmamış, bu güçler ya müslümanları kontrol etmek ve pasifleştirmek için ya da düşmanlarına karşı harekete geçirmek için İslâm'ı kullanmaya çalışmışlar ve bunda da zaman zaman oldukça başarılı olmuşlardır. Bu güçlerin bu politikaları maalesef günümüzde de artan bir yoğunlukta ve hiç olmadığı kadar tahripkâr bir şekilde devam etmektedir. Bu bağlamda London School of Economics and Political Science'ta (LSE) dersler veren ve çalışmalarını modern Avrupa tarihi üzerine yoğunlaştıran Dr. David Motadel'in, başlığı "İslâm ve Nazi Almanyası'nın Savaşı" şeklinde çevrilebilecek¹ çalışması, İslâm'ın politik çıkarlar doğrultusunda nasıl araçsallaştırılabileceğini ve kullanılabileceğini göstermesi bakımından fevkalâde önemli bir eserdir.

On dört ülkede otuz farklı yerel ve ulusal arşiv kaynağının incelenmesi sonucu ortaya çıkan bu çalışma üç kısımdan oluşmakta, bu kısımlarda da toplam sekiz bölüm bulunmaktadır. "Temeller" başlıklı birinci kısımdaki ilk iki bölüm (s. 31-139) II. Dünya Savaşı'nda Almanya'nın İslâm ile ilişkisinin tarihsel gelişim sürecinin genel çerçevesini çizmektedir. Burada Almanya'nın İslâm dünyasıyla siyasal ilişkisinin izi sürülmekte, 1914 öncesi

1 David Motadel, *Islam and Nazi Germany's War*, Cambridge: Harvard University Press, 2014. Kitap Türkçe'ye *İslam ve Naziler* başlığıyla çevrilerek yayımlanmıştır. İnceleme kitabın Türkçe çevirisi üzerinden yapılmıştır.

sömürge politikalarına ve daha da önemlisi I. Dünya Savaşı'nda müslümanları seferber etme kampanyasına kadar gidilmektedir. Bilindiği gibi gerek akademik literatürde gerekse de siyasî söylemde Naziler'i Almanya'dan ve Almanlar'dan ayrı tutma ve soyutlama yönünde bir eğilim mevcuttur. Fakat çalışmada Nazi rejiminin imparatorluk Almanya'sının İslâm politikasıyla ciddi paralelliklerin bulunduğu, bu iki dönemin İslâm politikasını bir bütün içinde değerlendirmenin mümkün olduğu görülmektedir. Hatta Fransa'nın Temmuz 1940'ta düşüşünden hemen sonra ve Britanya Savaşı'nın başlangıcında emekli diplomat Max von Oppenheim, düşmanın müslüman topraklarında isyan çıkartma konusunda yedi sayfalık bir öneriyi Alman Dışişleri Bakanlığı'na göndermişti. Bu şahıs I. Dünya Savaşı ve öncesinde panislâmın siyasal potansiyelinin yılmaz savunucularındandı ve II. Wilhelm'in kendisini "300 milyon müslümanın dostu" ilân etmesindeki esin kaynağıydı.²

Yazara göre Alman sömürge subayları, İngiliz, Fransız ve Rus meslektaşlarının aksine, İslâmî anti-emperyalizmi ve İslâmcılığı bir tehdit olarak görmemişlerdi (s. 38). Berlin'de İslâm, yalnızca sömürgelerde değil II. Wilhelm'in "weltpolitik" (küresel siyaset) bağlamında da bir fırsat olarak değerlendirildi. Alman yetkililer, İslâmî ayaklanma ve panislâmî seferberlik hayaletinin Londra, Paris ve Saint Petersburg'un hükümet koridorlarında kol gezdiğinin farkındaydılar. Fakat yine de Berlin ve İstanbul, ilân edilen "cihâd-ı ekber" ile (büyük cihat) büyük ayaklanmalar çıkarmayı başaramadı. Örgütlü bir ayaklanmayı kıskırtmak için İslâm'ı kullanma düşüncesi yazara göre yanlıştı ve panislâmın nüfuzu abartılmıştı (s. 54). Çünkü müslüman dünya çok fazla heterojendi ve daha da önemlisi cihat kampanyası inanırlıktan yoksundu. Müslümanların sahiden dinî bir dava için değil, İttifak devletlerinin stratejik amaçları için kullanıldıkları çok açıktı. Hilâfetin gücü sınırlıydı ve sultan, Berlin'deki yetkililerin umduğundan daha az evrensel halife olarak kabul edilmekteydi. Buna İttifak devletlerinin etkili bir karşı kampanya ile mukabelede bulunması ve Osmanlı sultanının cihat çağrısı yapma yetkisini tanımayan ve üçlü ittifaka desteği ilâhî bir görev ilân eden sadık ulemânın fetvaları eklenince "cihâd-ı ekber" in etkisi oldukça sınırlı kaldı.

Peki, I. Dünya Savaşı'ndaki başarısızlığa rağmen Almanya niçin ikincisinde de İslâm'ı yoğun bir şekilde kullanmak istedi? Bu sorunun cevabı, iki savaş arası dönemdeki tartışmalarda ve savaşın seyri içindeki pratik zorunluluklarda yatmaktadır. I. Dünya Savaşı'nda "cihâd-ı ekber" istenen sonucu

2 I. Dünya Savaşı'nda Almanya'nın İslâm politikasıyla ilgili Türkçe yayımlanmış ayrıntılı bir çalışma için bk. Kadir Kon, *Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'nın İslâm Stratejisi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

verme de İslâm'ın siyasal bir kuvvet olduğu düşüncesi, 1918'den sonra yok olmadı. İki savaş arası dönemde, özellikle 1930'larda, birçok uzman İslâm siyasetini tartıştı. İslâm'ın dünya meselelerinde güçlü bir kuvvet olarak kaldığı ve İngiliz, Fransız ve Sovyet imparatorluklarının zayıf yanı olduğu üzerinde duruldu. Hilâfet olmasa bile "İslâm'ın zindelikleri" güçlü bir siyasal kuvvet olarak kalacaktı. Kur'an ve şeriat mutlak kurumları temsil etmekteydi. İmamlar ve ulemâ bütün dünyada nüfuzlarını kullanmaya devam edecekti. Fakat genel olarak bakıldığında II. Dünya Savaşı sırasında Almanya'nın İslâm ile ilişkisi planlanmamıştı. Savaşın seyri içinde gelişti ve giderek daha fazla savaş alanını ve rejimin daha fazla parçasını içine aldı. Bu politika bir ölçüde, Almanya'nın İslâm ile önceki ilişkisinin ve en önemlisi I. Dünya Savaşı sırasındaki ilişkisinin siyasal ve stratejik geleneklerinden yararlandı (s. 108). Bununla birlikte İslâm dünyası ile bir ittifak geliştirmeyi, her şeyden önce ideoloji değil, maddî çıkarlar ve stratejik kaygılar motive etti. Etnik ve ulusal sloganların yerine daha çok İslâm'ı kullanmanın avantajı, Berlin'in ulusal bağımsızlık arzularını teşvik etmekten sakınabilmesiydi. Kuzey Afrika'da ve Ortadoğu'da İtalyan, İspanyol ve daha sonra Vichy çıkarlarına, Bosna-Hersek'te Hırvat egemenliğine karışmamayı, Sovyetler Birliği'nin ulusal azınlıklarının gelecekteki siyasal statüsü konusunda vaatlerden uzak durmayı arzulayan Alman yetkililer, ulusal bağımsızlık sorununu geçiştirmeye çalıştı (s. 110). Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus da var ki Almanlar'ın İslâm'a bakışı diğer Batılı ülkelerden farklılık arzetsede de, rakipleri gibi onlar da müslümanların ulusal bağımsızlık taleplerini görmezden geldiler. Daha birkaç yıl önce yani I. Dünya Savaşı'nın sonlarında Britanya sömürge yöneticileri kendilerine yönelik panafrikacılık, panarapçılık, panislâm gibi çoklu tehditlerin yayılacağını öngörüyordu. Britanya bölge komiserlerinden J.E.T. Philipps, "Asya uyanma rüyaları görüyor" diye yazmıştı. "Afrika uykusunda huzursuzca silkeleniyor. Hangi dünya koşullarına bilinçlenmelerini istiyoruz?" Mezopotamya'daki baş Britanya yöneticisi A. Wilson ise "O günlerde, diplomatik ya da yönetsel yöntemlerle yeni bir egemen müslüman devlet yaratmanın olanaksız olduğuna" inanıyordu.³ Bu bakımdan Alman siyaset yapıcılar müslümanları müttefik olarak kabul etmekle beraber bu ittifakın Almanya'nın çıkarları doğrultusunda ve daha çok tek taraflı olduğu görülmektedir.

Çalışmanın "Savaş Bölgelerinde Müslümanlar" başlıklı ikinci kısmındaki üç, dört ve beşinci bölümler, savaş bölgelerinde, hem işgal edilen alanlarda hem de cephe hatlarının gerisinde, özellikle Kuzey Afrika ve Ortadoğu'da, Doğu topraklarında ve Balkanlar'da, müslümanlara yönelik Alman politika-

3 Mazower, *Dünyayı Yönetmek*, s. 190, 193.

larının sebeplerini ve bu politikalarda İslâm'ın rolünü incelemektedir (s. 143-384). Hitler Afrika'ya girmeyi ya da Ortadoğu'ya bulaşmayı planlamamış, o toprakların emperyal Avrupa yönetiminde olmasını hep haklı görmüştü.⁴ 1930'lar boyunca Berlin, bölgenin müslüman nüfusuyla bir ittifakı fazla umursamadı. Fakat askerî durum Almanya'yı bölgedeki müslümanlarla ittifak yapmaya zorladı. Bölgedeki Alman propagandası İslâm'ın siyasallaşmış bir versiyonunu yayıyor, Almanya'yı müslümanların dostu, müttefikleri düşmanı olarak tanıtiyordu. Berlin, dinî belâgattan, terminolojiden ve mecazdan açıkça yararlandı ve müslümanları siyasî ve askerî amaçlarla manipüle etmek için dinî öğretilerle ve kavramlarla yakından ilgilenmeye ve yeniden yorumlamaya çalıştı. Sözde ortak düşmanlara, en başta İngiliz İmparatorluğu'na, Amerika Birleşik Devletleri'ne, bolşevizme ve Yahudiliğe karşı dinsel şiddeti kışkırtmak için Kur'an gibi kutsal metinler ve cihat gibi dinî buyruklar siyasallaştırıldı. Karşılıklı düşmanlara göndermelerin dışında, Alman propagandasında sürekli tekrarlanan öğeler, düzen, liderlik ve kuvvet idealleri gibi Nazizm ve İslâm'ın paylaştığı var sayılan değerlere göndermeleri kapsıyordu (s. 150). Fakat Alman propagandası bu bölgede başarısız oldu ve müttefiklere karşı ayaklanmalar gerçekleşmedi. Dahası müslüman askerlerin düşman saflarına firarı marjinal kaldı. Silâh ya da pratik yardım olmayınca ve sıkı müttefik denetimi altında, Almanlar'ın cihat çağrılarını duyarlı olanlara bile bir ayaklanma, hatta büyük sabotaj eylemleri imkânsız görünüyordu. Yazara göre İslâm dünyasında Nazizm'in gördüğü kabul üzerine araştırmalar, etkisinin abartılmaması gerektiğini göstermektedir (s. 209).

Müslüman nüfus, Berlin'in Doğu topraklarına yönelik uzun erimli politikalarında çok az rol oynamıştı. Kırım, Almanlar tarafında sömürgeleştirilecek ve adı değiştirilip Gotenland yapılacaktı; aslında Hitler'in yarımadayı Almanlaştırma planı, yerel nüfusun tamamının tehcirini kapsamaktaydı.⁵ Kafkasya'da ise durum farklıydı. Bölge esas olarak Maykop, Grozny ve

4 Üçüncü Reich'in iştahının neredeyse sınırsız olduğuna inanan bazı uzmanlar, onun okyanus ötesi bir çatışma için yaptığı donanma hazırlıklarına işaret eder ve 1920'lere kadar uzanan ve Amerika Birleşik Devletleri ile hesaplaşmayı öngören bir dış siyaset programının Hitler'e yol gösterdiğini öne sürerler. Diğerleri de, her şeyin bu kadar düzenli olduğundan ya da bu kadar uzaklara gittiğinden kuşkulandır ve Hitler'in Avrupa saplantısı ile doğuya doğru yayılma tezleri üzerinde dururlar (Mazower, *Hitler İmparatorluğu*, s. 43).

5 Hitler'in bu planı, bildiği gibi 1944'ün Mayıs'ında Stalin tarafından acımasızca uygulandı ve 191.000 Kırım Tatarı yurtlarından Orta Asya'ya sürgün edildi. Aslında bu, birbirine düşman iki ülkenin söz konusu müslümanlar olduğunda kolayca aynı yönde tutum sergileyebildiklerinin en açık göstergesidir (Bugay - Gonov, *Po Reşeniyu Pravitelstva Soyuzu*, s. 548).

Bakü'nün petrol yataklarını güvenceye almak ve Ortadoğu'ya bir hat açmak için istilâ edildi. Kafkasya Kuzey Afrika'dan farklı olarak çok daha fazla Alman işgali altında kaldı ve Alman faaliyetleri sadece propaganda ile sınırlı kalmadı, müslümanlar lehine birtakım uygulamaların yapılması da teşvik edildi. Fakat Almanlar burada da ulusal bağımsızlık vaadinden uzak durarak bolşevizme karşı savaşa ve İslâm'a karşı Alman saygısını vurgulamaya çalıştılar. Camiler yeniden açıldı hatta camilere yeni minareler yapıldı. İlkul müfredatına dinî eğitimin yeniden sokulmasına müsaade edildi ve cuma günü tatil günü yapıldı (s. 264-65). Benzer gelişmeler Kırım'da da yaşandı. Cuma günü tatil ilân edildi, dinî bayramların kutlanmasına, mevlit şenliklerinin yapılmasına izin verilmekle kalınmadı, Alman subaylar bunların yapılmasını teşvik etti. Toplu sünnet törenleri bile organize eden Almanlar Kırım'da bir müftülüğün kurulmasına izin vermediler. Kontrol edilemez siyasal faaliyetlerden korkan askerî komuta, müftülüğün siyasal aktivizmin üreme alanı olmasından endişelenirken, müslümanlar dinî bir liderlikten çok ulusal bağımsızlıkla ilgileniyorlardı.

1941 baharında Yugoslavya Krallığı'na giren Alman birlikleri, müslüman nüfusunun büyük bölümünden gördükleri coşkulu karşılamaya şaşırmişti. Fakat müslümanlar ülkeye egemen olan Ortodoks Sırplar'ın her zaman en amansız hasmı oldukları için bu tepki çok doğaldı. Alman yetkililer Balkanlar'da müslüman nüfusla yakın ilişki kurmak için başlangıçta çok az girişimde bulundular. Ancak 1942'nin sonunda savaşın hız kazanması, Almanlar'ın bölge müslümanları ile siyasal ilişki kurmasına yol açacaktı. Almanya'nın bölgedeki müslümanlara yönelik politikasında din, fiilen can alıcı hale geldi. müslüman desteğini alma çabası içinde olan Alman Ordu Komutanlığı ve daha önemlisi SS, din yüklü propagandayı kullanmak ve sahada dinî erkân ve liderlerle ilişki kurmak için çok çaba harcadı. Daha genel olarak Alman yetkililer, Balkanlar'da İslâm'a yönelik bu politikaları, Almanya'nın dünyanın diğer yerlerindeki İslâmî seferberlik kampanyasıyla ilişki içinde değerlendirdiler (s. 341). Alman propagandası İslâm'ı yahudi nefretiyle birleştirmeye çalışsa da, müslüman nüfusa yönelik propagandasının merkezinde İngiliz ve Sovyet emperyalizmi vardı. Daha taktiksel düzeyde ise, komünist partizanlar ve Çetnikler hedef alındı. Almanlar ilk önce onların safındaki müslümanları saf değiştirmeye teşvik ettiler. Hatta İslâm, Balkanlar'da Türk nüfuzuna karşı koymak için bile bir propaganda aracı olarak düşünüldü. Kafkasya ve Kırım'dan farklı olarak Balkanlar'da yerel dinî liderlerle aktif şekilde iş birliği yapıldı. Fakat bağımsız bir müslüman devlet kurulması söz konusu olduğunda Almanlar bu isteklere hemen karşı çıktılar. Savaştan sonra, bütün Balkanlar'da müslümanlar yaygın bir biçimde işbir-

likçi olarak damgalandı (s. 383-84).⁶ Savaş bölgelerinde Almanya'nın dini politikalarının ve propagandasının iki işlevi vardı: Kontrol ve seferberlik. Kötüleştiren savaş durumunda çoğu defa istikrarsız cephe gerisini pasifleştirip kontrol etmeyi amaçladılar ve aynı zamanda düşmanın cephe hatlarının gerisinde dinsel şiddeti kışkırtmaya çalıştılar.

Çalışmanın "Orduda Müslümanlar" başlıklı üçüncü kısmındaki altı, yedi ve sekizinci bölümlerde Alman ordusundaki müslümanlara yönelik politikalarda İslâm'ın rolü ele alınmakta, müslüman askerlerin devşirilmesinde ve propaganda ile öğreti aşılmasında dinin oynadığı rol incelenmektedir (s. 387-552). 1941'den itibaren Wehrmacht ve SS binlerce müslüman asker devşirdi. Bunlar Wehrmacht'ın Müslüman Doğu Lejyonları, Wehrmacht'ın Arap Birliği, Doğu Müslüman SS Tümeni ve Balkanlar'da İslâmî SS birlikleri şeklinde örgütlendi. Müslüman birliklerin kullanılması, Üçüncü Reich'in asker toplama politikalarında daha genel bir gelişmenin parçasıydı. 1941'in sonu ile savaşın sonu arasında, işgal edilen toprakların bütün parçalarından yüz binlerce gönüllü Alman ordularına katıldı. Askerlerin çok büyük bir bölümü maddî çıkarlarla hareket etmekteydi. Savaş esirleri arasında maaş ve daha iyi kumanya beklentisi önemli bir teşvikti. Fakat diğer askerler, meselâ Kırım ve Balkanlar'dan gelenler, partizanlara ve haydutlara karşı ailelerini ve köylerini korumayı umdular. İdeoloji ve siyasal güdüler de rol oynadı. Milliyetçilik, dinsel nefret ve anti-bolşevizm birçok kişiyi Alman saflarına itti. Gamalı haç bayrağı altında gönüllüler, bolşevizme ya da İngiliz emperyalizmine karşı savaşa destek olacaklarına ve kendi ülkelerinin yabancı egemenliğinden kurtuluşu için savaşıacaklarına inandı. Hitler de müslümanları sahiden güvenilir tek asker saydı ve askere alınmalarını koşulsuz onayladı (s. 391-392). Wehrmacht ve SS'in diğer Alman olmayanların seferberliklerinde olduğu gibi, müslüman asker alımı öncelikle insan gücü eksikliğini dengelemek için başlatıldı. Yine de müslümanlarda, genel savaş propagandasının değerlendir-

6 İşbirlikçilikle damgalanmanın müslümanlara çok pahalıya mal olduğunu belirtmek gerek. Meselâ Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nde II. Dünya Savaşı sırasında 2.580.000 kişi vatanlarından Sibiryaya ve Orta Asya'ya sürgün edildi ve bunların 500.000'den fazlası sürgün sırasında hayatını kaybetti. Sürgün edilenlere Kuzey Kafkasya müslümanları ve Kırım Tatarları da dahildir ki bunlar Almanlar'la işbirliği yapmak ve vatana ihanet ile suçlanmıştı (Ediev, *Demografçeskie Poteri Deportirovannih Narodov*, s. 302). Balkanlar'da, sürgün edilmeseler de işbirlikçilikle suçlanan müslümanlara karşı misillemeler yapıldı ve bütün Güneydoğu Avrupa'da İslâm'a yönelik baskı başladı. Bosna, savaş esnasında Hırvatistan tarafından ele geçirildi ve Ustaşa Hırvatları ve Çetnik Sırplar tarafından yakalanan on binlerce Bosnalı öldürüldü. Savaştan sonra ise Balkan devletlerinin çoğu müslümanları cezaya çarptıran ve İslâm'ı baskı altına almaya çalışan komünist partilerin eline geçti (Lapidus, *İslam Toplulukları Tarihi*, II, 516-17).

meleri ve müslümanların güvenirliliğine ve askerî niteliklerine ilişkin fikirler olağanüstü rol oynadı. Alman askerî yetkilileri müslüman birlikleri oluştururken askerlerin dinî kimliklerini önemli saydılar.

Başından itibaren müslüman gönüllü toplamada İslâm merkezi bir rol oynadı. Alman yetkililer Doğu'da ve Balkanlar'daki ulemâ üyelerinden Berlin'e gelmiş olan müslüman dinî önderlere kadar dinî şahsiyetleri kullanarak, müslüman savaş esirlerini ve sivilleri Alman ordusunun saflarına katılmaya çağırdı. Çok sayıda dinî şahsiyet kendi ağlarını kullanıp Almanlar'ın asker toplama çabalarına yardımcı oldu ve Alman askerlik çağrılarını kutsal bir dile çevirip, sürece dinî ve ahlâkî bir meşruiyet kazandırdı. Fakat yazar, İslâm ve dinî özgürlük uğruna savaşın müslümanların çoğunluğunu Alman ordusunun saflarına katılmaya ikna etmede belirleyici olup olmadığını tartışmaya açık olduğunu ileri sürmektedir. Kuşkusuz, bazı gönüllüler dinsel nefretle ve ideolojik hararetle harekete geçti. Fakat müslümanlar genel olarak oldukça dünyevî sebeplerle askere yazıldı. Esir kamplarından toplanan Kızılordu askerlerinin öncelikle maddî çıkarları vardı. Maaş ve ordu istihkakı, kamplarda açıklıktan, soğuktan ve hastalıktan ölmekten iyiydi. Birçok kişi Alman üniformasının savaştan sağ kurtulmalarına yardımcı olacağını umdu (s. 445). Bununla birlikte Wehrmacht ve SS'in müslüman sivil ahali arasından asker topladığı Kırım ve Balkanlar gibi bölgelerde gönüllüler, Alman silâhlarını kullanıp ailelerini korumayı umdular.

Alman ordusuna yazılan bütün müslüman askerlerin özel dinî hakları vardı. Hem Wehrmacht hem SS müslüman askerlerin günlük dinî ritüellere uymalarını ve dinî bayramlarını kutlamalarını garanti etti. Namaz vakitlerinde müslümanlar askerlik hizmetinden muaf tutuldu. Cuma günleri askerlik hizmeti erken bitiyordu, birliklerde imamlar görevlendiriliyor, İslâmî beslenme kurallarına dikkat edilerek domuz yasağına saygı gösteriliyor, İslâmî cenaze pratikleri uygulanıyordu. Birliklerde imamlar yetişmeyince imam yetiştirme kursları açıldı ve bu kursları bitirenler müslüman birliklerinde imam olarak görevlendirildiler. İmamların başlıca görevleri disiplini ve savaşma mâneviyatını sürdürmekti. Yalnızca askerlerin mâneviyatından değil, birliklerde Alman askerî adaletini desteklemekten ve birliklerin ideolojik eğitiminden de sorumluydular.

Wehrmacht, müslüman birliklerin ideolojik aşılmasında imamlarla yakın iş birliği yapacak Alman ve müslüman siyasal subaylar da istihdam etti. Özel kurslar açılarak buralarda müslüman propagandacılar yetiştirildi. Bu kurslarda müslüman subaylar şunu öğrendi: Nasyonal sosyalizm ulusu kutsal bir kurum olarak algılar ve Almanya tam bir dinî özgürlük verir (s. 503). Bunun yanı sıra dinî sloganlardan, kavramlardan ve retorikten yararlanan

sayısız propaganda yayını çıkarılıp müslüman askerle dağıtıldı. İslâm'a genellikle Rus ve Sovyet egemenliğine karşı bir engel olarak işaret edildi. Din konusunu ele alan birçok makalenin amacı, Sovyetler Birliği'ni İslâm'ın düşmanı olarak tasvir etmekte. Sadece Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği değil, Büyük Britanya da müslümanların zalimi olarak tasvir edildi.

Sonuç olarak Almanya'nın bütün bu girişimleri genellikle başarısız oldu. Almanya'nın İslâm dünyasıyla bir ittifak geliştirme çabalarının sebebi, 1941-1942'de müslüman topraklara ulaşan ve Alman politikasında kısa erimli planlamaya ve eldeki bütün kaynakları seferber etmeye doğru bir kaymaya sebep olan savaşın seyriyle yakından bağlantılıydı. Bu bağlamda İslâm, müttefiklere karşı kullanılabilen siyasal bir kuvvet olarak görüldü. Yazara göre Almanlar'ın müslümanları hedef alan politikaları sahicilikten yoksundu. Almanlar'ın dinî bir davadan çok, kendi çıkarları için ve savaşın zorunluluklarından ötürü müslümanları araçsallaştırmak istedikleri çok açıktı. Berlin, müslüman araçlar istihdam ederek sahicilik sorununu çözmeye çalıştı. Bunlar arasında Alman birliklerinde çalışan sayısız imam ve Emîn el-Hüseynî, Yâkub Şinkieviç ve Muhammed Panca gibi önemli dinî şahsiyetler de vardı (s. 557). İslâm dünyasının birleşik bir blok oluşturulmaması da bir sorundu ve bu sorun günümüzde bile müslümanların belki de en ciddi problemi olarak kalmaktadır. Müslümanları doğru davranılırsa kullanılabilen kolektif bir kitle gibi gören Alman yetkililer, müslüman dünyanın dinî, etnik, dilsel, toplumsal ve siyasal karmaşıklıklarını küçümsedi ya da dikkate almadı.

II. Dünya Savaşı'nda Almanlar'ın İslâm'dan yararlanma girişimleri, modern çağda İslâm coğrafyasının dışındaki güçlerin İslâm'ı stratejik amaçlar doğrultusunda kullanmasına ilişkin daha uzun tarihsel öyküde bir bölüm olarak görülebilir. Diğer İslâmî seferberlik kampanyaları ile karşılaştırıldığında, Almanya'nın politikası hem en kısa ömürlü hem en doğaçlama politikalarından biriydi. Bununla birlikte, coğrafi kapsam ve yoğunluk bakımından, modern tarihte en güçlü İslâm'ı siyasallaştırma ve araçsallaştırma girişimlerinden biriydi. Motadel'in çalışması Alman girişimlerini en ayrıntılarına kadar incelerken, olayın diğer tarafında duran müslümanlar konusunda iki önemli hususu yüzeysel değinme ile geçiştirmektedir. Çalışmada Naziler'in müslümanları kendi stratejik emellerine alet etmek için İslâm'ı kullanma biçimleri ayrıntılı şekilde ele alınırken Alman propagandasının hedefinde olan müslümanların buna nasıl karşılık verdikleri konusunda doyurucu bilgi verilmemektedir. Müslümanların verdikleri tepkilerin kitabın bazı bölümlerinde geçiştirilerek cevaplandırılması, kitabın genel havasının müslümanların Naziler'le iş birliği yaptığı şeklinde bir algı oluşmasına sebep olmaktadır. İkincisi, Almanlar safında savaşan müslümanların motivasyonları

konusunda maddî çıkarlar ve ailelerini ve köylerini korumak için erkeklerin mücadelesi gibi varsayımların ötesinde neredeyse hiçbir şey söylenmezken, ideolojinin ve politik motivasyonların önemine dikkat çekilmekte fakat bu konuda da ayrıntıya girilmemektedir. Örneğin Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'ndeki müslümanların Almanlar'ın safına geçmesinin sebebinin bolşeviklerin İslâm ve müslümanlara karşı dayanılmaz baskısının ve şiddetinin⁷ hiç de göz ardı edilemeyecek önemine değinilmemektedir. Bu baskının ve şiddetin Ruslar'ın kendilerinin bile Naziler'in saflarına geçmesine sebep olduğu bilinen bir gerçektir. Ayrıca Emîn el-Hüseynî'nin Naziler'e bel bağlamasının sebebinin Filistin topraklarını yahudilerden kurtarmak olduğuna da pek değinilmemiştir. Konuyu Naziler açısından incelemek yazarın tercihi olabilir; fakat müslümanların bir kısmının Almanlar ile niçin iş birliği yaptığı sorusu hâlâ cevapsız kalmaktadır.

Bibliyografya

- Bugay, N. - A. Gonov, *Po Reşeniyu Pravitelstva Soyuzu SSR*, Nalçik: El-Fa, 2003.
- Ediev, D.M., *Demografçeskie Poteri Deportirovannih Narodov SSSR*, Stavropol: AGRUS, 2003.
- Lapidus, Ira M., *İslam Toplumlari Tarihi: 19. Yüzyıldan Günümüze*, çev. Y. Aktay - M. A. Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Lewin, Moshe, *Sovyet Yüzyılı*, çev. Renan Akman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Mazower, Mark, *Dünyayı Yönetmek: Bir Fikrin Tarihi*, çev. Mehmet Morali, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Mazower, Mark, *Hitler İmparatorluğu: İşgal Avrupa'sında Nazi Yönetimi*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.

İbrahim Hasanoğlu

Doktora öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Bölümü

7 Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nde 1921-1953 yılları arasında esas olarak siyasi sebeplerle tutuklananların toplam sayısı 4.060.306'dır. Bunların 799.455'i ölüme mahkûm edilmiş, 2.634.397'si kamplara, kolonilere ve hapishanelere gönderilmiş, 423.512'si belli bir yerde ikametden men ya da belli bir yere sürgün edilmiştir. 1930-1953 yılları dönemine ait verilere göre ise, 3.777.380 kişi karşı devrimci suçlardan tutuklanmıştır ve çoğu 1937-38 yıllarındaki temizlik hareketi sırasında olmak üzere, verilen idam kararları 700.000 civarındadır (Lewin, *Sovyet Yüzyılı*, s. 162-63).

İlmî Toplantı Değerlendirmeleri Conference Reviews

Osmanlı'da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler ve Meseleler Sempozyumu İstanbul, 24-25 Aralık 2016

Yakın zamana kadar Türkiye'deki akademik İslâmî ilimler çalışmalarında Osmanlı dönemi genellikle ihmal edilmiş, bu konuya asgari düzeyde değinen çalışmalar ise Osmanlı'nın sön döneminde kendisini daha belirgin bir şekilde hissettiren ve söz konusu dönemde İslâmî ilimlerin gelişimi açısından olumsuz kanaatleri bildiren bazı yargıları desteklemekten öteye geçememiştir. Bu yargıların belki de en yaygın olanı, İslâmî ilimlerin V-VI. (XI-XII.) asırdan sonra gerilemeye başladığı veya daha iyimser bir ifade ile durağanlaştığı şeklindedir. Fakat son dönemlerde yapılan sınırlı sayıdaki çalışmanın sağladığı veriler bile aslında bu genel geçer iddiaların sıhhatine şüpheyle yaklaşılması gerektiğini göstermiştir.

İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı (İSAR) Osmanlı dönemindeki ilim mirasının sağlıklı bir şekilde ortaya konabilmesi için "Osmanlı'da İlimler Sempozyumu" adıyla bir dizi sempozyum düzenleme projesini hayata geçirmiştir. İSAR bu sempozyum dizisinin amacını, "Osmanlı ilim geleneğini çok katmanlı bir anlayışla ele alarak onun hem İslâmî ilimler geleneğinde hem de dünya düşünce tarihi bağlamında yerini yeniden tanımlama" olarak açıklamış ve ilk sempozyumunu 25-26 Aralık 2015 tarihlerinde Osmanlı'da İslâmî ilimler için öne sürülen "çöküş paradigmasının en belirgin hali" kelâm ilminde görüldüğünden dolayı "Osmanlı'da İlm-i Kelâm" adıyla gerçekleştirmiştir. Dizinin ikinci sempozyumu ise "Osmanlı'da İlm-i Fıkıh: Âlimler,

Eserler ve Meseleler Sempozyumu” adıyla ve “Osmanlı âlimlerinin fıkıh geleneğine genellikle ihmal edilmiş olan katkılarını” gündeme getirme hedefiyle fıkıh ilmi üzerine yapılmıştır.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi’nde (İSAM) gerçekleştirilen ve selâmlama konuşmaları, açılış konferansı, altı oturum ve bir panelden oluşan iki günlük sempozyuma yerli ve yabancı yirmi sekiz akademisyen katkı sağlamıştır. İlk olarak İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi ve İSAR akademik kurul üyesi Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya ile İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı ve İSAR Genel Koordinatörü Prof. Dr. Murteza Bedir dinleyicilere hitap ettiler. Konuşmasında öncelikle bu sempozyum dizisinin amacını açıklayan Murteza Bedir, modern dönemin meydana getirdiği kırılmalar ve bunların İslâm ilim geleneği üzerindeki menfi etkilerinden bahsetmiş ve modernitenin İslâmî ilimler perspektifi ile değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır.

Sempozyumun açılış konferansı Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mehmet Âkif Aydın tarafından verilmiştir. Konuşmasını fıkıhın Osmanlı dönemindeki uygulamaları üzerine yoğunlaştıran Aydın, söz konusu dönemin fıkıhın uygulama alanı bulduğu muahhar bir devreyi temsil etmesi açısından önemli olduğunu vurgulamıştır. Kendisi, bu dönem hakkında yapılacak araştırmaların, aynı devrede kaleme alınmış ve fıkıh ilminin mahiyetini yansıtmaya potansiyeli olan eserlerin birçoğunun günümüze ulaşmış olması açısından avantajlı bir konumda olduğunu söylemiş; fakat söz konusu çalışmaların fıkıh ilminin teşekkül dönemi ve sonrasındaki “kurucu babalar” a uzak kalmasını, özellikle son dönemlerdeki sosyal değişimlerin hızlı bir şekilde cereyan etmesini gerek bu çalışmaların geçmişle olan bağlantısının kurulması gerekse ortaya çıktığı ilmî ve sosyal hayattaki bağlamına yerleştirilmesi açısından bir dezavantaj olarak sunmuştur.

Fıkıhın Osmanlı dönemindeki bazı uygulamalarına da değinen Aydın, Türkiye’de 1960’lı yıllarda bazı ideolojik sebeplerle Osmanlı’da uygulanan hukukun sadece padişahın hukuku olduğu şeklinde bir kanaatin meydana getirildiğini belirtmiştir. Bu bağlamda örfî hukuk ile İslâm hukuku arasındaki bağlantıya değinerek bu bağlantının ideolojik ön yargılardan uzak bir şekilde değerlendirilmesi ve söz konusu dönemde siyasetin hukuka etkisi de dahil olmak üzere bütün yönleriyle ortaya çıkarılması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca Osmanlı’nın çeşitli bölgelerinde farklı uygulamalar olduğu halde büyük bir çatışmanın ortaya çıkmamasını bu bölgelerde uygulanan mezheplerin söz konusu coğrafyalarda istikrar kazanmış olmasına bağlamış ve mezhep bağlılığının önemli fonksiyonlar icra ettiğini savunmuştur. Son olarak da Aydın, İslâm hukukunun uygulanması ve/veya yenilenmesi noktasında

sorumluluğun sadece siyasî iradede olmadığını vurgulayarak akademisyenlerin de bu konudaki sorumluluklarına işaret etmiştir.

Mehmet Akif Aydın'ın Osmanlı'daki hukuk uygulamaları, modern dönemlerde Osmanlı hakkında ön yargıları ve bahsi geçen konularla alâkali yapılması gerekenleri özetleyen bu konferansından sonra, "Osmanlı'da Siyasî Düşünce ve Hukuk" başlıklı ilk oturuma geçilmiştir. Bu oturumda Cüneyd Köksal, "Osmanlı'da Adalet Kavramı" başlıklı tebliğinde adalet kavramını teorik olarak ele almış ve bu kavramın farklı açılardan nasıl anlaşılması gerektiğini Osmanlı müelliflerinin eserlerinden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır. Sonraki tebliğde Muharrem Midilli, Dede Halife'nin *es-Siyâsetü's-Şer'iyye* adlı eserini merkeze alarak özellikle olağanüstü durumlarda adaletin pratikte uygulama alanını ve bu eserin XVI. asırdaki uygulamalara temel teşkil edip etmediğini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu bağlamda özellikle örfî hukuk üzerinde duran Midilli, bu hukukun padişahın vefatıyla yürürlükten kalktığı için geçici ve genel olarak olağanüstü hallerde geçerli olduğunu savunmuştur. Bu oturumun son tebliğinde Kasım Kopuz, İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'nin *Mülteka'l-ebhur* isimli eserinin tarihî ve sosyal bağlamından kopararak XIX. asırda Batı'da yapılmış İngilizce çalışmalarda artık bir fıkıh metninden ziyade devletin resmî kanunu olarak resmedilmesinden hareketle Batı dünyasının Osmanlı'ya olan bakışını tespit etmeye çalışmıştır. Onlara göre *Mültekâ* ve fıkıh Kur'ân-ı Kerim gibi "kutsal" ve "dokunulmaz" bir metindir ve geliştirilmesinin imkânı yoktur.

"Osmanlı'da Fıkıh ve Toplum" başlıklı ikinci oturumda da üç tebliğ sunulmuştur. Abderrahmane Hazerchi "Osmanlı Döneminde Umran Fıkıhı" olarak sunduğu ve oturum başkanı Yunus Apaydın'ın "bayındırlık fıkıhı" şeklinde ifade ettiği tebliğini sundu. Hazerchi, konusunun merkezine yerleştirdiği Hanefî kadı Kâmi Efendi'nin *Riyâzü'l-kâsimîn* isimli eserini tanıtmış ve tebliğini konu hakkındaki farklı kaynakları zikrederek tamamlamıştır. İkinci tebliğde Said Nuri Akgündüz, Osmanlı dönemi Filistin kadılarından Remlî'yi mercek altına almıştır. Remlî'nin kısaca hayatına değinen Akgündüz, onun fetvalarından bazı örnekleri zikretmiştir. Bu oturumun son tebliği Süleyman Kaya'nın "Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmın Fetvalarının Rolü" konulu tebliği olmuştur. Kaya tebliğinde şeyhülislâmın verdiği fetvaların mezhep geleceği ile aynı doğrultuda olup olmadıklarını ve bu fetvaların etkinliklerini örneklerle göstermeye çalışmıştır.

Günün son oturumunda Osmanlı'da gündemi işgal etmiş bazı meseleler sunulmuştur. İlk tebliğde Samy Ayoub XVII. asırda, içinde savaşmanın haram olduğu Harem bölgesinde vuku bulmuş Vak'a-yi Celâliyye olarak isimlendirilen isyana karşı Osmanlı Devleti'nin tepkisini ve bu tepkinin

fikhî alt yapısını konu edinmiştir. Bu kapsamda Hasan eş-Şürünbülâlî, Mansûr el-Buhûtî ile Nûh el-Konevî'nin görüşleri incelenmiştir. İkinci tebliğde modernleşme döneminde Osmanlı'daki vakıf tartışmalarına değinen Hatice Kübra Kâhya, büyük oranda vakıf malının özel mal ile istibdâli meselesi üzerinde durmuştur. Günün son tebliğinde Hüseyin Örs, padişahın Safevîler üzerine yaptığı seferinden sonra yanında İstanbul'a getirdiği Molla Çelebi Âmidî'nin, İstanbul'daki ulemâya yönelttiği sorulara ve bu sorulara karşılık bir risâle yazmış olan Hoca Abdürrahim'in cevaplarına yoğunlaşmıştır.

Sempozyumun ikinci günü de üç oturumla devam etti. Fıkıh usulüyle ilgili meselelerin konuşulduğu ilk oturumda Abdurrahman Haçkalı, kadılık görevinde Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî'nin usul anlayışını eserlerinin içeriği ve konu tertibinden hareketle sunmuştur. Ardından İlyas Yıldırım ve Adem Yığın, Kemalpaşazâde'nin *Tenkîh* eleştirisini merkeze alarak birbirini tamamlayan iki tebliğ sunmuşlardır. İlyas Yıldırım daha ziyade Kemalpaşazâde'nin sistem ve tasnife yönelik eleştirilerini mevzubahis ederken, Adem Yığın büyük oranda elfâz bahisleri gibi daha özel konular hakkındaki eleştirileri merkeze almıştır.

İkinci oturumda ilk olarak Bekir Karadağ, Memlûkler dönemindeki fıkıh çalışmalarının Osmanlı'ya olan etkisini sunmuştur. Öncelikle Memlûkler dönemindeki ilmî ortamı göstermeye çalışan Karadağ, bunun Osmanlı'daki ilk dönem fıkıh çalışmalarına daha ziyade hadislerin eserlerde daha fazla yer almasıyla etki ettiğini örnekler üzerinde dinleyicilere aktarmıştır. İkinci tebliğde Ömer Duran devlet hukuku alanında genel bilgiler verdikten sonra Ayıntâbî Mehmed Münib Efendi'nin konu hakkındaki görüşlerini sunmuştur. Son tebliğde Anas Sarmini XIII. (XIX.) asırda Anadolu ve Şam ulemâsı arasındaki etkileşimi Ebüssuûd Efendi ile Kemalpaşazâde'nin İbn Âbidîn'e tesiri üzerinden göstermeye çalışmıştır.

Sempozyumdaki son oturumun ilk tebliğinde Abdullah Kahraman henüz gün yüzüne çıkmamış bir Osmanlı âlimi Zileli Muharrem Efendi ve *Hediyetüs-sü'lûk* adlı eserini dinleyicilerin dikkatine sunmuştur. Ardından Orhan Ençakar, Osmanlı'da çokça okunan ve henüz akademik çalışmalara yeterli düzeyde konu olmamış Molla Hüsrev'in *Dürrerül-hükkâm* isimli eserini merkeze alarak yapılan şerh ve hâşiye literatürünü ortaya çıkarmaya ve bu literatürün ortak özelliklerini belirlemeye çalışmıştır. Daha sonra Özgür Kavak bir Osmanlı müderrisi ve kadısı olan Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin şahsî kütüphanesindeki eserlerin kenarlarına kendisi tarafından alınmış fıkıh notlarından ve *Hâşiye alâ Câmî'r-rumûz* adlı eserinden hareketle aslında Osmanlı dönemi âlimlerinin fikhî irtibatlarının sanıldığığının aksine salt taklit değil tahkik düzeyinde olduğunu ve bir şerh-hâşiye geleneği meydana getirdiklerini göstermek istemiştir.

Oturumların ardından Yunus Apaydın, Erol Özvar, Şükrü Özen ve Murteza Bedir'in konuk olduğu bir panel gerçekleştirildi. Konuşmacılar büyük oranda Osmanlı mirasının günümüze kadar ön yargılı kanaatlerin yaygınlaşmasından dolayı sağlıklı bir şekilde incelenemediği ve bu mirasın doğrusu ve yanlışıyla ortaya çıkarılması gerektiği üzerinde durmuştur. Gelenek ile olan bağın güçlendirilmesinin zaruri olduğunu belirten konuşmacılar özellikle “mezhep” algısının daha sahil bilgilerle ele alınması gerektiğini dile getirmişlerdir. Fıkıh ilminin her dönemde içinde bulunduğu şartlara münasip çözümler ürettiği vurgulanmıştır. Son birkaç yüzyılda içtihat ve taklit arasında kurulan ilişkinin problemine değinen Şükrü Özen'in “içtihadın ve taklidin iyi veya kötü olarak kategorize edilmesinin problemlere yol açtığı” şeklindeki tespitinin bundan sonra yapılacak araştırmalar için dikkate alınması gereken bir tespit olduğu belirtilmiştir. Ayrıca panelin sonunda Murteza Bedir önceki sene yapılan “Osmanlı'da İlm-i Kelâm” sempozyumundaki tebliğlerin genişletilmiş halinden meydana getirilen eseri tanıttı ve dinleyicilere bu sempozyum tebliğlerinin de kısa süre içinde yayımlanacağı sözünü verdi.

Osmanlı'da fıkıh gündeminin tespit edilmesi ve araştırılması konusunda bir farkındalık oluşturması açısından önemli bir fonksiyon icra eden sempozyumun, söz konusu gündemi iki günde sunulan on sekiz tebliğ ile ihata etmesinin mümkün olmadığı aşikârdır. Fakat bu vesile ile en azından XV-XVI. asır Osmanlı dönemindeki ilmî gündem bir tarafa, tarih çizgisi içinde henüz dün sayılabilecek Tanzimat döneminde yapılan çalışmaların bile mahiyetinden, hatta varlığından bihaber olduğumuz daha yoğun bir şekilde gündeme gelebilmiş ve araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Sempozyum başlığının çok geniş olması ve sunulan konuların birbiriyle neredeyse tek bağlantısının “Osmanlı” olması, bu faaliyetin sonuçlarının dağınık bir halde görünmesine ve birbiriyle olan bağlantılarının kurulamamasına sebep olmuştur. Bu da göstermektedir ki dönem, konu ve/veya şahıs ile sınırlanarak yapılacak dar kapsamlı akademik toplantılar daha derli toplu ve homojen sonuçlar verecektir. Nitekim yakın zamanda yapılan “Kâtip Çelebi Sempozyumu”, “Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Sempozyumu” ve “Taşköprülüzâde Sempozyumu” gibi sınırları daha net bir şekilde belirlenmiş faaliyetler sonuçları itibariyle yukarıda zikredilen amaçlara ulaşan toplantılara örnek teşkil edebilir. Ayrıca bu minvalde yapılacak faaliyetlerin, öncesinde yapılacak grup çalışmalarıyla desteklenmesi elde edilecek verilerin birbiriyle bağlantılarının daha sağlam bir şekilde kurulmasını ve çapraz okumalarla desteklenmesini sağlayacaktır.

Muhammed Usame Onuş

Araştırma Görevlisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Vefeyat Obituary

Büyük Bir Edebiyat Tarihçisi ve Kültür Adamının Ardından: M. Orhan Okay (1931-2017)

Edebiyat dünyamızda seçkin bir edebiyat tarihçisi, büyük bir hoca ve çok yönlü bir kültür adamı olarak tanınan Prof. Dr. M. Orhan Okay, 13 Ocak 2017 Cuma günü sabaha karşı İstanbul'da hayata veda etti ve ertesi gün öğle namazını müteakip Fatih Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Topkapı Çamlık Kabristanı'nda babasının kabrine defnedildi. Yayımlanmış otuz civarında eseri, yüzlerce makalesi ve ansiklopedi maddesi bulunan M. Orhan Okay, zarafetiyle, çelebiliğiyle dostlarının ve talebelerinin gönlünde taht kurmuş bir İstanbul beyefendisi, bu toprağın değerlerine sımsıkı bağlı, fakat geniş ufuklu bir münevver, nesli tükenmeye yüz tutmuş bir ideal ve ahlâk adamıydı.

1931 yılında, üç kuşaktan beri İstanbul'da yaşayan bir ailenin çocuğu olarak, Salmatomruk'ta, üç katlı bir evde dünyaya gelen Orhan Okay'ın çocukluğu, Edirnekapısı civarında, Arnavut'u, Rum'u, Yahudi'si, Ermeni'si, Giritli'si ile imparatorluğun çok uluslu yapısını yansıtan çok renkli bir semtte geçti. Babası polis olduğu için çocukluğunun iki yılını da Ankara'nın eski semtlerinden Samanpazarı'nda yaşayan Orhan Okay'ın şahsiyeti, tarihî ve tabii dokusu, nüfus yapısı ve terbiyesiyle hâlâ Osmanlı karakteri gösteren 1930'ların İstanbul'unda şekillenmişti. Kitabı, kitapçı dükkânlarını ve Sahhaflar Çarşısı'nı ortaokul yıllarında keşfetti. Vefa Lisesi'nde geçen üç yılı ise kitap dostluğunun kitap kurtluğuna dönüştüğü ve hayatına yön verecek iki

önemli insanı, Nurettin Topçu ve Nakşî halifesi Abdülaziz Bekkine Efendi'yi tanıdığı yıllardır.

Orhan Okay, önceleri Kapalıçarşı'daki küçük bir mescitte cuma günleri karşılaştığı ve daha sonra tanıştırıldığı Nurettin Topçu'nun bu tanışıklıktan birkaç ay sonra çıkarmaya başladığı *Hareket* dergisinde hasbî olarak tashih işlerine bakmış, lise son sınıfta ise öğrencisi olmuştu. Vefa Lisesi yıllarında tanıdığı bir başka önemli insan da Tâhirülmevlevî idi. Meraklı bir çocuk olarak onun Fatih Camii'nde verdiği *Mesnevî* derslerine devam eden Orhan Okay, artık resmî kültüre rağmen kendine kanallar açarak inanılmaz bir yaşama savaşı veren eski kültürün kuşatıcı iklimindeydi ve kafa yapısı, mevcut eğitim sisteminin standartları dışında, çok farklı bir biçimde teşekkül ediyordu.

Lise yıllarını çok partili sistemin emekleme döneminde yaşayan Orhan Okay'ın üniversite hayatı, Demokrat Parti'nin iktidara geldiği 1950 yılında başladı. O yıllarda lise bitirme ve olgunluk derecelerine göre istenilen fakültelere kolayca girilebildiği halde, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Türkiye'de her zaman az tercih edilen Felsefe Bölümü'ne kaydını yaptırdı. Bir yıl sonra, hocalarının tavsiyesiyle, mezun olduğunda öğretmen olarak görev alabilmek için Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne ve Yüksek Öğretmen Okulu'na geçen Orhan Okay'ın en büyük şansı, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ali Nihat Tarlan, Reşit Rahmeti Arat, Ahmet Ateş ve Mehmet Kaplan gibi büyük hocaların talebesi olmaktı. Yine de fakülte'deki eğitimle yetinmeyecek, "Celâl Hoca" diye meşhur olan Celâlettin Ökten'den Arapça dersleri aldığı gibi, Sahhaf Raif Yelkenci'nin bir kartvizitiyle gittiği Hattat Halim Özyazıcı'dan da uzun bir süre hüsnühat meşkededecekti. "İfadenin Masuniyeti" başlıklı ilk yazısı ise *Türk Sanatı* dergisinin Nisan 1953 tarihli 7. sayısında çıktı.

Orhan Okay, Yüksek Öğretmen Okulu ile Edebiyat Fakültesi'nin Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinden 1955 Şubatında mezun olduktan sonra, İslâm Tedkikleri Enstitüsü'nde açılan asistanlık imtihanını kazandığı halde, mecburi hizmetle yükümlü olduğu için kendini edebiyat öğretmeni olarak Artvin'de buldu; çünkü bakanlıktan muvafakat alamamıştı. İstanbul'dan çıkış o çıkış... 1940'ların, 50'lerin Anadolu'suna, özellikle Doğu Anadolu'ya gitmek, bir bakıma dünya ile irtibatı koparmak mânasına geliyordu. Ancak Reşat Nuri Güntekin'in Çalığışu ve *Anadolu Notları* ile Grigori Petrof'un *Ak Zambaklar Ülkesinde* ve *Mefkûreci Muallim*'inin okunduğu yıllardı. Anadolu'da hizmet vererek "milletin mâkûs tâliini yenmek" isteyen genç ve idealist öğretmenler, bugünkülerin aksine, tayinleri doğu şehirlerine çıktığı zaman seviniyorlardı.

Milliyetçiliğini “Anadolu” fikri etrafında tarif eden Nurettin Topçu’nun talebesi olduğu için çok daha farklı duygularla âdeta koşa koşa Artvin’e giden Orhan Okay, orada bütün imkânsızlıklara rağmen, “Ne desem, ben orada Senfoni Pastoral’i mi, yoksa *Pan’ı* mı yaşadım?” diye tarif ettiği ve hiç unutmadığı bir yıl geçirdi. Sonra Merzifon’da yedek subaylık, ardından Diyarbakır’a tayin...

Orhan Okay, Diyarbakır’da, en fazla bunaldığı günlerden birinde, hocası Prof. Dr. Mehmet Kaplan’dan bir mektup aldı. Erzurum’da Atatürk Üniversitesi adıyla yeni bir üniversite kurulmuştu. Edebiyat Fakültesi’ne dekan olan Mehmet Kaplan, mektubunda, eski öğrencisinden açılan asistanlık imtihanı için müracaat etmesini istiyordu. Orhan Okay’ın otuz beş yıl sürecek Erzurum macerası böyle başladı. 31 Ağustos 1959 tarihinde bir aylık evli olarak Erzurum’a gidip yerleşen çiçeği burnunda asistan, aslında, hocası Ahmet Hamdi Tanpınar’ın *Beş Şehir*’inden tanıdığı bu şehre pek yabancı sayılmazdı, çünkü anneannesi Erzurumluyd.

Mehmet Kaplan’ın keşfedip diğer hocaları da alıştırdığı Erzincankapı’daki Âşıklar Kahvesi, Orhan Okay’ın ilk defa asistanlık imtihanı için Erzurum’da bulunduğu günlerde götürüldüğü ve sonraki yıllarda bir bakıma Erzurumluluk tâlim ettiği otantik mekânlardan biriydi. Kör kandil gibi yanan ışığı, peykeleri, hasır iskemleleriyle asırlardır hiç değişmemişe benzeyen kahveye hocalar bir bir damladıkça hikâyesini kesip irticâlen hoş geldin manzumeleri okuyan Meddah Behçet Efendi, Orhan Okay’ın yakından tanıdığı ilk hâlis Erzurumluyd.

Erzurum’da seçkin bir hoca ve bir kültür adamı hüviyetiyle tam otuz beş yıl bir cazibe merkezi olarak yaşayan ve yüzlerce talebe yetiştiren Orhan Okay, 1950’lerden itibaren önce büyük merkezlerde başlayan ve bir süre sonra küçük merkezlere de sıçrayan değişmeyi, Erzurum’da, dikkatle -ve acı duyarak- izlemiş, Erzurumlular Erzurum’u terkederken, o, İstanbullu kalarak Erzurum’da yaşamakta ısrar etmişti. Çünkü Erzurum’u ve Erzurumlular’ı, “Güven duyduklarına açıldıkları zaman duru ve berrak kalplerini âdeta gözlerinizle görebildiğiniz” bu güzel insanları hep sevdi. Atatürk Üniversitesi’nde 1963 yılında doktor, 1975 yılında doçent, 1988 yılında profesör oldu.

Otuz beş yıllık Erzurum macerası 1994 yılında sona eren Orhan Okay, bir süre Sakarya Üniversitesi’nde görev yapmakla beraber artık sevdiği İstanbul’da yerleşmişti. Emekli olduktan sonra bir özel üniversitede dersler vermiş, fakat asıl önemli çalışmalarını Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi’nde (İSAM) yapmıştır. Bu merkez tarafından yayımlanan *İslâm Ansiklopedisi*’nde ciddi bir emeği ve onlarca maddesi vardır. İstanbul 29 Mayıs

Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün de kurucu hocalarından olan Orhan Okay, vefatına kadar bu bölümdeki görevini sürdürdü.

Şahsiyeti Nurettin Topçu, Abdülaziz Bekkine, Tâhirülmevlevî, Hattat Halim Özyazıcı, Celâlettin Ökten gibi ruh adamlarının mânevî ikliminde teşekkül eden Orhan Okay'ın 1950'lerin Erzurum'u gibi kelimenin tam mânasıyla "şark" hüviyetindeki bir şehirde, kendisine doktora konusu olarak, hayatına intihar etmek suretiyle son veren "ilk Türk pozitivist ve natüralisti"ni yani Beşir Fuad'ı seçmiş olması dikkat çekicidir. Hoca, dünya görüşü bakımından hiçbir yakınlık hissetmediği bu şaşırtıcı adamı sevgiyle ve büyük bir sabırla araştırarak âdeta bir kuyunun dibinden çekip gün ışığına çıkarmıştır: *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti* (1969). Şunu hemen belirtmek gerekir ki Orhan Okay'ın biyografilerinde hiçbir zaman put yontmak veya günah keçisi yaratmak gibi bir gayreti olmamış, biyografisini yazdığı şahsiyetleri sevsin veya sevmesin, görüşlerini benimsesin veya benimsemesin, belli bir mesafeyi sonuna kadar korumuştur. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi* (1975) isimli eseri de sahasında henüz aşılabilmiş değildir. Bu eseri yazabilmek için Ahmed Midhat Efendi'nin muazzam külliyyatına yıllarca gömülmenin ne kadar büyük bir sabır ve çalışma azmi gerektirdiğini, böyle bir işe kalkışmayanlar anlayamazlar.

Edebiyat tarihi alanında çok sayıda esere ve makaleye imza atan Orhan Okay'ın son eserlerinden biri olan *Bir Hülya Adamının Romanı*, yani Ahmet Hamdi Tanpınar biyografisi, 1990'larda *Dergâh* dergisinde parça parça yayımlanırken edebiyat kamuoyu tarafından dikkat ve merakla takip edilirdi. Hoca, bazı bilgi ve belgelere ulaşamadığı için -akademik titizliğinin bir neticesi olarak- yarım bıraktığı bu biyografiyi yıllar sonra tamamlayabilmiştir. Çok zengin ve ufuk açıcı bir eser olan *Bir Hülya Adamının Romanı* (2010), biyografi edebiyatımızın aşılmaz örneklerinden biridir. Mehmed Âkif, Yahya Kemal, Ahmet Hâşim, Necip Fâzıl, daha birçok edebiyat adamı hakkında yazdığı kitap, makale ve ansiklopedi maddeleri de her zaman müracaat ettiğimiz önemli metinlerdir.

Yüksek bir edebî zevke sahip olan Orhan Okay'ın yukarıda sözünü ettiğim kitaplarının yanı sıra, portre yazılarından oluşan *Silik Fotoğraflar* (2001) ve İstanbul'u anlattığı *Bir Başka İstanbul* (2002) isimli eserleri okunursa, onun sadece bir edebiyat tarihçisi değil, aynı zamanda edebiyat tarihlerinde yer alması gereken bir edip olduğu görülecektir. Zengin kültürü ve dikkati, onun yazdıklarını farklı kıları. İlgi alanı çok geniştir; felsefe ve estetikle ilgilenmişti. Edebiyat tarihi niteliğini taşıyan eserlerinde bu farklılığı hemen hissedilir. Çünkü Ahmet Hamdi Tanpınar'la başlayıp Mehmet Kaplan ve öğrencileriyle devam eden bir anlayışın yetkin temsilcilerinden biriydi. Bu anlayışı

benimseyenler, edebiyat tarihinin tarih, sosyoloji, sosyal psikoloji, felsefe, estetik gibi disiplinlere çok fazla ihtiyaç duyan bir çalışma alanı olduğunun farkındaydılar. İyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt edebilmek için teknik bilgidenden daha fazlasına, edebî zevke de ihtiyaç vardır. Orhan Okay, bazı edebiyat tarihçilerinin âdeta matematik kitabı yazar gibi eserlerinde hemen hiçbir değer yargısına yer vermediklerini, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nin bu bakımdan bizim edebiyat tarihçiliğimizde yeni bir deneme olduğunu, döneme, kişilere, kişilerin davranışlarına, eserlere yorumlarıyla, değer yargılarıyla, hatta yer yer ironik diliyle yaklaştığını düşünüyor, bunun kendisini tedirgin etmediğini söylüyordu. Ama elbette hiçbir edebiyat tarihçisi edebî eserlere Nurullah Ataç gibi yaklaşmamalıydı.

Aynı zamanda zengin bir mûsiki kültürüne sahip olan, hem klasik Türk mûsikisini, hem de Batı mûsikisini bilerek ve severek dinleyen Orhan Okay'ın meziyetlerinden biri de inanılmaz okuma azmiydi. Kitabı, kitapçı dükkânlarını ve Sahhaflar Çarşısı'nı ortaokul yıllarında keşfetmiş, lise yıllarında ise tam bir bibliyofil olmuştu. İlgisini çeken kitapları sonuna kadar okumadan bırakmaz, dergileri bile satır satır okurdu. Kendisine imzalayıp takdim edilen kitapları büyük bir dikkatle okuyup tespit ettiği hataları ve eksiklikleri küçük kâğıtlara not ederek yazarlarına ulaştırdığına çok şahit olmuşuzdur.

Orhan Okay'ın imzasını taşıyan son iki kitap, Artvin'de başlayan ve yıllarca görev yaptığı Erzurum'da noktalanın Anadolu hayatıyla ilgili izlenimlerini edebî bir üslûpla anlattığı *Anadolu'dan Hatıralarla Nurettin Topçu'nun Mektupları* ve 1963-1965 yılları arasında yaşadığı Paris'le ilgili izlenimlerinden oluşan *Bir Başka Paris*'tir. 2016 yılının başlarında birbiri ardınca yayımlanan bu kitaplar, Orhan Okay'ın hayatının son demlerinde hem bir muhasebe hem de geçmişe dönerek yaşadıklarını, bildiklerini ve tecrübelerini gelecek kuşaklara aktarma ihtiyacını hissettiğini göstermektedir.

Aziz hocamıza Cenâb-ı Hak'tan rahmet niyaz ediyorum. Mekânı cennet olsun.

Beşir Ayvazoğlu

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi - Turkish Journal of Islamic Studies*, yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Dergide başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale telifi, derleme makale ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Farsça makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Ayrıca makalelere 150–200 kelime arasında Türkçe öz ile makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar / Süreli Yayınlar / İslâm Araştırmaları Dergisi).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde **dergi@isam.org.tr** e-posta adresine gönderilmek veya CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları ve Index Islamicus tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi - Turkish Journal of Islamic Studies* is a biannual academic journal of the Centre for Islamic Studies (İSAM), which publishes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also welcomes review articles and reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, English, German, French and Persian are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief English abstract of 200 words or less and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with single spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at english.isam.org.tr (Publications/Turkish Journal of Islamic Studies).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to **dergi@isam.org.tr** or may be posted, with an electronic copy (in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue and free offprints after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases and Index Islamicus.