

ISSN 2687-5616 E-ISSN 2717-6967

İSLAM TETKİKLERİ DERGİSİ

CİLT VOLUME 10

SAYI ISSUE 1

YIL YEAR 2020

Sahibi / Owner

İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Adına Sahibi/
On Behalf of Istanbul University Center for Islamic Studies Owner
Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat

Yayın Sahibi Temsilcisi / Representative of Owner

Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Sorumlu Müdür / Responsible Manager

Doç. Dr. Veysel Kaya
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Yazışma Adresi / Correspondence Address

İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi
Seyyid Hasan Paşa Medresesi Balabanağa Mh.
Kimyager Derviş Paşa Sk. No: 16, Oda no: 13, 34134 Fatih/İstanbul
Telefon / Phone: +90 2124400000 / 16093
E-mail: islamtetkikleri@istanbul.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd>

Yayıncı / Publisher

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

Baskı / Printed in

İlbey Matbaa Kağıt Reklam Org. Müc. San. Tic. Ltd. Şti.
2. Matbaacılar Sitesi 3NB 3 Topkapı / Zeytinburnu,
İstanbul, Türkiye
www.ilbeymatbaa.com.tr
Sertifika No: 17845

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
Statements and opinions expressed in papers published in this journal are the responsibility of the authors alone.

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

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

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT

Baş Editör / Editor-in-Chief

Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Editörler / Editors

Prof. Dr. Mürteza Bedir – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Cüneyt Kaya – İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer Kalkan Yorulmaz – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Halil İbrahim Hançabay – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Arş. Gör. Dr. Osman Sacid Arı – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Arş. Gör. Ahmet Faruk Şener – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Arş. Gör. Muhammed Taha Kara – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Arş. Gör. Amine Çelik – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Arş. Gör. Fatma Nur Şener – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dil Editörleri / Language Editors

Alan James Newson – İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Elizabeth Mary Earl – İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Doç. Dr. Ahmet Alibasic – Saraybosna Üniversitesi, İslam Araştırmaları Üniversitesi, Saraybosna, Bosna

Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Andreas Georke – Edinburgh Üniversitesi, İslami ve Ortadoğu Araştırmaları, Edinburgh, İngiltere

Prof. Dr. Cüneyt Kaya – İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Halil İbrahim Hançabay – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Hasan Umut – McGill Üniversitesi, Montreal, Kanada

Hüseyin Şen – İslami Araştırma ve Eğitim Enstitüsü, Den Haag, Hollanda

Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez – 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Jun Akiba – Tokyo Üniversitesi, Asya Araştırmaları Enstitüsü, Tokyo, Japonya

Prof. Dr. Mahmut Kaya – İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın – Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Kalaycı – Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi, Mohammad Jaber Thalgi – Yarmouk Üniversitesi İslami Araştırmalar Fakültesi, İrbid, Ürdün

Dr. Öğr. Üyesi, Mustafa Macit Karagözoğlu – Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Mürteza Bedir – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer Kalkan Yorulmaz – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Teruaki Moriyama – Doshisha Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kyoto, Japonya

Dr. Usaame el-Azami – Oxford Üniversitesi, Şarkiyat Enstitüsü, Oxford, Birleşik Krallık

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Arapçada Dönüşlülük (Mutâva'at) Anlamı İfade Eden Mezid Fiiller
Augmented Verbs Expressing Reflexivity (Mutâva'at) in the Arabic Language
Şahabettin ERGÜVEN 1
- XV. ve XVI. Yüzyıllarda Merzifon'da Yetiştirilmiş İlim Adamları
Scholars Trained in Merzifon in the 15th and 16th Century 27
Ahmet Suphi FURAT
- İmâmiyye Şîası'nın Kırâatlere Yaklaşımı: Tûsî-Tabersî Örneği
Approaches of Imâmi Shî'ite to Qirâ'ahs: The Case of Tûsî-Tabarsî 43
Süleyman YILDIZ
- Sultan I. Ahmed Han'a Ait Haremeyn'le İlgili Arapça Bir Vakfiye
*A Waqf (Foundation) Document Dated 1025/1616 by the Ottoman Sultan Ahmed I
Related to Haramayn* 65
Mustafa L. BİLGE
- Kur'ânî Üslup Açısından İnfitâr Süresi
Surat Al-Infitar in Terms of Qur'anic Style 103
Serhan OSMANÇELEBİOĞLU
- Mehmed Çorûmî'nin Mecâz ve Kinâye ile İlgili Risâlesi
Mehmed Chorûmî's Treatise on Metaphor and Allegory 125
Şükran FAZLIOĞLU

Temalı Araştırma Makaleleri / Themed Research Articles

- Memlükler Dönemi (648-923/1250-1517) Tarih ve Tabakât Eserlerine Dair
On the Chronicles and Biographical Works (Tabaqat) of Mamluk Times (648-923/1250-1517) 147
Fatih Yahya AYAZ
- Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası ve
Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları
*Introduction to the Political Thought of the Mamluk Period: The Revival of the Tradition of
"al-Ahkam al-Sultaniyya" and the Struggle to Solve the Problem of Legitimacy* 181
Özgür KAVAK

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Eyyübîler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı
Fiqh Literature at the Time of the Ayyubids and Mamluks 229

Tuncay BAŞOĞLU

Memlûkler Dönemi Siyer Yazıcılığına Genel Bir Bakış
An Overview on the Historiography of Sira during the Mamlûk Era..... 333

Güllü YILDIZ

Memlûklerde Hadis ve Ulema
Hadîth and Scholars in the Mamlûks 365

Nagihan EMİROĞLU

Ulemânın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire
İlim Kurumları
*Movement of Scholars to the Mamluk Region and the Range of Scholarly Institutions in
Mamluk Cairo*..... 389

Muhammet Enes MİDİLLİ

Araştırma Notları / Research Notes

Hicrî 6. Asırda Yaşamış Rakkalı Bir Müderrisin Bilinmeyen Nâdir Bir Eseri
(Sâid b. Ahmed b. Ebubekir el-Hanefî'nin "el-Cem'u beyne'l-fetvâ ve't-takvâ fi
muhiimmâtî'd-dîni ve'd-dünyâ" Adlı Eseri)..... 413

Abdurrahman YILDIRIM

Şeyh Ali el-Bistâmî'nin (Musannifek) "Risâle Der Cevâbi Hasen/Kâfûr-i Hasen" Adlı
Risâlesi Üzerine Bir İnceleme: Tercüme ve Değerlendirme..... 421

Ümit KARAVER, Mohammad Taghi HOSSEİNİ

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Kitap Değerlendirmesi: Faiz Meselesi: Tarihte Örnek Uygulamalar
Murat Ustaoglu-Ahmet Incekara (Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları), s. 361.
ISBN: 978-605-399-546-3 439

Cemal ÖZEL

Arapçada Dönüşlülük (*Mutâva‘at*) Anlamı İfade Eden Mezid Fiiller

Augmented Verbs Expressing Reflexivity (*Mutâva‘at*) in the Arabic Language

Şahabettin Ergüven¹ 



ÖZ

Arapçada fiillerin önemli bir yeri vardır. Sıbeveyhi'den günümüze gramerciler ister mücerred ister mezid olsun fiil vezinlerine ve ifade ettikleri anlamlara ayrı bir önem vermişlerdir. Fiiller konusu gramer kitaplarında isim ve harflerle birlikte yer aldığı gibi, fiiller konusunda müstakil eserler de yazılmıştır. Gramer kitaplarında fiiller çeşitli konu başlıkları altında ele alınmıştır. Bu başlıklara; ma'lûm-meçhûl, müte'addî-lâzım, sahîh-mu'tel ve mutasarrif-câmid başlıklarını örnek verebiliriz. Fiillerin önemli konu başlıklarından biri de türemiş (*mezid*) fiiller ve ifade ettikleri anlamlardır. Mezid fiillerin ifade ettiği anlamlardan biri de Sıbeveyhi'nin ifadesiyle ma'lûm fiilin meçhul fiil anlam kazandığı mutâva'at (*dönüşlülük*) konusudur. Mutâva'at anlamı ifade eden fiiller gerek dini metinlerde gerekse Câhiliye dönemi Arap şiiri ve atasözlerinde kullanılmıştır. Biz bu çalışmada mutâva'at kelimesinin sözlük ve terim anlamlarını, hangi mezid fiillerin mutâva'at anlamı ifade ettiğini, mutâva'at anlamlı fiillerin kullanım özelliklerini, gramercilerin mutâva'at hakkındaki görüşlerini Kur'an-ı Kerim, Arap şiiri ve atasözlerinden örnekler eşliğinde ele alıp inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Arapça, gramer, mutâva'at, mezid fiil, mücerred fiil

ABSTRACT

Verbs play a significant role in the Arabic language. Arab grammarians, from the time of Sıbeveyhi to the present day, have given special importance to verb patterns and their meanings whether they are *mücerred* (pure) verbs or *mezid* (augmented) verbs. Generally, the verbs are studied in grammar books together with nouns and letters but we also see books dedicated to only verbs like the book of *Kitâbu fa'altü ve e'altü* of Ebû İshâk ez-Zeccâc. In grammar books, verbs have been dealt with under various sub-titles. *Ma'lûm-meçhûl* (active-passive), *müte'addî-lâzım* (transitive – intransitive), *sahîh-mu'tel* (sound-weak) and *mutasarrif-câmid* (declinable – indeclinable) can be given as examples of these titles. Another important sub-topic of verbs is *mezid* (augmented) verbs and their meanings. One of the meanings that *mezid* verbs express is, with the expression of Sıbeveyhi, the subject of *mutâva'at* (reflexivity) in which a *ma'lûm* (active) verb gains the meaning of *meçhul* (passive). Verbs expressing *mutâva'at* (reflexivity) were used both in

1 Sorumlu yazar/Corresponding author:

Şahabettin Ergüven (Dr. Öğr. Üyesi), Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye
E-posta: sahabettinerguven@hitit.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1389-5416

Başvuru/Submitted: 16.02.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:
06.03.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:
09.03.2020

Kabul/Accepted: 11.03.2020

Atf/Citation: Ergüven, Şahabettin. Arapçada Dönüşlülük (Mutâva'at) Anlamı İfade Eden Mezid Fiiller. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1, (Mart 2020): 1-25.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.683166>

religious texts and Arabic poetry and proverbs during the time before Islam (Câhiliyya). In this study, dictionary and lexical meanings of the word *mutâva‘at*, the *mezîd* (augmented) verbs expressing *mutâva‘at* (reflexivity) meaning, the forms of the verbs with *mutâva‘at* (reflexivity), meaning in use, and grammarians' opinion of *mutâva‘at* (reflexivity) will be examined in the light of examples from the Quran, Arabic poetry and proverbs.

Keywords: Arabic language, grammar, reflexivity, augmented verbs, pure verbs

EXTENDED ABSTRACT

This study aims to investigate the utterance and meaning properties of augmented (*mezîd*) verbs expressing reflexivity (*mutâva‘at*) in the Arabic Language. In this study, dictionary definitions of the word ‘*mutâva‘at*’, reflexivity measures of trilateral (*sîlâsi*) verbs, augmented (*mezîd*) verbs expressing reflexivity (*mutâva‘at*), usage characteristics of the verbs expressing reflexivity, the opinions of grammarians about reflexivity and comparison of the verbs stating reflexivity with intransitive and passive verbs will be examined in the light of examples from the Qur’an, Arabic poetry and proverbs.

Verbs play a significant role in Arabic grammar. Expressing judgment with verb sentences forms the basis of expressing thoughts in Arabic. Arab grammarians, from the time of Sîbeveyhî to the present day, have given special importance to verb patterns and their meanings whether they are *mücerred* (pure) verbs or *mezîd* (augmented) verbs. Understanding Arabic texts correctly and translating them appropriately in Turkish is closely related to knowing verb measures and their meanings. In grammar books, verbs have been dealt with under various sub-titles. Active-passive (*ma‘lûm-meçhûl*), transitive-intransitive (*müte‘addî-lâzım*), sound-weak (*sahîh-mu‘tel*) and declinable-indeclinable (*mutasarraf-câmid*) can be given as examples of these titles. Another important sub-topic of verbs is augmented (*mezîd*) verbs and their meanings. Verbs in Arabic are divided into two parts depending on whether their letters are original or not. The first category is pure (*mücerred*) verbs all letters of which are original, and the second one is augmented (*mezîd*) verbs to which letters are attached. In the Arabic language there are different meanings that augmented verbs express and reflexivity is one of them. Verbs which carry the meaning of reflexivity were used both in religious texts and in Arabic poetry and proverbs during the time before Islam (Câhiliyya).

This study uses the scanning method, one of the data collection methods, to analyze and evaluate the collected data, and the views of the Arab grammarians on the subject were included. In order to better understand the subjects, the Qur'an, Arabic poetry and proverbs were quoted. In our preliminary research, it was found that there was no academic study on verbs expressing reflexivity in Arabic. Thus, we decided to prepare this study under the title of “Verbs Expressing Reflexivity in Arabic Language” to close this gap, even if only slightly.

In the Arabic language, “*infi‘âl*” is the basic measure in terms of reflexivity. The measure of “*infi‘âl*”, which is one of the augmented verbs, is always intransitive and it never takes a direct object (*mef‘ûlün bih*). While other augmented verbs express other meanings beside reflexivity, the measure of “*infi‘âl*” only expresses reflexivity. In the Arabic language, there

also some other augmented measures expressing reflexivity. Verbs that express reflexivity are not a different notation of intransitive verbs since there are also some transitive verbs with the meaning of reflexivity which take a direct object. However, intransitive verbs can never receive direct objects. Verbs that express reflexivity are divided into two in terms of transitivity. The first category is that of reflexive (*mutâvî'*) verbs that are always intransitive and the other is that of reflexive verbs which are transitive. Other augmented verbs stating reflexivity are also intransitive most of the time.

While the topic of verbs is covered along with nouns and letters in grammar books, some books are dedicated only to verbs like the example of *Kitâbu fa'altü ve ef'altü* of Ebû İshâk ez-Zeccâc. In the words of Ibn Hisham, the meaning of reflexivity (*mutâva'at*) is that the first of the two verbs creates an effect and the agent of the second verb accepts this effect. Agents of the verbs that express reflexivity have the meaning of object (*mef'ûl*). In other words, agents of the verbs expressing reflexivity are not real agents which create an effect because these agents do not describe an action, state or occurrence, but on the contrary they are affected by the action.

As a basic fact of grammar taught by Arab grammarians, verbs expressing the meaning of reflexivity are not regular. Radıyüddîn al-Esterâbâdî also says that the use of augmented verbs is irregular, and that those things that are heard from the Arabs should be taken as a basis when deciding which pure trilateral verb comes in which augmented verb measure.

Arab grammarians included the style of reflexivity in their works and explained their conditions and features of their usage by giving examples from verse and poetry. There is no significant difference of opinion among the grammarians on the subject of reflexivity. The first grammarian who dealt with reflexivity was Sîbeveyhî. Later grammarians followed in his footsteps. Definitions of reflexivity given by later grammarians such as Radıyyüddîn el-Esterâbâdî ve İbn Hişâm el-Ensârî were clearer and more precise, and their way of dealing with the issue was more systematic. Verbs expressing reflexivity are active in terms of utterance and passive with regard to meaning. Some grammarians, such as Sîbeveyhî, evaluate the verbs that express reflexivity in the same category as passive verbs in terms of meaning.

Giriş

Fiiller Arap gramerinde önemli bir yere sahiptir. Fiil cümlesiyle yargı ifade etme Arapçada düşünce ifade etmenin temelini oluşturmaktadır.¹ Arapça metinlerin anlaşılması ve Türkçeye doğru bir şekilde tercüme edilmesi fiil vezinlerini ve ifade ettikleri anlamları bilmekle yakından irtibatlıdır. Arapçada mezid fiillerin ifade ettikleri farklı anlamlar vardır.² Mütâva‘at (*dönüşlülük*) bunlardan bir tanesidir. Arapçada “infî‘âl” babı mütâva‘at anlamı ifade eden temel vezindir. “İnfî‘âl” babı dışında mütâva‘at anlamı ifade eden başka vezinler de vardır. Çalışmamızda bu vezinler ve kullanım özellikleri incelenecektir.

Yaptığımız ön araştırmada Arapçada mütâva‘at anlamı ifade eden fiiller konusunda akademik bir çalışma yapılmadığını tespit ettik. Bir nebze de olsa bu açığı kapatmak için “*Arapçada Dönüşlülük (Mutâva‘at) Anlamı İfade Eden Mezid Fiiller*” başlıklı bu çalışmamızı hazırlamaya karar verdik. Çalışmada sülâsi mezidün fih fiillerin mütâva‘at vezinlerini ele aldık. Çalışmamızda veri toplama yöntemlerinden tarama yöntemi kullanılmıştır. Toplanan veriler analiz edilerek değerlendirilmiş, konuyla ilgili nahivcilerin görüşlerine yer verilmiştir. Ele alınan konuların daha iyi anlaşılması için yer yer âyet, şiir ve atasözleriyle istişhâd edilmiştir.

Fiiller, gramer kitaplarında isim ve harflerle birlikte ele alındığı gibi fiiller konusunda müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Bu eserlere Ebû İshâk ez-Zeccâc‘ın (öl. 311/923) *Kitâbu fa‘altü ve ef‘altü*³, Ebû Mansûr el-Cevâlikî‘nin (öl. 1540/1145) *Mâ câe ‘alâ fa‘altü ve ef‘altü bi-ma‘nen vâhid*⁴ ve Ebû Osmân Sa‘îd b. Muhammed es-Sarakustî‘nin (öl. 400/1010) *Kitâbu‘l-ef‘âl*⁵ eserlerini örnek verebiliriz. Ayrıca Hasen b. Muhammed es-Sağâni‘nin (öl. 650/1252) “infî‘âl” veznini konu alan *Kitâbu infa‘ale* adlı bir risalesi vardır. 35 varaktan oluşan yazma eser, Dâru‘l-kütübî‘l-Mısriyye kütüphanesinde 414 numarada kayıtlıdır. Bu yazma eser, Seyyid Ahmed Han tarafından tahkik edilerek İslamabad şehrinde 1977 yılında yayımlanmıştır.⁶

1 Mehdi el-Mahzûmî, *Fi‘n-nahvi‘l-‘Arabî kavâ‘id ve tatbîk* (Kahire: Mektebetu Mustafa Bâbî‘l-Halebî, 1966), 125.

2 Arapçada mezid fiiller ve ifade ettikleri anlamlar hakkında detaylı bilgi için bk. Abdud er-Râcihî, *et-Tatbîku‘l-sarfî* (Beyrut: Dâru‘n-Nehdati‘l-‘Arabiyye, 1973), 30-41; Abdullâh Dervîş, *Dirâsât fî ‘ilmi‘l-sarf* (Mekketü‘l-Mükerreme: Mektebetü‘t-Tâlibî‘l-Câmi‘î, 1987), 15-18; Mehmet Talu, *Sarf ilmi* (İstanbul: Tereke Yayınevi, 2003) 36-43.

3 Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Kitâbu fa‘altü ve ef‘altü* thk. Mâcid Hasen ez-Zehebî, (Dimaşk: eş-Şeriketü‘l-Müttehede li‘t-Tevzî‘, 1984).

4 Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Cevâlikî, *Mâ câe ‘alâ fa‘altü ve ef‘altü bi ma‘nen vâhid* thk. Mâcid ez-Zehebî, (Dimaşk: Dâru‘l-Fikr, 1982).

5 Ebû Osman Sa‘îd b. Muhammed el-Me‘âfirî es-Sarakustî, *Kitâbu‘l-ef‘âl* thk. Hüseyin Muhammed Şeref & Muhammed Mehdi Allâm, (Kahire: el-He‘e‘tü‘l-‘Âmme li-Şuûni‘l-Metâbi‘i‘l-Emîriyye, 1975).

6 Ahmed eş-Şarkâvî İkbâl, *Mu‘cemu‘l-me‘âcim* (Beyrut: Dâru‘l-Ğarbi‘l-İslâmî, 1993), 261.

Mütâva‘at Kelimesinin Lügat ve Istılah Anlamları

Sülâsi mücerred ecvef-i vâvî “طَاعَ” fiilinin “mufa‘ale” babından mastarı olan mütâva‘at “المَطَاوَعَةُ” lügatte; “boyun eğmek, kabul etmek” anlamlarına gelmektedir.⁷ İstılahta ise mütâva‘at; كَسَرْتُ الرَّجَاجَ فَأَنْكَسَرَ - (Camı kırdım, o da boyun eğip kırıldı.) örneğinde olduğu gibi, müte‘addî (geçişli) fiilin mef‘ûlün bihte etki meydana getirmesi sonucu mef‘ûlün fâil konumuna geçmesidir.⁸ Yukardaki cümlede yer alan sülâsi “كَسَرَ” fiili, mef‘ûlün bihte kırma etkisi meydana getirmiş, mezid olan “أَنْكَسَرَ” ise mef‘ûlün bihte meydana gelen bu kırma etkisini kabul etmiştir. Böylelikle sülâsi fiilin mef‘ûlü olan “الرَّجَاجَ”, mezid fiilin fâili olmuştur. Sülâsi fiile “etkisi kabul edilen” anlamında “المَطَاوَعُ”, mezid fiile ise “etkiyi kabul eden” anlamında “المَطَاوَعُ” denilmektedir.⁹ Sîbeveyhi, mütâva‘at anlamlı fiilleri meçhul fiil (*edilgen çatılı fiil*) ile aynı kategoride değerlendirmektedir. Sîbeveyhi, “أَنْكَسَرَ” ile “كَسَرَ” fiillerinin aynı anlama geldiğini söylemektedir.¹⁰ İleriki sayfalarda sülâsi meçhul fiil ile mütâva‘at anlamlı mezid fiillerin karşılaştırılması; “Mutâva‘at Anlamlı Mezid Fiillerin Mücerred Lâzım ve Meçhul Fiillerle Karşılaştırılması” başlığı altında ele alınacaktır.

Nahivcilerin Mütâva‘at Hakkındaki Görüşleri

Mütâva‘at kelimesini ilk kullanan nahivci ‘Amr b. Osmân Sîbeveyhi (öl. 180/796) olmuştur. Sîbeveyhi, *el-Kitâb* adlı eserinde mütâva‘at konusunu şu başlık altında ele almıştır:¹¹

«هَذَا بَابُ مَا طَاوَعَ الَّذِي فَعَلَهُ عَلَى فَعَلٍ، وَهُوَ يَكُونُ عَلَى أَنْفَعَلٍ وَأَفْتَعَلٍ.»

(“فَعَلٌ” yapısındaki fiillerin “أَنْفَعَلٌ” ve “أَفْتَعَلٌ” yapılarına dönüşmesi.). Sîbeveyhi bu başlık altında mütâva‘at vezinlerini ele almış, örnekler vererek mütâva‘atın şartlarından bahsetmiştir. Sîbeveyhi’nin konuyla ilgili görüşlerine ileriki sayfalarda yer vereceğiz.

Mütâva‘at anlamı ifade eden fiillerin fâilleri mef‘ûl anlamlıdır. Zira bu fâiller bir iş, bir oluş veya bir etki meydana getirmemekte, aksine yapılan etkiyi kabul etmektedir. Örneğin; كَسَرَ الْقَلَمَ - (Kalem kırıldı.) dediğimizde, kalem fâil konumunda olsa da aslında herhangi bir şey yapmamaktadır. Sadece maruz kaldığı etkiyi kabul etmekte, ondan etkilenmektedir, كَسَرَ كَسَرْتُهُ فَأَنْكَسَرَ. - (Çocuk kalemi kırdı, kalem de kırıldı.) örneğinde olduğu gibi. Dolayısıyla mütâva‘at anlamı ifade eden fiillerin fâilleri etki meydana getiren gerçek bir fail değildir. Ebü’l-Abbâs el-Müberred (öl. 286/900) bu durumu şu sözleriyle ifade etmektedir: كَسَرْتُهُ فَأَنْكَسَرَ. - (Onu kırdım, o da kırıldı.), قَطَعْتُهُ فَأَنْقَطَعَ. - (Onu kopardım, o da koptu.), شَوَيْتُهُ فَأَسْتَوَى. - (Onu

7 Ebü’l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mekram İbn Manzûr, “طوع”, *Lisânü’l-‘Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 8/240.

8 Ebü Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü’l-Hâcib, *Mecmû‘atu ‘ş-şâfiye fi ‘ilmeyi’l-tasrif ve’l-hatt* thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1971), 1/70.

9 ‘İsâmuddîn İsmâil b. Muhammed el-Hanefî, *Hâşiyetü’l-Konevî ‘alâ tefsiri’l-İmâmi’l-Beydâvî* thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2001), 3/131.

10 Sîbeveyhi, *el-Kitâb* 4/81; Mehdî el-Mahzûmî, *Fi’l-nahvi’l-‘Arabî nakd ve tevcih* (Beirut: Dâru’r-Râidi’l-‘Arabî, 1986), 48.

11 ‘Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb* thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1988), 4/65.

kızarttım, o da kızardı.)¹² ve benzeri cümlelerde mütâva‘at anlamı ifade eden fiillerin fâilleri gerçek anlamda eylem üreten, etki meydana getiren fâiller değildir. Aksine senin meydana getirdiğin etkiyi kabul eden fâillerdir. Nahivciler bu tür fâillerin fiillerini mutâva‘at (*etkiye tepki veren/yapılan etkiyi kabul eden*) anlamlı fiiller olarak isimlendirmektedirler.¹³ Bu yüzden Sîbeveyhi gibi bazı gramerciler mütâva‘at anlamlı fiilleri meçhul fiil (*edilgen çatılı fiil*) ile aynı kategoride değerlendirmektedirler. Sîbeveyhi, “اِنْكَسَرَ” ile “كُسِرَ” fiillerinin aynı anlama geldiğini söylemektedir.¹⁴ İki taş bir birine sürtüldüğü zaman; “صَنَّكَ الْحَجْرَانِ أَحَدُهُمَا بِالْآخِرِ” denilmez. Bilakis “صَنَّكَ” fiili ile aynı anlama gelen “اِصْطَلَّكَ” fiili kullanılır: “اِصْطَلَّكَ الْحَجْرَانِ أَحَدُهُمَا بِالْآخِرِ”.¹⁵ Sülâsi olan “صَنَّكَ” fiili meçhul, mezid olan “اِصْطَلَّكَ” fiili ise “ifti‘âl” babından mütâva‘at anlamlı ma‘lûm fiildir.

Ebü Sa‘îd el-Hasen b. Merzûbân es-Sîrâfî (öl. 368/979) mutâva‘atı; كَسَرْتُهُ فَأَنْكَسَرَ - (Onu kırdım, o da kırıldı.) örneğinde olduğu gibi fâilin eylemine mef‘ûlün bihin olumlu cevap vermesi olarak tanımlamaktadır.¹⁶ Ebü‘l-Feth Osmân b. Cinnî (öl. 392/1002) ise mutâva‘atı şöyle tanımlamaktadır: Mutâva‘atın anlamı; senin bir kişiden bir şey talep ettiğinde onu yerine getirmesi veya bir şeyin bir şekle dönüşmesini istediğinde olumlu tepki vermesidir.¹⁷ İbn Cinnî ve onunla aynı görüşleri paylaşan Ebü Hayyân el-Endelüsî birinciye; صَرَفْتُهُ فَأَنْصَرَفَ - (Onu gönderdim, o da gitti.), ikinciye ise; قَطَعْتُ الْحَبْلَ فَأَنْقَطَعَ - (İpi kopardım, o da koptu.) örneklerini vermektedirler.¹⁸ Birinci örnekte fâil isteğe cevap verebilen akıllı canlı bir varlık iken, ikinci örnekte fâil kendisine uygulanan etkiye olumlu tepki veren cansız bir varlıktır. Her iki fâil de eylemleri kendi iradeleriyle yapmamakta, aksine kendilerinden istenileni yerine getirmekte, yapılan etkiye olumlu tepki vermektedir. Ebü‘l-Hasen Ali b. İsmâil İbn Sîde (öl. 458/1066) ise daha sade bir tanımla mutâva‘atı; mef‘ûlün bihin, fâilin isteğini yerine getirmesi şeklinde tanımlamaktadır.¹⁹ İbn Ufûr el-İşbîlî (öl. 669/1270) mutâva‘at anlamı ifade eden fiillere “infi‘âl” babını örnek vermekte ve bu baba nakledilen sülâsi fiillerin قَطَعْتُهُ فَأَنْقَطَعَ (Onu kestim, o da kesildi.) cümlesinde yer alan “قَطَعَ” fiili gibi devamlı müteaddî (*geçişli*) olduğunu söylemektedir.²⁰

12 Konuyla ilgili aynı örnekleri veren Sîbeveyhi, “اِنْتَوَى” yerine “اِنْتَوَى” kelimesini kullanmıştır. Bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb* 4/65.

13 Ebü‘l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktadab* thk. Muhammed Abdulhâlık Udayme, (Beyrut: Âlemü‘l-Kütüb, 1993), 3/188.

14 Sîbeveyhi, *el-Kitâb* 4/81; Mehdî el-Mahzûmî, *Fi‘n-nahvi‘l-‘Arabî nakd ve tevcîh* (Beyrut: Dâru‘r-Râidi‘l-‘Arabî, 1986), 48.

15 Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tezkiretü‘n-nuhât* thk. Afif Abdurrahmân, (Beyrut: Müessesetü‘r-Risâle, 1986), 205.

16 Ebü Sa‘îd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhu kitâbi Sîbeveyhi* thk. Ahmed Hasan Mehdî; Ali Seyyid Ali, (Beyrut: Dâru‘l-Kütübî‘l-‘İlmiyye, 2008) 4/445.

17 Ebü‘l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Munsif li-kitâbi‘t-tasrif* thk. İbrahim Mustafa & Abdullah Emîn, (Beyrut: Dâru İhyâi‘t-Türâsi‘l-Kadîm, 1954), 1/71-72.

18 Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Mübdî‘ fi‘t-tasrif* thk. Abdulhamîd es-Seyyid Taleb, (Kuveyt: Mektebetü Dâri‘l-‘Urûbe li‘n-Neşr ve‘t-Tevzî‘, 1982), 113-114.

19 Ebü‘l-Hasen Ali b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl, (Beyrut: Dâru İhyâi‘t-Türâsi‘l-‘Arabî, 1996), 4/307.

20 Ebü‘l-Hasen Ali b. Mü‘min b. Muhammed b. Ali İbn Ufûr el-İşbîlî, *el-Mümti‘ fi‘t-tasrif* thk. Fahrüddin Kabâve, (Beyrut: Dâru‘l-Me‘ârif, 1987), 1/191.

Ebü Hayyân el-Endelüsî de “infi‘âl” babına sadece etki meydana getiren somut anlamlı sülâsi geçişli fiillerin nakledilebileceğini söylemektedir.²¹

Radiyyüddîn el-Esterâbâdî (öl. 688/1289), mütâva‘at anlamı ifade eden fiilin fâilinin, aslen mef‘ûlün bih olduğunu söylemektedir: *بَاعَدْتُ زَيْدًا فَنَبَاَعَدَ*. - (Zeyd’i uzaklaştırdım o da uzaklaştı.) örneğinde olduğu gibi. Esterâbâdî ayrıca konuyla ilgili yanlış bir kanıyı düzeltmekte ve şöyle demektedir: “Mütâva‘at zannedildiği gibi mezid fiilin geçişsizlik (*lâzım*) anlamı ifade etmesi değildir. Aksine ister; *عَلَّمْتُهُ الْفِقْهَ فَتَعَلَّمَهُ*. - (Ona fikhî öğrettim, o da onu öğrendi.) örneğinde olduğu gibi geçişli olsun, isterse; *كَسَرْتُ الرَّجَالَ فَانْكَسَرَ*. - (Camı kırdım, o da kırıldı.) örneğinde olduğu gibi geçişsiz olsun mütâva‘atın anlamı, önceden geçen fiilin etkisini kabul etmek demektir.²² Cümlelerde geçen *تَعَلَّمَ* - (öğrendi) fiili öğretme işini kabul etti, *انْكَسَرَ* - (kırıldı) fiili ise kırma etkisini kabul etti anlamındadır. Esterâbâdî, “تَعَلَّمَ” fiilinin fâilini insan olduğu için hakikat, “انْكَسَرَ” fiilinin fâilini ise cansız varlık olduğu için mecaz kapsamında değerlendirmektedir.²³ İbn Hişâm el-Ensârî (öl. 761/1360) ise mütâva‘atı; iki fiilden birincisinin etki meydana getirmesi, ikinci fiilin fâilinin bu etkiyi kabul etmesi şeklinde tanımlamaktadır.²⁴

Ebü’l-Hasen eş-Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) mütâva‘atı; müte‘addi fiilin mef‘ûlde etki meydana getirmesi sonucu mef‘ûlün fâile dönüşmesi, bu fâilin fiilinin de dönüşlülük anlamı kazanması şeklinde tanımlamakta ve şu örneği vermektedir: *كَسَرْتُ الْإِنَاءَ فَتَكَسَّرَ*. - (Kabı kırdım, o da kırıldı.). Mütâva‘at anlamı ifade eden mezid fiillerin meçhul kullanımı yoktur. Zira kendisi zaten meçhul anlamlıdır. Dolayısıyla şu cümle yanlıştır: *انْكَسَرَ الرَّجَالُ*. - (Cam kırıldı.). Bu cümlelerin doğrusu şu şekildedir: *انْكَسَرَ الرَّجَالُ*. - (Cam kırıldı.). Fâzil es-Sâmerrâî, “كَسَرَ” ve “انْكَسَرَ” fiillerinin aynı anlama geldiğini söylemekle birlikte aralarında önemli bir fark olduğunu ifade etmektedir. “فُعِلَ” vezninde, dıştan kaynaklanan bir nedenle fiil meydana gelmekte iken, “انْفَعَلَ” vezninde içten, kendinden kaynaklanan bir nedenle fiil meydana gelmektedir.²⁶ Fâzil es-Sâmerrâî bu farka aşağıdaki âyetleri örnek vermektedir:

وَإِذَا الْبِحَارُ فَجَّرَتْ، وَإِذَا الْفُجُورُ بُعِثَتْ، عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ.

(Denizler yükselip birbirine katıldığında; Kabirlerin altı üstüne getirildiğinde; Her insan dünyada neleri yaptığını, neleri de yapmadığını açıkça bilecektir.)²⁷

وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَضِيًا.

21 Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *İrtisâfu’l-d-darab min lisâni’l-‘Arab* thk. Receb Osâm Muhammed, (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1998), 1/175-176.

22 Radiyyüddîn Muhammed b. Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni’l-Hâcib* thk. Muhammed Nürhüseyin & Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, ts.), 1/103; Muhammed Abdulhâlık Udayme, *el-Muğni fî tasrihi’l-ef‘âl* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1999), 159.

23 el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni’l-Hâcib* 1/103.

24 Ebü Muhammed Cemaleddîn Abdullah b. Yûsuf İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni’l-lebib ‘an kütübî’l-e-‘arib* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, ts.), 2/598.

25 Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu‘cemu’l-ta-ri’rifât* thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî, (Kahire: Dâru’l-Fadîle, 2004), 183.

26 Fâzil Sâlih es-Sâmerrâî, *Me‘âni’n-nahv* (Amman: Dâru’l-Fikr li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2000), 2/83-84.

27 Kur‘ân Yolu, 17 Şubat 2020, el-İnfitâr 82/3-5.

(*Mûsâ kavmi için su istemiş, biz de ona, “Asânı taşa vur!” demiştik. Bunun üzerine taştan on iki göze fıskırmıştı.*)²⁸

Birinci âyette denizlerin kaynatılıp fıskırılması kendiliğinden değil, aksine dışardan bir etki sonucudur. İkinci âyette ise kayadan suyun fıskırması içten, kendiliğinden olan bir fıskırmadır.²⁹

Nahivcilerin konuyla ilgili görüşlerini incelediğimizde hemen hepsinin mutâva‘at olgusunu birbirine yakın tanımlarla ele aldıklarını görmekteyiz. Verdikleri örnekler dahi birbirine benzemektedir. Mutâva‘at konusunda nahivciler arasında kayde değer bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Konuyu ilk ele alan nahivci Sîbeveyhi olmuştur. Daha sonraki nahivciler onun izinden gitmişlerdir. Radıyyüddîn el-Esterâbâdî ve İbn Hişâm el-Ensârî gibi sonraki dönem nahivcilerinin mutâva‘at tanımları daha açık ve net, konuyu ele almaları daha sistematik olmuştur. İbn Hişâm’ın ifadesiyle mutâva‘atın anlamı; iki fiilden birincisinin etki meydana getirmesi, ikinci fiilin fâilinin bu etkiyi kabul etmesidir.³⁰ Radıyyüddîn el-Esterâbâdî’nin de ifade ettiği gibi mutâva‘at anlamlı fiiller, lâzım fiillerin farklı bir isimlendirmesi değildir. Zira mef‘ûlün bih alıp geçişli olan mutâvî‘ fiiller de vardır.³¹ Oysa lâzım fiiller hiçbir zaman mef‘ûlün bih alamazlar. Lâzım fiillerin mef‘ûl almaları ancak harf-i cerle mümkün olmaktadır. Bu konuyu, dördüncü başlık olan *Mutâva‘at Anlamlı Fiillerin Lâzım ve Meçhul Fiillerle Karşılaştırılması* başlığı altında ele aldık.

Mutâva‘at Anlamı İfade Eden Fiillerin Özellikleri

1. Büyük Oranda Lâzım (Geçişsiz) Fiil Olmaları

Mutâva‘at anlamı ifade eden fiiller büyük oranda mef‘ûlün bih almayan geçişsiz fiillerdir. Örnek: كَسَرَ الْوَأْدُ الرَّجَاعَ فَانْكَسَرَ الرَّجَاعُ. - (Çocuk camı kırdı, cam da kırıldı.). Cümlede geçen “انْكَسَرَ” fiili mef‘ûlün bih almayan geçişsiz bir fiildir. Zira bu fiiller çoğu zaman bir eylem ve etki meydana getirmeyen, aksine başka fiillerden etkilenen fiillerdir. Esterâbâdî, Arapçada geçişli olan mütâvî‘ fiillerin de olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir: “Mütâva‘at zannedildiği gibi mezid fiilin geçişsizlik (*lâzım*) anlamı ifade etmesi değildir. Aksine ister; عَلَّمْتُهُ الْوِفْقَةَ فَتَعَلَّمَهُ. - (Ona fikhî öğrettim, o da onu öğrendi.) örneğinde olduğu gibi geçişli olsun, isterse; كَسَرْتُ الرَّجَاعَ فَانْكَسَرَ. - (Camı kırdım, o da kırıldı.) örneğinde olduğu gibi geçişsiz olsun mütâva‘atın anlamı, önceden geçen fiilin etkisini kabul etmek demektir.³² İbn Hişâm, mutâva‘atın sadece “infi‘âl” babıyla sınırlı olmadığını, “تَفْعِيلٌ” babından iki mef‘ûl alan bir fiilin, “تَفْعُلٌ” babına nakledildiğinde mutâva‘at anlamı kazanarak bir mef‘ûl aldığını ifade etmektedir.³³

28 el-Bakara 2/60.

29 Fâzil Sâlih es-Sâmerrâi, *Me‘âni ‘n-nahv* 2/83-84.

30 İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni ‘l-lebîb ‘an kütübi ‘l-e‘ârîb* 2/598.

31 el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni ‘l-Hâcib* 1/103.

32 el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni ‘l-Hâcib* 1/103; Muhammed Abdulhâlîk Udayme, *el-Muğni fî tasrîfi ‘l-ef‘âl*, 159.

33 İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni ‘l-lebîb ‘an kütübi ‘l-e‘ârîb* 2/597.

2. Mutâva‘at Fiilin Başında Sebep Bildiren Fâ Atf Harfinin Bulunması

İbn Cinnî, mutâva‘at anlamı ifade eden fiilin başında sebep bildiren “fâ” atf harfinin bulunması gerektiğini söylemektedir. Çünkü mutâva‘at fiili, كَسَرْتُهُ فَأَنْكَسَرَ. – (Onu kırdım, o da kırıldı.) örneğinde olduğu gibi kendisinden önce gelen geçişli bir fiilin etkisi sebebiyle meydana gelmektedir. Bu durumda “vav” gibi başka bir atf harfi gelemmez. Örneğin; كَسَرْتُهُ وَأَنْكَسَرَ. – (Onu kırdım, o da kırıldı.) denemez.³⁴ Sîbeveyhi sarîh olarak bu durumu dile getirmese de verdiği tüm örneklerde mutâva‘at anlamlı fiillerin başında istisnasız “fâ” atf harfi bulunmaktadır.³⁵

3. “المَطْوَعُ” ve “المَطْوَعُ” Fiillerinin Aynı Kökten Türemesi

Daha önce belirttiğimiz üzere, mutâva‘at fiiline etki eden sülâsi fiile “etkisi kabul edilen” anlamında “المَطْوَعُ” denilirken, bu sülâsi fiilden etkilenen ve mutâva‘at anlamı taşıyan mezîd fiile “etkiyi kabul eden” anlamında “المَطْوَعُ” denilmektedir.³⁶ Sîbeveyhi bu iki fiilin aynı kökten gelmesinin zorunlu olmadığını bilakis aynı anlamda başka bir fiilin kullanılabileceğini söylemekte ve şu örnekleri vermektedir: Araplar; طَرَدْتُهُ فَذَهَبَ. – (Onu kovdum, o da gitti.) diyorlar, bu cümleyi “طَرَدْتُهُ فَأَطْرَدَ أَوْ فَطَارَدَ” şeklinde kullanmıyorlar.³⁷ İbn Cinnî, Sîbeveyhi ile aynı görüşü paylaşmakta ve şu örnekleri vermektedir: أَعْطَيْتُهُ فَأَخَذَ. – (Ona verdim, o da aldı.), سَأَلْتُهُ وَبَدَلَ. – (Ondan istedim, o da cömertçe verdi.).³⁸ Sîbeveyhi’nin ifadelerinden mutâva‘at konusunda kıyastan ziyade semâ‘ın (Araplardan işitilenler) esas alınması gerektiğini anlıyoruz. Ebû Hayyân el-Endelüsî de aynı görüşü desteklemekte ve şu örnekleri vermektedir: أَنْحَتُهُ. – (Onu “deveyi” çöktürdüm, o da çöktü.). Ebû Hayyân el-Endelüsî mutâva‘at anlamı ifade eden fiillerin kıyâsi olmadığını, dolayısıyla أُخْرِجْتُهُ فَأَخْرَجَ. – (Onu çıkardım, o da çıktı.) denilemeyeceğini, bu tür kullanımlarda Araplardan işitilenlerin temel alınması gerektiğini belirtmektedir.³⁹ Esterâbâdî de, mezîd fiillerin kullanımının kıyâsi olmadığını, hangi sülâsi mücerred fiilin hangi mezîd bapta geleceği konusunda Araplardan işitilenlerin esas alınması gerektiğini söylemektedir.⁴⁰ Bununla birlikte, bazı nahivciler bu iki fiilin; كَسَرْتُهُ وَأَنْكَسَرَ. – (Onu kırdım, o da kırıldı.) örneğinde olduğu gibi aynı kökten gelmesi ama vezinlerinin farklı olması gerektiğini söylemektedir.⁴¹ Kur‘ân-ı Kerîm âyetlerine baktığımızda bu şartı tam olarak göremiyoruz. Zira Kur‘ân-ı Kerîmde mütavâa‘t anlamı ifade eden fiiller her zaman كَسَرْتُهُ فَتَنْكَسَرَ. – (Onu kırdım, o da kırıldı.) kalıbında bulunmamaktadır. Bu yüzden âlimler bazen sülâsi fiili bazen de atf harfî olan “fâ” harfini takdir etmektedirler. Örneğin Ebû Hayyân el-Endelüsî, Bakara sûresi 60. âyette geçen “فَأَنْفَجَرْتَهُ” fiili hakkında şöyle demektedir: “نَفَجَرْتَهُ”

34 Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasâis* thk. Muhammed Ali en-Neccâr, (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/254.

35 Sîbeveyhi, *el-Kitâb* 4/65.

36 'İsâmuddîn İsmâil b. Muhammed, *Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 3/131.

37 Sîbeveyhi, *el-Kitâb* 4/66.

38 İbn Cinnî, *el-Hasâis* 3/254.

39 Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtiçâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab* 1/176.

40 el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni'l-Hâcib* 1/84.

41 Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an* thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984), 4/140.

fiilinin başındaki “fâ” atf harfî bu cümleyi mahzûf olan cümleye atfetmektedir. Ayetin takdîri şu şekildedir: *صَرَبَ فَانْفَجَرَتْ* - (vurdu ve hemen fişkırdı).⁴²

وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا.

(Mûsâ kavmi için su istemiş, biz de ona, “Asânı taşa vur!” demiştik. Bunun üzerine taştan on iki göze fişkırması.)⁴³

Mutâva‘at Anlamlı Mezid Fiillerin Mücerred Lâzım ve Meçhul Fiillerle Karşılaştırılması

Fiiller mef‘ûlün bih alıp almamasına göre müte‘addî (geçişli) ve lâzım (geçişsiz) olmak üzere iki kısma ayrılır. Fâilin yaptığı iş veya eylem harf-i cersiz olarak doğrudan mef‘ûlün bihe etki ediyorsa, böyle fiillere müte‘addî fiil denilmektedir. Örnek: *حَفِظَ مُحَمَّدٌ الدَّرْسَ* - (Muhammed dersi ezberledi.). *صَرَبْتُ زَيْدًا* - (Zeydi dövdüm.). Aslen mef‘ûlün bih almayan veya fâilin eylemi harf-i cer vasıtasıyla mef‘ûlün bihe etki eden fiillere ise lâzım fiil denilmektedir. Örnek: *قَامَ زَيْدٌ* - (Zeyd ayağa kalktı), *مَرَرْتُ بِزَيْدٍ* - (Zeyd’e uğradım.). Müte‘addî fiillerden ism-i mef‘ûl yapılabılırken, lâzım fiillerden ism-i mef‘ûl yapılamaz. Ayrıca müte‘addî fiillere; *الْبَابُ أُغْلِقْتُهُ* - (Kapıyı kapattım.) örneğinde olduğu gibi mansup muttasıl zamir bitişebilirken lâzım fiillere bu zamir bitişemez.⁴⁴

Mutâva‘at anlamı ifade eden fiiller geçişlilik yönünden iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi; daima lâzım olan mutâvî‘ fiiller, ikincisi; müte‘addî olan mutâvî‘ fiiller. Mutâva‘at konusunun temel vezin olan “انْفَعَلَ” fiili daima lazımdır, hiçbir zaman mef‘ûlün bih almaz.⁴⁵ Mutâva‘at anlamı ifade eden diğer mezid bablar da çoğu zaman geçişsizdir. Ancak, *عَلَّمْتُهُ الْفِقْهَ فَتَعَلَّمَهُ* - (Ona fikhî öğrettim, o da onu öğrendi).⁴⁶ örneğinde olduğu gibi geçişli olan mutâvî‘ fiiller de vardır. Lâzım olan sülâsî mücerred bir fiil harf-i cerle geçişli olabilirken, lâzım olan mezid mutâvî‘ fiil harf-i cerle geçişli olamaz. *جَلَسَ الطِّفْلُ عَلَى الْكُرْسِيِّ* - (Çocuk sandalyeye oturdu.) örneğinde olduğu gibi lâzım olan *جَلَسَ* - (oturdu) fiili “alâ” harfî ceri ile geçişli olabilirken, *كَسَرْتُ الْقَلَمَ* - (Kalemi kırdım o da kırıldı.) örneğinde lâzım olan *اِنْكَسَرَ* - (kırıldı) fiili harf-i cerle geçişli olamaz.

Mutâva‘at anlamı ifade eden fiiller lafız olarak ma‘lum, anlam olarak meçhuldürler. Örneğin; *كَسَرْتُ الْقَلَمَ فَانْكَسَرَ* - (Kalemi kırdım, o da kırıldı.) cümlesinde geçen ve mezid olan *اِنْكَسَرَ* - (kırıldı) fiilinin yapısı ma‘lum, anlamı meçhuldür. Bu nedenle bu fiil “اِنْكَسِرَ” şeklinde kullanılmaz. “Kırıldı” anlamını ifade eden başka bir fiil daha vardır. O da sülâsî mücerred ve meçhul yapıda olan “كَسِرَ” fiilidir. Örnek: *سَقَطَ الْكَأْسُ عَلَى الْأَرْضِ وَكُسِرَ* - (Bardak yere düştü ve kırıldı.). Arapçada

42 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîth* thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/390.

43 el-Bakara 2/60.

44 Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ elfiyeti İbn Mâlik* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Beyrut: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, 1995), 1/483-484; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hamlâvî, *Şeze'l-'arf fî fenni's-sarf* (Riyâd: Dâru'l-Kiyân, ts.), 87.

45 el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib* 1/108.

46 A.mlf., *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, 1/103.

hem “اِنْكَسَرَ” fiili hem de “كُسِرَ” fiili meçhul anlam ifade etmektedir. Anlamları aynı olan bu iki fiil arasında temel fark şudur: “اِنْكَسَرَ” fiili “كُسِرَ” fiilinin mutâva‘atını ifade eden malum yapıda mezîd bir fiildir. Örnek; كَسَرْتُ الْقَلَمَ فَانْكَسَرَ - (Kalemi kırdım, o da kırıldı.). “كُسِرَ” ise ma‘lum sülâsi mücerred olan “كُسِرَ” fiilinin meçhulüdür. Sibeveyhi *el-Kitâb* adlı eserinde “اِنْكَسَرَ” ile “كُسِرَ” fiillerinin aynı anlamda geldiğini söyleyerek buna işaret etmiştir.⁴⁷ Mehdi el-Mahzûmî de *Fi'n-nahvi'l-'Arabî nakd ve tevcîh* adlı eserinde “فُعِلَ” ile “اِنْفَعَلَ” vezinleri arasında anlam farkı olmadığını ifade etmektedir.⁴⁸

Mutâva‘at Anlamı İfade Eden Mezîd Fiiller

1. “اِنْفَعَلَ” Babı: Lâzım (*geçişsiz*) olan bu vezin sadece mutâva‘at anlamı ifade eder.⁴⁹ Bu nedenle mutâva‘at konusunda temel kabul edilir. Zira diğer mezîd baplar mutâva‘at dışında başka anlamlar da ifade etmektedir. Etki meydana getiren somut anlamlı, hareket bildiren sülâsi geçişli fiillerin mutâva‘atı bu bapta gelmektedir.⁵⁰ Bu nedenle bilmek ve zannetmek gibi soyut anlam ifade eden fiillerin bu bapta mutâva‘atı olamaz.⁵¹ عَلَّمْتُهُ فَانْعَلِمَ - (Ona öğrettim, o da öğrendi.) şeklinde bir cümle doğru olmaz. Bu cümleyi ancak عَلَّمْتُهُ فَتَعَلَّمَ - (Ona öğrettim, o da öğrendi.) şeklinde kullanabiliriz. Zira “تَفَعَّلَ” babının mutâva‘atı “اِنْفَعَلَ” babında olmaktadır.⁵² Ancak bazı günümüz dilbilimcileri “infi‘âl” babına nakledilecek sülâsi bir fiilin hareket bildirmesi (‘ilâcî/uzvî) şartını kabul etmemektedirler. Örneğin Abdulkâdir el-Fâsî el-Fehrî *el-Mu‘cemu’l-'Arabî nemâzic tahlîliyye cedîde* adlı eserinde şöyle demektedir:⁵³ Mutâva‘at için sülâsi fiilin hareket bildirmesi şartı doğru değildir. Zira Arapçada “infi‘âl” babında gelen اِنْجَلَى - (ortaya çıktı, gözükte) اِنْتَبَقَ - (kaynaklandı, ortaya çıktı) ve اِنْبَهَرَ - (gözleri kamaştı, büyüldü) gibi hareket bildirmeyen soyut anlamlı fiiller vardır. Sibeveyhi de اِنْعَمَ - (üzüldü, kederlendi) fiilinin Araplar tarafından kullanıldığını söylemektedir.⁵⁴

Ayrıca “if‘âl” babının mutâva‘atı da “infi‘âl” babında gelmektedir. Örnek: اَزَّعَجْتُهُ فَانَزَّ عَجَجَ - (Onun canını sıktım, canı sıkıldı.).⁵⁵

Nahivciler sülâsi bir fiilin ilk harfi وَلْتَمَرَّ - (Uğrayalım.) cümlesinde toplanmış harflerden biri ile başlıyorsa bu fiilin “infi‘âl” babına giremeyeceğini söylemektedirler. Bu tür fiillerin

47 Sibeveyhi, *el-Kitâb* 4/81.

48 Mehdi el-Mahzûmî, *Fi'n-nahvi'l-'Arabî nakd ve tevcîh* 48.

49 el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni'l-Hâcib* 1/108.

50 Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab* 1/175-176; İbnü'l-Hâcib, *Mecmû'atu'ş-şâfiye fi 'ilmeyi't-tasrif ve'l-hatt* 1/70; Muhyiddin Abdulhamîd, *Durûsu't-tasrif* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1995), 76.

51 Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'* thk. Abdülâl Sâlim Mekram, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 6/27; Abbâs Hasen, *en-Nahvu'l-vâfi* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 2/168.

52 İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebib 'an kütübi'l-e'ârib* 2/597.

53 Abdulkâdir el-Fâsî el-Fehrî, *el-Mu‘cemu’l-'Arabî nemâzic tahlîliyye cedîde* (ed-Dâru'l-Beydâ, Dâru Tübkal li'n-Neşr, 1999), 102.

54 Sibeveyhi, *el-Kitâb* 4/65.

55 İbn Manzûr, “صَجَّ”, *Lisânu'l-'Arab* 8/220.

mutâva‘atı “ifti‘âl” babında gelmektedir.⁵⁶ Esterâbâdî, konuyla ilgili şu örnekleri zikretmektedir: لَأْمَثَ الْجُرْحَ فَالْتَأَمْتُ - (Yarayı iyileştirdi) fiili “infi‘âl” babında değil “ifti‘âl” babında kullanılır: لَأْمَثَ الْجُرْحَ فَالْتَأَمْتُ - (Yarayı iyileştirdim o da iyileşti.). Cümlede geçen “الْتَأَمْتُ” yerine “الْتَأَمْتُ” kullanılamaz. Aynı şekilde رَمَى - (attı) fiili “infi‘âl” babında değil “ifti‘âl” babında kullanılır: رَمَيْتُ بِهِ فَارْتَمَى - (Onu attım o da atıldı.). Cümlede geçen “الْرَمَى” yerine “الْرَمَى” denilemez. Yine, نَفَى - (sürgüne gönderdi, olumsuz yaptı) fiili “infi‘âl” babında değil “ifti‘âl” babında kullanılır: نَفَيْتُهُ فَانْتَفَى - (Onu sürgüne gönderdim, o da sürüldü.). Cümlede geçen “الْنَفَى” yerine “الْنَفَى” kullanılamaz. Bu fiillerin “infi‘âl” babında kullanılmamasının sebebi “infi‘âl” babının cezimli “nun” harfinin ortadan kalkmasını önlemektir. Zira bu harfler “infi‘âl” babının “nun”u ile idgam olmaktadır. Ancak, مَحَى - (sildi, yok etti) fiili iki şekilde de kullanılmaktadır: مَحَى وَ امْحَى - (silindi, yok oldu).⁵⁷ Asıl olan, ilk harfi “mim” ile başlayan fiillerin “infi‘âl” babında değil, “ifti‘âl” babında kullanılmalarıdır. مَنَعَ - (engel oldu) fiili, اِنْمَنَعَ - (çekindi, kaçında) şeklinde kullanılmaz. Doğrusu “امْتَنَعَ” şeklindedir. Yine, مَلَأَ - (doldurdu) fiili, اِئْمَلَأَ - (doldu) şeklinde kullanılmaz. Doğrusu “امْتَلَأَ” şeklindedir. Bununla birlikte Araplardan ilk harfi “mim” ile başlayıp “infi‘âl” babında kullanılan fiiller de iştilmiştir. Süveyd b. Ebî Kâhil el-Yeskürî’nin (öl. 60/679) aşağıdaki beytini buna örnek verebiliriz:⁵⁸

سَاكِنُ الْفَقْرِ أَخُو دَوِيَّةٍ فَايَدًا مَا آنَسَ الصَّوْتُ امْصَعَ

*Çölde yaşayan elbet çölün kardeşidir
Bir ses duydu mu hemen uzaklaşır*

Beyitte geçen “امْصَعَ” fiili “infi‘âl” babından mâzi fiildir. Fiilin aslı “انْمَصَعَ” şeklindedir.

“İnfi‘âl” babına giren sülâsi fiiller büyük oranda geçişlidir. Ancak az da olsa geçişsiz fiiller de “infi‘âl” babında kullanılabilir. Buna Yezîd b. el-Hakem es-Sekafî’nin (öl. Hicrî 105/723) aşağıdaki beytini örnek verebiliriz:⁵⁹

قَلَّمَ يُعُونِي رَبِّي فَكَيْفَ اصْطَحَابْنَا وَرَأْسُكَ فِي الْأَعْوَى مِنَ الْغَيِّ مُنْعَوِي

*Rabbim saptırmadı beni nasıl dost olabiliriz ki senle
Senin başın sapıklığın en sapkınına gömülüyken böyle*

Beyitlerde geçen “مُنْعَوِي” kelimesi, “infi‘âl” babından olan “اِنْعَوَى” fiilinin ism-i fâilidir.

Bu fiilin sülâsisi olan “عَوَى” geçişsizdir. Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987) bunu şiir zaruretiyle açıklarken⁶⁰, İbn Usfûr el-İşbîlî “اِنْعَوَى” fiilinin, “if‘âl” babından “أَعْوَى” fiilinin mutâva‘atı olduğunu söylemektedir.⁶¹ İlk harfi “yâ” olan sülâsi fiiller “infi‘âl” babından gelmez. “يَقْطُ - يَنْقَطُ - اِنْقَطَطُ” örneklerinde olduğu gibi başka baplardan gelir.

56 Şevki Dayf, *Teyysîrât luğaviyye* (Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, 1990), 50.

57 el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni’l-Hâcib* 1/109.

58 Ebû’l-Abbas Mufaddal b. Muhammed b. Ya‘la Mufaddal Dabbî, *el-Mufaddaliyyât* thk. Ahmed Muhammed Şâkir & Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire, Dâru’l-Me‘ârif, 1964), 197.

59 Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Şerhu ebyâti muğni’l-lebib* thk. Abdulazîz Rabâh; Ahmed Yûsuf Dakkâk, (Dumaşk: Dâru’l-Me‘mûn li’t-Türâs, 1978), 5/181.

60 İbn Cinnî, *el-Munsif li-kitâbi’l-Tasrif* 1/73.

61 İbn Usfûr el-İşbîlî, *el-Mümti‘ fi’l-tasrif* 1/192.

“İnfi‘âl” babının mutâva‘at anlamı ifade ettiğine aşağıdaki âyetleri örnek verebiliriz:

إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ، وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحَفَّتْ...
 (Gök yarıldığında ve rabbine boyun eğip gerekeni yaptığında...)⁶²

Ebü'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) âyette geçen “انْشَقَّتْ” fiilinin mutâva‘at anlamı ifade ettiğini söylemektedir.⁶³

فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ.
 (Bunun üzerine Mûsâ'ya, “Asân ile denize vur!” diye vahyettik. Deniz derhal yarıldı, her parça koca bir dağ gibi oldu.)⁶⁴

Ayette geçen “انْفَلَقَ” fiili mütâva‘at anlamı ifade etmektedir.⁶⁵

فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا.
 (Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar, o hemen onu doğrulttu. Mûsâ, “Dileseydin, elbet buna karşı bir ücret alırdın” dedi.)⁶⁶

Ayette geçen “يَنْقُضُ” fiili “infi‘âl” babından mütâva‘at anlamı ifade eden muzâri fiildir.⁶⁷

وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا.
 (Mûsâ kavmi için su istemiş, biz de ona, “Asânı taşa vur!” demiştik. Bunun üzerine taştan on iki göze fişkırmıştı.)⁶⁸

Ayette geçen “انْفَجَرَتْ” fiili mütâva‘at anlamı ifade etmektedir.⁶⁹

“İnfi‘âl” babının mutâva‘at anlamı ifade ettiğine İmriü'l-Kays'ın (öl. 80/544) şu beytini örnek verebiliriz:⁷⁰

قَلْبَ الدَّهْرِ غِنَاهُ فَانْقَلَبَ

وَأَلْفَتَىٰ بِنَبَا تَرَاهُ نَاعِمًا

Delikanlıyı bolluklar içerisinde görürken sen

Zaman zenginliğini çevirir altüst olur birden

Ebü Firâs Hemmâm b. Gâlib el-Ferezdzak'ın (öl. 114/732) aşağıdaki beytinde geçen “الْمُنْجَالِ” kelimesi de mütâva‘at anlamı ifade etmektedir.⁷¹

بِالْخَيْلِ تَحْتِ عَجَاجِهَا الْمُنْجَالِ

وَأَبِي الَّذِي وَرَدَ الْكَلَابَ مُسَوِّمًا

Babam ki Külâb savaşına katılmıştır

Nişâneli atıyla tozu dumana katmıştır

62 el-İnşikâk 84/1-2.

63 Cârullah Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi 'l-tenzil ve 'uyûni 'l-ekâvil fi vücûhi 'l-te 'vil thk.* Âdil Ahmed Abdulmevcûd & Ali Muhammed Mu'avvad, (Riyâd: Mektebetü'l- Ubeykan, 1998), 6/341-342.

64 eş-Şu'arâ 26/63.

65 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, “فلق”, *Müfredâtu elfâzi 'l-Kur'ân thk.* Safvân Adnân Dâvûdî, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2009), 645.

66 el-Kehf 18/77.

67 Ebü Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru 'l-muhît* 6/143.

68 el-Bakara 2/60.

69 Fâzil Sâlih es-Sâmerrâî, *Me'âni 'n-nahv* 2/83.

70 Ebü Fazl İbrâhim, *Dîvânü İmrii 'l-Kays* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1990), 295.

71 İbn Manzûr, “جون”, *Lisânü 'l-'Arab* 11/131.

Beyitte geçen “الْمُنْجَال” kelimesi “infi‘âl” babından ism-i fâildir. “انْجَال” fiili havaya kalktı anlamına gelmektedir. “العجاج” kelimesi toz demektir. Dolayısıyla; “العجاج المنْجَال” terkihi “havaya kalkmış, yukarı yükselmiş toz” demektir.

“İnfi‘âl” babının mutâva‘at anlamı ifade ettiğine şu Arap atasözünü örnek verebiliriz:⁷²

سَيْرُ السَّوَانِي سَفَرٌ لَا يَنْقَطِعُ.

Dolap beygirinin⁷³ yürüyüşü bitmek bilmeyen bir yolculuktur.

Bu atasözü, dar bir çevrede hep aynı işi yapanlar için kullanılır.

2. “اِفْتَعَلَ” Babı: Bir kısım sülâsi geçişli fiilin mutâva‘atı bu bapta gelmektedir. Örnek: لَأَمْتُ الْجُرْحَ فَلِنَأَمْتُ - (Yarayı iyileştirdim, o da iyileşti).⁷⁴ Bu baba girecek sülâsi fiillerin, “infi‘âl” babında olduğu gibi etki meydana getiren somut anlamlı, hareket bildiren fiiller olması şartı yoktur. غَمَّ - (üzdü) fiili, اِغْتَمَّ - (üzüldü, kederlendi) şeklinde kullanılabilir.⁷⁵ Bu bab, اَشْعَلْتُ النَّارَ اَشْعَلْتُ النَّارَ - (Ateşi yaktım, o da yandı.) örneğinde olduğu gibi “if‘âl” babının mütava‘atını da ifade eder.⁷⁶ اَحْرَقْتُهُ النَّارَ فَاحْتَرَقَ - (Ateş onu yaktı o da yandı).⁷⁷ Bu bab ayrıca “tef‘îl” babının mütava‘atını da ifade eder. Örnek: قَرَّبْتُهٗ فَاقْتَرَبَ - (Onu yaklaştırdım, o da yaklaştı.), سَوَّيْتُهٗ فَاسْتَوَى - (Onu düzleştirdim, o da düzleşti).⁷⁸

“İfti‘âl” babının mutâva‘at anlamı ifade ettiğine aşağıdaki âyetleri örnek verebiliriz:

أُولَئِكَ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الصَّلَاةَ بِالْهَدْيِ فَمَا رِبْحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ.

(Doğruya karşılık sapıklığı satın alanlar işte onlardır. Bu sebeple ticaretleri kâr etmemiş ve doğru yolu da bulamamışlardır.)⁷⁹

Ebü Hayyân el-Endelüsî, “اهْتَدَى” fiilinin ism-i fâili olan “المُهْتَدِي” kelimesinin mutâva‘at anlamlı olduğunu söylemektedir: “هَدَيْتُهُ فَاهْتَدَى”.⁸⁰

فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ....

(Eğer onlar da sizin inandığınız gibi inanurlarsa kesinlikle doğru yolu bulmuş olurlar; fakat eğer yüz çevirirlerse bilesin ki bir ayrılıkçılığın içindedirler.)⁸¹

Burhâneddin Ebü'l-Hasen el-Bikâ‘î (öl. 885/1480), âyette geçen “اهْتَدَى” fiilinin mutâva‘at anlamı ifade ettiğini söylemektedir.⁸²

72 Hayreddin Şemsi Paşa, *Mu‘cemü’l-emsâli’l-‘Arabiyye* (Riyad: Merkezü’l-Melik Faysal li’l-Buhûs ve’ d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 2002), 2/1338.

73 Bahçe, bostan vb. sulamak için kuyudan su çekmede kullanılan, aynı yerde dönüp durarak çarklı düzeneği işleten at, eşek veya katır.

74 Şevki Dayf, *Teyisrât luğaviyye* 30.

75 Sibeveyhi, *el-Kitâb* 4/65.

76 es-Suyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi’ fi şerhi Cem ‘i’l-cevâmi’* 6/26.

77 Ebü İbrâhim İshâk b. İbrâhim el-Fârâbî, *Divânü’l-‘edeb* thk. Ahmed Muhtâr Ömer & İbrâhim Enis, (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirün; Giza; eş-Şeriketü’l-Mısriyyetü’l-‘Âlemiyye, 2004), 465.

78 Abduh er-Râcihi, *et-Tatbiku’s-sarfî* 37.

79 el-Bakara 2/16.

80 Ebü Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhît* 1/195.

81 el-Bakara 2/137.

82 Burhâneddin Ebu’l-Hasen İbrâhim Ömer el-Bikâ‘î, *Nazmu’l-dürer fi tenâsübi’l-‘âyât ve’s-süver* (Kahire. Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1984), 2/191.

... فَأَصَابَهَا إِغْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ.

(...bahçeye de içinde ateş bulunan bir kasırga isabet ederek yakıp kül etsin!)⁸³

Ayette geçen “اِحْتَرَقَ” fiili “اَحْرَقَ” fiilinin mutâva‘atıdır. Ebû Hayyân el-Endelüsî, âyetin “نَارٌ أَحْرَقَتْهَا فَاحْتَرَقَتْ” takdirinde olduğunu söylemektedir.⁸⁴

“İfti‘âl” babının mutâva‘at anlamı ifade ettiğine Abdullah b. Ziba‘râ’nın (öl. 15/636) Müslüman olmadan önce nazmettiği şu beytini örnek verebiliriz:⁸⁵

فَقِيلْنَا لِنَصْفٍ مِنْ سَادَتِهِمْ وَ عَدَلْنَا مَيْلَ بَدْرِ فَاعْتَدَلْ

Onların ileri gelenlerinden adalete razı kaldık
Bedrin eğriliğini düzeltip verdiğimiz kadar aldık

İbnü’z-Ziba‘râ bu beyitte, Müslümanların Bedir savaşında öldürdüğü müşrik kadar kendilerinin de Uhud savaşında Müslüman öldürdüklerini ve böylece durumu eşitleyip sonuca razı olduklarını söylemektedir.

İmâm-ı Şâfiî’nin (öl. 204/820) şu beytinde de “ifti‘âl” babı mutâva‘at anlamında kullanılmıştır:⁸⁶

وَاحْتَرْنَا لِنَفْسِكَ حَظَّهَا وَاصْبِرْ فَإِنَّ الصَّبْرَ جَنَّةٌ

Nefsin için kısmetini seç ve sabret
Zira sabır bir kalkan oluverir elbet

Beyitte geçen اِحْتَرْنَا - (seç) kelimesi, “اِحْتَارَ” fiilinin emr-i hâzırıdır. “İfti‘âl” babı, “tef‘il” babının mütava‘atını da ifade etmektedir.⁸⁷ Örnek: حَيَّرْتُهُ فَاحْتَارَ. - (Onu seçim hakkı tanıdım, oda seçti.)

“İfti‘âl” babının mutâva‘at anlamı ifade ettiğine şu atasözünü örnek verebiliriz:⁸⁸

اِحْتَلَطَ الْحَابِلُ بِالْأَبْلِ. - (At izi it izine karıştı.)

2. 1. “اِفْتَعَلَ” Babının İfade Ettiği Diğer Anlamlar

2. 1. 1. Müşâreket (İşteşlik) Anlamı İfade Eder: اِفْتَتَلُوا بِمَعْنَى تَقَاتَلُوا - (savaştlar),⁸⁹ اِحْتَوُوا بِمَعْنَى تَعَاوَنُوا - (yardımlaştlar) örneklerinde olduğu gibi bir işi birlikte, karşılıklı yapmayı ifade eder. “İfti‘âl” babının müşâreket anlamında kullanıldığına Hucurât sûresinin 9. âyetini örnek verebiliriz:

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اِفْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا.

(Eğer müminlerden iki grup birbiriyle kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin.)⁹¹

83 el-Bakara 2/266.

84 Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît* 2/327.

85 Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli 'ş-şu'arâ* thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, (Kahire: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/239.

86 Emîl Bedî' Ya'kûb, *Divânu'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1996), 138.

87 Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku 'ş-sarfi* 37.

88 Hayreddin Şemsi Paşa, *Mu'cemü'l-emsâli'l-'Arabiyye* 1/178.

89 Sibeveyhi, *el-Kitâb* 4/69.

90 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Mufasssal fî 'ilmi'l-luga* thk. Muhammed İzzeddîn es-Sa'îdi, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1990), 335; el-Esterâbâdi, *Şerhu şâfiyeti İbni'l-Hâcib* 1/108.

91 el-Hucurât 49/9.

2. 1. 2. Manada Mübâlağa İfade Eder: كَسَبَ – (kazandı), اِكْتَسَبَ – (kazanmak için gayret etti, çalıştı),⁹² örneklerinde olduğu gibi fiilin anlamında mübâlağa ifade eder. “Buna, en-Nisâ sûresinin 32. âyetini örnek verebiliriz:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا.

(Allah'ın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyleri iç çekerek arzu etmeyin. Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var; kadınların da kazandıklarından nasipleri var. Allah'ın lutfundan isteyin; şüphesiz Allah her şeyi bilmektedir.)⁹³

2. 1. 3. Bir Şeyi Edinmeyi İfade Eder: اِخْتَبَرَ – (ekmek edindi), اِدْبَحَ – (kurbanlık edindi), اِشْتَوَى – (ızgara yapacak et edindi),⁹⁴ اِخْتَمَّ زَيْدٌ – (Zeyd yüzük edindi)⁹⁵ örneklerinde olduğu gibi bir şeyi edinmeyi, bir şeye sahip olmayı ifade eder. “İfti‘âl” babının edinmek anlamı ifade ettiğine şu atasözünü örnek verebiliriz: مَنْ اِشْتَرَى اِشْتَوَى – (Parayı veren düdüğü çalar.) Atasözünün açılımı şu şekildedir: مَنْ اِشْتَرَى لَحْمًا شَوَاهُ – (Eti satın alan, ızgarasını yapar.)⁹⁶

2. 1. 4. Sülâsi Mücerred Anlamında Kullanılır: سِيبَيْهِي، قَرَأَ – (okudu), اِقْتَرَأَ (okudu) ve علا – (yükseldi, yüksek oldu), اِعْتَلَى (yükseldi, yüksek oldu) örneklerinde olduğu gibi bu babın bazen sülâsi mücerred anlamında da kullanıldığını belirtmektedir.⁹⁷

2. 1. 5. Izhar (Gösterme, Beyan Etme) Anlamı İfade Eder: اِعْتَدَرَ بِمَعْنَى اَطْهَرَ الْعُذْرَ - (Özür beyan etti.), اِعْتَمَّ بِمَعْنَى اَطْهَرَ الْعِظْمَةَ – (Büyüklik gösterdi) örneklerinde olduğu gibi bir şeyi izhar etme, gösterme anlamı ifade eder.⁹⁸

3. “تَفَعَّلَ” Babı: Bu bab, فَطَعَّنَهُ فَتَقَطَّعَ – (Onu parçaladım o da parçalandı) örneğinde olduğu gibi “tef‘îl” babının mütâva‘atını ifade eder. Kahire Arap Dil Kurumu, “tef‘îl” babının mütâva‘atının “tefa‘ul” babından gelmesinin kıyâsi olduğu kararını almıştır.⁹⁹ Bu babtan gelen fiiller, نَبَّهْنُهُ، فَتَنَّبَيْتُهُ - (Onun dikkatini çektim, o da dikkatli oldu.) örneğinde olduğu gibi geçişsiz olabilecekleri gibi, عَلَّمْتُهُ الشَّيْءَ فَتَعَلَّمَهُ¹⁰⁰ – (Ona şeyi öğrettim, o da onu öğrendi.) örneğinde olduğu gibi geçişli de olabilir.¹⁰¹

92 Sibeveyhi, *el-Kitâb* 4/74; ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi ‘ilmi ‘l-luga* 335; el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni ‘l-Hâcib* 1/108.

93 en-Nisâ 4/32.

94 Sibeveyhi, *el-Kitâb* 4/73; ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi ‘ilmi ‘l-luga* 335; el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni ‘l-Hâcib* 1/108.

95 el-Hamlâvî, *Şeze ‘l-‘arf fi fenni ‘s-sarf* 81.

96 Hayreddin Şemsi Paşa, *Mu‘cemü ‘l-emsâli ‘l-‘Arabiyye* 3/2398.

97 Sibeveyhi, *el-Kitâb* 4/74.

98 el-Hamlâvî, *Şeze ‘l-‘arf fi fenni ‘s-sarf* 81.

99 Şevki Dayf, *Teyisîrât luğaviyye* 51.

100 el-Hamlâvî, *Şeze ‘l-‘arf fi fenni ‘s-sarf* 82.

101 İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni ‘l-lebib ‘an kütübi ‘l-e‘ârîb* 2/597.

“Tefa‘ul” babı, ayrıca; *الْمَنَّهُ الْمَرَضُ فَتَأَلَّمَ*. - (Hastalık ona acı verdi, o da acı cecti.) örneğinde olduğu gibi “if‘âl” babının mutâva‘atını da ifade eder.¹⁰² Yine, *غَابِطُهُ فَتَغَيَّبَتْ*. - (Onu öfkelenirdi, o da öfkelenildi.) örneğinde olduğu gibi “mufâ‘ale” babının mutâva‘atını da ifade eder.¹⁰³

“Tefa‘ul” babının mutâva‘at anlamı ifade ettiğine aşağıdaki âyetleri örnek verebiliriz:

وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ.

(Belirlenmiş günlerde Allah'ı zikredin. Allah'a saygılı olan için iki günde (dönmekte) acele edene günah yoktur; daha uzun kalana da günah yoktur).¹⁰⁴

İbn Âşûr “تَعَجَّلَ” fiilinin mutâva‘at anlamı ifade ettiğini söylemektedir.¹⁰⁵ Ebü'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) de âyette geçen “تَعَجَّلَ” fiilinin “اسْتَعْجَلَ” fiiliyle aynı anlamda olduğunu, her iki fiilin de mutâva‘at anlamı ifade ettiğini söylemekte ve aşağıdaki beyti buna örnek vermektedir.¹⁰⁶

قَدْ يَذُرُّكَ الْمُنَائِي بِغَضِّ حَاجَاتِهِ وَفَدَّ يَكُونُ مَعَ الْمُسْتَعْجَلِ الرَّالِّ

Teenni ile hareket eden giderir bazı ihtiyaçlarını

Aceleyle hareket edenin ise eksik olmaz hataları

أَوْلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَّبِعِيًّا ضَلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجْدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ.

(Allah'ın yarattığı nesnelere görmüyorlar mı? Onların gölgeleri sağa ve sola dönmekte, Allah'a secde edip yere kapanmaktadır).¹⁰⁷

Ebü Hayyân el-Endelüsî, âyette geçen “يَتَّبِعِيًّا” fiilinin mutâva‘at anlamı ifade ettiğini söylemektedir.¹⁰⁸

يَوْمَ تَنْسَقُّ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ.

(Yerküre kendilerinden ayrılıp paramparça olduğu gün göz açıp kapayıncaya kadar (o seslenene yöneleceklerdir); bu bizim için çok kolay bir toplamdır).¹⁰⁹

el-Bikâ‘î, âyette geçen “تَنْسَقُّ” fiilinin mutâva‘at anlamı olduğunu, fiilin ifade ettiği eylemin (çatlama/yarılma) çok hızlı ve kolay meydana geleceğini belirtmek için fiilden “te” harfinin hafzedildiğini söylemektedir. Fiilin aslı “تَنْسَقُّ” şeklindedir.¹¹⁰

“Tefa‘ul” babının mutâva‘at anlamı ifade ettiğine Hâtim et-Tâî'nin (öl. 577) şu beytini örnek verebiliriz:¹¹¹

وَعَوْرَاءُ أَعْرَضَتْ عَنْهَا فَلَمْ تَصِرْ وَذِي أَوْدٍ قَوْمُهُ فَتَقَوَّوْا

102 Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebidî, “وصم”, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* thk. Mustafa Hicâzî, (Kuveyt: Matba'atu Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965), 34/518; Ahmed Şevkî, *eş-Şevkiyyât* (Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1988), 1/193.

103 İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhi'l-'Arabîyye* thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1990), 6/1176.

104 el-Bakara 2/203.

105 Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru'l-tahrîr ve'l-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye li'n-Neşr, 1984), 2/263.

106 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* 1/414.

107 en-Nahl 16/48.

108 Ebü Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît* 5/480.

109 Kâf 50/44.

110 el-Bikâ‘î, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyat ve's-süver* 18/442.

111 Adil Süleyman Cemâl, *Dîvânü'si ri Hâtim et-Tâî ve Ahbâruhu* (Abu Dabi: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 2011), 206

Nice çirkin sözü bıraktım bana zarar vermedi

Nice eğri olanı düzelttim de hemen düzeliverdi

“Tefa‘ul” babının mutâva‘at anlamı ifade ettiğine el-Ferezdak’ın şu beytini de örnek verebiliriz:¹¹²

لَعَمْرِي لَقَدْ جَلَىٰ هُرَيْمٌ بِسَيِّوِهِ وَجُوهَا عَلَّهَا غَبْرَةٌ فَتَجَلَّتْ

Yemin olsun Hüreyim ortaya çıkardı kılıcıyla

Üstü toz kaplanmış yüzleri ve çıktılar ortaya

Ferezdak, beytin ikinci şatırında Abese suresinin 40. âyetinden iktibasta bulunmuştur.

وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبْرَةٌ.¹¹³ (Birtakım yüzler de o gün toza toprağa bürünmüştür.)

“Tefa‘ul” babının mutâva‘at anlamı ifade ettiğine şu atasözünü örnek verebiliriz:¹¹⁴

شَيْرٌ فَتَشِيرَ. – Büyüksün dendi, kendini büyük belledi.

3. 1. “تَعَلَّلٌ” Babının İfade Ettiği Diğer Anlamlar

3. 1. 1. Tekellüf (Bir Şeyi Zoraki Yapma) Anlamı İfade Eder: Bu bab; شَجَعَ - (cesur oldu) - شَجَّعَ (cesur olmaya çalıştı, cesaret tasladı), صَبَرَ (sabretti) - تَصَبَّرَ (sabretmeye çalıştı) örneklerinde olduğu gibi tekellüf (bir şeyi zoraki yapmaya çalışmak ve itina göstermek) anlamı da ifade etmektedir.¹¹⁵ “Tefa‘ul” babının tekellüf anlamında kullanıldığına şu âyeti örnek verebiliriz:

قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ.

(Allah, “Öyle ise in oradan! Orada büyüklük taslamak senin haddin değildir. Çık! Artık sen aşağılıklardansın!” buyurdu.)¹¹⁶

“Tefa‘ul” babının tekellüf anlamı ifade ettiğine Hâtim et-Tâi’ nin şu beytini örnek verebiliriz:¹¹⁷

تَحَلَّمٌ عَنِ الْأَدْنِيِّينَ وَاسْتَنْبَقَ وَدَهُمُ وَلَنْ تَسْتَطِيعَ الْجَلْمَ حَتَّىٰ تَحَلَّمَ

Sabretmeye çalış akrabaya, dostluklarını koru

Sabretmeye çalışmadıkça bulamazsın sen onu

Beytin sonunda geçen “تَحَلَّمَ” fiili aslında “تَحَلَّمٌ” idi.

“Tefa‘ul” babının tekellüf anlamı ifade ettiğine şu atasözünü örnek verebiliriz:¹¹⁸

إِذَا تَرَضَّيْتُ أَخَاكَ فَلَا أَخَا لَكَ. - Kardeşini zoraki razı ediyorsan, kardeşin yok demektir.

3. 1. 2. Bir Şeyi Tetricen (Azar Azar, Aşamalı) Elde Etmeyi İfade Eder: (يُدْرَعُ - (yudum yudum içti), نَقَمَ - (yavaş yavaş anladi), تَعَلَّمَ - (azar azar öğrendi), تَحَفَّظَ - (azar azar ezberledi) örneklerinde olduğu gibi bir şeyi tetricen, aşama aşama elde etmeyi ifade eder.¹¹⁹ Tefa‘ul” babının tetricen anlamında kullanıldığına şu âyeti örnek verebiliriz:

112 İliyyâ el-Hâvî, Şerhu divâni'l-Ferezdak (Beirut; Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî; Mektebetü'l-Medrese, 1983), 1/186.

113 Abese 80/40.

114 Hayreddin Şemsi Paşa, Mu‘cemü'l-emsâli'l-'Arabiyye 2/1354.

115 Sibeveyhi, el-Kitâb 4/71; Ebû Hayyân el-Endelüsî, İrtisâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab 1/172; el-Esterâbâdi, Şerhu şâfiyeti İbni'l-Hâcib 1/104.

116 el-A'râf 7/13.

117 Sibeveyhi, el-Kitâb 4/71; ez-Zemahşerî, el-Mufasssal fi 'ilmi'l-luga 333.

118 Hayreddin Şemsi Paşa, Mu‘cemü'l-emsâli'l-'Arabiyye 1/218.

119 Sibeveyhi, el-Kitâb 4/71; el-Esterâbâdi, Şerhu şâfiyeti İbni'l-Hâcib 1/104; ez-Zemahşerî, el-Mufasssal fi 'ilmi'l-luga 333. el-Hamlâvî, Şeze'l-'arf fi fenni's-sarf 82.

مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ، يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسَبِّغُهُ.

(Ardından da cehennem gelecek, orada zorbaya yanan gövdelerden sızan su içirilecektir! Onu yutmaya çalışacak, fakat boğazından geçiremeyecektir.)¹²⁰

3. 1. 3. Bir Şeyi Edinmeyi İfade Eder: Bu bab; تَوَسَّدَ التُّرَابَ – (toprağı yastık edindi), تَبَيَّنَى – (evlat edindi, benimsedi), تَدَيَّرَ الْمَكَانَ – (bir yeri yurt edindi) örneklerinde olduğu gibi bir şeyi edinmek anlamında da kullanılmaktadır.¹²¹

3. 1. 4. Bir Şeye Sahip Olmayı İfade Eder: تَاهَلَ أَيُّ صَارَ ذَا أَهْلٍ – (aile sahibi oldu, evlendi), تَأَسَّفَ أَيُّ صَارَ ذَا أَكْلٍ – (yiyecek sahibi oldu), تَأَلَّمُ بِمَعْنَى تَجَنَّبَ الْإِثْمَ – (üzüldü, üzüntü sahibi oldu) örneklerinde olduğu gibi bir şeye sahip olmak anlamında da kullanılır.¹²²

3. 1. 5. Talebi İfade Eder: Bu bab; تَعَجَّلَ (acele etti, çabuk olmak istedi), تَنَبَّهَ – (dikkat etti, dikkatli olmak istedi) örneklerinde olduğu gibi talep ve istek anlamı da ifade etmektedir.¹²³

3. 1. 6. Bir şeyden Kaçınmayı, Uzak Durmayı İfade Eder: تَهَجَّدَ بِمَعْنَى تَجَنَّبَ الْهُجُودَ – (günahtan kaçındı), تَحَوَّبَ بِمَعْنَى تَجَنَّبَ الْحَوْبَ – (günahtan kaçındı), تَهَجَّدَ بِمَعْنَى تَجَنَّبَ الْهُجُودَ – (uykudan kaçındı, uyumadı) örneklerinde olduğu gibi bir şeyden uzakdurmayı, kaçınmayı ifade eder.¹²⁴

3. 1. 7. İtikad (Bir Şeye İnanma) Anlamı İfade Eder: تَعَظَّمْتُ أَيُّ اعْتَقَدْتُ فِيهِ أَنَّهُ عَظِيمٌ – (büyük olduğuna inandım) örneğinde olduğu gibi bir şeye inanmak anlamında da kullanılır.¹²⁵

4. “تَفَاعَلٌ” Babı: Bu bab, “fâ‘ale” babının mütâva‘atını ifade eder. Bu şekilde mütâva‘at anlamı kazanan fiil, بَاعَدْتُهُ فَتَبَاعَدَ - (Onu uzaklaştırdım o da uzaklaştı.) örneğinde olduğu gibi geçişsiz olabileceği gibi, تَأَوَّلْتُهُ تَتَبَّأْتُ فَتَتَأَوَّلُهُ¹²⁶ - (Ona bir şey verdim o da onu aldı.) örneğinde olduğu gibi geçişli de olabilir.¹²⁷ Yine, كَشَفْتُ الشَّيْءَ فَتَكَاشَفَ - (Bir şeyi açığa çıkardım o da açığa çıktı.) örneğinde olduğu gibi sülâsi mücerred olan “fa‘ale” fiilinin mütâva‘atını da ifade eder.¹²⁸

“Tefâ‘ul” babının mutâva‘at anlamı ifade ettiğine aşağıdaki âyeti örnek verebiliriz:

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ، يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ.

(Onlardan birine bir kız müjdelendiğinde, öfkelenerek yüzü mosmor kesilir. Verilen müjdenin

120 İbrahim 14/16-17.

121 ez-Zemaşerî, *el-Mufasssal fi ‘ilmi ‘l-luga* 333; el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni ‘l-Hâcib* 1/104.

122 el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni ‘l-Hâcib* 1/107.

123 ez-Zemaşerî, *el-Mufasssal fi ‘ilmi ‘l-luga* 333.

124 el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni ‘l-Hâcib* 1/104; ez-Zemaşerî, *el-Mufasssal fi ‘ilmi ‘l-luga* 333.

125 A.mlf., *Şerhu şâfiyeti İbni ‘l-Hâcib* 1/106.

126 A.mlf., *Şerhu şâfiyeti İbni ‘l-Hâcib* 1/99.

127 Sibeveyhi, *el-Kitâb* 4/66.

128 Ali b. Osman el-Akşehrî, *Telhisu ‘l-esâs fi ‘l-tasrîf* thk. Muhammed Ali el-Mâlih, (Beyrut: Dâru ‘l-Kütübi ‘l-İlmiyye, 1971), 165.

(kendisine göre) kötülüğünden dolayı halktan gizlenmeye çalışır.)¹²⁹

İmâm-i Şâfiî'nin şu beytinde de “tefâ‘ul” babı mutâva‘at anlamında kullanılmıştır:¹³⁰

أَطَهَرَ النَّمَّ أَوْ تَنَاوَلَ عِرْضًا لَسْتُ مِمَّنْ إِذَا جَفَّاهُ أَخُوهُ

Değilim ben kardeşi kendine davrandığında kaba

Kötü söz edenlerden veya sataşanlardan namusa

Beyitte geçen “تَنَاوَلَ” fiili, “نَاوَلَ” fiilinin mutâva‘atıdır.

“Tefâ‘ul” babının mutâva‘at anlamı ifade ettiğine şu atasözünü örnek verebiliriz:¹³¹

تَنَاسَ مَسَاوِيَّ الإِخْوَانِ يَدُمُ لَكَ وَدُهُمْ.

Kardeşlerinin kötülüklerini unutmaya çalış ki sana olan dostlukları devam etsin.

4. 1. “تَفَاعُلٌ” Babının İfade Ettiği Diğer Anlamlar

4. 1. 1. Müşâreket (İşteşlik) Anlamı İfade Eder: تَصَارَبُوا – (dövüştüler)¹³², تَشَارَكُوا – (ortak oldular, paylaştılar)¹³³ örneklerinde olduğu gibi bir işi karşılıklı, ortaklaşa yapmayı ifade eder.

“Tefâ‘ul” babının müşâreket (işteşlik) anlamı ifade ettiğine şu âyeti örnek verebiliriz:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ

(İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın.)¹³⁴

“Tefâ‘ul” babının müşâreket anlamı ifade ettiğine İmriü'l-Kays'ın şu beytini örnek verebiliriz:¹³⁵

هَصْرْتُ بَعْضِنِ ذِي سَمَارِيحٍ مَيَّالٍ فَلَمَّا تَنَازَرَ عَنَا الْحَدِيثُ وَأَسْمَحْتُ

Karşılıklı uzun uzadıya konuşup bana olur deyince

Çekiverdim kendime bir dalı hem eğimli hem ince

Şair sevgilisini ince ve eğimli bir dala benzetmektedir.

4. 1. 2. Kendisinde Olmayanı Bir Şeyi Var Gibi Göstermeyi İfade Eder:

تَجَاهَلَ – (bilmezden geldi),¹³⁶ تَغَافَلَ – (gafil göründü, bilmezden geldi)¹³⁷ örneklerinde olduğu gibi kişinin kendisinde olmayanı bir şeyi var gibi göstermesini ifade etmektedir.

4. 1. 3. Sülâsi Mücerred Anlamı İfade Eder: ez-Zemahşerî, جَارٌ – (aştı, geçti), تَجَاوَزَ – (aştı, geçti) örneğinde olduğu gibi bu babın bazen sülâsi mücerred anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.¹³⁸

129 en-Nahl 16/58-59.

130 Emîl *Bedî‘* Ya‘kûb, *Dîvânu ‘l-İmâm eş-Şâfi‘î* 92.

131 Hayreddin Şemsi Paşa, *Mu‘cemü ‘l-emsâli ‘l-‘Arabiyye* 1/884.

132 ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî ‘ilmi ‘l-luga* 333.

133 el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni ‘l-Hâcib* 1/99.

134 el-Mâide 5/2.

135 Abdurrahmân el-Mustâvî, *Dîvânu İmrii ‘l-Kays*, (Beyrut: Dâru ‘l-Ma‘rife, 2004), 137; Muhyiddin Abdulhamîd, *Durûsu ‘l-tasrif* 79.

136 ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî ‘ilmi ‘l-luga* 334.

137 el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni ‘l-Hâcib* 1/102.

138 ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî ‘ilmi ‘l-luga* 334.

4. 1. 4. Fiilin Tedrîcen Meydana Geldiğini İfade Eder: تَزَايَدَ الْبَيْلِ – (Nil nehri yavaş yavaş yükseldi.), تَوَارَدَتِ الْإِبِلُ – (Develer yavaş yavaş geldi.) örneklerinde olduğu gibi fiilin tedrici olarak meydana geldiğini ifade eder.¹³⁹

5. “اِسْتَفْعَلَ” Babı: Bu bab; أَرَاكَ فَاسْتَرَّاحَ - (Onu dinlendirdi, o da dinlendi.) ve اِبْتَسْرُهُ فَاسْتَبْسَرَ - (Ona müjdeyi verdim, o da sevindi/müjdeyi aldı.) örneklerinde olduğu gibi “if’âl” babının mütava‘atını ifade eder.¹⁴⁰ İkinci örnekte yer alan “اِسْتَبْسَرَ” fiilinin, “tef’îl” babından “بَسَّرَ” fiilinin mutâva‘atı olarak kullanılması daha yaygındır. Örnek: بَسَّرْتُهُ فَاسْتَبْسَرَ - (Ona müjdeyi verdim o da sevindi.)¹⁴¹ Ayrıca; قَوْمَهُ فَاسْتَقَامَ - (Onu düzeltti o da düzeldi.) örneklerinde olduğu gibi “tef’îl” babının mütava‘atını ifade eder.¹⁴²

“İstif’âl” babının mutâva‘at anlamı ifade ettiği aşğıdaki âyetleri örnek verebiliriz:

فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ
(Allah’ın kendilerine fazlından verdiği şeylere sevinerek, arkalarından yetişemeyenlere, kendilerine bir korku olmadığını ve mahzun da olmayacaklarını müjdelemek isterler.)¹⁴³

وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِنِعْمَتِ اللَّهِ الَّذِي بَاتِعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.
(Kim Allah’tan daha fazla sözüne bağlı olabilir! O halde yaptığınız bu alışverişten ötürü sevinin. İşte büyük bahtiyarlık da budur.)¹⁴⁴

“İstif’âl” babının mutâva‘at anlamı ifade ettiğine İmâm-ı Şâfiî’nin şu beytini örnek verebiliriz:¹⁴⁵

يُفِيدُكَ مَا اسْتَفَادَ بِأَمْتِنَانِ مِنْ النُّكْتِ اللَّطِيفَةِ وَالنَّوَادِرِ

Faydalandığı sana fayda verir başa kakmadan

Öğrendiği zarif nüktelerden ve hoş fıkralardan

5. 1. “اِسْتَفْعَلَ” Babının İfade Ettiği Diğer Anlamlar

5. 1. 1. Talep (İsteme) Anlamı İfade Eder: اِسْتَعْجَلَهُ – (Acele etmesini istedi.)¹⁴⁶ اِسْتَكْتَبَهُ – (Yazmasını istedi.)¹⁴⁷ örneklerinde olduğu gibi talep etmek, istemek anlamı ifade eder. “İstif’âl” babının talep anlamı ifade ettiği şu âyeti örnek verebiliriz:

أَقَلَّ يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

(Hâlâ Allah’a tövbe edip O’nun bağışlamasını dilemeyecekler mi?)¹⁴⁸

139 el-Hamlâvî, *Şeze’l-‘arf fi fenni’s-sarf* 83.

140 Muhammed Muslihuddîn Mustafa el-Kocevî, *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde ‘alâ Tefsîri’l-Kâdi el-Beydâvî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999), 2/212.

141 İbn Manzûr, “بشر”, *Lisânü’l-‘Arab* 4/61.

142 Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, “عدل”, *Muhtârü’s-sihâh* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1986), 176.

143 Âl-i İmrân 3/169.

144 et-Tevbe 9/111.

145 Emîl Bedî’ Ya’kûb, *Divânü’l-İmâm eş-Şâfi’î* 74.

146 ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi ‘ilmi’l-luga* 336.

147 el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni’l-Hâcib* 1/110.

148 el-Mâide 5/74.

5. 1. 2. Tehavvül (Dönüşüm) Anlamı İfade Eder: اسْتَحْجَرَ الطَّيْنُ - (Çamur taşlaştı),¹⁴⁹ اسْتَحْصَنَ الْمُهْرُ – (Tay, at oldu.) örneğinde olduğu gibi bir halden başka bir hale dönüşmeyi, geçmeyi ifade eder.¹⁵⁰ “İstif‘âl” babının tehavvül (*dönüşme*) anlamında kullanıldığına şu atasözünü örnek verebiliriz: إِنَّ الْبُعَاثَ بِأَرْضِنَا يَسْتَنْسِرُ – Av olan güçsüz kuş bizim yurdumuzda kartal kesilir.¹⁵¹ Bu atasözü; güçsüz insanlar bizim adaletimiz ve desteğimizle güçlü olurlar anlamında kullanılmaktadır.

5. 1. 3. İtikad (İnanma) Anlamı İfade Eder: اسْتَكْرَمْتُهُ أَيِ اعْتَقَدْتُ فِيهِ الْكَرَمَ – (Onun cömert olduğuna inandım.),¹⁵² اسْتَحْسَنْتُ كَذَا أَيِ اعْتَقَدْتُ حُسْنَهُ¹⁵³ (Onu güzel buldum, güzel olduğuna inandım)¹⁵³ örneklerinde olduğu gibi bir şeye inanmak, öyle olduğunu düşünmek anlamı ifade eder.

5. 1. 4. Vicdânı (Mef‘ûlü Bir Sıfat Üzere Bulmak) İfade Eder: اسْتَكْرَمْتُ زَيْدًا – (Zeydi cömert buldum.) örneğinde olduğu gibi mef‘ûlü bir sıfat üzere bulmayı ifade eder.¹⁵⁴

5. 1. 5. İhtisar (Bir Cümleyi Kısaca Söylemek) Anlamı İfade Eder: اسْتَرْجَعَ أَيِ قَالَ: إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ – (“Biz Allah’tan geldik ve ancak O’na döneceğiz” dedi.) örneğinde olduğu gibi bir cümleyi kısaca söylemeyi ifade eder.¹⁵⁵

5. 1. 6. Sülâsi Mücerred Anlamı İfade Eder: فَرَّ – (yerleşti, oturdu), اسْتَقَرَّ – (yerleşti, oturdu) örneğinde olduğu gibi bazen sülâsi mücerred anlamında kullanılır.¹⁵⁶

Sonuç

Mutâva‘at konusunun iki temel terimi vardır. Bunlar; “المطَّوِّعُ” ve “المطَّوِّعُ” terimleridir. Mutâva‘at anlamı taşıyan mezid fiile “etkiye boyun eğen/etkiyi kabul eden” anlamında “المطَّوِّعُ”, mutâva‘at fiiline etki eden sülâsi fiile ise “etkisi kabul edilen” anlamında “المطَّوِّعُ” denilmektedir. “كَسَرْتُ الرَّجَاحَ فَانْكَسَرَ” - Camı kırdım o da kırıldı.” cümlesinde yer alan “انْكَسَرَ” fiili “كَسَرَ”, “المطَّوِّعُ” ise “المطَّوِّعُ” fiildir.

Nahivciler mutâva‘at üslubuna eserlerinde yer vermişler, şartlarını ve kullanım özelliklerini âyet ve şiirden örnekler eşliğinde açıklamışlardır. Mutâva‘at konusunu ilk ele alan nahivci Sîbeveyhi olmuştur. Daha sonraki nahivciler onun izinden gitmişlerdir. Radyyyüddîn el-Esterâbâdî ve İbn Hişâm el-Ensârî gibi sonraki dönem nahivcilerinin mutâva‘at tanımları daha açık ve net, konuyu ele almaları daha sistematik olmuştur.

149 ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî ‘ilmi’l-luga* 336; el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni’l-Hâcib* 1/110.

150 el-Hamlâvî, *Şeze’l-‘arf fî fenni’s-sarf* 83.

151 Hayreddin Şemsi Paşa, *Mu‘cemü’l-emsâli’l-‘Arabiyye* 1/568.

152 el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni’l-Hâcib* 1/111.

153 el-Hamlâvî, *Şeze’l-‘arf fî fenni’s-sarf* 84.

154 A.mlf., *Şeze’l-‘arf fî fenni’s-sarf* 84.

155 A.mlf., *Şeze’l-‘arf fî fenni’s-sarf* 84.

156 ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî ‘ilmi’l-luga* 336; el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni’l-Hâcib* 1/110.

“الْفَعْلُ” fiili, mutâva‘at konusunda temel vezin kabul edilmektedir. Diğer mezîd baplar mutâva‘at dışında başka anlamlar da ifade ederken, “الْفَعْلُ” fiili sadece dönüşlülük ifade eder. Bu yüzden hiçbir zaman mef‘ûlün bih almayan geçişsiz bir fiildir.

Hangi sülâsi fiilin hangi mezîd bapta kullanılacağı kıyâsi değil semâ‘îdir. Bu konuda Arapların kullandıkları esas alınır. Arapçanın hemen her konusunda olduğu gibi mutâva‘at anlamlı fiiller konusunda da şaz (*kural dışı*) kullanımlar vardır. Bunların hangileri olduğu sözlükler vasıtasıyla öğrenilir.

Mütâva‘at anlamı ifade eden mezîd ma‘lûm fiiller ile sülâsi meçhul fiiller aynı anlamı ifade etmektedir. “اِنْتَسَرَ الزُّجَّاجُ. - Cam kırıldı.” cümlesi ile “كَبِرَ الزُّجَّاجُ. - Cam kırıldı.” cümlesi aynı anlamlıdır. Birinci cümlede mütâva‘at anlamı ifade eden ma‘lûm mezîd fiil vardır, ikinci cümlede sülâsi meçhul fiil vardır. Birinci cümlede özne fâil iken ikinci cümlede özne nâib-i fâildir.

“İnfî‘âl” babı dışında mütâva‘at anlamı ifade eden mezîd fiillerin ifade ettikleri başka anlamlar da vardır. Bunların neler olduğu sözlük yardımıyla öğrenilir.

Sülâsi mücerred fiiller gibi mutâva‘at anlamı ifade eden mezîd fiiller de hem dini metinlerde hem de Câhiliye dönemi Arap şiiri ve atasözlerinde yaygın olarak kullanılmıştır.

Kaynakça/Reference

- Abdulhamîd, Muhyiddîn. *Durûsu ‘l-tasrif*. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1995.
- Akşehrî, Ali b. Osman el-. *Telhîsu ‘l-esâs fi ‘l-tasrif*. thk. Muhammed Ali el-Mâlih. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1971.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer el-. *Şerhu ebyâti muğni ‘l-lebib*. thk. Abdulazîz Rabâh; Ahmed Yûsuf Dakkâk. 8 Cilt. Dimaşk: Dâru’l-Me‘mûn li’t-Türâs, 1978.
- Bikâ‘î, Burhâneddin Ebu’l-Hasen İbrâhîm Ömer el-. *Nazmu ‘d-dürer fi tenâsübi ‘l-âyât ve ‘s-süver*. 22 Cilt. Kahire. Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1984.
- Cemâl, Adil Süleyman. *Divânu şî ‘ri Hâtim et-Tâi ve Ahbâruhu*. Abu Dabi: Dâru’l-Kütübi’l-Vataniyye, 2011.
- Cevâlîkî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-. *Mâ câe ‘alâ fa ‘altü ve ef ‘altü bi ma ‘nen vâhid*. thk. Mâcîd ez-Zehebî. Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1982.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-. *es-Sihâh tâcu ‘l-luga ve sihâhu ‘l-‘Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1990.
- Cumahî, Muhammed b. Sellâm el-. *Tabakâtu fuhûli ‘ş-şu ‘arâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru’l-Medenî, ts.
- Cürçânî, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Mu ‘cemu ‘l-ta ‘rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî. Kahire: Dâru’l-Fadîle, 2004.
- Dabbî, Ebû’l-Abbas Mufaddal b. Muhammed b. Ya ‘la Mufaddal. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir & Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire, Dâru’l-Me‘ârif, 1964.
- Dayf, Şevkî. *Teysirât luğaviyye*. Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, 1990.
- Dervîş, Abdullah. *Dirâsât fi ‘ilmi ‘s-sarf*. Mekketü’l-Mükerrreme: Mektebetü’t-Tâlîbi’l-Câmi‘î, 1987.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru ‘l-Muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1993.

- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Mübdî' fi't-tasrîf*. thk. Abdulhamîd es-Seyyid Taleb. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-'Urûbe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1982.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *İrtisâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*. thk. Receb Osmân Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *Tezkiretü'n-nuhât*. thk. AfifAbdurrahmân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Esterâbâdî, Radiyyuddîn Muhammed b. Hasen el-. *Şerhu şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Nûrülhüseyn & Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Fârâbî, Ebü İbrâhim İshâk b. İbrâhim el-. *Dîvânü'l-'edeb*. thk. Ahmed Muhtâr Ömer & İbrâhim Enîs. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşîrîn; Giza; eş-Şeriketü'l-Mısıriyyetü'l-'Âlemiyye, 2004.
- Fehrî, Abdulkâdir el-Fâsî el-. *el-Mu'cemu'l-'Arabî nemâzic tahlîliyye cedîde*. ed-Dâru'l-Beydâ, Dâru Tûbkâl li'n-Neşr, 1999.
- Hamlâvî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*. Riyad: Dâru'l-Kiyân, ts.
- Hasen, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Hâvî, İliyyâ el-. *Şerhu divânî'l-Ferezdak*. Beyrut; Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî; Mektebetü'l-Medrese, 1983.
- İbn Akîl, Ebü Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh. *Şerhu İbn Akîl alâ elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*: 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî, *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Munsif li-kitâbi't-tasrîf*. thk. İbrahim Mustafa & Abdullah Emîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1954.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemaleddîn Abdullah b. Yûsuf el-Ensârî. *Muğni'l-lebib 'an kütübi'l-e'ârib*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mekram. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1996.
- İbn Ufûr, Ebü'l-Hasen Ali b. Mü'min b. Muhammed b. Ali el-İşbilî. *el-Mümti' fi't-tasrîf*. thk. Fahrüddin Kabâve. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 1987.
- İbnü'l-Hâcib, Ebü Amr Cemalüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Mecmû'atu's-şâfiyye fi'ilmeyi't-tasrîf ve'l-hatt*. thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1971.
- İbrâhim, Ebü Fazl. *Dîvânu İmrii'l-Kays*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1990.
- İkbâl, Ahmed eş-Şarkâvî, *Mu'cemu'l-me'âcim*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- İsâmüddîn, İsmâil b. Muhammed el-Hanefî. *Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî* thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.
- Kocevî, Muhammed Muslihüddîn Mustafa el-. *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.
- Kur'an Yolu*. Erişim 17 Şubat 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Mahzûmî, Mehdî el-. *Fi'n-nahvi'l-'Arabî kavâ'id ve tatbîk*. Kahire: Mektebetu Mustafa Bâbi'l-Halebî, 1966.

- Mahzûmî, Mehdî el-. *Fi'n-nahvi'l-'Arabî nakd ve tevcîh*. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, 1986.
- Mustâvî, Abdurrahmân el-. *Dîvânü İmrii'l-Kays*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-. *el-Muktadab*. thk. Muhammed Abdulhâlık 'Udayme. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Râcihi, Abduh er-. *et-Tatbiku's-sarfî*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1973.
- Rağîb İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân* thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 2009.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1986.
- Sâmerrâî, Fâzıl Sâlih es-. *Me'âni'n-nahv*. 4 Cilt. Amman: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.
- Sarakustî, Ebû Osman Sa'îd b. Muhammed el-Me'âfirî es-. *Kitâbu'l-ef'âl*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref & Muhammed Mehdî Allâm. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-'Âmme li-Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye, 1975.
- Sîbeveyhi, 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-. *Şerhu kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdelî; Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2008.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'i'l-cevami'*. thk. Abdulâl Sâlim Mekram. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Şemsi Paşa, Hayreddin. *Mu'cemü'l-emsâli'l-'Arabiyye*. 3 Cilt. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2002.
- Şevkî, Ahmed. *eş-Şevkiyyât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1988.
- Talu, Mehmet. *Sarf ilmi*. İstanbul: Tereke Yayınevi, 2003.
- Udayme, Muhammed Abdulhâlık. *el-Muğni fî tasrifi'l-ef'âl*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1999.
- Ya'kûb, Emîl Bedî'. *Dîvânü'l-İmâm eş-Şâfi'i*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1996.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-. *Tacü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mustafa Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atu Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-. *Kitâbu fa'altü ve ef'altü*. thk. Mâcid Hasen ez-Zehebî. Dimaşk: eş-Şeriketü'l-Müttehide li't-Tevzî', 1984.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd & Ali Muhammed Mu'avvad. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykan, 1998.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-. *el-Mufassal fî 'ilmi'l-luga*. thk. Muhammed İzzeddîn es-Sa'îdî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1990.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984.

XV. ve XVI. Yüzyıllarda Merzifon'da Yetiştirilmiş İlim Adamları

Scholars Trained in Merzifon in the 15th and 16th Century

Ahmet Suphi Furat¹ 



ÖZ

Merzifon, Çelebi Sultan Mehmed devrinden (816-824/1413-1421) itibaren İslam ilim ve kültür hayatı için değerli şahsiyetler yetiştirmiş bir beldedir. Bu şahsiyetler arasında âlimler, edipler, fakihler, mutasavvıflar, kadılar ve müftüler bulunmaktadır. Söz konusu şahsiyetlerin biyografilerinin makalemizde kayda alınması, şehir tarihçiliği açısından önem arz etmektedir. Bu ilim ve kültür ordusunun başında Abdurrahîm Merzifonî'yi anmalıyız. Taşköprülü-zâde'nin Sultan II. Bayezid devri âlimleri arasında zikrettiği Muhyiddin Seyyidi Çelebi'nin (ö. 931/1524) babası Muhammed Kocevî de Merzifon Medresesi'nde müderris olmuştur. İlyas er-Rûmi'den sonra Merzifon Medresesindeki eğitim ve öğretimin başına Kırmımlı Seyyid Ahmed b. Abdullah'ın geçtiğini görüyoruz. Sultan II. Murad devrinde Merzifon'da müderrislik yapmış bir diğer zat da Abdullah el-Amâsî'dir. Yavuz Sultan Selim devri alimleri arasında Molla Bünyad b. Muhammed b. İvaz b. Murad b. Osman er-Rumi el-Merzifonî'yi de anabiliriz.

Anahtar Kelimeler: Merzifon, Şekaik, Ketaib, Abdurrahîm Merzifonî

ABSTRACT

Merzifon is a town that has produced valuable historical figures for Islamic science and cultural life since the time of Celebi Sultan Mehmed (816-824/1413-1421). These include scholars, faqihs, Sufis, qadis, and muftis. We should remember Abdurrahîm Merzifonî, who was at the head of this science and cultural army. Muhammed Kocevî (d. 931/1524), who was mentioned among scholars of the era of Sultan Bayezid by Tashkopruzade, became a professor at Merzifon Madrasa. After İlyas er-Rumi, Crimean Seyyid Ahmed b. Abdullah took the lead in education and training in Merzifon Madrasa. Another person who was a professor at Merzifon during the reign of Sultan Murad was Abdullah al-Amasi. Among the scholars of the Yavuz Sultan Selim period, we can also mention Molla Bünyad b. Muhammed b. İvaz b. Murad b. Osman er-Rumi el-Merzifonî.

Keywords: Merzifon, Shakaik, Kataib, Abdurrahîm Merzifonî

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Ahmet Suphi Furat (Prof. Dr.), Aydın Üniversitesi;
İstanbul Üniversitesi Emekli Öğretim Üyesi
E-posta: a.suphi.furat@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7685-5388

Başvuru/Submitted: 16.02.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested:
26.02.2020
Son Revizyon/Last Revision Received:
27.02.2020
Kabul/Accepted: 05.03.2020

Atıf/Citation: Furat, Ahmet Suphi. XV. ve XVI. Yüzyıllarda Merzifon'da Yetiştirilmiş İlim Adamları. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1, (Mart 2020): 27-41.
<https://doi.org/10.26650/iiuid.2020.689969>

EXTENDED ABSTRACT

Merzifon is one of our towns that has raised valuable figures for Islamic scientific and cultural life since the reign of Celebi Sultan Mehmed (between 816-824 Hegira years / 1413-1421 Gregorian years). Among these figures are pundits, scholars, jurists, sufis, qadis and muftis. Merzifon Madrasah, built between the years of 1414 and 1417 (817-824 Hegira years) upon the order of Sultan Celebi Mehmet, who established his reign in the region of Tokat and Amasya after the Battle of Ankara, is one of the oldest monuments of Turkish-Islamic architecture. This famous madrasah, which has value in terms of the history of art, is also valuable in terms of the history of science in which we put emphasis. Merzifon Madrasah continued education and training activities from its beginning to the end of the ruling period of Sultan Süleyman the Magnificent (926-974 / 1520-1566), namely, in the classical Ottoman period. However, apart from this education and training institution, which we can call official, there were scientific and cultural activities in the town. As a matter of fact, the sources show us that a literary, moral, and mystical education was also provided in the mosques, lodges, houses, and mansions of the members and tutelars of science and literature.

Abdurrahîm Merzifonî

We should mention Abdurrahîm Merzifonî at the top of the list among the scientists and scholars in Merzifon. Besides his serious mystical experience, it is also observed that he scrutinized many valuable works in this field. Among these works were *Vesayâ-yi Kudsiyye* by Zeyneddin al-Hafi and the books named *Ilam al-Huda* and *Avarif al-Me'arif* by Sufi Shahbeddin as-Suhreverdi, the founder of the Suhreverdiye sect (d. 632/1234).

Muhammed Kocevî

Muhammed Kocevi, the father of Muhyiddin Seyyidi Çelebi (d.931 / 1524), who was mentioned by Taşköprülü-zade among the scholars in the reign of Sultan Bayezid II, also became a professor at Merzifon Madrasah. However, we need to remember that we do not know anything about him apart from the fact that he worked as a mudarris in this madrasah for a long time and we think he might have accomplished this task before his son.

Crimean Sayyid Ahmed

Crimean Seyyid Ahmed b. Abdullah took over the education and training after İlyas er-Rûmi, none of whose works were recorded in the sources. Among the information that we learned from Taşköprülü-zâde, is that Sultan Murad II gave Crimean Seyyid Ahmed his madrasah in Merzifon.

Abdullah al-Amasi

Another person who worked as a manager in Merzifon during the reign of Sultan Murad II was Abdullah al-Amasi. The title of Amasi suggests that he might have been born in Amasya, or that he served in this city. Unfortunately, the information given in the sources does not allow us to know him closely.

Molla Atufi

Molla Atûfi, who was included in the scholars of Yavuz Sultan Selim period (918-926 / 1512-1520) by Taşköprülü-zade, dedicated some of his works to Sultan Bayezid II. He mentioned him as the true scholar and caliph of the century at the beginning of his book named *K. Ravz el-insan fi t-tıbb en-nebevi*, which is about tıbb-ı nebevî among those works.

Molla Hafız Acem

Merzifon Madrasa continued to be an education and training institution where many valuable scholars lectured and wrote works during the period of Suleyman the Magnificent (926- 974 / 1520-1566). Molla Hafız Acem (d. 957/155), who should be mentioned at the head of these, escaped from the pressure of Shah Ismail and came to Anatolia and wrote works during his service in this madrasah.

We can list other scholars of Merzifon in the period of Sultan Süleyman the Magnificent as follows: Kutbeddin el-Merzifoni. Kutbeddin el-Merzifoni, who in his last years was also in the neighborhood of Zenbilli Ali Efendi (d.932 / 1526), the famous scholar and Sheikhülislam of the period of Sultan Bayezid II, probably owes his title to having been born in this town. This figure, who died in 1528 (h.935), worked as a mudarris in Iznik, Davud Pasha (Istanbul) and Trabzon Madrasahs. It is also recorded that he had extensive knowledge in the Arabic sciences, especially in fiqh, and that he contributed with taliks to some parts of Sadru ş-Şerî'a's commentary about the book *al-Vikaya* and Sayyid Sharif's commentary about *al-Miftah* Seyrek Muhyiddin, whose full name was Muhyiddin Muhammed al-Huseyni, was from the vicinity of Ankara. Yusuf Germiyani was taught by Sayyidi Muhammed Kocevi and Birgivi-zade Muslihuddin Efendi and later became the assistant (muidi) of Bali Efendi of Aydın. It is recorded that he served as a mudarris in Ankara, Merzifon, and Tokat Madrasahs. He was also the teacher of Sezade Mehmed, the son of Süleyman the Magnificent, and he passed away during this duty.

Mecdi Efendi of Edirne reminded that the works of talik (footscripts), which he had written for some parts of *Al-Hidaya* and Sadr al-Shari'a, remained as a draft. Molla Zeyrek Muhyiddin also had a mosque and a training house built in his town. Molla İbnu-s Sheikh: The father of this person, whose real name was Abdullah but known as İbnu-s Sheikh, was the caliph of Taceddin, one of the sheikhs of the Zeyniyye sect. İbnu s-Sheikh, who came from a family in Boyabat, became a student of Muhammed b. Hasan Samsuni and Seyyidi Mahmud Kocevi.

He started teaching as a mudarris in Merzifon Madrasah and continued in other madrasahs which were not recorded by sources, but soon retired by opting for seclusion. It is noted that İbnu s-Sheikh was a versatile scholar and he had extensive and reliable knowledge, especially in Beyzavi interpretation.

Sheikh-zade: The father of Sheikh-zade, as mentioned above, Cemaleddin Efendi was one of the great scholars of the Bayezid period (886-918 / 1481-1512). Sheikh-zade, whose real name was Abdurrahman, took lessons from Hafız Acem during his teaching at Merzifon

Madrasah and later became the assistant of Molla Karabagî in Iznik Madrasah. After Karabagî's death in 942/1535, he was at Jazeri Kasımpaşa madrasah.

The scientific activities that took place in Merzifon over a century and a half are discussed in this article. They were carried out by the madrasah members and their assistants, namely the mudarrises, their muids and advisors, within the Merzifon Madrasah and the madrasah later founded in the period of Sultan Murad II (824-855 / 1421-1451) and by scholars, poets and sufis outside the madrasah. We were unable to give an exact figure about the number of the madrasah members, their assistants, the scholars and the sufis. Only those who succeeded according to the order in the community books, that is, those who carried out the teaching and education activities in the desired way and also produced works besides these activities, were taken into account in this paper.

Giriş

Merzifon, Çelebi Sultan Mehmed devrinden (816-824/1413-1421) itibaren İslam ilim ve kültür hayatı için değerli şahsiyetler yetiştirmiş bir beldemizdir. Bu şahsiyetler arasında âlimler, edipler, fakihler, mutasavvıflar, kâdılar ve müftüler bulunmaktadır. Ankara savaşından sonra Tokat ve Amasya bölgesinde hükümlerini kabul ettirmiş olan Sultan Çelebi Mehmet'in 817-824/1414-1417 yılları arasında yaptırdığı Merzifon Medresesi, Türk-İslam mimarisinin en eski âbidelerinden biridir. Sanat tarihi açısından değerli olan bu meşhur medrese, üzerinde durduğumuz ilim tarihi açısından da kıymetlidir. Merzifon Medresesi, başlangıcından Kanuni Sultan Süleyman devrinin (926-974/1520-1566) sonuna kadar uzanan dönemde, yani klasik Osmanlı döneminde, öğretim ve eğitim faaliyetini sürdürdü. Ancak belde, resmi diyebileceğimiz bu eğitim ve öğretim müessesesinin dışında da ilmi ve kültürel faaliyetler vardı. Nitekim kaynaklar bize, cami ve tekke ile ilim ve edebiyat mensupları ve hamîlerinin ev ve konaklarındaki mahfillerde de edebî, ahlakî ve tasavvufî bir eğitimin yaşatıldığı gösteriyor. Çalışmamızda söz konusu belde yaşayan ilmî şahsiyetleri tek tek ele alıp biyografik bir anlatım sunacağız.

Abdurrahîm Merzifonî

Merzifon'daki ilim ve kültür adamlarının başında Abdurrahîm Merzifonî'yi anmalıyız. Merzifon'da doğan Abdurrahim'in babası, Sarı Danişmend lakabıyla tanınan Emir Aziz Efendi'ydi.¹ İlk tahsilini bu şehirde yapan Abdurrahîm Merzifonî, daha sonra Mısır'a gitti ve orada Zeyniyye tarikatının piri Zeyneddin Hafî'ye (ö.838/1434) intisap ederek tasavvufî bilgi ve tecrübelerini geliştirdi. O daha sonra bu piri ile birlikte Horasan'a gidecek ve orada sülûkunu tamamlayacaktır. Şeyhinin kendisine verdiği icazetnamede,² okuduğu ve okutmak için yetki aldığı eserler, onun ciddi bir tasavvufî tecrübesinin yanında bu sahanın değerli pek çok eserini tetkik ettiğini de göstermektedir. Bu eserler arasında Zeyneddin el-Hafî'nin *Vesayâ-yi Kudsiyye*'si³ ile Sühreverdiye tarikatının kurucusu sufi ve mutasavvıf Şehâbeddin

- 1 X./XVI. asır Osmanlı âlimi Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî (v.990/1582), Hanefî mezhebine mensup fakihleri ele aldığı eseri *Ketâ'ibu A'lâmi'l-ahyâr min fukahâ mezheb'in-Nu'man el-muhtar* adlı eserinde es-Şeyh el-Ârifbillah b. el-Emîr el-Merzifonî olarak tanıtır. (bk. Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-ahyâr min fukahâ mezheb'in-Nu'man el-Muhtar* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 630), 436*; ayrıca bk. Edirneli Meccid Efendi, *Tercüme-i Şekaik-i Numaniyye Hadaikü's-Şekaik* (İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1269), 89.
- 2 Zeyneddin Hafî'nin Araçça kaleme aldığı h.832/1428 tarihli bu *İcâzetnâme*, türünün güzel bir örneği olup Lamiî'nin (v.938/1532) *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*'nde yer almaktadır. Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Camî, *Nefehâtü'l-Üns min hazarâti'l-kuds* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1980), 553-555.
- 3 Henüz basılmamış olan bu eserin bazı yazmaları günümüze ulaşmıştır. Bunlar arasında Zeyneddin el-Hafî, *Vesayâ-yi Kudsiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Pasa, 295) ve Zeyneddin el-Hafî, *Vesayâ-yi Kudsiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 432), 28-55.

es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *İ'lâm al-Hüddâ*⁴ ve *'Avarif el-Me'arif*⁵ adlı kitapları da bulunmaktaydı. Onun kaynaklarda *'İşk-name*, *Vesâyâ*, *Divânçe-i İlahiyat* ve *İrşadu'l-Enâm* adlı eserleri de yazdığını görmekteyiz. Ne yazık ki bu eserlerden sadece ilki İşk-nâme bugüne kadar gelebilmiştir.⁶ Abdurrahim Merzifoni, Piri Zeyneddin el-Hafî'nin emriyle Anadolu'ya döndükten⁷ sonra hayatını, doğduğu beldesi Merzifon'da eserler okutmak, yazmak ve irşatta bulunmakla geçirmişti. Merzifonlular şimdi, beldelerinde defnolunan bu büyük şahsiyetle iftihar etmektedirler.⁸

Muhammed Kocevî

Taşköprülüzâde'nin Sultan II. Bayezid devri âlimleri arasında zikrettiği Muhyiddin Seyyidi Çelebi'nin (ö.931/1524) babası Muhammed Kocevî de Merzifon Medresesi'nde müderris olmuştu⁹. Ancak onunla ilgili olarak, bu medresede uzun müddet hocalık yaptığını dışında bir şey bilmediğimizi ve normal olarak bu görevini oğlundan önce gerçekleştirmiş olabileceğini düşündüğümüzü hatırlatmakla yetiniyoruz. Eserine Osmanlı Devleti topraklarında yaşayan hukuk alimlerini (fukaha) de almış olan Süleyman b. Mahmûd el-Kefevî (ö.990/1582), Merzifon Medresesi'nde öğretim yapmış olan ilk müderrisler arasında Molla İlyas b. Yahya b. Hamza er-Rumî'yi kaydeder. Taşköprülüzâde bu zatı, Merzifon'un müderrisi, kadısı ve müftüsü olarak tanıtır ve onun Hâce Muhammed Parsa diye meşhur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Buharî'den fıkıh okuduğunu ve 821/1418 yılında kendisinden Buhara'da icazet aldığını söyler.¹⁰ Kefevi ayrıca, Hâce Muhammed Parsa'nın ilmi şeceresini, Hanefî mezhebinin kurucusu Ebu Hanife'ye (ö.150/767)) kadar götürür, sonra da Sultan Murad'ın (824-855/1421-1451)

-
- 4 İçinde Allah'ın sıfatları, Allah'ın kudreti, fiillerin yaradılışı, Allah'ın kelamı gibi kelam ilmine dair meselelerin ele alındığı bu eserin bazı yazma nüshaları da elimizdedir. Bunlar arasında Şehabeddin es-Sühreverdî, *İ'lâm al-Hüddâ* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1796), 116-122 ve Şehabeddin es-Sühreverdî, *İ'lâm al-Hüddâ* (Berlin: Berlin Kütüphanesi, 1742), 142-160) vardır.
 - 5 Şehabeddin es-Sühreverdî'nin meşhur kitabı *'Avârif*, İslam tasavvufunun bilhassa Zeyniyye tarikatı mensuplarının en çok okunan eserlerinden biridir. Richard Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse des Umar as-Suhrawardi (Awarif al-Ma'arif)* adıyla Almanca'ya yaptığı tercümesinin başına, Sühreverdî'nin hayatı ve eseri üzerinde geniş ve değerli bir giriş de koymuştur. Richard Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse des Umar as-Suhrawardi (Awarif al-Ma'arif)* (Freiburg: Freiburger Islamstudien, 1978), 1-17.
 - 6 *'İşk-name*'nin, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinin Türkçe Yazmalar içinde bulunan bu nüshası Abdurrahim Merzifoni, *İşknâme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Türkçe Yazmalar, 1359) Berrin Taşan'ın Abdurrahim Rumi adlı çalışmasına da konu olmuştur. Berin Taşan, *Merzifonlu Şeyh Abdürrahim Rumi* (İzmir: Hepileri Tipo Ofset, 1975).
 - 7 Onun "Bir aşk kütüğü yaktık, diyar-ı Rum'a attık" sözü için bk. Taşköprülüzâde, *eş-Şekaik en-Nu'maniyye*, thk. Ahmet Suphi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 70.
 - 8 Mecdi Efendi, Abdurrahim Merzifoni'nin hayatında ve vefatı sırasında kerametler gösterdiğini ve halkın teberrükten onun kabrini ziyaret ettiğini kaydeder. (Edirneli Mecdi Efendi, *Tercüme-i Şekaik-i numaniyye Hadaikü'ş-Şekaik* (İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1269), 89).
 - 9 Bk. Taşköprülüzâde, *eş-Şekaik*, thk. Ahmet Suphi Furat, 300.
 - 10 Bk. Taşköprülüzâde, *eş-Şekaik*, thk. Ahmet Suphi Furat, 300. Taşköprülüzâde daha sonra Hâce Muhammed Parsa'nın hocalarını da zikreder. Mecdi Efendi bunlara herhangi bir ilavede bulunmaz. Edirneli Mecdi Efendi, *Tercüme-i Şekaik-i Numaniyye Hadaikü'ş-Şekaik*, 123.

İlyas er-Rumi'ye Merzifon Medresesi'ni verdiğini ve onun kadı ve müftü olduğunu hatırlatır¹¹.

Kırımlı Seyyid Ahmed

Kaynaklarda herhangi bir eseri kaydedilmeyen İlyas er-Rûmi'den sonra Merzifon Medresesindeki eğitim ve öğretimin başına Kırımlı Seyyid Ahmed b. Abdullah'ın geçtiğini görüyoruz. Taşköprülü-zâde'den¹² öğrendiğimiz bilgiler arasında, Sultan II. Murad'ın Kırımlı Seyyid Ahmed'e Merzifon'daki medresesini verdiği de bulunuyor. Öyle görülüyor ki o sıralar takriben 25-30 yaşlarında olması gereken âlimimiz, bu medresede bir müddet öğretim yapmış ve sonra da İstanbul'a gelmiştir. Kırımlı Seyyid Ahmed'in Sultan Fatih'le olan görüşmesi İstanbul'da ve Mahmud Paşa'nın vezirliği sırasında olduğuna göre, o bu medresede Sultan II. Murad'ın, tahtı oğluna ikinci defa bıraktığı 855/1451 yılına kadar kalmış görünüyor. Onun bu medresede sadece öğretimle yetinmediği, bu sırada eserler de verdiği bugün elimizde bulunan 849/1449 tarihli *Haşiye 'ale'l-Telvih* adlı kitabından da anlaşılıyor. Daha başka eserleri de¹³ günümüze kadar gelmiş olan Kırımlı Seyyid Ahmed'in bu kitabı, isminden de anlaşılacağı üzere *et-Telvih* adlı esere yapmış olduğu bir haşiyedir. *et-Telvih*, çok yönlü bir alim olan Sa'deddin et-Teftazani'nin (ö.792/1389), *et-Tavdih* adlı esere yapmış olduğu şerhtir. *et-Tavdih* adındaki bu eser ise, meşhur Hanefi fakihî Sadru's-şerî'a Ubeydullah b. Mes'ud el-Mahbubi el-Buhari'nin (ö.747/1346) usul-i fıkha dair meşhur eseri *et-Tenkîh*'e yaptığı şerhin adıdır.

Seyyid Abdullah oğlu Ahmed söz konusu haşiyesini, tanıttığımız *et-Telvih* adlı bu eserin anlaşılması güç noktalarını aydınlatmak üzere Arapça olarak kaleme almıştı. Yaklaşık 250 varak, yani 500 sayfa hacmindeki bu haşiyenin günümüze kadar gelmiş bazı nüshaları yazma eser kütüphanelerimizde bulunmaktadır¹⁴.

Kırımlı Seyyid oğlu Ahmed'in Merzifon Medresesi'nde 855/1451 yılına kadar kaldığını hatırlatmıştık. Onun bugün, bizzat kendi kalemıyla yazılmış 856/1452 tarihli bir başka eserini de görmekteyiz. *el-Mu'avvel* adlı bu çalışması, belâgata dair olup, yukarda andığımız büyük alim Sa'deddin et-Teftazani'nin Osmanlı Medreseleri'nde de çokça okutulan *el-Mutavvel* adlı

11 Bk. Kefevi, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-ahyâr min fukahâ mezheb'in-Nu'man el-Muhtar* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 630), 436°.

12 Bk. Taşköprülüzade, *eş-Şekaik*, thk. Ahmet Suphi Furat, 82-83.

13 Kırımlı Seyyid Abdullah oğlu Ahmed'in hayatını ve eserlerini daha önce yazdığımız bir makalemizde etraflıca ele almıştık. Burada onun konumuzla ilgilendiren yönlerine temasa yetinmekteyiz. Bu büyük Osmanlı aliminin diğer eserleri için bk. Ahmed Subhi Furat, Fatih'in İltifatına Mazhar Olmuş Bir Âlim Kırımlı Seyyid Abdullah oğlu Ahmed (*Türk Dünyasına Bakışlar*, İstanbul 2003, s.263-266).

14 Söz konusu hâşiye için Seyyid Abdullah b. Ahmed, *Haşiyetü'l-Kırımı Ala'l-Telvih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 619), Seyyid Abdullah b. Ahmed, *Haşiyetü'l-Kırımı Ala'l-Telvih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, 352) ve Seyyid Abdullah b. Ahmed, *Haşiyetü'l-Kırımı Ala'l-Telvih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 456) koleksiyonlarına bakılabilir.

eserinin güç ve müphem noktalarını açıklamak maksadıyla kaleme alınmıştı.¹⁵ Söz konusu bu eserin kaydettiğimiz yazılış tarihi olan 856/1452 yılı bize, en azından eserin gerekli bir hazırlık döneminin Merzifon Medresesi'nde gerçekleştirilmiş olduğunu düşündürüyor.¹⁶

Hemen hemen aynı yıllarda Merzifon'da yaşamış olan Abdurrahim Merzifoni ile İlyas er-Rumi ve Kırımlı Seyyid oğlu Ahmed, karşımıza iki farklı alanın, tasavvufi ve ilmi alanının önderleri olarak çıkıyor. Bu da bize Çelebi Mehmed (816-824/1413-1421) ile oğlu II. Murad devri (824-855/1421-1451) Merzifon'un birbirini besleyen ve tamamlayan ilim ve kültür hayatına sahip bir belde olduğunu gösteriyor.

Abdullah el-Amasi

Sultan II. Murad devrinde Merzifon'da müderrislik yapmış bir diğer zat da Abdullah el-Amasi'dir. Amasi nisbesi onun Amasya'da doğmuş olabileceğini ya da bir müddet bu şehirde görev yaptığını düşündürüyor. Kaynaklarda ne yazık ki hakkında verilen bilgiler kendisini yakından tanımamıza imkan sağlamıyor. Taşköprülü-zade sözü geöen bu âlimi *eş-şeka'ik* adlı eserinde, Sultan II. Mehmed (Fatih) devri (855-886/1451-1481) alimleri arasında ele alır ve onun, devrinin ileri gelen alimlerinden okuduktan sonra Merzifon Medresesi'nde müderris olduğunu; daha sonra bu görevi Amasya'daki Sultan Bayezid Han Medresesinde sürdürdüğünü ve bu görevinin başında iken Amasya'da vefat ettiğini kaydeder.¹⁷ *şeka'ik* müellifinin verdiği bilgiler arasında, Abdullah el-Amasi'nin âbid, zâhid ve sâlih bir kişi olduğu, zamanını ilim ve ibadete hasrettiği; fıkıh, hadis ve tefsir gibi dini ilimlerle edebi ilimlerde derin bilgisi bulunduğu gibi hususlar vardır. Bilhassa belagat ilminde pek mahir olduğu, bu sahanın temel kitabı sayılan *es-Sekkakî*'nin (ö.626/1229) *Miftahu'l-Ulum*'unu şerhlerine müracaat etmeden büyük bir öğrenci grubuna sevdirerek okuttuğu da hatırlatılır ki Edirmeli Mecdi Efendi de (ö.999/1590) onun bu başarılarına tercümesinde¹⁸ yer vermiştir.¹⁹ Sultan II. Bayezid devrinde (886-918/1481-1512)

15 Çok yönlü bir âlim ve belagat alanında da bir otorite sayılan Sa'deddin et-Teftazani, Hatib-i Dimaşki diye tanınan meşhur dil âlimi el-Kazvini'nin (v.739/1338) *Telhis el-Miftah* adlı eserini, farklı tarihlerde kaleme aldığı *el-Muavvel* ve *el-Muhtasar* adlı iki eseriyle şerh etmişti. Geniş bilgi için bakınız, A. S. Furat, "Fatih'in İltifatına Mazhar Olmuş Bir Âlim", Prof. Dr. Mehmet Saray'a Armağan: Türk Dünyasına Bakışlar (İstanbul: Da Yayıncılık, 2003), 268-269.

16 Seyyid oğlu Ahmed'in el-Muavvel adlı bu hâşiyesinin kendi yazısıyla olan nüshası, Seyyid Abdullah b. Ahmed, *el-Muavvel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1806) bulunmaktadır. Söz konusu bu hâşiyesinin, yine Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde Seyyid Abdullah b. Ahmed, *el-Muavvel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 1251); Seyyid Abdullah b. Ahmed, *el-Muavvel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Hatice Sultan, nr.285); Seyyid Abdullah b. Ahmed, *el-Muavvel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1772); Seyyid Abdullah b. Ahmed, *el-Muavvel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1773); Seyyid Abdullah b. Ahmed, *el-Muavvel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 1026); Seyyid Abdullah b. Ahmed, *el-Muavvel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4375) koleksiyonlarında nüshaları bulunduğunu da hatırlatalım.

17 Bk. Taşköprülüzade, *eş-şekaik*, thk. Ahmet Suphi Furat.

18 Nevizade Atai, *Hadaikü'l-hakaik fi tekmileti 'ş-şekaik* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 226.

19 *Keta'ib*'in bir yazmasında (Kefevi, *Keta'ib* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 690), 408) yer alan Molla el-Amasi hakkında verilen bilgiler, söz konusu Abdullah el-Amâsi ile ilgili bilgilerle uyuşmamaktadır.

yaşamış olan Molla Ahî Yûsuf b. Cüneyd et-Tokatî²⁰, daha önce kendisinden bahsettiğimiz Kıvrımlı Molla Seyyid Ahmed'in öğrencisiydi. Taşköprülü-zâde bu bilgiyi "Molla Seyyid Ahmed, o medresede (Merzifon Medresesi'ni kastediyor) müderris iken²¹" kaydıyla verdiği göre, onun önce Merzifon Medresesi'nde okuduğunu anlıyoruz. Molla Ahi Yusuf daha sonra Sultan Bayezid Han'ın hocalarından Molla Salahaddin'in öğrencisi olmuş ve sonunda Molla Hüsrev'in maiyetine katılmıştı. Onun Bursa'da Molla Hüsrev Medresesi'nde başlayan müderrislik hayatı, Edirne'de el-Haceriyye Medresesi, İstanbul'da Kalenderiyye Medresesi ile Vezir Mehmed Paşa Medresesi, ardından Bursa Sultaniyesi ile devam etmiş ve nihayet Sahn-ı Seman Medreseleri'nden birine tayini ile mükâfatlandırılmıştı. Pek çok kitabı olduğu, bunları alimlerin okuması için vakfettiği bildirilen Molla Ahi Yusuf, Sadru'ş-Şerî'a'nın *Şerh el-Vikâye*'sine bir haşiye²² ile içinde küfre götüren sözleri ele aldığı *Hediyet el-muhtedin*²³ adlı bir eser de yazmıştı. Daha başka kitaplar da²⁴ yazmış bulunan Molla Ahi Yûsuf'un bu eserlerinde, Merzifon Medresesi'nde geçirdiği öğrenim hayatından bazı birikimlerinin yer aldığını da düşünebiliriz. Kaynaklarda²⁵ Sultan II. Bayezid devrinin alimi olarak yer alan Molla Seyyid İbrahim'in (ö.935/1528) müderris olarak görev yaptığı medreseler arasında Merzifon Medresesi de vardı. Molla Seyyid İbrahim'in ailesi, İran'dan Anadolu'ya göç etmiş ve Amasya civarında Yenice adlı bir köye yerleşmişti. Taşköprülü-zâde onun babasının, kerâmet sahibi bir zat olduğunu ve kendisine Sultan II. Bayezid'in de pek hürmet ettiğini söyler. Önce babasından, sonra da İznik Medresesi'nde Hoca-zâde'den okuyan Seyyid İbrahim, bir ara Şehzade Korkut'un da hocalığını yapmış ve sonra da Merzifon Medresesi'ne tayin edilmişti. O, daha sonra Karahisar, İstanbul'da Vezir Mustafa Paşa, Amasya'da Bayezid Han medreselerinde hocalık yapacak ve günlük 80 akçe ile ayrılmış Amasya'da fetva makamına getirilecektir.

- 20 *eş-Şekâ'ik*'in bir yazma nüshasında (Taşköprülüzade, *Şeka'ik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 835), 97) görülen bir notta, Tokatlı olan bu alimin babasının Tokat'ta bir camide imam olduğu ve aynı camide Molla Lutfî'nin babasının da müezzin olarak görev yaptığı kaydı yer alıyor.
- 21 Bk. Taşköprülüzade, *eş-Şekaik*, thk. Ahmet Suphi Furat, 275.
- 22 *Zahîret el-'Ukbâ* adıyla tanınan bu haşiyenin bugün yazma eser kütüphanelerimizde pek çok nüshası bulunmaktadır. Onun en eski nüshaları arasında şunlar hatırlatılabilir. (Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd, *Zahîret el-'Ukbâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizade, 225); (Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd, *Zahîret el-'Ukbâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1607); (Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd, *Zahîret el-'Ukbâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 305); (Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd, *Zahîret el-'Ukbâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kara Çelebizade, 106); (Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd, *Zahîret el-'Ukbâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 99).
- 23 *Hediyet el-Mühtedin*'in günümüze ulaşan nüshaları arasında şunlar da vardır: (Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd, *Hediyet el-Mühtedin* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, 2237); (Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd, *Hediyet el-Mühtedin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1048); (Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd, *Hediyet el-Mühtedin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1010), 1-42; (Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd, *Hediyet el-Mühtedin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Harput, 17); (Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd, *Hediyet el-Mühtedin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1289); (Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd, *Hediyet el-Mühtedin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 257).
- 24 Molla Ahi Yusuf'un, kaynaklarda zikredilmeyen eserleri arasında aşağıdakiler hatırlatılabilir (Molla Ahi Yusuf, *Zübdet et-Ta'rifat* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Perteniyal, 1054); (Molla Ahi Yusuf, *Zübdet et-Ta'rifat* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekke, 723); (Molla Ahi Yusuf, *Zübdet et-Ta'rifat* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tirnovalı, 1673).
- 25 Bk. Taşköprülüzade, *eş-Şekaik*, thk. Ahmet Suphi Furat, 305-309; Edirneli Mecdi Efendi, *Tercüme-i Şekaik-i numaniyye Hadaikü'ş-Şekaik* (İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmiri, 1269), 319-323.

Ancak onun çok geçmeden bu görevinden de ayrıldığını ve Sultan II. Bayezid tarafından günlük 100 akçe ile emekli edildiğini görüyoruz. Yavuz Sultan Selim Han tahta çıkınca (918/1512) ona, Eyüp civarında bir ev satın almıştı. Taşköprülü-zde, Molla Seyyid İbrahim'in vefat edene kadar oturduğu bu evi, Ebu Eyyüp Ensari Medresesi'nde müderris olacaklara vakfettiğini söyler. Taşköprülü-zde ayrıca, güzel hattıyla yazdığı pek çok kitabı olan ve son yıllarında görme melekesini yitiren Molla Seyyid İbrahim'i vefatından bir gün önce ziyaret ettiğini de ilave eder.²⁶

Molla Atufi

Taşköprülü-zade'nin Yavuz Sultan Selim devri (918-926/1512-1520) limleri içinde yer verdiđi²⁷ Molla Atfi, eserlerinin bir kısmını Sultan II. Bayezid'e ithaf etmişti. Bunlar arasında yer alan tıbb-ı nebevî'ye ait *Ravz el-insan fi t-tıbb en-nebevi* adlı kitabının başında onu, asrın gerçekten alim ve amil halifesi olarak zikreder. Atfi'nin, söz konusu bu eserin Süleymaniye Kütüphanesinin Fatih koleksiyonunda yer alan yazma nüshasının (nr.3569) başında Hıdır b. Mahmud b. Ömer el-Atfi el-Merzifoni şeklinde görülen tam adı, onun Merzifonlu olduğunu gösteriyor. Kaynaklarda nedense onun Atufi diye tanındığı zikredilmekte ve fakat bu nisbesine pek yer verilmemektedir²⁸. Büyük bir ihtimalle Merzifon'da doğmuş olması dolayısıyla bu nisbeyi almış olan Molla Atfi'nin çok yönlü bir alim olduğu, günümüz kadar gelmiş olan eserlerinden²⁹ anlaşılmaktadır. Müderrislik yerine İstanbul camilerinde ders vermeyi ve vaaz etmeyi tercih eden Molla Atfi, 948/1541 yılında oturduğu Eyüp'te vefat etmiş ve evinin civarında defn edilmişti.

Yavuz Sultan Selim devri alimleri arasında Molla Bünyad b. Muhammed b. Ivaz b. Murad b. Osman er-Rumi el-Merzifoni'yi de anabiliriz. Fakat ne yazık ki kaynaklarda onun hayatı hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Merzifonlu olduğu nisbesinden anlaşılan Molla Bünyad'ın sadece *er-Risaletü 'l- 'Aşuriye* isimli bir risalesi vardır. (Ayasofya 1309)

26 Bk. Taşköprülüzade, *eş-şekaik*, thk. Ahmet Suphi Furat, 308; ayrıca bk. Edirneli Mecdi Efendi, *Tercüme-i şekaik-i numaniyye Hadaikü 'ş-şekaik*, 322.

27 Bk. Taşköprülüzade, *eş-şekaik*, thk. Ahmet Suphi Furat, 416-417.

28 Taşköprülüzade de onun Merzifoni nisbesini zikretmez; Edirneli Mecdi'nin *eş-şekaik* 'ik tercümesinde ise karşımıza Kastamon nisbesiyle çıkar (Mecdi Efendi, *Tercüme-i şekaik-i numaniyye Hadaikü 'ş-şekaik*, 41). Oysa bizzat kendisi, es-Sgni'nin *Meşarik el-envar en-Nebeviyyesi*'ne yaptığı şerhin sonunda tam adını "Hıdır b. Mahmud b. Ömer al-Merzifoni el-Atfi" olarak verir (Bk. Atufi, *Keşfü 'l-Meşarik fi şerhi Kitab Meşariki 'l-Envar* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 230), 522.

29 Bunlar arasında Atufi, *Keşfü 'l-Meşarik fi şerhi Kitab Meşariki 'l-Envar* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 230)[Müellif Hattı]; Atufi, *Keşfü 'l-Meşarik fi şerhi Kitab Meşariki 'l-Envar* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 994); Atufi, *Keşfü 'l-Meşarik fi şerhi Kitab Meşariki 'l-Envar* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 388); Atufi, *Keşf 'l-Meşarik fi şerhi Kitab Meşariki 'l-Envar* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan, 64); *Mir 'at et-te 'vil* (Atufi, *Mir 'at et-te 'vil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim, 215); *şerh Kasidet el-Burde* (Atufi, *şerh Kasidet el-Burde* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1309); *Haşiye ale 'l-Keşşaf* (Atufi, *Haşiye ale 'l-Keşşaf* (İstanbul: Atuf Efendi Kütüphanesi, 1542); *Akrabadin* (Atufi, *Akrabadin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi 1368) ve *Remz ed-Deka 'ik fi ilm er-ru'ya* (Atufi, *Remz ed-Deka 'ik fi ilm er-ru'ya* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 3546), 182-184[derkenar] hatırlatılabilir. Onun hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Lütfi akan, "Atufi Hayreddin Hızır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/99-100.

Molla Hafız Acem

Merzifon Medresesi, Kanuni Sultan Süleyman döneminde de (926- 974/1520-1566), değerli birçok müderrisin ders verdiği ve eserler kaleme aldığı bir eğitim ve öğretim müessesesi olmaya devam etmiştir. Bunların başında anmamız gereken Molla Hafız Acem (ö.957/155), Şah İsmail'in baskılarından kaçarak Anadolu'ya gelmiş ve bu medresedeki görevi sırasında eserler de yazmıştı. Tam adı Hafızuddin Mehmed b. Ahmed b. Adil Paşa olan ve Molla Hafız diye de tanınan Hafız Acem, daha Tebriz'de iken ciddi bir öğrenim görmüştü. Anadolu'ya geldiğinde, Şiraz'da iken büyük kelim alimi Celaleddin ed-Devvânî'nin (908/1502) muhitinde tanınmış olduğu Amasyalı Müeyyed-zâde Abdurrahman Efendi'nin(ö.922/1516)³⁰ maiyetine katıldı ve kısa zamanda onun takdirini kazandı. Onu Fatih'in vefatından sonra II. Sultan Bayezid'e takdim eden Müeyyed-zade, kendisine Ankara Medresesi'ni aldı. Bu medresede bir taraftan ders verirken bir ay gibi kısa bir zamanda güzel hattıyla Sadruş-şeri'a³¹ yazarak okuttu. Daha sonra Merzifon Medresesi'ne geçen Molla Hafız Acem, bu iki yönlü çalışma temposunu burada da sürdürdü ; hem ders verdi hem de eserler yazdı.

Onun Merzifon Medresesi iken yazdığı eserlerin ilki, Arap dili belagatinde temel kaynaklardan biri olan *Miftah el-Ulûm*'a Seyyid Şerif'in yapmış olduğu şerhin bazı kısımları için kaleme aldığı bir haşiyeydi. Ancak o bu konuyu bir müddet sonra tekrar ele aldı. *Miftah el-Ulum*'un üçüncü bölümünün on beş gün içinde yazdı ve Seyyid Şerif'in *Miftah* şerhinden parçalar da alarak haşiyesini tamamladı. Daha önce Kıvrımlı Seyyid Ahmed de bu medresede iken belagatla ilgilenmiş ve Sa'deddin et-Teftazani'nin *el-Mutavvel* adlı eserine haşiye yazmıştı. Esasında her

30 Abdurrahman Efendi, Sultan II. Bayezid'in Amasya valiliği sırasında nişancıları olan Alaeddin Ali Çelebi'nin oğludur. Alaeddin Ali Çelebi, Kazeruniyye şeyhlerinden Müeyyed Çelebi'nin oğlu olduğu için Abdurrahman Efendi Müeyyed-zâde diye tanınmıştır. Abdurrahman Efendi, Yakut Paşa Zaviyesi şeyhi olan babasının sayesinde ciddi bir tahsil görmüştü. Babasının, Amasya valiliğine tayin edilen Şehzade Bayezid'in, yazışmalarında tuğrasını çeken nişancıları olması, Müeyyed-zade'nin Şehzade Bayezid'in yakınları arasına katılmasını sağlamıştı. Ancak bir müddet sonra, Şehzadenin içki ve eğlenceye alıştırılmasında Müeyyed-zade'nin de katkısı olduğu şeklinde, kendisini çekemeyenlerin Fatih Sultan Mehmed'e yaptıkları şikayet üzerine hakkında çıkarılan ferman Amasya'ya gelmeden önce Haleb'e kaçmak zorunda kaldı. Bir müddet sonra Şiraz'a gitti ve burada yedi yıl büyük kelim alimi Celaleddin ed-Devvani'nin (v.908-1502) derslerini takip etti. Fatih'in vefatından sonra Amasya'ya bir müddet sonra da İstanbul'a gelen Müeyyedzade, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği de yaptı. Müeyyedzade Abdurrahman Efendi'nin, Sultan II. Bayezid'in de iltifatlarına mazhar olan hocası ed-Devvani'nin eser ve görüşlerinin yaygınlaşmasında önemli rol oynadığı kabul edilir. Geniş bilgi için bk. Hasan Aksoy, "Âli Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/414-416; Harun Anay, "Devvani", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/257-262.

31 Sadruş-şeri'a esasında Ubeydullah b. Mes'ud'un (v.747/1346) lakabıdır. Ubeydullah b. Mes'ud, dedesi Burhanüş-şeri'a Mahmud'un, kendisi için yazdığı *Vikayet er-rivaye fi mesa'il el-Hidaye* adlı eseri şerh etmiş ve bu eser, müellifinin lakabıyla özdeşleşip Sadruş-şeri'a diye meşhur olmuştur. Sadruş-şeri'a Ubeydullah b. Mes'ud, adı geçen *Vikayet er-rivaye fi mesa'il el-Hidaye*'yi *en-Nukaye* adıyla ihtisar da etmiştir. Osmanlı medreselerinde de okutulan Sadruş-şeri'a'ya, içlerinde Molla Hafız Acem de olmak üzere pek çok alim tarafından haşiye yazılmıştır. Geniş bilgi için bk. Şükrü Özen, "Sadruşşeria", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/427-431.

iki âlimin haşiyelerinin temelinde es-Sekkakî'nin³² *Miftah el-ulum*³³ adlı eseri bulunmaktaydı. Kıvrımlı Seyyid Ahmed, sözü edilen bu *Miftah el-Ulum*'a Hatib-i Dimaşk diye tanınan el-Kazvinî'nin yaptığı telhisten hareket etmiş; bu telhise et-Teftazani'nin yaptığı *el-Mutavvel* adlı şerhe 856/1452 yılında *el-Muavvel* adında iki yüz varaklık bir haşiye yazmıştı. Altmış küsur yıl sonra bu medresede müderris olan Molla Hafız Acem, aynı konuyu biraz daha önceki safhasından hareketle işlemekteydi. Molla Hafız Acem Merzifon Medresesinde iken yazdığı bu haşiyeyi İstanbul'a geldiğinde Müeyyed-zade'ye arzetti. Sultan Selim Han Amasya'da kışlakta iken Molla Hafız Acem'i tanımış ve kendisini İstanbul'daki Eski Ali Paşa Medresesi'ne tayin etmişti. Molla Hafız Acem burada müderris iken *Haşiye ala şerh el-Mevâkıf*'ını³⁴ yazdı. Bu çalışmasında Seyyid şerif'in *el-Mevâkıf*'a yaptığı şerhteki müphem noktaları açıklıyordu. Onu daha sonra sırasıyla İznik, Sahn-ı Seman ve Ayasofya medreselerinde hoca olarak görüyoruz. Hafız Acem bu medreselerde bir taraftan ders verirken diğer taraftan eserler yazdı. Nitekim *Heyula*³⁵ risalesini İznik Medresesi'nde, *şerh-i Tecrid*'i³⁶ Sahn-ı Seman'da, *Medinetu'l-İlm*'i Ayasofya Medresesi'nde kaleme almıştı.³⁷

Hafız Acem Merzifon Medresesi'nde müderris iken değerli öğrenciler de yetiştirdi. Bunlar arasında bulunan şeyh Abdurrahman, Ata'ı'nın ifadesiyle "Merzifon'da Cemaleddin Efendi nam merd-i zu fûnûnun necl-i necibi ve mahdum-i³⁸ edibi olup şeyh-zade demekle malum bende ve azadedir"³⁹.

Kanuni Dönemindeki Diğer Merzifonlu Alimler

Kanuni Sultan Süleyman döneminin diğer Merzifonlu âlimlerini şöyle sıralayabiliriz:

Kutbeddin el-Merzifoni Sultan II. Bayezid devrinin meşhur âlimi ve şeyhülislamı Zenbilli Ali Efendi'nin (ö.932/1526) büyük ihtimalle son yıllarında muhitinde de bulunan Kutbeddin el-Merzifoni nisbesini herhalde bu beldede doğmuş olmasına borçludur. 935/1528 yılında vefat eden bu zat İznik, Davud Paşa (İstanbul) ve Trabzon Medreselerinde müderrislik yapmıştı⁴⁰.

32 es-Sekkakî nisbesiyle tanınan Siraceddin Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed el-Hârizmi (v.626/1229), büyük bir dil alimi olup bilhassa Arap belagati konusundaki çalışmalarıyla tanınmıştır. Hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Durmuş, "Sekkaki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/332-334.

33 *Miftah el-'Ulum*, es-Sekkaki'nin içinde sarf, nahiv ve belagati işlediği meşhur eseridir. Bu eserin bilhassa me'ânî edildiği üçüncü bölümü üzerinde şerh, haşiye, talik, ihtisar, nazm ve tagyir tarzında pek çok çalışma yapılmıştır. Geniş bilgi için bk. Katip Çelebi, *Keşf ez-zunun*, II, 1762-1767.

34 Bu haşiyesinin bir nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesinde bulunmaktadır (nr. 607). Molla Hafız Acem, *Haşiye ala şerh el-Mevâkıf* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 607).

35 Bu risalesinin bir nüshası şimdi Laleli Kütüphanesinde (nr.2513) bulunuyor. Molla Hafız Acem, *Heyula* (İstanbul: Laleli, 2513).

36 Bk. Taşköprülüzade, *eş-şekaik*, thk. Ahmet Suphi Furat, 450.

37 Bu risalesinin bir nüshası Veliyeddin Efendi Kütüphanesindedir. Molla Hafız Acem, *Medinetu'l-İlm* (İstanbul: Bayezit Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 3264), 94-102.

38 Hafız Acem'in hayatı ve eserleri üzerinde geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Akün, "Hafız-ı Acem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/80-83.

39 Bkz. Nevzade Atai, *Hadaikü'l-hakaik fi tekmileti's-şekaik*, 82.

40 Bk. Taşköprülüzade, *eş-şekaik*, thk. Ahmet Suphi Furat, 484-485; Nevzade Atai, *Hadaikü'l-hakaik fi tekmileti's-şekaik*, 479.

Onun özellikle Arapça ilimlerle fıkhıta geniş bilgisi olduğu, Sadru ş-Şerî‘a’nın *el-Vikaye* adlı esere yaptığı şerhin bazı bölümlerine ve Seyyid Şerif’in *el-Miftah*’a yaptığı şerhe talikatı⁴¹ olduğu da kaydedilir. Seyrek Muhyiddin (ö.947/1540) Tam adı Muhyiddin Muhammed el-Huseyni olan Zeyrek Muhyiddin Ankara civarındandı. Yusuf Germiyani, Seyyidi Muhammed Kocevi ve Birgivi-zade Muslihuddin Efendi’den okumuş, sonra da Aydınlı Bali Efendi’nin ders yardımcısı (muidi) olmuştu. Onun Ankara, Merzifon ve Tokat Medreselerinde müderrislik yaptığı kaydedilir. Merhum, Kanuni’nin oğlu şehzade Mehmed’in de hocalığını yapmış ve bu görevi sırasında vefat etmişti.⁴²

Edirne’li Mecdi Efendi onun, *el-Hidaye*’nin ve Sadru ş-şerî‘a’nın bazı bölümlerine yapmış olduğu talik türünden çalışmalarının müsvedde halinde kaldığını hatırlatır. Molla Zeyrek Muhyiddin kendi kasabasında bir mescid ile bir dar-ı talim de yaptırmıştır⁴³. Molla İbnu ş-Şeyh asıl adı Abdullah olan ve fakat İbnu’ş-Şeyh diye tanınan bu zatın babası, Zeyniyye tarikatının şeyhlerinden Taceddin’in halifesi idi. Boyabadlı bir aileden gelen İbnu’ş-Şeyh, Seyyidi Mahmud Kocevi ve Muhammed b. Hasan Samsuni’nin öğrencisi oldu.

Onun Merzifon Medresesi müderrisliği ile başlayan hocalığı, kaynakların kaydetmediği bazı medreselerde devam etmiş ve fakat çok geçmeden uzlet ve feragatı tercih ederek emekli olmuştu. İbnu ş-Şeyh’in çok yönlü bir âlim olduğu, özellikle Beyzavi tefsirinde geniş ve güvenilir bilgisi bulunduğu kaydedilir⁴⁴.

Şeyh-zade: Şeyh-zade’nin babası, yukarda da geçtiği üzere Sultan II. Bayezid devrinin (886-918/1481-1512) büyük alimlerinden Cemaleddin Efendi idi⁴⁵. Asıl adı Abdurrahman olan Şeyh-zade, Hafız Acem’den Merzifon Medresesindeki hocalığı sırasında ders almış, sonra da İznik Medresesi’nde Molla Karabağı’nin⁴⁶ ders muidi (yardımcısı) olmuştu. Karabağı’nin 942/1535 yılında vefatından sonra onu Cezeri Kasımpaşa medresesi’nde görmekteyiz.

Değerlendirme ve Sonuç

Yazımızda ele aldığımız bir buçuk asrı biraz aşan dönemde Merzifon’daki ilmi faaliyetleri, Merzifon Medresesi’nde ve daha sonra II. Murad devrinde (824-855/1421-1451) kurulan medresede öğretim üye ve yardımcıları, yani müderris, muîd ve danışmendler; medrese dışında da edipler, şairler ve mutasavvıflar gerçekleştirdi. Bu öğretim üye ve yardımcılarıyla edip ve mutasavvıfların sayısı hakkında kesin bir rakam veremiyoruz. Burada tabakat kitaplarındaki tertibe göre başarılı olanlar, yani öğretim ve eğitim faaliyetlerini arzu edilen şekilde gerçekleştirmiş olup bu faaliyetlerinin yanında eser de vermiş olanlar alındı.

41 Kutbeddin Merzifoni’nin anılan bu çalışmalarına yazma eser kütüphanelerinde rastlanılmadı.

42 Bk. Taşköprülüzade, *eş-Şekaik*, thk. Ahmet Suphi Furat, 501.

43 Bkz. *Hada’ik*, s.493. Bugün elimizde Zeyrek Muhyiddin’in oğlu Emrullah’ın istiâre konusunda bir risalesi (Kasidedicizade,nr.675(v.227-228)) ile bunun şerhi (Kılıç Ali Paşa 890 (1-127)) bulunmaktadır

44 Bk. Taşköprülüzade, *eş-Şekaik*, thk. Ahmet Suphi Furat, 514-515.

45 Nevzade Atai, *Hadaikü’l-hakaik fi tekmileti’ş-Şekaik*, 8.

46 Taşköprülüzâde’nin Kanuni Sultan Süleyman devri alimleri arasında ele aldığı (bk. Taşköprülüzade, *eş-Şekaik*, thk. Ahmet Suphi Furat, 457). Karabağı, tefsir ,hadis ve usul-i fıkıh gibi İslami ilimlerin yanında muhadarata dair *Calib es-Sürûr* adlı eseriyle de tanınır. Hayatı ve eserleri hakkında derli toplu bilgi için Ömer Mahir Alper, “Karabağı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/369.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd. *Hediyyet el-Mühtedin* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi. 2237
- Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd. *Hediyyet el-Mühtedin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi. 1048
- Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd. *Hediyyet el-Mühtedin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi. 1010). 1-42.
- Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd. *Hediyyet el-Mühtedin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Harput. 17.
- Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd. *Hediyyet el-Mühtedin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Laleli. 1289.
- Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd. *Hediyyet el-Mühtedin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Reşid Efendi. 257.
- Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd. *Zahiret el-'Ukbâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Kasidecizade. 225.
- Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd. *Zahiret el-'Ukbâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Fatih. 1607.
- Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd. *Zahiret el-'Ukbâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Hacı Selim Ağa. 305.
- Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd. *Zahiret el-'Ukbâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Kara Çelebizade. 106.
- Ahi Çelebi Yusuf b. Cüneyd. *Zahiret el-'Ukbâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Çelebi Abdullah. 99).
- Ahmed Subhi Furat. Fatih'in İltifatına Mazhar Olmuş Bir Âlim Kıvrımlı Seyyid Abdullah oğlu Ahmed (*Türk Dünyasına Bakışlar*. İstanbul 2003. s.263-266).
- Atufi. *Akrabadin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Bağdatlı Vehbi 1368)
- Atufi. *Haşiye ale'l-Keşşaf* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi. 1542)
- Atufi. *Keşşü'l-Meşarik fi şerhi Kitab Meşariki'l-Envar* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi. 230.
- Atufi. *Keşşü'l-Meşarik fi şerhi Kitab Meşariki'l-Envar* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi. 230)[Müellif Hattı]
- Atufi. *Keşşü'l-Meşarik fi şerhi Kitab Meşariki'l-Envar* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Fatih. 994)
- Atufi. *Keşşü'l-Meşarik fi şerhi Kitab Meşariki'l-Envar* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Lala İsmail. 388)
- Atufi. *Keşşü'l-Meşarik fi şerhi Kitab Meşariki'l-Envar* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Turhan Valide Sultan. 64)
- Atufi. *Mir'at et-te'vil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Damad İbrahim. 215)
- Atufi. *Remz ed-Deka'ik fi ilm er-ru'ya* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi. 3546). 182-184[derkenar]
- Atufi. *şerh Kasidet el-Burde* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Ayasofya. 1309)
- Berin Taşan. *Merzifonlu şeyh Abdürrahim Rumi* (İzmir: Hepileri Tipo Ofset. 1975).
- Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Cami. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds* (İstanbul: Marifet Yayınları. 1980).
- Edirneli Mecdî Efendi. *Tercüme-i şekaik-i Numaniyye Hadaikü'ş-şekaik* (İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire. 1269).
- Hafız Acem. *Heyula* (İstanbul: Laleli. 2513).
- Harun Anay. "Devvani". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları. 1994). 9/257-262.

- Hasan Aksoy. "Âli Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları. 1989). 2/414-416
- İsmail Durmuş. "Sekkaki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları. 2009). 36/332-334.
- İsmail Lütü Çakan. "Atufi Hayreddin Hızır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları. 1991). 4/99-100.
- Kefevi. *Ketâ'ibu A'lâmi'l-ahyâr min fukahâ mezheb'in-Nu'man el-Muhtar* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Halet Efendi. 630)
- Molla Ahi Yusuf. *Zübdet et-Ta'rifat* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Perteniyal. 1054.
- Molla Ahi Yusuf. *Zübdet et-Ta'rifat* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Tahir Ağa Tekke. 723.
- Molla Ahi Yusuf. *Zübdet et-Ta'rifat* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Tırnovalı. 1673.
- Molla Hafız Acem. *Haşiyetü ala Şerh el-Mevâkıf* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi. 607).
- Molla Hafız Acem. *Medinetu'l-İlm* (İstanbul: Bayezit Devlet Kütüphanesi. Veliyüddin. 3264). 94-102.
- Nevizade Atai. *Hadaikü'l-hakaik fi tekmileti 'ş-Şekaik* (İstanbul: Çağrı Yayınları. 1989.
- Ömer Faruk Akün. "Hafız-ı Acem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları. 1997). 15/80-83.
- Ömer Mahir Alper. "Karabagi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları. 2001). 24/369.
- Richard Gramlich. *Die Gaben der Erkenntnisse des Umar as-Suhrawardi (Awarif al-Ma'arif)* (Freiburg: Freiburger Islamstudien. 1978).
- Seyyid Abdullah b. Ahmed. *el-Muavvel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Hamidiye. 1251)
- Seyyid Abdullah b. Ahmed. *el-Muavvel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Turhan Hatice Sultan. nr.285)
- Seyyid Abdullah b. Ahmed. *el-Muavvel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Carullah. 1772)
- Seyyid Abdullah b. Ahmed. *el-Muavvel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Carullah. 1773)
- Seyyid Abdullah b. Ahmed. *el-Muavvel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Yeni Cami. 1026)
- Seyyid Abdullah b. Ahmed. *el-Muavvel* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Ayasofya. 4375)
- Seyyid Abdullah b. Ahmed. *Haşiyetü'l-Kırımı Ala't-Telvih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Şehid Ali Paşa. 619).
- Seyyid Abdullah b. Ahmed. *Haşiyetü'l-Kırımı Ala't-Telvih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Bağdatlı Vehbi Efendi. 352).
- Seyyid Abdullah b. Ahmed. *Haşiyetü'l-Kırımı Ala't-Telvih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Carullah. 456)
- Şehabeddin es-Sühreverdî. *İ'lam al-Hüdâ* (Berlin: Berlin Kütüphanesi. 1742)
- Şehabeddin es-Sühreverdî. *İ'lam al-Hüdâ* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi. Veliyüddin Efendi. 1796)
- Şükrü Özen. "Sadruşşeria". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları. 2008). 35/427-431.
- Taşköprülüzade. *eş-Şekaik en-Nu'maniyye*. thk. Ahmet Suphi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. 1985).
- Zeyneddin el-Hafî. *Vesâyâ-yi Kudsiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Amcazâde Hüseyin Pasa. 295)
- Zeyneddin el-Hafî. *Vesâyâ-yi Kudsiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Aşir Efendi. 432)

İmâmiyye Şiası'nın Kırâatlere Yaklaşımı: Tûsî-Tabersî Örneği*

Approaches of Imâmî Shī'ite to Qirā'ahs: The Case of Tûsî-Ṭabarsî

Süleyman Yıldız¹ 



*Bu çalışma 23.07.2019 tarihinde sunduğumuz İmâmiyye Şiası Tefsirlerinde Kırâat Olgusu: Tûsî ve Tabersî Örneği (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2019), başlıklı doktora tezinden derlenerek hazırlanmıştır.

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Süleyman Yıldız (Öğr. Gör. Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmî Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7521-6258

Başvuru/Submitted: 01.02.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested: 29.02.2020
Son Revizyon/Last Revision Received: 04.03.2020
Kabul/Accepted: 05.03.2020

Atıf/Citation: Yıldız, Süleyman. İmâmiyye Şiası'nın Kırâatlere Yaklaşımı: Tûsî-Tabersî Örneği. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1, (Mart 2020): 43-64.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.683321>

ÖZ

Bu makalede, klasik dönem İmâmiyye Şiası'nın önemli müfessirlerinden olan Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *et-Tibyân fî tefsiri'l-Qur'ân*'i ile Ebû Ali Hasan et-Tabersî'nin (ö. 548/1153) *Mecma'ul-beyân fî tefsiri'l-Qur'ân* adlı eserinden hareketle özelde Tûsî ve Tabersî'nin, genelde İmâmiyye Şiası'nın kırâatlere yaklaşımları incelenmiştir. Bu bağlamda müelliflerin ahruf-i seb'a, kırâatlerin menşei ve kırâatlerde tevâtür meselesine yönelik bakışları, kırâatleri kabul kriterleri ve tercih ettikleri kırâatler çalışmanın konusunu oluşturmuştur. Makelede, Tûsî'nin *et-Tibyân*'i ile Tabersî'nin *Mecma'ul-beyân*'ı baştan sona taramaya tabi tutularak, yukarıda işaret edilen konular ve meseleler izah edilmeye çalışılmıştır. İnceleme çerçevesinde genel hatlarıyla erken dönem ve son dönem İmâmiyye Şiası müelliflerinin görüşlerine de yer verilmiş, böylelikle İmâmiyye'nin kırâatler konusunda benzer görüşe sahip olup olmadığının tespiti yapılmıştır. Genelde İmâmiyye, özelde Tûsî ve Tabersî'nin birçok meselede Ehl-i sünnet kaynaklarına atıfta bulunmaları sebebiyle çalışmada Sünnî literatürdeki bilgilere de baş vurulmuş, ele alınan konular mukayeseli bir şekilde işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, imâmiyye şiası, tûsî-et-tibyân, tabersî-mecma'ul-beyân, yedi harf, tevâtür

ABSTRACT

This article is an attempt to examine the approaches of the Imâmî Shī'ite towards qirā'a (recitation) in general and Tûsî and Ṭabarsî in particular, by largely drawing from two important mufassir of the classical period of the Imâmî Shī'ite and their works. These works include *'At-Tibyân fî tafsîr al-Qur'ân*' of Abû Ja'far at-Tûsî (d. 460/1067) and *'Majma'ul bayân fî tafsîr al-Qur'ân*' of Abû Ḥaşan at-Ṭabarsî (d. 548/1153). In this context, the main scope of this article aims to cover the opinions of the above-mentioned scholars regarding al-ahruf es-sab'a (seven letters), the origins of the qirā'ahs, their views on the problem of tavâtür (authentically wide-spread), conditions of accepting, scrutinizing of the qirā'ahs and, finally, the favoured qirā'ahs which they employed. Throughout the study, *at-Tibyân* of Tûsî and *Majma'ul bayân* of Ṭabarsî were scanned in their entirety in order to properly deal with the problems and questions mentioned above. In addition to this, the ideas of scholars who are placed

at the early and late periods of the imâmi Shî'ite have been included in order to see and determine whether they had any common opinions in their approaches to *qirâ'a* or not. The classical Sunni (Orthodoxy) literature is also examined comparatively because both Imâmi Shî'ite in general and Tûsî and Tabarsî in particular seem to give reference to Sunni sources on many occasions.

Keywords: Recitation (*qirâ'a*), the imâmi shî'ite, tûsî- *at-tibyân*, tabarsî- *majma'u'l-bayân*, the seven letters (al-ahrufu's-seb'a), tawâtur

EXTENDED ABSTRACT

This article seeks to answer the question of how the Imâmî Shî'ite approached *qirâ'â* (recitation) -especially in regard to exegetical studies- in its classical period. In order to do this the study takes two prominent scholars who were seen as authorities in the field, namely aṭ-Ṭûsî (d. 460/1067) and aṭ-Ṭabarsî (d. 548/1153). In this context, the scope of this study aims to include the opinions of the above-mentioned scholars regarding aḥruf al-sab'a (seven letters), the origins of the *qirâ'âhs*, their views on the problem of tawâtur (authentically wide-spread), conditions of accepting, scrutinizing of the *qirâ'âhs* and, finally, the preferred *qirâ'âhs* they employed.

Ṭûsî and Ṭabarsî are seen as the two most prominent scholars of the classical period of Imâmî Shî'ite. Both *at-Tibyân* of Ṭûsî and *Majma'ul bayân* of Ṭabarsî, which mostly took the former as the reference point regarding method, are seen as the first moderate exegetical studies that are centered on the 'uṣûl/dirâyah method within the tradition.

Both Ṭûsî and Ṭabarsî undertook different approaches in a number of matters compared to the early Shite exegetical scholars, primarily regarding their approach towards the *qirâ'a*. Moreover both paved the way for a transformation within the discourse. Examples of some components of this transformation pioneered by the above-mentioned two scholars include a strong denial of the idea put forward by the early Akhbârî Shî'ite exegetical scholars stating that the verbal recitation of muṣḥaf was distorted, and abandoning the use of extreme utterances and narrations that include defamation and despising of the first three caliphs and some companions. In addition, a philological examination of a number of verses of the Qur'ân, use of classical Arabic poetry, and conjunction by muṣḥaf are a few examples of how both scholars were in line with the commentaries of classical exegetical scholars of ahl al-Sunna.

One of the issues greatly emphasized by both Ṭûsî and Ṭabarsî is the problem of al-aḥruf al-sab'a (seven letters) which is seen as the base for the origination of recitations. Not only Ṭûsî, but also Ṭabarsî summarized the common understanding of narrations and ḥadîth within the Shî'ite discourse of the past and of their time regarding al-ahrufu's-sab'a as follows: "The Qur'ân was revealed to one Prophet, on one letter." Moreover, they did not stay aloof to a number of narrations, referred to as "âmma", which comes through the channel of ahl al-Sunna, and therefore they regarded them as falling within the genus of khabar al-wâhid by also stating that they found the idea of "seven different recitations forms" as compatible.

Both Ṭûsî and Ṭabarsî seem to have failed to bring about a clear and distinct explanation regarding the authenticity of the recitations. However, the fact that their placement of some

recitations, of which ahl al-Sunna is regarded as falling within the category of saḥīḥ/mutawātir (authentic), into categories of dhāif (weak), shadh (uncommon), and further as mistaken, seems to be a good indicator of the fact that they have considered these recitations not to be mutawātir. In addition to this, their statement that these recitations were both premised, and hence they were in circulation among the recitators of Imamite Shi'te, shows that there did not exist a biased approach towards different recitations at the time.

This study will demonstrate that the scholars held the criteria of “compatibility with Arabic language, correctness in terms of meaning, suitability to the writing style of mushaf, and common usage among Muslims” as the main grounds for determining the authentic recitations. Although, these conditions are not found altogether in scholars’ works, it is still possible to draw a general principle from the explanations they made at different times and in different places.

When it comes to choosing one recitation over another, both Ṭūsī and Ṭabarsī held that they were not content with the way in which the leaders of the prominent sects gave permission to conducting different recitations which were in circulation among the reciters, and they also objected to reducing the recitations to a single style and praising it. By way of reflection, in their works they tried to maintain an equal distance between all the recitations that existed within the qirā’at al-sab‘a and qirā’at al-aṣḥara. Although in exegesis and preference the dominance of the Ḥafs narration which stretches through the channel of ‘Āṣim (d. 127/745) is notable, they sometimes applied criticism towards some recitations within the Ḥafs (d. 180/796).

It should not come as a surprise that both Ṭūsī and Ṭabarsī, who shared close and complementary opinions, engaged somehow in a slightly different methodology compared to the scholars who are placed within the Sunni discourse. However, it is of great significance that both Ṭūsī and Ṭabarsī used the reference sources of Sunni scholars. The attempts of both scholars in the late period (20th century and onwards) in Sunni-Shite dialectic is called the taqrīb’ul madhāib approach and shall be seen as a significant factor. Indeed, some sources are mentioned by Ṭūsī’s *al-Tibyān* and Ṭabarsī’s *Majma’ul-bayān* as being the first works written within the scope of taqrīb (disclosing). It might be for this reason that Ṭūsī and Ṭabarsī dealt with a number of matters, primarily the problem of recitation, which were either ignored or only lightly touched upon by the Shite scholars.

Giriş

Tûsî ve Tabersî klasik dönem¹ İmâmiyye Şîası'nın en önemli müfessirlerindedir. Tûsî'nin *et-Tibyân*'ı ile Tâbersî'nin, büyük ölçüde *Tibyân*'ın yöntemini takip ederek telif ettiği² *Mecma' u'l-beyân*'ı, İmâmiyye tefsir geleneğinde usûlî/dirâyet merkezli yazılan³ ilk mutedil tefsirler olarak zikredilmektedir.⁴

Tûsî ve Tabersî mütেকaddimûn⁵ Şîî müfessirlerinden başta kırâat olmak üzere birçok meselede farklı yaklaşımlar sergilemişler, İmâmiyye tefsir geleneğinde etkili bir dönüşümün öncüleri olmuşlardır. İmâmiyye tefsir geleneğinde özellikle Tûsî ve Tabersî'nin başlatmış oldukları dönüşüm sürecinin temel göstergeleri olarak bir yönüyle kırâatlarla de bağlantılı olan ve ilk dönem ahbârî müfessirlerince dile getirilen mushafın lafzî anlamda tahrif edildiğine yönelik iddiaların şiddetli bir şekilde reddedilmesi, ilk üç halife ve bazı sahabilere yönelik tahkir ve tezyife dayalı aşırı yorum ve haberlerin terk edilmesi zikredilebilir. Bunun yanı sıra, kırâatler bağlamında birçok âyetin filolojik tahlil, şiirle istişhâd, mushafıla irtibat gibi çeşitli açılardan Ehl-i sünnet müfessirlerinin yorumlarıyla büyük ölçüde örtüşür biçimde ele alınması,⁶ başta Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hz. Âişe (ö. 58/678) olmak üzere Şîa'nın genel olarak mesâfeli yaklaştığı sahabilerin kırâat ve rivâyetlerine de yer verilmesi bu dönemin bâriz özellikleri olarak sıralanabilir.

- 1 İmâmiyye Şîası'nın tefsir tarihinin geçirdiği evreler Ahbârîlik ve Usûlîliğin baskın olarak hüküm sürdüğü dönemler dikkate alınarak şu şekilde tasnif edilmiştir: 1. İlk dönem yahut birinci rivâyet dönemi (hicrî 4. asıra kadar); 2. Orta/klasik dönem yahut birinci dirâyet dönemi (hicrî 5 ve 10. asır); 3. Geç dönem yahut ikinci rivâyet dönemi (hicrî 11 ve 12. asır); 4. Son dönem ya da ikinci dirâyet dönemi (hicrî 13 ve 15. asır). (Bu evrelerle ilgili kategorizasyon için bk. Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 13-24.
- 2 Tabersî, Tûsî'nin *et-Tibyân*'ına atıfta bulunmak suretiyle, *et-Tibyân* tefsirinin kendisi için bir kılavuz olduğunu, kendisinin de onun izlediği yöntemi takip ettiğini belirtmiştir. Bk. Ebû Ali Hasan b. Fazl et-Tabersî, *Mecma' u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Lecne mine'l-muhakkıkîn (Beirut: Müessesetü'l-A'lâ, 1415/1995), 1/11-12.
- 3 İmâmiyye Şîası'nda, diğer şer'î ilimlerde olduğu gibi, tefsirde de iki farklı yaklaşım söz konusu olmuştur. Bunlar ahbârî/rivâyetçi yaklaşım ve usûlî/dirâyetçi yaklaşım olarak adlandırılmışlardır. İmâmiyye Şîası'ndaki ahbârî ekolüne mensup müfessirlerin ortak noktaları, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada en önemli ve muteber kaynağın imâmlardan sâdir olan rivâyetler olduğunu düşünmeleri ve Kur'an'ı yorumlamada rivâyet merkezli bir yaklaşım ortaya koymalarıdır. Usûliyye ekolüne mensup müfessirlerin ortak noktaları ise, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada aklî istidlâlî ön planda tutmaları, dolayısıyla dirâyet merkezli bir yaklaşım sergilemeleridir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Ekber Babaî, *Tefsir Ekolleri*, çev. Kenan Hamurcu (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 1:297; Metin Yurdagör, "Ahbârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 1/490-491.
- 4 Bazı kaynaklar Tûsî'nin *et-Tibyân*'ı ile, Tâbersî'nin *Mecma' u'l-beyân*'ını, sonraki dönemlerde (XX. yy) *takribü'l-mezâhib* diye adlandırılan ve Sünnî-Şîî yakınlıkla faaliyetlerini çağrıştıran ilk eserler olarak zikretmişlerdir. Bk. Nâsir b. Abdillâh el-Gıfârî, *Mes'elütü'l-takrib* (Riyâd: Dâru Taybe, 1413/1993), 2/148-149; İlyas Üzüm, "Takribü'l-Mezâhib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 29/467-469.
- 5 Şîî gelenekte genellikle Şeyh Tûsî'ye (ö. 460/1067) kadar olan dönem "mütেকaddimûn", sonrası ise "müteahhirûn" olarak sayılmaktadır. Bk. Cafer Sübhânî, *Külliyâtü'l-ilmî'r-ricâl* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1428/2007), 153-154.
- 6 Mustafa Öztürk, "Şîî İmâmî Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür vd. (Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 262.

Kırâatleri temellendirme ve anlamlandırmada, Sünnî ekolde yer alan müfessirlerle büyük oranda yakın bilgiler veren Tûsî ve Tabersî'nin,⁷ yedi harf, kırâatlerde tevâtür meselesi ve tercih ettikleri kırâatler konusunda da benzer yaklaşımı sergileyip sergilemedikleri merak konusudur. Bu makalede, İmâmiyye Şîası'nın tefsir sahasında iki otoritesi kabul edilen Tûsî ve Tabersî'nin zikri geçen konulardaki görüşlerine yer verilecektir. Müelliflerin, ilgili konulara yönelik yaklaşımları ortaya konulurken okuyucuya mukayese imkânı sağlaması açısından mütekaddimûn ve müteahhürün Şîi kaynaklarının yanı sıra, Ehl-i sünnet kaynaklarındaki bilgi malzemelerine de başvurulacaktır. Tûsî⁸ ve Tabersî⁹ hakkında gerek ulusal gerekse uluslararası düzeyde farklı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazılarına konuyla irtibatlı olan yerlerde atıfta bulunulacaktır.

1. “Yedi Harf” Meselesi

Kırâatlerin menşeinin de kendisine dayandırıldığı en önemli tartışma konularından biri, ahruf-i seb'a (yedi harf) meselesidir. Mânâ ve mefhumunun neyi ifade ettiğine yönelik tam bir mutabakat sağlanamamakla birlikte, Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre Kur'an yedi harfle indirilmiştir. Ancak İmâmiyye Şîası, genel anlamda bunu reddetmiştir. Çalışmanın bu bölümünde konunun anlaşılmasına yardımcı olması açısından öncelikle aralarında Buhârî,

- 7 Burada gerek Tûsî ve Tabersî'nin gerekse diğer Sünnî müfessirlerin, kırâatleri temellendirme ve anlamlandırmada başvurmuş oldukları temel referans kaynaklarının ortak olmasının etkisi büyüktür.
- 8 Tûsî'nin özellikle *et-Tibyân* adlı tefsiri bağlamında tespit edebildiğimiz yurt dışı ve yurt içi çalışmaların bazıları şu şekildedir: Hudayyar Ca'fer, *eş-Şeyhu'l-Tûsî müfessiran* (Kum: Defteri Tebliğâtî İslâmî Merkezü İntişârât, 1387); Kâsîd Yâsir ez-Zeydî, *Menhecû 'ş-Şeyh Ebî Cafer et-Tûsî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Kerîm: Dirâse Lugavîyye-Nahviyye-Belağîyye* (Bağdat: Beytül-Hikme, 2004); Ekber İrânî Kumî, *Rûş-i Şeyh Tûsî der tefsiri'l-Tibyân* (Tahrân: Hâne-i Kitâb, 2011); Recep Demir, *Kur'an'ın Şii Yorumu: Ebû Cafer et-Tûsî Örneği* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2016); Recep Turan, *Ebû Cafer et-Tûsî'nin Tefsirinde Nesh* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Hüseyin Topal, *Tûsî ve Kur'an İlimlerine Yaklaşımı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Amir Kahayev, *Ebû Cafer et-Tûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûlü Fıkıhla İlgili el-Udde Eserinde Delil Anlayışı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Abdullah Kahraman, “Sünnî-Şii Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)” *Marife* 5/3 (2005), 213-232; Sefanur Çelikleş, *Ebû Cafer et-Tûsî'nin et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde Kıraat Tercihlerinin Âyetlerin Yorumlamasındaki Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).
- 9 Tabersî'nin *Mecma'ul-beyân* adlı tefsiri üzerine tespit edebildiğimiz çalışmaların bazıları şu şekildedir: Hüseyin Kerîmân, *Tabersî ve Mecma'ul-beyân* (Tahrân: Danîşgâh-ı Tahrân, 1382/1962); Muhammed Takiyyü'l-İrânî, *eş-Şeyh Tabersî ve ârâü'n-nahviyye min hîlâli kitâbi Mecma'ul-beyân* (İran: y.y., 1400/1980; Cafer Subhânî, *eş-Şeyh et-Tabrâsî ve imâmü'l-müfessirîn fi'l-karnissâdis: Hayâtühü ve âşâruhü* (Kum: Müesse İmâm Sadık, 1382/2003); Nâsir Kâzım Sirâcî, *et-Tabersî ve menhecühü fi'l-tefsiri'l-lügavî* (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2000); Musa K. Yılmaz, *Tabersî ve Tabatabaî'de İmâmiyye Tefsiri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Süleyman Narol, *Şii Bir Müfessir Olarak Tabersî'nin İtikâdî Konulara İlişkin Görüşleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Abdülkerim Çelik, *Râzî'nin Mejâtiühü'l-Gayri Adlı Tefsiri İle Tabersî'nin Mecme'ul-Beyân Adlı Tefsirinde Takiyye Kavramı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Ramiz Memmedov, *Tabersî'nin Mecme'ul-Beyân'ında Hz. Peygamber'i İkaz Eden Âyetlerin Yorumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Mustafa Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şii Yorumu: İbn Atiyye ve Tabersî Örneği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010).

Müslim ve Tirmîzî'nin de bulunduğu hadis kitaplarında geçen en meşhur rivâyet nakledilecek, ardından Ehl-i sünnet âlimlerinin genel yaklaşımları aktarılacaktır. Sonrasında ise başta Tûsî ve Tabersî olmak üzere İmâmiyye Şîası'nın konu ile ilgili tutum ve eleştirilerine yer verilecektir.

Yedi harfle ilgili en meşhur rivâyet, Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm (ö. 15/636'dan sonra) arasında cereyân eden bir hadisede geçmektedir. Olay Hz. Ömer'in dilinden şu şekilde aktarılmaktadır: “Allah Resûlü henüz hayatta iken, Hişâm b. Hakîm'i Furkân sûresini kırâat ederken dinledim. Okuyuşuna dikkat kesildim ve baktım ki sûreyi Resûlullah'ın bana okuttuğundan farklı şekilde okuyor. Neredeyse namaz esnasında yakasına yapışacaktım. Selam verene kadar kendimi zor tuttum, namazını tamamlar tamamlamaz yakasına yapıştım ve “Okuduğun bu sûreyi sana bu şekilde kim öğretti?” dedim. “Resûlullah öğretti” dedi. “Yalan söylüyorsun. Bu sûreyi Resûlullah bana farklı bir şekilde okuttu” dedim. Onu çekip Allah Resûlü'nün huzuruna çıkardım. “Yâ Resûlallah! Bu adamın Furkân sûresini senin bana öğrettiğinden farklı okuduğunu duydum” dedim. Bunun üzerine Allah Resûlü, “Bırak onu ey Ömer!” dedi. Sonra Hişâm'a dönerek: “Oku, ey Hişâm!” dedi. Hişâm, benim kendisinden işittiğim şekilde okudu. Allah'ın Resûlü: “Sûre böyle nâzil oldu”, diye buyurduktan sonra “sen oku, ey Ömer!” dedi. Ben de Allah Resûlü'nün bana okuttuğu şekilde okudum. Bunun üzerine Allah Resûlü “Şüphesiz bu Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur, ondan kolayınıza geleni okuyunuz!” dedi.¹⁰

Yukarıda en meşhur olanına işaret edilen hadis ve bu meyanda bizlere ulaşan benzer hadislerden hareketle, Ehl-i sünnet âlimleri, -kırâatte bir kolaylık ve genişlik sağlamak üzere Kur'ân'ın yedi harf üzere vahyedildiği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak burada geçen yedi harfin neye işaret ettiği hususunda ihtilâf etmişlerdir. Âlimlerin çoğunluğu, kabul gören kırâat vecihlerinin sayısının özellikle hadiste geçen “yedi” sayısı ile mahdut olduğunu söylemişlerdir. Fakat bu yedi kırâat tarzını açıklama, tanımlama ve örneklendirmede birbirinden ayrılmışlardır.¹¹

1.1. Tûsî ve Tabersî Öncesi “Yedi Harf” Anlayışı

İlk dönem Şîî kaynaklarında, Kur'ân'ın hem yedi hem de tek harf üzere nâzil olduğuna yönelik farklı rivâyetler bulunmaktadır.

- 10 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), “Husûmât”, 4; “Faḍâilü'l-Kur'ân”, 5; Ebû'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), “Salâtü'l-misâfirin”, 270; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmîzî, *Sünenü'l-Tirmîzî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Şirketü Mektebe, 1395/1975), “Kırâât” 2. Ahruf-i Seb'a hadislerinin tahric ve değerlendirmesi için bk. Emin Aşıkutlu, “Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahsil ve Değerlendirme)”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV* (İstanbul: Ensâr Yayınları, 2002), 43-106.
- 11 Ahmed Aliyyü'l-İmâm, *Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kur'an'ın On Kıraati*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2010), 32. Ahruf-i seb'a hakkında telif edilen eserlerin bir kısmı için bk. Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Ahrufu's-seb'a li'l-Kur'ân*, thk. Abdülmüheymin Tahhân (Cidde: Dâru'l-Menâr, 1997); Ebû'l-Fazl Râzî, *Me'âni'l-Ahrufi's-seb'a*, thk. Hasan Ziyâeddin İtr (Dimaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2012/1433); Hasan Ziyâeddin İtr, *el-Ahrufu's-seb'a fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve menziletü kırae minhâ* (Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1988/1409. Yedi harf konusunda yapılan çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, 2. Baskı (İstanbul: Ensâr Yayınları, 2010), 22-25.

Kur'ân'ın yedi harf üzerine nâzil olduğuna dair dört rivâyet zikredilmektedir. Bunların ikisi ilk dönem İmâmiyye Şîası'nın Ahbâriyye ekolünün önemli isimlerinden olan Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Kitâbu'l-Hişâl* adlı eserinde yer almaktadır.

a. Şeyh Sadûk → Muhammed b. Yayhâ es-Seyyâfi → Hammâd b. Osman → İmâm Ca'fer es-Sâdık kanalıyla şu rivâyet nakledilmiştir: “Kur'ân yedi harf üzere vahyedilmiştir ve her imamın en az yedi vecihte fetvâ vermesi gerekmektedir.”¹²

b. Şeyh Sadûk → Ahmet b. Hilâl → İsa b. Abdullah el-Hâşimî → o da babaları kanalıyla Allah Resûlü'nün şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: Allah tarafından bana bir elçi geldi ve şöyle dedi: “Rabbim sana Kur'ân'ı tek harf üzere okumanı emrediyor.” Ben ise, “Ey Rabbim, ümmetim için bunu genişlet!” diye talepte bulundum. “Öyleyse Rabbim sana Kur'ân'ı yedi harf üzere kırâat etmeni emretmektedir.” dedi.¹³

c. Muhammed b. Saffâr → Cemîl b. Derrâc → Zürâra → Muhammed el-Bâkır'dan şöyle bir rivâyette bulunmuştur: “Kur'ân'ın tefsiri yedi harf/vecihle mümkündür. Onlardan bir bölüm yapılmış, bir bölümü ise henüz yapılmamıştır. Onların hepsi imamların bilgisi dahilindedir.”¹⁴

d. Muhammed b. İbrâhim Nûmânî → Hz. Ali'den şöyle bir rivâyette bulunmuştur: “Kur'ân yedi bölüm şeklinde nâzil olmuştur. Onlardan her biri kâfidir, şâfidir. Bunlar, emirler, yasaklar, terhib, terğib, cedel, mesel ve kıssalardır.”¹⁵

İlk dönem Şîî hadis kaynaklarında, ahruf-i seb'â'yı reddeden ve Kur'ân'ın tek harf üzere nâzil olduğunu haber veren iki rivâyet nakledilmiştir. İmâmiyye'nin muteber hadis kaynaklarının ilki olarak kabul edilen *el-Kâfi* adlı eserde geçen bu rivâyetlerden birisi, İmâm Muhammed Bâkır'a, diğeri ise Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılmaktadır.

a. Küleynî, Huseyn b. Muhammed → Ali b. Muhammed → Veşşâ → Cemîl b. Derrâc → Muhammed b. Müslim → Zürâre b. A'yen (ö. 150/767) → Muhammed Bâkır isnâdıyla şu şekilde bir rivâyet nakleder: “Şüphesiz Kur'ân tektir ve bir olan (Allah) katından nâzil olmuştur. Fakat ihtilaf râvîler sebebiyle ortaya çıkmıştır.”¹⁶

b. Yine Küleynî, Ali b. İbrâhim → babasından → İbn Ebû Umeyr → Ömer b. Üzeyne → Fudayl b. Yesâr kanalıyla başka bir rivâyet daha nakleder: “Fudayl b. Yesâr İmâm Ca'fer

12 Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbu'l-Hişâl*, thk. Ali Ekber el-Ğifârî (Kum: Dâru't-Taâruf, 1403/1982), 358. Ayrıca bk. Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd fi 'ulûmi'l-Şur'ân* (Beyrut: Dâru't-Ta'ârufi li'l-Matbûât, 1432/2011), 2/83.

13 Şeyh Sadûk, *Kitâbu'l-Hişâl*, 358. Hâdî Ma'rifet'e göre, bu hadiste geçen “harf” kelimesinin çoğulu olan “ahruf” kelimesi muhtelif Arap lehçelerini ifade etmektedir. Nitekim Ehl-i sünnet kaynaklarında da bu şekilde yorumlanmıştır. Yani Allah Kur'ân'ın çeşitli Arap lehçeleriyle okunması hususunda bir kolaylık, genişlik ruhsatı vermiştir. Bk. Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/83.

14 Muhammed b. Hasan el-Kummî, *Başâru'd-deracât*, tsh. Mırza Muhsin (Tahran: Menşûrâtü'l-Alemî, t.y.), 216.

15 Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Biğârü'l-envâr* (Beyrut: Muessesetü'l-Vefâ, 1403/1983), 90/4.

16 Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *Furû'u'l-kâfi*, nşr. Âli Ekber el-Gıfârî (Tahran: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1968), 2/630

es-Sâdık'a sorar: 'İnsanlar Kur'ân'ın yedi harf üzere inzâl olduğunu iddia ediyorlar.' Ca'fer es-Sâdık ise, 'Allah Teala'nın düşmanları yalan söylüyorlar. Şüphesiz Kur'ân tek (mabut) tarafından tek harf üzere indirilmiştir.' demiştir."¹⁷

Ahruf-i seb'a'ya yönelik hadisler Şîî âlimler tarafından tetkik edilmiş, sonuç olarak Kur'ân'ın tek harf üzere indiğini bildiren rivâyetler sahih ve ihticâca elverişli görülerek makbul çerçevesinde değerlendirilmiştir.¹⁸ Kur'ân'ın yedi harf üzerine indiğini bildiren hadisler ise rivâyet zincirinde bulunan şahısların meçhul, gulâta meyyâl, din yönünden zayıf kişiler olduğu varsayılarak merdûd addedilmiştir. Ayrıca onlar, bu rivâyetlerin hiçbirinin yedi kırâatin câiz olacağına yönelik bir delil ve kanıt niteliği taşıyamadığını söylemişlerdir.¹⁹

1.2. Tûsî ve Tabersî'nin Yedi Harf Anlayışı

Tûsî ve Tabersî'nin konuyla ilgili görüşlerine gelince, her iki müellif de eserlerinin mukaddimesinde ahruf-i seb'a meselesine temas etmişlerdir. Tûsî ve Tabersî gerek kendi dönemlerinde gerekse önceki dönemlerdeki İmâmiyye Şîası'nın ahruf-i seb'a anlayışını özetlemişlerdir. Tûsî, "Mezhepdaşlarımız nezdinde kabul görüp rivâyet ve hadis geleneğimizde yaygın olan anlayış şudur ki: Kur'ân tek nebiye, tek harf olarak nâzil olmuştur. Şu kadar var ki onlar kârifler arasında mütedâvil olan okuyuşları câiz olarak görmüşler; kişinin istediği kırâati seçme hususunda muhayer olduğu yönünde görüş birliğine varmışlardır"²⁰ şeklinde bir görüş ortaya koymuştur. Tabersî ise "İmâmiyye Mezhebi'nin ahbârında kabul gören anlayış, Kur'ân'ın tek harf üzere indiği yönündedir" şeklinde benzer bir açıklamaya yer vermiştir.²¹

Sonrasında her iki müellif de "muhâlif" yahut "âmme" diye işaret ettikleri Ehl-i sünnet'in ahruf-i seb'a konusundaki "Kur'ân yedi harf üzerine nâzil olmuştur, hepsi şâfidir, kâfidir."²² "Kur'ân yedi bölüm (bâb) üzere indirilmiştir."²³ şeklindeki bazı rivâyetlerine yer vermişlerdir.²⁴ Her iki müellife göre, bu hadislerin te'vili hususunda Ehl-i sünnet âlimleri ihtilâf etmişlerdir.

a. Ehl-i sünnet'ten bir grup, ahruf-i seb'a ifadesinin, Kur'ân'da bulunan yedi farklı mâna ve hükme işaret ettiğini söylemişlerdir. Bunlar emir, nehiy, va'd, vaîd, cedel, kasas ve emsaldır. Yahut emir, nehiy, haram, helal, muhkem, müteşâbih ve emsâldır. Yahut emir, zecr, teşvik, tehdit, cedel, kasas ve meseldir.²⁵

b. Bir diğer grup ise ahruf-i seb'a ifadesinin zâhirî mânasını dikkate alarak yedi farklı lafız olarak yorumlamışlardır. Burada üç önemli görüş ortaya çıkmıştır:

17 Küleynî, *Furû' u'l-kâfi*, 2/630. Ayrıca bk. Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, 143.

18 Mustafa Öztürk, "İmâmiyye Şîası'nın Kırâat ve Ahruf-i Seb'a Anlayışı", *Marife* 13/3 (2008), 142.

19 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, 83-84.

20 Tûsî, *et-Tibyân*, 1/7.

21 Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 1/38.

22 Bk. Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, ts.), 6/142.

23 Bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 8/115.

24 Tûsî, *et-Tibyân*, 1/7; Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 1/38.

25 Tûsî, *et-Tibyân*, 1/7; Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 1/39.

1. Bir görüşe göre yedi harf, haram ve helâl yönünden hükmü değiştirmeyen, “هلم”, “اقبل”, “تعال” gibi bir kelimenin aynı anlamını ifade eden yedi farklı vechidir. Sahabe, İslâm’ın ilk dönemlerinde, bir kolaylık ruhsat olmak üzere, kendi dillerinde okuma hususunda muhayyer bırakılmışlardı. Daha sonra ise onları sınırlandırmaya icmâ ettiler, bu icmâları değişik okuyuşları terk etme hususunda da delil teşkil etti.²⁶

2. Diğer bir görüşe göre Kur’ân yedi fasih kabilenin lehçesi üzerine inmiştir. Dolayısıyla yedi harf Kur’ân’da müteferrik olarak bulunan, yedi fasih kabilenin lehçesini ifade etmektedir. Onlara göre Kur’ân’da bir kelimenin yedi vechi ile okunduğu vâki değildir. Nitekim bu görüşü tercih edenlerden birisi de Taberî’dir (ö. 310/923).²⁷

3. Bu husustaki son görüş “kırâat farklılıkları ile ortaya çıkan yedi farklı vecih” şeklindeki yaklaşımdır. Bu yedi vecih şu şekilde ortaya çıkmaktadır:

Birincisi: Kelimenin i‘rabında yahut harekesinde ortaya çıkan, ancak resm-i hatta ve mânada herhangi bir değişikliğe yol açmayan, (بِالْبُحْلِ/بِالْبُحْلِ)²⁸; (مَيْسِرَةَ/مَيْسِرَةَ)²⁹; (مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ)³⁰ şeklindeki farklılıklardır.³¹

İkincisi: Kelimenin i‘rabında yahut harekesinde ortaya çıkan, resm-i hatta herhangi bir değişikliğe yol açmamakla birlikte, kelimedede farklı mânalar ortaya koyan, (إِذْ تَلَقَّوْنَهُ/إِذْ تَلَقَّوْنَهُ)³² örneğindeki gibi kırâatlerdir.³³

Üçüncüsü: Kelimedede bir harfin başka bir harfle yer değiştirmesi şeklinde ortaya çıkan, resm-i hatta ve i‘rabda herhangi bir değişiklik olmamakla birlikte anlamın değiştiği kırâatlerdir. “يَقْضِي الْحَقَّ” kelimesinin³⁴ “تُنْشِرُهَا” şeklinde okunması; yine “يَقْضِي الْحَقَّ” kelimesinin³⁵ “يَقْضِي الْحَقَّ” şeklinde okunması buna örneklerdir.³⁶

26 Tûsî, *et-Tibyân*, 1/7; Tabersî, *Mecma‘u'l-beyân*, 1/38.

27 Tûsî, *et-Tibyân*, 1/7. Taberî’nin yedi harf konusundaki görüşleri için bk. Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerir et-Teberî, *Câmi‘ul-beyân an te‘vili‘âyi'l-Kur‘ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türki (b.y.: Dâru Hicr, 1412/2001), 1/49-60.

28 el-Bakara 2/280. Bu kelimeyi, Âsım (ö. 127/745) dışındaki Kûfe kırâat ehli fetha ile, “بِالْبُحْلِ” şeklinde okurken, diğer kırâat imamları zamme ile, “بِالْبُحْلِ” şeklinde okumuşlardır. Tûsî, *et-Tibyân*, 3/196; Tabersî, *Mecma‘u'l-beyân*, 3/84; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/27.

29 el-Bakara 2/289. Nâfi‘ (ö. 169/785) zamme ile, “مَيْسِرَةَ” şeklinde okumuş; diğer kırâat imamları, fetha ile, “مَيْسِرَةَ” şeklinde okumuşlardır. Tûsî’ye göre bunlar farklı iki lehçeyi ifade etmektedir. Tûsî, *et-Tibyân*, 2/368; Tabersî, *Mecma‘u'l-beyân*, 2/212; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/27.

30 el-Mücâdele 58/2. “أُمَّهَاتِهِمْ” şeklinde ötre ile okuyuş, Mufaddal’ın (ö. 168/785) Âsım’dan aldığı okuyuştur; “أُمَّهَاتِهِمْ” şeklinde esre ile okuyuş ise diğer bütün kırâat imamlarının okuyuşlarıdır. Tûsî, *et-Tibyân*, 9/540; Tabersî, *Mecma‘u'l-beyân*, 9/408.

31 Tûsî, *et-Tibyân*, 1/8; Tabersî, *Mecma‘u'l-beyân*, 1/38.

32 en-Nûr 24/15. Meşhur kırâatler içerisinde yer almamaktadır. Hz. Âişe’nin (ö. 58/678) de aralarında bulunduğu bir grup sahabe, tahfif ile “إِذْ تَلَقَّوْنَهُ” şeklinde okurlarken, seb’a ve aşere içerisinde yer alan kurrânın tamamı âyette olduğu gibi okumuşlardır. Tûsî, *et-Tibyân*, 7/417; Tabersî, *Mecma‘u'l-beyân*, 7/227.

33 Tûsî, *et-Tibyân*, 1/8; Tabersî, *Mecma‘u'l-beyân*, 1/38; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/27.

34 el-Bakara 2/259. İbn Âmir (ö. 118/736) ve Kûfe kırâat ehli “تُنْشِرُهَا” şeklinde okurlarken, diğer kırâat imamları, “تُنْشِرُهَا” şeklinde okumuşlardır. Tûsî, *et-Tibyân*, 2/320; Tabersî, *Mecma‘u'l-beyân*, 2/169; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/234.

35 el-En‘âm 6/57. Ebû Ca‘fer (ö. 130/748), Nâfi‘, İbn Kesir (ö. 120/738) içerisinde bulunduğu Hicaz kırâat ehli ve Âsım, «يَقْضِي الْحَقَّ» şeklinde okurken; diğer kırâat imamları «يَقْضِي الْحَقَّ» şeklinde okumuşlardır. Tûsî, *et-Tibyân*, 4/152; Tabersî, *Mecma‘u'l-beyân*, 4/68; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/258.

36 Tûsî, *et-Tibyân*, 1/8; Tabersî, *Mecma‘u'l-beyân*, 1/38.

Dördüncüsü: Kelimede resm-i hattın değişip mânanın değişmediği, (إِنْ كَانَتْ إِلَّا زُفْيَةً وَاجِدَةً) 37, (كَالْعَيْنِ الْمُتْفُوشِ / كَالصُّوفِ الْمُتْفُوشِ) 38 şeklindeki kırâatlerdir. 39

Beşincisi: Resm-i hatta bir harfin değiştiği, buna bağlı olarak mânanın da değiştiği ihtilaf çeşididir. “وَطَلَعَ مُنْضُودٌ” âyetinin 40 “وَطَلَعَ مُنْضُودٌ” şeklinde okunması 41 buna örnektir. İhtilaf kelimede olmakla birlikte hem mâna hem de mushaf hattı kısmen değişmektedir. 42

Altıncısı: (وَجَاءَتْ سَكْرَةٌ بِالْحَقِّ بِالْمَوْتِ وَجَاءَتْ سَكْرَةٌ بِالْمَوْتِ بِالْحَقِّ) 43 örneğinde olduğu gibi takdim-tehir şeklinde meydana gelen farklılıklardır. 44

Yedincisi: Ziyadeliği veya noksanlıkla ortaya çıkan ihtilaf çeşididir ki, «فَإِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» âyetinin 45 «فَإِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» şeklinde okunması buna örnektir. 46

Tûsî ve onun görüşlerini aktaran Tabersî, aslında bu konuda çok daha fazla rivâyetin bulunduğunu, ancak onlara yoğunlaşmanın gereksizliğine işaret etmişlerdir. Her iki müellife göre bunlar haber-i vâhid türünden rivâyetler olup onlarla amel etme zorunluluğu bulunmamaktadır. Ancak Tûsî ve Tabersî, yedi harf kapsamında ileri sürülen görüşler arasında tercih yapmaktan da geri durmamışlardır. Onlara göre lafızda meydana gelen ve kârielerin ihtilâfına konu olan “yedi farklı kırâat vechi” şeklindeki son görüş, yedi farklı mâna şeklindeki görüşten daha isabetlidir. Zira, ahbârdan gelen ve kurrânın ihtilâf ettiği kırâat vecihlerinin cevâzına yönelik rivâyetler, bu son görüşle örtüşür niteliktedir. 47

Görüldüğü gibi Tûsî ve Tabersî, ahurf-i seb‘a konusunda, kendilerinden önceki ilk dönem İmâmiyye Şîası'nın hâkim görüşlerini sürdürmekle birlikte, Ehl-i sünnet'ten gelen onca rivâyetlere de tamamen kayıtsız kalmamışlardır. Konuyla ilgili Ehl-i sünnet kaynaklarından gelen görüşlere yer vermişler, kendilerine daha yakın gördükleri anlayışı tercih etme yoluna gitmişlerdir.

37 Yâsîn 36/29. Meşhûr kırâatler içerisinde yer almamaktadır. İbn Mes‘ûd (ö. 32/652) ve Abdurrahman b. Esved'in (ö. 99/717) kırâatidir. Tûsî, *et-Tibyân*, 8/452; Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 8/267.

38 el-Kâri' a 101/5. «كَالصُّوفِ الْمُتْفُوشِ» meşhûr kırâatler içerisinde yer almamaktadır. Bu kırâat kaynaklarda, Abdullah İbn Mes‘ûd'a nispet edilmektedir. Bk. Ebû Zekariyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necât vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ty.), 3/286.

39 Tûsî, *et-Tibyân*, I, 8; Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 1/38.

40 el-Vâkı' a 56/29.

41 Bu kelime, cumhur tarafından “طَلَعَ” şeklinde okunurken; Hz. Ali, İbn Mes‘ûd ve Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733) tarafından “ayn” harfiyle “طَلَعَ” şeklinde okunmuştur. Tûsî, *et-Tibyân*, 9/495; Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 9/364.

42 Tûsî, *et-Tibyân*, 1/8; Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 1/38.

43 el-Kâf 50/18. Bu kelime, cumhur tarafından âyette yer aldığı biçimde okunurken; içerisinde Hz. Ebûbekir'in (ö. 13/634) de bulunduğu bir grup sahabî tarafından diğer vecih ile okunmuştur. Tûsî, *et-Tibyân*, 9/365; Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 9/238.

44 Tûsî, *et-Tibyân*, 1/8; Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 1/38.

45 el-Hadîd 57/24. Bu âyet, Medine kırâat ehli tarafından “هُوَ” kelimesinin hazfiyle, «فَإِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» şeklinde okunurken; diğer kırâat imamları tarafından “هُوَ” kelimesinin isbâtıyla okunmuştur. Tûsî, *et-Tibyân*, 9/534; Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 9/397; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/384.

46 Tûsî, *et-Tibyân*, 1/9; Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 1/38. Benzer tasnifleri krş. için bk. Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, nşr. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 31-32; Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî ed-Dımeşkî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-âşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Âlemiyye, ts.), 1/27; Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi' ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Heyetü'l-Mısriyye, 1394/1974), 1/164.

47 Tûsî, *et-Tibyân*, 1/7-9; Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 1/38-39.

1.3. Tûsî ve Tabersî Sonrası Yedi Harf Anlayışı (Son Dönem İmâmiyye Şîası)

Son dönem İmâmiyye Şîası, ahruf-i seb‘a konusuna yekvücut bir karşı duruş sergilememiştir. Örneğin Hâdî Ma‘rifet, ahruf-i seb‘a ile ilgili gerek Ehl-i beyt gerekse Ehl-i sünnet kanalıyla gelen bir kısım rivâyetlerin, farklı lehçe ve şivelere göre Kur‘ân okunabileceğine delâlet ettiğini söylemiştir. Ancak, ona göre buradaki “yedi” anlamındaki seb‘a kelimesi, belirli sayıdaki lehçeyi ifade etmeyip genişlikten kinâye olmaktadır. Hâdî Ma‘rifet’e göre bu gibi rivâyetler, ümmetin farklı tabakalarında bulunan insanlar için bir kolaylık ve genişlik sağlamaktadır. İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) bu yöndeki görüşlerini güzel ve yerinde bulmuştur.⁴⁸ Zira bedevî toplumların hadarîler gibi Kur‘ân’ı okuyup telaffuz etmesi imkân dahilinde değildir. Yine yaşlı bir insanın genç biri gibi, ümmî bir kişinin kültürlü kimse gibi kelimeleri telaffuz etmesi mümkün değildir. Bu sebeple Hz. Peygamber, ümmetin lehçelerinin farklılığına göre Kur‘ân’ı yedi harf üzerine okumalarına ruhsat tanımış, güç yetiremeyecekleri özel bir lehçeyle onları sorumlu tutmamıştır. Hâdî Ma‘rifet’e göre, buradaki “yedi” anlamındaki “seb‘a” kelimesi ise belirli sayıda bir lehçeyi ifade etmeyip genişlikten kinâye olmaktadır.⁴⁹

Bütün bunlarla birlikte Hâdî Ma‘rifet, Ehl-i sünnet kanalıyla gelen rivâyetlerin mütevâtir olduğu yolundaki iddialara karşı çıkmıştır. Ona göre bu hadislerin medlûlü, mütevâtir olarak nitelendirilemeyecek şekilde birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Zira, zikri geçen hadisler manen tevâtür kavramında bulunması gerekli olan muhteva birliğinden yoksundur.⁵⁰

Son dönem Şîiliğin önemli merci-i taklîdi kabul edilen Hûî’nin ahruf-i seb‘a konusundaki görüşlerine gelince, o Kur‘ân’ın yedi harf üzerine indiğini bildiren tüm hadisleri reddetmiştir. Çünkü söz konusu rivâyetler, dinî konularda otorite olan Ehl-i beyt kanalıyla gelmemektedir. Dolayısıyla Ehl-i beyt ekolünün sahih inançlarına ters düşen bu rivâyetlerin hiçbir ehemmiyeti bulunmamaktadır. Bunların senetlerini de dikkate almaya ihtiyaç yoktur, bu hadis rivâyetleri hükmen gayr-i sahihtir.⁵¹

Sonuç olarak yedi harf konusunda kısmen ılımlı, genelde reddiyeci bir görüşe sahip olan son dönem İmâmiyye Şîası’nın yaklaşımını da dikkate alınca, Şîa’nın bu hususta görüş birliğine sahip olmadığı sonucuna ulaşmak mümkündür.

2. Kırâatler Konusu

İmâmiyye Şîası ile Ehl-i sünnet arasındaki önemli ayrışma noktalarından biri, kırâat konusudur. Her iki ekolün kırâat ihtilaflarının kaynağına yönelik farklı bakış açıları bunda en büyük etken olmuştur.

48 İbnü’l-Cezerî’nin yedi harf meselesi hakkındaki görüşlerine dair detaylı bilgi için bk. Yaşar Akaslan, “İbnü’l-Cezerî’nin ‘Yedi Harf’ Meselesi Üzerindeki Fikirleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2018): 265-303.

49 Hâdî Ma‘rifet, *et-Temhîd*, 2/87-88.

50 Hâdî Ma‘rifet, *Telhîsu’l-Temhîd* (Kum: Müessesetü’t-Temhîd, 1413/2012), 1/259-260.

51 Ebü’l-Kâsım Ali b. Ekber Hûî, *el-Beyân fi tefsîri’l-Kur‘ân* (Beyrut: Dârü’z-Zehrâ, 1992/1412), 177. Rivâyetlerin değerlendirmesi için ayrıca bk. Ziya Şen, *Şîa’nın Kırâatlere ve Kur‘ân Tarihine Bakışı* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013), 177.

Ehl-i sünnet âlimlerinin genel kanaati, belli sıhhat kriterlerini taşıyan özelde yedi, genelde on kırâatin menşeinin tevkîfi olduğu yönündedir. Onlar, bu farklılıkları yedi harf sınırları içerisinde kalan bir ihtilaf olarak görmüşler, bu hususta ne Hz. Peygamber'in ne de kurrânın bir dahlinin bulunmadığını, tamamının Allah katından geldiğini kabul etmişlerdir.⁵²

İlk dönem İmâmiyye Şîası, Âsım kırâatini istisna ederek kırâatlerin kökenini ravîlerin ihtilâfına bağlamışlar, dolayısıyla onları icthâdî olarak görmüşlerdir. Bu hususta Muhammed el-Bâkır'dan rivâyet edilen "Muhakkak Kur'ân tektir ve tekin (Allah'ın) katından nâzil olmuştur. Fakat kırâatler konusundaki ihtilâf onları rivâyet eden râvîlerden kaynaklanmaktadır"⁵³ sözü temel referans olmuştur. Bu sebepten olsa gerek, ilk dönem İmâmiyye Şîası tefsirlerine kırâat farklılıkları fazla yansıtılmamıştır. Ehl-i sünnet tarafından kırâat ihtilâfları olarak görülen birtakım farklılıkları ise tahrif çerçevesinde değerlendirmişlerdir.⁵⁴

Klasik dönem İmâmiyye Şîası öncülerinden olan Tûsî ve Tabersî ise bu hususta daha mütesâhil davranmışlardır. Eserlerinde kırâat farklılıklarına genişçe yer vermişler, farklı istidlâl yöntemleriyle kırâatleri temellendirme yoluna gitmişlerdir. Tabersî, bu kırâatlerin intişârındaki en büyük etkeni, onlardaki Kur'ân'ın başından sonuna kadar harf harf lafzî veya semâî olarak Hz. Peygamber'e kadar dayanan bir sened zincirinin bulunmasına bağlamıştır.⁵⁵

Son dönem İmâmiyye Şîası da ilk dönem İmâmiyye Şîası'nın yolundan giderek, -Âsım kırâatinin Hafs (ö. 180/796) rivâyeti istisna olmak kaydıyla- kırâatlerin menşeinin ravîlerin ihtilâfına bağlamışlardır. Kırâat imamlarının farklı okuyuşlarına kaynaklık eden en büyük unsur da değişik bölgelere gönderilen ve farklı okumalara muhtemel olan mushafra bağlamışlardır.⁵⁶ Hâdî Ma'rifet'e göre, o dönemin bir gerçeğini yansıtması bakımından Kur'ân hattının ibtidâî düzeyde bulunması, harflerin nokta ve harekelerden yoksun olması, med harfi olan elifin kelimelerde kullanılmaması gibi sebepler kırâat farklılıklarına yol açan unsurlardır. Ayrıca, Arap kabilelerinde yaygın olan farklı lehçelerin de bunda büyük bir payı bulunmaktadır.⁵⁷

Bununla birlikte Şîa gerek Kur'ân'ın metinleşme sürecinde gerekse kırâatler konusunda en büyük hizmetin, kendi mezhepdaşları tarafından ortaya konulduğunu söylemekten de geri durmamıştır. Öyle ki, Kur'ân'ın tertibi, tehzibi, i'rabı, hareke şekilleri ve noktalama işaretleri bu grubun işidir. Kırâatin usul ve kurallarını ortaya koyan, kırâat ilminde yenilikler ve açılımlar yapan yine Şîa'dır.⁵⁸ Iraklı Şîî müctehid Seyyid Hasan es-Sadr'a (ö. 1935) göre kırâatleri ilk cem ve tasnif eden kişiler de Şîa'ya mensuptur. Kırâat konusunda ilk müstakil eser yazan Ebân

52 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/51-52; Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhîlü'l-'irfân fî 'ulûmî'l- Qur'ân*, 3. Basım (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ty.), 1/150, 413; Mustafa Altundağ, *Kırâatlerin Kaynağı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2007), 118.

53 Küleynî, *Furû'u'l-kâfi*, 2/360.

54 Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, 148.

55 Tabersî, *Mecme'ul-beyân*, 1/38.

56 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/13.

57 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd* adlı eserinde, bu konuya uzun bir bahis açmıştır. Bk. Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/13-43.

58 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/227-228.

b. Tağlib'tir (ö. 141/759) ve kendisi Şîi'dir.⁵⁹ Yine kırâat imamlarının ekserisi Şîa'ya mensuptur. Şîi kaynaklara göre Ebû Amr (ö. 154/771), Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805) gibi kırâat imamlarının kırâatlerinin kaynağı, Ehl-i beyt mektebine dayanmaktadır.⁶⁰

Görüldüğü gibi Şîa, kırâatlerin kaynağı konusunda Ehl-i sünnetin karşısında bir tavır ortaya koyarken bu farklılıkları nakleden, bunları tedvin ve tasnif eden imamları sahiplenme hususundan da geri durmamıştır.

2.1. Kırâatleri Kabul Şartları

Sünnî kaynaklar bir kırâatin sıhhat derecesini ortaya koyan üç unsuru şu şekilde belirtmişlerdir:

a. Kırâatin senedinin, Hz. Peygamber'den itibaren sağlam ve muttasıl şekilde nakledilmesi,
b. Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği ve belli bölgelere gönderdiği şehir mushafından herhangi birinin hattına -muhtemelen de olsa- itimad etmesi,

c. Arap diline -bir vechiyle de olsa- uygunluk arz etmesidir.⁶¹

Bu üç şartı hâiz olan bütün kırâatler okunur, bunların vahye dayandığı, sıhhat ve doğruluğu hususunda kesin hükme varılır. Zira, bu tür kırâatin, mushafın hat karakterine muvâfık olduğu hususunda icmâ vardır. Mekkî b. Ebî Tâlib'e (ö. 386/996) göre bu vasıfları taşıyan kırâatleri inkâr etmek kişiyi küfre götürür.⁶²

Şîi alimler de sahih kırâatler için belli kriterler ileri sürmüşlerdir. Buna göre sahih kırâatin şartları şunlardır:

a. Kelimenin kökü, yapısı ve cümle içerisindeki konumu itibariyle, kuşaktan kuşağa tevâtüren nakledilmesi ve müslümanların genel kabulüne mazhar olmuş mushaf hattıyla muvâfık olması,
b. Arap dilindeki en fasih ve yaygın kullanımla örtüşmesi,

c. Kat'î delillerle çelişmemesi. Bu delil, akli olabileceği gibi mütevâtîr bir sünnet veya Ehl-i beyt imamlarından sahih bir senetle gelip, onlar tarafından makbul görülen rivâyet de olabilir.⁶³

Şîa'ya göre bu üç vasfı hâiz olan bir kırâat, tercihe şayandır. Gerek namazda gerekse diğer ibadetlerde okunabilir. Zikri geçen şartların tamamını veya bir kısmını taşımayan kırâat ise şâz kabul edilir. Bu sebeple namaz ve diğer ibadetlerde kullanılması câiz değildir.⁶⁴

Hâdî Ma'rifet'e göre kabul şartlarının tümünü hâiz olan kırâat, özellikle Hafs rivâyetiyle nakledilen Âsım kırâatidir. Zira bu kırâat, ilk asırdan beri müslüman toplulukların elden ele, kuşaktan kuşağa benimseyerek mütevâtîren naklettikleri bir kırâattir.⁶⁵

59 Ebû Muhammed Sadrüddîn es-Seyyid Hasan es-Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li-'ulûmi'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1981), 319.

60 Ebû Ca'fer Reşidüddîn Muhammed b. Ali b. Şehrâşüb, Ebû Ca'fer, *Menâkıbü Âli Ebî Tâlib*, thk. Lecnetü min Esâtizati'n-Necef (Necef: Mabaatü Hayriyye, 1376/1956), 1/321. Ayrıca bk. Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 346-347; Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/228.

61 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammüş el-Kaysî, *el-İbâne 'an ma'âni'l-kırâât*, nşr. Abdülfettah Şelebî (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, t.y.), 51; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/418.

62 Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 51.

63 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/142; Şen, *Şîa'nın Kırâatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, 153.

64 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/142.

65 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/158, 221.

Tûsî ve Tabersî'ye gelince, onlar sahih kırâatleri tespit noktasında, “Arap dili kurallarına uygunluk, mâna açısından doğruluk, mushaf hattına muvâfakat, müslümanlar arasında yaygınlık” gibi hususları temel kriterler olarak almışlardır. Her ne kadar bu ilkeler müelliflerin eserlerinde toplu olarak açıklanmamış olsa da değişik vesilelerle yaptıkları açıklamalardan hareketle bu ilkeleri çıkarmamız mümkündür. Özellikle Tabersî'nin mükaddimesinde, içerisinde kırâat-i seb'â ve kırâat-i aşerenin de yer aldığı kırâatleri Hz. Peygamber'e kadar dayanan sened zincirlerine yer vererek aktarması, lafza ve semâa dayalı olan nakil unsurunu bu kırâatlerin intişârındaki en büyük etken olarak görmesi,⁶⁶ kırâatlerin sıhhat şartlarından biri olan sened unsuruna vurgu açısından câlib-i dikkat bir husustur.

Tûsî ve Tabersî'nin Hz. Osman'ın istinsâh ettirip çeşitli merkezlere gönderdiği mushaflar arasındaki farklılıklara temas etmeleri, eserlerinin muhtelif yerlerinde resp-i mushafa uymayan kırâatler için “Bu okuyuş mushafa aykırıdır” yahut “Bu şekildeki okuyuş her ne kadar Arap dili açısından câiz olarak görülse de resp-i mushafa muhalefeti sebebiyle geçersizdir” şeklindeki açıklamaları⁶⁷ doğru okuyuşları tespit noktasında mushaf hattına muvâfakatı önemsediklerinin bir göstergesidir.

Tûsî ve Tabersî, en fasih ve belîğ kırâat vecihlerini tespit noktasında yine Arap dili kurallarına uygunluk kriterini kendi dil kabulleri doğrultusunda tavizsiz bir şekilde uygulamışlardır. Bu noktada eski Arap şiirinden çokça istifade etmişler, kıyasta şâz ve geçersiz olan kullanımları Kur'ân kırâatinde makbul görmemişlerdir. Bu şekildeki okuyuşları yaygın olan kırâatler içerisinde yer alsada dahi tenkide tabi tutmuşlar, hatta bazen tenkidin de ötesinde bu kırâatleri merdûd olarak addetmişlerdir.⁶⁸ Tûsî ve Tabersî'nin kırâatleri Arap dili açısından tevcihinde, Kûfe, Basra gibi farklı dil ekollerine mensup âlimlerin görüşleri şüphesiz etkili olmuştur. Tûsî ve Tabersî temelde her ne kadar bu iki dil mektebine mensup bilginlerin görüşlerine başvurmuş olsalar da genelde dilde daha seçici davranan Basra dil ekolüne mensup âlimlerin görüşlerini tercih etmişlerdir.⁶⁹

66 Bk. Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 1/38.

67 Mesela bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 7/113, 7/282, 9/165, 10/104; Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 2/29, 5/305, 5/366, 7/33, 10/110.

68 Örneğin Tûsî ve Tabersî, *قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ* (el-En'âm 6/137) ayetinde, İbn 'Âmir'in zarfı ortadan kaldıracak muzaf ile muzafun ileyhin arasını açmak sûretiyle «قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ» şeklindeki kırâatini, ancak şiirde zaruretten kaynaklı olarak ortaya çıkabilecek, çirkin ve şâz bir uygulama olarak nitelemişlerdir. Bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 4/286; Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 4/170. Yine Nisâ sûresinde yer alan “وَالْأَرْحَامِ” (en-Nisâ 4/1) kelimesini, Hamza'nın Hamza, “وَالْأَرْحَامِ” şeklinde mecrur olarak okumasını, “Arap dili kurallarına aykırı oluşu ve mânasının sahih haberlere muhalefeti” sebebiyle câiz görmemişlerdir. Bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 3/98; Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 3/7.

69 Tûsî'nin kırâatleri tevcihte tercih ettiği dil ekolu için bk. Sefanur Çelikaş, *Ebü Ca'fer et-Tûsî'nin et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an Adlı Tefsirinde Kırâat Tercihlerinin Ayetlerin Yorumlanmasındaki Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 58.

2.2. Kırâatte Tevâtür Meselesine Bakışları

Ehl-i sünnet âlimlerinin genel temâyülü, yedi kırâatin mütevâtir olduğu yönündedir.⁷⁰ İbnü's-Sübki (ö. 771/1370), İbnü'l-Cezerî,⁷¹ Nüveyrî (ö. 857/1453) Dimyâtî (ö. 117/1705) gibi kırâat âlimleri, on kırâatin tamamının mütevâtir olduğu görüşündedir.⁷²

Genelde on kırâati, özelde yedi kırâati mütevâtir olarak gören âlimlere göre bu kırâatler, Allah Teâlâ tarafından, Hz. Peygamber'e yedi harf sınırları içerisinde bu şekilde nâzil olmuştur. Onların tamamı, icmâlen ve tafsil en fasih dile sahip kimseler tarafından lafzen ve semâen Hz. Peygamber'den mütevâtiren nakledilmiştir. Onlardan birinde hata bulmak, Allah Resûlü'nün, hatta Allah Teâlâ'nın yanlısını çıkarmaya eş değerdir ki bu durumda olan kişinin küfre düşmesinden korkulur.⁷³

Ancak Ehl-i sünnet âlimlerinde tevâtür konusunda farklı yönde düşünce de ortaya çıkmıştır. Nitekim Zerkeşi'ye göre Kur'ân-ı Kerim ile kırâatler mâhiyeti itibariyle birbirlerin farklı iki hakikati ifade etmektedir. Kur'ân beyân ve icâz için Allah Teâlâ tarafından Hz. Peygamber'e indirilen vahiydir. Kırâatler ise, Kur'ân vahyinin lafzî yönünden ihtilâflardır.⁷⁴ Yedi kırâatin yedi imamdan mütevâtir olarak bizlere ulaştığı doğrudur; ancak bu kırâat imamlarının kırâatleri Hz. Peygamber'e haber-i vâhidle ulaşmıştır.⁷⁵

Açıkçası İmâmiyye Şîası'nın mütevâtirlik konusundaki yaygın kanaatleri de bu yöndedir. Şîa'ya göre kırâatler mütevâtir olmayıp haber-i vâhid hükmündedir.⁷⁶ Bu görüşün temeli daha çok ilk dönem İmâmiyye Şîası hadis kaynaklarında geçen ve Muhammed Bâkır'a isnâd edilen mezkûr rivâyete dayanmaktadır.⁷⁷

Tûsî ve Tabersî, eserlerinde kırâatlerin mütevâtirliğinden bahsetmemişlerdir. Ancak kırâat-i seb'â ve aşerenin de içerisinde bulunduğu bazı kırâatleri değerlendirirken, onları, şâz,⁷⁸

70 Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşi, *el-Bürhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957, 1/319.

71 İbnü'l-Cezerî, önceden kırâatlerin Hz. Peygamber'den gelişleri itibariyle mütevâtir olduğu görüşüne meyylederken, sonraki süreçlerde bu görüşünden vazgeçmiş, kırâatlerin Hz. Peygamber'e nispetinin mütevâtir olmadığına kanaat getirmiştir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/13. Ayrıca bk. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 108-109.

72 Zürkânî, *Menâhili'l-'irfân*, 1/434.

73 Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, thk. Mâhir Habbûş (Dımaşk, Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2015), 9/423-424; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmud b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve ş-seb'i'l-mesânî*, thk. Mâhir Habbûş (Dımaşk: Darü'r-Risaleti'l-'Âlemiyye, 1436/2015), 8/449-453.

74 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/273.

75 Zerkeşi, *el-Bürhân*, 1/319; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/273.

76 Muhammed Hüseyn Tabâtâbâî, *İslâm'da Kur'an*, çev. Ahmed Erdinç (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988), 143; Hüi, *el-Beyân*, 123.

77 “Şüphe yok ki Kur'ân-ı Kerim tektir ve tek olan mabudun (Allah) katından nâzil olmuştur. Fakat kırâatler konusundaki ihtilâf râvîlerden kaynaklanmaktadır.” Küleynî, *Furû'u'l-kâfi*, 2/360.

78 Tabersî, Medine kırâat ehli tarafından (Nâfi', Ebü Ca'fer) “مخَيَّاتِي” (el-En'âm 6/163) şeklinde okunan kırâati, genel kıyas ve kullanımın dışında olması gerekçesiyle “şâz” bir okuyuş olarak nitelmiştir. Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/206.

zayıf⁷⁹, çirkin, hatta hatalı⁸⁰ olarak nitelemeleri, her iki müellifin de kırâatleri mütevâtir olarak görmediklerinin bir işareti olarak algılamak mümkündür. Bununla birlikte Tûsî ve Tabersî'nin, “Mezhep büyüklerimiz, kârîler arasında mütedâvil olan kırâatleri okuma hususunda cevâz bulunduğu ve herkesin tercih ettiği bir kırâati seçme konusunda özgür olduğu noktasında icmâ etmişlerdir”⁸¹ şeklindeki sözleri, bu dönemde farklı kırâatlere yönelik bir ön yargının bulunmadığını ortaya koyması açısından önemlidir. Nitekim hem Tûsî hem Tabersî, kendinden önceki dönemlerden farklı olarak kırâat ihtilaflarına eserlerinde genişçe yer vermişler, farklı istidlâl yöntemleriyle kırâatlerin tevcihini yapmışlar ve bunlarla ilgili tercihler ortaya koymuşlardır.

Son dönem İmâmiyye Şîası da kırâatlerin mütevâtirliği hususuna karşı çıkmaktadır. Çağdaş İmâmiyye'nin önemli merci-i taklîdi kabul edilen Hûî'ye göre mütevâtirlik durumu yalnızca Kur'ân-ı Kerim'e özgü bir durumdur. Kur'ân'ın mütevâtir olması, kırâatlerin de mütevâtir olmasını gerektirmemektedir. Gerçekte kârîler kanalıyla bize intikâl eden, kelimelerin okuyuş keyfiyetleridir. Kur'ân'ın asıl metnine gelince, o kuşaktan kuşağa hem hıfz hem de kitâbet yoluyla tevâtüren bize kadar ulaşmıştır. Kârîlerin bu süreçle ilgili hiçbir dahli bulunmamaktadır. Bu sebeple yedi veya on kırâat imamının hiçbirinin geçmişte yaşamadığını varsaysak dahi, Kur'ân'ın mütevâtir bir yolla bize intikâl edişi sabit bir gerçek olarak karşımızda duracaktır.⁸²

İmâmiyye Şîası'nda kırâatleri haber-i vâhid kategorisinde görenler olduğu gibi tıpkı Ehl-i sünnet'teki gibi mütevâtir olarak görenler de olmuştur. Bu hususta bir kısım Şîî âlimler mevcut kırâatlerin mütevâtir olduklarını dile getirerek, tevâtürlük hususunda tanınmış âlimlerin ittifak ettiğini söylemişlerdir. Nitekim Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679), yedi kırâat imamının müşterek okuyuşlarını mütevâtir kategorisinde görmüştür.⁸³ Yine Şehîd es-Sânî'ye (ö. 966/1559) göre yedi kırâatin her biri Allah katındandır. Onlar, İslâm ümmetine kolaylık olması için, Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'in kalbine ilkâ edilmiştir.⁸⁴

Ancak Hâdî Ma'rifet, kendisinin de nakletmiş olduğu Şehîd-i Sâni'ye ait olan bu görüşü, şâz ve garip olarak nitelemiştir. Bu sözlerin büyük bir isim tarafından dile getirilmesini sürçme kabilinden sözler olarak görmüştür.⁸⁵ Hâdî Ma'rifet'e göre gerek Ehl-i sünnet gerekse İmâmiyye Şîası mensup muhakkik usul ve kırâat âlimleri nezdinde kabul gören sahih akide, kırâatlerin ne Hz. Peygamber'den ne de sahabelerden mütevâtir olarak nakledilmedikleridir. Bunun tek

79 Örneğin Tûsî, İbn Kesîr ve Hamza tarafından “أَلَا لَنْ تَكُونَ مَيْتَةً” (el-En'âm 6/145) şeklinde okunan kırâati zayıf bir okuyuş olarak nitelemiştir. Tûsî, *et-Tibyân*, 4/303.

80 Tûsî; Hamza, Kisâi ve Halef'in kırâati olan, “وَقَاتِلُوا وَقَاتِلُوا” şeklindeki kırâati, Taberî'nin de görüşüne yer vererek, meçhul fiilin mâlum fiile takdiminin câiz olmaması gerekçesiyle, hatalı bir okuyuş olarak nitelemiştir. Diğer kırâat imamları bu âyeti, “وَقَاتِلُوا وَقَاتِلُوا” (Âl-i İmrân 3/195) şeklinde okumuşlardır. Tûsî, *et-Tibyân*, 3/88.

81 Tûsî, *et-Tibyân*, 1/7; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/38.

82 Hûî, *el-Beyân*, 158-159.

83 Bk. Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî, *Tefsîru's-Şâfi*, tsh. Hüseyin A'lemî, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuat, 1402/1982), 1/62; Mehmet Ünal, “Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevâtürü Meselesi ve Şîa'nın Buna Bakışı”, *Milel ve Nihal* 8/3 (2011), 100.

84 Şehîd-i Sâni Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî, *el-Mağâsîdü'l-aliyye fî şerhi'l-Elfiyye* (Kum: İntişârât Tebligât-i İslâmî, 1420/1999), 245; Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/57.

85 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/57.

istisnâsı vardır, o da müslüman toplumunun kırâatıyla örtüşen, geçmişten günümüze elden ele, nesilden nesile büyük bir çoğunluk tarafından bizlere tevârûs eden Asım kırâatinin Hafs rivâyetidir.⁸⁶

2.3. Tercih Ettikleri Kırâat

Yukarıda temas edildiği üzere, İmâmiyye Şîası kırâatleri haber-i vâhid kategorisinde değerlendirmiştir. Bu noktada İmâmiyye Şîası'nın tercih ettiği kırâatin ne olduğu, hangi sâikle bu kırâate yöneldiklerinin cevabı önem arz etmektedir.

İlk dönem İmâmiyye Şîası kaynaklarında geçen bilgiye göre Ehl-i beyt ekolüne mensup imamlar, herhangi bir kırâat ismi belirtmeksizin, taraftarlarına, Kur'ân'ı müslümanlar arasında iştihâr etmiş olan kırâatlerle okumalarını tavsiye etmişlerdir.⁸⁷ Nitekim şu söz onlardan vârid olmuştur: “أَفْرُؤُوا كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ” “İnsanların okuduğu gibi okuyunuz.”⁸⁸ Dolayısıyla bu dönemde herhangi bir kırâat öncelenmemiş, müslümanlar arasında yaygın kırâate tâbi olma düşüncesi hâkim olmuştur.

Klasik dönem İmâmiyye'de de hâkim olan görüş bu yönde olmuştur. Dönemin önemli müfessirlerinden olan Tûsî ve Tabersî, eserlerinin mukaddimesinde konuyla ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır. Onların “Mezhep büyüklerimiz, kârîler arasında dönüp dolaşan kırâatleri okuma hususunda cevâz bulunduğu ve herkesin tercih ettiği bir kırâati seçme konusunda muhayyer olduğu noktasında icmâ etmişlerdir. Okuyuşu tekbir kırâate indirgeyip o kırâati övmeyi hoş karşılamadılar, bilakis kârîler arasında geçerli olan kırâatlerle okumayı câiz olarak gördüler. Bu hususta, onları okumanın haram olduğu yahut sakıncalı olduğuna yönelik herhangi bir sınır koymadılar.”⁸⁹ şeklindeki beyânları gerek kendi dönemindeki gerekse önceki süreçlerdeki, İmâmiyye Şîası'nın düşüncesini ortaya koymasına bakımından önem arz etmektedir. Bununla birlikte Tabersî, Kûfe kırâat ekolünü hem sayı hem de isnâd ve sıhhat bakımından en güvenilir ve en makbul olan ekol olarak nitelemiştir. Sebebini ise bu kırâatin Hz. Ali'den alınması ve sened zincirinin, Âsım → Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 73/692) → Hz. Ali şeklinde ona itimat etmesine bağlamıştır.⁹⁰

Gerçi benzer nitelime Ehl-i sünnet kaynaklarında da yer almaktadır. Nitekim Mekkî b. Ebî Tâlib, yedi kırâat imamını kendi arasında değerlendirirken Nâfi ve Âsım'ın kırâatlerini sened

86 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/51.

87 Alî Müsevî Dârâbî, *Nuṣûṣ fi 'ulûmî'l-Kur'ân: Tevâtürü'l-kırâât ve 'ademuhû* (Meşhed: Buhûsu'l-İslâmiyye, 1432/2011), 9/18.

88 Küleynî, *Furû' u'l-kâfi*, 2/633;

89 Tûsî, *et-Tibyân*, 1/7; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/38. Yukarıda anlamına işaret edilen metin Tûsî'de şu şekilde yer almaktadır:

«انهم اجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء و أن الإنسان مخير باي قراءة شاء قرأ، و كرهوا تجويد قراءة بعينها بل أجازوا القراءة بالمجاز الذي يجوز بين القراء و لم يبلغوا بذلك حد التحريم و الحظر»

Kısmî farklılıklarla Tabersî'de şu şekilde geçmektedir:

«فاعلم أن الظاهر من مذهب الإمامية أنهم اجمعوا على جواز القراءة بما تتداوله القراء بينهم من القراءات، إلا أنهم اختلفوا القراءة بما جاز بين القراء، و كرهوا تجويد قراءة مفردة»

90 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, I, 36.

yönünden en sahih, Arap dili açısından da en fasih kırâatler olarak görmüştür. Mekkî'ye göre fesâhat bakımından bunları, özellikle Ebû Amr ve Kisâî'nin kırâatleri izlemektedir.⁹¹

Son dönem İmâmiyye Şîası'na baktığımız zaman ilk ve klasik dönem İmâmiyye'nin ortaya koydukları görüşlerin devam ettirildiğini görmekteyiz. Çağdaş Şîî müfessirlerden Muhammed Necâd el-Belâğî'nin ifadesiyle, “Biz İmâmiyye Şîası mensupları, müslümanlar arasında yaygınlık kazanmış olan ‘âmmenin kırâatini’ benimsemekle mükellefiz” demektedir.⁹²

Aslında “âmmenin kırâati”nden maksat, Hafs rivâyetiyle nakledilen Âsım kırâatidir. Bu kırâatin senedinin Ehl-i beyt ekolüne dayanmış olması ise, İmâmiyye Şîası'nın tebcil ve teşvikinde en önemli sâik olmuştur.⁹³ Bu sebepten olsa gerek, diğer kırâatleri haber-i vâhid kategorisinde gören Hâdî Ma'rifet, söz konusu Âsım kırâati olunca bunu diğerlerinden ayrı bir kefeye koyarak, onu mütevâtir olarak addetmiştir. Hâdî Ma'rifet'e göre Âsım, bu kırâatini Sülemî kanalıyla Hz. Ali'den almıştır. Hz. Ali müslümanlar arasında tevâtüren yaygın olan ve vahyin asıl nassına mutâbık olmayan hiçbir kırâatle Kur'ân okumuyordu. Âsım, bu kırâati talebesi Hafs'a okuttu. Onun vasıtasıyla, her tarafa yayılmış oldu. Ancak bu kırâatin Hafs'a nispet edilmesi, onun ictihâdı olduğu anlamına gelmemektedir. Bu tamamen sembolik bir nispettir. Zira, bu kırâat ilk günden beri Müslümanlar arasında tevâtüren yayılmıştır.⁹⁴

Neticede İmâmiyye Şîası, Tûsî ve Tabersî'de geçtiği üzere kârîler arasında mütedâvil kırâatleri makbul kırâatler olarak kabul etmişlerdir.⁹⁵ Şayet iki veya daha çok ihtimalden birini tercih etme durumu söz konusu olduğu vakit, müslümanlar nezdinde yaygınlık kazanmış olan “âmmenin kırâatini” benimsemenin en doğru yol olduğunu söylemişlerdir.⁹⁶ “Âmmenin kırâati”nden maksat ise Âsım'ın Hafs kanalıyla gelen rivâyeti olmaktadır.⁹⁷ Bu tercihteki en önemli faktör ise, ilgili kırâatin, Sülemî vasıtasıyla Hz. Ali'ye itimâd etmesidir.⁹⁸

Sonuç

Bu çalışmada klasik dönem İmâmiyye Şîası'nın özellikle tefsir sahasında iki otoritesi kabul edilen Tûsî ve Tabersî üzerinden “İmâmiyye Şîası'nın kırâatlere yaklaşımı nasıldır?” sorusuna cevap aranmıştır. Bu bağlamda müelliflerin ahruf-i seb'a ve kırâatlerde tevâtür meselesine yönelik bakışları, kırâatleri kabul kriterleri, tercih ettikleri kırâatler çalışmanın konusunu oluşturmuştur.

Tûsî ve Tabersî Şîî-İmâmiyye ekolünün en önemli müfessirlerindendir. Tûsî'nin *Tibyân*'i ile Tabersî'nin, büyük ölçüde *Tibyân*'ın yöntemini takip ederek telif ettiği *Mecma'u'l-beyân*'ı, İmâmiyye tefsir geleneğinde usûlî/dirâyet merkezli yazılan ilk mutedil tefsirler olarak anılmaktadır.

91 Mekkî b. Ebi Tâlib, *el-İbâne*, 89; Altundağ, *Kırâatlerin Kaynağı*, 155.

92 Muhammed Necâd Belâğî, *'Âlâu'r-Rahmân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrût, t.y.), 1/30.

93 Müsevî, *Nuşûs fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 9/20-21.

94 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/221.

95 Tûsî, *et-Tibyân*, 1/7; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/38.

96 Belâğî, *'Âlâu'r-Rahmân*, 1/30.

97 Müsevî, *Nuşûs*, 9/21.

98 Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd*, 2/221.

Tûsî ve Tabersî mütekaddimûn (V./XI. asır Tûsî'ye kadar olan dönem) Şîî müfessirlerinden başta ahruf-i seb'a ve kırâat olmak üzere birçok meselede farklı yaklaşımlar sergilemişler, İmâmiyye tefsir geleneğinde etkili bir dönüşümün öncüleri olmuşlardır. Bu sürecin temel göstergeleri olarak, ilk dönem Şîî müelliflerince sıkça dile getirilen Kur'ân'da tahrif iddiasının şiddetli bir şekilde reddedilmesi, birçok âyetin şiirle istişhâd, filolojik tahlil ve kırâat ihtilafları gibi değişik vecihlerden Ehl-i sünnet müfessirlerinin yorumlarıyla yüksek oranda örtüşür şekilde ele alınmış olması zikredilebilir.

Tûsî ve Tabersî'nin kırâatler bağlamında önemle üzerinde durduğu konularından biri kırâatlerin menşeinin de kendisine dayandırıldığı ahruf-i seb'a meselesi olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk dönem Şîî geleneğinde Kur'ân'ın hem tek hem de yedi harf üzere nâzil olduğuna yönelik haberler nakledilmiştir. Ancak bunların sübût ve medlûlüne yönelik herhangi bir değerlendirme yapılmamış, bu haberler yorumsuz olarak nakledilmişlerdir. Hâkim görüş Kur'ân'ın tek harf üzere nâzil olduğu yönünde olmuştur. Tûsî ve Tabersî'ye gelince onlar gerek kendi dönemlerinde gerekse önceki süreçlerdeki İmâmiyye Şîası'nın hadis ve rivâyet geleneğindeki yedi harfe yönelik yaygın olan anlayışını, "Kur'ân tek nebiye, tek harf üzere nâzil olmuştur" şeklinde özetlemişlerdir. Bunun yanı sıra Tûsî ve Tabersî, "âmme" diye ifade ettikleri Ehl-i sünnet kanalından gelen onlarca rivâyet malzemesine de büsbütün kayıtsız kalmamışlar, bunları haber-i vâhid türünden rivâyetler olarak görmekle birlikte "yedi farklı kırâat vecihi" şeklindeki ortaya konulan görüşü isabetli bulduklarını söylemişlerdir. Yedi harf konusunda kısmen ılımlı, genelde reddiyeci bir görüşe sahip olan son dönem İmâmiyye Şîası'nın yaklaşımını da dikkate alınca, Şîa'nın bu hususta görüş birliğine sahip olmadığı sonucuna ulaşmak mümkündür.

Kırâatlerde tevâtür meselesi, Ehl-i sünnet ile İmâmiyye Şîası arasındaki Kur'ân kırâatlerine yönelik en bâriz yaklaşım farklılığını oluşturmaktadır. Ehl-i sünnet'in aksine İmâmiyye Şîası'ndaki yaygın kanaat, kırâatlerin mütevâtir olmayıp haber-i vâhid hükmünde olduğudur. Bu düşüncenin temeli de Şîa hadis külliyyatında geçen ve Muhammed Bâkır'a dayandırılan Kur'ân kırâatindeki farklılıkların ravîlerin ihtilafından kaynaklandığına yönelik habere itimat etmektedir. Bundan mütevellit olsa gerek, ilk dönem Şîî tefsir kaynaklarında kırâat farklılıklarına hemen hemen hiç yer verilmemiştir.

Tûsî ve Tabersî tefsirlerinde kırâatlerin mütevâtirliğine yönelik sarıh bir açıklama ortaya koymamışlardır. Ancak Ehl-i sünnet'in sahih/mütevâtir kategorisinde saydığı kimi kırâatlerin tevcihini yaparken onları, zayıf, şâz, hatta hatalı olarak nitelemeleri, her iki müellifin de kırâatleri mütevâtir olarak görmediklerinin bir işareti olarak algılamak mümkündür. Bununla beraber Tûsî ve Tabersî'nin, İmâmiyye mezhebinde kârîler arasında dönüp dolaşan kırâatleri okuma hususunda cevâz bulunduğuna yönelik sözleri, bu dönemde farklı kırâatlere yönelik bir ön yargının bulunmadığını ortaya koyması açısından önemlidir. Nitekim hem Tûsî hem Tabersî kendinden önceki dönemlerden farklı olarak kırâat ihtilaflarına eserlerinde genişçe yer vermişler, farklı istidlâl yöntemleriyle kırâatlerin tevcihini yapmışlar, bunlarla ilgili tercihler ortaya koymuşlardır.

Müelliflerin sahih kırâatleri tespit noktasında “Arap dili kurallarına uygunluk, mâna açısından doğruluk, mushaf hattına muvâfakat, müslümanlar arasında yaygınlık” gibi hususları temel kriterler olarak aldıkları anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu ilkeler müelliflerin eserlerinde toplu olarak açıklanmamış olsa da değişik vesilelerle yaptıkları açıklamalardan, genel olarak bu ilkeleri çıkarmamız mümkündür.

Farklı kırâatler arasında tercih meselesine gelince Tûsî ve Tabersî, mezhep büyüklerinin kârîler arasında mütedâvil olan bütün kırâatlerle Kur’ân okumaya cevâz verdiklerini, okuyuşu tek bir kırâate indirgeyip o kırâati övmeyi hoş karşılamadıklarını belirtmişlerdir. Bunun bir yansıması olarak eserlerinde, kırâat-i seb‘a ve kırâat-i aşere içerisinde bulunan bütün kırâatlere eşit mesafede yaklaşmaya çalışmışlardır. Tefsirde ve tercihte genelde Hafs kanalıyla gelen Asım kırâatinin ağırlığı göze çarpsa da bu kırâatte yer alan kimi okuyuşlar zaman zaman tenkide tabi tutulmuştur.

Kırâatler konusunda birbirlerine yakın ve tamamlayıcı bilgiler ortaya koyan Tûsî ve Tabersî’nin, Sünnî ekolde yer alan müelliflerle kısmî yaklaşım farklılıkları ortaya koydukları bir gerçektir. Ancak bu yaklaşım farklılığı, bâriz bir ayrışmaya dönüşmemiştir. Burada gerek Tûsî ve Tabersî’nin gerekse diğer Sünnî müfessirlerin, kırâatler konusunda başvurmuş oldukları temel referans kaynaklarının ortak olmasının etkisi büyüktür. Yine her iki müellifin de sonraki dönemlerde (XX. yy. ve sonrası) *takrîbü’l-mezâhib* diye adlandırılan Sünnî-Şîî yakınlaşmasına dâir çabaları bir başka faktör olarak gösterilebilir. Nitekim bazı kaynaklar Tûsî’nin *et-Tibyân*’ı ile Tabersî’nin *Mecma’u’l-beyân*’ını takrib (yakınlaştırma) faaliyetleri çerçevesinde yazılan ilk eserler olarak zikretmişlerdir. Bu sebepten olsa gerek, başta kırâatler olmak üzere ilk dönem Şîî müfessirlerince kısa temaslara geçirilen yahut farklı değerlendirilen birçok mesele, Tûsî ve Tabersî tarafından daha makul düzeyde ele alınmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Ahmed Aliyyü'l-İmâm. *Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kur'an'ın On Kırâati*. çev. Süleyman Gündüz. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2010.
- Akaslan, Yaşar. “İbnü'l-Cezerî'nin ‘Yedi Harf’ Meselesi Üzerindeki Fikirleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2018), 265-303.
- Altundağ, Mustafa. *Kırâatlerin Kaynağı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2007.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmud b. Abdillâh el. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*. thk. Mâhir Habbûş. Dimaşk: Darü'r-Risaleti'l-'Âlemiyye, 3. Basım, 1436/2015.

- Aşıkıtkutlu, Emin. "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV*. 43-106. İstanbul: Ensar Yayınları, 2002.
- Babai, Ali Ekber. *Tefsir Ekkoller*. çev. Kenan Hamurcu. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Belâğî, Muhammed Necâd. *Âlâu'r-Rahmân fi tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensâr Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Çelikaş, Sefanur. *Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'an Adlı Tefsirinde Kıraat Tercihlerinin Ayetlerin Yorumlanmasındaki Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Dârâbî, Alî Müsevî. *Nusûs fi 'ulûmi'l-Kur'an: Tevâtüru'l-kirâât ve 'ademuhü*. 9 Cilt. Meşhed: Buhûsu'l-İslâmiyye, 1432/2011.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. thk. Mâhir Habbûş. Dumaşk, Dartü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2015.
- Ferrâ, Ebû Zekariyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Ahmed Yusuf en-Necât vd. Mısır: Dâru'l-Mısıryye, ty.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Mahmûd. *Tefsîru's-Şâfi*. tsh. Hüseyin A'lemî. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1402/1982.
- Gıfârî, Nâsır b. Abdillâh el. *Mes'elütü't-Takrîb*. Riyâd: Dâru Taybe, 1413/1993.
- Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Hûî, Ebû'l-Kâsım Ali b. Ekber. *el-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'z-Zehrâ, 1992/1412.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhamed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*. Nşr. İbrâhîm Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Reşîdüddin Muhammed b. Ali. *Menâkıbü Âli Ebî Tâlib*. thk. Lecnetü min Esâtizati'n-Necef. Necef: Mabaatü Hayriyye, 1376/1956.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dımeşki. *en-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Âlemiyye, ts.
- Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh es-Saffâr el. *Başâiru'd-deracât*. tsh. Mırza Muhsin. Tahran: Menşürâtü'l-Alemî, t.y.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb el. *Furû'u'l-kâfi*. nşr. Âli Ekber el-Gıfârî. Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1968.
- Ma'rîfet, Muhammad Hâdî. *Telhişu't-Temhîd*. Kum: Müessesetü't-Temhîd, 2. Basım, 1413/2012.
- Ma'rîfet, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru't-Ta'ârufi li'l-Matbûât, 1432/2011.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el. *Biḥârü'l-envâr*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1403/1983.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*. Nşr. Abdülfettah Şelebî. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, t.y.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

- Öztürk, Mustafa. “İmâmiyye Şıası'nın Kırâat ve Ahruf-i Seb'a Anlayışı”. *Marife* 13/3, (2008), 121-154.
- Sadr, Ebû Muhammed Sadrüddîn es-Seyyid Hasan es. *Te'sisü's-Şıa li-'ulûmi'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1981.
- Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es. *el-İtkân fî 'ulûmi'l- Qur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim. Kahire: Heyetü'l-Mısıryye, 1394/1974.
- Şehîd-i Sâni, Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî. *el-Mağâsidü'l-'aliyye fî şerhi'l-Elfiyye*. Kum: İntişârât Tebligât-i İslâmî, 1420/1999.
- Şen, Ziya. *Şıa'nın Kırâatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.
- Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Kitâbu'l-Hişâl*. thk. Ali Ekber el-Gîfârî. Kum: Dâru't-Taâruf, 1403/1982.
- Tabâtâbâi, Muhammed Hüseyin. *İslâm'da Kur'an*. çev. Ahmed Erdinç. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyüb et. *el-Mu'cemu'l-Evsa't*. thk. Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et. *Câmi'ul-beyân an te'vili âyi'l-Qur'an*. thk. Abdulmuhsin et-Türki. b.y.: Dâru Hicr, 1412/2001.
- Tabersî, Ebû Ali Hasan b. Fazl et. *Mecme'ul-beyân fî tefsiri'l-Qur'an*. Lecne Mine'l-Muhakkıkîn. Beyrut: Müessesetü'l-'A'lâ, 1415/1995.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Mısır: Şirketü Mektebe, 1395/1975.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasen b. Ali et. *et-Tibyân fî tefsiri'l-Qur'an*. Thk. Ahmed Habib 'Âmilî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Ünal, Mehmet. “Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevâtürü Meselesi ve Şıa'nın Buna Bakışı”. *Milel ve Nihal* 8/3 (2011), 77-114.
- Üzüm, İlyas. “Takrîbü'l-Mezâhib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/467-469. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Yurdagür, Metin. “Ahbâriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/490-491. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez. *el-Bürhân fî 'ulûmi'l- Qur'an*. thk. Ebû'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm ez. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Qur'an*. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ty.

Sultan I. Ahmed Han'a Ait Haremeyn'le İlgili Arapça Bir Vakfiye

A Waqf (Foundation) Document Dated 1025/1616 by the Ottoman Sultan Ahmed I Related to Haramayn

Mustafa L. Bilge¹ 



Öz

Bu makalenin konusu Osmanlı Sultanı I. Ahmed'in (1603-1617) Hac yollarına ve Haremeyn'e müteveccih hizmetler içeren Arapça Vakfiyesinin (1025/1616) incelenmesidir. Orijinali Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunan Vakfiye hakkında daha önce bir neşir yapılmamış olması dikkat çekiyor. III. Mehmed'ten sonra Osmanlı tahtına geçen I. Ahmed Mısır'daki emlakı (Haslar) gelirlerini tahsis ederek Kahire'de tesis ettiği bu vakıfla Şarkiyye, Mansure ve Garbiyye gibi yerlerden elde edilecek gelirleri Haremeyn halkının ve hacca gidenlerin rahat ve emniyetleri için sarfedilmesini şart koşmuş, yine bu amaç etrafında su yollarının ve kanallarının temizlenmesini istemiştir. Mekke'de kurulan imaretlerde Mısır'dan deşişe adı altında gelen kuru gıdaların Haremeyn'de pişirilerek halka dağıtılması ve Darüşşifa denilen tıp merkezlerinde hacılara sağlık hizmetlerinin verilmesi vakfiye gereği olarak zikredilmiştir. Kabe'nin içindeki bazı düzenlemeler yapılması, Kabe'nin yıkılmaya yüz tutmuş iki duvarının tamiratının ele alınması, bu operasyon için İstanbul'da yapılan ve vakfiyede nitak olarak adlandırılan gümüş kaplanmış bakır kuşakların Kabe duvarlarına monte edilmesi sağlanmıştır. Sellerden sonra tehlike arzeden zemzem kuyusunun ağzına bir bilezik hazırlanarak monte edilmiştir. Bütün bu mimari operasyonların başında Hassa mimarlarından Başmimar Hasan Efendi'nin bulunduğunu görüyoruz. Kurulan bu vakıfların üst yönetimi dönemim Mısır Valisi Ahmet Paşa'ya emanet edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sultan I. Ahmed, Haremeyn, Mekke ve Medine'deki mescidler, Mızâb, Arapça vakfiye, hac yolları, deşişe, zemzem, Ka'be duvarları tamirâtı

ABSTRACT

This article examines a waqf (foundation) document dated 1025/1616 by the Ottoman Sultan Ahmed I (1603-1617), which establishes services towards Hajj roads and Haramayn (i.e., sacred mosques in Meccah and Medinah). It is noteworthy that there have been no previous publications about this document, the original of which is in the Archive of the Topkapı Palace Museum. Ahmed I allocated his income from Egypt, including from places such as Sharqiyyah, Mansure and Garbiyyah, to be spent for the

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Mustafa L. Bilge (Prof. Dr.), İslâm Araştırmaları
Merkezi, İstanbul, Türkiye
E-posta: mlbilge@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9750-1850

Başvuru/Submitted: 02.03.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested:
04.03.2020
Son Revizyon/Last Revision Received:
06.03.2020
Kabul/Accepted: 12.03.2020

Atıf/Citation: Bilge, Mustafa L. Sultan I. Ahmed Han'a Ait Haremeyn'le İlgili Arapça Bir Vakfiye. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1, (Mart 2020): 65-101.
<https://doi.org/10.26650/iiuid.2020.697006>

comfort and safety of the people of Haramayn and pilgrims who wanted to perform Hajj (pilgrimage). For this purpose, a request was made to clean the waterways, water supplies and channels. The waqf document asks for the dry food (dasheeshah) transferred from Egypt to be cooked in the soup kitchens (imaratkhanas) established in Mecca. The prepared food was distributed to the people in Haramayn and pilgrims through these soup kitchens. The waqf established medical centers (Dar-u-Shifa) to provide health services to the pilgrims. It made arrangement to repair two walls of Kaaba, which were about to collapse, by installing silver-plated copper belts (called Nitak in the waqf document) built in Istanbul. To eliminate the danger posed by the Zamzam well after heavy rains and floods, a bracelet was built again in Istanbul and mounted in the mouth of the well. All these construction efforts were led by the Chief Architect Hasan Efendi, one of the personal architects of the Sultan (Hassa). The management of this waqf was entrusted to the Governor of Egypt Ahmet Pasha.

Keywords: Sultan Ahmad I, Meccah, Waqf Documents, Arabic Waqf Documents, pilgrimage (hajj) roads, dry foods, dasheesha, soup-kitchen (imârat-khâna), dâr-ul-shifa (hospital)

EXTENDED ABSTRACT

This paper is on an Arabic Wakfiya dated 1025/1616 issued by Ottoman Sultan Ahmad I. (from 1603 to 1617). The original copy of the Wakf documents is available among the documents in the Ottoman Archive in Kağıthane, Istanbul¹. Ottoman Sultan Ahmad I decided to prepare a separate Wakfiya in Egypt with his personal properties (Khawass-ı Padishahî) as revenue – generating properties for this wakf. Through the Wali (Governor) of Egypt Ahmad Pasha acting on behalf of the Sultan he arranged the registration of his Wakf in the Sharia Court at Cairo. The aim of the Wakf was to bring some comfort to the pilgrims on their way to Mecca at their final destinations, i.e., Ka'ba and Arafat. Awkaf (the plural of Wakf) are considered as a separate unit operating independently under the administration of Mutawallees, in the present terminology of the Board of Trustees, upon their registrations. They collect the income coming from the assets belonging to awkaf and with this income the endowments beneficiaries in Haramain are subsidized (Haramain is the collective name given to the sacred mosques at Mecca and Madinah).

The Mutawallees were sometimes called Nâzır and they were appointed by the owner of the wakf in the beginning, but in later times they were appointed by the higher authorities. In the Awkaf of Haramain the highest authority is “Agha of Dârussê'âde at the Sultans' Saray.” He held the highest position in the Haramain Awkaf and the yearly financial reports (muhâsebe-i vâridât ve mesârifât) were submitted to him. Mutawallee was responsible to observe that the “shart-ı wâkıf” (the conditions of the waqf) were satisfied in the expenditures. Payments were made according to the programme designed and put forward by the rules designated in Wakfiya. When the Agha of Dâr-üse'âda makes the necessary control of the payments indicated in the financial report, first he double-checks and controls whether any beforehand indication was made by the endowment documents. Sometimes these financial reports are submitted for a couple of years or more. It seems that there had been a double examinations and corporate responsibility throughout this process.

1 Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 7004, tarih: 1025/1616.

Sultan Ahmad I. was a very pious man and apart from his awkaf we present here he established numerous religious foundations. We would like to highlight here that he constructed one of the most famous mosques in İstanbul known by his name: the Sultanahmet (Blue) Mosque. Its opening ceremony was a magnificent occasion in 1617². All these awkaf show that he was very helpful towards the Muslims to feel free and comfortable in their prayers and visits to the Haramain area. He also pledged the full treatment to the Christians during their tour of Jerusalem and while visiting the famous Sepulchre there³.

Sultan Ahmed I, was also a good poet and wrote in a poetical works towards the Prophet Muhammad to express his feelings:

“I wish I had put your foot-prints on my head as my crown”

Some of his other works in and around Ka’ba (at the Haram of Mecca) and its neighbourhood: All of these repairs done at Haram and Ka’ba were undertaken by the report from Ameer of Mecca the Shareef because starting such repair works in Ka’ba could have been quite a risky undertaking. Therefore, long discussions took place in İstanbul among the ‘Ulama (The Religious Scholars) and it needed necessary care and attention to appoint an experienced architect. To name a few of such projects:

1. He furnished the Ka’ba with many ornaments like “Mizâb-ul-Rahma” on top of the Ka’ba such as the water spout for the rain water which comes down from the Roof of Ka’ba. Even today the Turkish people call it the “Golden Gutter” because it was made of gold in İstanbul and fixed over the old gutter. During this operation a repair of the roof was also carried out⁴.
2. Repairs of the two walls of Ka’ba: As we have seen before, starting a new repair or any alterations at Ka’ba could be a quite risky undertaking and, therefore, a full report was needed from the Ameer of Mecca about the problem asking for a solution. One such problem reported was in two walls of the Ka’ba; one at the western side and the other one in the eastern side. Sultan Ahmed I. invited the notables to a gathering. Some of them were in the opinion that Ka’ba should be demolished and rebuilt again. This would have been the most reliable way to solve the problem. Whereas, the other group proposed that the walls should be strengthened by supporting girdles or iron belts (known as “Nikât” in the Arab histories and in Turkish “Kuşak”) and that would resolve the issue without causing any disturbances. With the latter solution, no prayers (salat) would be interrupted and nobody would be disturbed. So, they chose

2 For this event please see my article: Mustafa L. Bilge, “Sultanahmed Camii ve Külliyesinin Açılış Merâsimi”, *Antik Çağdan XXI. Yüzyıla; Büyük İstanbul Tarihi*, thk. H. İbrahim Düzenli, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. ; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015), 231.

3 see Johann Wilhelm Zinkeisen, *Treaty with Venice*, vol. III., p.447, Turkish translation by Nilüfer Epçeli, İstanbul, (2011).

4 Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik eş-Şafii Asîmi, *Semtü'n-Nücumü'l-Avali fi Enbai'l-Evail ve'r-Tevali*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud, Ali Muhammed Muavvaz (Beirut, 1998).

the second peaceful way to use girdles to surround the wall with strong iron belts or copper plated with silver. But to construct such a heavy and bulky material like this would be achievable only in İstanbul and most probably at Tarsâne-i 'Âmire (the Royal Arsenal). But then the problem was how to carry all of these materials all the way to Mecca. The story about carrying these heavy metals by camels and the welcoming ceremonies at their arrival has been narrated by many historians who were present among the welcoming people in 1611⁵.

3. Renovation of the four corners (al-Makâmât al-Arba'a): The four corners devoted to four major Islamic Schools were available around Ka'ba at the time of the Ottomans. They were Hanafî, Shafî'î, Hanbalî and Malîkî schools or as they were called "al-Mazâhib el-Erba'a." These corners were renovated in the year 1013/1604 during the time of Sultan Ahmad I.
4. The well of Zamzam and its cover: The sacred well of Zamzam is located a little further from the centre of Makâm el-İbrâhîmî at the Ka'ba. According to the reports from the Ameer of Mecca there was a danger around the Zamzam, especially after a flood which used to happen in Mecca once in a while. The sudden increase in the level of Zamzam water would cause a great danger for the people who tried to get ablution or drink some Zamzam water from the well directly. In the upper part, the Zamzam well had a circular basin around the curb-stone of the well. The basin was wide but not very deep. But after the flood, the level of water would increase and create danger for the people. Many accidents and unwanted events took place during or right after the floods. Therefore, the problem was reported to İstanbul and at the end of the consultations among the professionals such as Mimâr Başı (head of the architects) and others they decided to construct a lid on top of Zamzam well to prevent such incidents. This lid was again constructed in İstanbul and send to Mecca for the implementation of the project.
5. The water coming from Arafat and joining another water canal from Hunayn reached the city of Mecca. The project was initiated and implemented by Sultan Sulaiman el-Kanûnî, the great grandfather of Sultan Ahmad I (Ahmed's father was Sultan Mehmed III, and his father was Sultan Murad III, and his grandfather was Sultan Sulaiman). The great project of sending Arafat water to Mecca was something farfetched at the beginning and with the passage of time the canals carrying the water became full of mud and needed some cleaning. So, during the time of Ahmad I. a new project was initiated to clean the canals of both Arafat waters and the waters of 'Ayn Zubaida which brought water to Arafat. As a matter of fact, the new project initiated by the Sultan Ahmad I. covered both 'Ayn Zubaiyda and Kânûnî projects. When they were

5 See; for instance, Ali b. Taceddin b. Takriyyüddin Sincari, *Menâihü'l-Kerem fî Ahbari Mekke ve'l-Beyt ve Vülâti'l-Harem*, thk. emil Abdullah Muhammed el-Misri (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1998).

completed and the water reached Mecca many local poets wrote some poems depicting this amazing event. ‘Alî ‘Abdulkadir el-Taberî wrote the following poetical works;

“Fe kultu hâzâ al-‘Âm târîhahu,
Karrat ‘Uyûn ul-Nâsi bi’l-Mâ-i.”

Giriş

Haremeyn halkına ve dinî yapılarına karşı Osmanlı hanedan üyeleri ve üst düzey yöneticilerinin aşırı hürmet ve ilgileri bilinen ve kabul edilmiş olan bir gerçektir. Makalemizin konusu Osmanlı padişahlarından Sultan I. Ahmed Han'ın (1603-1617) Kahire'de vekâlet yolu ile hazırlattığı ve orijinali Topkapı Sarayı Müzesi Arşivinde D. 7004 numarada kayıtlı neşredilmemiş vakfiyesidir. Tesis edilen vakfın ana hedefi hac yollarındaki zor şartları kolaylaştırmak ve Haremeyn halkının yaşam sıkıntılarını azaltabilmek için yardım sunabilmektir. Ayrıca Haremeyn'de görülen hizmet ehline de bu vakıfların gelirlerinden bir kısım ödeme yapılması öngörülmektedir. Vakfiye şu anda Topkapı Sarayı'ndaki Osmanlı Arşivi'ndeki diğer belgelerle birlikte İstanbul Kâğıthane'de yeni adı ile Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı'na nakledilmiştir. Çalışmamızda belge işaretlerine işaret ederken bu yeni şekli kullanacağız. Dolayısıyla vakfiyeyi arayanlar onun buradaki yeni yerine bakmalıdırlar.

Arşivlerde Arapça Belgeler

Arşivlerde Osmanlı döneminde düzenlenmiş Arapça vakfiyelerin sayısı bir hayli fazladır. Arapça olarak düzenlenmiş vakfiyelerin yanında “Mahzarlar”, “Hüccetler”, “Menşurlar”, her sene “Surre Emîni” ile Mekke Emîri Şerîf'e gönderilen nâmeler önemli yer tutar. Mahzar bilindiği üzere Osmanlı coğrafyasında halkı Arapça konuşan bölgelerden doğrudan en üst yöneticilere (Padişaha, Sadrazama vs.) gönderilen ve bir nevi bölgedeki idâri personelle ilgili rahatsızlıkları belirten şikâyetnâmeler olup, bölge halkının ileri gelenlerinin imzalarını taşırlar. Ayrıca yine Arapça olarak komşu devlet reislerine yazılmış olan “Nâme-i Humâyûnlar” yani padişah mektupları değişik fonlarda göze çarpar ve bunlar “Hâkim-i Fas” veya “Hâkim-i Umân” hitaplarıyla başlayan yazışmalardır. Bir o kadar da karşı taraftan gelen Arapça yazışmalar bulunur. İlk tayinlerinde Mekke emîrlere ve Kırım hanlarına gönderilen bu tür nâmeler “menşür” adını alırlar ki, bunlar yeni tayinleri dolayısıyla onlara yapmaları gereken görevlerini bildirirler. Bunlar, günümüzdeki karşılığı “görev tanımı” diyebileceğimiz belgelerdir. Arapça belgeler konusu ile ilgili birkaç bilgi daha sunmak faydalı olacaktır.

1876 yılında Sultan II. Abdülhamid tarafından ilan edilen “Kânûn-ı Esâsi” Osmanlı coğrafyasında yaşayan müslüman ve gayr-i müslim halk tarafından olumlu karşılandı. Mekke-i Mükerrreme'de ulemâ ve eşrâf bu tebriklere katılarak İstanbul'a Arapça ve uzunca bir tebrîknâme göndermişlerdir⁶. Bu gerçekten hem tebrik belgesi hem de bir tecdid-i 'ahd yani yenilenen bir bağlılık belgesidir. O bakımlardan kayda değer olan bu belge Arapçadır. Son padişahlar döneminde olan bu belge yanında Kanûnî Sultan Süleyman döneminde yine İslâm ülkelerinden ve bu defa Hindistan müslümanlarından Arapça bir belge daha gelir. Bu defa Hind müslümanları Kânûnî'den yardım talep etmektedirler. Deniz yolu ile Hicaz'a giden hacılar yollardaki Portekiz korsanları tarafından soyulmakta ve hatta öldürülmektedirler. Hac yollarında emniyet olmadığı için hacı adayları her türlü zulme maruz kalmaktadırlar. Babası

6 bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Esas Evrakı [Y.EE.], No. 70, 70. Tarih: 1294/1277

Sultan I. Selim döneminde Hilâfet görevini üstlenen Osmanlı Padişahı Sultan Süleyman Kânûnî bunun bilinci içindedir ve gereğini yapmaya çalışır. Padişah'tan yardım talebinde bulunan bu belge de Arapça olarak arşivde bulunmaktadır⁷. Osmanlı Devleti padişahları devletin klasik döneminde ve belki de daha sonraları Arapça'yı belgelerinde daha çok kullanır oldular. Sultan II. Bayezîd özellikle medresesi ve imârethânesi için düzenlediği vakfiyede⁸, kardeşi Sultan Mustafa ve oğulları Abdullah ve Alemşâh ruhlarını şâd etmek için hazırlattığı vakfiyede Arapça'yı tercih etmiştir⁹. Sultan II. Bayezîd döneminin devlet adamlarından Sinan Paşa padişahın kendisine Rumeli'de bağışlamış olduğu arazileri düzenlediği Arapça bir vakfiye ile toplumun hizmetine tahsis etmeyi seçmişti. Kanûnî'nin torunu Sultan III. Murad Manisa'da bulunan eserleri için hazırlattığı vakfiyede Arapça'yı kullandı. Yine Sultan III. Mehmed'in oğlu ve makalemizde neşredilen vakfiyenin sahibi Sultan I. Ahmed devri saraylılarından Bî-zebân (Dilsiz) Çerkes Ağa 1260 altın hibe ederek kurduğu vakıfta (para vakfı) Arapça'yı tercihi etti. Elimizde bulunan hüccetlerle (satın alma ve satış belgeleri) ilgili kayıtların çoğu Arapça olması aynı geleneğin devamı mahiyetinde gibi görünüyor¹⁰.

Sultan I. Ahmed tarafından vekâlet yolu ile Mısır'da hazırlatılmış olan Arapça vakfiye padişah tarafından İstanbul'da Sultanahmed meydanında (o günkü adı ile Hipodrom meydanı) yaptırılmakta olan muhteşem camiinin açılışından bir yıl önce gerçekleşmiştir. Vakfiyelerde kısa tarifıyla bilindiği üzere birinci kısımda istenilen görevlerin yapılabilmesi için gelir getirecek vakfedilen yerler, ikinci kısımda ise “şart-ı vâkîf” dediğimiz yani bu tahsis edilen gelirlerin harcanacağı yerler gösterilir. Vakfiye düzeni kısaca bu şekilde gelişmiş olup gelir getirme maksadı ile yerler vakfedilmesi yerine ortaya bir nakit para konması halindeki vakfiyeler “Para Vakıfları” adını almışlardır. Bir de kitap vakfı yolu ile tesis edilen vakıflar vardır ki ona misal olarak İstanbul Fatih'teki Ali Emîri Kütüphanesi'nde bulunan kitapları gösterebiliriz. Genel olarak vakıfların yöneticileri “Mütevellîler” olup onlar da Nâzırlara karşı sorumludurlar. Mütevellînin sahip olması gereken vasıflar ve görevleri hakkında vakfiyelerin çoğunda özel bir iş tanımı vardır¹¹. Görev ve sorumluluk benzeri ifadeler hemen her vakfiyede bulunur. Mütevellîler her sene veya birkaç senede bir defa olmak üzere vakfin muhâsebe raporlarını kontrol için ilgili makama sunarlar. Bu vakfiyenin tanzim edildiği senelerde en üst yetkili olarak Mısır Mîrlivâsı Ahmed Bey gözüktüyor. Nitekim aynı zata burada ele aldığımız vakfiyeden bir yıl önce tarihli belgede (1024/1615) ona yine benzer görevin verildiğini görüyoruz. Söz konusu belgede Kanûnî Sultan Süleyman, Memlûklü sultanlarından Kayıtbay ve Sultan Çakmak gibi vakıf sahiplerinin en yüksek yetkilisi olarak yine bu şahsın adı karşımıza çıkıyor. Ancak bu

7 bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Evrakı [TS. E.], No: 855, 27, tarih: 971/1563

8 bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Maliyeden Müdevver Defterler [MAD.], No: 7706

9 bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 7009. Tarih: 909/1503

10 bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Evrakı [TS. E.], No: 853, 52, tarih: 992/1585; Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Evrakı [TS. E.], No: 1078, 9, tarih: 997/1588; Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Evrakı [TS. E.], No: 1255, 51, tarih: 1009/1600.

11 bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 6947, Sultan III. Murad 984/1576 tarihli Arapça vakfiyesi.

durum sonradan değişerek Haremeyn'le ilgili tüm vakıflar Topkapı Sarayı'ndaki Dârüsseâde ağalarına bağlanmış ve dolayısıyla kontrol muamelesi bu tarafa intikal etmiştir.

Dârüsseâde Ağalarının Rolü

Haremeyni ilgilendiren vakıflarda “Nâzır” denilebilecek olan üst düzeydeki yöneticileri Osmanlı saraylarında bulunan “Dârüsse'âde Ağaları”dır. Özellikle Haremeyn vakıfları için durum böyledir. Normal olarak işlerinin bir hayli fazla olması dolayısıyla Dârüsseade ağalarına bir ofis tahsis edilmiştir ve orada ona bağlı çalışan “Yazıcılar” vardır. Böylece Haremeyn'e bağlı tüm vakfiyeler ve onların yıllık muhasebe raporları orada toplanır. Elde edilen gelirler aynı ofiste yer alan ve Haremeyn Hazînesi denilen dolaplara konur. Haremeyn'e bağlı çeşitli vakıflardan gelen ve her yıl “Surre” olarak Haremeyn'e gönderilecek olan paralar buradan Surre'ye aktarılır¹². Konu, imparatorluğun birçok bölgesinden gelen Haremeyn ile ilgili vakıflar olunca Dârüsseade ağalarının sorumlu oldukları iş hacminin büyüklüğü ortaya çıkar. Her ne kadar Surre hazırlığı senede bir defa olmakta ise de söz konusu Haremeyn vakıflarına ait muhasebe raporlarının kontrolleri ve Surre için gereken kesintilerinin yapılarak hazîneye kaydedilmeleri bir hayli vakit almaktaydı. Bir önemli konu da bu muhasebe raporlarının incelenerek vakfiye ile karşılaştırılarak gelir ve giderlerin tek tek vakfiyelerde belirtilen esaslara uygunluğunun aranması idi. Dolayısıyla bütün bunlar bir hayli vakit gerektiren işlemler demek oluyordu. Ayrıca bir de Haremeyn hazinelerinden zaman zaman emânet esasına dayalı olarak borç alma işlemleri görülmektedir. Bunları takipler ve geri almaları başlı başına birtakım işlemler gerektiriyordu. Dârüsseade Hazînesi'ne ait bilinen diğer bir işlem de kasada biriken paraların Darphaneye işletilmeye gönderilmesi idi. Böylece, hazineye duran paraya az da olsa bir miktar nemâ kazandırmak amacı güdülmüyordu. Bütün bu işlemleri üst üste koyduğumuzda Dârüsseade ofisinin âdetâ bir banka gibi çalışmakta olduğunu tahayyül edebiliyoruz. Saray içinde ve dışında bu kadar kapsamlı ve sorumluluk isteyen görevlere sahip olan Dârüsseade ağalarını bazı batılı kaynakların ancak “Chief Eunoch” gibi basit bir şekilde tanımlamaları şâyet arka planında bir kasıt taşımıyorsa sadece onların Osmanlı medeniyet ve teşkilâtını anlamaktan ne kadar uzak olduklarını gösterir.

Vakfiyeler ve Onlarla İlgili Muhasebe Raporları

Âdetâ birbirinin mütemmimi olan “Vakfiyeler” ve onlarla ilgili “Muhasebe Raporları” birbirini tamamlarlar. Bu raporlar genelde her yıl, ancak bazı durumlarda birkaç yılda bir mütevellî tarafından hazırlanarak ilgili “Nâzır” a sunulurlar. Mütevellî'ni Nâzır'a karşı sorumlu olması ve raporunu ona sunması durumu daha çok merkeze yakın bölgeler için geçerlidir. Şâyet vakıflar Mısır, Hicaz gibi yerlerde bulunuyorlarsa orada vakıfların yetkilileri Mütevellî yerine Nâzır adını alır ve onlar bölgedeki idârî yetkililere karşı sorumluluk taşırlar. Bu vakfiyemizde de durum böyle olmaktadır. Nitekim Medîne-i Münevvere'de bulunan Hacı Beşir Ağa,

12 Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 2353, ek-534.

İrfâniye vs. gibi Osmanlı döneminde kurulmuş medreseler yönetim açısından merhum Ali Ulvi Kurucu Beyefendi'ye Nâzır olarak bağlı olmakla birlikte raporlar üst yetkili olarak Medîne-i Münevvere'nin Evkaf Müdürü olan Seyyid Habib'e bağlıydı. O da Suudî Arabistan Krallığı'nın Evkaf Bakanlığı'na bağlı idi. Bu bilgiyi vermemdeki gâye vakıflardaki bu iki görevlinin bölgelere göre aldıkları değişik adlara işaret etmektir.

Vakıflarda Vakfiye ile Muhasebe Raporları İlişkisi

Muhasebe raporlarında bir sarf mahalli yani bir ödeme gösteriliyorsa onun mutlaka ilgili orijinal vakfiyesinde karşılığının bulunması gerekir. Gelir ve giderlerin böylece her iki belgede karşılaştırmaları takip edilir. Diğer bir deyimle orijinal vakfiyeler vakıfla ilgili ana belgeler olurken muhasebe raporları da onların uygulamaları olarak tamamlayıcı belgeleridir. Yani birbirlerini tamamlarlar.

Konumuz olan Sultan I. Ahmed'in vakfiyesinde gelirler tümüyle Sultan I. Ahmed'in Mısır'da bulunan padişah hasarlarından elde edilmektedir. Bilindiği üzere Osmanlı coğrafyasını oluşturan topraklarda padişahlara ait "Has" lar bulunmaktadır. Bu padişah hasarlarından elde edilen gelirler onlara özel "Hazîne-i Hâssa" larda toplanır ve özel harcamalar yani "Harc-ı Hâssa-i Humâyûn"lar buradan yapılırdı. Osmanlı arşivlerine bu kayıtlar "Harc-ı Hâssa Defterleri" fonunda çok miktarda bilgi vardır¹³. Böylesi bir vakfin tesis edilmiş olması durumunda padişah hasarları arasında bulunan vakıf gelirleri Hazîne-i Hassaya girmeden, doğrudan vakıf mütevellisine teslim edilir.

Haremeyn'de İlk Dönem Osmanlı Vakıfları

İlk dönemde yani Hicaz bölgesinin Osmanlı yönetimine girmesinin ardından Sultan Süleyman Kanûnî döneminde Haremeyn'de gerçekleştirilen iki önemli vakıf çalışması görüyoruz. Özet olarak söylemek gerekirse bunların ağırlık verdikleri konular, Hicaz toplumu için hayati önem taşıyan biri su ve diğeri de yiyecek konularıdır. Su konusu olarak Mekke-i Mükerrreme'de "Ayn-i Zübeyde" adı ile bilinen ve Osmanlı öncesi yapılmış olan önemli bir su kaynağından bahsetmek gerekecektir. Arafat'a ulaştırılan bu su kaynağı Abbâsî Halifesi Hârânurreşid'in eşi Zübeyde hanım (ö. 831/1427) tarafından 213 (828) yılında yaptırıldığı bilinir. Bir süre bu su kanalı Arafat'a kadar ulaştırılmış ancak bakım eksikliği dolayısıyla gayet azalmış olan bu su Sultan I. Selim'in oğlu Kanûnî Sultan Süleyman tarafından büyük bir proje ile Arafat'tan başlayarak Mekke-i Mükerrreme'ye ulaştırılmıştır. Dolaylı olarak 'Ayn-i Zübeyde'den yararlanmakta olan Mekke halkı da su yollarının bakımlarının yapılamaması dolayısıyla Arafat'ta ve Mekke şehrinde su ihtiyacı hâd safhaya ulaşmıştı. Tarihçi Peçevî'nin ifâdesine göre su temininde sıkıntının çok fazla olduğu hac günlerinde daha doğrusu, 'Arefe günü, bir parmakla kaldırılabilir hafiflikte

13 msl. Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 2358, III. Ahmed dönemine ait olup 280 kadar eki vardır. 1122/1710 tarihli, ek-119 da Darphaneden gelen fâizlerden bahsedilir. D. 2344, IV. Mehmed'e ait olup sadece bir sayfadan ibarettir.

bir kırba suyun bir altına satıldığı görülmüştür¹⁴. Daha sonra Kanûnî Sultan Süleyman döneminde gerçekleştirilen proje ile Arafat ve Mekke'nin su probleminin çözüldüğü söylenebilir. Arafat'ta büyük kuyular vurularak çıkarılan sular devâsâ havuzlarda toplanmış ve sular kurulan sisteme göre Mekke-i Mükerrerme'ye ulaştırılmıştır. Bu sistemi anlatan Evliyâ Çelebi, “Üç birke-i ‘azîme binâ etmiş kim gûyâ bir buhayradır” ve “Cebel-i ‘Arafât’ın dibinde havz-ı ‘azîmler var kim her biri birer deryâdır” diyerek sistemde kurulan havuzları göle ve denize benzetir¹⁵. Tesislerin açılışı 1573 yılında bitmesi üzerine Mekke ayân ve eşrâfi toplu imzalarıyla Sultan Süleyman Kanûniye mükemmel bir teşekkürnâme göndermişlerdir¹⁶.

Kanûnî döneminde Mekke-i Mükerrerme'de yapılan ikinci proje Haremeyn ahâlisinin yiyecek sıkıntısına bir bolluk getirebilmek amacı ile kurulmuş olan “İmâretler” ve yanında bir de kurulan “Dârüşşifâ”dır. Bunlar birbirine bağlı bir sistem olarak düşünülmüştür. Kanunî'nin eşi ve Haseki Sultan olarak bilinen Hürrem Sultan adına kurulan bu sisteme göre birinci ayak Mısır evkafından gönderilen ve “Deşîşe Vakfı” olarak hubûbât veya bakliyât diyebileceğimiz veya kısaca halk arasında bulgur ve buğday olarak telaffuz edilen pişmemiş kuru gıda malzemesi gönderilmesi ile başlar¹⁷. Pişmemiş kuru gıda yardımı gönderilmesi Osmanlı öncesi yürürlükte olan bir hizmetti. Haremeyn halkına yönelik olarak bu güzel hizmetin ne zaman başladığı ile ilgili elde kesin bir bilgi olmamakla birlikte, su hizmeti gibi yine bunun da Abbâsîler döneminde başlatıldığı bilgisi kuvvetli bir ihtimaldir. Abbasî Halifesi Muktedir-Billâh döneminde (295-320/908-932 /1502-1525) ilk defa gönderilmeye başlanan “Surre” beraberinde kuru gıda da yer aldığı bilinmektedir. Bu güzel hayır hizmeti daha sonra gelen Memlûk sultanları tarafından devam ettirildi. Haremeyn fukarâsına deşîşe pişirmek üzere Mısır, Şam ve Halep'te birçok köy mahsulâtı bu işe tahsis edilerek vakfedildi. Esâsen deşîşe kelimesi Arapça çeşîştin gelmekte olup iri parçalar hâlinde döğülerek öğütülen buğday ve arpa anlamına gelmekteydi. Bu şekil genelde Arap yarımadasında yaygın olarak pişirilen bir yemek türü olup içine çoğunlukla et veya hurma katılırdı¹⁸. Her zaman olduğu gibi bu örnekte de Osmanlılar toplumun faydasına olan hayır işlerini büyük katkılarla genişlettiler ve başlatılmış olan İslâmî düşünce kaynaklı hareketi güçlendirdiler. Burada can alıcı nokta Osmanlılar'ın Kayıtbay gibi isimlerin hayırları yaşatılmaya devam ettirilmiş olmasıdır. Bu açıkça Osmanlılar'ın kendi hakimiyetleri öncesinde yapılmış olan vakıflara karşı tutum ve hürmetlerini gösterir.¹⁹

14 İbrahim Peçevi, *Tarih-i Peçevi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283), 426-427.

15 Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi* (İstanbul: İkdam Matbaası, 1314), 696-697; 773-5.

16 Mustafa L. Bilge, “Aynizübeyde”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1991).

17 Bk. Seyyid Muhammed es-Seyyid, “Deşîşe”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1994), 9: 214-5.

18 bk. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrer b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut, t.y.), “cşş” maddesi; Muhammed Ahmed Dehmân, *Mu'cemü'l-Elfâzi'l-Târihiyye fi'l-'Âsri'l-Memlûki* (Şam, 1990), 75.

19 Nitekim Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti de geçtiğimiz seneler içinde İstanbul'da bulunan Rum, Ermeni ve Yahudi vakıflarına ait emlakı serbest bırakarak sahipleri olan vakıflara iade etmiştir. Böylece Osmanlı'nın bağlı olduğu İslâm Medeniyeti aynen Türkiye Cumhuriyeti tarafından uygulanmış oldu. Amerika'da yaşayan bir Ermeni asıllı Amerikalı arkadaşım İstanbul'daki Ermeni vakıflarını araştırmakta ve onları tekrar Ermeni vakıflarına bağlamak yollarını araştırmakta idi. Ne zamanki bu iade kanunu çıktı kendisine bu haberi verdiğimde hayretler içinde kaldı ve bana: “Ne diyorsun. Bu fevkalade bir olay. Bunun karşılığı milyar dolarlardır, biliyor musun!” dediğini hatırlıyorum.

Osmanlılar'ın Hicaz hâkimiyetlerinin hemen sonrasında başlatılan bu güzel hayır yarışı Sultan Süleyman Hân'ın gönderilen miktarların fazlalaştırılması ve hanımı Hasekisi (Hürrem Sultan) adına vakıflar tesisi ile gelişti. Kanûnî sonrasında Hicaz deşîşesine ayrılan köyler vakıf, vakıfları yolu ile Haremeyn'e pişmemiş kuru gıda gönderme işlemi sistemin birinci ayağını teşkil eder oldu²⁰.

Sistemin ikinci ayağını toplanan vakıf mallarının mavnalarla Süveyş iskelesine indirilmesi ve oradan da Kızıldeniz yolu ile Yenbu' veya Cidde limanına ulaştırılmasıdır. Yenbu' iskelesinden Medine'ye, Cidde iskelesinden de Mekke'ye teslimat develerle yapılmaktaydı. Sistemin bir parçası olarak Süveyş'te vakfa bağlı özel gemiler hazır bulundurulmuş ve herhangi bir aksama durumunda vakıf tarafından tekneler kiralanmıştır. Büyük Haseki Deşîşesi veya Deşîşe-i Kübrâ denilen bu hacimli ve her ayağı ile mükemmel olarak kurulmuş olan vakıf uzun yıllar boyu çalışması yanında Hürrem Sultan sonrasında gelen vâlide sultanlar da kurdukları benzer vakıflarla bu operasyonun genişlemesine yardımcı oldular. Bu operasyon mükemmel bir lojistik destek çalışmasıdır ve esasında Osmanlılar'ın askerî alanlarda geliştirdikleri maharetler bu projede elde edilen başarının kaynağını teşkil etmiştir. Kale ve şehirlerin fetih öncesi uzun süren kuşatmalarda binlerce askerin aylar süren lojistik hizmetleri bu hizmetlerdeki başarılarla ilişkilidir. Sürekli olarak vakıf üst düzey yöneticilerine sunulmuş olan vakıf muhasebelerinden bu mükemmel sistemin çalışmasını izlemek mümkün olmaktadır.

Suriye ve Mısır hâkimiyetlerini Osmanlı idaresine katan Sultan I. Selim dolaylı olarak Hicaz bölgesinin yönetimini de ülkesinin idârî mekanizmasına bağladı. Sultan Süleyman Kanunî ve onun oğlu II. Selim ve torunları, III. Murad ve III. Mehmed dönemlerinde Hicaz bölgesinde bu tür hayır eserleri hız kesmeden devam etti. Mısır Eyâleti'nde Padişah haslarına bağlı olan vakıf köylerinden kuru gıdalar büyük bir itina ile Haremeyn'e intikal ettirilmiştir. Bu köyler arasında Şarkıyye, Menûfiyye, Feyyum ve Garbiyye görülmektedir. Nitekim yıllar sonra Sultan I. Ahmed'in burada bahsedilen 1025/1616 tarihli vakfiyesinde yine aynı köylerin adlarına rastlanılmaktadır. Vakfiyemiz iyice tetkik edildiğinde bir yandan hac yolcularına, diğer yandan da Haremeyn'deki halka imârethâneler ve diğer hizmetlerin sunulmuş olduğunu görürüz. Osmanlı medeniyetinin değişmez bir parçası olan bu yardım geleneği asırlar boyunca hem padişahlar hem de devlet adamları tarafından uygulanmaya devam etti.

Haremeyn bölgesi hâkimiyeti öncesinde Osmanlı padişahlarının aynı dînî duygular içinde olarak Sultan I. Selim öncesi bölgeye karşı yardım ve korumacılığın sürdürüldüğünü tarihlerimiz kayıt altına almıştır. Yıldırım sıfatı ile tanınan Sultan I. Bâyezîd (1389-1402) Niğbolu zaferi sonrasında (1396) elde edilen ganimetten külliyetli miktarını ayırarak Haremeyn fukarasına ulaştırılmak üzere Mısır'a Memlûklü sultanına göndermiş, o da kendisini Avrupa haçlı ordusuna karşı elde ettiği bu zaferden dolayı "Seyfullah" yani "Allah'ın Kılıcı" sıfatını lâyık

20 bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 3646, 998/1589 tarihli vakıf muhasebe icmalî ve Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 3643 numaralı ve 1166/1752 tarihli belge ise Mısır Valisi Mustafa Paşa-Baltacı Mehmed Paşa oğlu- tarafından sunulan vakıf muhâsebe raporudur. Bu konuda Arşivde çok sayıda belge mevcuttur.

görmüştü. Bu yardım olaylarından en görkemli olanları adına yakışır şekilde Kanunî Sultan Süleymân (1520-1566) döneminde kendi adına ve zevcesi Hürrem adı ile başlatılmıştır. Daha çok “Deşîşe-i Kübrâ” olarak bilinen Kanûnî'nin hanımı (büyük haseki sultan evkâfı olarak bilinir) adına kurulmuş olan bu kapsamlı vakıflar Haremeyn fukarasının yardımına koşan ve o zamana kadar yapılmış en zengin gelir kaynaklarından oluşuyordu. Mekke ve Medîne'de tesis edilen imâret ve dârüşşifâların ihtiyacı olan gıda maddeleri Osmanlı sultanlarının Mısır'daki “Has”larından düzenlenerek bu şekilde yıllarca Haremeyne gönderildi. Vakıf muhasebe raporlarından izlediğimiz kadarıyla Mekke'deki imâret ve dârüşşifâ ile ilgili hertürlü erzak ve taşıma, pişirme vesâ'ir hizmetlilerin maaşları, Süveys'te bulunan vakıf hademesi mevâcipleri (ödemeleri) ve ayrıca imâret için alınan yağ, pirinç, bal, sabun gibi gerekli ihtiyaç maddeleri için sarfolunan paralar tümü ile vakıf sandığındaki paralardan karşılanırdı. Bu vakıflar itinalı bir şekilde Osmanlı tarihi boyunca işletilmeye devam etmiştir²¹. Konumuzla doğrudan ilgili olması dolayısıyla numarası verilen bu belgenin metnini burada olduğu gibi vererek “Deşîşe” konusunu bir miktar daha açıklığa kavuşturmak istiyoruz:

“Defter oldur ki, merhûm ve mağfûrun lehâ Haseki Sultân –tâbet serâhâ- hazretlerinin Kahire-i Mısır'da vâkı' olan “Evkâf Nâzırı” tarafından beher sene mu'tâdü'l-irsâl olan “Ubûdiyet-i rikâb-ı Hümâyûn” ve “Avâ'idât-ı sâ'ire” 1164/1750 senesine mahsûben, hâlen vakf-ı mezbûrun “Nâzırı” olan ümerâ-yı Mısıryyeden se'âdetlü mîr-livâ-yı mükerrem Osman Bey Kazdağlı tamâmiyle hâk-i pâ-yı hazret-i veliyyü'l-ni'amîye yedekçi Mehmed Ağa yedi ile irsâl olduğuna işbu mahalde şerh ve hâk- i pâ-yı devletlerine kâ'ime-i kullarıdır. Fî Şa'bâni'l-mu'azzam, sene, 1165/1751.”

Mütevelli muhasebe raporlarında takip edebildiğimiz bu hareketler yani ilgili vakıfların mâlî raporları sâyesinde o yılın vakıf gelirleri ve vakıftan yapılan ödemeler ve bakiye kalan paralar “Deşîşe” vakıf sandığında yedek akçe adı altında muhafaza edilirdi²². Haseki Sultanın Haremeyn fukarası için kurduğu düzen ve tesis ettiği imâret ve dârüşşifaya gönderilen Deşîşe-i Kübrâ benzeri bir vakfiye de Sultan I. Ahmed tarafından kuruldu. Burada detayları ile inceleyerek değerlendireceğimiz bu vakfiye esasında ecdâdının çizdiği yolda yapılmış bir faaliyet olduğu açıkça görülüyor. Onun Mekke-i Mükerrreme ve Medîne-i Münevvere'de inşa ettirdiği “imârethâne” ve “dârüşşifânın” donanımları ve ihtiyaç maddeleri ve orada çalışacak olan hizmet erbabının ödemeleri için Mısır'da kurulan “Deşîşe” vakfı her ikisi birlikte sistem tam entegre olmuş oluyordu. Esasen daha öncelerden kurulan vakıflar meselâ Büyük Haseki Vakfı da aynı sistem üzerine kurulmuştu. Bu tür ikili vakıflardan Mısır ayağına bakmak için arşiv kaynakları bize yeterli bilgiyi sağlamaktadır²³.

21 bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 952, tarih: 1165/1751.

22 bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 1401, tarih: 1089/1678.

23 bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 1750, tarih: 1023/1614.

Kaynak Olarak Arşiv Belgeleri

Yukarıda gördüğümüz gibi Osmanlı arşiv belgeleri Osmanlı tarihi için bu ve benzer konularda ciddi kaynak oluşturur ve oluşturmaya da devam etmektedir. Özellikle günümüzde arşivlerimizde araştırma yapmak imkânında olanlar geçmişe nisbetle çok daha geniş imkânlar ve büyük kolaylıklar içinde belgelere ulaşarak araştırmalarını kolaylıkla sürdürebilirler. Özellikle değişik fonlarda ve hattâ arşivlerdeki belgelerin merkezî bir elektronik ortama aktarılmış olduğu şu günlerde arşiv belgeleri önemli olmaları yanında fevkalade gelişmiş araştırma kolaylıkları sunuyor. Ne var ki o belgeleri yerli yerli değerlendirmek gibi önemli bir nokta göz ardı edilmemelidir. Osmanlı belgelerini kullanmak üzere arşivlerimizde uzun süreli araştırma yapmak ihtiyacında olanların mutlaka zihinlerinde kendilerini hicrî tarihe göre düşünür, belgeler arasında ilgi kurabilir duruma getirmeleri gerekir. Bu alışkanlık onlara büyük kolaylık sağlayacak ve aradıkları konuları hicrî tarih üzerinden izleyebilme kolaylığına ve rahatlığına varacaklardır. Araştırılan konu tarihî bir konu olabildiği gibi bazen Edebiyat, Din konularını ve bazen da Hukuk konularını içerebilir. O bakımdan anılan konular üzerinde mutlaka ilgili sâ'ir kaynaklardan ön bilgi sahip olmak, mutlaka, yapılacak Arşiv çalışmasında yararlı bir durum yaratacaktır.

Sultan I. Ahmed Dönemi Hakkında

Sultan I. Ahmed Kanûnî Sultan Süleyman'ın yakın torunlarındanır. Babası III. Mehmed, dedesi III. Murad ve yine büyük dedeleri Edirne'deki Selimiye camininin bânisi olan II. Selim'dir. Padişahlar değişmiş ancak Halife olmanın onlar üzerindeki vecibeleri değişmediği gibi zaman içinde artış göstermiştir. Bu hizmetlerden Haremeyn'dekiler dışında en çok zorlayanlar Hac yolları hizmetleridir. Meselâ ciddi olarak Kanûnî döneminde başlayan Hac yollarını emniyetli duruma getirme ve Hristiyan Korsanların tehlikesini bertaraf etme konusu Akdeniz (bugün Ege) adaları ile başlamış ve belgelerde "Ma'berü'l-Hac" yani hac yolu geçişi olarak bilinen Rodos adası alınmış ve uzak bölgelerden bu hususta yardım talepleri gelmeye başlamıştır. Misal olarak baba Kanuni döneminde Hind Müslümanlarından gelen yardım taleplerine bakabiliriz. Bu bölgelerde yaşayan Müslümanlar Osmanlı teb'ası olmadıkları halde hac yollarındaki emniyet eksikliği dolayısıyla Portekiz Korsanları tarafından sürekli taciz edilmekteydiler. Bu tacizler soygunlara ve çoğu zaman da öldürmelere varıyordu. Hicaz yollarındaki bu tehlikeli deniz yolculuğu İstanbul'a kadar ulaştırılmış ve kudretli Sultan Süleyman Kanûnî'den bu duruma bir çözüm bulması istenmişti²⁴. Portekizlilerin ve İspanyolların Hindistan ve uzak doğuya Güney Afrika'da Ümit Burnunu dönerek yeni bulunan yolu kullanmaları Memlûkleri bu hac yollarını ve özellikle Mekke'yi savunamaz duruma gelmeleri neticesinde İslâm Dünyasının yeni muhafızları durumuna gelen Osmanlılar bu tehditle karşı karşıya kaldılar. Sultan I. Selim ve sonrasında gücünün en üst düzeyine erişmiş olan ve Hilâfet koltuğuna oturmuş olan Osmanlılardan tüm İslâm Dünyası beklentiler içine girmişti. Akdeniz'de bir şeyler yapılabiliyordu ancak Okyanuslar

24 bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Evrakı [TS. E.], No: 855/27, tarih: 971/1563.

denizcilik açısından daha büyük bir hazırlık istiyordu. Bu bakımdan Hindistan'a yardımda ve uzak doğuya uzanmada istenilen fırsatlar yakalanamadı. Haremeyn hizmetleri devam ederken hacca gelen Müslümanlar Osmanlı gücünü takdirle yetindiler. İslâm Dünyasının batısında Fas (Magrib) doğu kesiminde Uman Sultanlığına bağlı Müslümanlar kendileri için tehdit oluşturan Avrupalı güçler karşısında Osmanlı Devletinden düşündükleri desteği bulamadılar. İşte tam bu dönemde Sultan I. Ahmed Osmanlı tahtına oturdu ancak bu kısa ömürlü bir dönemdi. Haremeyn dahil İmparatorluğun diğer kesimlerinde de fevkalâde başarılı işler yapmaya muvaffak oldu. Hacıların rahat etmeleri için Arafat'a kadar getirilen "Zübeyde" su yollarının tamiri ve Sultan Süleyman Kanûnî tarafından Arafat'tan yeni kaynaklar ilâvesiyle Mekke'ye kadar ulaştırılması hizmetlerine büyük katkılarda bulunuldu.

Osmanlı Sultanları Hicaz dahil Arap Dünyasında elde ettikleri bu başarılarına bir de Halife sıfatını ekleyince bunu Avrupa Devletleri ile olan münâsebetlerinde kullandılar. (Sultânü'l-A'zam ve'l-Hâkânü'l-Ekrem Seyyid-ü Salâtîni'l-Ümem, Melik-ü Mülûki'l-'Arabi ve'l-'Acem, Sultânü'l-Berreyni ve'l-Bahreyn, Hâdimü'l-Haremeyni'l-Şerîfeyn, el-Sultân ibnû'l- Sultân Ahmed Hân, Hallede'llâhu Hilâfete'hi ve Ebbede Saltanate'hi ilâ Yevmi'l-Haşri ve'l-Mîzân) ismi sıfatları ile birlikte kullanılır ve resmî yazışmalarda, fermanlar, beratlar, mütevellî muhasebe raporlarında bu şekli kullanılmasına itinâ gösterilirdi.

Sultan I. Selim sonrasında yani Osmanlı Sultanları Hilafet-i İslâmiyenin şerefi ile müşerref olduktan sonra o bölgelere karşı birtakım yeni vecibelerle karşılaştılar. Bunların başında İslâm âleminin tümünü, Osmanlı teb'ası olsun veya olmasın, himâyeleri altına alarak zaman zaman karşılaşılan tehlikeli durumlarda onların yardımlarına koşmak geliyordu. Haremeyn dahil, hac noktalarının tümünü su, yiyecek, sağlık koşulları açısından bakımlarını en mükemmel vaziyette ve üst düzeyde eksiksiz olarak hazır tutmak, Osmanlı Devleti'nin Pâdişahlar'ının mesuliyetleri altında, yani vecibeleri arasında bulunduğu bilinci içinde oldular. Kısacası bir bakıma bu yeni hilâfet görevleri onlara bütün Avrupa Devletleri arasında büyük bir ayrıcalık kazandırırken diğer taraftan da bir takım yeni görevler yükledi. Haremeyn'e özel olarak hazırlanan vakıflar Kayıtbay, Kansu Gavri ve diğerleri gibi Memlûklü sultanlarının yaptıkları vakıfların çok üstünde olarak kaydedildi. Hizmet sırasının Osmanlı Devletinde olduğu her bakımdan farklı ve üstün olarak kabul edildi. Böyle bir ortamda dünyaya gelen Sultan I. Ahmed Osmanlı tahtına oturmadan önce aldığı eğitim dolayısıyla ecdâdının ortaya koyduğu dinî çizgiden bir nebze olsun ayrılmadı. Onun Hz. Peygamberin ayak izini başındaki tâci ile karşılaştıran ve ayak izini başına koyduğu "Tâc" a tercih eder manâdaki manzum dörtlüğü onun Hz. Peygamber sevgisini ve dindar kişiliğini göstermeye yeter de artar:

Nola tâcum gibi başımda götürsem dâ'im
Kademi resmini ol hazret-i şâh-ı rusülün
Gül-i gülzâr-ı nübüvvet o kadem sâhibidir
Ahmedâ durma yüzün sür kademe o gülün²⁵

25 İ. H. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 2. Bs (İstanbul, 1961), 229-30.

Çok erken yaşta Osmanlı tahtına oturan I. Ahmed dedeleri I. Bayezîd ve I. Selîm gibi kendinden sonra gelmiş olan ve aynı adı taşıyan Padişahların ilki oldu. Kısa süren saltanatı döneminde başta İstanbul'un incisi olan Sultan Ahmed camiine ve birçok hayır eserlerine adını yazdırdı. Cediti Fatih Sultan Mehmed 20 yaşında iken İstanbul'u almış ve I. Ahmed de 20 yaşında bittiğinde güzelliği ile herkesi hayretlere düşürmüş olan müthiş sanat eseri yani camisinin temelini atmıştı. Bütün bu kültür olaylarının yanında ülkeyi kasıp kavuran Celâlî isyanları gibi ayaklanmaların ortadan kaldırılması onun dönemine nasip oldu. Tahta çıkışı 1012 Hicrî yılının 7. Ayının 18'ine, vefatı ise 1026 Hicrî yılının 11. ayının 22'sine denk gelir. Milâdî tarih ile 22 Ocak 1603 tarihinde başlayan saltanat günleri 21 Aralık 1617 tarihinde yani sadece 14 yıl nihayetinde son bulmuştur. İstanbul'da bulunan türbesinde Sultan IV. Murad ile birlikte dir. Vakıf gereği mütevellînin sunduğu yıllık harcamaları ile ilgili belgede şöyle bir ifade kullanılmıştır: "Mahmiye-i İstanbul'da vâkı' merhûm ve mağfûrun leh Sultan Ahmed Hân – tâbe serâhu hazretlerinin- türbe-i şerîflerinde medfûn Fatih-i Bağdâd merhûm ve mağfûrun leh Sultan Murâd Hân hazretleri ve vakıf gelirlerinden elde edilen meblağdan Sultan Mustafa ve Sultan İbrahim Hân hazretlerinin türbeleri huddâmına. . ." ifâdelerinden anlaşıldığına göre tarihimizde "Fâtih-i Bağdad" olarak meşhur olan Sultan IV. Murad'ın da aynı türbede yattığı ve Sultan Mustafa ve Sultan İbrahim gibi merhum diğer padişahların türbelerinde hizmette bulunanlara ödemeler yapıldığını görüyoruz²⁶.

Sultan Ahmed Camii'nin yanında onu tam bir külliye konumuna getiren imârethânesi, dârüşşifâsı, mederesesi, iş yerleri bölgeyi İstanbul'un merkezi durumuna getirmiş ve sonraki tarihlerde Padişahlar Cumaları Selâmlıklarda, Mevlid-i Nebî kıraatlarında dâima bu camiyi kullanır olmuşlardır. Bu mükemmel eserin açılışı bir o kadar görkemli olmuş ve bu münâsebetle büyük şenlikler yanında İstanbul'da ve Haremeyn başta olmak üzere İmparatorluğun her tarafında ülemâ, vücehâ, sâdât ve eşrâfa kıymetli hediyeler ulaştırıldı. Böylece Hilâfet merkezinde cereyan eden bu mes'ûd olaydan herkes nasîbini almış oldu²⁷. Mekke'de Şerîf ailesi bireyleri, Medine'de Şeyhulharem ve müderrisler bütün bu hediyelerden nasîbdâr oldular. Onun döneminde açılışı yapılan ve önemli bir eğitim merkezi de Fatih'te Küçük Karaman bölgesinde Hafız Ahmed Paşa Cami, medrese ve kütüphânesidir. Avrupalıların yüksek düzeyde beğenisine mazhar olmuş olan bu müessese Fatih camisinin bugün Malta Çarşısı diye bilinen bölgesinde yer almaktadır²⁸. Merhum Prof. Dr. Semâvî Eyice'nin eski eserleri koruma kurumu üyesi iken gayret ve himmetiyle son anda yok olmaktan kurtulmuş bir külliye dir. Vakfiyesinde bulunan medresesine müderris görevlendirme şartları ve kütüphânedeki enfes kitaplardan yararlanma şartları Sultan I. Ahmed zamanındaki ilmî seviyeyi ve eğitime verilen önemi göstermeye yeter. Dedesi Sultan III. Murad'ın Manisa'da bulunan külliyesi için hazırlattığı Arapça vakfiyesinde

26 bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 4273, ek-9.

27 bk. Mustafa L. Bilge, "Sultanahmed Camii ve Külliyesinin Açılış Merâsimi", *Antik Çağdan XXI. Yüzyıla ; Büyük İstanbul Tarihi*, thk. H. İbrahim Düzenli, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş ; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015), 231.

28 bk. Semavi Eyice, "Hâfız Ahmed Paşa Camii ve Külliyesi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), 15: 85-7.

müderris seçimi ve tayini konusu üzerinde önemle durulması ile I. Ahmed döneminde müsbet ilimlere verilen önem Türk eğitim tarihi açısından bilimsel düşüncenin temellerini atıldığı dönemlerin başında gelir. Nitekim Sultan I. Ahmed döneminin önemli eserlerinden olan Hafız Ahmed Paşa külliyesi de bu önemli eserler arasındadır. Avrupalı seyyah ve aynı zamanda İstanbul'da Fransız Sefaretinde (Büyük Elçiliğinde) görev yapmakta olan Antoine Galland bu külliyezi ziyaret ederek medrese ve kütüphânesinden sitayişle bahseder. Kütüphaneden kitap alarak dışarıda okumak ve belki de istinsah etmek için vakfiyenin orijinalinde geçen ifade ile “rehn-i kavî” vermek gerekir ifadesi Galland'ın günlüğünde “dışarıya kitap çıkarmak isteyeninin 200 akçe vermesi gerekir” şekli ile belirtilmektedir²⁹. Sultan Fatih döneminde Taşkent'ten kalkarak İstanbul'a gelen ve bu şehirde vefat eden Ali Kuşçu'nun (1474) mezarını yaptıran Sultan I. Ahmed bu hareketi ile modern ilim bilginlerine olan saygısını göstermiştir.

Sultan I. Ahmed dönemi sadrazamları arasında her biri mükemmel birer idareci olan Kuyucu Murad Paşa, Nasûh Paşa ve Derviş Mehmed Paşa gibi isimler devlete büyük hizmetler sunarak isyanı bastırmayı başarmışlar ve Anadolu'da ortaya çıkan yangını söndürmüşlerdir. Vefatında oğlunun küçük olması dolayısıyla Osmanlı tahtına kardeşi I. Mustafa (1026-1027), daha sonra ekber evladı olan II. Osman (1027-1031) geçtiler.

Sultan I. Ahmed ve Hac Konusu

Esasında bu konunun muhatabı tüm Osmanlı padişahları ve tüm hânedân üyeleridir. Osmanlı yönetiminde bulunan paşalardan hacca gidenler olmasına rağmen hanedân üyelerinden hiçbiri bu dînî görevi yerine getirmemiştir. Dîne karşı bu kadar bağlılık içinde olduklarında asla şüphe olmayan bu kimselere her nedense hacca gitmek nasib olmadı. Ancak bu görevi yerine getirememek asla inanç ve imanla ilgili bir durum değil tam aksine devlet görevinin uzun süren hac ziyareti ve yolculuğu dolayısıyla aksayacağı korkusu olmuştur. Ulemâ da bu kararda hemfikir olmuş ve onlara çıkar yol olarak niyâbeten yerlerine birisini hacca göndermek yolunu göstermişlerdir. Onlar bu fetvâdan hareketle hac dolayısıyla uzun bir süre merkezden ayrılmamışlar fakat vasiyet yolu ile veya düzenledikleri özel vakıflarında kendileri adına her sene uygun bir kimsenin seçilerek hacca gönderilmesini vakıf şartları arasına koyma yolunu tercih etmişlerdir. Her hareketi ile İslâmî esaslara bağlılığını ortaya koymuş olan Sultan I. Ahmed her sene hac etmek üzere bir veya iki kimsenin görevlendirilmesi ve böylece “Bedel Hac” denilen şeklin (ruhsatın) uygulanmasını şart koşturmuştu. Bu görev için 1074 ve 1078 yılları muhasebe raporlarında 12. 000 akçe ödenmiştir. Vakfiyesinin şart-ı vâkıf kısmında yer alan bu görevlendirme ile yerine uygun birinin hacca gönderilmesi olayını vakfiyesinin değişik yıllara ait müteveli muhasebe raporlarında görüyoruz³⁰. Nitekim bu hizmet için muhasebe raporlarının giderler kısmında 12.000 akçe kadar bir miktar paranın ayrıldığı kayıtlıdır. Genelde aynı ifadeler kullanıldığı görülen bölümde: “ve 12.000 akçesi dahî ber-müceb-i şart-ı vâkıf ve

29 bk. Antoine Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar : 1672-1673*, trc. Nahid Sırrı Örik (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1949), 244-5.

30 msl. bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 4273-ekler, 3-4-5-7-8.

hüccet-i şer'iyeye Hacc-ı şerif akçesi için" şekli ile veya benzeri ifadeler kullanılarak anlatılmıştır. Esasen Sultan I. Ahmed bu konuya burada neşrettiğimiz vakfiyesinde³¹ de temas etmektedir. Önemli gördüğüm bu konuyu yani "Osmanlı Padişahları hac farızasını nasıl yerine getirdiler" konulu araştırmayı daha kapsamlı bir şekilde yayınlayacağım. Makalemize konu olan Sultan I. Ahmed vakfiyesine "Hac Yolu" başlığını koymamızın sebebi onun hiç bir zaman aklından çıkarmadığı konu olan hacı adaylarının yollarda rahat ve emniyetli bir yolculuk yapabilmeleri arzusudur. Vakfiye neşirleri ilgili buldukları döneme ışık tutmaları ve zaman zaman ince detaylara yer vermiş olmaları açısından önemsenmelidir. Çoğu gizli kalmış noktalar vakfiyelerde gizli satırlar arasında kalan detaylarda ortaya çıkabiliyor. Bu bakımdan arşiv belgelerinin değeri modern tarih araştırmacılığında tartışılmaz yerini ve önemini korumaya devam ediyor.

Sultan I. Ahmed'in kızı Gevher Sultan'dır. Vâlidesi ise Mekke-i Mükerrerme'de ve Mısır'da evkafı bulunan Handan Sultan'dır. Bayrâm Paşa ile sıhrî bağına gelince o muhterem kişinin dâmâd-ı şehriyâriler arasında bulunduğu bilinmektedir. Türbesi Haseki semtinde bulunan Bayram Paşa Sultan I. Ahmed'in kızı Hanzâde Sultan ile evlenerek saraya dâmâd ve arkasından evvelâ kubbe Vezîri daha sonra Mısır Vâlisi oldu (1625). Ayrıca Bayrampaşa bir ara Rumeli Beylerbeyliği'nde bulundu (1633). Sultan IV. Murad döneminde kısa bir süre Sadrazamlıkta bulunan (1636) bu zatın hayır eserleri arasında memleketi olan Amasya şehrine su getirmiş olması önemli yer tutar³². Kurduğu medrese ve kütüphanesi yanında bulunan türbesi ve hemen yanındaki "Hânkâh" önemli hayır eserlerindedir. Türbesi ve Hankâh mekânında (Bugün HEKVA, yani Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı) olarak bulunan hayır kuruluşu onun ruhunu şâdetmekte, hemen karşısında bulunan medrese binasında yine benzer bir hayır kurumu hizmetlerine devam etmektedir. Hankâh ve medrese olarak görev yapmasalar da bu mekânlar onun hasenâtına kaydolacak güzel ve hayırlı hizmetlere vesile olmaktadır. Esasında bu durum onun ne derece ihlas sahibi bir zat olduğunu göstermeye yeter. Yani yıllar geçmiş fakat geçen yıllar onun kurduğu müesseseler zarar verememiştir. Bu müesseseler uzamanın değişen şartlarına göre münâsip hayır hizmetlerine devam etmişlerdir. Türbesi yine aynı bölgede yani Fatih İlçesine bağlı Haseki'de olup vefatı ise 1638'dir³³.

Sultan I. Ahmed'i incelediğimiz evkafı için Mısır'da vakfa gelir kaynakları olarak gösterilen bölgeler Nil nehri yakınında bulunmakta ve gayet münbit arazilere sahip kasaba ve köylerdir. Esasen bu bölgeler yılda birkaç defa ürün toplanan âdetâ bir tahıl anbarı gibi arazîlerdir. Memlüklü sultanlarının vakıflarında adı geçen bu yerler Osmanlılar'ın bu topraklara sahip olmalarından sonra Sultan I. Ahmed'in dedelerinin deşîşe vakıflarına da konu olan yerlerdendir.

Bu yerler çoğunlukla Nil deltası etrafında bulunmaları dolayısıyla aşağı Nil denilen bölgede bulunurlar. Bunlar arasında Şarkıyye, Menûfiye, Kalyûbiye, Garbiyye Mısır Eyâleti'ne bağlı

31 Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 7004, tarih: 1025/1616.

32 Mustafa Naima, *Naima tarihi : Ravzatü'l-Hüseyn fi Hulasati Ahbari'l-Hafikeyn* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281), 323-325; 349-50.

33 Yusuf Halaçoğlu, "Bayrampaşa", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 5: 266-7; Mustafa L. Bilge, "Haseki'de Bayrampaşa Külliyesi Vakfiyesi", *Osmanlı'nın İzinde : Mehmet İpşirli Armağanı* (İstanbul, 2013), 269-294.

olan sancaklardır. Ayrıca yine adları geçen Behnesa (Benâsa), Mansûre ve Bâhire kazaları da gelir açısından Mısır Eyâleti'nin en verimli ve dolayısıyla en zengin topraklarıdır. Adı geçen bölgeler Osmanlı sultanlarına bağlı "Padişah Hasları" diye oluşturulmuştur. Bu köy ve kazaların adlarına değişik vakfiyelerde rastlamak mümkün görünüyor. Meselâ 1089 hicri / 1678 milâdî tarihli Kanunî Sultan Süleyman'ın eşi Haseki Sultana ait Haremeyn fukarâsı için kurulmuş olan imâret ve dârüşşifâya gelir kaynağı olmak üzere tahsis edilen Deşîşe vakfı³⁴ köyleri arasında hemen hemen aynı isimler görülür. Belge devamında Menûfiye, Şarkıyye, Feyyûm ve Garbiyye emvâlinin fâizlerinden Hint sefineleri navlunundan vesâ'ireden elde edilen tahsilât ve Süveyş'te bulunan vakıf çalışanları mevâciplerini oluşturan giderler ve ayrıca yine imâret için alınan yağ, pirinç, bal, sabun gibi malzemeler alınmış ve arta kalan para 27. 100 para olarak yedek akçe kısmına aktarılmış olduğu belirtilmektedir. Anlaşılan gelir kaynakları zengin olan bir vakıftan bahsedilmektedir. Benzer bir muhasebe raporu 1025/1616 tarihli Sultan I. Ahmed'in konumuz olan vakfiyesinin kuruluşundan 2 yıl önce tutulmuş olan bir muhasebe raporudur ki orada da henüz teşekkül halindeki Mekke ve Medine Dârüşşifâlarından ve onların gelirleri için Mısır'da kurulan Deşîşe vakfı hâsılâtından bahsedilmektedir³⁵.

Konumuzu Teşkil Eden TS. D. 7004 No'lu Arapça Vakfiye³⁶

Sultan I. Ahmed'in Hz. Peygamber'in ruh-ı se'âdetlerini tazîm ve Hulefâ-i Râşidin'in ruhları için Haremeyn sâkinlerinin hizmet ve duaları beklenmekte, Mekke-i Mükerremeve yani Kâbe'ye ulaşan su yollarındaki gerekli tamirâtı ve aynı şekilde Medîne-i Münnevver'e'deki su yollarının düzene konulmasını içerir. Ayrıca Medîne'de bulunan Harem-i Şerif'in Hz. Peygamber'e yakışır bir şekilde tanziminden bahis vardır. Mısır üzerinden Hacca gidecek olanların yollarda su ihtiyaçları için Şarkıyye, Kalyûbiye, Mansûre ve Bâhire kasabalarında bulunan ve kendine ait olan "Hâs" emlâkinden ve oralarda adları ve hudutları belirlenen köyler ve arâzilerden elde edilen hâsılâtın toplanması görevi Mısır Vâlisi Ahmed Paşa'ya ve Mısır Defterdârı Hasan Efendi'ye havâle ve tevcih edilmiş olduğundan bahsedilmektedir. Bu gelirleri toplamak için adı geçen vali ve defterdâra merkezden uzak bölgelerde kalan yerlerde yetkili vekil tayin etme hakkının verilmesinden, bu vekillerin bölgelerinde bulunan arazi ve köylerdeki emlâk üzerinde başka bir mülk ile değişim yapabilme yani "İstibdâl" hakkına sahip olduklarından bahsedilmektedir.

Bu konu ile ilgili ve aynı tarihli yani vakfiyeden ayrı bir belgede³⁷ vakfa bağlı olarak birtakım okumalarla görevlendirilen kişilerden ve görevlerinden bahsedilir. Bunlar da Mısır'da tesis edilen vakfiyenin görevlileri olmaktadır. Bu kişiler Mekke ve Medîne'nin harem-i şeriflerinde "Şifâ-i Şerif" okuyacaklardır. Medîne-i Münnevver'e vilâyeti karyelerinden (köylerinden)

34 bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 1401.

35 bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 1750, târih: 1023/1614.

36 Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 7004, tarih: 1025/1616.

37 bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 1696 numarada ve yine 1025, C. , 29 /1616 tarihini taşımakta olan bir muhasebe kayıdır.

birisine verilen “Hilâlî” resminden (vergisinden) ve Menûfiye vilâyeti dahilindeki bazı köyler mahsûlâtından gelecek olan vâridâtı Harem-i Şerîfde “Şifâ-i Şerîf” okuyanlar ve Hanefî, Şâfi’î, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine sâlik olan imam ve hatipler, Beytullah’daki (Ka’bede bulunan) muvakkitler (namaz vakitlerini düzenleyenler), dört mezhep makamlarında (köşelerinde, rükünlerinde) tekbîr getirenler, Harem-i Şerîf müezzinleri, müteferrik makamlar ferrâşları (süpürgecileri) kandilleri yakanlar, Harem-i Şerîf hademesi ve kapıcıları, Harem-i Şerîf kapılarının süpürgecileri ve sâ’ir görevlilerin mevâcipleri, masrafları ve vakıf levâzımâtı ve mühimmâtı için vuku’bulan mubâya’alar için gereken masraflar, rapor sonunda Dârüsse’âde Ağası Hacı Mustafa ve Evkâf Müfettişi Ömer imza ve mühürleri bulunmaktadır. (Bi-tevkî’ ve mühr mine’l-Hâc Mustafa Âga, Âgâ-yı Dârüsse’âde ve’l-Seyyid ‘Ömer, Müfettiş-ü Evkâfi’l-Haremeyn). Vakfiye ile birlikte aynı yıl yani 1025 tarihini taşıdığına göre bu muhasebe raporu vakfiyenin işlerlik kazanmasının ardından tutulan ilk mâlî rapor olduğu anlaşılmaktadır.

Sultan I. Ahmed Vakfiyesi’nden Kesitler

1. Giriş: (sayfalar 1-8) vakıfla ilgili deliller ve Osmanlı padişahları başta olmak üzere devlet adamlarının, ulemânın, kazaskerlerin, şeyhulislâmların vakfa verdikleri önemden bahseder,
2. Giriş kısmının sonunda yani 9. sayfada söz konusu vakfiyenin şer’î mahkeme nezdinde makbul ve mu’teber görülerek tescil edilmesi ile ilgili kayıt bulunmaktadır.
3. Sayfalar 13 ve 14’de “Hüve’l-Sultânü’l-A’zam” diye başlayan ve “ve’l-Hâkânü’l-Mu’azzam” sıfatlarıyla devam ederek “Seyyid-i Salâtîni’l-‘Arab-i ve’l-‘Acem” ve “Hâdimü’l-Haremeyn el-Şerifeyn” sıfatlarını saydıktan sonra “vakfiye sahibi Sultan I. Ahmed”i şu şekilde tanımlar: “el- Sultân ibni’l- Sultân, el-Sultân Ahmed Hân”. Daha sonra babası Sultan III. Mehmed ve dedesi III. Murad’tan bahseder. Böylece vakfiyede bahsedilmemiş olmakla birlikte şeceresinin dedesi II. Selim ve onun da babası olan Kanuni Sultan Süleyman’a ve oradan da Haremeyn’in hizmetkârlığını Osmanlı Devletine bağlamış olan Sultan I. Selim’e bağlamış olur.
4. Sayfa 15-18 arası vakıfların sahibi Sultan I. Ahmed’in methiyesine devam edilen bu kısımda adı geçen Padişahla ilgili 2 adet şiir vardır.
5. Sayfa 18’de Sultanın Allah’ın kelâmı olan Kur’âna sarıldığı şü kelimelerle açıklamaya çalışır: “fe-temesseke bi-habli’llâhi’l-metîn; el-Zikri’l-Hakîm ve’l-Kur’âni’l-Mübîn” ve de yolunu Kur’ân ve Hz. Peygamberin sünneti ile belirlediğini şü şekilde beyân eder: “Ahaza fi’l-Umûri bi’l-kitâbi ve’l-sünne”.
6. Sayfa 20’de Sultan I. Ahmed’in Haremeyn’de yapmaya muvaffak olduğu eserleri saymaya başlar: a) Ka’be’de yaptırdığı “Mizâb” denilen oluk, b) Ka’be’nin duvarlarının bakımı (Nıtâk denilen kuşakların duvarlara destek olarak bağlanması konusu), c) Ka’be’de minberin mermerden yapılması, d) büyük dedesi Sultan Süleyman Kanûnî tarafından yaptırılmış olan Arafat suyunun Mekke’ye ulaştırılmasında bozulan

kanallarının elden geçirilmesi, e) Medîne-i Münevvere'de Haremin düzenlenmesi ve Ravza-i Mutahhara-i Nebeviyyenin yenilenmesi gibi hizmetler, f) Vakfiyenin aynı 20. sayfasında ana konu olan "Susuzluk çeken Hacıların" su ihtiyaçlarına çâre bulmaktan ve Mescid-i Nebevîde istirahatgâhlardan bahsedilir.

7. Sayfa 21'de "Kitâb" olarak bahsedilen "Vakfiye" de meşhur molla Sa'deddîn'in (yani Tâcüttevârih sahibi Molla Sa'deddîn'in) oğlu olan Mevlâna Abdül'azîz'in imzasından bahsedilmektedir.
8. Sayfa 22 ve 23'te gelir getiren vakıflar arasında "el-Karyeteyni'l- Mübeddeleteyn" olarak tanımlanan "İstibdâl" yani değişim yolu ile vakıf köyler arasına katılmış olan iki köyden bahsedilir. Bu köyler önce değişim yani "İstibdâl" yolu ile Padişahın mülkiyetine dahil olmuş ve daha sonra onun tarafından vakıf köyler arasına kaydedilmişlerdir. Esasen bu "İstibdâl" konusuna ve bunun şer'an câ'iz olduğu hususuna vakfiyenin sonundaki Arapça ekinde temas edilmektedir.
9. Sayfa 24 ve 25'de Mısır Valisi ve Muhafızı olarak vasfedilen Ahmed Paşa b. Mahmûd bu sözü edilen değişim köyleri işini düzenleme ile görevlendirilmiştir. Şu kadar var ki "İstibdâl" edilirken vakfa katılan köyler karşılığında değişime verilen köylerin verim ve gelir bakımından daha zengin olması esasına riayet edilmesi esas kabul edilmiş ve bu işlemler sırasında asla adâletten ayrılınmaması istenmiştir. Bütün bunlar sonrasında Mısır Valisi Ahmed Paşa Padişah adına hareket ederek vakfı vekâlet yolu ile Mısır'da tescil etmiştir. Vakıf köylerin tebdil ve tescilleri şer'î prensiplere uygunluğu özel olarak toplanan "Şer'î Meclis" tarafından tasdik edilmiştir. Bu arada Vali Ahmed Paşa ile beraber Mısır Defterdârı Hasan Efendi b. Hüseyin aynı şekilde vakıf işleri üzerinde yetkili kılındığı görülüyor.
10. Sayfa 26-40 arası uzunca bir kısım Mısır'da vakfedilen köylerden bahis vardır. Bunlardan Şarkıyye, Mansûre ve Kalyûbiyye gibi birkaç tanesinin adları yukarıda geçmişti. Bunlardan bir kısmı da "İstibdâl" yolu ile değişime uğramış köylerdendir. Bunların sayıları 13 köy olarak görülür. Diğerler Ebu Kebîr, Benî Hilâl, Tahla'l-'Arab, Minye ve Hufne gibi köylerdir. Vakfiyede adı geçen köyler günümüzde mevcut olmakla birlikte adları farklılık göstermektedir. Meselâ vakfiyede "Şelşelmûn" olarak geçen köy bugün "Şelşemûn" olarak biliniyor. Köylerin hudutları belirtilirken arada köprülerden, Tarîk-ı Sultânî diye geçen yoldan ve "Tir'a" denilen "Nil" nehrinin ince kollarından bahisler geçer. Bilindiği üzere Süveyş kanalı öncesi Akdeniz ile Kızıldeniz arası bağlantı bu sığ ve dar kanallardan yapılmakta idi. Coğrafi yönlerden bahsederken "Kıble Tarafı", "Deniz Tarafı" veya "el-Cânibü'l-Garbî yani Batı Tarafı" veya "el-Cânibü'l-Şarkî yani Doğu Tarafı" gibi tarifler yer alır. Batı tarafından bahsedilen hududun "Bahrü'l-A'zam" da bittiği ifadesinde de herhalde Akdeniz kastedilmektedir. Ayrıca bu köylerin sınırlarının belirlenmesine gayet detaylı bir şekilde yer verildiği görülüyor. Bilindiği üzere vakfiyelerde genel olarak vakfedilenler yani mukata'alar bölümü en uzun ve

en hacimli bölümü ihtiva eder. Zira Vakfın ayakları üzerinde durması ve uzun süre yaşamaları bu “Mukata’ât” ve “Müstegallât” bölümlerinin zenginliği ile belirlenir. Ancak Para Vakıflarında bunlar bulunmaz. O tür vakıflarda bunların yerine işletilerek “rihb” denilen kârların elde edileceği ortaya konulan ana para yani nakit paralar söz konusudur. Bu sistemde esas, ortaya konulan paranın şer’î yoldan “İstirbâh” edilmesi yani nemâlandırılması ve ödemelerin bu şekilde elde edilen nemâdan yapılmasıdır. Her iki şekildeki vakıf durumunda da işletmecî pozisyonunda olan “Mütevelli” veya “Nâzır”ların rollerinin önemi tartışılmazdır. Tetkik etmekte olduğumuz Vakfiyenin bu kısmı vakıf köylerinin hudutlarının belirlenmesi ile son bulmuş oluyor.

11. Sayfa 40 ve 43 arasında Padişah I. Ahmed adına düzenlenen vakfiyeyi onun adına vekâlet yolu ile Mısırda aktedilen şer’î mecliste savunan Vezir Ahmed Paşa’nın yanında bulunan Defterdâr Hasan Efendi ise vakfiyedeki teknik konulara cevap verir. Bunlar arasında değişime tabi tutulan 13 köy konusu vardır. Bu köyler vakfa dahil edilmek üzere Vezir Ahmed Paşa’ya teslim edilmiş ve her iki taraf da ikrar ve tasdik işlemlerini tamamlarlar. Bunun üzerine şer’î mecliste bulunan Hâkim söze başlayarak adı geçen köylerin vakfa, onların yerine “İstibdâl” yolu ile gösterilen köylerin ise “Beytülmâl” e kaydedildiğine hükmeder.
12. Sayfa 44 ve devamında belki de vakfiyelerdeki en can alıcı noktaya temas ediliyor. Bu önemli nokta vakfiyenin amacı ve kuruluş sebebidir ki vakıf terminolojisinde “Şart-ı Vâkıf” kısmı olarak yer alır. Gerçekten de vakıf sahibinin zihninde bulunan ve yapmak istediği hayr u hasenâtın şekil ve şartlarının yer aldığı kısım burada belirtilir. Mısır üzerinden Hacca gidecek olanların yollarda karşılaşılabilecek sıkıntıların tamamıyla giderilmesi değilse de en aza indirilmesi bu vakfiyenin ana amacını teşkil ediyor. Mısır üzerinden giden mahmildenilirken sadece Mısır hacıları değil, ancak bu yolu tercih ederek Hacca gitmeye niyetlenen tüm ülke hacı adayları bu hazırlanan imkânlardan yararlanması esası düşünüldüğü kesindir. Sultan I. Ahmed’in vakfiyenin hazırlandığı günlerde Osmanlı tahtında oturduğu ve hayatta olduğu düşünülürse vakıf gelirlerinin sarf mahalleri kendi vefatından sonra da aynı şekilde devam edeceği ve hazırlıkların ona göre yapılmış olduğu şüphesizdir. Her sene elde edilen gelirlerin bulunduğu vakıf hazînesinden “Sebîlî’l-Hac” denilen hac yolculuğu için 1306 dinar harcanması prensibi birinci şart olarak ortada durmaktadır. Ancak bu vakıf işletmesinde görev alacak olan her kimsenin yapacağı hizmetler ayrı ayrı belirlenmiştir. Bu hizmetlerin bir kısmı üst düzey yöneticilerin görevleri diğer kısmı da daha alt düzeydeki vakıf görevlilerinin yapması gerekenlerdir. Bu görevlilerden ayrı olarak bir de her hacı adayının hac yolculuğu sırasında su, gölgelik, istirahat, yiyecek ve nihayet yol emniyeti gibi bir takım karşılıksız hizmet alma durumları vardır. Bu hacı adaylarının Beytullah yolunda bulunmaları bu hizmetlerden yararlanmak için yeter sebeptir. Zira bu kısım tamamen Allah’ın rızasına kavuşabilmek ümidiyle hacı adaylarının yararlanmaları

için hazırlanmış kolaylıklardır. Kişinin vefatı sonrasında hayr u hasenât defteri açık kalmaya devam eder (Yâsîn Süresi, 12). Vakıflardan bir kâr beklenmediğine göre hasenât defterlerinin sürekli açık kalması bu eylemde yegâne amaç gibi görünüyor. Bu Vakıfta gelirlerin toplanması ve öngörülen ödemelerin yapılması ile görevli kişi olarak Mısır Defterdârının oğlu Hacı Mehmed'dir.

Vakıftan yapılacak ödemeler şu şekilde olacaktır; şer'î mahkemede kayıt altına alınan vakfiyenin şahitlerinden mübâşir Kadı Ahmed el-Nûbî'ye günlük 10 yarm, Kadı Ahmed el-'Abbâdî 'ye günde 6 yarım, Câbî Bevvâb Mustafa'ya her gün 12 yarım, Sarraf Ahmed'e her gün 5 yarım verilmesi şart edilmiştir.

Haremeyn'in idaresi şeyhulhareme ait olmakta olduğu bilinmektedir, ancak ona bağlı olarak çalışan ve Haremeyn'deki görevleri düzenleyen "Müşid" denilen kişilere yılda 6400 yarım altın verilecektir. Vakfın hasılâtını toplayan "Kâ'id" olanlara yıllık 5. 000 yarım verilmesinin yanında her yıl bedeli 3. 000 yarım kıymetinde bir "Hil'at" verilecektir.

Mısır'da şeyhulbeled denilen şehir yöneticisine bir miktar ödeme yapılacaktır. Bunun karşılığında onun görevi şehre gelip Haremeyn'e doğru yoluna devam edecek olan "Surre"nin taşınmasını düzenleme hizmeti olacaktır. Bu hizmet için ona her yıl 4. 600 yarım ödenmesi öngörülmektedir. Yine aynı seferde gelen Hacı Kafilesi emîrine yani "Emîri'l-Hac" olan kişiye 1. 000 yarım ödenecektir. Yine bu fasıldan gerekli Hac masrafları için ayrılmış olan 6. 000 yarım kadar bir ödenek hazır bulundurulacaktır.

Mekke-i Mükerreme haremünde görev yapmakta olan üç kişiden oluşan Hanefî İmamlara günlük 40 dirhem verilecektir. Bunlardan birinci İmama 20 dirhem, İkinci ve üçüncü İmamlara 10 ar dirhem verilmesi uygun görülmüştür. Yine Mekke Haremünde iki kişiden oluşan Hanefî Hatiblere günlük 20 dirhem verilecek, ancak bu miktar her birine 10 ar dirhem olmak şekli ile ödenecektir. Haremde görev yapan sekiz kişi Şafi'î imamlarından günlük 45 dirhem verilecek, ancak bu ödeme 10 dirhem birinci İmama diğer kalan yedi İmamdan herbirine 5 dirhem olarak gerçekleşecektir. Şafi'î Hatiplere gelince, bunlar toplam üç kişi olup günde 50 dirhem alacaklardır. Ancak Şâfi'î Hatiplerden birincisine 20 dirhem, ikincisine 15 dirhem ve yine üçüncüsüne 15 dirhem ödenecektir. Sayıları üç olan Mâlikî İmamlara günde 15 dirhem ödenecek, ancak bu miktar her birine 5 er dirhem şeklinde olacaktır. Hanbelî İmamların sayısı 3 olacak ve bunlara 15 dirhem verilecektir. Bu miktar İmamlardan her birine 5 er dirhem şeklinde olacaktır.

Beytullâhi'l-'Atîk denilen Ka'be'nin kapıları olduğu gibi kapıcıları da vardı. Bu "Bevvâb" tabir edilen kapıcılara vakıf gereği 30 dirhem verilmesi öngörülmekteydi. Yine Haremde vazife görenler arasında "Mükebbir" denilen bir görevden ve ona "Müezzin"lerden ayrı olarak yapılan bir ödemeden bahsediliyor. Mükebbir muhtemelen tekbir getiren İmam Efendinin sesini yüksek sesle tekrarlayan kişilere verilen sıfat olmalıydı. Bugün belki de güçlü mikrofonların Camilere girmeleri sonrasında sadece "Müezzinler" bu görevi yapar oldular. Bunlara sırasıyla ayrı ayrı yer veren vakfiye önce "Mükebbirlerden" bahseder ve bunların makâm-ı Hanefî ve

Şafi'î de toplam 16 kişi olduklarından bahseder ve tümüne günde 27 dirhem ve yarım dirhem verileceğini bildirir. Bu görevde bulunanlardan her gün 9 kişiye günde bir dirhem ve yarım verilecektir. Diğer yedi kişiden her birine ise günde ikişer dirhem verilecektir. Bu arada kısa da olsa bir diğer göre den daha bahsediliyor. O görev “Muvahhidlik” görevidir ve ona da günde bir dirhem verilecektir. Anlaşıldığı kadarı ile muvahhidlik görevi sadece bir kişilik bir görevdir.

Mekke Haremünde görev yapan “Müezzinler” daha sonra geliyor ve bunların sayıları 33 kişi olarak görülüyor. Vakfiyeye göre onlara ödenmesi gereken toplam miktar 165 dirhemdir. Böylece her birine günlük 5 dirhem bir ödeme öngörüldüğünden bahsedilir³⁸.

Haremeyn’de dinî karşılığı açısından fevkalâde önemli olan diğer bir görev de “Ferâşet” görevidir. Bu görev padişahın beratı ile verilir ve onlar da bu pâyeden büyük şeref duyarlardı. Bu müzehheb ve renkli beratlardan Osmanlı Arşivinin Müzehheb ferman ve Beratlar (MFB) fonunda çok sayıda örnek bulunur. Kendilerine böylesi bir ferâşet beratı verilen aileler bunu evlerinin en mutenâ köşesine asarlardı. Vakfiyeden öğrendiğimize göre böylesi şerefli bir pâyeyi Padişah I. Ahmed de elinde bulunduruyordu. Esasında bu sembolik bir görevdi ve çoğunlukla buna sahip olanlar kendilerine Haremeyn halkı arasından “Kâ'im” denilen bir vekil tutarlar ve ona bu görev için özel bir ödeme yaparlardı. Nitekim Sultan I. Ahmed de bu görevi hakkıyla yerine getirecek bir veya birkaç kişi tutmuş ve bu ferâşet hizmetinin vekiline her gün 10 dirhem gibi bir paranın verilmesini vakfiyesine koymuştu. İki kişi oldukları anlaşılan Medîne Haremündeki bu Ferâşet görevlilerinden her biri günde 5 dirhem alacaktı. Ancak Mekke-i Mükerrreme’de bunların sayıları 24 olarak görülmekte ve onlara toplam 60 dirhem verilmesi vakfiyede yer almaktaydı. Buna göre herbiri günde 2. 5 dirhem alacaktı³⁹. Mekke’deki ferâşet görevinde bulunanların sayıları bununla da yeterli kalmamış olmalı ki Harem içinde bulunan 4 mezheb makamları için ayrı ferraşlar tahsis edildiği görülür ve bunlara ödenecek para da 22 dirhemdir. Yani biri 6 dirhem alacak, diğeri 4 dirhem alacaktır. Kalan 4 ferraş ise 3 dirhem alacaktır. Harem temizliğine ayrılan bahis bu kadarla yeterli görülmemiş olmalı ki sonraki sayfa⁴⁰ tamamıyla bu konuya hasredilmiştir. Zira okunduğunda görülüyor ki şadırvanlar, Ka’be etrafında “Metâf” denilen tavaf mahalli ve hatta Ka’be iç tavanlarının temizliği ayrı ayrı zikredilmiştir.

Mekke-i Mükerrreme Haremünün temizliği konusu bu kadarla da yetinilmemiş ve Zemzem civarın başta olmak üzere her bir bölüm tek tek vakfiyede ele alınmış ve bir de ayrı olarak “Kennâsîn” yani süpürgecilerden bahsedilmiştir. Sadece Zemzem civarı hizmetinde 5 kişi görülüyor. Enteresan olan vakfiyenin bu kısmında Mekke Haremünde “Marangozluk” hizmeti verecek kimsenin de unutulmamış ve ona da bir tahsisat ayrılmış olmasıdır. Onun alacağı miktar da hergün için 4 dirhemdir. Ka’benin iç mekânlarının ve “Metaf” denilen tavaf mahalli ile mes’a denilen sa’y mahallerinin aydınlatılması için görev yapacak olan kandilciler 23 kişidir. Onlara tahsis edilen miktar 115 dirhem olup her birine günlük 5 dirhem verilecektir.

38 bk. Osmanlı Arşivi (BOA), Topkapı Sarayı Dosyaları [TS. D.], No: 7004, 48.

39 BOA, TS. D., No. 7004, 48.

40 BOA, TS. D., No. 7004, 49.

Ka'benin değişik yöndeki kapılarında bulunan "Bevvâb" lar yani kapıcılar toplam 21 kişidir. Onların vakıftan alacakları miktar kişi başı 2 dirhem hesabı ile günlük 42 dirhem olacaktır. Bu vazifelerin dağıtımlarını yapan "Müşid" denilen kişiler bu görevleri karşılığında günlük 5 dirhem alacaklardır. Böylece Mekke Haremeyn'in kapı, temizlik ve aydınlatma hizmetleri de aksamadan yürütülmüş olacaktır⁴¹.

Anlaşıldığına göre Ka'bede hizmetler en yüksek noktadan en alt seviyesine kadar düşünülmüş ve her kes bu hizmetlerinin karşılığını vakıf hazinesinden almış olacaktır. Haremeyndeki hizmetlerin karşılıklarının zâten Devlet tarafından verilmesi en doğal bir durum ve sistem gereği olmasıdır. En azından öyle olması gerekirken bu hizmetlerin karşılıklarının vakfa bağlanmasının açıklaması ne olabilirdi. Kanaatimce Sultan I. Ahmed bu hizmetin kudsiyetine inanmış bir kişi olarak bu hizmetlerin karşılıklarının ödenmesini tesis ettiği kendi özel vakfına bağlatmıştır. Böylece vefatı sonrası bile buradan gelecek olan sevablar açık kalacak olan onun hayır ve hasenât defterine yazılmaya devam edecekti (yine bk. Yâsîn sûresi, âyet, 12). Bu işin muhtemel sırrı bu olsa gerek idi. Vakfiyede açıklanan hizmetler içinde en ince hizmet noktaları dahî düşünülmüş ve hattâ Kâbe'de cemaate su dağıtılması hizmeti de eksiksiz devam edebilmesi için "Zevrak" denilen su dağıtıcılarına yeterli ödemenin yapılması planlanmıştır.

Vakfiyede Belirtilen Diğer Hizmetler

Haremeyn yapılması teşvik edilen ferdî ve toplu ders halinde okumalara yer verilmiş ve onlara az da olsa bir kısım ödeme yapılması öngörülmüştür. Kur'andan ve hadislerden yapılacak toplu ve planlı dersler düşünülen vakfiyede çok okumaktan yıpranan Kur'an nüshalarının tamirâtı için özel "Mücellid" görevlendirilmiş ve bu hizmete karşılık ciltci ustaya günlük 5 dirhem verilmesi istenmiştir. Ayrıca bu vakfiyede "Hâfız- Kütüp" tayin edilerek Haremde herkes tarafından okunan ve zaman zaman ortada bırakılan Kur'an, Hadis ve Fıkıh konularındaki İslâmî kitaplara sahip çıkılması ve onların yeniden düzenlenerek hizmete hazır vaziyette tutulma görevi de düşünülmüştür. Mekke ve Medine haremelerinde özel vakıf kütüphaneleri ve bunların bugün devlete bağlı olarak çalıştıkları bilinmektedir ve oralaradaki eserler "kütüphâne müdürleri", "Hâfız-ı Kütüpler" ve gerekli diğer personelin korumalarına tevdi edilmiş bulunmaktadır. Ancak buradaki durum onların dışında bir görevdir. Onların görev alanı Haremeyn'in her tarafında, okumak isteyen cemaatin rahatlıkla ulaşabildikleri raflarda bulunan Kur'an, Hadis, vs. gibi kitapları kapsamaktadır. Haremeyn'de mevcut özel kütüphaneleri vakfedenler zâten düzenledikleri vakfiyelerde görevliler dahil tüm ihtiyaçları bir esasa bağlamışlardı. Konumuz olan vakfiyede bahsedilen görevler ise bunların dışında olup herkesin rahatlıkla ulaşabildiği kur'an vs. nüshalarıdır. Bunlar Haremeyn içi kütüphanelerde bulunan hizmetlerden ayrıdır.

Mekke-i Mükerreme'de Harem-i Şerifin kapılarının anahtarları Osmanlı öncesinde olduğu gibi yine Şeybe ailesine emânet edilmişti. Vakfiyede "Bevvâb-ı Beytillâhi'l-'Atîk" olarak tanımlanan kişiye günlük 30 dirhem verilmesi şart koşulmuştur. Yukarıda "Bevvâb" olarak

41 BOA, TS. D., No. 7004, 50.

bir hizmetli hattâ hizmetliler geçmişti. Burada kastedilen herhalde “Miftahdâr” yani Ka’benin anahtarlarını elinde bulunduran kimse olsa gerektir. Nitekim Kanûnî’nin zevcesi Haseki Sultanın Kudüsteki Kıyâme kilisesinin anahtarlarını elinde bulunduranlar da “Bevvâb” olarak anılmışlardır. Zâten bu vakfiyedeki diğer tahsisatlara bakıldığında bu rakamın oldukça yüksek bir ödeme olduğu görülüyor⁴².

Vakfiyede göze çarpan ve ancak bugün karşılığı olmayan diğer bir görevin bulunması bize Osmanlı döneminde yürürlükte olan farklı bir vazifeye işaret ediyor. O nokta da Mekke haremî dışında devam eden bazı hizmetlerdir. Bizler böylece bazı mübârek mekânlarda sonradan yapılmış olan küçük mescidler hakkında bilgi sahibi oluyoruz. Zira vakfiyede buralarda görev yapan İmam, müezzin gibi görevlilerin tahsisatları göze çarpar.

1. Hz Ebubekir’in iş yeri olan mekân bir mescid hâline getirilmiş ve görevlilere ödemeler vakfiyede yer almıştır,
2. Hz. Ömer’in doğduğu ev olarak bilinen yerin kapıcısına vakfiyede yer verilmiştir. Günümüzde Medine-i Münevverede Hz. Ömer adına bir mescid bulunmaktadır.
3. Hz. Ali’nin mescid haline getirilmiş olan doğduğu evi ve oradaki görevliler vakfiyede unutulmamışlardır.
4. Medine haremînde bulunan mücellidin günde 3 dirhem istihkakı vardı.
5. Sultan Süleyman el-Kanûnî tarafından Arafattan Mekke’ye ulaştırılmış olan su, Sultan I. Ahmed vakfiyesine girmiş ve su kanallarının yönlendirme görevinde bulunanlara günde 5 er dirhem verilmiştir.
6. Safa ve Merve’de susayanlara su veren ve rehberlik yapanlara günde 3 er dirhem verilmiştir.
7. Medine-i Münevvere Haremînde Cum’a günleri Hutbe îrâd eden 2 kişi bulunmakta olup bunlara 10 ar dirhemden toplam 20 dirhem günlük verilmiştir.
8. Medine Haremînde İmamlık görevinde bulunan Hanefî İmam günde 6 dirhem ve buna mukabil Hanbelî İmamın günde 10 dirhem alması enteresan bir bilgi olarak üzerinde düşünülmesi gereken bir nokta gibi duruyor⁴³.
9. Medine Haremînde eğitim hizmetinde bulunanlar kısmı da önem arz ediyor; Mesnevî okutan Mesnevîhânlar günde 20 dirhem alıyorlardı.
10. Medine-i Münevvere’de “Makâm-ı Şafi’î” de İmam ve Hatip olanlar günde 20 dirhem alırken, Makâm-ı Mâlikî de de İmam olanlara sadece 5 dirhem verilmesi de düşündürücü görünüyor. Gerçi Mâlikî den sadece İmam görevli olması ve Hatip olmaması da üzerinde düşünmeye değer.
11. Medine Haremînde 24 müezzin bulunması da önemli bir konu gibi duruyor. Bir karşılaştırma yapıldığında Mekke haremînde bu rakamın 33 olduğunu görüyoruz⁴⁴.

42 BOA, *TS. D.*, No. 7004, 47.

43 BOA, *TS. D.*, No. 7004, 52

44 BOA, *TS. D.*, No. 7004, 48

Medine'de Peygamber mescidinde vazife gören bu 24 müezzinden her biri günde 5 dirhem almış. Bu da toplam 124 dirhem ediyor.

12. Medine Haremindedeki yani Peygamber mescidinde "Na't-ı Şerif" veya vakfiyedeki ifade ile "Na't-ı'l-Nebi" okuyanlar günde 4 dirhem alırlardı.
13. Peygamber Mescidinde eğitimin bir parçası olmak hasebiyle hafızlığa çalışanlara günde 5 er dirhem verildiği kaydediliyor.
14. Medine-i Münevvere'de Hz. Peygamberin kabri bulunur ve orada bulunan kadem-i şerif ziyaretine rehberlik eden "Müşid" günde 2 dirhem almaya hak kazanırdı. Kadem-i Resul deyince hatıra Sultan I. Ahmed'in meşhur "Nola təcim gibi koysam başıma" dediği peygamberimizin ayak izleri geliyor.
15. Medine Mescidindeki hizmetler bitmez tükenmez. Benim 1967 yılında ilk defa ziyaretim sırasında gördüğüm Ağavât diye isimlendirilen özel insanlar münâvebe ile ama sürekli olarak Hz. Peygamberin muhafızlığını yapan kimseleri hatırlıyorum. Vakfiyemiz 1616 yıllarında bunların sayılarının 37 olduklarını söylüyor. Bu hizmetlerine karşılık onların adam başı istihkakları 2'şer dirhem üzerinden toplam 74 dirhem etmekteydi⁴⁵.
16. Yukarıda vakfiyelerle ilgili kısa bilgide arz edildiği üzere⁴⁶ vakfiyenin bir "Mütevelli"si yani (mâlî yetkilisi) ve bir de onun mes'ul olduğu "Nâzır" dediğimiz kişi vardı. Vakfiyeden bunlara bir ödeme yapılırdı. Ancak bu vakfiyede Nâzırın bu görevi ücret almaksızın yani hasbî olarak yapacağından bahsediliyor⁴⁷. Yine yukarıda gördüğümüz bilgilere göre bu Vakfın Nazırı ilk tescil anında belirlendiği üzere Mısır Eyâlet Valisi olacaktı. Mütevelliyi tayin edecek ancak kendisi yapacağı Nazırlık görevine karşı bir ücret almayacaktı. Ancak Mütevellinin sunduğu mâlî raporları tetkikte bir süreklilik olması gerektiği ve de Mısır Eyâlet Valisinin bu hizmette sürekli kalması diye bir durum söz konusu olmaması dolayısıyla bu vakfi sürekli Nazırı da yine İstanbul'da sarayda buluna ve Haremeyn evkafının nazırı olan Dârüsse'âde Ağası olmak gerekiyordu. Nitekim de öyle olmuştur ve dolayısıyla biz de bu vakfiyeyi Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi belgeleri arasında D. 7004 numarada bulduk. İşbu Arşiv belgeleri Topkapı Sarayı'ndaki yerlerinden alınarak, Kâğıthâne'deki Ana arşive naklolduğundan ve hem de Ana Arşivin ad ve kod gibi belge tanımları değiştiğinden bundan böyle bu vakfiyemiz şu şekilde kodlanacaktır⁴⁸. İlk günde vakfın mütevellilik makamı için El-Hâc Hasan Efendi ibn Hüseyin el-Defterî yani o dönemde (tarih;1616 da) Mısır ve Kahire bu kişi belirlenmişti⁴⁹. Ancak vakfiyenin son sayfalarında Sultan I. Ahmed'in Mısırdaki bulunan kendine ait Has emlâki ile kurduğu bu vakfın tesisi için kendi adına vekil olarak el-Hac Mustafa Ağa ibn Abdülmennân adını, mütevelli olarak da Mısır

45 BOA, *TS. D.*, No. 7004, 54

46 BOA, *TS. D.*, No. 7004, 48

47 BOA, *TS. D.*, No. 7004, 55.

48 BOA, *TS. D.*, No. 7004

49 BOA, *TS. D.*, No. 7004, 24

Defterdârı elhâc Mehmed Efendiyi görüyoruz⁵⁰. Mütevellilik makamının her an değişebildiği anlaşılırsa da burada bir yazım hatası olduğu ihtimali de vâridir. Zira bu sayfada mütevellî adı olarak Defterdâr Mehmed Efendi adının hemen arkasından “el-Mârru Zikruhû” yani yukarıda geçtiği gibi ilâvesini görüyoruz. Bu durumda Mehmed Efendi adı mütevellî olarak kesinleşmiş oluyor. Ancak son yetkili olan Darüsse’âde Ağalığı makamı olduğu kesindir zira o makamda tüm Haremeyn vakıflarının kontrolü için kurulmuş tam teşekküllü bir kurum bulunmaktadır. Tüm sene boyu çalışan bu kurum Haremeyn’le ilgili vakfiyelerin sunulan muhasebe raporlarını kontrol eder ve Haremeyn’e ait olan meblağları Haremeyn hazinesine kaydeder. Gelecek surre döneminde bunlar hazırlanarak surreye ilâve edilir. Dolayısıyla bu kurumda yazıcılar ve sâ’ir yardımcıları sene boyu çalışırlar.

3 Şevvâl, 1025/ 14 Ekim, 1616 tarihinde hazırlanarak Kahire’de Mısır Eyâleti şer’î meclisinde tasdik edilen bu vakfiyede şahitler olarak şu isimler görülmektedir:

1. Fahu’l-Emâcid Câmî’ul-Mehâmîd Mehmed Efendî, el-Ruznâmeçî bi’l-Divân el-Mısrî,
2. Fahu’l-Emâsil ve’l-Emâcid İbrahim Efendî, el-Muhâsib el-Sultânî bi’l-Divân el-Mısrî,
3. Fahu’l-A’yân, Zuhri’l-Akrân Mustafa Efendî, el-Mukâtî’î bi’l-Şarkıyye,
4. Mefharü’l-Ekârim, Câmî’u’l-Mekârim, Sührâb Efendî, el-Mukâtî’î bi’l-Garbiyye,
5. Fahu’l-Vücûh ve’l-Eşbâh, Muhammed Efendî, el-Müzekkir,
6. Fahu’l-Emâsil ve’l-Akrân, Süleymân Ağa, el-Tercümân,
7. Fahu’l-A’yân Mevlânâ el-Efendî, Muhammed Zamân, el-Mukâtî’î,
8. Fahu’l-Ekârim, Muhammed Efendî, el-Mukâtî’î li’l-Gılâl,
9. Ve Gayruhum min el-Hâzırîn min cem’in gafîr ve cem’in kebîr.
10. Vakfiye tarihi; 3 Şevval, 1025 / 14 Ekim, 1616.

63 sayfadan oluşan bu Arapça vakfiye son kısmında yer alan şahitler bölümü ile son bulmuş oluyor.

Sultan I. Ahmed’in Vakfiyesinden Bahseden Arapça Kaynaklar

Mekke Tarihi üzerine yazılmış olan eserler arasında tarih açısından I. Ahmed’in hayatına yakın olanlar olduğu gibi ondan az sonra yazılmış olanlar da vardır. Bunlardan her ikisi de kendine göre değerli kaynaklardır. Aynı dönemdekiler yanında Mısırda kurulmuş olan bu vakfiyenin hedef alanı Hac yolları ve Haremeyn’dekilerle olmak dolayısıyla değeri çoktur. Zira o kaynaklar böylesi bir vakfın kuruluş hedefleri doğrultusunda ne derece başarı ile çalıştığından bahsederler. Bu ikinci kategoride bulunan eserlere en güzel örnek kısaca Sincârî’nin Menâ’ihu’l-Kerem adı ile bilinen eseridir. Asıl adı Ali b. Tacüddîn b. Takıyyü’l-Dîn el-Sincârî ve eserinin tam adı (Menâ’ihü’l-Kerem fî –Ahbâr-i Mekke ve’l-Beyti ve Vülâti’l-Harem) olan Mekke Tarihi ile ilgili eserinde müellif (d. 1057 - ö. 1125) Sultan Ahmed’in Mekke’deki

hayrâtı ile ilgili ayrılan bölümünde⁵¹ önce onu “Azîmü'l-himmet” diyerek tanımlar ve daha sonra “Haremeyn halkı için Mısır'da bir vakıf tesis etti ve gelirlerini ehl-i Mekke'ye tahsis etti” der. Yine Sincârî'nin ifadesine göre vakıf malları halk arasında “Mâlû'l-Ahmediyye” yani Sultan Ahmed'in malları olarak bilinmektedir. Bu para ve mallar ise Mısır Hac Kervanı ile gönderilirler. Sincârî aynı bilgilerin Şellî ve 'Asımî gibi müellifler tarafından da verildiğini bildirir. Mekke-i Mükerreme'de 1026/1617 yani vakfiye tarihinden bir sene sonra Mekke'deki olayları anlatması açısından Şellî'nin “İkdül-Cevâhir ve'l-Dürer Fî Ahbârî'l-Karnî'l-Hâdî 'Aşer” adlı eseri oldukça önemlidir. Müellif Şellî Hicrî 1030-1093 yılları arasında yaşamış olması dolayısıyla 1025 tarihli vakfiyeye çok yakın tarihlerde Mekke'de hayattadır. Bu eser 2 cilt halinde 1435/2014 yılında Riyad'da basılmış olup tahkik sonucu neşredenler, Abdurrahman b. Süleymân el- Mezîni ve Râşid b. Sa'd el-Kahtânî'dir. Vakfiye tarihine yakın diğer bir eser de, müellifi Hicrî 1111 tarihinde vefat etmiş olan 'Abdü'l-Melik b. Hüseyin b. 'Abdülmelik el-Şâfi'î el-'Asımî el-Mekkî'nin “Semtu'l-Nücûm el-'Avâlî Fî Enbâi'l-Evâ'il ve'l-Tevâlî” adlı eserdir. Bu eserlerin her ikisi de Sincârî'nin adı geçmiş olan eseri gibi bölge tarihi açısından önemleri yanında Sultan I. Ahmed'in Haremeyn halkı için Mısır'da tesis ettiği evkâfından bahsederler. Hattâ biraz daha fazla detaylı bilgi vererek vakıf üzerinden Haremeyne her yıl 20. 000 Dinâr kadar bir para gönderildiğini anlatırlar.

Bu kaynaklar Sultan I. Ahmed döneminde Mekke emirliğine tayin edilen şeriflerden Şerif İdrîs, kardeşi Şerif Fühayd ve kardeşinin oğlu Şerif Muhsin'den de tafsilatlı olarak bahsederler. Bunların Sultan I. Ahmed döneminde İstanbul'a yaptıkları ziyaret ve sonradan onların Şerif olarak tayinleri etraflıca anlatılır. Osmanlılar döneminde “Hatîm” denilen Ka'be'ye bitişik mekânda Mekke emîrleri olan şeriflerin menşûrları okunur ve orada hil'atlar giydirilir ve bu merasimde Mekke eşrâfi hazır bulunurlardı. Yapılan merasimde Mekke Kadısı Seyyid Muhammed, Medîne Kadısı Seyyid İsmâ'îl ve Beytü'l-Makdis'in eski Kadısı 'Allâme el-Minkârî, Şeyhulharem İsmâ'îl Ağa, Emîn-i Cidde Mehmed Bey, Mısır, Şam ve Yemen hacılarının Hac Emirleri, Hanefî Müftüsü Şeyh Abdurrahman el-Mürşidî ve kardeşi Kadı Ahmed, Kadı Necmüddîn el-Mâlikî ve Şafi'î Müftüsü Muhammed b. 'Allân hazır bulunmuşlardı. Şeyh Abdurrahman'ın kardeşi olan Kadı Ahmed'in tam adı Ahmed b. 'İsâ el-Mürşidî el-Ömerî, el-Hanefî, el-Mekkî Şihâbüddîn'dir. Bu zat Mekke'nin şâ'ir ve edîplerinden olup sonrada Mekke'ye Kadı tayin edilmiştir (ö. 1047) (bk. Sincârî, c. III, sh 539). Bu olay Hac ayı olan Zilhicce ayını 16'sında Ka'be'nin “Hatîm” denilen bölümünde cereyan etmiştir. Anladığımız kadarı ile Osmanlı döneminde Mekke Emiri tayin edilen Şeriflerin Menşûrları burada okunmak âdetten idi.

Sultan I. Ahmed Döneminde Haremeyn'de İ'mâr Hareketleri

Nitâku'l-Kâ'be denilen Kâbe kuşaklarının ta'mirâtı (Nitâk için “Mu'cemu'l-Vasît” adlı eserde “ortada bulunan kuşak” tarifi yazılıdır), Mekke Emiri Şerif İdrîs b. Hasan döneminde olduğu

51 bk. Ali b. Taceddin b. Takriyyüddin Sincari, *Menaihü'l-Kerem fî Ahbari Mekke ve'l-Beyt ve Vülâti'l-Harem*, thk. emil Abdullah Muhammed el-Mısri (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1998), 3/525-527.

haberi 1020 olayları arasında verilir⁵². M Şellî ise adı geçen ‘İkdü’l- Cevâhir ve’l-Dürer adlı eserinde bu olaya Hicrî 1026 yılı olayları arasında yer verir. Yine “Semtu’l-Nücûmi’l-’Avâlî” adlı eserde bu olaya yer verilmektedir⁵³. Kâbe kuşakları (Nıtâk) veya duvarlarının bakımı konusu şu şekilde geliştiğini öğreniyoruz. Bu sefer kaynağımız kısaca İbn. ‘Allân olarak bilinen ve nesebi Hz. Ebubekir’e bağlandığı için “el-Siddîki” lakabı verilen Şihâbüddin Ahmed b. ‘Allân’dır. Mekke’de 975’de doğmuş 1033’te vefat etmiştir. Bir deyişle üzerinde durduğumuz olaylara birinci elden şahid olmuştur. Onun ifadesine göre Kâbe’nin doğu ve batı duvarlarında ortaya çıkan hasarlı durum Padişah I. Ahmed’e haber verildiğinde ilk önceki kararı Kâbe’nin yıkılarak yeniden sağlam bir şekilde inşası şeklinde olmuş ancak dönemin uleması bu karara karşı çıkması ile bu hasarlı durumun Kâbe’yi çepeçevre saran bir demir kuşak ile sarılması şekli ekseriyetin kararı olmak dolayısıyla “güçlendirme yapılması” uygulaması başlamıştır. Önce kuşaklar sarı döğme bakır ile hazırlanmış ve daha sonra üzerleri altın ile kaplanmıştır. Şellî ve ‘Âsımî gibi Mekke tarihçilerinden biri bu güçlendirmenin bir kat demirle diğeri ise üst ve alt olmak üzere iki kat olduğunu söylerler. Kuşakların üstlerinde “Kelime-i Şehâdet” ve Kur’an âyeti olan “Hasbünallâh ve Ni’mel-Vekîl” (Âl-i ‘İmrân, 173) yazılıydı. Bütün bu mimarlık ve mühendislik çalışmalarının Hassa Mimarlarından Hasan Paşa tarafından yapıldığını eklemek yerinde olacaktır. Tarihler bu olayın gerçekleştiği yıl olarak Hicrî 1020 tarihini vermektedirler⁵⁴. Bu olay hakkında Mekke tarihi üzerine yazılmış eserlerde verilen ayrıntılı bilgiler ışığında bizler de sanki İstanbul’dan gelen develere yüklü olan tamirat malzemelerini görür gibi tahayyül edebiliyoruz.

Sultan I. Ahmed döneminde Mekke-i Mükerrermede Kâbe’de yapılması düşünülen inşaat faaliyetleri için İmam ‘Alî el-Taberî Hicrî 1020 tarihini verirken diğer bazıları meselâ el-‘Âsımî su yolları düzenlemesi ile birlikte olarak bu çalışmaların 1021’de olduğunu söylüyor. Olayın gelişmesi şöyle naklediliyor. ‘Alî et-Taberî’ye göre Sultan Ahmed’in gönderdiği malzeme arasında “Mizâb” altın oluk ve “Nıtâk” yani kuşaklar bu gelen malzemeler arasında en önemli ve hacimli olanlarını teşkil etmektedir. Yazıldığına göre “Nıtak” gümüşten imal edilmiş ve üzeri altınla kaplanmıştı. Bu malzeme ile birlikte ve başlarında Mimar Hasan Ağa olarak kâfile Zilhicce ayının ilk 10’u içinde Mekke’ye vardı. Sene 1020 idi. Mekke halkı, başlarında eşraf ve ulema olarak karşılamaya çıktılar. Vakit İkinci namazı sonrası idi. Karşılama mahallinde toplandı. Karşılarında Nıtak, yani kuşaklar ve onların yüklenmiş olduğu develeri buldular. Yolculuk sırasında kuşaklama malzemelerine herhangi bir zarar gelmesin diye ağaç ambalaj içine alınmış ve gayet hacimli olmaları dolayısıyla iki deve birleştirilerek üzerine bağlanan bir kızağa yerleştirilmişlerdi. Bu şekilde Mekke’ye giren taşıyıcı develerin sayısı 24 kadardı. Bunların görüntüsü müthiş ve gayet heybetli bir durum arz ediyordu. Hicaz Seyahatnâmesi

52 *Menaihü’l-Kerem fî Ahbari Mekke ve’l-Beyt ve Vûlati’l-Harem*, 3/535.

53 Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik eş-Şafîi Asımî, *Semtü’n-Nücümü’l-Avali fî Enbai’l-Evail ve’l-Tevali*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud, Ali Muhammed Muavvaz (Beirut, 1998). *Menaihü’l-Kerem fî Ahbari Mekke ve’l-Beyt ve Vûlati’l-Harem*, 3/104-5.

54 *Menaihü’l-Kerem fî Ahbari Mekke ve’l-Beyt ve Vûlati’l-Harem*, 3/536-7.

müellifi “el-Betenûnî”nin tarifine göre develeri yönetmek üzere onların sırtında sandalye şeklinde oturaklarda iki sürücü bulunuyordu ve bunların her ikisinin de yüzleri develerin baş kısımlarına doğru bakmaktaydı⁵⁵ Develerin bir kısmı Mekke’li eşrafa, ulemaya ve halka gönderilen hediyeleri taşımaktaydı. Duran develer, sürücüleri ve getirdikleri tamir malzemeleri ve hediyeler uzun yolculuğa uygun bir şekilde sarılmış ve uygun bir şekilde paketlenmişlerdi. Gelen eşyanın tümünün bir arada durmaları müthiş görkemli bir manzara arz etmekteydi. Karşılama gelenler bu kadar malzemeyi bir arada görünce âdetâ Osmanlı Devleti’nin gücünü, kuvvetini bir defa daha hisseder oldular. Karşılama mahallinden ayrılarak gidecekleri yerlere yaya olarak hareket ederek ellerinde hediyeleri taşıyan hizmetçiler önlerinde yürüyen ulemâyı izleyerek Kâbe’nin “Bâbüs-selâm” kapısına ulaştılar. Karşılamacıların da beraber olduğu kalabalık gurup topluca ve salavatlara Mescid-i Haram’a girdiler. Ellerindeki yükleri varışlarının ki Zilhiccenin 7. günü idi. Harem-i Şerifte Beytullahi’l-Harâm’ın yanında uygun bir yere yerleştirdiler. Daha sonradan Şeyh Abdülkerîm el-Kutbî’nin “Bâbü’l-Fuhûd” yanındaki Kütüphânesine konuldular. Öte yandan Mekke Emîri Şerîf İdrîs hazretleri Mekke-i Mükerrermede “Dârü’l-Mirza” denilen evi boşalttırarak Mîmârbaşı Hasan Ağanın oraya yerleşmesini temin etti. Zira Mekke’de Harem içinde ve Arafatta olmak üzere o civarda onun başkanlığında yapılması gereken işler uzun sürebilirdi. Nitekim de öyle oldu.

Zilhicce ayının 16. günü Kâbe’nin bitişiğinde (uzantısı) olan “Hatîm” mahallinde büyük bir toplantı oldu. Burası âdetâ İstanbul’dan gelen emr-i şeriflerin ve Mekke Emiri tayinlerinde onlara verilen menşûrların okunduğu yerdi. Nitekim bu toplantıya Şerîf İdrîs ve kardeşinin oğlu Şerîf Muhsin, Mekke-i Mükerreme Kadısı Kâdî Muhammed, Medîne-i Münevvere Kadısı Kâdî İsmâ’îl, Beytü’l-Makdis (Kudüs) eski Kadısı Kâdî ‘Allâme el-Minkârî ve Şeyhulharem İsmâ’îl Ağa ve Emin-i Cidde Mehmed Bey, Mısır, Şam ve Yemen Hac Emîrleri, Hanefî Müftüsü Şeyh ‘Abdurrahmân el-Mürşidî ve kardeşi Kadî Ahmed, Mâlikî Müftüsü Necmüddîn el-Mâlikî ve Şafî’î müftüsü Muhammed b. ‘Allân katıldılar. Bir süre sonra Kâbe’nin anahtarları elinde olarak Şeyh Abdullah el-Şeybî çıka geldi ve Kâbe’nin kapısını açtı. Mi’ mârbaşı Hasan Ağa içeri girerek hasarlı duvarları tesbit etti. Tekrar bir bakmak ihtiyacı doğunca Mekke Emîri Şerîf hazretlerinden müsâ’ade istediğinde Şerîf’in cevabı müthiş oldu: “Sultanımız hazretleri size ne emretti ise onu yapmakta serbestsiniz. Size yap veya yapma diyemem!” dedi⁵⁶. Bunun üzerine topluca ilk önce Sultana ve daha sonra Şerîf İdrîs ve kardeşinin oğlu Şerîf Muhsin’e hayır dualar edildi⁵⁷.

Mekke-i Mükerreme’de Harem-i Şerîfin İç Dekorasyonu

Hicrî 1020 senesi Zilhicce ayını 22’sinde İstanbul’dan özel olarak hazırlatılarak getirilen Minberin üzerindeki Hilâl ve Harem-i Şerîf’e yeni Avîze takılarak aydınlatılması güçlendirildi. Bütün bunlar Sultan I. Ahmed’in hediyeleri olarak yerlerine kondu. Nihayet bu kısımda

55 bk. Muhammed Lebib Betenuni, *el-Rihletü’l-Hicâziyye* (Kahire, t.y.), 268; Seyyid Bekir, *el-Melâmiḥ el-Coğrâfiyye li-Dürûb el-Hacîc* (Cidde, 1981), 92.

56 *Menaihü’l-Kerem fî Ahbari Mekke ve’l-Beyt ve Vûlati’l-Harem*, 3/539.

57 *Menaihü’l-Kerem fî Ahbari Mekke ve’l-Beyt ve Vûlati’l-Harem*, 3/540.

yapılması gerekenler 24 Zilhiccede bitirilmiş oldu. Son olarak Kâbe'nin kapısı tekrar açıldı ve 25 Zilhicce'de İstanbul'da çok özel olarak imal edilmiş olan Altın oluk eskisinin üzerine yerleştirilerek birbirine sıkıca birleştirildi. Bunları Sincârî'nin satırlarında buluyoruz⁵⁸, ancak diğer önemli kaynaklardan 'Âsımî'de eski oluğun çıkarıldığı ve yerine yenisinin monte edildiği şeklinde bir anlatım görülüyor⁵⁹. Montaj esnasında Kâbe'ye özel olarak gelen eşraf ve ulemâ yeni takılacak olan "Mîzâb" ı hayranlık içinde temâşâ ederek ve Halife Sultan I. Ahmed'e dualar ettiler. Büyük bir şeffaflık içinde cereyan eden bu işlemler olayın birinci elden şahitleri ve onların anlattıkları kişiler tarafından nakledilerek yazılmış ve o dönem Mekke tarihlerinde yerini almıştır. Bu mutlu gün için Mimarbaşı Hasan Ağa 40 koyun kestirerek cemaate güzel bir ziyafet çekmiş ve işlemler kısmen bitmiş diğer kısmı da yapılmaya başlanmıştır. Bu şenlikler ve mutlu gün Muharrem'in ilk haftasına denk gelmesi münâsebetiyle yeni başlayan yıla hayırla girilmiş oldu inancı etrafta hissedildi. Kuşaklarda alt katta olanı 12 Muharrem günü takılmaya başlandı. Bu olayları en güzel ve detaylı şekilde nakleden tarihçi Sincârî'nin de kabul ettiği üzere İbn 'Allân olarak bildiğimiz müelliftir⁶⁰.

Mimar Hasan Paşa'nın Mekke'de yaptığı çalışmalar arasında, ve belki de en önemlilerinden biri Kanûnî Sultan Süleyman döneminde yapılmış olan Arafat Suyunun Huneyn suyu ile birlikte Mekke'ye ulaştırma projesinde zamanla ortaya çıkmış olan bazı eksiklik ve hasarların tamirâtı idi. Bütün bu işlemlerin bitirilmesi sonucunda Hasan Paşa İstanbul'a doğru hareket etti. Yolda Medîne-i Münevvere'ye uğradı, ziyaretini yaptı ve yolculuğu burada noktalandı. Zira Hasan Paşa ruhunu Medîne'de teslim etmişti⁶¹.

Mîzâb değiştirilmesi: Altın oluk olarak bilinen Kâbe'deki yağmur oluğunun Hicrî 1020 senesinde tamir nedeniyle değiştirildiğini birçok Osmanlıca kaynak bildirir⁶². Ayrıca aynı eser Medîne-i Münevvere'de Ravza-i Mutahharaya "Kevkeb-i Dürri" diye bilinen elmasın konulduğundan bahseder.

Mekke-i Mükerreme haremindedir bulunan dört rüknün (el-Makâmât el-Erba'a) onarılması emrinin Sultan I. Ahmed tarafından verilmesi üzerine (Hicrî 1013) işlem derhal yerine getirilmiştir. Bu hususta en detaylı haber, "İbnü'l-Muhib el-Taberî" nin telifâtından olan "İthâfu Fudalâ-il-Zemen" adlı eserinde Hicrî 1016 yılı haberleri arasında verilir⁶³.

58 *Menaihü'l-Kerem fî Ahbari Mekke ve'l-Beyt ve Vülati'l-Harem*, 3/540.

59 Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik eş-Şafii Asımî, *Semtü'n-Nücumü'l-Avali fî Enbai'l-Evail ve'l-Tevali*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut, 1998), 4/103, 397.

60 *Menaihü'l-Kerem fî Ahbari Mekke ve'l-Beyt ve Vülati'l-Harem*, 3/541.

61 bk. *Menaihü'l-Kerem fî Ahbari Mekke ve'l-Beyt ve Vülati'l-Harem*, 537; Ali b. Abdülkadir b. Muhammed e-Hüseyini el-Mekki et-Taberî, *el-Ercü'l-Miski ve'l-Tarihü'l-Mekki ve Teracimü'l-Müluk ve'l-Hulefa*, thk. Eşref Ahmed Cemmal (Mekke: el-Mekketü't-Ticariyye, 1996), 37,149; Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşkı Muhibbi, *Hulasatü'l-Eser fî A'yani'l-Karni'l-Hadi Aşer* (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), 288-9.

62 msl. bk. Mehmed Emînü'l-Mekkî, *Hulefâ-i 'İzâm-ı Osmaniyye hazretlerinin Haremeyn-i Şerifeyndeki Âsâr-ı Mebrûre ve Meşkûre-i Humâyûnlarından* (Derseadet, 1318), 33.

63 bk. *Menaihü'l-Kerem fî Ahbari Mekke ve'l-Beyt ve Vülati'l-Harem*, 535.

Kâbe çatısı onarımı konusu da yine bu tamirât sırasında yani Sultan I. Ahmed dönemi hizmetleri arasında zikredilebilir. Bu ihtiyacın ortaya çıkışı şöyle olur; Hicrî 1020 yılında Mekke-i Mükerrreme'de yağın şiddetli bir yağmur neticesinde Kâbe'nin içine su girer. Bu durum halkı çok üzer ve derhal yetkililerden bir şey yapmaları istenir. Gelen cevapta acele etmeye mahal olmadığı zira İstanbul'dan yola çıkarak Mısır Hac Kafilesi ile Mekke'ye gelmekte olan Mimarbaşı Hasan Ağanın yakında Mekke'de olacağı haber verilir. Gerçekten Hasan Ağa Mekke'ye gönderilmekte olan "Mîzâb" ve "Nîtâk" yani hasarlı olan Kâbe duvarlarının sarılarak güçlendirileceği Kuşaklar ile birlikte Mekke'ye varır. Diğer eksikler yapıldığı sırada Kâbe çatısı da elden geçirilir. Yapılan işlemler arasında İstanbul'a Padişahın bilgisine arz edilen yazıda "Çatı Tamiri" de yer alır. Bu husus fazla emek ve hazırlık isteyen müstakil bir iş olmamasına rağmen kullandığımız eserleri birçoğunda konu ile ilgili bilgi bulmak mümkün oluyor.

Zemzem Kuyusuna Takılan Bilezik

Sultan Ahmed'in Mekke'deki önemli hizmetlerinden biri de Ka'be'de Harem-i Şerif'in içinde bulunan Zemzem kuyusunun ağzına bir bilezik yerleştirilmesidir. Olayın gelişmesi 1024 yılında ortaya çıkan sel felâketi sonrasında bu husus İstanbul'a südde-i se'âdete bildirildi. Zemzem kuyusunda su seviyesinin yükselmesi dolayısıyla su almak isteyenlerin düşmesi olası bir durum olarak ortaya çıktı. Hattâ bu hususta istenmeyen olaylar da oldu. Yapılan istişâreler neticesinde kuyunun ağzına demirden veya bakırdan bir bilezik yapılması halinde yaklaşan kimsenin suya düşmesi veya bilerek atlaması tehlikesi ortadan kalkmış olacaktı. 1025 yılında hazırlıklar yapılarak montaj için tekrar Mimarbaşı Hasan Ağa Sultan Ahmed'in emri ile Mekke'ye gönderildi. Kuyunun ağzına altı kat demir incirden mamul bilezik yerleştirilecek Zemzem kuyusunun su seviyesi ne kadar yükselirse yükselsin içmek isteyenler için bir tehlike oluşturmayacaktı. Ayrıca Zemzem içmek isteyenler için korumalı bir musluk yapılacaktı. Bu konu hakkında Sincârî⁶⁴, Taberî⁶⁵, Şellî (1025 yılı olayları arasında) ve el-‘Âsımî⁶⁶ yeterince tafsilatlı bilgi verirler.

Arafat Su Yolların Islâhı

Arafat suyu denilince bundan Osmanlı Devletinin Hicaz hâkimiyetinin ilk dönemlerinde Sultan I. Selim'in oğlu Sultan Süleyman el-Kânûnî döneminde Mekke-i Mükerrreme'de su sıkıntısının had safhada olması dolayısıyla Arafat'ta kurulan su tesisleri aklımıza gelir. Burada kazılan kuyulardan çıkarılan sular depolarda tutularak öncelikle Arafat'taki hacıların ihtiyaçlarına sunulurdu. Arta kalan sular ise kapalı kanallarla Mekke'ye ulaştırılır ve orada yaşayan halkın ihtiyaçları giderilirdi. Bu su o ana kadar "Ayn-i Zübeyde" denilen Arafat'a kadar ulaştırılan sudan farklı bir sistemdi. Osmanlı Devleti hakimiyetinin ilk dönemlerinde kurulan bu su sistemi ve yiyecek sisteminin düzene konulması bölgeye yapılan ilk hizmetlerdendir. Mekke'de Haseki

64 *Menaihü'l-Kerem fî Ahbari Mekke ve'l-Beyt ve Vülati'l-Harem*, 3/559.

65 *el-Ercü'l-Miski ve'l-Tarihü'l-Mekki ve Teracimü'l-Müluk ve'l-Hulefa*, 57.

66 *Menaihü'l-Kerem fî Ahbari Mekke ve'l-Beyt ve Vülati'l-Harem*, 4/389.

Sultanın kurduğu “İmâret” ve “Şifâhâne” Mısır’da kurulan Deşîşe vakfı ile desteklenmiş ve sistem entegre bir duruma getirilmiştir. Mısırdan gönderilen pişmemiş hububât Mekke’de kurulu “İmâret”te pişirilir ve halka dağıtılırdı. Sistem buydu. Yani su ve yiyecek temini Osmanlı Devleti tarafından bölgede ilk kurulan hizmet vakıfları olarak bilinmiştir. Burada neşredilen Sultan I. Ahmed’in vakfi ise büyük dedesi tarafından kurulmuş olan bu hizmetlerin takibi mahiyetindedir. Ancak Kanûnî Sultan Süleymanın kurduğu Arafat suyunu Mekke’ye ulaştırma sistemindeki kanallar zamanla tıkanmış ve hizmet aksama noktasına gelmiştir. Tarihlerde “İ’ mâr-ı ‘Ayni ‘Arafat” olarak geçen bu hizmet su yollarının tathîri denilen temizlenmesi demektir. Böylece Mekke sistemin kurulduğu ilk günde olduğu gibi bol suya kavuşmuştur. Tarihler bu değerli tamir projesinin Hicrî 1025 / Milâdî 1616 yılında tamamlandığına işaret ediyorlar. Sultan Süleyman zamanında halkın mutluluğu şiirlere yansıdığı gibi torun Sultan I. Ahmed döneminde bitirilen bu hizmetten duyulan mutluluk da aynı şekilde şiirlerle dile getirilmiştir. Burada ‘Âli b. Abdülkâdir el-Taberî tarafından yazılmış olan uzun şiirden sadece bir mısra’ını alıntı yapmakla iktifâ ediyoruz:

“Fe Kultü hâzâ’l- ‘Âm Târîhahû
Karrat ‘Uyûni’l-Nâsi bi’l-Mâi”

Osmanlı kültür ve medeniyeti açısından kıymetli bilgiler içeren ve Osmanlı arşivinde muhafaza edilen bu ve benzeri bir çok Arapça vakfiye neşredilmeyi beklemektedir. Bunların en başında Vakfiyeler ve Mahzarlar gelir. Ayrıca diğer devletlerin sultanlarına yazılan Arapça Nâme-i Humâyûnlar’la Mekke şeriflerine yazılan menşurlar bu grupta bulunan kıymetli belgelerdir. Bir de henüz ulaşılamamış olan Mekke ve Medine gibi Osmanlı coğrafyasında bulunan şer’î mahkemelerdeki kadı sicilleri konusu vardır. Evliya Çelebinin dediği gibi “küllü emrin merhûnun bi vaktihî” yani her şeyin belli bir vakti vardır dediği gibi bizler de günü gelir yapılır diye ümî ederek sözümüzü Türkçemiz’deki şu güzel temennî ile bitiriyoruz: Her şeyin bir vakt-i merhûnu vardır !

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik eş-Şafii Asımı. *Semtü'n-Nücumü'l-Avali fî Enbai'l-Evail ve't-Tevali*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 4 Cilt. Beyrut, 1998.
- Ahmed el-Sibâ'î. *Târîhu Mekke*. 2 Cilt. Riyad : el-Emanetü'l-Amme li'l-İhtifal, 1984.
- Ali b. Abdülkadir b. Muhammed e-Hüseyini el-Mekki et-Taberi Ali et-Taberi. *el-Ercü'l-Miski ve't-Tarihü'l-Mekki ve Teracimü'l-Müluk ve'l-Hulefa*. Thk. Eşref Ahmed Cemmal. Mekke: el-Mekketü't-Ticariyye, 1996.
- Ali b. Taceddin b. Takıyyüddin Sincari. *Menaihü'l-Kerem fî Ahbari Mekke ve'l-Beyt ve Vülati'l-Harem*. Thk. emil Abdullah Muhammed el-Mısri. 6 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1998.
- Bilge, Mustafa L. "Aynizübeyde". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 4: 279-280. İstanbul, 1991.
- Bilge, Mustafa L. "Haseki'de Bayrampaşa Külliyesi Vakfiyesi". *Osmanlı'nun İzinde : Mehmet İpşirli Armağanı*. İstanbul, 2013.
- Bilge, Mustafa L. "Sultanahmed Camii ve Külliyesinin Açılış Merâsimi". *Antik Çağdan XXI. Yüzyıla ; Büyük İstanbul Tarihi*. H. İbrahim Düzenli. Ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş ; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015.
- Danişmend, İ. H. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. 2. Bs, 4 Cilt. İstanbul, 1961.
- Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut, t.y.
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. 4 Cilt. İstanbul: İkdam Matbaası, 1314.
- Eyice, Semavi. "Hâfiz Ahmed Paşa Camii ve Külliyesi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 15: 85-87. İstanbul, 1997.
- Çobanoğlu, Ahmet Vefa, "Sultan I. Ahmed Devrinde Kâbe'nin Tamiri". *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 12 (1993-1994), 37-38.
- Farooqhi, Suraiya. *Hacılar ve Sultanlar; Osmanlı Döneminde Hac (1517-1638)*. Trc. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Galland, Antoine. *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar : 1672-1673*. Trc. Nahid Sırrı Örik. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1949.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Bayrampaşa". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5: 266-267. İstanbul, 1992.
- Hüseyin Abdullah Bâ Selâme. Tarihü'l-Ka'beti'l-Muazzama : imaretuha ve kisvetuha ve sedanetuha. 2. Bs, 2 Cilt. Cidde : Tihame, 1982/1402.
- İbrahim Peçevi. *Tarih-i Peçevi*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283.
- Kutbuddîn el-Nehrevâlî. el-Berku'l-Yemânî fi Fethi'l-'Osmânî. Nşr. Hamed ül-Câsir. Riyad: Dârü'l-Yemame, 1387/1967.
- Kutbuddîn el-Nehrevâlî. *el-İ'lâm bi A'lâm-i Beytillâhi'l-Harâm*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire : Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2004/1425.
- Mehmed Emînü'l-Mekkî. *Hulefâ-i 'İzâm-ı Osmanîyye hazretlerinin Haremeyn-i Şerîfeyndeki Âsâr-ı Mebrûre ve Meşkûre-i Humâyûnlarından*. Derseadet, 1318.
- Muhammed Ahmed Dehmân. *Mu'cemü'l-Elfâzi'l-Târihiyye fi'l-Âsri'l-Memlûkî*. Şam, 1990.
- Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşki Muhibbi. *Hulasatü'l-Eser fi A'yani'l-Karni'l-Hadi Aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, t.y.
- Muhammed Lebib Betenuni. *el-Rihletü'l-Hicâziyye*. Kahire, t.y.

Mustafa Naima. *Naima tarihi : Ravzatü'l-Hüseyn fi Hulasati Ahbari'l-Hafikeyn*. 6 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.

Seyyid Bekir. *el-Melâmih el-Coğrâfiyye li-Dürüb el-Hacîc*. Cidde, 1981.

Seyyid Muhammed es-Seyyid. “Deşîşe”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9: 214-215. İstanbul, 1994.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.

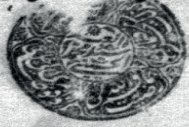
Ünal, Sadettin, Yaşaroğlu, Kâmil, Uzun, Mustafa. “Kabe”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 24: 14-26. İstanbul, 2001.

Ek Tablolar;

1. Vakfiyenin orjinal metnine ekli olan bu Tablo 1, Sultan I. Ahmed adına vekâlet yolu ile Kahire’de Şer’î Mahkeme huzurunda vakfı kabûlü ve tasdîki görülmektedir.
2. Tablo 2 de ise orjinal tasdik ve tescil kararının bilgisayar hattı ile yazılışı görülmüyor

هو الواقف علي ضمائر العباد العالم بمرار الزهاد والعباد

ما اشار اليه بنام الاقلام في طي هذه الوثيقة الشرعية العنبرية الارقام
ونفق عليه بما قص في حوى الكلام من نفا عيف فأتتك الصهيفة المرعنة العبقرة
الثان القيمة النظام العاقبة نواقث فيقرها على عقدا للآلى والمرحان
بحسن البلاغة و لطف الانسجام من استدال الوقف للملك السلاطين
العظام احمد ملوك الاسلام مجد الخاقين النخام عيم الخوي كرم الوجوه كثير
الانعام حفظه الله عن كل عايات اسقام و حرسة بعينه التي تانام وانام في
عوله الانام و خلد سلطنة سليلته الي انقراض صلصلة سلكه الشهيرة الاعظام
الذي كان وقته على حسنة تعد من محاسن الايام و صدقة جارية يوق
لواشاهها الكرام من ارباب الحجج باثاء و مرورية مرورية الايام و بحاجته
تجاري في اربابها الغنام و انقاد عتبات العباد مسكان طيبة الطيبة
مقتان المسجد الحرام بان يزيد في الوظائف لكل يوم من و خليب و انام و لمن
يخدم فيها من سائر النخام و صدقوا قران بر من كل الجليل و من السبع النخام
و ما يرفع عليه من سرحه الكلام في انفاء الموكل المتفضل النعام مجمع ماشرطه
اقلام الكساف و الوظائف و سائر المصالح و المهام جرى كله لذي و وضع
و وضع جميعه بندي و في كل من هذه الاستدال ما لما بما هو الودع من
الاقوال حكما عاريا عن قرايح الصحة و من ان الجواز و بعضه باق على حالته
الاولى من وظيفة معينة و مصرف متبين ممتاز مكتوبا كله في كتاب الوقف السابق
وفي هذا الصكك اللاحق على بلغ اسلوب احسن طراز قصبار ما اخذ القرى
مكان ما بند و نفا صها سجلا محتما بتسجيل المولى المولى للحكم سابقا
مقدما و خبا صر بما حكما و انا الفقير الى الله الغني المعين بن محمد
الحسيني اسد محمد الشيخ الاجل السيد زهان الدين الهندي صاحب
الاراضي اقوم البلاغ مرقد اهل الفقه و الاجتهاد مصر المحمدية لانزلت
عن غبار النقى مكتوبة مصر و فاعينا كل ليه و نحن سدد عقدا لله عنهم و غفر لهم
امين بحرته سيد الانبياء والمرسلين قادم الغر المجلد و قرة الطيبين الطاهرين



انا بعد هذا سيف جليل و زبر معتبر جميل

هو الواقف على ضمائر العباد * العالم بسرائر الزهاد والعباد * ماأشار إليه بنام الأرقام * في طي هذه الوثيقة الشرعية العنبرية الأرقام * ونص عليه بما قص فحوى الكلام * من تضاعيف تأتيك الصحيفة المرعية العنبرية الشأن العدية النظام * الفابقة بواقعت فقرها على عقد اللالى والمرجان * بحسن البلاغة ولطف الإنسجام * من استبدال الوقف لسلطان السلاطين العظام * أحمد ملوك الإسلام * أمجد الخواقين الفخام * عميم الجود كريم الوجود كثير الأنعام * حفظه الله عن كل عارمات وأسقام * وحرسه بعينه التي لا تنام * وأنام في مهاد عدله الأنام * وخذ سلطنة سلسلته إلى انقراض صلصة سلسلة الشهورى الأعوام * الذي كان وقفه على حسنة تعد من محاسن الأيام * وصدقة جارية يرى لو أنشأها الكرام * من إرواء الحجيج بإنشاء راوية مروية من الأوام * وسحابة تجاري في إروائها الغمام * وإرفاد عباد العباد من سكان طيبة الطيبة وقطان المسجد الحرام * بأن يزيد في الوظائف لكل مؤذن وخطيب وإمام * ولمن يخدم فيهما من سائر الخدام * وصدور الإقرار به من وكيله الجليل وزيره السميعع الهمام * وما يتفرع عليه من سرده الكلام * في إبقاء الموكل المتفضل المنعام * جميع ما شرطه أو لا من المصارف والوظائف وسائر المصالح والمهام * جرى كله الذي * ووضح وصح جميعه بين يدي * فإني حكمت بصحة هذا الاستبدال * عالما بما هو الأصح من الأقوال * حكماً محكماً عارياً عن قوادح الصحة وموانع الجواز * وبصحة ما بقي على حالته الأولي من وظيفة معينة ومصرف متبیین ممتاز * مكتوباً كله في كتاب الوقف السابق * وفي هذا الصك اللاحق * على أبلغ أسلوب أو حسن طراز * فصار ما أخذ من القرى مكان ما نبذ وفقاً صحيحاً مسجلاً محتماً * بتسجيل المولى المولى للحكم سابقاً مقدماً * وخباً صريحاً مبرماً محكماً * وإنا الفقر إلى الله الغني المعين سند محمد الحسيني (أرسل) **محمد بن الشيخ الأجل السيد برهان الدين القاضي** بأخصب الأراضي وأقوم البلاد * مرقد أصحاب الفقه والاجتهاد * **مصر المحروسة** لا زالت عن غبار الفتن مكنوسة * مصروفاً عنها كل بلية ونحوسة * عفا الله عنهم وغفر لهم أمين * بحرمة سيد الأنبياء والمرسلين * قائد الغر المحجلين وعزته الطيبين الطاهرين *

أمابعد فهذا سفرٌ جليل * وزبرٌ معتبر جميل

Kur'ânî Üslup Açısından İnfitâr Sûresi

Surat Al-Infitar in Terms of Qur'anic Style

Serhan Osmañcelebiođlu¹ 



ÖZ

Sözlü–dilsel bir hitap olarak nazil olan Kur'an-ı Kerim, muhatap kitlenin kullandığı dil sistemine ve bu dilin imkanlarına paralel olarak yeni bir düşünme biçimi ortaya koymuştur. Bu hitap-muhatap diyalektikini gerçekleştirmek için, indigi toplumun algı ve tasavvurlarını dikkate almış ve bu meyanda toplumun dil, inanç, kültür, tarih gibi değerlerinden teşekkül eden ortak bir dünya görüşü oluşturmuştur. Bunun da ötesinde kişinin, zihniyet ve kimliğinin en güzel dönüşüm ve değişimini bu dilin kendine has anlatım tarzı, nazmı ve dil formu olan Kur'ani üslubunu kullanarak gerçekleştirmiştir. Bu çalışma, Kur'an'ı anlamada dilbilimsel bir yöntem olarak teklif edilen Üslubu'l-Kur'an'a özgü metotlar ile din dilinin cümle yapısı itibariyle haber–inşa formlarının çoğu zaman sürecin akışı içerisinde birinin bir diğerini kapsayıcı/kuşatıcı üslubu ışığında muhataplar arasındaki ilişkiyi ve içinde buldukları ortamı dikkate alarak İnfitâr Sûresi'nin ana konusunu tespit ve bu konunun anlatım biçimini izah etmeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda çalışmamız, kıyamete dair –gökyüzünün yarılacağı, yıldızların döküleceği gibi– ihbârî ifadelerin geleceğe dönük kıyamete dair bir bilgilendirmeden öte çoğu zaman 'şimdi–burada' tecelli etmesinde ve eyleme dönüş(tür)mesinde rol oynayan inşâi yapısını dikkate almaktadır. Dolayısıyla çalışma, ilahi kelamın kendine has dil yapısı ve Kur'ani üslup çerçevesinde bir bütün olarak sûreyi ele almaya gayret etmektedir. Bu bağlamda sûre, Allah'ın tekvini/kevnî yasaları üzerinden kelâmî eyleme dönüştüren ve bu eylemi de ahlaka çeviren kıyamet hadiseleri esnasında gerçekleşen kozmik değişikliklerden bahsetmektedir. Adeta sûrede, kozmik yapıdaki değişikliğin meydana gelmesindeki gerçeklik üzerinden “vahyin gelişine, imkanına ve tabiatına” vurgu yapılmakta ve nihayetinde “hesap bilinci ile ahiret” anlayışı oluşturulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an dili, üslup, infitâr sûresi, kıyamet

ABSTRACT

The Qur'an, which is revealed as a verbal-linguistic address, has revealed a new way of thinking parallel with the language system used by the interlocutor audience and the possibilities of this language. In order to actualize this address-addressee dialectic, it took into account the perceptions and concepts of the society it was revealed to and formed a common world view formed by the values of the society such as language,

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Serhan Osmañcelebiođlu (xxxxx), İstanbul Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Doktora Programı, İstanbul, Türkiye
E-posta: serhanosm@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9578-165X

Başvuru/Submitted: 27.01.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:
29.02.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:
02.03.2020

Kabul/Accepted: 06.03.2020

Atıf/Citation: Osmañcelebiođlu, Osman. Kur'ani Üslup Açısından İnfitâr Sûresi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1, (Mart 2020): 103-124.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.680497>

faith, culture, and history. In addition, it actualized the most beautiful transformation and change of the mindset by using the Qur'anic Style, namely, the Uslubu'l-Qur'an, which is the language's own style of expression, verse, and language form. This study aims to identify the main subject of Surat Al-Infitar by taking into account the methods special to Uslubu'l-Qur'an and offered as a linguistic method of understanding the Qur'an, and the relationship between the interlocutors and the environment they are in and explain the way this subject is expressed. In this sense, our study strives to see the constructional structure that plays a role in manifesting and turning the warning expressions for doomsday –like the sky will break apart, the stars will fall– into action mostly “here–now” as a part of the Qur'anic style and deal with the surah in this framework. In this context, the surah talks about the cosmic changes that took place during the events of the doomsday which transforms into kalami action through Allah's taqwini laws and turns this action into morality. In this sense, the verses ultimately emphasize “the coming of the revelation, its possibility, and its nature” through the reality of the change in the cosmic structure.

Keywords: Tafsir, Qur'anic language, style, surat al-infitar, doomsday

EXTENDED ABSTRACT

Religion, which means “path, faith, tradition, bond, servitude” in all cultures, is a phenomenon that changes individual and social life with very strong influences. From this point of view, religion plays an important role in the formation of an individual's personality by contributing to their level of consciousness. We can also say that each religion has established a common ‘language of religion’ to form a common perception. In this respect, revelation is a sign this common language of religion and a state of communication in which God himself addresses in a language that humans speak. In other words, the revelation -word of God- that determines an individual's relationship with themselves, their surroundings, and God is presented to human understanding using the Qur'an's own linguistic and stylistic characteristics within the possibilities and limits of the Arabic language. Hence, in order to actualize this address-addressee dialectic, the Qur'an takes into account the perceptions and concepts of the society it was revealed to and forms a common world view formed by the values of the society such as language, faith, culture, and history. Moreover, it actualizes the most beautiful transformation and change of the individual's mindset and identity by using the Qur'anic Style, which is the language's own style of expression, in verse and language form. Indeed, the correct understanding of the divine word is made possible by taking into account its distinctive Quranic language, its style, and its ikhbari (pronouncement) and inshai (constructive) sentence structures in parallel with its style of expression. In this way, it contains the transitivity in which one can be included in the context of the other from time to time in the course of the Qur'anic style, and it turns into the inshai structure, which is a higher style of the ikhbari form, and drives its addressees to change their actions.

This study aims to identify the main subject of Surat Al-Infitar by taking into account the relationship between the addressees and the environment in light of the methods that are unique to the Qur'anic style offered as a linguistic method of understanding the Qur'an and the style of the language of religion that encompasses the whole of the Qur'an. In this sense, our study takes into account the constructional (inshai) structure that plays a role in manifesting

and turning the warning (ikhbari) expressions for doomsday -like the sky will break apart, the stars will fall- into action mostly "here-now", beyond the informing of the future apocalypse. Therefore, the study tries to address the surah as a whole within the framework of the specific language structure of the divine word and the Qur'anic style. Thanks to this information that forms the basis of the method of the Qur'anic style, the verse(s) and/or the surah turns the gayb (invisible) sphere like the apocalypse, the judgement day, the hereafter into an active "event" and a new "action" happening "here-now" through the issues of the testimonial sphere of this world in a style that can be understood by all. As it were, the surah creates the comprehension of the truth of the revelation, which is first and foremost the first stage of the God-man relationship, through the reality of the change in the cosmic structure. And it also creates the understanding of "the hereafter with the consciousness of reckoning". Accordingly, it lays the burden of personal responsibility to the individual and it shows how the will and power of the divine truth manifests.

In this context, the surah talks about the cosmic changes that took place during the events of doomsday which transforms into kalami action through Allah's taqwini laws and turns this action into morality. The surah begins with "doomsday" scenes that can be described as "the sudden occurrence of an event and/or the beginning of cosmic change" as if to show a new era is about to begin. The word infitar, which gives its name to the Surah, means "splitting, disturbing the existing order, interfering with something". And in this context, it is interpreted as "without knowing its nature, the revelation of the commandments of God to the Earth either through the descent of the Angels or by the greatness of the Lord". In our opinion, these events are aimed at drawing attention to the reality, nature, and possibility of the divine revelation, as well as emphasizing to their addressees that the old corrupt order will be replaced by a new one. As a matter of fact, when we take into account the revelation course of the Qur'an, we see that it conveys its divine message to a society where the majority were illiterate and thought it impossible for Allah to send his divine message to its addressees by means of a human being who also was illiterate. In addition, the context of forward-looking ikhbari statements reveals to us the inshai structure of the issues towards this world. In this sense, the surah builds a religious and moral consciousness through taqwini/qawni verses beyond just giving information. The point that draws attention here is that the qawni verses are both verses themselves, and that they are accepted as signs, prognostics, that is, intellectual evidence of the truth that exists in their own selves. It reflects the greatest evidence for the positioning of the revelation the fact that all beings, including the earth, sky, and man, with their apparent-known features witnessed by themselves are a verse. And it plays a role in the comprehension that they are all parts of the same whole, including this revelation. Moreover, in the minds of the addressees, who thought that it was impossible for Allah to send his message through the Prophet Muhammad Who was ontologically human, the entity to which they ascribe sanctity gains a new meaning and the actions created by this meaning explain the possibility of such revelation. Thus, a

consciousness about everything that the Allah-universe relationship represents is created in the addressees and the absolute creative power behind this truth is pointed out. Therefore, the main subject of the surah is the creation of the awareness of the day of reckoning and the understanding of the hereafter, which is put forth with a style that is simultaneous with the possibility of the divine revelation, its nature and its reality.

In line with this perspective, our work offers to read the depictions of the doomsday which belongs to the *gayb* for humans, the topics concerning the hereafter like the awareness of the day of reckoning in *inshai* form in the context of Qur'anic style. In this respect, our article attempts to understand and explain the effects of the Qur'anic style that are reflected in this world and which turn it into action and morality here and now, not in terms of the “reality and/or awareness of the scenes of the apocalypse”. Of course, this study, taken in the context of the Qur'anic style, is an effort aimed at basing not the style itself but only its method and, in parallel, determining the main idea of the surah.

Giriş

Din, tm kltrlerde ‘‘yol, inan, âdet, bağ, kulluk’’ anlamına gelen, ferd ve itimâi yaşamı oldukça güçlü etkilerle değiştiren bir olgu olarak karşımıza ıkmaktadır.¹ Bu açıdan bakıldığında din, ferdin şuur seviyesine katkıda bulunarak şahsiyetinin teşekkülünde önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda her dinin ortak bir algı oluşturmak için ortak bir ‘din dili’ tesis ettiğini söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle İşlam dininin temel bilgi kaynağı olan *vahiy*; aynı zamanda bu ortak din dilinin göstergesi olmuştur. Öncelikli konusu tevhit olan ve kişinin, kendisi, çevresi ve Allah ile ilişkilerini ve hayatına dair eylemlerini belirleyen Kur’an, ilk olarak bu vahyin diline muhatap olan Hz. Muhammed’e yol göstermiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber hem bu dilin dünya görüşünü hem de bu dini ve bu dinin uygulamalarını bizzat hayatına taşımış, insanlığa liderlik ve rehberlik etmiştir.² Bu yönüyle vahiy–kelmullah, Arap dilinin imkan ve sınırları içerisinde bizzat Kur’an’ın kendine has dil ve üslup özelliklerini kullanarak beşeri idrake sunulmuştur.

Çalışmamız ‘‘*İnfitr Sresi*’’ni, slbu’l-Kur’an metotları ile din dilinin Kur’an’ın bütününü kuşaticı üslubu işığında yorumlamayı amaçlamaktadır. İlahi kelmın doğru anlaşılması onun, kendine özgü ayırddedii üslubu, bağlam bilgisi ve anlatım tarzına paralel ihbri ve inşi cümle yapılarının dikkate alınmasıyla mümkün olmaktadır. Böylece Kur’ni üslubun akışı içerisinde çoğu zaman birinin bir diğerinin kapsamına dahil olabileceği geçişkenlikleri içinde barındırmakta ve haber formunun üst bir üslubu olan inşi yapıya dönüşerek muhataplarını eylem değişikliğine sevk etmektedir.³ Kur’ni üslup yönteminin zeminini oluşturan bu bilgiler sayesinde ayet(ler) ve/veya sre, içerisinde yaşadığımız bu dünyadaki şehadet alanına dair konular üzerinden kıyamet, hesap günü, ahiret gibi gayb alanı tüm kesimlerin anlayabileceği bir tarzda ‘şimdi–burada’ aktif bir ‘olay’a ve yeni bir ‘eylem’e dönüştürmektedir. Adeta sre, kozmik yapıdaki değişikliğin meydana gelmesindeki gerçeklik üzerinden muhataplarına başta Allah-insan ilişkisinin ilk aşaması olan vahyin hakikatinin idrakini ve nihayetinde ‘‘hesap bilinci ile ahiret’’ anlayışını oluşturmaktadır. Buna bağlı olarak kişinin kendi hayatında, eyleme teşvik eden şahsi sorumluluk yüklemekte ve ilahi hakikatin iradesinin ve gücünün nasıl tezahür ettiğini göstermektedir.

Bu bağlamda sre, Allah’ın kevn yasalarını kelm eyleme dönüştüren ve bu eylemi de ahlaka eviren kıyamet sahneleri sırasında gerçekleşen kozmik değişimler ile başlamaktadır. Sre, adeta yeni bir dönemin başlayacağını göstermek iin⁴ ‘bir olayın ansızın gerçekleşmesi

1 Günay Tümer, ‘‘Din’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İşlam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/314.

2 Daha detaylı bilgi için bk. Sevim Gelgeç, *Kur’an’da Beyan Kavramı ve Hz. Peygamber’in Tebyin Görevi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 141 vd; Aışenur Fidan, *Kur’ni Dilin Nebevi Dili İnşası –Kudsi Hadisler Bağlamında–*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016), 70 vd.

3 Aışenur Fidan, ‘‘Kur’n’da Geleceğe Dair Gayb Haberler: el-İsra 17/19, er-Rm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27 Ayetleri’’, *Bilimname: Düşünce Platformu* 38/2 (2019), 837-838.

4 Mehdi Bzergan, *Adım Adım Vahiy*, trc. Yasin Demirkıran, (Ankara: Feer Yayınları, 1999), 149.

ve/veya kozmik değişikliğin bařlangıcı⁵ olarak tarif edebileceğimiz “kıyamet” sahnelerinden bahsetmektedir. Yine sûreye adını veren *infîât* kelimesi, ‘yarma, mevcut düzeni bozma, bir Şey meüdahale etme’⁶ anlamlarına gelmekte ve bu bağlamda ‘niteliği bilinmeksizin ya meleklerin inzaliyle yahut Rabbin azametiyle emirlerinin yeryüzüne inmesi’ olarak yorumlanmaktadır.⁷ Kanaatimizce bu hadiseler, hem vahyin gerçekliğine, tabiatına ve imkanına dikkat çekmek, hem de muhataplarına, eski yozlaşmış düzenin yerine yenisinin geleceğine vurgu yapmak amacına matuf olarak serdedilmektedir. Nitekim Kur’an’ın nüzul seyrini dikkate aldığımızda karşımıza vahyin, çoğunluğun okuma-yazma bilmediği bir toplumda, kendisi de ümmi olan bir beşer vasıtasıyla Allah’ın hitap etmesini muhal gören muhataplarına ilahi mesajını iletteğini görmekteyiz.⁸ Ayrıca geleceğe yönelik ihbârî ifadelerin bağlamı bize, konuların bu dünyaya yönelik inşâi yapısını ortaya çıkarmaktadır. Bu anlamda sûre, salt bilgi vermenin ötesinde tekvinî/kevnî ayetler üzerinden dini ve ahlaki bir bilinç inşa etmektedir. Burada dikkat çeken husus kevnî ayetlerin, hem bizzat kendisinin birer ayet olması, hem de kendi özlerinde var olan hakikate dair birer işaret, alamet yani akli delil kabul edilmesidir. Adeta vahyin konumlandırılmasına yönelik en büyük delilin, bizzat şahit oldukları görünen–bilinen özellikleriyle yer, gök, insan da dahil tüm varlık, kendilerinin de birer ayet olduğunu dile getirmekte ve hepsi de *bu vahiy dahil aynı bütünün parçaları olduğunun idrak edilmesinde* rol oynamaktadır.⁹ Bunun da ötesinde Allah’ın mesajını ontolojik olarak beşer statüsündeki Hz. Muhammed üzerinden iletmesini imkansız gören muhatapların zihninde, kutsiyet atfettikleri varlık yeni bir anlam kazanmakta ve bu anlamın yarattığı eylemler ile söz konusu vahyin imkanı anlatılmaktadır. Böylelikle muhataplarda adeta Allah-kainat ilişkisinin temsil ettiği her Őeyeye dair bir Şuur oluşturulmakta ve bu hakikatin arkasındaki mutlak yaratıcı güce işaret edilmektedir. Dolayısıyla *sûrenin ana konusunun; vahyin imkanı, tabiatı ve gerçekliği ile eş zamanlı olarak ortaya koyulan hesap günü bilinci ve ahiret anlayışı olduğu kanaatindeyiz.*

Literatür incelendiğinde, bu sûre ile ilgili sadece İsa Çelik’in “İsmail Hakkı Bursevî’ye Göre İnfîât Sûresi’nin İşari Yorumu” isimli makalesi tespit edilmiştir. Bu anlamda çalışma, yapılan diğer makaleden farklı olarak, İnfîât Sûresi’ni din dilinin nüzul vasatında kullandığı Kur’ânî üslup üzerinden anlamaya, ele almaya ve yorumlamaya gayret etmiştir. Aynı Şekilde üslup açasından literatür incelendiğinde yapılan pek çok çalışma ile karşılaşılmıştır. Çoğunluğu dil bilim, edebiyat, tefsir ve hadis alanlarında yapılan bu çalışmalarda, ya eser veya müellifin dil ve üslup yapısı incelenmiş ya da edebi, dilsel ve belagat açasından üslup özellikleri ortaya

5 Rağıb el-İsfehâni, “Kıyam”, *el-Müfredât fî ğaribi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Seyyid Keylâni, (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1999), 417.

6 Ebû’l-Fadl Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, “Ftr”, *Lisânu’l-‘Arab*, 3. Baskı, 15 cilt (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994), 5/55-56.

7 Ebû’l-Abbas Abdullâh b. Abdilmuttalib b. Abbas, *Tenvîru’l-mikbâs min tefsiri İbn Abbâs*, drl. Ebû’t-Tâhir Mecdu’d-Dîn Muhammed b. Yâ’kub b. Muhammed el-Firuzâbâdi, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1412/1992), 638.

8 Yaşar Düzenli, *Üslub ve Semantik Açıdan Kur’an ve şefaât*, (İstanbul: Pınar Yayınları, Mart 2006), 19-25.

9 Düzenli, *Üslub ve Semantik Açıdan Kur’an ve şefaât*, 30-32.

konmuştur. Belki de konuya en yakın çalışmalar Yaşar Düzenli'nin “Üslub ve Semantik Açından Kur'ân ve Şefaat” adlı eseri ile “Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi” isimli makalesidir. İçerikleri farklı olmakla beraber sûre ve/veya ayetleri Kur'ânî üslup çerçevesinde ele alması ve Kur'an dili ile üslubun haber–inşa yapısına dair bir usul ortaya koyması sebebiyle bize açılım sağlayan kaynaklar olmuştur.

Bu perspektif doğrultusunda çalışmamız, insan nezdinde gaybî alana dair kıyamet tasvirleri, hesap günü bilinci gibi ahirete müteallik konuları, Kur'ânî üslup bağlamında inşâî formda okuma teklifi sunmaktadır. Bu yönüyle makalemiz, konuyu “kıyamet sahnelerinin gerçekliği ve/veya bilinebilirliği” açısından değil, Kur'ânî üslubun bu dünyaya yansıyan yönleri ile şimdi–burada eyleme ve ahlaka dönüştüren etkisini anla(t)ma çabası içindedir. Elbette ki Kur'ânî üslup bağlamında ele alınan bu çalışma, üslubun bizzat kendisini değil sadece yöntemini temellendirebilme ve buna paralel olarak sûrenin ana fikrini tespit edebilme amacına matuf bir çabadır.

Üslûbu'l-Kur'ân – Kur'ânî Üslup

Sözlükte “uzun yol, izlenen yol, söz söylemede benimsenen usul ve takip edilen yöntem” anlamına gelen *üslup*;¹⁰ edebî bir terim olarak “kişinin, kendi kabiliyetleri ve dilin sunduğu imkanlar ölçüsünde sözlerin ve/veya cümle terkiplerinin en iyisini seçerek eserine yansıtması” demektir.¹¹ Bu temayül ‘hem kelime seçiminde, hem de cümle yapısında Kur'an'ın kendine has dil ve anlatım biçimi’ni ifade eden ve Kur'an'ı anlamada bir yöntembilim metodu olarak teklif edilen Üslûbu'l-Kur'ân'ın temelini oluşturmaktadır.¹² Aslında ‘yerinde, yeterince, muhatabın bilgisi, makamı ve durumu gereğince’ uygun söz söyleme¹³ prensipleri ile belagat teorisinin Kur'an'a uygulanma biçimi ve anlama şekli olarak özetlenebilecek bu yöntem, cümle yapısı ile metin içi bağlamda sözün kazandığı anlamın tespit edilmesi üzerinde durmaktadır.¹⁴

Dinî söylemler ve ifadelerle ilgili belli bir kanaati açığa vuran *Kur'an (din) dili; kelâmullah–Allah'ın konuşması* ile zuhur eden İslam'ın başlangıcından beri, ilk muhataplarına has dilin üslubu ve bu dilin ait olduğu kültür havzasının kullandığı kelimeler, kavramlar ve/veya semboller üzerinden zihniyet ve tasavvur oluşturmuştur.¹⁵ Zira bir mesajı anlatmanın ve anlamının temel anahtarı olan dil, aynı zamanda her kültürün dili içerisinde kodlanmıştır. Böylece o ferdin yaşadığı toplumu biçimlendirmiş ve toplumun ortak dil hafızasını oluşturmuştur.¹⁶ Bu

10 İbn Manzûr, “Slb”, *Lisânu'l-'Arab*, 1/473.

11 Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, 4. Baskı, (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 1975) 1/111-112.

12 Bilal Deliser, “Kur'an'ın Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Üslûbu'l-Kur'an”, *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/27 (2017), 147.

13 Cemaleddin Ebû'l-Meâlî el-Hatîb Muhammed b. 'Abdirrahmân el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâgâ*, thk. Muhammed 'Abdulmun'im Hafâcî, 3. Baskı, 2 cilt, (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li'l-türâs, 1413/1993), 1/41-42.

14 Deliser, “Kur'an'ın Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Üslûbu'l-Kur'an”, 155-156.

15 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, trc. Kürşad Atalar, 3. Baskı, (İstanbul: Pınar Yayınları, Mart 2014), 232-233; Turan Koç, *Din Dili*, 5. Baskı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 247-255.

16 Necmettin Gökkır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Haziran 2014), 12-13.

anlamda vahiy, bizzat Allah'ın, insanın konuştuğu bir dille hitap ettiği bir iletişim halidir. Dikkat edilirse, ontolojik benzerliğe sahip olmayan iki alanı ortak bir din dil sistemi içerisinde bir araya getiren Kur'an dili, "ilâhî-gaybî alanla beşerî-müşahede alanını müşterek paydada buluşturan yegâne sistemdir."¹⁷

Aslında *melikiyyet* (Allah merkezli/teosentrik) *dilini* gösteren bu üslup, Allah katındaki emir ve nehiyeler üzerinden gaybî alana dair her bir vurguda aktif güç Allah olmasına rağmen, hedef ve gaye olarak bu ifadelerin merkezinde bulunan insana, bu emrin/buyruğun kendisine indirildiğini işaret etmektedir.¹⁸ Bu Kur'ânî üslubun hedefi, *muhatapları bilgilendirmenin ötesinde bilinçlendirmektir*. Bu üslupta Kur'an metni, bilgi verici bir haber olmanın ötesinde, muhatapın zihninde kabul veya ret şeklinde bir yaptırım oluşturan inşâ ifade biçimlerine dönüşmektedir.¹⁹ Bu ilahi haberlerin dile getirmiş olduğu düşünce ve eylem sistemi, bir bütün olarak yeniden şekillendirme, dönüştürme ve yapılandırma gücüne sahip inşâ bir işlev ve karakter arz etmektedir.²⁰

Haber ve inşa cümleleri arasındaki bu geçişkenliklerin göz ardı edilmesi ile ekseriyetle hitap-muhatap ilişkisinde ortaya çıkan sosyo-kültürel bağlam bilgisinin kaybolması süreç içerisinde, vahyin konumunun hakkının verilmemesine sebep olmaktadır.²¹ Diğer bir ifadeyle din ile Kur'an diline ait düşünce, bağlamından kopararak ayrılmaktadır. Öyleyse anlama sorunu 'bağlam'ın tespiti konusunda yaşanan 'din dili ile dille ulaşılmaya çalışılan dil dışı arasındaki değerlendirmelerde yaşanan güçlük'ten kaynaklanmaktadır.²² Bunun çözümünün bu, ayet ve/veya sûrelerin kendine özgü söylem dilinin bilinmesi amacına yönelik '*Kur'an; ne üzerinden, neyi, nasıl anlatıyor?*' sorularının cevabı ile mümkün olacağını böylece, hem asıl soru(n)un belirlenmesine, hem de ana konunun tespit edilmesine imkan vereceğini düşünmekteyiz. Diğer bir ifadeyle din dili ile dil arasındaki bağlamın kendisini bilerek muhatapların gerek geçmişe gerekse bugüne dair eylemlerini, değiştirilmek istenen hedefe doğru yönlendiren Kur'ânî üslup yöntemini önermekteyiz.

17 Fidan, "Kur'ân'da Geleceğe Dair Gaybî Haberler", 839.

18 Serhan Osmañcelebiođlu, *Kur'an'da Sekine Kavramı Üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 96.

19 Süleyman Gezer, "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Ocak 2007), 142.

20 Tahsin Görgün, "İnşa-haber (Performative-Constativ) ve Kur'an'ın Anlaşılması –Sözeylem Teorisinin Tarihi Üzerine–", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu 25/542* (17-18 Mayıs 2001), 452-455.

21 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap- İslâm Kültürünün Akıl Yapısı –Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi–*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, 3. Baskı, (İstanbul, Kitabevi Yayınları, Ekim 2001), 131-139.

22 Turan Koç, *Dilin Ötesi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 44-46.

İnfıtâr Sûresinin Nüzul Ortamı

İnfıtâr sûresinin tamamının Mekkî olduğu konusunda ittifak edilmiştir.²³ Ancak bu ittifak nüzul tertibinde geçerli olmamış ve sûrenin, bi'setin ilk yılı ile son Mekkî dönem arasında nâzil olduğuna dair pek çok ihtimal serdedilmiştir.²⁴ Şöyle ki; Mehdi Bâzergan, sûrenin ilk beş ayetinin 11. sırada indiğini ve buna bağlı olarak kıyamete ilk kez bu nüzul grubunda değinildiğini kabul etmiş ve sûrenin devamını 59. sıraya yerleştirmiştir.²⁵ Batılı müsteşriklerin Kur'an kronolojilerine göre sûrenin sıralaması 11 ila 31 arasındadır.²⁶ Bunlara göre sûre, bi'setin ilk yılları ile boykot döneminin başlangıcı arasında nâzil olmuştur.

İslam geleneğindeki nüzul tertibine göre sûre, Mekke döneminin sonlarında 72 ila 84 arasında yer almıştır.²⁷ Altıncı merhalede yer alan Câbirî (ö. 2010) tasnifine göre sûre, muhasara sonrası civar kabilelerle ilişkilerin ve Medine'ye hicret hazırlıklarının öne çıktığı bi'setin 11 ila 13 arasında yer alan sürece tekabül etmiştir.²⁸ Keza Derveze de (ö. 1984) Mekkî dönemin son sûrelerinden olduğunu kabul etmiştir.²⁹ Ancak Mevdûdî (ö. 1979), Tekvîr sûresi ile aynı zamanlarda nâzil olduğunu söyleyerek bi'setin ilk yılları ile Habeşistan'a hicretten önceki bir döneme yerleştirmiştir.³⁰

Son tahlilde sûrenin muhtevası, içeriği, kelime ve cümle terkipleri ile üslup özelliklerini dikkate aldığımızda sûre, bi'setin ilk yılları ile boykot döneminin başlangıcı arasında bir dönemde nâzil olmuş gibi durmaktadır. Aslında kirâmen kâtibin deyimi veya ebrar kavramı gibi spesifik ifadeler, Mekke döneminin son vahiy grubundan kabul edilmektedir.³¹ Bununla beraber Kur'an'ın beyan üslubuna göre, bir şeyin önemine binaen önce sıfatı,³² etkisi, eylemleri söylenmekte daha sonra bunların ismi zikredilmektedir.³³ Bu sayede muhatabın dikkati tabiat,

-
- 23 Celâlu'd-dîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Merkezi'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Medine-i Münevvere: Mektebetu'l-Meliki Fahdi'l-Vataniyye, 1426), 1/56; Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Zuheyr eş-Şavuş, 4. Baskı (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1987/1407), 9/46.
- 24 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, trc. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1423/2002), 1242.
- 25 Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, trc. Yasin Demirkıran – Melâ Muhammed Feyzullah, (Ankara: Feer Yayınları, 1998), 129-130; 157; Bâzergan, *Adım Adım Vahiy*, 145-147.
- 26 Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, (İstanbul: KURAMER Yayınları, Mart 2016), 148; 181; 143.
- 27 Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu, 6. Baskı, (İstanbul: Yarı Yayınları, Şubat 2015), 2: 20; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l Kur'an Nüzul Sırasına Göre Tefsir*, trc. Muhammed Coşkun, (İstanbul: İlimyurdu Yayınları, 2014), 2/379.
- 28 Câbirî, *Fehmü'l Kur'an*, 2/228-230.
- 29 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/20.
- 30 Ebu'l-Â'lâ Mevdûdî, *Tefhimü'l Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, trc. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, Şubat 2005), 7/57.
- 31 Ali Akpınar, "Mekkî Ayetlerde Müminlere Yönelik Hitablar", *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi*, (Türkiye-Çorum, 29 Haziran-01 Temmuz 2012), ed. Mesut Okumuş vd. (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 301.
- 32 Cümle terkiibinde asıl olan herhangi bir konu, olay veya kişiyi başkasına anlatırken önce isim, ardından sıfatın zikredilmesidir. Oysa bu ayet grubunda tam tersi yapılmıştır.
- 33 Bâzergan, *Adım Adım Vahiy*, 133-135.

insan, kıyamet, ahiret ve hesap gününe çekilmektedir. Böylece kıyamet vesilesiyle vahiy konumlandırılmakta ve insanın, nihai kaderinin kendi elinde olduğunu anlatan ahiret/hesap gününe dair hitaplar üzerinden muhataplar bilinçlendirilmektedir. Ancak elde ettiğimiz bu bilgiler her ne kadar erken Mekki sûreler arasında yer aldığına dair yaklaşık bir fikir verse de sûrenin nüzul zamanını tam olarak tespit etmeyi bir hayli güçleştirmektedir. Bu doğrultuda sûrenin ana fikrini tespit edebilmek gayesiyle, öncelikle nüzul sebepleri ve daha sonra ortama dair bazı hususların aktarılması gerekmektedir.

Nüzul sebebi olarak sadece “يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ” “Ey insan! O keremi bol Rabbine karşı seni aldatan ne?” ayetinde³⁴ zikredilen insanın kimliği hakkında bazı rivayetler aktarılmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir: İbn Abbas’a (ö. 68/687-688) göre Ebu’l-Eşed Kelde b. Useyd’dir.³⁵ İkrime (ö. 105/723) kanalıyla zikredilen diğer bir rivayete göre söz konusu insan, Ubey b. Halef iken; Atâ b. Ebî Rebâh’dan (ö. 114/732) gelen görüş, bu kişinin Velid b. Muğîre olduğu yönündedir.³⁶ Diğer bir görüş de, burada kastedilen ‘şeytan’dır³⁷ ki bununla ontolojik bir varlıktan ziyade azgınlaşmış isyankar bir kişinin vasfı olarak³⁸ şeytanca planlar yapması ve böylece kavminin fikirlerini etkileyip aleyhte değiştirmesi kastedilmiş olabilir.

Üslubun ‘tekil kalıpla umuma hitap’ özelliğine göre (خطاب العام المراد به العموم),³⁹ ayette zikredilen belli bir kişi değil, Allah’ın elçisi Hz. Muhammed’i, vahyi ve hesap gününü inkar eden tüm insanlar anlaşılmalıdır.⁴⁰ Çünkü burada sebebin hususiliğine değil de, hükmün umumiliğine göre hiçbir ayırım yapmadan Rabbine karşı bir aldanma içinde olan her insan olarak anlaşılması daha isabetlidir. Nitekim ‘insan (الإنسان)’ anlam olarak ‘Allah’ın emanetini taşıyan ve daima hayır veya şerle imtihan edilen sorumluluk sahibi varlık’ demektir.⁴¹ Dolayısıyla Kur’ânî üslubun kendine has biçimi doğrultusunda ayette geçen insanın, ‘akleden, düşünen (mütefekkir), hayır ve şer tüm amelleri kendi iradesi ile yapan sorumluluk sahibi kişi’ anlamlarının tamamı düşünülmeli, hitabın vahyi imkansız gören ve bu vahyin ve tabiat düzeninin gerçek kaynağına ilişkin yanlış Allah tasavvuru taşıyan zihniyet ile O’na isyanla azgınlaşan bütün insanları kapsadığı da göz ardı edilmemelidir.

34 el-İnfîtar 82/6.

35 İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*, 638; Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân el-Belhi, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. Dr. Abdullah Mahmûd Şehhâte, 2. Baskı (Beyrut: Muessesetu Tarihî'l-Arabî, 1423/2002), 4/613.

36 İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi'l-tefsîr*, 9/47.

37 Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Dr. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türki, (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 24/178; Ebû Muhammed Muhyî's-Sunne el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begâvî, *Tefsîru Begâvî meâlinu'l-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., 2. Baskı, (Riyad: Dâru Taybe, 1414/1993), 4/567-568.

38 Daha detaylı bilgi için bk. Yaşar Düzenli, *Kur'ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 258-265.

39 Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, “fi Vucûhi'l-muhâtabât ve'l-hitâb”, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, 3. Baskı, (Kahire: Dâru't-Türâs, 1404/1984), 2/217; Suyûtî, “fi Vucûhi'l-muhâtabâtihi”, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/297.

40 Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Meâricu'l-tefkir ve dekkâi'l-tedebbur*, (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1420/2000), 15: 78-79; Begâvî, *Tefsîru Begâvî meâlinu'l-tenzil*, 4/567-568.

41 Âişe Abdurrahman Bintü's-Şâti', *el-İ'câzu'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilu İbni'l-Ezrak*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1391/1971), 216-218.

Hâlihazırda vahyin bu aşamasında inen ayetler; tevhit, rububiyet ve uluhiyet odaklı hitaplar üzerinden kainat/tabiat düzeni, kıyamet sahneleri, yeniden diriliş ve hesap gününü merkeze alan esaslara geçiş yapmıştır.⁴² Aslında Mekke'nin 'mele' taifesi yani Kureyş eşrafının ileri gelenleri Mekke'nin fethine kadar devam eden süreçte davetin seyrinde etkin/etkili olmuştur. Müminlerin sayısının artması üzerine Mekkeli liderler, kendi konumlarını korumak için şiddet, zorbalık ve taşkınlıklarını günbegün arttırmıştır.⁴³ Bu durum Müslümanlar için zaman zaman öylesine ağır bir hal almıştır ki, kimi dininden dönmüş, bazıları işkence altında can vermiş, kimi de şehirden kaçarak canını kurtarmıştır.⁴⁴

Tespit edebildiğimiz kadarıyla erken Mekkî dönemin vahiy grubunda yer alan bu süre ile ilgili ortama dair bilinenler; vahyin hilâfına söylemlerin şiddetlendiği, Hz. Peygamber'in risaletinin yalanlandığı ve şahsına fiili ve sözlü saldırıların yapıldığı, Müslümanlara işkence ve baskıların arttığı⁴⁵ hatta muhatapların, kıyamet alameti olarak inandığı ve Allah'ın tekvinî/kevnî ayetlerinden bir ayet olan 'ay tutulması'nın gerçekleştiğidir.⁴⁶

Açıktır ki sürede kıyamet, ahiret, hesap günü ile ilgili kullanılan üslup, Kur'an'ın ilk muhatapları konumundaki Arapların çevresel duyuları, deneyimleri, gözlemleri ve anlayışlarıyla ilişkilendirilmiş, böylece ana konu pekiştirilmiş, temel ilke desteklenmiştir.⁴⁷ Diğer bir ifadeyle kainatta müşahede edilen kozmik gerçeklikler üzerinden vakiya mutabık (mutabakâtun li'l-vâkı') olarak anlatılagelmiştir. Nitekim çöl ortamında yaşayan Arap toplumunda; güneş, ay, yıldızlar, gök cisimleri vb. hem yön ve yol bulma aracı, hem de bir çeşit kutsama ve korku işareti sayılmış⁴⁸ ve bunun da ötesinde irili-ufaklı kainatta gözlemlenen her bir değişim, kıyamet alameti olarak kabul edilmiştir. Tıpkı çölün ortasında birdenbire ayın ve yıldızların kaybolup karanlık olması,⁴⁹ aynı anda hem gece hem gündüz olması,⁵⁰ yıldız kaymalarının çoğalması gibi hadiseler,⁵¹ onların nezdinde bu kıyamet alametlerinden sayılmıştır.⁵² Dolayısıyla ilahi kelim, bu Arap göçbelerinin öteden beri inceledikleri bu varlıklar üzerinden mesajlarını vermiştir.⁵³

42 Câbirî, *Fehmü'l Kur'an*, 1/15.

43 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/96.

44 Câbirî, *Fehmü'l Kur'an*, 2/495.

45 İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesir fi ilmi't-tefsir*, 9:47; Bâzergan, *Adım Adım Vahiy*, 146-149.

46 Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, (İstanbul: KURAMER Yayınları, Ekim 2018), 336-352; 746-747.

47 M. İzzet Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl (el-Kur'anû'l-Mecid)*, trc. Vahdettin İnce, 5. Baskı, (İstanbul: Ekin Yayınları, Ocak 2017), 186.

48 Yaşar Düzenli, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 139-140; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1/489.

49 Ay Tutulması ve buna paralel olarak el-İnfîtâr 82/1-2.

50 Güneş Tutulması ve buna paralel olarak et-Tekvîr 81/1- (إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ) "Güneşin ışığı gittiği zaman".

51 Yıldız Kayması ve bununla ilişkilendirilen et-Tânk 86/1-3- (وَالسَّمَاءَ وَالطَّارِقَ وَمَا أُنزِلَتْ إِلَّا السَّمَاءُ وَالنَّجْمُ الثَّاقِبُ) "1. Andolsun gökyüzüne ve (onda) gece çakıp görüne! 2. O, gece çakıp görünen nedir bilir misin? 3. Karanlığı delen yıldızdır."

52 Mehmet Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı", *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez vd., (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Eylül 2016), 29-30.

53 Düzenli, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", 140.

Üslup Bağlamında İnfîât Sûresi Kıyametteki Diriliş ve Vahyin İmkânı

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ (١) وَإِذَا الْكُوكُوبُ انْتَثَرَتْ (٢) وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ (٣) وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ (٤) عَلِمْتَ نَفْسُ مَا
قَدَّمْتَ وَأَخَّرْتَ (٥)

1-5. Ey ahiret ve hesap günüyle ilgili uyarıları umursamayan müşrikler! Kıyamet, sizin için öylesine dehşetli olacak ki gökyüzü yarılacak, yıldızlar parçalanıp dağılacak, denizler kaynatılacak ve herkes diriltiği dünyada yaşadıklarının hesabını verecek; yaptıklarının da yapması gerekirken yapmadıklarının da karşılığını görecektir.⁵⁴

Sûre, ‘gökyüzünün yarılaacağı, yıldızların döküleceği’ gibi kozmik sistemin sona erişini tasvir eden ayetlerle başlamaktadır. Kur’an’da, kıyametin kopması ile kainat düzeninin sona ermesi arasında irtibat kurulmakta ve kıyamet tasvirleri bu doğrultuda yorumlanmaktadır. Bu sebeple kıyamet kavramının incelenmesi ve muhataplarının nezdinde nasıl anlaşıldığının değerlendirilmesi gerekmektedir.

Kıyamet kelimesi, ‘kalkma, yükselme, doğrulup ayağa kalkma,⁵⁵ bir konuda azimli olma, bir işte sebat gösterme,⁵⁶ kararlılık, dikkat, bir şey üzerinde odaklanma, nizam ve intizam⁵⁷ gibi anlamlara gelen ‘k-v-m’ (قوم), kâme (قام), kıyâm (قيام) kökünden türemiş bir mastardır. Sözlükte ‘bir olayın başlangıcı ve/veya aniden gerçekleşmesi, insanın bir çırpıda ayağa kalkması’ anlamlarından hareketle ‘dünyanın bağlı olduğu kozmik sistemi ayakta tutan dengelerin aniden alt üst olması’, ‘bazı kozmik, sosyal ve ahlaki değişiklikler olması’, ‘insanların, Allah’ın huzurunda ayağa kalkacağı diriliş günü ve/veya güneş sisteminde her şeyin yok oluşunun ardından ölümlerin diriltiği ayağa kalkması ile başlayacak ve ebediyete kadar devam edecek alem’ olarak terimleşmiştir.⁵⁸

Aslında bu kökten gelen kelimelerin Kur’an’da kullanımları incelenirse kavram daha iyi anlaşılabilir. Şöyle ki: ‘Allah’ın vasfı olarak zikredilen ‘*Kayyûm*’ (الْقَيُّومُ)⁵⁹ ifadesiyle adeta O’nun olayların içerisinde aktif güç olması ve bütün varlıkların tâbi olduğu var oluş kanunlarına göre belli bir ölçüye, düzene ve kanuna (kader) dayanmasına vurgu yapılmıştır.⁶⁰ Yine ‘din’ için sıfat olarak kullanılan ‘*kayyîm*’ (ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)⁶¹ kelimenin kök anlamına uygun bir şekilde ‘ilahi vahyin bütününe uygun değer üreten ve ona tâbi olan tüm varlığı ayakta tutup koruyan’ din şeklinde yorumlanmıştır.⁶²

54 Hasan Elik, *Tevhit Mesajı Özlü Kur’an Tefsiri*, (İstanbul: Fikir Yayınları, Temmuz 2013), 1385.

55 İsfehânî, “Kvm”, *Müfredât*, 416.

56 Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, “Kvm”, *Mu'cemu mekâyisi'l-lugâ*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, 6 cilt (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/43; İbn Manzûr, “Kvm”, *Lisânu'l-'Arab*, 12/497.

57 Düzenli, *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, 47.

58 İsfehânî, “Kvm”, *Müfredât*, 416-417; İbn Manzûr, “Kvm”, *Lisânu'l-'Arab*, 12/506; Bekir Topaloğlu, “Kıyamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/517-518.

59 Bk. el-Bakara 2/255; Âli İmrân 3/2.

60 Bk. el-Kamer 54/49: (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) “Biz, her şeyi belli bir ölçüye göre yarattık.”

61 Bk. et-Tevbe 9/36; Yûsuf 12/40; er-Rûm 30/30.

62 Daha detaylı bilgi için bk. Ali Galip Gezgin, *Tefsîrde Semantik Metod ve Kur'an'da Kavım Kelimesinin Semantik Analizi*, 2. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 641-710.

Açıktır ki, kıyamet sahnelerini tasvir eden ayetler ekseriyetle erken dönem Mekkî sûrelerde yer almıştır. Dolayısıyla Kur'an'ın anlam kazandırıcı üslubu, sûre bütünlüğü, kelimenin bütün anlamları ve bunun da ötesinde geleceğe dair ihbârî cümlelerin, muhatapları hitaba dahil eden ve mesajı zihinlerine tahkiye ederek yaklaştıran inşâî formu⁶³ dikkate alındığında iki tür kıyametten bahsedebiliriz. İlki insanın bilgisine kapalı (sadece Allah'ın bilgisi dahilinde) olan ve kozmik (güneş sistemi/kainat düzeni) sistemin çökmesiyle oluşan kıyamettir. Diğer ise ferdî-içtimâî düzlemde insanın duygularını–iradesini dinamik yapısıyla harekete geçiren ve kişileri kevnî yasalara uygun doğru davranışa ve eyleme yönelten kıyamettir.⁶⁴

Bu durumda İnfîtar sûresinde 'kıyamet-ölüm ve/veya kıyamet-diriliş' üzerinden dile getirilen kozmik kıyametler (82/1-5), muhatapların, üzerine düşeni yapıp yapmadıklarına dair bir sorgulamanın habercisi gibidir. Adeta ahlaki kuralların belirlenmediği eski yozlaşmış düzenin yerine şahsi sorumluluk ve toplumsal dayanışmaya dayalı yeni bir dönemin başlayacağı bildirilmiştir.⁶⁵ Yani hidayet veya delaletle dair geleceğini belirleme yetisi sadece kişinin kendi sorumluluğuna verilmiştir. Böylece insanın yeryüzündeki çabasını, ahlak kuralları üzerine bina edilmiş bir toplum düzeni kurmaya yöneltmiştir.⁶⁶ Tabiri caizse kıyamet hadiseleri ile *insanın, kendi hakikatiyle yüz yüze geldiği 'an'* arasında ortak bir bağ kurulmuştur. Bu sayede kişinin, kalben ve zihnen tevhit/Allah'a dair bilinçlenmesi amaçlanmıştır. Bu anlayışa bağlı olarak iradesini harekete geçiren kimlik değişimi ve ahlaken belli bir seviyeye yükseltme imkanından öte kanaatimizce bu durumu daima *dinamik ve canlı tutabilmeyi başarması* sağlanmak istenmiştir.

Kur'anî üslup açısından sûre, geçmiş veya gelecekte vukuu bulacak gaybî alana dair ihbârî formda gelen ve "hani o –hadisenin gerçekleştiği/gerçekleşeceği– an ki..." anlamındaki "izâ" (إِذَا) zaman zarfıyla⁶⁷ başlayan beş sûreden biridir.⁶⁸ Aslında Kur'anî üslup burada kıyametin gerçekleşme zamanı veya nasıllığına dair bir bilgilendirme yapmıyor. Aksine insanların tabiatta gözlemledikleri varlıklar ile asıl vurgulanan olgular arasında bir tenasüp ve insicam kuruyor.⁶⁹ Bu sözün güvenilirliğinin teminatını, Arap toplumunun alışageldiği herhangi bir varlık ve/veya durumu şahit kıldığı (işhâd) yeminler üzerinden yapıyor.⁷⁰ Böylece edilen her yemin, arkasından gelen konuyu vurgulamanın ötesinde muhatabın zihninde, insan-Allah ilişkisine dair bir tasavvur oluşturuyor. Dolayısıyla Allah ile ahitleşen/söz veren kişi hem eylemi kendisine ait kılıyor hem de bu eylemin başlangıcındaki asıl konumuna dönerek bu konumun hakkını veriyor. Diğer bir ifadeyle ister kevnî ayetlerden olan tabiat unsurları olsun, isterse birey ve

63 Fidan, "Kur'an'da Geleceğe Dair Gaybî Haberler", 842-844.

64 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgenç, 14. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Şubat 2016), 169-186.

65 W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, trc. M. Rami Ayas - Azmi Yüksel, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 74-86; Bâzergan, *Adım Adım Vahiy*, 149.

66 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 169-172.

67 Muhyiddin ed-Derîvîş, *İ'râbu'l- Kur'an*, 9. Baskı, (Suriye: Matba'atü'l-İrşâd, 1424/2003), 8/242-243.

68 Diğer sûreler şunlardır: ez-Zilzâl 99/1-8; el-İnşikâk 84/1-25; et-Tekvîr 81/1-29; el-Vâkıa 56/96.

69 Bâzergan, *Adım Adım Vahiy*, 144.

70 Abdulhamîd el-Ferâhî, *el-İm'ân fî aksâmi'l-Kur'an*, (Kahire: Dâru'l-Musannifeyn, 1349/1930), 41.

toplum olarak insanın hayatta yapageldikleri olsun her bir varlık kendi hakikatiyle yüzleşerek, tekrar asli konumuna irca ettiriliyor.

Diğer bir üslup özelliği ise kıyamet sahneleri ile ilgili etki gücünü artırmak için edilgen/meçhul fiil (الاستغناء عن الفاعل) kullanılmasıdır. Bütün varlığın edilgen yapı/siga ile anlatılması, muhataba, kıyametin dehşetini tam olarak hissettirmek, olayın ansızın cereyan edişini yaşatmak ve tüm yaratmanın kendiliğinden oluşunu vurgulamaya yöneliktir.⁷¹ Aslında bu yapının, bütün bu anlamları tedai ettirmesi/çağrıştırması mümkündür. Bununla beraber Kur'ânî üsluba göre burada Allah-tabiat ilişkisindeki fonksiyonel, aktif ve mutlak yaratıcı güce işaret (ayet) ederek hem Allah'ın varlığına hem O'nun yarattığı varlıklarla ilişkisi üzerinden vahiy ve vahyin imkanına dikkat çekildiği kanaatindeyiz. Diğer bir ifadeyle Allah'ın varlığı konusunda bir bilinçlenme yaşayan muhataplar, bu şuur halini ne *Allah'a iman* ne de Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği *vahye iman* konusunda göstermektedir. Bu anlamda tabiatta tecrübi/gözlemlenen yer–gök kısaca bütün kainat araçsallaştırılmakta ve muhataplara, Allah'ın yaratıcı kimliği üzerinden vahyin gerçekliği ve bizzat kendi hakikati vurgulanmaktadır. Diğer açıdan muhatapların kozmolojik düzen içerisinde kutsiyet atfettikleri her bir varlık Allah'ın emrinde ve O'na bağımlı olarak dile getirilmekte adeta bütün kainat Allah'ın varlığına işaret ederek tevhide şahitlik etmektedir.

Nüzul vasatındaki “bu kıyamet sahneleri, Mekke'yi Rasullullah ve müminler için adeta bir dünya cehennemine çevirmiş olan inkarcı ve zalim müşriklere yönelik uyarı niteliğindedir.”⁷² Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim gerek zaman edatı, gerek kasemler ve varlığın edilgen yapısı ile nüzul ortamında bulunan muhataplardan, bizzat tabiatta gözlemledikleri yer, gök, deniz ve insanın tabii bilinen özellikleri üzerinden akletmesini, tefekkür etmesini ve buna paralel olarak vahyin imkanını ve ahiret hayatını idrak etmelerini istemektedir.⁷³ Bu bilinç, Allah-insan-tabiat ilişkisine şahit kılınan tüm varlık dahil olmak üzere, vahyin imkanının en büyük delilidir. Böylece muhataplarına şahsi sorumluluk yüklemekte ve eylem değişikliğine sevk etmektedir. Zira bizzat vahyin kendisi, bu vahye iman edenler ile vahyi reddedenleri eyleme yöneltmekte ve buna bağlı olarak gerek kendi aralarında gerekse karşı cenahla olan ilişki biçimlerinde belirleyici olmaktadır.

Tevhidin Gerekçesi ve Vahyin Gerçekliği

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (٦) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (٧) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ (٨) كَلَّا بَلْ تَكذِّبُونَ بِالذِّكْرِ (٩)

6. Ey hayır ve şer tüm amelleri kendi iradesi ile yapan sorumluluk sahibi insan! Seni O kerim Rabbinin emrine isyan ettiren ve karşı gelmeye cür'et ettirip aldatan nedir?!⁷⁴ 7-9. Nasıl olur

71 Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzu 'l-beyânî li 'l-Kur'ân ve mesâilu İbni 'l-Ezrak*, 222-225.

72 Elik, *Tevhîd Mesajı Özlü Kur'ân Tefsiri*, 1324.

73 Bâzergan, *Adım Adım Vahiy*, 205.

74 Kur'ânî üslubun kendine has hitâbî özellikleri, kelime anlamları ve cümle terkiplerini dikkate alarak takribi bir meâllendirme yaptık.

da Allah'a ortak koşup O'nun nezdinde bazı varlıkları şefaatçi kabul ederek O'nun size verdiği sınırsız nimetlere nankörlük edersiniz? Hiç düşünmez misiniz? Sizleri bir damla nutfeden var edip mükemmel bir insan haline getiren, en güzel biçimi veren Allah değil midir? Oysa ne yazık ki siz Müşrikler! Gururunuz, inadınız yüzünden sadece Allah'a kulluk etmek yerine O'nun elçisinin size getirdiği vahyi yalanlıyorsunuz. Hesap ve ceza günü ile ilgili uyarıları da ciddiye almıyorsunuz, oysa o gün, bildiğiniz gibi değil!⁷⁵

Nüzul ortamı itibariyle bu ayet grubu içerisinde yer alan söylemler, vahyin Allah'a ait olduğunu kabul etmeyen hatta hakikati inkar etmeye şartlanmış ve O'na isyanla azgınlaşan sorumluluk sahibi bütün insanlara yeni bir düşünme/tefekkür ve idrak etme imkanı vermiştir. Bu bağlamda hitap, mutlaka Allah'ın nihaî hükmünü bilinçli inkar eden zihniyetten ziyade akletme eğilimini geçici veya sürekli kapatan kişi içindir. Bu yüzden “yalanlamaya ne zaman kalkıştıysanız”⁷⁶ anlamını pekiştiren ‘kellâ’ (كَلَّا) edatının zecr yani inkâr ve ret anlamı yerine ‘doğru olanı kabul etmeme’ manasına göre okunması daha isabetlidir. Zira sözü edilen konularda Allah, hiç kimseye yasak getirmemiştir.⁷⁷ Haddizatında Kur’ânî üslup özelliği ve mana bütünlüğü çerçevesinde insana dair söylemler ele alındığında muhataba doğrudan bir bilgi verme amacı sunan *fâide-i haber* olmadığı hemen anlaşılır. Aksine amacı muhataba bilgi vermekten ziyade, zaten muhatabın daha önce bilmekte olduğu bir konu/durum üzerinden başka bir ders vermek olan *lâzım-ı fâide-i haber* anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bu cümle yapısı hâlihazırda var olan diğer bir ifadeyle zahiren görünen ifadelerin ötesinde tedai ettirici/çağrıştırıcı başkaca anlamlarda değerlendirilmeli, zihniyet inşasının bir olgusu olarak kabul edilmelidir.⁷⁸ Nitekim insanın en güzel şekilde yaratılması onun bir varlık olarak ontolojik konumunun nasıllığına dair bir bilgi değildir. Tam tersine o dönemdeki muhatapların algı ve tasavvurlarına binaen, insanın kendi yaratılışının imkanı ve bu yaratılışta şahit kılındığı gerçekliklerden ibarettir. Adeta kişinin sema, yıldızlar ve denizler gibi kendi dışındaki makro alemden, mikro planda kendi yaratılışının “mümkünlüğü”ne şahit olması istenmektedir. Bu düzlemde sadece yer, gök ve insanoğlunun birer ayet olmasının imkanından öte bütün bu varlıkların birbirleriyle irtibatı ve ilişkisi vurgulanmaktadır.⁷⁹ Demek ki başta insan olmak üzere, tüm varlık ilahî iradenin eseridir. Bu nedenle bilinçli bir varlık olarak insan, dünyada yapıp ettiği veya etmediği eylemlerin sorumluluğuna haizdir ve Allah, kurduğu bu nizamın tamamında ölçülü, dengeli ve adildir.⁸⁰

Hâlihazırda Allah tasavvuru ile başlayan vahiy süreci boyunca tevhit-şirk mücadelesinin yaşandığı bir vasatta kelâmullah/vahiy, aslında şahsi sorumluluğunun bilincinde aktif bir

75 Elik, *Tevhît Mesajı Özlü Kur’ân Tefsiri*, 1386.

76 Esed, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, 1244.

77 Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Kur’ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, 2. Baskı, (Kahire: Dâru’t-Turâs, 1393/1973) 105; 558; Suyûtî, *el-İtkân fi’ulümi’l-Kur’ân*, 1/1149.

78 Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa funûnuha ve efnânuha*, 4. Baskı (Ürdün: Dâru’l-Furkân, 1417/1997), 106-110; Kazvîni, *el-İdâh fi’ulümi’l-belâğa*, 1:65-69; Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâğiyye ve tatavvuruhá* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1986), 479.

79 Bâzergan, *Adım Adım Vahiy*, 210-212.

80 Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur’ani Kavramlar*, trc. Ali Turgut, 5. Baskı (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2003), 156-159.

varlık olarak insanı yeniden yapılandırmakta ve mümin bir şahsiyet inşa etmektedir.⁸¹ Keza Allah ile insan arasında canlı bir bağın olduğuna işaret ederek muhatapların dikkatini, Allah'ın affetmesine, bağışlamasına, şefkatine,⁸² aktif ve faal (her daim olayların tek failinin sadece Allah) oluşuna çekmektedir. Kuşkusuz Kur'anî üsluba has melikiyyet dilinden istinbat edilen bu yapıda adeta tevhit merkezli bir Allah inancı ve buna bağlı olarak vahyin gerçekliği ile hesap günü ve ahiret arasında eş zamanlı bir ilişki biçimi ortaya konulmaktadır.

Hesap Günündeki Diriliş ve Ahiret Gerçeği

وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ (۱۰) كِرَامًا كَاتِبِينَ (۱۱) يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ (۱۲) إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (۱۳) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (۱۴) يَصَلُّونَهَا يَوْمَ الدِّينِ (۱۵) وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ (۱۶) وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ (۱۷) ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ (۱۸) يَوْمَ لَا تَعْلَمُكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ (۱۹)

10-16. Ama unutmayın ki bütün bu davranışlarınız, görevli meleklerimiz tarafından tek tek kaydedilmektedir. Melekler yaptığımız her şeyi izlemekte hiçbir şeyi gözden kaçırmamaktadır. Hesap günü geldiğinde hayır ve şer adına yaptıklarınız karşınıza çıkarılıp karşılığı verilecektir. Elçimize iman edip ilâhî emirlere uygun yaşayanlar (ahirette) cennet nimetlerine nail olacak, O'nu yalanlayan sizin gibi müşrikler ise cehennem azabına maruz kalacak ve oradan asla kurtulamayacaklardır. 17-19. O hesap günü, sizin aklınızın alamayacağı kadar dehşetli olacak, kimsenin kimseye zerre kadar bile faydası dokunmayacak bir gündür. O gün, mutlak hüküm ve hükümranlık sadece Allah'a ait olacaktır.⁸³

Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu ortamı yansıtan bu ayet grubunda "bir yaratıcıyı kabullenen, ama öldükten sonra dirilmeyi inkar eden müşrik Araplara karşı"⁸⁴ sözlü/şifahi kültür ilişkin birtakım anlatım özellikleri⁸⁵ kullanılarak gaybî alana ait gerçeklikler anlatılmaktadır. Bu temayül 82/17-18. ayetlerde, tekitten daha belîğ ve önemli bir üslup özelliği olan tekrarlarla pekiştirilmekte, böylece sözün anlamı tekit edilerek önemi vurgulanmakta ve haber verilen konu teyit ile kuvvetlendirilmektedir.⁸⁶ Böylelikle muhatabın dikkatini çekme, teşvik, sakındırma maksadıyla müminlerin mükafatlandırılması ile müşriklerin cezalandırılması üzerinden ahiret-hesap gününün büyüklüğü ve dehşeti vurgulanmıştır.⁸⁷ Böyle olmakla beraber ihbârî cümlelerin

81 Derya Güney, *Mümin Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur'an'da Dua*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 64-85.

82 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 494.

83 Elik, *Tevhüt Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*, 1387.

84 Câbirî, *Fehmü'l Kur'an*, 2/381.

85 Daha geniş izahat için bk. Vildan Altay, *Hitabî Dilin Kitâbî Metne Yansıması: Abese Süresi Örneği*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017).

86 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 235-242; Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, 2. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Aralık 2015), 208-223.

87 've mâ edrâke' (وَمَا أَدْرَاكَ) kalıbı *olayın büyüklüğünü ve akıl erdiremeyecekleri kadar dehşetli oluşuna dikkat çekmektedir*. Bk. Ebû'l-Kâsım Cârû'llah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd –Alî Muhammed Mu'avvid, (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1418/1998), 6/194; 332.

inşâî anlamını da kapsayan *muktezayı halin hilafına* söylemlerin mecazî manası dikkate alındığında,⁸⁸ tevhit bağlamında vahyin ilahiliğine/hakikatine ve Allah'ın mutlak hakimiyetine hatta her insanın şahsî sorumluluğunun bilincinde bütün eylemlerini gözetleyen–kaydeden kendi vicdanına⁸⁹ hitap edilmiş olması da imkan dahilindedir. Zira “konunun daha önce söylendiğine ve şimdi yeniden vurgulandığına işaret eden sümme (سُمَّةٌ)⁹⁰ edatının çağrıştıracı anlamına bağlı olarak başta Allah ile ilgili tasavvurları olmak üzere insan aklının ve beşerî tecrübenin ötesinde bulunan hesap bilinci,⁹¹ doğrudan kendisine hitap edilen kişinin, duygularını harekete geçirmeli, ‘şimdi–burada’ hareket etmeye teşvik etmeli ve daimi/kalıcı bir şuur ile sorumluluklarını eyleme yöneltmelidir.

Üslup açısından dikkat çeken diğer bir özellik ise Kur'an'ın bireysel ve toplumsal değerler sisteminin inşa edildiği Mekke'de, ahlaki hasletlerin belki de anlaşılması en zor kavramlarından biri olan “*ebrrar*” (الْبِرَّارِ) lafzının zikredilmesidir. Sözlükte ‘itaatkar, sözüne sadık, hayırsever, vefalı’ anlamına gelen berr (بِرٌّ), berr (بِرٌّ) kökünden türemiş bir mastardır.⁹² Asıl anlamı ‘muhabbet, sevgi, adalet ve doğruluktan kaynaklanan davranışlar’ iken; dini anlamda ‘Allah’a gönülden bağlı olarak ve ahlaki davranış kurallarına uyarak toplumsal bütün sorumlulukları samimiyetle ve dürüstlikle yerine getiren kişiler’ anlaşılmıştır.⁹³ Ancak öyle görünüyor ki burada İbn Abbas'ın ifade ettiği gibi ‘imanlarında dosdoğru olan Ebu Bekir ile ashabı’⁹⁴ (onlar gibi samimi inananlar) olarak yorumlanması daha evlâdır. Öte yandan bu kavram, Medine vasatında sahip olunan Kur'anî dünya görüşünün temel ilkelerinin, Mekke'de oluşturulduğu izlenimini vermektedir.

Son tahlilde Kur'an'ın ilk muhataplarının anlayış ve duyularıyla örtüşen yakınlaştırma amacı gözetilen bir üslup kullanılmaktadır. Böylece kainatın azametini vurgulamaya dönük evrensel sahneler peş peşe gösterilerek, hesap gününe ilişkin sahnelerin akışı içinde (mahkeme oturumları, karşılıklı şikayetler, şahit göstermeler, suçlamalar gibi) ahiret gerçekliğine gönderme yapılmaktadır. Onların bizzat gözlemledikleri veya kendilerine tasvir edilen dünyevî güzellikler veya azap şekilleri çağrıştırmaktadır.⁹⁵ Hayatın içinden yapılan bu tasvirlerin amacı, muhatabın dikkatini çekmek ve vicdanları harekete geçirmektir. Bunun da ötesinde camid/donuk hale gelen zihinleri sarsmak, kişileri silkelemek ve *kendi hakikatiyle yüzleştiği o 'an'ın hesabını vereceğinin bilincinde daima dinamik ve canlı* kalabilmesini sağlama amacına matuftur. Bu sayede ahiret, aktif hale gelmekte ve fonksiyonellik/işlevsellik kazanmaktadır. Nitekim insanı, ansızın hakikatle yüz yüze getiren ve akli melekeleri harekete geçiren tabiat düzeni, Kur'an'ın kendine özgü ifade tarzına göre ahiret hayatının nesnel karşılığını vermektedir. Kur'an'ın

88 Kazvîni, *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâga*, 73- 64; 82-86; 89-91.

89 Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, 1244.

90 Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, 232.

91 Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, 1244.

92 İbn Fârîs, “Brr”, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 1/177-178.

93 Toshîhiko Izutsu, *Kur'an'da Dîni ve Ahlâki Kavramlar*, trc. Selahattin Ayaz, 4. Baskı (İstanbul: Pınar Yayınları, Ekim 2011), 90-91; 192; 314-317.

94 İbn Abbas, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsiri İbn Abbâs*, 638.

95 Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usûl*, 186-189.

temel ilkeleri ve ana hedeflerini pekiştirmeye yönelik ahirete imana dair bu vurgular, kainatı Hakk'ın sağlam temelleri üzerine kuran ve her 'an'ın Mâlik'i ve adaletin nihai ölçüsü olan bir Allah tasavvurunu da destekleyen ilahi bir teşvik dilidir.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'in ilk çağrısı, *tevhit*dir. Şüphesiz ki tek Allah inancının sağlam temeller üzerine kurulması için atılacak ilk adım, muhatapların, tabiat düzenine dair telakkileri ve kelâmullahın gücüne dair idrakleri üzerinden⁹⁶ aklî ve naklî deliller sunmak ve buna bağlı olarak Kur'ânî vahyin kendine has dili ve üslubu çerçevesinde bütüncül bir okuma tarzı/metodu ortaya koymaktır. Kur'ânî üslubun haber–inşa formları ile kevnî–kelâmî, hitap–muhatap, söz–eylem biçimleri birbirleriyle içiçe geçmiş ve birbirini tamamlayan dinamikler haline gelmiştir. Bilhassa erken dönem Mekkî sûrelerde bu üslup özellikleri öncelikle muhataplarını akletmeye, şahsi ve ahlaki sorumluluk almaya, şimdi–burada tecelli eden eylem değişikliğine ve toplumsal bilinç oluşturmaya yönelmektedir. Böylece başta Allah tasavvurları ve vahyin hakikati olmak üzere tevhit ve ahirete dair iman ilkeleri temellendirilmektedir.

Bu çalışmamızda, kıyamet tasvirlerinden söz eden haber formundaki ayetleri, Kur'ânî üslubun bir özelliği olarak geleceğe dair ihbârî ifadelerden öte haber yapısını da kuşatan manen inşa eden tedai ettirici/çağrıştırıcı anlamları çerçevesinde değerlendirmeye çalıştık. Bu bağlamda öncelikle sûrenin ana konusunu tespit etme amacına binaen, muhatapların 'anlam'a dair algı ve tasavvurlarına paralel olarak nüzul vasatındaki iz düşümleri ile ayetlerin metin içi ve metin dışı bağlamına dayalı rivayetleri ve vahyin ikame ettiği manayı ortaya koyan nüzul ortamını aktarmaya çalıştık. Nitekim Kur'an'ın konuları, içeriği, lafız-mana ilişkisi ile gaybî alana dair secili, vezinli, kafiyeli üslup özellikleri, İnfîât sûresinin erken Mekkî sûreler arasında yer aldığını düşündürmüş, dolayısıyla bi'setin ilk yılları ile boykot döneminin başlangıcı arasında bir döneme yerleştirilmesi kanaati oluşturmuştur.

Bilhassa kıyamet sahneleri ile başlayan sûre, cennet-cehennem, hesap günü/ahirete dair tasvirlerin oluşturduğu ayetlerle bitmektedir. Özellikle gaybî alana dair tasvirler, onların alışık oldukları, tanıdıkları, bildikleri manzaralar ile o esnada gerçekleşen olayların paralelinde gündeme getirilmektedir. Hiç kuşkusuz tabiatta gözlemlenen kozmolojik düzen yani kevnî ayetler, Allah'ın bir olduğunun aklî delilleridir. Bu bakımdan kıyamete dair kozmik değişikliklerin tasvir edilmesi aslında Allah'ın mutlak hakimiyetini göstermek içindir. Kur'ânî üslubun, *insanın haber formunu da kapsayan ve üst bir üslup ile inşa eden tedricî/aşamalı süreci dikkate alındığında* kıyamet sahnelerinin insana yansıyan yönü hem kendi hakikatinin bilincine varması, hem de şahsi sorumluluğunu fark etmesidir. Böylece sarsılmış sistemin metodik olarak yeniden inşa edilmesi suretiyle bir yandan geçmişin ve bugünün onarımı yapılırken, diğer yandan daha iyi bir geleceğin kurulması–tesis edilmesi mümkün olacaktır.

96 Kur'an'ın kelami gücü ve üslubuna dair Ebu Cehil, Utbe b. Rebîa, Velîd b. Muğîre gibi Mekkeli müşriklerin ileri gelenlerinin aralarında geçen konuşmalar için bk. Abdu'l-Melik b. Hişâm el-Himyeri, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdus-Selâm Tedmurî, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1410/1990), 1/302-304.

Açıktır ki Kur’ânî ahiret anlayışında cennet ve cehennem kavramları, hesap günü bilinci doğrudan tam da bu dünyadaki insan hayatıyla yakından alakalıdır. Zira “kişi, bu dünyada ne zaman bir eylemde bulunsa, ahlaki vicdanın sesi olarak hesap günü, cennet ve cehennemin varlığı kendini hissettirir.” O halde kişiye dünyada verilen şu hayat, insanın şahsiyetini oluşturan hayat–akıl merkezinin, kalıcı bir şuurla ve daima ahlaki olarak azap ve mkafatın şiddeti ile bağlantılı belirli eylem şekillerini seçmesi ve/veya kaçınmasını istemektedir. Bu anlamda kişinin davranışlarını keyfiyetine bağlı olarak özelde bu sre, genelde ise tüm Kur’an vahyinin temel hedefi, ahlak ve adaletin temini olan sahih bir Allah inancını tesis etmek ve kendi hakikatiyle yüz yüze geldiği o ‘an’ın hesabını vereceğinin bilincinde olan insanı, daima canlı tutan dinamikleri inşa etmektedir.

Nihayetinde sre, Kur’ânî üslup özellikleri ile bağlamın birbirini tamamlayan bilgisi minvalinde muhatapların dikkatini, “vahyin imkanı, tabiatı ve gerçekliği” ile eş zamanlı oluşturulan ahiret/hesap bilincine çekmektedir. Adeta her bir varlık, kendilerinin de birer ayet olduğuna şahitlik etmekte ve hepsi de bu vahiy dahil aynı bütünün parçaları olduğuna dair muhataplarını bilinlendirmektedir. Bu bilinç, başta Allah-insan-tabiat ilişkisinin değişmez yasaları ve ilahi iradesine ilişkin davranış tarzına şahit kılınan tüm varlık olmak üzere, vahyin imkanının en büyük delili ve karinesi haline gelmektedir. Aynı zamanda bu vahyin ayrılmaz bir parçası olan Allah-insan-ahirete dair bir bilinç oluşturmakta hatta insan-insan ve insan-toplum ile ilişkilerine yönelik ahlaki değişim–dönüşüme de imkan vermektedir.

Teşekkür: Bu neri, Doktora ders döneminde kendilerinden “slubu’l-Kur’an” dersi aldığım kıymetli Hocam Prof. Dr. Yaşar Düzenli tarafından verilen Kur’ânî üsluba dair okuma teklifleri üzerinden temellendirilmiştir. Burada muhterem Hocama hassaten şukranlarımı arz ediyorum.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

ıkar atışması: Yazar çıkar atışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- işe Abdurrahman, Bint’ř-şâti’. *el-İ’câzu’l-beyânî li’l-Kur’ân ve mesâilu İbni’l-Ezrak*. Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1391/1971.
- Akpınar, Ali. “Mekkî Ayetlerde Mminlere Yönelik Hitablar”. *Kur’an Nzlnn Mekke Dönemi (Türkiye-orum, 29 Haziran-01 Temmuz 2012)*. ed. Mesut Okumuş, Ömer Din, Fatma Pehlivan. 278-302. orum: orum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Altay, Vildan. *Hitabî Dilin Kitâbî Metne Yansımaları: Abese Sresi rneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: KURAMER Yayınları, Ekim 2018.
- Bâzergan, Mehdi. *Adım Adım Vahiy*. trc. Yasin Demirkıran. Ankara: Fecr Yayınları, 1999.
- Bâzergan, Mehdi. *Kur’an’ın Nüzul Süreci*. trc. Yasin Demirkıran - Melâ Muhammed Feyzullah. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.

- Beğâvî, Ebû Muhammed Muhyî's-Sunne el-Huseyn b. Mes'ûd. *Tefsiru Beğâvî meâlinu l'tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damîriyye, Suleyman Muslim el-Harş. 4 Cilt. 2. Baskı, Riyad: Dâru Taybe, 1414/1993.
- Behiy, Muhammed. *İnanç ve Amelde Kur'ani Kavramlar*. trc. Ali Turgut. 5. Baskı, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı –Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi–*. trc. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. 3. Baskı, İstanbul, Kitabevi Yayınları, Ekim 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l Kur'an Nüzul Sirasına Göre Tefsir*. trc. Muhammed Coşkun. 3 Cilt. İstanbul: İlimyurdu Yayınları, 2014.
- Deliser, Bilal, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Üslûbu'l-Kur'an". *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/27 (2017), 147-174.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. trc. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. 6. Baskı, İstanbul: Yarı Yayınları, Şubat 2015.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'an'ı Anlamada Usûl* (el-Kur'anû'l-Mecid). trc. Vahdettin İnce. 5. Baskı, İstanbul: Ekin Yayınları, Ocak 2017.
- Derviş, Muhyiddin. *İ'râbu'l- Kur'an*. 10 Cilt. 9. Baskı, Suriye: Matba'atü'l-İrşâd, 1424/2003.
- Düzenli, Yaşar. *Üslub ve Semantik Açısından Kur'an ve Şefaât*. İstanbul: Pınar Yayınları, Mart 2006.
- Düzenli, Yaşar. *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000.
- Düzenli, Yaşar. "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 125-154.
- Elik, Hasan. *Tevhit Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Fikir Yayınları, Temmuz 2013.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1423/2002.
- Fadl Abbâs, Hasan. *el-Belâğâ funûnuha ve efnânuha*. 4. Baskı, Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1417/1997.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. trc. Alparslan Açıkgenç. 14. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Şubat 2016.
- Ferâhî, Abdulhamîd. *el-İm'ân fî aksâmi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-Musannifeyn, 1349/1930.
- Fidan, Ayşenur. "Kur'an'da Geleceğe Dair Gaybî Haberler: el-İsra 17/19, er-Rûm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27 Ayetleri". *Bilimname: Düşünce Platformu* 38/2 (2019), 835-862.
- Fidan, Ayşenur. *Kur'anî Dilin Nebevî Dili İnşası –Kudsi Hadisler Bağlamında–*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Gelgeç, Sevim. *Kur'an'da Beyan Kavramı ve Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Gezer, Süleyman. "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Ocak 2007), 135-153.
- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*. 2. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Aralık 2015.
- Gezgin, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da Kavım Kelimesinin Semantik Analizi*. 2. Baskı, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Gökkır, Necmettin. *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Haziran 2014.

- Görgün, Tahsin. “İnşa-haber (Performative-Constative) ve Kur’ân’ın Anlaşılması –Sözeylem Teorisinin Tarihi Üzerine–”. *Kur’an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu* 25/542 (17-18 Mayıs 2001), 443-460.
- Gözeler, Esra. *Kur’an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: KURAMER Yayınları, Mart 2016.
- Güney, Derya. “Mümin Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur’an’da Dua”. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Habenneke el-Meydâni, Abdurrahman Hasan. *Meâricu’l-tefkir ve dekâiki’l-tedebbur*. 15 Cilt. Dimeşk–Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1420/2000.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*. trc. Kürşad Atalar, 3. Baskı, İstanbul: Pınar Yayıncılık, Mart 2014.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. trc. Selahattin Ayaz. 4. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, Ekim 2011.
- İbn Abbas, Ebû’l-Abbas Abdullâh b. Abdilmuttalib. *Tenvîru’l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*. drl. Ebû’t-Tâhir Mecdu’d-Dîn Muhammed b. Yâ’kub b. Muhammed el-Firuzâbâdi. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbn Fâris, Ebû’l-Hüseyn Ahmed. *Mu’cemu mekâyisi’l-luġa*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979.
- İbn Hişâm, Abdu’l-Melik el-Himyerî. *es-Siretu’n-Nebeviyye*. thk. Ömer Abdus’Selâm Tedmurî. 4 Cilt. 3. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1410/1990.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te’vilu müşkili’l-Kur’ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. 2 Cilt. 2. Baskı, Kahire: Dâru’t-Turâs, 1393/1973.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu’l-‘Arab*. 15 Cilt. 3. Baskı, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994.
- İbnu’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdi. *Zâdu’l-mesîr fi ilmi’l-tefsîr*. thk. Zuheyr eş-Şavuş. 9 Cilt. 4. Baskı, Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1987/1407.
- İkbal, Muhammed. *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*. trc. Rahim Acar. 5. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, Şubat 2016.
- İsfehânî, Raġib. *el-Müfredât fi ġaribi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1999.
- Kabaklı, Ahmet. *Türk Edebiyatı*. 3 Cilt. 4. Baskı, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 1975.
- Kazvîni, Celaleddin Ebû’l-Meâlî el-Hatîb Muhammed b. ‘Abdirrahmân. *el-İdâh fi ‘ulûmi’l-belâġa*. thk. Muhammed ‘Abdulmun’im Hafâci. 2 Cilt. 3. Baskı, Kahire: el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’l-turâs, 1413/1993.
- Koç, Turan. *Din Dili*. 5. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Koç, Turan. *Dilin Ötesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Matlûb, Ahmed. *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâġiyye ve tatavvuruhâ*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1986.
- Mukâtil, Ebû’l-Hasen b. Suleymân el-Belhi. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. thk. Dr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. 2. Baskı, Beyrut: Muessesetu Tarihi’l-‘Arabî, 1423/2002.
- Mevdûdi, Ebu’l-Â’lâ. *Tefhimu’l Kur’ân Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*. trc. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, Şubat 2005.
- Osmacelebioğlu, Serhan. *Kur’an’da Sekîne Kavramı Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. “İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”. *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Şevket Kotan, Hüseyin Sarıkaya, Selman Çalışkan. 9-49. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Eylül 2016.

- Suyûtî, Celâlu'd-dîn Abdurrahman. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezi'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. 2 Cilt. Medine-i Münevvere: Mektebetu'l-Meliki Fahdi'l-Vataniyye, 1426.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Dr. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türki. 26 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. “Kıyamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/516-522. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Tümer, Günay. “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/314-319. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Watt, W. Montgomery. *Hz. Muhammed Mekke'de*. trc. M. Rami Ayas – Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmidi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd - Alî Muhammed Mu'avvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1418/1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. 3. Baskı, Kahire: Dâru't-Türâs, 1404/1984.

Mehmed Çorûmî'nin Mecâz ve Kinâye ile İlgili Risâlesi

Mehmed Chorûmî's Treatise on Metaphor and Allegory

Şükran Fazlıoğlu¹ 



Öz

Klasik eserlerimizde "dil, vaz⁴ ve isti'mâldir." cümlesi ile sıklıkla karşılaşılır. Kelimenin hakikî anlamını veren vaz⁴ ile mecâzî ve kinâî anlamını veren isti'mâl arasındaki fark kolaylıkla tespit edilirken mecâzî ve kinâî anlam arasındaki farklar üzerinde onlarca tartışma mevcuttur. Özellikle belâgat ilmi içinde sürdürülen bu tartışmalar tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimler ile de yakından alakalıdır. Bu nedenlerle ilmî geleneğimizde mecâz ve kinâye hakkında bağımsız bir literatür oluşmuş ve pek çok alim bu konuda çeşitli gerekçelerle kitaplar ve risaleler kaleme almışlardır. Bu çalışmada XVIII. yüzyılda yaşadığını tahmin ettiğimiz Muhammed el-Çorûmî'nin öğrencilerinin talebi üzerine kaleme aldığı *Risâle fi'l-fark beyne'l-kinâye ve'l-mecâz* adlı eseri incelenmiş, içeriği tahlil edilmiş, Arapça metni neşredilerek (editio princeps) Türkçe çevirisi ile birlikte verilmiştir. Çorûmî bu çalışmasında Osmanlı belâgat ilmi geleneğinde çok önemli bir yere sahip olan Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eseri, bu eser üzerine Kazvîni'nin kaleme aldığı *Telhis*, *Telhis* üzerine Teftâzânî'nin yazdığı *Mutavvel* isimli şerh ve bu şerh üzerine Seyyid Şerif Cürçânî'nin telif ettiği *Hâşiye* ile Kazvîni'nin belâgat ilmindeki *el-İzâh* adlı çalışmasındaki fikirleri takip etmiştir. Özellikle bu alimlerin konu hakkındaki görüşlerini ve fikir ayrılıklarını serdetmiş, daha sonra da gerekçeleriyle birlikte tercihlerini de zikretmiştir.

Anahtar Kelimeler: Vaz⁴, isti'mâl, belâgat, mecâz, kinâye, Sekkâkî, Kazvîni, Teftâzânî, Seyyid Şerif Cürçânî, Muhammed Çorûmî, *Miftâhu'l-ulûm*, *Telhisu'l-Miftâh*, *el-Mutavvel*, *Hâşiye ale'l-mutavvel*, *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga*

ABSTRACT

"Language is waz⁴ and isti'mâl" is a sentence frequently encountered in our classic texts. Despite the ease of identifying the difference between the waz, which gives truth to the meaning of a word, and isti'mâl, which gives metaphorical and allegorical meaning to it, the differences between metaphorical and allegorical meanings are still subject to many debates. Although these debates mostly persist in the discipline of rhetoric, they are also closely linked to the disciplines of tafsir, fikh and hadith. The independent literature about metaphors and allegory in our scientific culture has been shaped in accordance with this and many scholars have written books and commentaries on this topic for a variety of reasons. In

¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Şükran Fazlıoğlu (Doç. Dr.), Marmara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı
Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: shukrankaya@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3738-4645

Başvuru/Submitted: 17.01.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:
19.01.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:
27.02.2020

Kabul/Accepted: 27.02.2020

Atıf/Citation: Fazlıoğlu, Şükran. Mehmed Çorûmî'nin Mecâz ve Kinâye ile İlgili Risâlesi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1, (Mart 2020): 125-145. <https://doi.org/10.26650/iiuid.2020.675989>

this study, we examine the work written upon the request of the students of Muhammad al-Chorûmî, whom we assume lived in the 18th century. This work is called *Risâla fî al-farq bayna al-kinâya wa al-majâz* and its content was analyzed and presented with the Turkish translation by scrutinizing the Arabic text. In his study, Chorûmî followed the ideas of *Miftâh al-ulûm*, a text by Sakkâkî who had an important significance in Ottoman rhetoric discipline, and *Talkhîs* was overbuilt on this text by Qazwînî. He also followed Taftâzânî's commentary, called *Mutawwal* about *Talkhîs*, and Sayyid Sharîf Jurjânî's *Hâshiya* was compiled based on this commentary and on Qazwînî's study on the discipline of rhetoric called *al-Idhâh*. Chorûmî especially propounded the ideas and disagreements of these scholars about the topic, mentioning their reasons as well as their choices.

Keywords: Waz', isti'mâl, rhetoric, metaphors, allegorry, Sakkâkî, Qazwînî, Taftâzânî, Sayyid Sharîf Jurjânî, Muhammad Chorûmî, *Miftâh al-ulûm*, *Talkhîs al-Miftâh*, *al-Mutawwal*, *Hâshiya ala al-mutawwal*, *al-Idhâh fî ulûm al-balâgha*

EXTENDED ABSTRACT

Throughout the establishment and the dissolution of the Ottoman Empire, activities of compilation (texts, commentary, super-commentary, margin, abbreviation, abridgement, treatise etc.) and translation continued uninterrupted within the field of Arabic Language and Literature. The discipline of rhetoric is one of the most important areas which Ottoman scientific experience, in its connection with the activities of the above-mentioned linguistic disciplines, concentrate on. Three of these topics are mostly processed by metaphor (majâz), analogy-based metaphor (isti'âra), and allusion (kinâya).

Abû al-Qâsim al-Samarqandî's (d. after 888/1483) analogy-based metaphor treatise *Farâid al-fawâid* and Mahmud al-Antakî's (d. 1160/1747) work on the relations of metonymy (al-majâz al-mursal) *Risâlat al-istiâra*, which is also known as *al-Alâqa*, are at the center of all these works produced within the process which was also pursued during the 18th century. Within this century alone, scholars such as Khalil Fâiz (d. 1134/1714), Musannifak Bakir al-Mantashawî (d. 1149/1736), Mastchizâdah Abdallah (d. 1150/1737), Waliy al-Din Jarullah (d. 1151/1738), Ismat Mehmed (d. 1160/1747), Ahmad al-Kâzâbâdî (d. 1163/1749), Yusuf Afandi-zâdah Abdullâh Hilmi (d. 1167/1754), Zaynî-zâdah Husayn al-Burûsawî (d. 1167/1754), Mehmed al-Kafawî (d. 1168/1754), Mehmed Belîgh (d. 1170/1756), Abd al-Wahhâb al-Âmidî (d. 1190/1776), Ibn Qaratepeli Husayn (d. 1191/1777), Hasan İslimyeli (d. 1196/1782) and Muhammad Sâdiq (d. 1223/1808) wrote works of varying lengths about these two works which only focused on rhetoric topics such as metaphor (majâz), analogy-based metaphor (isti'âra), and allusion (kinâya). Different studies of this century should no doubt be carried out in order to determine the reasons for such an occurrence.

One of the scholars who studied metaphor (majâz), analogy-based metaphor (isti'âra), and allusion (kinâya) during the same century and who has not yet been a topic of analysis –as far as we know– is Muhammad b. Muhammad el-Chorûmî (18th century). Although there is very little information regarding his life, deducted from the content of his works it is assumed that he might have been a scholar of the 18th century. Through our research we have only

identified two of Chorûmî's works which have survived up until today and both of them are about language, more specifically, about metaphor (majâz), and allusion (kinâya).

1. *Sharh al-masâlik*

2. *Risâla fî al-farq bayn al-kinâya wa al-majâz*

While examining the difference between allegories and metaphors in *Risâla fî al-farq bayn al-kinâya wa al-majâz*, Chorûmî took into account the remarks of Sakkâkî, Qazwînî, Taftâzânî and Sayyid Sharîf. During the Ottoman Period, studies on Arabic rhetoric were substantially maintained through these four names to whom Chorûmî has also referred frequently in his study. In fact, to study and teach the works of Sakkâkî, Qazwînî, Taftâzânî and Sayyid Sharîf became a tradition. When analyzing this tradition, it can be seen that it emanated from these three schemas:

Name Schema: Sakkâkî (ö. 1228) → Qazwînî (ö. 1336) → Taftâzânî (1390) → Sayyid Sharîf (ö. 1412)

Works Schema 1: *Miftâh*(S) → *Talkhîs*(K) → *Mutawwal ve Mukhtasar*(T) → *Khâshiya ala al-mutawwal*(SŞ)

Works Schema 2: *Miftâh*(S) → *Talkhîs*(K) → *Îdhâh*(K)

Works Schema 3: *Miftâh*(S) → *Misbâh*(SŞ)

Particularly after the 16th century, Abû al-Qâsim Samarqandî's (d. after 888/1483) figure of speech treatise *Farâid al-fawâid* was also articulated to this line and it only became more pervasive during the following centuries. Thus, as pointed out above, in the introduction of his *Risâla*, Chorûmî fulfilled the wishes of his pupils for him to write a work which would point to the differences between allusion (kinâya), and metaphor (majâz) while teaching Samarqandî's work known as *al-İsti'ârât* to the students.

As can be seen in the schema, Sakkâkî's work called *Miftâh al-ulûm* has been used as a source for many studies and the topics have been discussed mostly through the principles he established. Essentially Chorûmî also preached the subject through two of the main issues put forth, focusing mainly on the first one, as explored in the article extensively. While doing this, he also mentioned the opinions and included the disputes put forth by Qazwînî, Taftâzânî and Sayyid Sharîf. He also expressed his own opinions on the subject with his own reasoning.

It can be said that Chorûmî utilized the schema created by Sakkâkî in his work *Miftâh al-ulûm* in order to explain the difference between metaphor (majâz), and allusion (kinâya) and that he supported the opinions of Sakkâkî while also criticizing Taftâzânî. Consequently, it is possible to follow Chorûmî's narrative through Taftâzânî. In his work Chorûmî mainly focused on expressing the opinions of the above-mentioned scholars more clearly, mediating between the scholars' opinions when they differ and opting for the most suitable opinion between the scholars. Chorûmî defined the fundamental difference between metaphor (majâz), and allusion (kinâya) by asking whether the true meaning is implied or not. Through his deduction there has to be a presumption enabling the implication of the true meaning in metaphor (majâz), but with

Giriş

Osmanlı Devleti'nde Arap Dili ve Edebiyatı sahasında telif (metin, şerh, hâşiye, talik, ihtisâr, telhis, risâle vb) ve tercüme faaliyetleri kuruluşundan yıkılışına kadar kesintisiz olarak devam etmiştir. Bu faaliyetler hakkında günümüzde akademik camiada muhtelif çalışmalar yapılmıştır ve yapılmaktadır. Bu çalışmalardan bir kısmı söz konusu alanlarda tafsilatlı bir isim ve eser dökümü çıkartmak¹; bir kısmı ise bu isim ve eserler üzerinde inceleme yapmak şeklindedir. Özellikle bu yüzyıllarda yazılmış metinlerin tenkitli metinlerini hazırlamak ya da ele aldıkları dil sorunlarını tartışmak az da olsa revaç bulmaya başlamıştır.² Osmanlı ilmi hayatında söz konusu dil bilimlerine dair faaliyetlerin yoğunlaştığı en önemli alanlardan biri belâgat ilmi ve bu ilmin mesâilidir. Özellikle *mecâz* ve *kinâye* bu mesâilin en çok işlendiği ve üzerinde eser kaleme alındığı iki konudur. İşaret edilen çalışmaların verdikleri listeler incelendiğinde istiâre, mecâz ve kinâye konularına dair kaleme alınan muhtelif ebattaki metinlerin büyük bir yekun oluşturduğu görülür.

XVIII. yüzyılda ise çalışmaların merkezine Ebû'l-Kâsım Semerkandî'nin (ö. 888/1483'ten sonra)³ *Ferâidu'l-fevâid*⁴ adlı istiâre risalesi ile Mahmud el-Antakî'nin (1160/1747) *el-Alâka* ismiyle de meşhur olan mecâz-i mürselin alakalarıyla ilgili *Risâletu'l-istiâre*⁵ adlı eseri yerleşir. Sadece istiâre, kinâye ve mecâz gibi belâgat konularını ele alan bu iki eser üzerine bu yüzyılda Halil Fâiz (ö. 1134/1714), Musannifek Bekir el-Menteşevî (ö. 1149/1736), Mestçizâde Abdullah (ö. 1150/1737), Veliyüddin Carullah (ö. 1151/1738), İsmet Mehmed (ö. 1160/1747), Ahmed el-Kâzâbâdî (ö. 1163/1749), Yusuf Efendi-zâde Abdullah Hilmi (ö. 1167/1754), Zeynî-zâde Hüseyin el-Burûsevî (ö. 1167/1754), Mehmed el-Kefevî (ö. 1168/1754), Mehmed Belîğ (ö.

- 1 Mehmet Sami Benli, *Osmanlı Devletinin Kuruluşundan Fatih Devri Sonuna Kadar Geçen Dönemde Arapça Belagata Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Alimleri* (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991); Mehmet Yavuz, *Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar Arapça Gramer (Sarf – Nahiyeye Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Alimleri)* (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991); Ömer İshakoğlu, *Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkıları* (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007); İbrahim Şaban, *Türk-Osmanlı Âlimlerinin Arap Belâgatına Yaptıkları Katkıları (XVII-XVIII. Asırlar)* (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); İbrahim Şaban, “Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Dair Eserleri”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, XVII (2011): 107-132.
- 2 Örnek olarak bkz. Mehmet Sami Benli, *Yusuf el-Kirmastî ve et-Tebyîn fi'l-Meânî ve'l-Beyân'ı* (Doktora, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996); Musa Yıldız, “Ali Kuşçu'nun Risâle fi'l-isti'âre'si”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999): 215-234; Musa Yıldız, “Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Risâle fi'l-Kinâye ve't-Ta'rîz'i”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 4 (2000): 43-68; Şükran Fazlıoğlu, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması, (el-Metalib el-ilahiyeye fi mevzuat el-ulum el-luğaviyye), -Eleştirel Metin ve İnceleme-Tokatlı Hasanoglu Lütfullah [Molla Lütfi]* (İstanbul: Kitapevi, 2012); Timur Aşkan, “Yûsuf B. Hüseyin el-Kirmâstî ve Usûlü'l-İstîlâhâtî'l-Beyânîyye Adlı Eseri”, *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl, Sempozyum Tebliğleri* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 127-150; Ayrıca bkz. Mustafa İsmail Dönmez, *Hasan Çelebi ve Belâgatçılara Yönelik Tenkitleri (Mutavvel Hâşiyesi Çerçevesinde)* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017).
- 3 İsmail Durmuş, “Semerkandî, Ebû'l-Kâsım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, t.y.), XXXVI: 472-473.
- 4 Semerkandî, *Ferâidu'l-fevâid fi tahkiki meânî'l-istiâre* (Süleymaniye İzmirli İ. Hakkı, no: 3648, yaprak: 49-51,ty).
- 5 Mahmud el-Antakî, *el-Alâka* (İstanbul, t.y.) Türkçeye çevirisi için bkz.; Nureddin Ceviz ve diğerleri, *Alaka ve tercümesi* (Erzurum: Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, 1999).

1170/1756), Abdulvehhâb el-Âmidî (ö. 1190/1776), İbn Karatepeli Hüseyin (ö. 1191/1777), Hasan İslimyeli (ö. 1196/1782) ve Muhammed Sâdık (ö. 1223/1808) gibi isimler değişik ebatta eserler yazmışlardır. Bunun nedenlerini tespit etmek, hiç şüphesiz bu yüzyıla dair farklı çalışmaların yapılmasıyla mümkündür.

1. Muhammed el-Çorûmî: Hayatı ve Eserleri

Söz konusu yüzyılda istiâre, kinâye ve mecâz konusunda yazan ancak şimdiye kadar -tespit edebildiğimiz kadarıyla- hiçbir çalışmaya konu olmamış bir isim de Muhammed b. Muhammed el-Çorûmî'dir (XVIII. yüzyıl). Bu çalışma çerçevesinde yürütölen araştırma sonucunda klasik ve modern kaynaklarda hayatı hakkında hemen hiçbir bilgi tespit edilememiştir. Ancak eserlerinin muhtevalarından hareketle, XVIII. yüzyıl alimlerinden biri olma ihtimalinin yüksek olduğu varsayılmalıdır. Tespitlerimize göre Çorûmî'nin günümüze iki eseri ulaşmış olup ikisi de dil ile, özellikle mecâz ve kinâye ile ilgilidir.⁶

a. *Şerhu'l-mesâlik*: Eser, 'el-Mesâlik' ibaresinden dolayı ilk elde Hamza b. Turgud el-Aydinî'nin (ö. 979/1571)⁷ *Kitâbu'l-mesâlik* adlı çalışmasının şerhi gibi düşünölmektedir.⁸ Ancak yapılan karşılaştırmada böyle olmadığı tespit edilmiştir. Müellifin yaşadığı yüzyıl düşünölerek eser, Mahmud el-Antakî'nin *el-Alâka*'sı ile de mukayese edilmiş; ancak yine bir benzerlik görölememiştir. En nihayet, yukarıda belirtildiği gibi, bu yüzyılın üzerine en çok çalışılan eseri, Ebu'l-Kâsım Semerkandî'nin *Ferâidu'l-fevâid*'i ile karşılaştırılmıştır. Bölümler farklı olsa da ifadelerin benzerliğinden hareket ederek, *Mesâlik*'in *Ferâid*'in bir sürümü olduğu söylenebilir. Metnin yazarı meçhul olmakla birlikte bizzat Çorûmî'nin kendisinin telif ettiği bir eser olabileceği de uzak bir ihtimal değildir. Ancak şerhin Çorûmî'nin olduğu konusunda hiçbir şüphe olmayıp hem *dibâcedeki* kayıttan hem de bu çalışmanın konusu olan ikinci eserindeki atfından dolayı kesindir. Klasik dönemde konuların aynılığının ifadelerde de bir benzerlik oluşturması göz önünde bulundurularak, *el-Mesâlik*'in, mecâz, kinâye ve istiâre konularında bağımsız bir eser olması da mümkün görölebilir. *el-Mesâlik*'in bulunduğu mecmuanın ilk eseri Semerkandî'nin eserine bir şerh kaleme alan İsamuddin el-

6 Çorûmî'nin hayatı ve eserleri için yazma eser kütüphanelerinde muhtemel tüm taramalar yapılmış; ona atfedilen eserler elden geldiğince tespit edilip incelenmiştir. Özellikle Süleymaniye Kütüphanesi Dügümlü Baba nr. 283 ve Fatih nr. 2559'da kayıtlı eserlerin müellifi kütüphane katoloğunda birincisi Muhammed b. Muhammed el-Çorumi ikincisi de Muhammed el-Çorumi olarak kaydedilmiş olmakla birlikte bu eserlerin makalemize konu olan Çorûmî ile bir ilgisi mevcut değildir.

7 Ali Bulut, "Hamza b. Turgud Aydinî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016), Ek-1: 528-529.

8 *Kitâbu'l-mesâlik*, Sekkâki'nin (ö. 626/1229) Miftâhu'l-ulûm'unun dördüncü kısmının Kazvini (ö. 739/1388) tarafından yapılan Telhis'inin yeni bir sürümüdür. Öğrenciler için 962/1555'de Dimeşk'te hazırlanan eser Telhisu't-telhis olarak da bilinir. Üzeyr Tuna, "Hamza b. Turgud'un Hayatı, Eserleri ve 'Kitabu'l-Mesâlik' Adlı Eseri", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2018): 199-228. Müellif daha sonra bu eseri, el-Hevâdi fi şerhi'l-mesâlik adıyla 970/1563'de şerh etmiştir. Ali Bulut, "Hamza b. Turgud Aydinî ve Belâğata Dair el-Hevâdi fi Şerhi'l-Mesâlik Adlı Eseri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24-25 (2007): 275-291. Hem metin hem de şerh Osmanlı dönemi ilim kamuoyunda belâğat sahasında ders ve müracaat kitabı olarak kullanılmıştır.

İsferâyîni'nin (ö. 945/1538)⁹ nüshasıdır. Ayrıca, müellif *el-Mesâlik*'i tanımlarken, “beyân ve meânî ilimlerine ait *el-Mesâlik*, takrîrât zımında ‘ğureru’l-ferâid ve dureru’l-fevâid’i içerir.” diyerek Semerkandî'nin eserinin adını kullanmaktadır.

Eserin tam nüshası Bayezid Devlet nr. 6018, yaprak 30b-48b arasındadır. Müstensih adı ve istinsah tarihi mevcut değildir. Eser dibace ve üç takrirden müteşekkil olup birinci takrir, mecâzın kısımları; ikinci takrir kinâye yoluyla istiâre ve üçüncü takrir ise kinâye yoluyla istiârenin karinesinin tahkikini inceler. Müellif, böyle bir konuyu ele almasının nedenlerini dibâcede şöyle ifade eder: *Kur 'ân-ı Kerîm*'in tefsirinin özü (*lubb*) ve mahiyeti (*kunh*) ancak beyân ve meânî ilimleri ile idrak edilebilir. Bu nedenle eseri öğrencilere okuturken kendisinden esere bir şerh yazması istenir. Kendisi de bu isteği geri çevirmez ve mevcut şerhi kaleme alır.¹⁰

Eserin eksik bir nüshası Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi nr. 4889, yaprak 1b-8b'de mevcuttur. Bu nüshada da müstensih adı ve istinsah tarihi yoktur. Yalnız aynı mecmuada, eksik şerhten hemen sonra metnin aslı *Risâle fi'l-istiâre* adıyla yaprak 9b-10b arasında verilmektedir. Ancak herhangi bir müellif ismi zikredilmemiştir. Mecmua için hazırlanan tespit fişinde bizim yaptığımız benzer şekilde risalenin özellikle Semerkandî'nin çok bilinen metni ile karşılaştırıldığı, ancak benzerlikler olmakla birlikte ayrı bir risale olarak görüldüğü vurgulanmıştır.

b. *Risâle fi'l-fark beyne'l-kinâye ve'l-mecâz*: Çorûmî 'nin ikinci eseri olup içeriği bu çalışmanın konusudur. Tespit edebildiğimiz tek nüshası Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar nr. 460, yaprak 136b-139b arasında bulunmaktadır. *Risâle*'sinin dibâcesinde anlattığına göre öğrencileri, kendisinden ne çok uzun ne de çok kısa olmamak kaydıyla kinâye ve mecâz arasındaki farkı açıklayan bir metin yazmasını rica ederler. O da öğrencilerini kırmayarak Semerkandî'nin *el-İstîârât* olarak da bilinen *Risâlesini* okuturken klasik metinleri kullanarak bu risaleyi kaleme alır. Çorûmî, hakikî anlamın vazı konusunu işlerken yukarıda kısaca değinilen eserine şöyle atıf yapar: “*Şerhu'l-mesâlik*'te söylenilmesi gerekenleri söyledik; tafsilatlı bilgi istiyorsan o esere başvurabilirsin (137b).” Bu atıf hem *el-Mesâlik*'in hem de *Risâle*'nin Çorûmî'ye ait olduğunu kesin olarak gösterir.

2. *Risâle fi'l-fark beyne'l-kinâye ve'l-mecâz*'in değerlendirilmesi

Bu çalışmada kinâye ve mecâzın teknik içeriğinin ve tarihî süreçteki gelişiminin tafsilatına girilmeyecektir. Konu, daha çok Çorûmî'nin *Risâle*'sinde ele aldığı ve sorun kıldığı çerçevede incelenecek, daha sonra yazarın *Risâle*'sinde kinâye ve mecâz konusunda öne çıkarttığı hususlara değinilecektir. Ancak Çorûmî'nin konuyu işlerken atıf yaptığı Sekkâkî, Kazvîni, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf'in görüşleri de, Çorûmî'nin *Risâle*'sindeki atıflar çerçevesinde, kısaca ele alınacaktır.

Osmanlı döneminde Arap belâgati çalışmaları büyük oranda Çorûmî'nin de çalışmasında sıklıkla atıf yaptığı bu dört isim üzerinden yürütülmüştür. Hatta bu isimlerin eserlerinin ve

9 İsmail Durmuş, “İsferâyîni, İsmâüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), XXII: 516-517.

10 Çorûmî, *Şerhu'l-mesâlik* (Beyazıt Devlet, nr. 6018, yaprak. 30b., t.y.).

bunlar üzerine yapılan çalışmaların okunması ve de okutulması gelenek haline gelmiştir. Bu gelenek üzerinde durulduğunda bu geleneğin şu üç şema üzerinden cereyan ettiği görülür:

İsim Şeması: Sekkâki (ö. 1228) → Kazvîni (ö. 1336) → Teftâzânî (1390) → Seyyid Şerîf (ö. 1412)

Eser şeması 1: *Miftâh(S)* → *Telhîs(K)* → *Mutavvel ve Muhtasar(T)* → *Hâşiye ale'l-mutavvel(SS)*

Eser şeması 2: *Miftâh(S)* → *Telhîs(K)* → *Îzâh(K)*

Eser şeması 3: *Miftâh(S)* → *Misbâh(SS)*

Özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Ebu'l-Kâsım Semerkandî'nin (ö. 888/1483'ten sonra) *Ferâidu'l-fevâid* adlı *İstiâre* risalesi de bu çizgiye eklenmiş ve sonraki yüzyıllarda da giderek yaygınlığını artırmıştır. Nitekim Çorûmî, yukarıda da işaret edildiği üzere, *Risâle*'sinin dibâcesinde öğrencilerinin kendisinden kinâye ve mecâz arasındaki farkı gösteren bir eser yazma ricasını, Semerkandî'nin öğrenciler arasında *el-İsti'ârât* diye tanınan eserini okuturken yerine getirmiştir.

Şemada görüldüğü üzere Sekkâki'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eseri çalışmalara kaynaklık etmiş, konular çoğunlukla onun koyduğu ilkeler üzerinden tartışılmıştır. Çorûmî de konuyu başta Sekkâki'nin ortaya koyduğu iki ana temel meseleden özellikle ilkini esas alarak vaz etmiştir. Bunu yaparken Kazvîni, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf'in de bu konulardaki görüşlerini serdedip ihtilaf ettikleri noktalar üzerinde durmuş, kendi görüşünü de sebepleriyle birlikte ortaya koymuştur.

Sekkâki kinâyenin tanımından hemen sonra mecâz ile kinâye arasındaki farkı iki yönden ortaya koyduğu bölüme geçer. Buna göre birincisi; kinâyede hakikî anlamın kasdı ile zikredilen lafzın kasdı birbiriyle çelişmez. Yani “Falanca kişinin bağı uzundur” örneğinde kişinin uzun boyluluğu kastedilirken bağının uzunluğu da kastedilebilir. İkincisi ise kinâyede intikal lâzımdan melzûma doğru iken mecâzda bunun tersinedir.¹¹ Bu ikinci noktayı Sekkâki, hakikatin mi yoksa mecâzın mı daha belîğ bir ifade olduğunu tartıştığı başlık altında inceler. Buna göre mecâzın daha belîğ olmasının altında melzûmdan lâzıma geçiş yatar. Şöyle ki; “yağmur yerde bitirdik” örneğinde olduğu gibi melzûm zikredilmiş ancak lâzım kastedilmiştir. Melzûmun lâzımdan ayrı düşünülmemesinden dolayı melzûmun varlığı lâzımın varlığına şahittir. Kinâyenin fesahatinde de aynı gerekçe vardır. Ancak intikal tersinedir.¹² Aslında bu anlayış Abdulkâhir el-Cürçânî'ye dayanır ve bu anlayışa göre lâzım bir şeyin varlığına tabi ve onu izleyen unsur demektir.¹³ Çorûmî bu ikinci noktaya değinmemiştir.

Çorûmî, mecâz ile kinâye arasındaki farkı Sekkâki'nin çizdiği bu ana şemadan hareketle açıklamakla birlikte genelde Teftâzânî'nin görüşlerini eleştirip Sekkâki'yi desteklediği söylenebilir. Dolayısıyla Çorûmî'nin anlatısını Teftâzânî üzerinden takip etmek mümkündür.

11 Sekkâki, *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvi (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, t.y.), 513.

12 Sekkâki, *Miftâhu'l-ulûm*, 523-524.

13 Abdülkahir el-Cürçânî, *Delâilü'l-icâz Sözdizimi ve Anlambilim*, trc. Osman Güman (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 304-308.

Çorûmî, konuya Kazvîni'nin mecâz tanımını vererek giriş yapar.¹⁴ Bu tanıma göre, mecâz konuşma dilinde/ıstılahında doğru olacak şekilde vazolunduğu anlamın kastedilmediğine dair bir *karîne* ile birlikte, ancak bir *alâkadan* dolayı vazedildiği anlamın dışında kullanılan kelimedir. Mecâz tanımında 'hakikî anlamın kast edilmemesi' şartı, kinâyeyi bu tanımın dışında tutar.¹⁵ Kazvîni *İdâh*'ta mecâzî kinâyeden ayıran nokta olarak bunu zikrederken *Telhis*'te "hatadan ve kinayeden çıkmak için" alâkanın gerekliliğine vurgu yapar.¹⁶ Çorûmî her ne kadar konuya Kazvîni'nin mecâz tanımı ile başlasa da burada asıl maksadı tarifte kinâyenin dışarıda kaldığı alana vurgu yaparak kinâyeyi belirginleştirmektedir. Dolayısıyla Çorûmî daha risalesinin başında kinâye ile mecâzın ayrıştığı ana problematiği ortaya koymuştur: Kinâyede hakikî anlamın kastedilip edilmemesi. Çorûmî'nin tanımlarda yer vermediği ama metin içinde atfı yaptığı Sekkâkî ise kinâyenin tanımında bu ayrıma vurgu yapmamıştır. Ona göre kinâye, zikredilenden zikredilmeyene geçmek (*intikâl*) için bir şeyi zikrederek onunla gerekli olan şeyi anlatmak adına açık bir şekilde zikretmeyi (*tasrih*) terk etmektir.¹⁷ Bu tanım daha basit şekilde şöyle ifade edilebilir: Kinâye bir şeyi açıkça zikretmeksizin onun lâzımını zikretmektir.

Teftâzânî de Kazvîni'nin tanımın dışarıda bıraktığı "hakikî anlamının kast edilmesinin cevazıyla" kısmı üzerinde durur.¹⁸ Çorûmî, Teftâzânî'nin sözlerini yorumlayarak, *karîne* şartının kinaye için zorunlu olmadığına işaret eder. Yani bir *karîne* dahi olsa, mecâzdaki gibi hakikî anlamı kast etmeye engel(mâni) teşkil etmez. Teftâzânî kinâyenin açık bir tanımını verdiği *Telvih*'te de bu noktayı ön plana çıkarır: Kinâye bir kelimenin hakikî anlamının kast edilmesinin mümkün (*câiz*) olmasıyla birlikte, onu gerektiren (melzûm) ikinci anlam için kullanılmalıdır; ya da bunun için kullanılan lafızdır.¹⁹

Açık bir kaynak vermeksizin Çorûmî, 'karînenin mâni olması' meselesinden yola çıkarak kinâyede itibar edilen iki durumdan söz eder: Birincisi, vaz'î hakikî anlamın *istimâl* maddesinde bulunması. İkincisi ise *istimâl* maddesinde bulunmasına binaen *intikâl* için bilfiil vaz'î hakikî anlamın zikredilmesi. Burada kullanılan *intikâl* kelimesi ile yukarıda Sekkâkî'nin tanımında verilen *intikâl* kelimesi arasındaki ilişkiye dikkat edilmelidir.

Tam bu noktada Çorûmî, "Aksine O'nun (Allah'ın) iki eli açıktır" ayeti üzerinden yürütülen tartışmaya gelir. Şayet kinâyede vaz'î hakikî anlamın *istimâl* maddesinde bulunması gerekiyorsa bu ayet-i kerimedeki kinâyeyi nasıl anlamlandırmalı? 'Vaz'î hakikî anlamın bulunması' ile kastedilen, *istimâl*in aslında ve genelinde (*cumle*) bulunmasıdır yoksa tüm maddelerinde değil. Çorûmî'ye göre bu cevap kinâyede geçerlidir; yoksa mecâzda buna itibar edilmez çünkü mecâzda *alâkanın* doğru kurulması için vazedilen *mananın tasvîrine* itibar edilir.

14 Bu tanım mecâzın sınırlarının tam olarak ortaya konulduğu ve dolayısıyla temel unsurlarının yer aldığı ilk tanım olarak kabul edilir. Bkz: İsmail Durmuş, "Mecaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), XXVIII: 217.

15 Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, thk. Ahmed Şetîvî (Kahire: Daru'l-gaddî'l-cedîd, 2016), 293.

16 Hatîb el-Kazvîni, *Telhisu'l-miftâh*, (Teftâzânî, *el-Mutavvel şerh telhisi'l-miftâh içinde*), thk. Ahmed Azv İnâye (Beyrut: Dâru'l-Koukh li't-tibâa ve'n-neşr, 2004), 64.

17 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 512.

18 Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhisi'l-Miftâh*, thk. Ahmed Azv İnâye (Beyrut: Dâru'l-Koukh li't-tibâa ve'n-neşr, 2004), 571.

19 Teftâzânî, *et-Telvih ale'l-tavzih*, (İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1310), 137-138.

Çorûmî bu konunun Cürçânî tarafından yapılan farklı bir yorumuna atıf yapar. Bu yoruma göre, eli olan için ‘elin açıklığı’nın cömertlik olarak kullanılması, cümlede hakikî anlamın zikredilmesini mümkün kılıyorsa kesin kinâyedir. Ancak ayette olduğu gibi eli yoksa, bu kasdın mümkün olmamasından dolayı kinâyeden kaynaklanan mecâzdır. Ancak ‘elin açıklığı’, kinâyeye yoluyla çok kullanıldığından ‘el’ veya ‘açıklık(bast)’ tasavvur edilmeksizin derhal cömertlik anlaşılır olmuştur. Daha sonra da ‘elin açıklığı’ cömertlik anlamından mecâz olarak kullanılmaya başlanmıştır. “Rahman, Arş’a istivâ etmiştir.” ayeti de bu konuda başka bir örnektir.²⁰

‘Vaz’î hakikî anlamın kasdının sıhhatine mâni olmak’ cümlesini tartıştıktan sonra Çorûmî, Kazvîni üzerinden konuyla ilgili yeni bir soruna geçer: Kinâyede hakikî anlamın kasdının mümkün mü, zorunlu mu olduğu meselesi ve buradan hareketle ortaya çıkan asıllık-tâbilik sorunu. Kazvîni kinâyenin tanımını verdikten sonra, mecâz ile kinâyeye arasındaki farka şu çarpıcı cümleyle dikkat çeker: “Böylece anlamının lazımlarının kast edilmesi ile birlikte hakikî anlamının da kast edilmesi yönünden mecâzdan farklı olduğu ortaya çıkmıştır.”²¹ Tefâtânî ise bu tanıma itirazda bulunur. Buna göre Kazvîni’nin tanımından anlaşılan kinâyede maksat ‘hakikî anlamın lâzımı’dır; ‘hakikî anlam’ın kast edilmesi ise mümkün olmakla birlikte zorunlu değildir. Sekkâkî’ye göre de aynı şekilde kinâyeye, hakikî anlamın kast edilmesini ortadan kaldırmaz. “Falanca kişinin kılıcının bağı uzundur” örneğinde kişinin ‘uzun boyluluğunu’ kast etmekle birlikte ‘bağının uzunluğu’nu da kast edebilir yani kinâyeye hakikî anlamı engellemez.²²

Bu noktada Çorûmî, hem Kazvîni hem de Sekkâkî’nin cümlelerinin “Kinâyî anlamın kast edilmesinin zorunluluğu ile birlikte hakikî anlamın kast edilmesinin zorunlu olmaması” şeklinde anlaşılmasının tartışıldığını söyleyerek konuya müdahale eder. Ki, her ikisi de, hem hakikî hem kinâyî anlamın birlikte kast edildiğini önerirler. Çünkü, vaz’î hakikî anlam asıldır; kinâyî anlam ise ondan elde edilmesi; sonradan gelmesi ve tâbi olması bakımından lâzımdır. Eğer asıl anlamın yani vaz’î hakikînin kasdı zorunlu kılınmaksızın, asıl anlamdan elde edilen tâbinin kast edilmesi zorunlu ise tâbi olanın vasfının asıl olanın vasfına eklenmesi gerekir ki, bu da ekin, uzantının köke eklenmesine götürür. Ancak bu cümlede ‘cevaz’ lafzının karîne ile mümkün olma anlamında kullanıldığı ve mecâz ile kinâyeye arasındaki farka götürdüğü görülür. Buna göre mecâzda hakikî anlamın kast edilmesi mümtendir. Tefâtânî’nin vehmettiği gibi bu fark zorunluluğun mukabili değildir. Çorûmî’ye göre Tefâtânî’nin tespiti aktarıp bunu sıhatsızlığa hamletmesi delili olmayan bir iddiadır.

Müellif, muhtemelen bu noktada öğrencilerin sorduğu bir soruyu sanal diyalog yöntemiyle gündeme taşır. Niçin tanımda zikredilmeksizin de aynı anlamı verecekken ‘cevaz’ lafzına yer verildiğini ve niçin Sekkâkî’nin anlamın kast edilmesinin tahkikini adem-i tenâfi olarak zikrettiğini sorgular.

20 Seyyid Şerif el-Cürçânî, *el-Hâşiye ale’l-mutavvel Şerh telhîsi’l-miftâhi’l-ulûm* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye-Daru’l-Koukh li’t-tibaa ve’n-neşr, 2008), 400.

21 el-Kazvîni, *Telhîsu’l-miftâh, (Tefâtânî, el-Mutavvel şerh telhîsi’l-miftâh içinde)*, 70.

22 Tefâtânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi’l-Miftâh*, 640.

Müellif tarifte geçen ‘cevaz’ lafzının gerekliliğini bütün boyutlarıyla tartıştıktan sonra Teftâzânî’den hareketle “Sözün sıhatini kesin olarak ifade etmek için caiz bile olsa kinâyede çoğunlukla vaz’î hakikî mana kast edilmez” diyerek farklı bir tartışmaya kapı aralar. Örnek olarak, hiç kılıç bağı olmasa da “Falancanın kılıç bağı uzundur” denmesi gibi.²³

Buna göre, vaz’î hakikî anlamın kast edilmesi, dış varlığa (vucûd-i hâricî) dayanmaz. Çünkü, kişinin uzun bir kılıç bağının bulunması zihinde de mülâhaza edilebilir. Bu lafızların, kinâyî anlamlarına intikal için, öncelikle hakikî anlamları kast edilir. Lafız kinâyî anlam için vaz’ edilmemiştir; ayrıca hiçbir karîne, kinâyeye delalet etmez. Bu nedenlerle lafzın, (vaz’î hakikî anlamdan) kinâyî anlama intikal için anlamda kullanılması ve kast edilmesi gerekir.

Bu noktada müellif daha önce tartıştığı asıllık–tabilik meselesine bir başka açıdan tekrar döner ve bu meseleyi yine Teftâzânî üzerinden vaz eder. Buna göre Teftâzânî, *Miftâh*’daki hakikat, mecâz ve kinâyeyin birbirleriyle benzeştikleri ve ayrıldıkları noktaların vurgulandığı bölümden yola çıkarak Sekkâkî’nin “Hakikat ve kinâyeye (mananın) hakikî olmasında ortaklıklar; ancak (manaya delâlet eden lafzın) tasrih edilip edilmemesi konusunda farklılaşır”²⁴ sözünü yorumlayarak “bu, **Musannif** in, (kinâyeye) lazımlarının kast edilmesiyle birlikte manasının kast edilmesi yönünden mecazdan ayrılır sözünü hatırlatıyor.” der.²⁵ Çorûmî, Sekkâkî’nin görüşüne katılıp Teftâzânî’nin kinâyî anlamın kasdının asıl olup hakikî anlamın kasdının tâbi olduğuna işaret eden iddiasını çürütür. Teftâzânî’nin verdiği örneğin de tüm suretlerde gayri sabit olduğunu söyler.

Çorûmî, bu açıklamalardan hareketle Şâfilerin yolu dediği “hakikat ile mecâzın bir araya getirilmesi” konusunu tartışarak risalesini hitama erdirir. Buna göre: Hakikî anlamın kast edilmesini engelleyen bir karîne olmadığı sürece mecâz da olmaz. Böyle bir durumda da lafız karîne yardımıyla mecâzî anlama da delalet eder. Çünkü iki anlam yani hakikî ve mecâzî anlam arasında mücerred bir ilişkisinin bulunması tek başına mecâzî anlamın gerçekleşmesi için yeterli değildir. Tüm bunların yanında lafzın mecâzî anlama delalet etmesi için hakikî anlamın kast edilmesine engel olacak bir karînenin bulunması gerekir. Bu şartın amacı hakikî anlam ile kinâyî anlam arasında bir ‘bir-aradalığın’ gerekliliğidir ki, istenilen de budur.

Çorûmî’ye göre *Risâle*’sinde ortaya koyduğu düşünceler mecâz ile kinâyeye arasındaki farkı açıklığa kavuşturacak yeterliliktedir. ‘Ehl-i İzhâh’ olanlar için bu miktar yeterlidir.

Sonuç olarak: Çorûmî’nin *Risâle*’si esas itibarıyla mecâz ve kinâyeye ile ilgili bir tedris esnasında öğrencilerin talebi üzerine yazılmış bir metindir. Bu nedenle büyük oranda medreselerde okutulan Sekkâkî, Kazvîni, Teftâzânî ve Seyyid Şerif Cürçânî’nin konuyla ilgili kitapları üzerinden yürütülmüş bir çalışmadır. Dolayısıyla söz konusu yazarların ifadelerinin daha açık kılınması, birbirlerinden farklı olan konularda aralarının bulunması ya da birinin daha uygun bulunan görüşünün tercih edilmesi gibi noktalara odaklanılmışlardır. Çorûmî, mecâz ile kinâyeye arasındaki esas farkın, hakikî anlamın da kast edilip edilmemesinde olduğunu tespit

23 Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi ’l-Miftâh*, 640-641.

24 Sekkâkî, *Miftâhu ’l-ulûm*, 525.

25 Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi ’l-Miftâh*, 641.

etmiştir. Buna göre mecazda hakikî anlamın kast edilmesini engelleyen bir karine olmalıdır; kinâyede ise hakikî anlamın kastının mümkün olmasına rağmen hakikî anlamın gereği(lâzımı) kast edilir. Diğer tartışmalar bu ana mihver etrafında, biraz da söz konusu yazarların ibarelerinin açıklığa kavuşturulması şeklinde yürür.

3. *Risâle fi'l-fark beyne'l-kinâye ve'l-mecâz'ın Türkçe Çevirisi*²⁶ Kinâye ve mecâz arasındaki fark hakkında risale²⁷

Muhammed b. Muhammed el-Çorûmî

Alemlerin Rabbi olan Allah'a hamd; Resulü Muhammed'e ve onun tüm âline salât olsun.

Ganî Mevlâ'ya muhtaç olan kulu Muhammed b. Muhammed el-Çorûmî –Allah gizli olan lütfüyle günahlarını bağışlasın- şöyle der: En değerli öğrencilerimden bazısı benden çok fazla ayrıntıya girmeden ve çok da özet olmadan *kinâye* ve *mecâz* arasındaki farkı açıklamamı istedi. Tecrübesizliğimden ve bilgimin yetersizliğinden dolayı özür beyan ettim. Özrüm ısrarlarının artması ve tekliflerinde ısrarcı olmalarından başka bir sonuç vermedi. Onlara *İstiârât* adlı *Risâle*yi okuturken bulanmış zihnimden geçenleri yazdım. Kaideleri yazarken perdenin kalkmasını ve maksatları ortaya koyarken hatadan beri olmayı Allah'tan dilerim. İtiraf ediyorum ki dikkatsizlik benim yapımdandır ve gaflet üzerimi örtüyor. Tek dayanağım O'dur, O bana yeter.

Hafîb (el-Kazvîni) –Allah rahmet eylesin- şöyle der: “Mecâz, (hakikî anlamı) kast etmeye engel olan bir *karîne* ile birlikte, bir *alâkad*an dolayı, vaz-olunduğu anlamın dışında kullanılan kelimedir. Kinâye ‘hakikî anlamın kast edilmemesiyle birlikte’ kaydı ile bu tanımdan çıkmış olur.”²⁸

İkinci allâme muhakkik **el-Teftâzânî** şöyle demiştir: “Çünkü kinâye hakikî anlamın kast edilmesinin mümkün olmasıyla (cevaz) beraber vaz-olunduğu anlamın dışında kullanılır.”²⁹ Buradan ortaya çıktı ki o, bir *karîne* ile birlikte olsa da kinâyedir; ancak *karîne* onun için vaz-olunmuş hakikî anlamı kast etmeye mani değildir. Yani mecâzın tersine hakikî anlamı kast etmenin gerçekleşmesine (sıhhat) mani değildir.

Şöyle denilmiştir: “*Karînenin* mani olması”yla bizatihi onun için vaz-olunmuş hakikî anlamın kast edilmesinin sıhhatine mani olmak kastediliyorsa, kinâye böyledir; şayet (hakikî anlamın) kast edilmesinin sıhhatine mani olmak aracı olmak (tevessül) açısından kastediliyorsa, bu ikisi arasında ortaklık vardır. Ve şöyle cevap verilir: Kinâyede itibar edilen iki durum vardır.

1. Onun için vaz-olunmuş (hakikî anlamın) *isti 'mâl* maddesinde bulunması
2. Onun (*isti 'mâl* maddesinde) bulunmasına binaen intikal için bilfiil hakikî anlamın kast edilmesi

26 Metnin Türkçesini okuyarak gözden geçiren Mehdi Cengiz'e teşekkür ederim.

27 Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 460, yaprak 136a-139b.

28 el-Kazvîni, *el-İzâh fi ulûmi 'l-belâga*, 293.

29 Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi 'l-Miftâh*, 571.

Burada bir tartışma sözkonusudur: Allah-ü Teâlâ'nın {Aksine O'nun (Allah'ın) iki eli açıktır}³⁰ sözünde olduğu gibi lafzın onun için vaz edildiği (hakîkî) anlamda kullanımı mümkün olmadığı zaman kinâyenin caiz olduğunu açıkladılar ve 'el açıklığı' olan hakîkî anlamın mümkün olmamasıyla birlikte cömertlikten kinâye kıldılar. Burada cevap olarak şöyle denebilir: (Onun için vaz olunmuş hakîkî anlamın *isti 'mâl* dairesinde) bulunması ile kast edilen, *isti 'mâl*ın aslında ve genelde bulunmasıdır; yoksa *isti 'mâl*ın bütün fertlerinde değil. Bunlardan hiçbiri mecâzda muteber değildir. Ancak mecâzda *alâkanın* doğru kurulması için vaz-olunan mananın tasvirine itibar edilir.

Muhakkik Şerîf şöyle demiştir: “Yaratılıştaki bir noksanlıktan dolayı –bulunsa da, sağlıklı da olsa, felç te olsa, kesilse de, ya da hiç bulunmasa- bir eli olması mümkün olan kişiyi göz önünde bulundurarak el açıklığının cömertlik anlamında kullanılması, cümlede hakîkî anlamı kast etmek mümkün olduğundan kesin olarak bir kinayedir. Elden münezzeh olan zat için kullanımı göz önünde bulundurulursa da (âyet-i kerîmede olduğu gibi) -bu kasdın mümkün olmamasından dolayı- kinâyeden kaynaklanan mecâzdır. (El) kinâye yoluyla o kadar çok kullanılmıştır ki bir *el* ve *yayma* tasavvur edilmeden ondan cömertlik anlaşılır olmuştur. Sonra da cömertlik anlamında mecâz olarak kullanılmıştır. Allah Teâlâ'nın {Rahman olan Allah arşa istivâ etmiştir³¹} sözünde olduğu gibi benzerlerini aynı şekilde düşün.”³²

Efâzıldan bazısı problemin aslı konusunda şöyle diyerek cevap vermişlerdir: Hakîkî anlamın kast edilmesinin sıhhatinden maksat yorum katılmaksızın dilin vaz-olunma kanununa göre sıhhatidir ve onun sıhhati ‘köpeğin korkaklığı’ndaki³³ gibi herhangi bir şeye aracı olmayı gözönünde bulundurmaksızın her bir kinâyede apaçıktır. Mecâz ise ‘aslan’da olduğu gibi bunun tersinedir. Bu cevap tartışmaya açıktır: Belki de cevap olarak şöyle söylenmesi doğru olur: Onun için vaz-olunmuş (hakîkî anlamın) kast edilmesinin sıhhatinden maksat onun için vaz-olunmamış anlama kasıt olmasa bile onun kast edilmesinin sıhhatidir. Onun için vaz olunmuş (hakiki anlamın) kasdın sıhhatinin yokluğundan maksat onun için vaz olunmamış anlama kasıt olmasa bile onun kastının sıhhatinin yokluğudur. Düşün!

Hafîb (el-Kazvîni) kinâye bahsinde kinâyenin tarifini verdikten sonra şöyle der: “Böylece anlamının lazımların kast edilmesi ile birlikte hakîkî anlamının da kast edilmesi yönünden mecâzdan farklı olduğu ortaya çıkmıştır.”³⁴ Muhakkik **Teftâzânî** şöyle der: “Burada bir bahis vardır, şöyle ki: Zikredilen tariftan anlaşılana, kinâyede maksadın (hakîkî) anlamın lazımı olduğu ve (hakîkî) anlamın kasdının mümkün (câiz) olup, zorunlu (vâcib) olmadığıdır. Bununla **Miftâh**'taki sözünü hatırlatıyor: Kinâye hakîkî anlamın kast edilmesine aykırı düşmez. “Falanca

30 Maide 5/64.

31 Taha 20/5.

32 el-Cürçânî, *el-Hâşiye ale'l-mutavvel Şerh telhisi'l- miftâhi 'l-ulûm*, 400.

33 Köpeğin korkaklığı ile köpeğin sahibinin evine pek çok misafir geldiğini; buradan da onun misafirperver olduğu anlaşılır. Burada olduğu gibi hakîkî anlam ile kast edilen anlam arasında çok vâsita olursa buna “telvîh” adı verilir. Nusreddin Bolelli, *Belâgat Beyân Meâni Bedii İlmleri Arap Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 153.

34 el-Kazvîni, *Telhisu'l-miftâh, (Teftazânî, el-Mutavvel şerh telhisi'l-miftâh içinde)*, 70.

kişinin kılıcının bağı uzundur” sözünde şayet uzun boyluluğunu kast etmekle beraber bağının uzunluğu da kast ediliyorsa engel olmaz, bu doğru olmandır.”³⁵ (Teftâzânî’den alıntı sona erdi.)

Derim ki: **Hafîb**’in ve **Miftâh sahibinin** sözlerinden kinâî anlamın kast edilmesinin şart olmasıyla beraber hakîkî anlamın kast edilmesinin şart olmaması anlayışının vehim olduğu tartışmalıdır. Ki onlar, o ikisinin (hem hakîkî hem de kinâî anlamın) beraberce kast edilmesini öneriyorlar. Çünkü vaz-olunan (ilk) mananın asıl yönünden olduğu ve lazım kinâî mananın ondan elde edilen, onun arkasında kalan ve tâbî olan *lâzım* bakımından olduğu apaçık ortadadır. Şayet asıl anlamın kasdı şart değilken asıl anlamdan elde edilen tâbinin kast edilmesi şart ise tâbî olanın vasfının asıl olanın vasfını aşması gerekir ki bu da fer’ özelliğinin asıl için zorunlu olduğu sonucuna götürür. Bilakis bu konuda tahkik şudur: ‘cevâz’ lafzı burada ‘karîneyle mümkün olma’ anlamında kullanılmıştır. Bu söz mecâz ile kinâyeye arasındaki farka götürüyor ve bu sözde hakîkî anlamın kast edilmesi *mümten*dir. Allâme Muhakkikin vehmettiği gibi şart olmasının mukabili değildir. **Miftâh**’ta geçen ‘nefyetmez’ ibaresi anlamın kast edilmesinin gerçekleşmesine (tahkik) delâlet eder –ki çelişkileri çürütmüştür-. Farkın ortaya konmasında ‘cevâz’ lafzının tekrar zikredilmemesi ve **İdâh**’da olduğu gibi *lâzım*ın kast edilmesi sırasında zikredilmesi buna işaret ediyor. **Allame Şârih** de onu nakletti ve sıhhatinin olmadığına hamletti ki bu delili olmayan bir iddiadır.

“Zikretmeden de aynı anlamı verecekken kinâyenin tarifinde niçin ‘cevâz’ lafzını koydular? Ve niçin **Sekkâkî** anlamın kast edilmesinin tahkikini adem-i tenâfi (çelişkinin olmaması) olarak zikretti?” denirse biz de şöyle deriz: Çünkü, mecâzda (hakîkî anlamın) mümkün olmadığını dikkate alarak, kast edilen anlamı engelleyen karinenin bulunması sebebiyle hakîkî anlamın kast edilmesi mümkün olmadığından tarife ‘cevâz’ lafzını eklediler. **Sekkâkî**, mecâzla kinâyeye arasındaki farkı açığa çıkarmayı isteyerek ve hakîkî mananın kast edilmesi şart olmadan kinâî mananın kast edilmesi şart olduğu için değil de (kinâyeye ve mecâzın) birbirine mukabil olduğunu göstermek için, iki kast edilenin karşılıklı uyumsuzluğunu göz önünde bulundurarak ‘adem-i münâfât’ ile ifade etti. Dikkatlice düşünölsün!

Teftâzânî (Allah rahmet eylesin) şöyle demiştir: “Çünkü kinâyede –hiç kılıç bağı olmasa da- ‘Falancanın kılıç bağı uzundur’ sözümüzün sıhhatini kesin olarak ifade etmek için caiz olsa bile, çoğunlukla hakîkî mana kasd edilmez. Aynı şekilde hiç köpeği ya da devesi olmasa bile ‘köpeği korkak’ ve ‘devesi cılız’ sözlerimizde olduğu gibi...”³⁶ (Teftâzânî’den alıntı sona erdi.)

Derim ki: Burada bir tartışma söz konusudur. Çünkü hakîkî anlamın kast edilmesi (onun) dış dünyada mevcut olup olmadığına dayanmaz. Kişinin uzun bir kılıç bağının olduğu, köpeğinin korkak olduğu, cılız bir devesi olduğu zihinde canlandırılabilir. Bu lafızlarla, kinâî anlamlarına geçiş yapmak (intikal) için, hakîkî anlamları kast edilir. Dış dünyadaki varlıklarını temel almak doğru kabul edilse bile niçin hakîkî anlamın kast edilmesi için dış dünyada bulunmalarını farz etmek caiz olmasın? Halbuki bu, kinâî anlama geçmenin maslahatı için gerekli olan

35 Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi 'l-Miftâh*, 640; Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, 513.

36 Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi 'l-Miftâh*, 640-641.

şeylerdendir. Varid olmasa ve onu kast etmekle ilişkilendirilmese sözün manadan hali olması gerekir. Çünkü lafız kinaî mana için vaz olmamıştır ve hiçbir karine ona delalet etmez. Bu sebeple lafzın mana için kullanımı (*isti'mal*) ve (hakîkî anlamdan) (kinâî anlama) geçmek için onun kast edilmesi gerekir.

Teftâzânî şöyle demiştir: “*Miftâh*’ın başka bir yerinde kinâyede kast edilenin, mana ve (bu mananın) lazımnın birlikte olduğuna dair bir açıklama vardır. Çünkü o (**Sekkâkî**) demiştir ki: Musta‘mel kelimeyle kast edilen ya tek başına onun (hakîkî) manasıdır; ya tek başına (hakîkî) manası olmayandır; ya da hem (hakîkî) manasıdır hem de (hakîkî) manası olmayandır. Birincisi hakikat; ikincisi mecâz; üçüncüsü de kinâyedir. Hakikat ve kinâye (mananın) hakîkî olmasında ortaklıklar; ancak (manaya delâlet eden lafzın) tasrih edilip edilmemesi konusunda farklılaşırlar. Bu, **Musannif**’in, (kinâye) lazımnın kast edilmesiyle birlikte manasının kast edilmesi yönünden mecazdan ayrılır sözünü hatırlatıyor.”³⁷ Derim ki: Bu, işin ehli tarafından razı olunan kabulü hakeden gerçektir.

Teftâzânî şöyle dedi: “(Her ne kadar Musannif lazımnın kast edilmesini asıl, mananın kast edilmesini tâbi olarak işaret ediyorsa da. “Zeyd Amr’la birlikte geldi” sözümüzden anlaşıldığı gibi. Bu durumda: “Falanca Emir ile beraber geldi” denilir, “Emir onunla beraber geldi” denilmez.”³⁸ (Teftâzânî’den alıntı sona erdi.)

Ben derim ki: **Fâzıl Şârih**’in kinâî anlamın kasdının asıl olup hakîkî anlamın kasdının tâbi olduğuna işaret eden iddiasında kıyâs –daha önce geçtiği üzere- bunun tersini gerektirir. Verdiği örnekten anlaşılan meseleye gelince tüm suretlerde gayr-ı sabittir. Çünkü bu kullanım değişken, bazı unsurlarla alakalı ve bir şarta bağlı olabilir. Çünkü “Falanca Emir’le birlikte geldi” sözünden, ع lafzından sonra gelen herhangi bir emare vasıtasıyla tâbîlik anlaşılması caizdir. Ancak “Zeyd Amr’la birlikte geldi” sözünden tâbîliğin anlaşılması uzaktır. Ondan anlaşılan sadece “birlikte” lafzının öncesindeki ile sonrasındakinin ona müteallik olan fiilde karşılaştırılmasıdır, başka bir şey değil.

“Bu varsayıma göre hakikat ile mecâzı birleştirmek gerekir ki bu **Şâfîilerin** yoludur.” denilirse şöyle deriz: Hakîkî anlamın kast edilmesini engelleyen bir karine olmadığı sürece anlam mecâz olmaz. Böyle bir durumda lafız karine yardımıyla mecâzî anlama delâlet eder. Çünkü iki anlam arasında ilişki bulunması mecâzî anlamın gerçekleşmesi için kafi değildir. Ayrıca bununla beraber lafız ona delalet etsin diye hakîkî anlamın kast edilmesine engel bir karine gerekir. Bunun amacı kinâî anlam ile hakîkî anlam arasında bir ortaklığın gerekliliğidir ki asıl maksat da budur. Böylece mecaz ile kinaye arasındaki fark açıklığa kavuşmuş oldu. *Îzâh* ehlinde isen bu mikdar sana sabah da gecede yeter.

Hitama erdirmek istediğimiz şeyin karalaması ve açıklamayı istediğimiz şeyin satırlara dökülmesi, işleri en güzel sonlandırmanın yardımıyla sona erdi. En güzel şekilde sonlandırmamız O’nun keremiyle ve Nebî’sinin hürmetiyedir. Salat ve selamın en güzeli O’nadır.

37 Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*, 641; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 524-525.

38 Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*, 641.

4. Risâle fi'l-fark beyne'l-kinâye ve'l-mecâz'ın Arapça Metni

رسالة في الفرق بين الكناية والمجاز³⁹

ألفها: محمد بن محمد الجورومي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين.

وبعد؛ فيقول العبد المفتقر إلى الله الغني **محمد بن محمد الجورومي**- غفر الله ذنوبه بلطفه الخفي- قد التمس مني بعض من الطلاب الذي هو أعزّ الأحباب وخالصة الأصحاب أن أبين فرق الكناية والمجاز بلا تطويل ولا إيجاز، اعتذرت لقصور باعي وقلة متاعي، لم ينتج معذرتي إلا توغّلتهم في الإلحاح ومبالغتهم في الاقتراح. حين مذاكرتي لهم الرسالة المسمى بالاستعارات حررت ما سنح بخاطري المكدر بالكدورات؛ وأرجو من الله كشف الغطاء في تسطير القواعد والعصمة عن الخطأ في تقرير المقاصد، فإني لمقربان السهوشأني وغطاء الغفلة يغشاني وهو حسبي وعليه اعتمادي.

قال **الخطيب**-رحمه-: «المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وُضعت له علاقة مع قرينة مانعة عن إرادته، وتخرج الكناية بقيد مع عدم إرادته.»⁴⁰ وقال العلامة العلامة الثاني **والمحقق التفتازاني**: «لأن الكناية مستعملة في غير ما وضع له مع جواز إرادته.»⁴¹ فظهر من هذا أنه الكناية وإن كانت مع قرينة لكنها ليست بمانعة عن إرادة الموضوع له -أي عن صحة إرادتها بخلاف المجاز-. قيل: بأنه إن أريد بمنع القرينة منعها عن صحة إرادة الموضوع له لذاته⁴² فالكناية كذلك؛ وإن أريد منعها عن صحة إرادته للتوسّل فهو مشترك بينهما؛ وأجيب بأن المعتبر في الكناية أمران: وجود الموضوع له في مادة الاستعمال، وإرادته بالفعل للانتقال بناء على وجوده.

و فيه نظر: إذ قد صرحوا بجواز الكناية عند استحالة المعنى الموضوع له كما في قوله تعالى: ﴿بل يدها مبسوطتان﴾⁴³ حيث جعلوه كناية عن الجود مع استحالة معناه الحقيقي، وهو بسط اليد. ويمكن الجواب عنه بأن يقال: إن المراد بالوجود أن يوجد في أصل الاستعمال وفي الجملة لا في كلّ موادّ الاستعمال، وليس شيء من ذلك بمعتبر في المجاز، وإن اعتبر فيه تصوير المعنى الموضوع له لتصحيح بناء العلاقة.

قال **المحقق الشريف**: «أعلم أن استعمال بسط اليد في الجود بالنظر إلى من جاز أن يكون له يد سواء وجدت وصحّت أو شلت أو قطعت أو فقدت لنقصان في الخلق كناية محضة لجواز إرادة المعنى الأصلي في الجملة. وبالنظر إلى من تنزه عن اليد مجاز متفرّع عن الكناية لامتناع تلك الإرادة؛ فقد استعمل بطريق الكناية كثيراً حتى صار بحيث يفهم منه الجود من غير أن يتصوّر يد أو بسط ثم استعمل مجازاً في معنى الجود. وقس على ذلك نظائره من قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾⁴⁴»⁴⁵

وأجاب بعض الأفاضل عن أصل الأشكال بأن يقال: إن المراد بصحة إرادة المعنى الحقيقي صحتها بحسب⁴⁶ قانون

39 .المكتبة السليمانية، يازما باغيشلار، رقم 460، ورق 136-139ب.

40 الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: أحمد شويبي، القاهرة: دار الغدّ الجديد، 2016، ص. 293، الخطيب القزويني، تلخيص المفتاح، (في داخل كتاب المطول شرح تلخيص المفتاح، صححه وعلق عليه: أحمد عزو عنابة، بيروت: دار الكوخ للطباعة والنشر، 2004)، ص. 64.

41 التفتازاني، المطول شرح تلخيص المفتاح، صححه وعلق عليه: أحمد عزو عنابة، بيروت: دار الكوخ للطباعة والنشر، 2004، ص. 571.

42 1127.

43 سورة المائدة، 64.

44 سورة طه، 5.

45 السيد شريف الجرجاني، الحاشية على المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، قرأه وعلق عليه: رشيد أعرض، دار الكتب العلمية، دار الكوخ للطباعة والنشر، بيروت 2008، ص. 400

46 1127ب.

وضع اللغة من غير تأؤل ، ولا تخفى⁴⁷ صحتها كذلك في كل كناية مع قطع النظر عن التوسل به إلى شيء كجبان الكلب بخلاف المجاز كالأسد. وفيه نظر: ولعل الصواب في الجواب أن يقال: إن المراد بصحة إرادة الموضوع له صحة إرادته لولا إرادة غير الموضوع له؛ وبعدهم صحتها عدم صحتها لولا إرادة غير الموضوع له، فتأمل.⁴⁸

وقال الخطيب في بحث الكناية بعد تعريفها: «فظهر أنها تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى الحقيقي للفظ مع إرادة لازمته.»⁴⁹ وقال المحقق التفتازاني: «وهنا بحث وهو أن المفهوم من التعريف المذكور أن المراد في الكناية هو لازم المعنى وإرادة المعنى جائزة لا واجبة، وبهذا يشعر قوله في المفتاح: «إن الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة فلا يمنع في قولك: فلان طويل الجاد، وإن يراد طول يجاده مع إرادة⁵⁰ طول قامته»⁵¹، هذا هو الحق.»⁵² (انتهى)

وأقول: يناقش فيه بأن فهم عدم وجوب إرادة المعنى الحقيقي مع وجوب إرادة المعنى الكنائي من كلام الخطيب ومن كلام صاحب المفتاح - وهما مقترحان بإرادتهما معا - وهم؛ لأن لا يخفى عليك أن المعنى الموضوع له من حيث هو أصل والمعنى الكنائي اللازم من حيث هو لازم مستفاد منه ومتأخر عنه وتبع. فلو وجب إرادة التبع المستفاد من الأصل من غير وجوب إرادته يلزم زيادة وصف التبع على وصف الأصل، وهو يؤدي إلى لزوم مزية الفرع على الأصل، بل التحقيق أن لفظ الجواز هنا مستعمل⁵³ في عدم الامتناع بقريئة أن الكلام مسوق للفرق بين المجاز والكناية، وفيه إرادة المعنى الحقيقي ممتنعة وليس بمقابل للوجوب كما توهمه العلامة المحقق.

وما وقع في المفتاح من عبارة «لا تنافي» تدل على تحقيق إرادة المعنى حيث نفي المنافاة؛ يشهد على هذا عدم إعادة لفظ الجواز في ظهور الفرق، وذكره في جانب إرادة اللازم كما في الإيضاح؛ والشراح العلامة نقله وحمله على عدم الصحة، وهو دعوى بلا دليل.

فإن قيل: لم أخذوا لفظ الجواز في تعريف الكناية مع أنه يستفاد بغير ذكره ولم عبر السكاكي عن تحقيق إرادة المعنى بعدم التنافي، قلنا: لأن المجاز لما امتنع فيه إرادة المعنى الحقيقي بنصب القرينة الصارفة عن إرادته أخذوا لفظ الجواز في التعريف نظراً إلى عدم جوازها في المجاز. وعبر السكاكي بعدم المنافاة نظراً إلى تنافي الإرادتين فيه حرصاً على وضوح الفرق بين المجاز والكناية وإظهاراً لتقابل أحدهما بالآخر لا لوجوب إرادة المعنى الكنائي من غير وجوب إرادة المعنى الحقيقي، فليتأمل.

وقال التفتازاني - رحمه الله: «لأن الكناية كثيراً ما تخلو عن إرادة المعنى الحقيقي وإن كانت جائزة للقطع بصحة قولنا: فلان طويل الجاد، وإن لم يكن له جناد قط وقولنا: جبان الكلب ومهزول الفصيل، وإن لم يكن له كلب ولا فصيل»⁵⁴ (انتهى).

أقول: فيه بحث، لأن إرادة المعنى الحقيقي غير متوقفة على⁵⁵ الوجود الخارجي، بل يمكن أن يلاحظ في ذهن جناد له طول وكتب له جبن وفصيل له هزال. ويراد بهذه الألفاظ معانيها الحقيقية لأجل الانتقال إلى معانيها الكنائية، ولو سلم توقفها على الوجود الخارجي لم لا يجوز أن يفرض وجودها في الخارج لإرادة المعنى الحقيقي وهي مما لا بد منه لمصلحة الانتقال إلى الكنائي، ولو لم يرد ولم يتعلّق القصد إليه يلزم خلو الكلام عن المعنى لأن اللفظ لم يوضع للمعنى الكنائي ولا قرينة تدل عليه. فلا بد من استعمال اللفظ في المعنى وإرادته لينقل منه إليه.

وقال التفتازاني: «في موضع آخر من المفتاح تصريح بأن المراد في الكناية هو المعنى ولازمه جميعاً، لأنه قال: المراد بالكلمة المستعملة إما معناها وحده أو غير⁵⁶ معناها وحده أو معناها وغير معناها، والأول الحقيقة والثاني المجاز

47 يخفى - في النص -.

48 قد أشبعنا الكلام في شرح المسالك، فإن أردت زيادة التفصيل فارجع إليه - في الهامش -.

49 الخطيب القزويني، تلخيص المفتاح (داخل كتاب المطول شرح تلخيص المفتاح)، ص: 70.

50 كلمة «إرادة» تحت السطر.

51 السكاكي، مفتاح العلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، 2011، ص: 513.

52 المطول شرح تلخيص المفتاح، ص: 640.

53 1128.

54 المطول شرح تلخيص المفتاح، ص: 640-641.

55 128 ب.

56 أو غير: خارج السطر.

والتالث الكناية، والحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقيين وتفرقان في التصريح وعدمه، وبهذا يشعر قول **المصنف** 57: إنها تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى مع إرادة لازمه «58؛ أقول: هذا هو الحقّ الحقيق بالقبول المرضي لدى الفحول. وقال **التفتازاني**: « وإن كان مشيراً إلى أنّ إرادة اللازم أصل وإرادة المعنى تبع كما يفهم من قولنا: « جاء زيد مع عمرو » ، ولهذا يقال: « هو جاء فلان مع الأمير » ، ولا يقال: « جاء الأمير معه. »⁵⁹ (انتهى) أقول: ما ادّعه الشارح الفاضل⁶⁰ من الإشارة إلى أن إرادة المعنى الكنائي أصل ، وإرادة المعنى الحقيقي تبع؛ والقياس يقتضي خلافه كما مرّ. وأمّا دعوى الفهم ممّا أورده من المثال فغير ثابت في جميع الصور ، لأنه يمكن أن يكون هذا الاستعمال غير مطّرد ومختصّاً بموادّ أو مشروطاً بشرط ، لأنه يجوز أن يفهم من : « جاء فلان مع الأمير » ، تبعيّة، فلأن بواسطة أمارة ما بعد مع ، لكنّ فهم التبعيّة من : «جاء زيد مع عمرو » وبعيد ، وإنما المفهوم منه مقارنة ما قبل لفظ مع ما بعده في الفعل المتعلّق به لا غير.

فإن قيل: فعلى هذا التقدير يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ، وهو **مذهب الشافعية** ، قلنا: إنّ المعنى لا يكون مجازياً ما لم تكن قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي، فحينئذ⁶¹ يدلّ اللفظ على المعنى المجازي بمعونة القرينة ، لأن وجود العلاقة بين المعنيين لا يكفي في انعقاد المعنى المجازي ، بل لا بدّ معه من قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي حتى يدلّ اللفظ عليه؛ غاية الأمر لزوم الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى الكنائي وهو المطلوب. فوضح الفرق بين المجاز والكناية غاية الوضوح ، إن كنت من أهل الإيضاح يكفي لك هذا القدر في الصّباح والرّواح.

قد وقع الفراغ عن تسويد ما أردنا ختامه وتسطير ما أردنا بيانه بعون⁶² من ختم الأشياء على حسن الختام ومن كرمه أن يختم خواتمنا حسن الختام بحرمة بنّيه عليه أفضل الصّلاة والسّلام.

57 المص - في النص -.

58 المطول شرح تلخيص المفتاح، ص. 641؛ مفتاح العلوم، ص. 524-525.

59 المطول شرح تلخيص المفتاح، ص. 641.

60 1129.

61 فح - في النص -.

62 بعوان - في النص -.

Kaynakça/References

- Abdülkahir el-Cürcânî. *Delâilü'l-icâz Sözdizimi ve Anlambilim*. Trc. Osman Güman. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Antâkî, Mahmud el-. *el-Alâka*. İstanbul, t.y.
- Aşkan, Timur. “Yûsuf B. Hüseyin el-Kirmâstî ve Usûlü'l-Istlâhâtî'l-Beyâniyye Adlı Eseri”. *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl, Sempozyum Tebliğleri*. 127-150. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Benli, Mehmet Sami. *Osmanlı Devletinin Kuruluşundan Fatih Devri Sonuna Kadar Geçen Dönemde Arapça Belagata Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Alimleri*. Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.
- Benli, Mehmet Sami. *Yusuf el-Kirmastî ve et-Tebyîn fi'l-Meânî ve'l-Beyân'ı*. Doktora, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Bolelli, Nusreddin. *Belâgat Beyân Meânî Bedii İlimleri Arap Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Bulut, Ali. “Hamza b. Turgud Aydınî ve Belâgata Dair el-Hevâdî fi Şerhi'l-Mesâlik Adlı Eseri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 24-25 (2007): 275-291.
- Bulut, Ali. “Hamza b. Turgut Aydınî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1: 528-529. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *el-Hâşiye ale'l-mutavvel Şerh telhîsî'l- miftâhî'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l- ilmiyye-Daru'l-Koukh li't-tbâa ve'n-neşr, 2008.
- Çorûmî. *Şerhu'l-mesâlik*. Beyazîd Devlet, nr. 6018, yaprak. 30b., t.y.
- Dönmez, Mustafa İsmail. *Hasan Çelebi ve Belâgatçılara Yönelik Tenkitleri (Mutavvel Hâşiyesi Çerçevesinde)*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017.
- Durmuş, İsmail. “İsferâyînî, İsmüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXII: 516-517. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Durmuş, İsmail. “Mecâz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Durmuş, İsmail. “Semerkandî, Ebû'l-Kâsım”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXXVI: 472-473. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Fazlıoğlu, Şükran. *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması, (el-Metalib el-ilahiyeye fi mevzuat el-ulum el-luğaviyye), -Eleştirel Metin ve İnceleme-Tokatlı Hasanoğlu Lütfullah [Molla Lütfi]*. İstanbul: Kitapevi, 2012.
- İshakoğlu, Ömer. *Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkıları*. Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Kazvîni, Hatîb el-. *el-Îzâh fi ulûmi'l-belâga*. Thk. Ahmed Şetivî. Kahire: Daru'l-gaddî'l-cedîd, 2016.
- Kazvîni, Hatîb el-. *Telhîsu'l-miftâh, (Teftazanî, el-Mutavvel şerh telhîsî'l-miftâh içinde)*. Thk. Ahmed Azv İnâye. Beyrut: Dâru'l-Koukh li't-tbâa ve'n-neşr, 2004.
- Nureddin Ceviz ve diğerleri. *Alaka ve tercümesi*. Erzurum: Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, 1999.
- Sekkâkî. *Miftâhu'l-ulûm*. Thk. Abdülhamid Hindâvi. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, t.y.
- Semerkandî. *Ferâidu'l-fevâid fi tahkiki meânî'l-istiâre*. Süleymaniye İzmirlî İ. Hakkı, no: 3648, yaprak: 49-51, t.y.


- Şaban, İbrahim. “Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Dair Eserleri”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*. XVII (2011): 107-132.
- Şaban, İbrahim. *Türk-Osmanlı Âlimlerinin Arap Belâgatına Yaptıkları Katkıları (XVII-XVIII. Asırlar)*. Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, t.y.
- Teftâzânî. *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*. Thk. Ahmed Azv İnâye. Beyrut: Dâru'l-Koukh li't-tibâa ve'n-neşr, 2004.
- Teftâzânî. *et-Telvih ale't-tavzih*. İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1310.
- Tuna, Üzeyr. “Hamza b. Turgud'un Hayatı, Eserleri ve 'Kitabu'l-Mesâlik' Adlı Eseri”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2018): 199-228.
- Yavuz, Mehmet. *Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar Arapça Gramer (Sarf – Nahiv)e Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Alimleri*. Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.
- Yıldız, Musa. “Ali Kuşçu'nun Risâle fi'l-isti'âre'si”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. 3 (1999): 215-234.
- Yıldız, Musa. “Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Risâle fi'l-Kinâye ve't-Ta'riz'i”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. 4 (2000): 43-68.

EK: *Risâle fi'l-fark beyne'l-kinâyê ve'l-mecâz* [Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 460, yaprak 136a-139b.]



Memlûkler Dönemi (648-923/1250-1517) Tarih ve Tabakât Eserlerine Dair

On the Chronicles and Biographical Works (Tabaqat) of Mamluk Times (648-923/1250-1517)

Fatih Yahya Ayaz¹ 



öz

Moğol istilası ile beraber yaşadıkları coğrafyaları terk etmek zorunda kalan ulemanın Mısır ve Şam bölgelerini kendilerine melce olarak belirlemeleri, özellikle de sultan ve devlet adamlarının teşvikleri gibi etkenler Memlûkler'in hüküm sürdükleri topraklarda kültürel bakımdan zengin bir muhitin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Böylece Memlûkler döneminde farklı alanlarda birçok âlim yetişmiş ve çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bilhassa tarih alanında mebzul miktarda tarihçi ve biyografi âliminin yetişmesi ve bu kişilerin hacimli eserler yazması bu dönemin İslâm tarihçiliğinin altın çağı olarak addedilmesini sağlamıştır. Bu eserlerde aynı zamanda Osmanlı ve civardaki birçok devletin tarihleriyle ilgili önemli bilgilerle önde gelen şahsiyetlerin hayatları hakkında bilgi ve ayrıntıları bulmak da mümkündür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde bağımsız olarak Memlûk tarihçilerini ve biyografi eserlerini ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu bakımdan böyle bir çalışma yapılması zaruri bir durum haline almıştır. Çalışmamızda giriş kısmının ardından Memlûk tarihçilerinin önde gelenleri ve eserleri Bahrî ve Burcî şeklinde iki temel devreye ayrılarak tanıtılmıştır. Çalışmamız, Memlûk tarihçiliği ve tarihçilerinin tasvirinin yapıldığı bir genel çalışma olmaktan çok bu alanda uzun yıllar çalışmış bir ilim adamının tecrübelerini yansıtmaya amaçladır. Diğer bir deyişle bu çalışmada, bir Memlûk tarihçisinin meselelere yaklaşım biçimi, tarafsızlığı veya tarafsızlığı, eserinde karşılaşılabilecek sorunlar veya o eserin nasıl kullanılması gerektiği gibi konular mümkün mertebe örneklendirerek izah edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tarih eserleri, vefeyât, tabakât, Memlûkler, tarih

ABSTRACT

Factors such as the fact that the ulema (scholars), who had to leave their regions upon the Mongol invasion and take the Regions of Egypt and Damascus as a shelter for themselves, especially the incentives of sultans and statesmen, enabled a culturally rich neighborhood in the land dominated by Mamluks. Thus, many scholars existed in different fields during the Mamluk period and many works were written. In particular, the existence of many historians and biography writers in the field of history and the writing of

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Fatih Yahya Ayaz (Prof. Dr.), Çukurova Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Adana, Türkiye
E-posta: fyayaz@yahoo.com
ORCID: 0000-0003-3261-4915

Başvuru/Submitted: 23.01.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested:
26.02.2020
Son Revizyon/Last Revision Received:
26.02.2020
Kabul/Accepted: 04.03.2020

Atıf/Citation: Ayaz, Fatih Yahya. Memlûkler Dönemi (648-923/1250-1517) Tarih ve Tabakât Eserlerine Dair. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1, (Mart 2020): 147-179. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.678998>

voluminous works, caused this period to be considered the golden age of Islamic Historiography. In these works, it is also possible to find important information about the history of the Ottomans and many surrounding states, and information and details about the lives of leading figures. As far as we can identify, there is no separate work in our country that studies Mamluk historians and biographies. In this respect, such a study has become a necessity. After the introduction of our study, the leading historians of the Mamluk and their works were introduced in two basic periods as Bahrî and Burcî. Our study aims to reflect the experiences of a scholar who worked in this field for many years, rather than a general study depicting Mamluk historiography and historians. In other words, in this study, subjects such as the way a Mamluk historian approaches matters, his/her partiality or impartiality, problems that may be encountered in his/her work, or how that work should be used are explained with examples as far as possible.

Keywords: Chronicles, biographies/tabaqat, Mamluks, history

EXTENDED ABSTRACT

The assessment of the historians and biography authors in the period of the Mamluks should be made by considering the political, military, economic, social and scientific developments during the period, from the establishment of this state to its collapse. For example, in history works, which were written during the founding years of the Mamluks, the major theme is the struggles against the Crusaders and the Mongols. In the following years, the historians focus especially on the interior developments during al-Melikü-n-Nasir Muhammed b. Kalavun (first reign: 693-694/1293-1294, second reign: 698-709/1299-1309, third reign: 709-741/1309-1341). In the late 8th (14th) century and early 9th (15th) century, the historians focused on Timur (771-807/1370-1405), and especially towards the end of the Burji/Circassian Mamluke period (784-923 / 1382-1517), the focus was on the new rival and the hostile Ottomans. Likewise, due to the increasing economic problems in the last period of the state and the riots caused by the Mamluk groups, economic and social issues were discussed more. On the other hand, the social classes to which historians belong to affect both the content of the historical works and the way they address the events. For example, historians from the military class concentrate more on political events and give more information about the military class that holds the power. Also, the biographies of the people belonging to this class are relatively intense compared to other individuals in the biography sections of their work. The historians from the Ulema class, although there are exceptions, address to social and scientific/cultural developments more, and also devote a large part for the biographies of scholars in the biography sections. The geographical regions where the historians live also affect the content of their works. For example, historians who live in the Damascus region (Syria/Bilad-i Damascus) generally concentrate on the biographies and prefer Damascus-based narrative in political developments. Egyptian historians, on the other hand, address the events more than the biographies, and they focus on the developments taking place in Cairo, the capital city. Therefore, Mameluke historiography has several differences based on the period, place, and social class of the historians and their position in the state.

First of all, it is necessary to point out some possible reasons for writing so many historical works during the Mamluks period. The patronage provided by the sultans and statesmen to the historians and their encouragement should be mentioned first. As a matter of fact, Sultan Baybars adopted Ibn Sheddad and Ibn Abduzzahir among his relatives and took them to some of his campaigns. For example, Ibn Abduzzahir was with Baybars during his Kayseri campaign. Ibn Abduzzâhir's booklet in makâma-style on the Kayseri campaign is quite detailed and requires special study. Also, it is a primary source in terms of determining the characteristics of the Turkish Seljuks, such as their various customs, and clothing. The statesmen of this period not only encouraged and provided patronage to the historians, but some of them also wrote historical works such as Baybars el-Mansuri and Ebu'l-Fida al-Meliku'l-Mueyyed. Also, it is determined that the leading Mameluke sultans transferred their knowledge and observations to the historians of the period. As a matter of fact, it is determined that many Mameluke sultans were among the important sources of historians such as Yunini, Nuveyri, Ibnu'd-Devadari, Makrizi, Ayni, and Ibn Tagriberdi.

The works of the children of the Mameluke sultans, which were the class of "evladunnas", also played an important role in the spread of historiography. It could be said that the members of this group, who were regarded as a reserve force and not generally appointed to important positions, tried to stand out with what they wrote in the field of history. We compare this situation with the fact that the non-Arab class, which was generally in the second order in the Umayyads (41-132/661-750) period, came to the fore in the field of science. Among the leading historians of the Mamluks period, the authors such as Ibnu'd-Devadari, Ibn Dokmak, Ibn Tagriberdi, Abdulbasit el-Malati, and Ibn Iyas tried to maintain the role of their fathers or grandfathers in the field of history. Substantially, the criticism of these historians for the historians came to the fore in the religious sciences such as Makrizi, Ibn Hacer, Sehavi, or Hatib el-Cevheri from the public class, and the criticisms of historians from the ulema class for them took place on the ground of knowledge or ignorance about the Mameluke State politics and Mameluke system. In particular, the criticisms of IbnTagriberdi on this group in terms of the Mameluke system and their knowledge of Turkish language, the statements of him and Abdulbatit al-Malati, which glorified the Bahri/Turkish Mamluks period, and severe criticism of Sehavi and Hatib al-Cevheri's on their close relations with the statesmen of the "evladunnas" class can be given as examples. It should be noted that the criticisms of Sehavi and Hatib al-Cevheri also provided very valuable information in terms of determining the understanding of the patronage of scholars in this period.

Finally, we would like to propound some of our opinions about how historical works written during the Mamluks should be used. First of all, we should present our objections to the view that the Mameluke historiography is a repetition of each other and that there are several fundamental works. In our opinion, some minor details are scientifically vital in illuminating many historical events. For example, Makrizi, who lived about a century

after the establishment period of the Mamluks period, points out many details in his works, which he wrote with the help of historians who had witnessed that period and also he connected events that were reported to be independent of each other in previous history books. Also, the widest information about the biography of Baybars al-Mansuri is included in the works of Makrizi, not Safedi or Kutubi. Being from the same period as Makrizi, Ibn Kadi Suhbe conveys some of the events, which are comprehensively conveyed by Makrizi, in a short form but with important remarks. For example, while Makrizi mentions general statements about the peace that was tried to be established by the Crusader states for a long time after the known Alexandria raid, Ibn Kadi Suhbe reports that Cyprus is also among the parties to the accord and provides explanatory information, stating that the term of the accord is twenty years. Ibn Tagriberdi, who was the student of Makrizi, quotes many events from the works of his teacher during his life, however, he provides important remarks and corrections by intervening with his famous “kultu”s. Ed-Delilu's-safi, which is a summary of the twelve-volume al-Menhel, is one of the two biographical works of Ibn Tagriberdi, and it can be given as an example of this situation in that it contains additional biographies and the death dates of some sultans not included in the first work. Therefore, the historical works that appear to be repetitions of each other, play an important role in clarifying the events with the details they provide, although they are little.

Giriş

Memlûklerdönemi tarihçiliği ve biyografi yazıcılığı ile alâkalı değerlendirmeler bu devletin kuruluşundan yıkılışına kadarki süreçte gelişen siyasî, askerî, iktisadî, sosyal ve ilmî gelişmeler göz önünde bulundurularak yapılmalıdır. Mesela Memlûkler'in kuruluş yıllarında kaleme alınan tarih eserlerinde ağırlıklı konular Haçlılar ve Moğollarla yapılan mücadelelere dairdir. Daha sonraki yıllarda tarihçilerin ilgisi özellikle el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun döneminde (birinci saltanatı: 693-694/1293-1294, ikinci saltanatı: 698-709/1299-1309, üçüncü saltanatı: 709-741/1309-1341) iç gelişmeler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Hicrî VIII. asır sonları ve IX. asır başlarında Timur (771-807/1370-1405), özellikle Burcî/Çerkez Memlûkler döneminin (784-923/1382-1517) sonlarına doğru ise yeni rakip ve hasım Osmanlılar odak noktasını teşkil etmektedir. Aynı şekilde son dönemlerde artan ekonomik sıkıntılar ve memlûk gruplarının çıkardıkları isyanlar sebebiyle iktisadî ve sosyal meseleler daha fazla konu edilmektedir. Diğer taraftan, tarihçilerin mensup olduğu sosyal sınıf da tarih eserlerinin hem muhtevalarını hem de olayları ele alış biçimini etkilemektedir. Mesela askerî sınıfa mensup tarihçiler siyasî hadiselerle daha fazla yoğunlaşmaktadır. Bu gruptakiler iktidarı elinde tutan askerî sınıfa dair daha fazla bilgi vermekte, eserlerinin vefeyât kısmında bu sınıfa mensup kişilerin hâl tercümeleri diğerlerine nispetle yoğunluk arz etmektedir. Ulema sınıfından tarihçiler ise istisnaları bulunmakla birlikte sosyal ve ilmî/kültürel gelişmelere daha fazla yer vermekte, vefeyât kısımlarında da âlimlerin biyografilerine geniş yer ayırmaktadırlar. Yine tarihçilerin yaşadıkları yer de eserlerin muhtevasını etkilemektedir. Mesela Şam bölgesinde (Suriye/Bilâd-ı Şam) yaşayan tarihçiler genellikle vefeyât kısımlarına daha fazla ağırlık vermekte, siyasî gelişmelerde de Şam merkezli anlatımı tercih etmektedirler. Mısırlı tarihçiler ise umumiyetle havâdis ve vefeyât kısımlarından havâdisle daha fazla yer ayırmakta, merkeze de başkentteki gelişmeleri koymaktadırlar. Dolayısıyla Memlûk tarihçiliği, tarihçilerin yaşadığı dönem, yer ve mensup oldukları sosyal sınıfla devlet içerisindeki konumlarına göre birtakım farklılıklar arz etmektedir.

Bahsettiğimiz özellikler çerçevesinde Memlûkler dönemi tarihçiliğini öncelikle devletin geçirdiği dönemler bakımından iki devreye ayırmak daha uygun gözükmektedir. **Birinci devre Bahrî/Türk Memlûkler dönemi tarihçiliği ve tarihçileri** şeklinde isimlendirilebilir. Bu devre kendi içerisinde Mısırlı ve Şamlı tarihçiler şeklinde alt başlıklara ayrılabilir. Öncelikle Mısır kökenli tarihçiler ele alındığında bunların sayıca daha az olduğu ve önemli bir kısmının askerî sınıfa mensup bulunduğu tespit edilmektedir. Mesela Baybars el-Mansûrî (ö. 725/1325), İbnü'd-Devâdârî (ö. 736/1336'dan sonra), Şücâî (ö. 745/1345'ten sonra) ve Yusuflî (ö. 759/1358) gibi tarihçiler bunlar arasında zikredilmelidir. Bahsi geçen tarihçilerin eserlerinde siyasî, askerî gelişmelerin ağırlıkta olduğu ve vefeyâta daha az yer verildiği müşahade edilmektedir. Memlûk devlet adamı **Baybars el-Mansûrî** ve *Zübdetü'l-fikre fi târihi'l-hicre*¹ adlı

1 Rükneddin Baybars el-Mansûrî en-Nâsırî ed-Devâdâr el-Hitâî, *Zübdetü'l-fikre fi târihi'l-hicre*, nşr. Donald S. Richards (Beirut-Berlin: Das Arabische Buch, 1998).

eseri burada özellikle ele alınmalıdır. Bu eserin günümüze birkaç cildi ulaşmıştır.² **İbnü'd-Devâdârî**'nin *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*³ isimli eseri de bu kısımda özellikle zikredilmesi gereken kaynaklardandır. Eserin müellifi Seyfeddin Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek ed-Devâdârî'nin dedesi Aybek ve babası Cemaleddin Abdullah memlûk kökenli olup, babası Memlûk Devleti'nde mühim vazifeler yürütmüştür. Onun vazifeleri sayesinde birçok önemli devlet adamı ile tanışma ve çeşitli hadiseleri müşahade etme imkânı bulan müellif, bunları eserine de yansıtmış gözükmektedir.⁴ Müellif İbnü'd-Devâdârî, ilme olan merakı ve tarihe duyduğu alâka sebebiyle adını belirttiğimiz dokuz ciltten müteşekkil umumî tarihini kaleme almış, eserine verdiği genel ismin dışında her cilde ayrı bir ad da vermiştir. Memlûk tarihini konu edinen devletin kuruluşundan el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un ilk dönemine kadar olan kısmı muhtevî 8. ciltle, bu noktadan 736 (1335) senesine kadarki devreyi içeren 9. ciltlerin ikinci adları sırasıyla *ed-Dürretü'z-zekiyye fi ahbâri'd-devleti't-Türkiyye* ve *ed-Dürri'l-fâhur fi sîreti'l-Meliki'n-Nâsır*'dır. 8. cilt Ulrich Haarmann, 9. Cilt ise Hans Robert Roemer tarafından neşredilmiştir.

Memlûk tarihi ile alâkalı bahsi geçen eser kronolojik olup her yılın başında Nil nehrinin debisiyle ilgili tespitin ardından dönemin halifesi, Memlûk sultanı ve komşu devletlerin hükümdarlarıyla Memlûk Devleti'ndeki mühim vazife sahiplerinin isimleri zikredilir. Bu kısımlar bazen uzun bazen de oldukça kısa tutulmuştur. Buralarda verilen bilgiler dönemin sultanları ve önde gelen görevlileri tespit bakımından ehemmiyet arz ettiği gibi bazı açılardan müessese tarihi çalışanlar için de büyük kıymete sahiptir. Mesela Vezir Şerefüddin Hibetullah b. Sâid el- Fâizi'den (ö. 655/1257) bahsederken "Fâizi" lakabına işaretle önceden beri Mısır vezirlerine bir lakap verilmesinin âdet olduğunu da belirtir.⁵ Eserin diğer özelliklerine gelince bunları müellifin edebiyata duyduğu yakın alaka sebebiyle secîli bir dil kullanılması ve çokça şiir nakledilmesi, vefeyâta oldukça az yer verilmesi, seneler arasında bazen ciddi hacim farklılıklarının bulunması, özellikle muhtemelen yaşının küçüklüğü sebebiyle müşahade imkânı bulamadığı dönemi içeren 8. ciltte nakilde bulunulan bazı şahıslara ve tarihçilere işaret edilmesi,⁶ olayları yakinen takip imkânı bulduğu dönemi içeren 9. ciltte ise "kultü (ben dedim/derim ki)" ifadesinin sıkça kullanılması şeklinde özetlemek mümkündür. Yine bu son ciltte hadiselerin daha tafsilatlı bir şekilde ve varsa belgeleriyle nakledildiğini de belirtmeliyiz. Eserin bahsi geçen genel özelliklerinin dışında araştırmacılar için önemli olduğunu düşündüğümüz olumlu-olumsuz bazı hususiyetlerine de işaret etmeliyiz. Bu noktada öncelikle

2 Memlûk Devleti'nin kuruluşuyla alâkalı çalışmalar için ilk elden kaynak hüviyetinde olan bu eser hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız. Baybars el-Mansûri, Zübdetü'l-fikre, Donald S. Richards.

3 Seyfeddin Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer (ed-Dürri'l-fâhur fi sîreti'l-Meliki'n-Nâsır)*, nşr. Ulrich Haarmann, 8. cilt (Freiburg-Kahire: Schwarz, 1391/1971), İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer (ed-Dürri'l-fâhur fi sîreti'l-Meliki'n-Nâsır)*, nşr. Hans Robert Roemer, 9. cilt (Kahire: Sami el-Hâncî, 1379/1960).

4 Örnek olarak bk. İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, nşr. Hans Robert Roemer, 9/177, 179, 181.

5 İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, nşr. Ulrich Haarmann, 8/21.

6 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, nşr. Ulrich Haarmann, 8/23, 34, 39, 53, 68, 69, 99.

İbnü'd-Devâdârî'nin kendi döneminde meydana gelen olaylar ve bu hadiselerle irtibatlı şahıslara karşı tarafsız davranmadığını belirtmek durumundayız. Buna dair pek çok örnek bulunmakla birlikte el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'u baskı altında tutan iki büyük emîrden Baybars el-Çaşnigîr (ö. 709/1310) hakkındaki kanaatlerini zikretmek yeterlidir. İbnü'd-Devâdârî Moğollarla yapılan bir savaş öncesinde meydana gelen gelişmeleri aktarırken bahsi geçen emîrlerden Baybars el-Çaşnigîr hakkında ağır ifadeler kullanır.⁷ Oysa diğer Memlûk tarihçilerinin naklettiği bilgiler, İbnü'd-Devâdârî'nin bu sert ve galiz ifadelerini haksız çıkarır mahiyettedir.⁸ İbnü'd-Devâdârî'nin tarafgir yaklaşımı, el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'a karşı duyduğu büyük sevgi ve hayranlıktan kaynaklanıyor olmalıdır. Nitekim eserinin son cildine verdiği ismin yanı sıra bahsi geçen sultanın adını zikrederken kullandığı mübalağalı sıfatlar da⁹ bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla onun eseri, dönemin diğer tarihçilerinin eserleriyle karşılaştırılarak kullanılmalıdır. Onun özellikle el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'a muhalif davranan, isyan eden veya bu sultanın zamanında azledilen, cezalandırılan ya da taltif edilen devlet görevlilerine dair rivayetleri ihtiyatla ele alınmalıdır. Ancak müellifin bu tür ifadeleri kamuoyunun en azından bir kısmının kanaatlerini yansıtmaya bakımından sosyal tarih çalışmalarına malzeme temin eder mahiyettedir.

İbnü'd-Devâdârî, yukarıda işaret ettiğimiz olumsuz yönlerine rağmen yaşadığı dönemle ilgili verdiği bilgiler ilk elden malumat olduğundan ihmal edilemeyecek derecede önemli bir tarihtir. Mesela bazı hadiselerle ilgili nakil şeklindeki malumatı tenkit için "... bunlar (falan) kişinin kendi değerlendirmesine göre bana aktardıklarıdır ancak bu kitabın müellifi (kendisini kastediyor) duyumuyla değil bizzat içinde yer alarak bu hadiseleri nakleder..."¹⁰ ifadelerini kullanır. Yine onun naklettiği bazı bilgiler o konudaki yegâne malumat olması bakımından oldukça değerlidir. Mesela Memlûk tarihinde askerî yapı içerisinde genelde eski sultanların memlûkleri için kullanılan ve mahiyetiyle ilgili tartışmalar bulunan karânîs kavramına dair açıklayıcı bilgiler¹¹ onun eserinde bulunmaktadır.¹²

Mısırlı tarihçilerin ulema sınıfına mensup olanlarına gelince Sultan el-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın (658-676/1260-1277) yakınları arasında bulunan meşhur münşî İbn Abdüzzâhir (ö. 692/1293) ile Nüveyrî (ö. 733/1333) ve İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349) gibi önemli devlet görevlerini yürüten ansiklopedist tarihçiler bunların başında zikredilmelidir. Bu

7 İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-düer*, nşr. Hans Robert Roemer, 9/83.

8 Bk. Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre*, nşr. Donald S. Richards, 367, 372 vd.; Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *İkdu'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân*, nşr. Muhammed M. Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1987-1992), 4/227-228; ayrıca bk. Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî, *Kitâbü'l-Mukaffe'l-kebir*, nşr. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî 1991), 7/182.

9 Bazı örnekler için bk. İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-düer*, nşr. Hans Robert Roemer, 9/5, 6, 13, 24, 176.

10 İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-düer*, nşr. Hans Robert Roemer, 9/177.

11 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-düer*, nşr. Hans Robert Roemer, 9/183, 227, 258.

12 İbnü'd-Devâdârî ve eseri hakkında bk. *Kenzü'd-düer*, nşr. Ulrich Haarmann, 8/11-38 (nâşirin girişi, Almanca kısım); Şâkir Mustafa, *et-Târihu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, 3/122-125; Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography*, 10-18; Cevat İzgi, "İbnü'd-Devâdârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/11-13.

tarihçilerin Memlûkler dönemine ait çok önemli belgeleri günümüze genellikle tam nüsha olarak ulaştırdıklarını da belirtmek gerekir. Bunlardan Memlûkler döneminin üç büyük ansiklopedistinden biri olan Nüveyrî'nin *Nihâyetü'l-ereb fi fûnüni'l-edeb*¹³ adlı eseri ehemmiyet arz etmektedir. Müellifin eseri *Nihâyetü'l-ereb*, elimizdeki neşre göre otuz üç ciltlik mücsem bir ansiklopedidir. Toplamda fen ismi verilen beş bölüme ayrılan bu dev eserin ilk iki bölümü kâinat, yaratılış, Hz. Peygamber ve ashâbı, Arap vecizeleri, hükümdarlık ve şartları, vezirler ve diğer idarecilerin özellikleri, kitâbet sanatı gibi konulara tahsis edilmiştir. Bu ilk bölümlerde vezirlik gibi bazı müesseselere dair genelde nazârî bilgiler verilmekte bazen de bunlara yönelik bazı tavsiye örneklerini içeren uygulamaya dair kayıtlar yer almaktadır.¹⁴ Üçüncü ve dördüncü bölümlerde yeryüzündeki hayvanlar ve bitkiler konu edilmiştir. Kitabın üçte ikisini teşkil eden beşinci ve son bölüm ise tarihe ayrılmıştır. Bizim elimizdeki neşre göre 19-33. ciltler Memlûk tarihinden bahsetmektedir.

Eserin bizim açımızdan asıl önemli kısmı Memlûk tarihinden bahseden bölümleridir. Bu bölüm Memlûk Devleti'nin kuruluşundan 730 (1330) senesi sonuna kadarki tarihî süreci ele almaktadır. Müellif genellikle her sultanın dönemini başlıklandırmakta, daha sonra kronolojik bir anlatıma geçmektedir. Her senenin sonunda da vefeyât kısmı yer almaktadır. Bununla birlikte eserde farklı uygulamalar da söz konusudur. Bu sebeple her cildin içeriğiyle ilgili ayrı bilgi vermek eseri tanımak açısından faydalı olacaktır. Buna göre, 19. cildin sonlarına doğru Memlûk Devleti ile alâkalı malumat sunmaya başlayan müellif,¹⁵ bu kısmın başında kendi döneminde Memlûkler'in hâkim olduğu coğrafyaya işaret ederek¹⁶ kıymetli bilgiler vermiştir. Daha sonra da Abbâsîler'den (132-656/750-1258) itibaren Türklerin bu coğrafyaya gelmeleriyle alâkalı kayıtlara yer verir. Bunların ardından her sultan için ayrı başlıklar koyarak kronolojik bir şekilde anlatıma geçer. Bu anlatım sırasında mesela “Bahrî Memlûkler” in Haberleri...” şeklinde bazen ara başlıklar da kullanır.¹⁷ Yine burada kâdikudâtlığa tayin edilen bir kişi için yazılan iki “tefviz” a (görevlendirme belgesi)¹⁸ yer verdiği tespit edilmektedir. Bu tefvizlardaki bazı ayrıntılar oldukça kıymetlidir. Nitekim müellif bunları kendisinin gördüğünü de belirterek her iki yazıda da dönemin veziri Şerefüddin el-Fâizî'nin imzasının ve sultana arz notunun yer aldığını ancak bunları yazan kâtibin (muvakkî') maaş konusuna temas etmediğini

13 Ahmed b. Abdülvehhab en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnüni'l-edeb*, 1-18. ciltler (Kahire: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, ts.); Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim vd., 19-27. ciltler (Kahire: 1975-1985); Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. M. Ziyaeddin er-Reyyis & M. Mustafa Ziyâde, 29. cilt (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1992); Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Muhammed A. Şaire & M. Mustafa Ziyâde, 30. cilt (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1990); Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. el-Bâz el-Arîni & Abdülaziz el-Ehvânî, 31. cilt (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1992); Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Fehim M. Şeltût vd., 32. cilt (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1998); Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Mustafa Ziyâde, 33. cilt (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1997).

14 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 6/92 vd.

15 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim vd., 19/414-486.

16 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim vd., 19/414.

17 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim vd., 19/433.

18 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim vd., 19/442-449.

ifade eder. Bu kayıtlar o dönemde hem vezirlerin konumuna işaret etmekte hem de inşâ divanını yönettiklerini ortaya koymaktadır. Müellifin bu kısımlarda müşahedelerine dayanarak naklettiği vezirlik atamasıyla alâkalı bir belgeye daha işaret etmek gerekir. Nüveyrî bu belgeyi, vezir olarak tayin edilen kadıdan alarak nakleder.¹⁹ Belgede yer alan bilgiler, vezirin yetki sahaları ve görevleri, hangi kalemlerden ne kadar gelir elde edeceği gibi oldukça kıymetli ayrıntılar içerir. Yine belgenin sonunda dönemin atabekinin inhâsına da yer verildiğinden, vezir tayinlerinde atabeklerin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca müellif, kâğıdın cinsi ve yazım şeklini aktarmakta ve dönemindeki vezir görevlendirme yazılarındaki usulün de böyle olduğuna işaret ederek önemli bir bilgiyi günümüze ulaştırmaktadır. Eserin Memlûkler’le ilgili kısmından önce yer alan ancak oldukça değerli ve diğer kaynaklarda tespit edilmeyen bir başka belgeye de işaret etmek gerekir. Müellif, Eyyübî sultanı ve Memlûkler’in Mısır’da temerküz etmesini sağlayan el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyüb’un (637-647/1240-1249), daha sonra Memlûkler tarafından öldürülerek tahttan indirilen oğlu el-Melikü’l-Muazzam Turan Şah’a (647-648/1250) yazdığı, tavsiyelerini ve çeşitli konuları içeren bir yazısını nakleder.²⁰ Nüveyrî, bu mektubun bahsi geçen sultan tarafından bizzat kaleme alındığını ve kendisinin bu yazıyı okuma imkânına sahip olduğunu da ekler. Burada eserin Memlûk Devleti’nin kuruluş yılları ile alâkalı verdiği bilgilerin oldukça önemli olduğunu ve bunların bir kısmının önceki kaynaklarda tespit edilemediğini de vurgulamak gerekir.

Eserin 30. cildi Sultan Baybars’ın tahta çıkışıyla başlar ve havâdis kronolojik olarak aktarılır. Sene sonlarında vefeyâta yer verilir. Ancak müellif 675 (1277) senesi sonunda vefeyâtı da verdikten sonra “Burası Baybars dönemi havâdisi ile ilgili özet bilgilerin sonudur, artık onun savaşları ve fetihlerine geçeceğiz” şeklinde bir not düşerek²¹ bahsi geçen sultanın gaza ve fütuhâtını kaydetmeye başlar.²² Oldukça uzun olan bu kısımda bazıları başka müelliflerden nakil olmakla birlikte ilâve bilgilere de yer verdiği Baybars döneminde Haçlı ve Moğollarla yapılan mücadelelere ve anlaşmalara dair rivayetleri kaydeder. Bunların ardından yine “Baybars dönemi hadiselerinin kalan kısmına dönüyoruz” şeklindeki bir notla²³ 675 senesinden sonra meydana gelen gelişmeleri kronolojik olarak aktarmaya başlar.²⁴ Cildin sonuna kadar da bu şekilde devam eder.

31. cilt Seyfeddin Kalavun dönemi ile başlar. Müellif burada da Kalavun’un savaş ve fütuhâtına ayrı başlık açmakla birlikte²⁵ Baybars döneminde yaptığı gibi geriye dönerek bunlardan bahsetmez. Zira müellif havâdis kısmına 680 (1281) senesinde ara vermiştir ve Kalavun döneminde bahsedeceği savaşlar da 680 (1281) senesinden itibaren başlamaktadır. Ancak müellif bu kısmın ardından tekrar 678 (1279) senesine döner ve

19 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim vd., 19/462-465.

20 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim vd., 19/340-352.

21 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, nşr. Muhammed A. Şaîre & M. Mustafa Ziyâde, 30/ 237.

22 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, nşr. Muhammed A. Şaîre & M. Mustafa Ziyâde, 30/ 239-341.

23 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, nşr. Muhammed A. Şaîre & M. Mustafa Ziyâde, 30/362.

24 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, nşr. Muhammed A. Şaîre & M. Mustafa Ziyâde, 30/365-368.

25 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, nşr. el-Bâz el-Arîni & Abdülaziz el-Ehvâni, 31/30 vd.

kronolojik olarak bu dönemde gerçekleşen havâdis, anlaşmalar, atamalar ve vefeyât gibi olayları kaydetmeye başlar.²⁶ Her iki kısımda aktardığı bilgilerin de kıymeti haiz olduğu belirtilmelidir. Eserin bundan sonraki kısımlarında ve ciltlerinde her ne kadar sultanların tahta çıkışları sırasında ayrı başlık konularak onlar hakkında bilgiler verilmekteyse de kronolojik anlatım sürdürülmekte ve yılın sonunda vefeyât bölümü zikredilmektedir. Eserin Muhammed b. Kalavun dönemiyle başlayan kısımları, muhtemelen müellifin bu sultanla yakınlığı ve bu sırada devlet görevlerinde istihdam edilmesi münasebetiyle ümera ve diğer erkânını yakından tanıma imkânına kavuşması gibi sebeplerle daha ayrıntılı bilgiler içermektedir. Ayrıca bu kısımların müellifin müşahedelerine dayandığını da belirtmek gerekir. Yine bu kısımdan itibaren “Zikrû müteceddidât kânet bi-Dımaşk (Dımaşk'ta meydana gelen gelişmeler)” başlığıyla bazı yılların içerisinde Dımaşk'ta ve Şam bölgesinde meydana gelen gelişmeler de aktarılmaya başlar.²⁷ Hatta bazen Bağdat'ta meydana gelen gelişmelere de ayrı bir başlıkla temas edildiği tespit edilmektedir.²⁸ Müellif eserinin son cildinde 725 (1324-1325) senesinde Yemen'den gelen bir elçiyi vesile edinerek Yemen tarihini aktarmaya başlar.²⁹ Nüveyrî, oldukça uzun tuttuğu bu kısımda Yemen tarihi yazan bir müelliften bir kısmı şifahi bir kısmı da kitabından olmak üzere faydalandığını da belirtir. Nüveyrî müşahedelerine dayanan başka kıymetli bilgiler sunar. Mesela 702 (1302) senesinde meydana gelen ve Moğollarla yapılan Dımaşk yakınlarındaki Şakhab Savaşı ile ilgili malumat³⁰ bunlardandır. Müellif bu savaştan bahsederken kendisinin de bu sırada Dımaşk'ta bulunduğunu ve harp teçhizatını (lâmetü'l-harb) kuşanarak orduya katıldığını belirtir ve oldukça tafsilatlı bir şekilde gelişmeleri aktarır. Trablusşam bölgesinde yapılan revk (kadaströ) çalışmaları ve burada yaşayan Nusayrîler ile alâkalı bazı tasarruflara dair kayıtlar da³¹ bu örneklere ilâve edilmelidir. Müellif bu kayıtlarında hem söz konusu revk ile ilgili önemli ayrıntılara işaret etmekte hem sultanın bu konudaki bir mersûmunu nakletmekte hem de burada yaşayan Nusayrîler'in inançlarına dair kıymetli bilgiler vermektedir. Bu grup hakkında kendisinin ve başka âlimlerin yazdığı fetvaları da eklemektedir. Nüveyrî'nin ele aldığımız eseri, gerek siyasi tarih gerekse müessesese araştırmaları bakımından çok kıymetli bilgiler içermektedir ve Memlûk tarihi araştırmacılarının müstağni kalamayacağı kaynaklardandır.³²

26 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. el-Bâz el-Arîni & Abdülaziz el-Ehvânî, 31/61 vd.

27 Örnekler için bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. el-Bâz el-Arîni & Abdülaziz el-Ehvânî, 31/221-224, Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Fehim M. Şeltût vd., 32/89 vd., 176 vd., Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Mustafa Hicâzi & M. Mustafa Ziyâde, 33/31 vd., 73 vd., 210 vd.

28 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Mustafa Hicâzi & M. Mustafa Ziyâde, 33/35, 192 vd.

29 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Mustafa Hicâzi & M. Mustafa Ziyâde, 33/79-171.

30 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Fehim M. Şeltût vd., 32/24-48.

31 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Fehim M. Şeltût vd., 32/255-274.

32 Nüveyrî ve eserleri hakkında bk. Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihân*, 3/119-122; Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography*, s. 24-32; Mustafa Öz, “Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/304-306.

İbn Fazlullah el-Ömerî'ye (ö. 749/1349) ait *Mesâlikü'l-epsâr fi memâlikü'l-emsâr*'a da³³ temas etmek gerekir. Müellifin en çok bilinen eseri olan *Mesâlikü'l-epsâr*, yirmi yedi ciltlik dev bir ansiklopedi mahiyetindedir. Eser temelde iki ana kısma ayrılmış, bunlar ayrıca nevi, bâb ve fasıl gibi alt başlıklara bölünmüştür. Eserin birinci kısmı yeryüzünden ve şeklinden ikinci bölümü ise yeryüzünde yaşayan milletler ve tarihlerinden bahseder. İkinci kısım içerdiği tarihî bilgilerin yanı sıra muhaddis, mutasavvıf, musıkîşinas, şair ve sanat adamlarından bahsetmesiyle de öne çıkar. Bu kısmın içerisinde (eserin 3. cildi) Anadolu'daki devletler ve beyliklere dair verilen kimi yazılı kaynaklara kimi görgü şahitlerinden şifahî nakillere dayanan bilgiler oldukça kıymetli olup, muasır bir müellifin kaleminden çıkmış olması bakımından büyük önem taşımaktadır. Ancak bu bölümün değerlendirilmesini alanın uzmanlarına bırakıyoruz. Eserin Memlûk tarihinden bahseden ikinci bölümün sonlarındaki kısım (eserin 27. cildi)³⁴ 744 (1343) senesi ortalarına kadar ulaşır. Bu kısımda havâdis genellikle özet şeklinde verilmekte, vefeyâta ise oldukça az temas edilmektedir. Eserin asıl ehemmiyeti, Memlûk Devleti teşkilatında yer alan müesseselerin tanıtılması ve Mısır coğrafyası ile ilgili zengin malumat sunmasından kaynaklanır. Müellif inşâ divanı başkanlığı gibi son derece önemli bir vazifeyi yürüttüğünden sultan ve ümera ile devamlı görüşme, önemli yazışmaları bizzat üstlendiğinden her türlü yazıyı görme imkânına sahipti. Bundan dolayı aktardığı bilgiler hem müşahedelerine dayanmakta hem de belgeli olarak sunulmaktadır. Nitekim bu eserin Mısır, Şam, Hicaz ve Yemen'den bahsedilen kısımlarında (bu kısım Eymen Fuâd Seyyid tarafından ayrı neşredilmiştir), bu müşahedelerin izleri tespit edilmektedir. Mesela müellifin, döneminde inşâ divanı başkanlığı yaptığı Muhammed b. Kalavun'un mezalim toplantılarını hangi günlerde tertip ettiği, bu toplantılara kimin iştirak ettiği ve nerede oturdukları, toplantının icra şekli gibi konularda sunduğu çok kıymetli bilgilerle, sair zamanlarda aynı sultanın neler yaptığı, sefer esnasındaki faaliyetleri, sımât denilen saltanat yemeklerinin şekli, Cuma namazına iştiraki ve nerede namaz kıldığı, nâiblerin mektuplarının sultana okunması vb. hususlarda aktardığı görgü şahitliğine dayanan malumat³⁵ bunlardandır. Bu bilgiler içerisinde yer alan askerî ve sivil bürokrasi arasındaki hiyerarşik konuma dair kayıtlar müessese tarihi araştırmaları açısından bir hazine değerindedir. Yine saltanat kortejleri/alayları (el-mevkibü's-sultâni) hakkındaki teferruatlı bilgi, sultanın imzası ve bunun bir örneği, iktâ ve dağıtım şekli, askerî ve sivil bürokrasinin maaşları, resmî kıyafetleri, o dönemdeki sıralamaya göre askerî ve sivil vazifeler vb. konulara dair kayıtlar da³⁶ bu eserde yer alan oldukça değerli malumata örnek olarak sunulmalıdır. Özellikle müessese tarihi araştırmacılarının bu eserden müstağni kalamayacağını belirtmek durumundayız. Bu devredeki Şamlı tarihçilere gelince bunların büyük kısmı ulema sınıfına mensup olup bu

33 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr fi memâlikü'l-emsâr*, nşr. Fuat Sezgin, 1-27. ciltler (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1988); İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, nşr. Hamza A. Abbâs, 27. cilt (Abudabi: el-Mecmaü's-Sekafi, 2004); İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, nşr. Kâmil Selmân el-Cübürî & Mehdî en-Necm, 1-27. ciltler (Beyrut: 2004-2010); İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid, (Kahire: Ma'hedü'l-ilmî el-Ferensî, 1985).

34 Bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, nşr. Kâmil Selmân el-Cübürî & Mehdî en-Necm, 27/226-363.

35 Bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid, 36-42.

36 Bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid, 43-62.

sınıfın da önde gelen şahsiyetleri arasında yer almaktadırlar. Sultan Baybars'ın hayatının yanı sıra bölgenin coğrafyası ve tarihine dair hacimli bir eser kaleme alan İbn Şeddâd (ö. 684/1285) ile Yûnînî (ö. 726/1326), Bîrzâlî (ö. 739/1339), İbnü'l-Cezerî (ö. 739/1338), Zehebî (ö. 748/1347), İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi tarihçilerin öne çıktığı bu grup, eserlerinde genellikle vefeyâta daha fazla yer ayırmaktadırlar. Hatta Zehebî ve Bîrzâlî'nin eserlerini biyografi kitabı olarak nitelendirmek de mümkündür. Bu tarihçilerin eserlerindeki hâl tercümeleminin önemli bir kısmı da ulema ve meşayihâ tahsis edilmiş gözükmektedir. Yine bu devredeki Şamlı tarihçiler arasında İbn Hallikân (ö. 681/1282), İbnü's-Sukâ'î (ö. 726/1326), Safedî (ö. 764/1363) ve Kütübî (ö. 764/1363) gibi biyografi eserleriyle tanınan müellifler de bulunmaktadır. Ayrıca ilk devrenin Şam kökenli tarihçileri arasında el-Mekîn b. el-'Amîd (ö. 672/1273), İbnü's-Sukâ'î ve Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil (ö. 759/1358) gibi tanınan Hıristiyan müellifler de sayılmalıdır. **İbn Hallikân**'ın, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*³⁷ adlı eseri özellikle zikredilmelidir.³⁸ Bu kısımda ele alınması gereken kaynaklar arasında **İbnü's-Sukâ'î**'nin *Tâlî Kitâbi Vefeyâtü'l-a'yân*³⁹ adlı, *Vefeyâtü'l-a'yân*'a zeyil olarak kalem aldığı eserine de işaret edilmelidir.⁴⁰ Memlûkler'in ilk dönemine dair kaleme alınmış vefeyât kitapları içerisinde Şam bölgesinde doğmuş ve burada vefat etmiş ve babası Türk emîrlerden olan **Safedî**'nin İbn Hallikân'ın *Vefeyât*'ına zeyil mahiyetinde kaleme aldığı *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*⁴¹ ve bunun muhtasarı *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*⁴² adlı hacimli biyografik eserlerine özellikle temas edilmelidir.⁴³

Memlûk tarihçiliği ve tarihçileri açısından **ikinci devre** *Burcî/Çerkez Memlûkler dönemi tarihçiliği ve tarihçileri* olarak adlandırılabilir. Bu devrede eser kaleme alan Mısırlı/Mısır'da yaşayan tarihçiler İbnü'l-Furât (ö. 807/1405), İbn Haldûn (ö. 808/1406), mücessem ansiklopedik eseriyle temayüz eden Kalkaşendî (ö. 821/1418), Makrîzî, İbn Hacer (ö. 852/1449), Aynî (ö. 855/1451), Sehâvî (ö. 902/1497) gibi ulemanın önde gelen isimlerinin yanı sıra İbn Dokmak (ö. 809/1407), İbn Tağriberdî (ö. 874/1469), İbn Şahin ez-Zâhirî (ö. 873/1468) ve oğlu Abdülbâsit el-Malatî (ö. 920/1514), İbn İyâs (ö. 930/1524) gibi evlâdünnâs sınıfına mensup müelliflerdir. Bu müelliflerin kronolojik tarih eserlerinde siyasî havâdis ile vefeyât arasında hacim bakımından dengeli bir yaklaşımın tercih edildiği hatta geneli itibarıyla havâdis kısmının ağırlıklı olduğu tespit edilmektedir. Mısır tarih ekolü olarak isimlendirilen bu tarzın kurucusu Makrîzî kabul

37 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978).

38 Ayaz, "Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", 5.

39 Fazlullah b. Ebü'l-Fahr İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitâbi Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. Jacqueline Sublet (Dımaşk: el-Ma'hadü'l-Fransî li'd-Dirasati'l-Arabîyye bi-Dımaşk [Institut Français d'Etudes Arabes de Damas] 1974).

40 Ayaz, "Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", 14.

41 Salâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Helmut Ritter vd. (Wiesbaden-Beyrut: 1962-2004).

42 Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, nşr. Ali Ebü Zeyd vd., (Beyrut-Dımaşk: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir- Dârü'l-Fikr, 1998).

43 Bu eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ayaz, "Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", 10; Ayaz, "Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", 13-14.

edilir. Biz bu bakımdan ikinci devre tarihçileri içerisinde Makrîzî'ye de özel bir yer ayrılması gerektiği kanaatindeyiz. Zira Makrîzî sadece Memlûkler döneminin değil, Orta Çağ İslâm dünyasının en büyük tarihçileri arasındadır. Ancak kronolojik olarak bu devrede ondan önce yaşamış olan Kalkaşendî ve eseri hakkında önemine binaen bazı bilgiler verdikten sonra Makrîzî'yi ele almak istiyoruz.

Memlûkler döneminin meşhur ansiklopedistlerinden **Kalkaşendî**, kaleme aldığı *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*⁴⁴ isimli hacimli eseriyle tanınmakta ve bu dönemin müesseseleri ve sosyal tarihini araştıranlar için büyük bir malzeme sunmaktadır. Eserin müellifi Kalkaşendî, Memlûkler döneminin meşhur münşilerinden olup, 757 (1356) senesinde Kahire'de doğmuştur. İskenderiye'de fıkıh gibi dinî ilimlerin yanı sıra edebî ve felsefî ilimlere dair de tahsil gördü. Uzun süre kadılık yaptıktan sonra Kahire'ye geldi ve burada onun kitabet ve inşâ sahasındaki maharet ve müktesebatı fark edildiğinden inşâ divanının mühim bir bölümüne kâtip olarak tayin edildi. 821 (1418) yılında bu şehirde vefat eden müellif, ölümüne kadar bahsi geçen vazifeyi yürütmüştür.

Kalkaşendî'nin kâtipler ve inşâ sanatının özelliklerinden ilimler tasnifi, coğrafya ve tarihe, hayvanat ve ziraat mahsüllerinden madenlere, kabilelerden muhtelif kavimlerin âdetlerine kadar çok geniş bir sahayı içine alan ve müesseselere önemli bir yer ayıran *Subhu'l-a'sâ* isimli ansiklopedik kitabı, İbn Fazlullah el-Ömerî'nin daha önce bahsettiğimiz iki eserini tamamlayan, bunlarda yer alan müesseselerle ilgili bilgileri daha teferruatlı bir şekilde yeniden ele alıp, yazıldığı dönemdeki değişikliklere de işaret eden, Memlûk Devleti teşkilatıyla ilgili araştırma yapanların müstağni kalamayacağı fevkalade önemli bir kaynak hüviyeti taşımaktadır. Eser esas olarak mukaddime, makale ismi verilen on ana bölüm ve hatimeden müteşekkildir. Eserin yapısı, müellifin en önemli kaynaklarından olan İbn Fazlullah el-Ömerî'nin *et-Ta'rif* adlı kitabına benzemektedir.

Subhu'l-a'sâ'nın mukaddime kısmı beş bâba ayrılmış, bunlar ayrıca fasl ve nevi adı verilen alt başlıklar şeklinde taksime tâbi tutulmuştur. Bu girişte kitabet sanatına ve tavsifinden tarihî gelişimine kadar inşâ divanına dair çeşitli bilgiler verilmekte, son fasılda Mısır'daki inşâ divanının mahiyeti ve vazifeleri ele alınmaktadır. Daha sonra da makalelere geçilmektedir.⁴⁵ İkinci makede ele alınan hilâfet ve tarihi, halifeler, halifelerin buldukları şehirler, halifelik alametleri, vazife sahipleri gibi konular ehemmiyet taşımaktadır. Müellif hilâfetin Mısır'a intikali münasebetiyle önce Mısır ile ilgili medenî, coğrafi bilgiler sunmakta, daha sonra tarihine geçmektedir. Bu kısmın İslâm tarihinde Mısır'a dair bölümleri ehemmiyet arz eder. Zira burada İslâm tarihinde Mısır'a hâkim olan devletlerdeki para cinsleri ve ölçüleri, divanlar ve yükümlülükleri, askerî ve sivil vazife sahipleri tafsilatlı bir şekilde ele alınmaktadır.⁴⁶ Ancak bu kısım alâkalı bir ikazda da bulunulmalıdır. Müellif burada

44 Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1963).

45 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 1/11-139.

46 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 3/419 vd.

devletleri sırasıyla, bahsi geçen konular çerçevesinde ele alır. Elimizdeki neşrin 4. cildinden itibaren de Eyyûbî ve Memlûk devletleriyle ilgili bahse geçer. Buradaki birçok görevli ve divan ismi aynı olduğundan bazen fihristten hareketle konu araştırması yapanlar, bir önceki ciltte bulunan Fâtımî divanlarını, Eyyûbî ve Memlûkler'deki muadilleriyle karıştırabilmektedir. Eserin ikinci makale çerçevesinde ele aldığı bu bölümler, Memlûk tarihi ve müesseseleri konusunda araştırma yapanlar için en mühim kısımların başında gelmektedir. Müellif, 4. cildin başında “Eyyûbîler’in bidayetinden zamanımıza kadar memleketin düzeni” şeklinde bir başlık atarak Mısır ve Şam bölgesi şehirlerini, yöneticileri olan sultanlardan ümera ve ilmiyyeye, divanlardan maaşlar ve ihsanlara kadar birçok açıdan tanıtmakta, bahsi geçen konularla ilgili oldukça tafsilatlı bilgiler vermektedir. Bunların ardından Hicaz ve diğer bölgelere geçmektedir.⁴⁷ Bu kısımlardaki bilgiler önemli oranda İbn Fazlullah el-Ömerî ve Ebû'l-Fidâ gibi müelliflerden nakledilmekteyse de Kalkaşendî'nin bunlara yaptığı eklemeler oldukça önemlidir. Mesela sultan ve askerlerin giydikleri başlıkların arkasından saçlarını kuyruk şeklinde arkaya uzatma usulünün Muhammed b. Kalavun'un hacca gitmesi ve saçını kestirmesinden sonra değiştiği ve müellifin zamanına kadar da böyle olduğu şeklindeki kayıt⁴⁸ bunlardandır. Yine müellif, İbn Fazlullah el-Ömerî'den naklen aktardığı Memlûkler dönemi mukaddemü elf rütbeli emirlerin yirmi dört tane olduğuna dair bilgiyi de Sultan el-Melikü'z-Zâhir Berkuk'un (birinci saltanatı: 784-791/1382-1389; ikinci saltanatı: 792-801/1390-1399) Berkuk'un müfred divanını (sultan memlûklarına ait divan) ihdas etmesinden sonra bunların on sekizle yirmi arasında değişen bir sayıya indirildiği şeklinde⁴⁹ güncellemektedir. Benzer şekilde müellif, İskenderiye nâibliğinin ortaya çıkışı ve konumu hakkında da kendi dönemine kadarki uygulamayı aktarır.⁵⁰ Memlûk vezirliğinin ele alındığı bahiste de aynı şeyi yapan müellif, İbn Fazlullah el-Ömerî'nin yazdıklarını aktardıktan sonra kültü ifadesiyle kendi dönemindeki değişim ve gelişmelere de işaret eder.⁵¹ Bu noktada şunu da belirtmeliyiz ki, bahsi geçen son üç rivayetin, Memlûkler'in son döneminde yaşayan ve devletin yıkılışına şahitlik eden İbn İyâs'ın eserinde yer alan ve kendi döneminde bunlarla ilgili değişiklikleri aksettiren malumatla birlikte değerlendirilmesi çok yararlı olacaktır. Böylece en yüksek rütbeli emirlerin kadroları, nâibliklerin sayısı ve gelişimi ile vezirlik müessesesinin serencamı gibi konularda İbn Fazlullah el-Ömerî'den Memlûkler'in ilk döneminde, Kalkaşendî'den Burcî Memlûkler döneminin ilk devresinde, İbn İyâs'tan da son devresindeki gelişim ve değişimler tespit edilebilir. Ele aldığımız eserin dördüncü makalesi yazışmalara tahsis edilmiş olup, kitabın en tafsilatlı kısımlarından birini oluşturmaktadır. 6. ciltten itibaren başlayan bu makale, 9. cildin yarısına kadar devam eder. Bu makalenin Memlûkler dönemi yazışmalarına dair olan kısmı⁵² İbn

47 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 4/5-242.

48 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 4/ 6.

49 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 4/14.

50 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 4/24.

51 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 4/28-29, 5/449.

52 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 7/119 vd.

Fazlullah el-Ömerî ve İbn Nâzirü'l-Ceyş gibi daha önceki müelliflerden iktibaslar içermekteyse de Kalkaşendî'nin bunlara ilâve ettiği malumat yazışma usulüne dair bilgi bakımından oldukça değerlidir. Mesela sultanlardan nâiblere yönelik yazılan ve “mutlakât” olarak isimlendirilen belgelerdeki yazışma usullerini bu iki müelliften nakille aktaran Kalkaşendî, daha sonra kendisinin gördüğü ve bu yazışmalardan bazı farklılıklar içeren düsturlara işaret etmektedir.⁵³ Yine Kalkaşendî'nin bazen bu müelliflerin aktardıkları bilgileri yorumlayan ve farklı uygulamaların da mümkün olduğunu belirten kayıtlarına rastlanmaktadır. Nitekim rütbece daha düşük görev sahiplerine yazılacak unvanlarla ilgili bu müelliflerin kayıtlarını aktaran Kalkaşendî'nin, kültü ifadesiyle kendi değerlendirmesini de eklediği tespit edilmektedir.⁵⁴ *Subhu'l-a'sâ*'nın beşinci makalesi görevlendirmelere ayrılmış, önemli vazifeler, ahid, taklid vb. belgelerden bahsedilmiştir. Eserin 9. cildinden başlayan bu makale 13. cildine kadar devam etmektedir. Bu makalenin Memlükler dönemiyle alâkalı kısmında⁵⁵ müellifin Memlük Devleti'ndeki nâib ve vali tayinleri hususunda verdiği bilgiler büyük önem arz eder. Mesela müellifin, mukaddemü elf rütbeli saltanat nâiblerinin mutlaka sultan tarafından ve inşâ divanında yazılan mersûmlarla tayin edildiği, bu nâibliklere bağlı vilâyet valilerinin eğer tabilhâne rütbesini taşııyorsa nâib tarafından ve kendi inşâ divanında yazılan bir tevkî ile atandığı şeklindeki kayıtları⁵⁶ burada zikredilmelidir.

Eserin 11. cildinden itibaren de Memlükler dönemindeki devlet görevlileri için yazılan görevlendirme yazıları ve yazışmalarda kullanılan lakaplar ele alınmaktadır.⁵⁷ Müellifin bu kısımda yaptığı açıklama ve ekleme türünden katkıların oldukça değerli olduğu belirtilmelidir.⁵⁸ Müellif bu kısımda askerî, sivil ve dinî vazife sahipleri için yazılan görevlendirme yazılarıyla alâkalı birçok belgeyi ekseriyetle yazan kâtibî de zikrederek ve tam nüsha olarak günümüze ulaştırmaktadır.⁵⁹ Bu yazılarda yer alan bilgilerin ilgili vazifelerin mahiyeti ve üstlendikleri görevleri tespit bakımından çok faydalı ve kıymetli ayrıntular ihtiva ettiğini belirtmek gerekir. Ele aldığımız eserin altıncı makalesi dinî tavsiyeler içeren vasiyet yazıları, meksleri kaldıran müsamaha belgeleri, mutlakât türü genelgeler vb. belgelere dair örnekleri kaydetmektedir.⁶⁰ Yedinci makale ise iktâ, iktân hükmü, tarih içerisinde iktân gelişimi ve Memlükler döneminde yazılan iktâ menşûrlarına dair örnekleri ihtiva eder.⁶¹ Bu örnekler arasında Sultan Seyfeddin Kalavun'un meşhur üstâdarı Emîr Baydarâ'ya (ö. 693/1293) tahsis ettiği iktâ için yazılan ve İbn Abdüzzâhir tarafından kaleme alınan bir menşûrun da⁶² yer aldığına işaret edilmelidir. Başka kaynaklarda tespit edemediğimiz bu menşûrda hem üstâdarların lakaplarına işarete

53 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 7/219-223.

54 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 7/223-226.

55 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 9/252 vd.

56 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 9/253.

57 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 11/72 vd.

58 Örnekler için bk. Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 11/86, 102, 108, 111, 113.

59 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 11/135-443.

60 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 13/2 vd.

61 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 13/104-199.

62 Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 13/169-170.

edildiği hem de üstlendikleri görevin önemine atıfta bulunulduğu tespit edilmektedir. Nitekim üstâdâr için üç yerde “sâhibü’l-asâ” lakabı kullanılmış ve bu lakapla, Hz. Musa’nın Firavun’un huzurunda gerçekleştirdiği asasının yılanı dönüştürmesi mucizesine telmihte bulunulmuştur. Bu şekilde görevin önemi vurgulanmakta, ancak üstâdârdan yılanları canlandırmak gibi bir sihir beklenmediği de vezir bir ifadeyle kaydedilmektedir. Eserin bu kısmında başka menşür örnekleri de yer almaktadır.

Eserin sekizinci makalesi yeminlerden bahsetmekte, bu sırada yemin örnekleri verilen Şia, İsmailiyye gibi mezhepler ve Yahudi, Hıristiyan azınlıklarla ilgili önemli bilgilere de temas etmektedir.⁶³ Bu kısımlarda müellifin yaptığı açıklamalar dikkat çekicidir. Mesela Mısır’daki Şii İmamiyye grubunun yemin örnekleriyle alâkalı İbn Fazlullah el-Ömerî’den yaptığı alıntılardan sonra kültü ifadesiyle araya giren Kalkaşendî, bunların Mısır’da nerede olduklarını bilmediğini söyler.⁶⁴ Bu açıklama, Kalkaşendî’nin zamanında İmamiyye’nin Mısır’da mevcut olmadığı veya dikkati çekecek sayıda mensubunun bulunmadığını ortaya koyar mahiyettedir. Dokuzuncu makalenin konusu ise emân ve emânnamelerle hüdne denilen mütarekelerdir.⁶⁵ Müellif onuncu makalede kâtipler ve âlimlerin resmî yazışmalar dışında kendi aralarındaki makâmât, takriz risaleleri, gazve risaleleri, icazetnameler vb. yazı türlerini ele almakta ve bunlara dair örnekler sunmaktadır.⁶⁶ Bu kısımda müellifin inşâ divanında göreve başladığı sene olan 791’de (1388-1389) divan başkanına ithafen yazdığı makâme,⁶⁷ İbn Abdüzzâhir’in, kendi eserinde eksik olan ancak burada tam olarak verilen Baybars’ın Kayseri seferine dair dönemin veziri Bahaeddin b. Hinnâ’ya (ö. 677/1279) yazdığı gazve risalesi⁶⁸ mutlaka zikredilmelidir. Yine bu kısımda müellifin kendisine verilen bir icazetnameyi tam nüsha olarak kaydettiğini de⁶⁹ belirtmek gerekir. Müellif bu icazetnamenin, kendisi İskenderiye’de iken 778 (1376-1377) senesinde verildiğini ve bu sırada yirmi bir yaşında olduğunu söylemektedir. Bu ve devamında yer alan icazetnamelerdeki ayrıntılar, Memlûkler dönemi eğitim-öğretimine dair araştırmalar için de ehemmiyet arz etmektedir.

Eserin hatime kısmında ise posta ve istihbarat teşkilatı olan berîd hakkında ayrıntılı bilgi verilmekte, menziller ve diğer haberleşme vasıtalarına dair malumat aktarılmaktadır.⁷⁰ Bu kısmın başında yer alan “kitabet sanatı dışında inşâ divanına müteallik işler” şeklindeki başlık dahi posta ve istihbarattan bu divanın sorumlu olduğunu belirten önemli bir ayrıntıya işaret etmektedir. Dolayısıyla buraya kadar saydığımız muhteva ve hususiyetleri ile bu eserin Memlûk araştırmacılarının müstağni kalamayacağı kaynaklardan olduğu izahant varestedir. Bu noktada yine Kalkaşendî’ye ait ve hilâfet müessesesini bütün yönleriyle tanıtan, halifelerin yolladığı

63 Bk. Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 13/200-320.

64 Bk. Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 13/229-235.

65 Bk. Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 13/321 vd.

66 Bk. Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 14/110-365.

67 Bk. Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 14/111-128.

68 Bk. Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 14/139-165.

69 Bk. Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 14/322-329.

70 Bk. Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 14/366 vd.

veya kendilerine gelen mektup örneklerinin sunulduğu *Meâsirü'l-inâfe fi me'âlimi'l-hilâfe*⁷¹ adlı eserin de faydadan hali olmadığını belirtmeliyiz. Bu eserde Hz. Ebû Bekir'den, müellifin zamanındaki Mısır Abbâsî halifesi Müstaîn-Billâh'a (808-816/1406-1414) kadarki halifelerin tarihleri de kaydedilmektedir. Müellifin bu eserde yer alan halifelerin devlet idaresindeki yegâne tasarruflarının, cülus merasimlerinde yönetimle ilgili yetkilerini sultanlara devretmek olduğu şeklindeki ifadesi⁷² kaydadeğerdir.⁷³

Bu arada *Subhu'l-a 'şâ'*dan sonraki bir dönemde kaleme alındığı anlaşılan ve onu tamamlayıcı özellikler taşıdığını düşündüğümüz, müellifi meçhul *el-Maksadü'r-rafi'i'l-münşa'l-hâdî ilâ sinâ'ati'l-inşâ*⁷⁴ isimli, tek nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de bulunan yazma esere de işaret etmeliyiz. Diğer taraftan Ziyâde ve Yüsrî Abdülgani Abdullah'ın bu eseri, hangi delillere istinaden hareket ettiklerini belirtmeksizin **Bahaeddin Muhammed el-Ömerî el-Hâlidî**'ye nispet ettiklerini zikretmek gerekir.⁷⁵ İkinci devrenin üzerinde en çok durulması gerektiğini düşündüğümüz **Makrîzî**'ye gelince, onun büyük eseri *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*⁷⁶ Memlük tarihi için vazgeçilmez bir kaynak olduğuna öncelikle işaret edilmelidir. Eser, İslâm'dan önceki ümmetler ve dinleri ile alakalı çok kısa bir girişin ardından yine özetle İslâm'ın gelişi, halifeler, Abbâsîler döneminde İslâm coğrafyasına hâkim olan devletler gibi konuları ele alır. Daha sonra Mısır'da hâkimiyet kuran Salâhaddin Eyyübî'den başlayarak bu coğrafyadaki Eyyübî ve Memlük devletlerinin tarihini anlatmaya başlar. Eserde 568 (1172) yılından itibaren hadiseler kronolojik olarak anlatılır ve eser bu usulde 844 (1441) senesi sonuna kadar ulaşır. Havâdis kısmı daha uzun olmakla birlikte “ve mâte fi hâzihi's-sene (bu sene ölenler)” ifadesiyle ayrılan vefeyât bölümü kısadır. Bu özelliğiyle Mısır tarih ekolünün diğer mensuplarına da örnek teşkil eder ve yine bu hususiyetle Şamlı tarihçilerin eserlerinden ayrılır. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, kanaatimizce *Kitâbü's-Sülûk*'te vefeyât kısmının kısa tutulmasının esas sebeplerinin başında müellifin bu kısımları ayrı bir eser olarak kaleme alma düşüncesi bulunmaktadır.⁷⁷ Nitekim bizim çalışmayı uzatmamak amacıyla temas edemediğimiz Makrîzî'nin vefeyât eserleri oldukça hacimlidir. Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk*'te siyasî tarihin yanı sıra sosyal ve iktisadî tarihe de yer vermiş, hadiseleri çoğu zaman günlük olarak nakletmiştir. Neredeyse bütün önemli vazifelerin tayin ve azil tarihlerini tam olarak tespit etmiştir. Bu hususlarda önceki kaynaklarda bulunan eksiklikleri gidermeye çalışmış ayrıca olaylar arasında ilişki de kurmuştur. Makrîzî'nin bu eserinde olayları naklederken yaptığı birtakım açıklamalar da hem onun tarihçilik meyzetini

71 Kalkaşendî, *Meâsirü'l-inâfe fi me'âlimi'l-hilâfe*, nşr. Abdüssettar A. Ferrâc (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1980).

72 Kalkaşendî, *Meâsirü'l-inâfe*, nşr. Abdüssettar A. Ferrâc, 1/80.

73 Kalkaşendî ve eserleri hakkında bk. Şâkir Mustafa, *et-Târihu'l-'Arabî ve'l-müerrihün*, 3/133-137; Mehmet İpşirli, “Kalkaşendî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/263-265.

74 Bu yazma hakkında bilgi için bk. M. C. Şehabeddin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memluk Sultanlığı: (XIV. Yüzyıl Mısır Tarihine Dair Araştırmalar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1961), 2.

75 Ziyâde, *el-Müerrihün fi Mısır*, 24-25; Yüsrî Abdülgani Abdullah, *Mu'cemü'l-müerrihine'l-Müslimîn*, 70.

76 Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde & Saîd A. Âşûr (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1956-1973).

77 Müellif, mukaddimesinde buna işaret eder (*es-Sülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde & Saîd A. Âşûr, I/1, 9).

hem de bazı mekânlar ve uygulamaların menşesini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bu tür açıklamaların eserin ve tarihinin genel bir özelliği olduğunu da belirtmek gerekir. Mesela tarihinin Memlûkler döneminde vezirlerin resmî makamı olan ve Kâ'atü's-sâhib olarak isimlendirilen mekânın, el-Melikü'l-Eşref Halil b. Kalavun tarafından meşhur veziri İbnü's-Sel'ûs (ö. 693/1294) için inşa ettirildiğini ve 733 (1333) senesinde başka amaçlarla kullanılmak üzere yıktırıldığını belirten kaydı⁷⁸ bu tür örneklerdendir. Başka bir eserinde bu mekânın tekrar inşa edilerek vezirlere tahsis edildiğini söyleyen tarihçi, bazı vezirlerin tayinlerinden bahsederken burada görev yaptıklarını vurgulayarak⁷⁹ bu makamın sonradan aldığı hâli de öğrenmemizi sağlamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kayıtların yegâne kaynağı Makrîzî'dir. Bu rivayetle tarihçi daha önceki kaynaklarda temas edilmeyen Kâ'atü's-sâhib denilen mekânın ilk inşa edilişi ve sonrasında geçirdiği değişimleri tespit etmemize imkân sağladığı gibi sıklıkla yaptığı üzere verdiği bilgilerin siyak sibak ilişkisini de kurmaktadır. Müellifin bu bilgileri naklederken benimsediği usul ile ilgili de bazı hususlara işaret edilmelidir. Tarihçi, daha önceki kaynaklardan aktardığı rivayetleri sebep-sonuç ilişkilerini belirterek ve aradaki boşlukları ikmal ederek bir kompozisyon hâlinde sunar. Mesela Baybars el-Mansûri'nin bağlantılarını kurmadan ve düzensiz olarak verdiği, diğer erken dönem tarihçilerinin temas etmediği Kıbrıslı korsanların saldırılarına önlem olarak Dimyat'ı Kahire'ye bağlayacak bir köprü inşa edilmesine dair aktardığı rivayet bunlardandır. Makrîzî, bu köprünün inşa edilmesine Kıbrıs kralı ve Haçlıların birlikte hareket ederek altmış gemilik bir donanma teşkil edip Dimyat'a saldırmaya karar verdikleri şeklindeki bir istihbaratın sebep olduğunu açıklar. Daha sonra da bütün safahatı ve özellikleriyle bu köprünün inşasını anlatır. Yine bu çerçevede söz konusu köprüyle ilişkili olarak İskenderiye yolu üzerinde bir başka köprünün daha yapıldığını da belirtir.⁸⁰ Müellifin pek çok defa uyguladığı bu usul, onu metodik tarihçiler sınıfına dâhil etmemizi gerektirecek ölçüde ustacadır. Ancak onun kaynaklarını belirtmediğini ifade etmeliyiz. Ele aldığımız *es-Sülûk*'ün bizce en önemli özellikleri arasında Makrîzî'nin hadiseleri tarafsız, bunlara dair yorumlarını cesaretle bir şekilde aktarması da zikredilmelidir. Nitekim Müellif, iyi ilişkiler içinde bulunduğu ve kendisini dönemin en önemli medresesinde hadis müderrisliği görevine tayin eden el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdi (815-824/1412-1421) için dahi övücü ve mübalağalı sıfatlar kullanmaz. Hatta vefat ettikten sonra üstünü örtecek bir örtü bulunamaması gibi bazı hadiselerin ibretlik olduğunu, birtakım güzel hasletleri bulunmakla birlikte cimri, öfkeli, aşırı kıskanç olarak nitelendirildiğini, birçok kötü fiili işleyenlere arka çıktığını, Mısır ve Şam'ın harap olmasında onun büyük etkisi bulunduğunu cesurca yazar.⁸¹ Yine bu sultan zamanında 820 (1417) Rebûlâhîr (Mayıs) ayı hadiselerini anlatmaya başlarken muhtesib, vali, hâcib, üstâdâr ve kadılarına yönelik yaptığı çok ağır eleştiriler büyük bir cesaret örneğidir. Müellif bu görevlilerin rüşvetçiliklerinden halkı soymalarına kadar yaptıkları bütün

78 Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde & Saïd A. Âşûr, II/2, 363.

79 Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde & Saïd A. Âşûr, II/2, 382, 828, III/1, 207.

80 Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde & Saïd A. Âşûr, II/1, 48-49.

81 Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde & Saïd A. Âşûr, IV/1, 242, 550, 551.

zulüm ve haksızlıklara ayrı ayrı işaret eder ve bunları tafsilatlı bir şekilde anlatır.⁸² Makrîzî bu tavrını daha sonraki dönemde de sürdürür. Nitekim Kıbrıs'ın fethiyle çağdaş diğer tarihçiler, çeşitli görevleri ve ailevî konumları sebebiyle Kıbrıs'ı fetheden el-Melikü'l-Eşref Barsbay'ın (825-841/1422-1438) çevresinden kabul edildikleri için bazı hadiseleri naklederken tarafsız davranmamakta, Makrîzî ise tespit ettiği aksaklıkları açıkça ifade etmekten çekinmemektedir. Mesela o, ilk seferin sonucunda elde edilen ganimetin mücahidlere dağıtılmadığını söylerken,⁸³ Aynî gibi bir kısım muasırları tam tersini ileri sürmüş, İbn Hacer gibi bir kısmı da bu hususta sükût etmiştir. Makrîzî'nin bu tür eleştirilerine dair başka birçok örnek bulunduğunu da belirtmeliyiz. Bu noktada, müellifin devlet görevlerinden uzaklaştırıldığı için Barsbay'a yönelik ağır tenkitlerde bulunduğu iddialara da⁸⁴ işaret etmek gerekir. Makrîzî'nin Barsbay'a yönelik tenkitlerinin çok ağır olduğu ve devlet görevlerinden uzaklaştırıldığı doğru olmakla birlikte onun kendisini muhtesiblik vazifesine tayin eden Sultan Berkuk⁸⁵ ve hadis müderrisliğine getiren Şeyh el-Mahmûdî ile ilgili de eleştirilerde bulunduğunu hatırlatmak gerekir. Buraya kadar bazı özelliklerini saydığımız *es-Sülûk*'ün, Memlûk tarihiyle alâkalı araştırma yapan tarihçiler için mutlak surette takip edilmesi gereken bir kaynak olduğunu belirterek ve en azından müellifin müşahedelerine dayanan kısımlarını satır satır okumalarını tavsiye ediyoruz.

Makrîzî'nin bir başka önemli eseri *el-Htat* diye meşhur olan *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-htat ve'l-âsâr*,⁸⁶ tanıtılması gereken kaynaklar arasındadır. Müellif daha mukaddime kısmında büyük müktesebatını ortaya koyan ifadelerle eserine başlamaktadır. Burada kadim ulemanın sekiz esası zikretme âdetine işaret eden müellif, bunları kitabın yazılma maksadı, ismi (unvanı), sağlayacağı faydalar, tertip usulü (yöntemi), yazarı (mürettibi), kitabın sıhhat derecesi, hangi sahada yazıldığı ve kısımları şeklinde sayar. Daha sonra da kitabın kısımlarını açıklar. Buna göre *birinci kısım* Mısır coğrafyası, Nil nehrinin durumu, dağlar, vergi sistemi, *ikinci kısım* Mısır'ın şehirleri ve bunların ahali, *üçüncü kısım* Fustât (Mısır Fustât/Fustât şehri) ve buraya hâkim olanlar, *dördüncü kısım* Kahire, buradaki halifeler ve eserleri, *beşinci kısım* kendisinin Kahire ve dış semtleriyle alâkalı müşahedeleri, *altıncı kısım* Kal'atülcebel ve hâkimleri ve *yedinci kısım* Mısır arazisinin tahrip olmasının sebepleri gibi konuları ihtiva eder.⁸⁷

Müellif, eserinin devamında yaptığı plan çerçevesinde hareket etmiş, Mısır coğrafyasına girmeden önce yeryüzünün şekli, yedi iklim (bölgeler/kıtalar) hakkında bilgi vermiş, daha sonra Mısır'ın bunların içindeki konumunu, sınırlarını, onu çeviren denizleri, Mısır kelimesinin aslını, buranın faziletlerini, Mısır ile alâkalı acâib türü hikâyeleri vb. konuları ele almıştır.⁸⁸ Daha sonra Nil nehri ile alâkalı bilgilere geçen müellif, burada Nil'in çıkış noktası, debisinin

82 Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde & Saïd A. Âşûr, IV/1, 388-394.

83 Makrîzî, *es-Sülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde & Saïd A. Âşûr, IV/2, 672.

84 Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf İbn Tağrıberdi, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. İbrahim Ali Tarhan, 15. cilt (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1972), 89.

85 Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde & Saïd A. Âşûr, III/2, 943 vd.

86 Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-htat ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.).

87 Bk. Makrîzî, *el-Htat*, 1/ 3-4.

88 Bk. Makrîzî, *el-Htat*, 1/9 vd.

ölçüldüğü miyaslara, köprüleri, halîçleri gibi konuları zikretmiştir.⁸⁹ Mısır'ın gelir getiren arazi ve köyleriyle eserine devam eden müellif, haraç sistemi ile ilgili geniş malumat sunmuştur.⁹⁰ Bu kısımda yer alan Mısır'daki kadastro (revk) çalışmalarına dair malumat büyük öneme sahiptir. Özellikle müellifin, er-Revkû'n-Nâsirî olarak bilinen Muhammed b. Kalavun'un yaptırdığı kadastro çalışması ve bu sırada ortadan kaldırılan meksler hakkında verdiği bilgiler⁹¹ oldukça tafsilatlı olup, kıymetli ayrıntılar içermektedir. Bu kayıtlarda, askerler ve ümeranın sahip olduğu iktâlarla ilgili çok önemli bilgiler mevcuttur. Yine bu kısımda divanlarla ilgili bilgi verilirken, Memlûkler dönemi vezirlerinin malî divanlar üzerindeki tasarrufları, bazı sultanların birtakım haksız vergileri koyması, bazılarının da bunları iptaline dair kıymetli ayrıntılara işaret edilmektedir.⁹² Bunların ardından Mısır'ın dağları ve şehirleri konusuna geçilmekte, bu şehirler birçok yönüyle tanıtılmakta, İskenderiye gibi kadim ve büyük yerleşim yerlerine daha geniş yer ayrılmaktadır. Kıptîler ile alâkalı malumatın ardından Fustât şehrine geçilmekte, bu şehirle ilgili de geniş malumat sunulmaktadır.⁹³

Müellif, planı çerçevesinde daha sonra Kahire'yi de anlatmakta, bu şehri kuran Fâtımîler'i de (297-567/909-1171) konuya dâhil etmektedir.⁹⁴ Eserde elimizdeki neşre göre bu kısımdan ilk cildin sonuna kadar olan bölümde, genelde Fâtımîler dönemi çerçevesinde Kahire'nin kuruluşu, kapıları, surları gibi bütün yönleriyle tanıtıldığı tespit edilmektedir. Burada bazen müellifin konu edindiği mahallin kendi dönemindeki durumuna işaret ettiği de⁹⁵ görülmektedir. Ancak bu kısımdaki malumatın dikkatli takip edilmesi ve ana başlığın Fâtımîler dönemi Kahiresi ile buradaki gelişmeler olduğunun unutulmaması gerektiğini vurgulamak isteriz. Zira bu başlık takibi gözden kaçtığına Fâtımî dönemi divanları, müellifin zaman zaman güncel durumlara da işaret etmesi sebebiyle Memlûkler dönemindeki divanlarla karıştırılmaktadır. Eserin diğer cildinde Kahire'yi anlatmayı sürdüren müellif şehrin hârre, rahbe vb. şeklinde isimlendirilen semtleri; bunların yanında bulvarları, sokakları, köprüleri, hamamları, saray ve konakları, çarşıları, meydanları, civarındaki adacıklarını tafsilatlı biçimde kaydeder.⁹⁶ Müellifin buradaki anlatımı sırasında söz konusu yapıların bânileri ve sahipleri ile alâkalı geniş biyografik malumatın yanı sıra buralarda yaşayan gruplara veya bu mahallerin isimlerinden hareketle bazı kavramlara dair önemli bilgiler verdiği tespit edilmektedir.⁹⁷ Mesela Fâizî Çarşısı'ndan bahsederken bunun bânisi meşhur vezir Şerefüddin el-Fâizî hakkında, bir kısmına başka kaynaklarda rastlanmayan çok kıymetli malumata da işaret eder.⁹⁸ Benzer şekilde Şerâbişiyîn (Şerbûş/Serpuş) Pazarı'nı anlatırken Memlûkler döneminde sultan ve ümeranın

89 Bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 1/50 vd.

90 Bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 1/72 vd.

91 Bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 1/87-90.

92 Bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 1/105 vd.

93 Bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 1/123 vd.

94 Bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 1/348 vd.

95 Örnek olarak bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 1/373, 374, 376.

96 Bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 2/2-201.

97 Bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 2/20-23.

98 Bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 2/89-90.

başlarına giydikleri serpuş/kellûte (külâh) gibi eşyaya da işaret eden müellif, bu kısımda başka kaynaklarda rastlamadığımız önemli bilgiler de verir.⁹⁹ Bu kısmın ardından Memlûk sarayı Kal'atülcebel'i anlatmaya başlayan müellif, onun yapılışı, bölümleri, Eyyübîler'den Memlûkler'e kadar burayı yöneten sultanlar, burada yapılan mezalim oturumları ve merasimler vb. birçok konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alır.¹⁰⁰ Burada Kal'atülcebel'in içindeki bölümlerin ayrıntılı bir tavsifinin yapıldığı, söz konusu bölümlerde icra edilen toplantı ve merasim usullerinin bütün inceliklerine kadar kaydedildiği vurgulanmalıdır. Yine Memlûk ordusu, bu ordunun üst rütbeli subaylarının üstlendiği önemli vazifeler, vezirlik ve idare ettiği divana dair ayrıntılar vb. daha birçok konu bu kısma dâhil edilmiştir.

Kal'atülcebel'in anlatımından sonra ilgisini tekrar Mısır geneline yönelten müellif, eserin kalan kısmında buradaki mescidler, camiler, hastaneler, medreseler, hankâh ve zaviyeler, ziyaretgâhlar, Yahudi ve Hıristiyanlara ait ibadethanelerden bahsetmeye başlar.¹⁰¹ Bu kısımda camilerle ilgili bahsin ardından Mısır'ın fethinden sonra burada yaygınlaşan itikadî mezheplere ve diğer fırkalara temas etmeye başlayan müellifin bu dönemdeki mezhep, fırka ve bunların kurucularına dair oldukça kıymetli bilgiler sunduğu, önemli ayrıntıları işaret ettiği belirtilmelidir.¹⁰² Müellifin bahsi geçen cami, medrese vb. yapılarla ilgili bilgi verirken, bu eserdeki âdeti üzere bunların bânilerine de temas ettiği ve bu biyografik kısımlarda aktardığı bilgilere başka kaynaklarda rastlanmadığı tespit edilmektedir.¹⁰³ Sonuç itibarıyla, Makrîzî'nin *el-Hutat*'ı, özellikle müessesesi tarihi araştırmaları başta olmak üzere beşerî bilimler üzerinde araştırma yapanlar için vazgeçilmez bir kaynak hüviyeti taşımaktadır.¹⁰⁴

Makrîzî'nin talebesi olan ve meşhur bir emîrin oğlu olarak saray çevresinde hayatını geçiren **İbn Tağriberdî**'nin *el-Vâfi*'ye zeyil mahiyetinde kaleme aldığı *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*¹⁰⁵ ve bunun muhtasarı olan *ed-Delilü's-şâfi 'ale'l-Menheli's-sâfi*¹⁰⁶ isimli biyografik eserleri de burada belirtilmesi ve tanıtılması gereken kaynaklar arasındadır.¹⁰⁷ Bu noktada **Sehâvî**'nin *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*¹⁰⁸ adlı mücessem biyografi/tabakât eserine de temas etmek gerekir.¹⁰⁹

99 Bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 2/98-99.

100 Bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 2/201-244.

101 Bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 2/244 vd.

102 Bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 2/331-362.

103 Bk. Makrîzî, *el-Hutat*, 2/392-393

104 Bu eser hakkında bk. Mehmet İpşirli, "el-Hitatü'l-Makrîziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/402-404. Makrîzî ve eserleriyle ilgili bk. Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, 3/140-151; Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography*, s. 76-80; Eymen Fuâd Seyyid, "Makrîzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/448-451.

105 Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*, nşr. Muhammed M. Emin & Nebil Muhammed Abdülaziz (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1984-2006).

106 İbn Tağriberdî, *ed-Delilü's-şâfi 'ale'l-Menheli's-sâfi*. nşr. Fehim M. Şeltût (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1998).

107 Ayaz, "Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", 22.

108 Şemseddin es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, (Kahire, Mektebetü'l-Kudsî, ts.).

109 Ayaz, "Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", 28.

Memlûkler dönemindeki Mısır tarih ekolünün son temsilcisi **İbn İyâs**'ın X. (XVI) asrın başından itibaren Memlûk Devleti tarihi açısından mevcut birkaç kaynaktan biri olan *Bedâi' u' z-zühûr fî vekâi' i' d-dühûr*¹¹⁰ isimli eseri, bu kısımda özellikle ele alınmalıdır. Eserin müellifi İbn İyâs hakkında, eserinde kendisinin verdiği çok az bilginin dışında pek fazla malumat mevcut değildir. 852 (1448) senesinde Kahire'de doğan müellif, Sultan Berkuk'un memlûklerinden olan dedesine nispetle İbn İyâs olarak tanınmıştır. Anne tarafından dedesi de Muhammed b. Kalavun dönemi emîrlerinden olup Halep ve Dımaşk nâibliğine kadar yükselmiş büyük ümeradandır. Babası ise ihtiyat kuvvetlerine mensup iktâlî askerlerdendi. Dolayısıyla müellif evlâdünnâs sınıfına mensuptur. Babasının teşvikiyle iyi bir tahsil gören İbn İyâs, Süyûtî ve Abdülbâsî el-Malatî gibi âlimlerden tarih sahasında ders almıştır. Muhtemelen babasından kalan iktâ ile geçinen İbn İyâs'ın resmî bir görev alıp almadığı tespit edilememektedir. Müellif'in 930 (1524) senesinde yine Kahire'de vefat ettiği tahmin edilmektedir. İbn İyâs'ın en meşhur eseri olan *Bedâi' u' z-zühûr*; müellifin mukaddimesindeki ifadelerine göre¹¹¹ 901 (1495) senesinde kaleme alınmaya başlamış, el-Melikü'l-Eşref Kansu el-Gavrî (906-922/1501-1516) dönemi boyunca da devam etmiştir.¹¹² İlk cildi iki kısım olmak üzere beş cilt (toplamda altı cilt) hâlinde neşredilen eserin Sultan el-Melikü'l-Eşref Kayıtbay'a (872-901/1468-1496) kadar olan bölümü daha kısa olmakla birlikte, bu sultandan sonra havâdis tafsilatlı bir şekilde kaydedilmektedir. Buna göre ilk iki ciltte antik çağlardan Kayıtbay'ın tahta çıktığı 872 (1468) yılına kadarki Mısır tarihi ele alınmakta, kalan üç ciltte de 928 (1522) senesi sonuna kadar Memlûk tarihi kaydedilmektedir. Dolayısıyla yaklaşık elli yedi yıllık süreç için üç cilt tahsis edilmiştir. Bahsi geçen sürecin müellifin müşahedelerine dayanması ve onun evlâdünnâs sınıfından olması hasebiyle sarayla ve devlet erkânıyla rahat görüşme imkânının bulunması eserin kıymetini oldukça artırmaktadır. Bu noktada eserin giriş kısımlarının, müellifin de hocası olan Süyûtî'nin *Hüsnü'l-muhâdara* isimli eseriyle benzer bir içeriğe sahip ancak daha mufassal olduğunu belirtmek gerekir.¹¹³

Eser bahsi geçenlerin yanı sıra başka özellikleriyle de dikkat çekicidir. Bunların başında Mısır ekolünün genel uygulaması olan havâdis ve vefeyât kısımlarının ayrı başlıklar hâlinde zikredilmesi özelliği bu eserde görülmez. Vefeyâtın oldukça kısa kaydedilmesi, vefat edenlerin hâl tercümelemleri ile ilgili çok az bilgiye yer verilmesi, eserin bir başka özelliğidir. Eserde bunun istisnalarına rastlandığı da belirtilmelidir. Ancak bunların da tafsilatlı olduğunu söylemek zordur.¹¹⁴ Yine kronolojik olmakla birlikte eserde hadiseler içiçe kaydedildiğinden ve her olay ayrı paragraf olarak kaydedilmediğinden ayların ve havâdisin takibi oldukça güçleşmektedir. Eserin tamamı bu şekilde kaleme alındığından herhangi bir örnek sunmaya gerek görmediğimizi belirtmeliyiz.

110 Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâi' u' z-zühûr fî vekâi' i' d-dühûr*, nşr. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1982-1984).

111 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u' z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 1/1, 4.

112 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u' z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 3/207; ayrıca bk. 4/486.

113 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u' z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 1/1, 4-64.

114 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u' z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 2/88, 401, 3/20, 25, 4/326.

Eserin önemli özellikleri arasında müellifin evlâdünnâstan olması hasebiyle ümera ve devlet erkânıyla yakın ilişki kurabilmesi ve bu sayede birçok gelişmeyi ilk elden bilgilerle günümüze ulaştırmasıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi müellifin dedesi Sultan Berkuk'un memlûklerinden olup onun oğlu Ferec zamanında ikinci devâdârlık vazifesine tayin edilmişti. Müellif, babası Ahmed b. İyâs el-Fahrî'nin vefatından bahsederken (908/1503) onun seksen dört yaşlarında vefat ettiğini, bu uzun hayatı boyunca ümera ve devlet erkânı ile çok yakın ilişkilerinin bulunduğunu vurgulamaktadır.¹¹⁵ Dolayısıyla babasının bu ilişkileri müellifin de işini kolaylaştırmış gözükmektedir. Nitekim onun bu ilişkilerine işaret eden kayıtlara da rastlanmaktadır. Mesela müellifin geçimini sağladığı iktâmın, diğer evlâdünnâsa da yapıldığı gibi elinden alınması üzerine anlattıkları bu kayıtlardandır. Müellif, 915 (1509-1510) senesinde bir dilekçeyle durumunu arz etmek üzere Sultan el-Melikü'l-Eşref Kansu el-Gavrî'nin huzuruna gittiğini, sultanın iktâmı ona iade ettiğini, kendisinin de sultanı övme amacıyla bir şiir kaleme aldığını ve bunu yakın adamlarından biri vasıtasıyla sultana ilettiğini belirtmektedir.¹¹⁶ Benzer şekilde aynı sultana gözlerindeki rahatsızlıktan şifa bulması vesilesiyle yazdığı başka bir şiir de tanıdık görevliler tarafından sultana iletilmiş ve sultan bunları çok beğenmiştir.¹¹⁷ Müellifin yakın ilişkileri ve müşahedelerine dayanarak aktardığı bilgiler, özellikle askerî yapı hakkında çok kıymetli bilgiler içermektedir. Eserinin Hicrî 900'lü yıllardan sonraki kısmında çokça rastlanan bu tür bilgilerin bir kısmını örnek olarak sunmak istiyoruz. Mesela şahsî memlûklerini artıran Sultan Kansu el-Gavrî'nin bunlar arasından 400 tanesini ayırdığı, onlara özel kıyafet ve binekler tahsis ettirdiği ve bu hususî bölüğün "Memâlikü'l-Eşrefiyye el-Gavriyye" adıyla anılmaya başladığı¹¹⁸ şeklindeki rivayet bunlardandır. Yine müellif, 908 (1502) senesinin başında Sultan Kansu el-Gavrî'nin iktidarını sağlamlaştırdığını belirttiikten sonra en üst rütbede olan mukaddemü elf payeli ümeranın yirmi dört olarak tespit edildiğini söylemekte, daha sonra bunlardan vazife sahibi olan yedi tanesinin isimlerini ve görevlerini saymaktadır. Vazife sahibi olmayan mukaddemü elf payeli emîrleri de sıralayan müellif, bir alt rütbeye, tabilhâne ümerasına geçmekte, bunların yetmiş beş kişi olduklarını, on tanesinin görevli, diğerlerinin de herhangi bir vazifede olmadığını belirtmekte, daha sonra da bunların tamamının isimlerini zikretmektedir. Sonra bir alt rütbe olan "onlar ümerası"na geçen müellif, bunların da 185 kişi olduklarını belirttiikten sonra hepsinin ismini kaydetmektedir. Bu sırada sultanın en yakın memlûklerini oluşturan hasekî sınıfına temas eden müellif, bunların da 800 kişi olduklarını, daha sonra bu sayının 1200'e ulaştığını belirtmektedir. Bunların ardından Şam bölgesi nâiblerine geçen müellif, bunları da isim isim saydıktan sonra "erbâbü'l-muvazzafın mine'l-müteammimîn (sarıklı vazife sahipleri)" olarak nitelendirdiği sivil bürokrasiyi ayrı ayrı kayıt altına almaktadır.¹¹⁹ Müellif benzer bilgileri daha kısa bir şekilde 920 (1514) ve 921 (1515) senesinde de tekrarlar

115 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u 'z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 4/47.

116 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u 'z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 4/173.

117 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u 'z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 4/326.

118 İbn İyâs, *Bedâi' u 'z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 4/95, 5/6.

119 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u 'z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 4/30-35.

bu senelerde mukaddemü elf payeli ümeranın sayısını yirmi yedi olarak vermektedir.¹²⁰ 922 (1516) senesinde ise 908 yılındakine benzer bir şekilde görevlilerin listesini daha uzun bir şekilde aktaran müellif, mukaddemü elf payeli ümeranın sayısını yirmi altı, bunlardan görevi bulunanların bir görev boş bulunduğundan altı tane olduğunu belirtmekte ve mukaddemü elflerin tamamını saymaktadır. Daha sonra Şam bölgesi nâiblerini ve tabilhâne emirlerinden sadece vazife sahiplerini, bunların ardından da sivil bürokrasinin tamamını kaydetmektedir.¹²¹ Müellif, böylece zaman içerisinde görevlerde meydana gelen değişimlerin tespit edilmesine imkân vermektedir. İbn İyâs'ın müşahedelerine dayanan ve başka kaynaklarda tespit edilemeyen bilgiler arasında dönemindeki sultanların şahsiyeti, bıraktıkları eserler gibi önemli malumata da temas edilmelidir. Mesela Sultan Kayıtbay'ın tahta çıkışından bahsederken "ekülü (ben derim ki)" ifadesiyle onun önceki hayatına dair verdiği bilgilerle¹²² vefatından sonra bu sultanın saltanat süresinden şahsî özelliklerine kadar çeşitli yönlerini anlatan kayıtlar¹²³ bunlardandır. Müellifin Osmanlılar ile ilişkilere dair alâkalı oldukça kıymetli malumat sunduğu da tespit edilmektedir. Mesela tahta çıkan kardeşleriyle mücadeleye girişen Osmanlı şehzadelerinin Memlûkler'e sığınması ve bunların karşılanması, onlara yapılan muamele ve yardımlar gibi birçok kayıt bulunmaktadır.¹²⁴ Yine bu kayıtlar arasında 890 (1485) senesinde Sultan Kayıtbay'ın Osmanlılar'a yolladığı yüklü miktarda hediye ile bir elçiden de bahsedilmelidir. Müellif, bu elçinin dönemin halifesi tarafından Osmanlı padişahına gönderilen ve onu Rum diyarının sultanı olarak tayin eden bir taklid ile yine halife tarafından yazılan ve iki ülke arasındaki problemlerin çözümüne yönelik yumuşak ifadeler bulunan bir mektubu da beraberinde götürdüğünü nakletmektedir.¹²⁵ Bu kayıtlar arasında şüphesiz en ilginç ve kıymetli olanları, Memlûk Devleti ve Osmanlılar'ın nihaî karşılaşmaları olan Mercidâbık (922/1516) ve Ridâniye (923/1517) savaşlarının öncesindeki gelişmeler, savaşların seyrine dair nakillerle¹²⁶ müellifin Mısır'ı ele geçirdikten sonra Yavuz Sultan Selim (918-926/1512-1520) ve Osmanlılar'la alâkalı olumsuz kanaatini ortaya koyan anlatımlarıdır.¹²⁷ Yine bunlar kadar kıymetli bilgiler arasında Memlûk ülkesinden İstanbul'a gönderilen ulema, ümera, tacir vb. ile ilgili aktarılanlar da¹²⁸ yer almaktadır.

Burada son olarak müellifin eleştirisi içeren kayıtlarını zikretmek istiyoruz. Müellif genelde senenin hadiselerini aktardıktan sonra bir anlamda umumî bir özet yapmakta ve yılın nasıl geçtiğine dair bazen olumlu bazen menfi yorumlarını eklemektedir.¹²⁹ Bunların dışında

120 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u'z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 4/357-358, 434-435.

121 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u'z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 5/3-6.

122 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u'z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 3/3-4.

123 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u'z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 3/325-332.

124 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u'z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 3/183, 185, 187, 192, 4/152 vd., 167, 186.

125 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u'z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 3/215.

126 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u'z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 4/467, 470-472, 476, 483, 5/13-14, 15, 19, 45, 22, 35, 38 vd., 45, 60-61, 63-64, 67-68, 67-74, 75-79, 86-87, 103-105, 108-110, 116, 118, 119-120, 124-125, 128-129, 133, 136, 137-138, 140, 145-147, 153-155, 166, 171, 173, 174-176.

127 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u'z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 5/177-178, 207-208.

128 Bk. İbn İyâs, *Bedâi' u'z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 5/183 vd., 185 vd., 187-188, 217.

129 Örnekler için bk. İbn İyâs, *Bedâi' u'z-zühûr*; nşr. Muhammed Mustafa, 4/30, 93, 172-173, 295, 357, 433.

müellifin, eserinin çeşitli yerlerinde bazı uygulamalara dair tenkitlerine de rastlanmaktadır.¹³⁰ Dolayısıyla içerdiği dönem itibarıyla fazla alternatifi bulunmayan *Bedâi' u' z-zühûr*, hem bu özelliği hem de daha önce ifade ettiğimiz oldukça kıymetli bilgiler içermesi bakımından mutlaka istifade edilmesi gereken bir kaynaktır. Son olarak bu eserin elimizdeki neşrinin dört ciltlik mükemmel bir fihristinin bulunduğu ve bu fihristin çok kullanışlı olduğunu da belirtmeliyiz.¹³¹ Bu devredeki Şamlı tarihçilere gelince, Mısırlı tarihçilere nispetle sayılarının daha az olduğu söylenebilir. Genelde ulema sınıfından olan İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448), İbn Hiccî (ö. 816/1413), İbnü'l-Hımsî (ö. 934/1528) gibi Şamlı tarihçiler klasik Şam tarihçiliği ekolünü sürdürmekte, eserlerinde vefeyât kısmına daha fazla ağırlık vermektedirler. Dolayısıyla bu müelliflerin eserleri kronolojik olmakla birlikte vefeyât eseri olarak nitelendirilebilir. Bunların içerisinde daha ayrıntılı malumat sunan ve müdakkık bir tarzı benimseyen İbn Kâdî Şühbe'ye özellikle işaret etmek gerekir. Dımaşklı tarihçilerden Birzâlî, Zehebî ve İbn Kesir'in eserlerine zeyil olarak kaleme aldığı tarihinin ihtisarı olan ve 741-808 (1340-1405) yılları arasını kapsayan *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*¹³² adlı eseri Memlûk araştırmaları için önem arz etmektedir. *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, kronolojik olarak kaleme alınmış olup, her ayın içerisinde meydana gelen gelişmeler neredeyse günlük olarak aktarılmaktadır. Nadiren de olsa bazı senelerin başında halife, sultan ve mühim devlet görevlilerini sayarak başlar. Daha sonra "ve emmâ Dımaşk" ifadesiyle bu şehrin nâibi, başkadıları, ordu nâzırı, sır kâtibi vb.lerinin isimleri zikredilir, bunların ardından Halep, Trablusşam ve Safed gibi Suriye şehirlerinin saltanat nâiblerinin belirtilmesiyle bu kısım sona erdirilir. Bu kısmın ardından havâdis bölümüne geçilir.¹³³ Daha sonra vefeyât kısmı başlar ve bu kısım çok kıymetli bilgiler de içerir. Genelde havâdis kısmından daha geniş olan vefeyât bölümü bazen diğer kaynaklarda rastlamadığımız hâl tercümelerine yer verirken bazen de açıklayıcı bilgiler sunarak biyografileri verilen kimselerin üstlendikleri vazifelerin tam olarak tespitini sağlamaktadır. Mesela Üstâdâr Emîr Nasırüddin Muhammed b. AkboğaAs'ın (ö. 788/1386) hayatı hakkında bilgi bulabildiğimiz yegâne kaynak bu eserdir.¹³⁴ Üstâdâr Emîr Tülektemur min Berke'nin (ö. 794/1392) üstâdârlık görevine kaç defa, kimin yerine tayin edildiği meselesiyle ilgili tartışmalara¹³⁵ açıklık getiren kayıtlar da yine İbn Kâdî Şühbe'nin bu eserinde mevcuttur.¹³⁶

130 Bazı örnekler için bk. İbn İyâs, *Bedâi' u' z-zühûr*, nşr. Muhammed Mustafa, 4/107, 161, 322 vd., 390, 429, 444-445, V, 89-90.

131 İbn İyâs ve eserleri hakkında bk. Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, 3/195-199; Muhammed Razûk, "İbn İyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/97-98; Cevat İzgi, "Bedâi'u'z-Zühûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/294-295.

132 Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, nşr. Adnan Dervîş (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-Dirasati'l-Arabiyye bi-Dımaşk [Institut Français de Damas], 1977-1997).

133 Örnek olarak bk. İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, nşr. Adnan Dervîş, 2/113-114.

134 Bk. İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, nşr. Adnan Dervîş, 1/204-205.

135 Bu tartışmalarla ilgili bk. Fatih Yahya Ayvaz, *Türk Memlûkler Döneminde Saray Ağalığı Üstâdârlık (1250-1382)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2008), 129 vd.

136 Bk. İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, nşr. Adnan Dervîş, 1/439-440.

Târîhu İbn Kâdi Şühbe, içerdiği dönem itibariyle Makrîzî'nin *es-Sülûk*'uyla karşılaştırma ve *es-Sülûk*'taki rivayetleri teyit imkânı sağlaması bakımından da önem arz eden bir kaynaktır. Yine bu eser, kapsadığı tarih diliminin başından itibaren, mesela üstâdârlık görevine tayin edilenlerin büyük çoğunluğunun büyük üstâdâr veya küçük üstâdâr olarak atandığını belirtmek suretiyle bu konuda bilgi vermeyen Makrîzî'nin söz konusu eserindeki ilgili kayıtlara açıklık getirmiştir. Bu eserde açıklık getirilen başka hususlar da bulunmaktadır. Bunlardan biri Haçlıların İskenderiye baskınından (767/1365) sonra Haçlı devletleri tarafından uzun süre tesis edilmeye çalışılan sulhla ilgilidir. Bu konuyla alakalı diğer tarihçiler genel ifadeler kullanırken İbn Kâdi Şühbe, Kıbrıs'ın da anlaşmanın tarafları arasında bulunduğunu naklederek ve anlaşmanın yirmi yıllık olduğunu belirterek açıklayıcı bilgi sunmuştur.¹³⁷ Müellifin bu eserinde söz konusu örneklerle benzer daha birçok hadiseyle ilgili ilginç ve önemli ayrıntıya yer verildiği belirtilmelidir. Bu bakımdan İbn Kâdi Şühbe'nin ele aldığımız eseri istifade edilmesi lâzım gelen kaynaklardandır.¹³⁸

Değerlendirme

Öncelikle Memlûkler döneminde bu kadar fazla tarih eserinin kaleme alınmasının muhtemel bazı sebeplerine işaret etmek gerekir. Sultanlar ve devlet adamlarının bu husustaki teşvikleri ve tarihçileri himaye etmeleri ilk olarak zikredilmelidir. Nitekim Sultan Baybars, İbn Şeddâd ve İbn Abdüzzâhir'i yakınları arasına almış, bazı seferlerine onları da götürmüştür. Mesela Baybars'ın Kayseri seferi sırasında yanında bulunan İbn Abdüzzâhir'in bu seferi anlattığı makâme tarzındaki risalesi özel bir çalışmayı gerektirecek ölçüde ayrıntılı olup, Türkiye Selçuklularının çeşitli âdetleri, giyim-kuşamları gibi hususiyetlerini tespit bakımından ilk elden kaynaktır. Bu dönemin devlet adamları ilim adamlarını teşvik ve himaye ile yetinmemiş, aralarından Baybars el-Mansûrî ve Ebü'l-Fidâ gibi bizzat tarih eseri kaleme alanlar da çıkmıştır. Bunların yanı sıra önde gelen Memlûk emîrlerinin bilgi ve müşahedelerini dönemin tarihçilerine aktardıkları da tespit edilmektedir. Nitekim Yûnînî, Nüveyrî, İbnü'd-Devâdârî, Makrîzî, Aynî ve İbn Tağrıberdî gibi tarihçilerin önemli kaynakları arasında birçok Memlûk emîrinin yer aldığı tespit edilmektedir.

Özellikle Memlûk tarihçiliğinin ikinci devresinde Memlûk sultanlarının tarih sahasına ilgi gösterdiği, sarayda düzenlenen ilmi sohbetlerde tarihe hususî bir ehemmiyet verildiği müşahede edilmektedir. Mesela Aynî, dönemlerini müşahede ettiği birçok sultana tarih anlatarak onlara mihmandarlık etmiştir. İbn Tağrıberdî, Aynî'nin, tahsili ve tecrübesi eksik olan Sultan el-Melikü'l-Eşref Barsbay'a hem dinî bilgiler hem de tarih dersleriyle rehberlik ettiğini özellikle vurgular. Kendisine tarihi sevdirenin de bu sultanların tarihçiliğe yönelik ilgileri olduğunu belirtir.¹³⁹ Sehâvî gibi münekkith tarihçilerin Aynî'nin sultanlarla yakın münasebetlerini eleştirmelerine

137 Bk. İbn Kâdi Şühbe, *Târîhu İbn Kâdi Şühbe*, nşr. Adnan Dervîş, 3/380.

138 İbn Kâdi Şühbe ve eserleri hakkında bk. İbn Kâdi Şühbe, *Târîhu İbn Kâdi Şühbe*, nşr. Adnan Dervîş, 2/11-36 (nâşir mukaddimesi); Şâkir Mustafa, *et-Târîhu 'l-'Arabî ve 'l-müerrihûn*, 4/105-108; Cengiz Kallek, "İbn Kâdi Şühbe, Takıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/102-103.

139 İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü ş-sâfi*, nşr. Muhammed M. Emin & Nebil Muhammed Abdülaziz, 11/195.

rağmen tarihin siyaset sahasının önemli bir unsuru olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim Sultan Barsbay'ı Kıbrıs'ı fethetmeye teşvik eden önemli bir âmil de başlangıç döneminden itibaren Memlûk Devleti tarihi boyunca bu adanın oynadığı stratejik rolün farkına varmasıdır. Memlûkler döneminde tarihçiliğin yaygınlaşmasında devlet adamları kadar halkın tarihe duyduğu büyük ilginin de etkili olduğu kanaatindeyiz. Nitekim hadis, tefsir, fıkıh gibi dinî ilimlerde temayüz etmiş birçok âlimin tarih alanında da eserler kaleme aldığı görülmektedir. Bu âlimlerin tarih sahasına yönelmeleri halkın taleplerinden de kaynaklanmış olmalıdır. Özellikle Şamlı tarihçilerin eserlerinde sıkça rastlanan “el-acâibve'l-garâib” türü ilginç hadiselerle yer verilmesi halkın ilgisini çekmeye yönelik gayretler olarak nitelenebilir. Yine tarih sahasında kaleme alınmış eserler, dinî ilimler alanında yazılmış kitaplar gibi tedrisatın konusu olmuş, birçok ilim meraklısı bu eserleri ya bizzat müelliflerinden okumuş ya da talebelerinden rivayet etmiştir. Nitekim Sehâvî, bahsi geçen tarihçilerden eserlerini rivayet etme izni aldığını veya kendi yazdığı tarih kitaplarını nakletme hususunda bazı talebelerine icazet verdiğini belirtmektedir. Ayrıca Kütübî gibi sahafılık yapan, Hatîb el-Cevherî (ö. 900/1495) gibi alt kademede ilmî vazifelerde kısa bir süre çalışmış kişilerin de tarih eseri kaleme alması halk tabakasının tarihe gösterdiği alakaya örnek olarak sunulabilir. Tarihçiliğin yaygınlaşmasında Memlûk emîrlerinin çocuklarının oluşturduğu evlâdünnâs sınıfının bu sahada verdiği eserler de önemli rol oynamıştır. Genelde önemli görevlere getirilmeyen ve ihtiyat kuvveti olarak mütalaa edilen bu grubun tarih sahasında yazdıklarıyla ön plana çıkmaya çalıştıkları söylenebilir. Biz bu durumu, Emevîler (41-132/661-750) döneminde genelde ikinci planda kalan gayri Arap sınıfın oluşturduğu mevâlînin ilim sahasında temayüz etmesine benzetiyoruz. Memlûkler döneminin önde gelen tarihçileri arasında yer alan İbnü'd-Devâdârî, İbn Dokmak, İbn Tağrıberdî, Abdülbâsıt el-Malatî ve İbn İyâs gibi müellifler, babaları veya dedelerinin siyasi ve askerî sahada oynadıkları rolü, tarih alanında sürdürme çabasında olmuşlardır. Esasen bu tarihçilerin dinî ilimlerde temayüz etmiş Makrîzî, İbn Hacer, Sehâvî veya halk tabakasından kabul edilebilecek Hatîb el-Cevherî gibi tarihçilere yönelik tenkitleriyle ulema sınıfından tarihçilerin bunlara yönelik eleştirileri Memlûk Devleti siyaseti, Memlûk sistemi konusundaki bilgi veya bilgisizlik zemini üzerinde cereyan etmiştir. Özellikle İbn Tağrıberdî'nin bu gruba Memlûk sistemi ve Türkçe bilgilerine yönelik tenkitleriyle¹⁴⁰ yine onun ve Abdülbâsıt el-Malatî'nin Bahrî/Türk Memlûkler dönemini yücelten ifadeleri, Sehâvî ve Hatîb el-Cevherî'nin evlâdünnâs grubunun devlet adamlarıyla yakın ilişkilerine dair ağır eleştirileri bunlara örnek olarak gösterilebilir. Özellikle Sehâvî ve Hatîb el-Cevherî'nin tenkitlerinin¹⁴¹ bu dönemdeki ilim adamlarını himaye anlayışını tespit açısından oldukça kıymetli veriler de sunduğuna işaret edilmelidir. Memlûkler döneminde tarihçilik ve tarihçilerin yaygınlık ve önem kazanmasında, günümüz tabiriyle ve Samira Kortantamer, Cüneyt Kanat hocaların ifadesiyle “medyatik” tarihçiliğin

140 Bk. İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, nşr. Muhammed M. Emin & Nebîl Muhammed Abdülaziz, 12/362, 363; Sağır, *İbn Tağrıberdî'nin "el-Menhelü's-Sâfi" Adlı Eserine Göre Kahire'de İlmî ve Sosyo-kültürel Hayat*, 96-97.

141 Örnekler için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 10/305-308; Hatîb el-Cevherî, *İnbâü'l-hesr bi-ebnâi'l-'asr*, nşr. Hasan Habeşî (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1970), 175-182.

de etkili olduğu kanaatindeyiz. Bu ifadeden kastımız ise bu dönemdeki tarih eserlerinin yazıldıkları dönemde okunması, üzerlerinde değerlendirmeler yapılması ve yazılanların o sırada tesir icra etmeleridir. Nitekim Sehâvî, Makrîzî hakkında yaptığı değerlendirmelerde hoş sohbeti, mütevazı kişiliğinin yanı sıra keskin kalemi ve tenkitlerinden çekindikleri için onu birçok emîr ve devlet erkânının ziyaret ettiğini ve kendisiyle iyi ilişkiler kurmaya çalıştıklarını ifade ederken¹⁴² Makrîzî'nin yazdığı eserlerin bir yandan yazılırken bir yandan da okunduğuna işaret ediyor olmalıdır. İkmal edilmiş veya yazımı devam eden tarih eserleri ders halkalarında mütalaa edilip okunmakta, talebeler vasıtasıyla rivayet edilmektedir. Aynı eserler bir yandan da ulema sohbetlerinin önemli konuları arasında yer almaktadır. Nitekim Makrîzî, İbn Tağriberdî ve Sehâvî gibi talebelerine henüz tamamlamadan önce meşhur eseri *el-Mukaffâ*'nın kaç cilt olarak planlandığı ve nasıl bir muhtevaya sahip olacağından bahsetmektedir.¹⁴³ Yine bazı önemli gelişmeler hakkında olayların tarafları bir araya gelerek görüşmeler yapmakta ve bunları kaleme alan tarihçilere, günümüzdeki gazetelere devlet ricalinin verdiği bilgilere benzer şekilde izahat yapılmakta, birtakım tashihler için girişimlerde bulunulmaktadır. Mesela İbn Tağriberdî, hocası Makrîzî'ye yönelik eleştirilerinde bazı konularda yazdıklarıyla ilgili olarak bu hadiselerin tarafları ve şahitleri arasında bulunan bir emîr ile hocası Makrîzî'nin birlikte bunları değerlendirdiğinden de bahseder. Esasen bazı Memlûk sultanları ile önde gelen emîrlerin hayatları ve seferleri hakkında müstakil eserlerin kaleme alınması ve bu durumun teşvik edilmesi, o dönemlerde tarihçiliğin günümüzdeki gazeteciliğe benzer bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Memlûk tarihçiliğinin bazı temel hususiyetlerine gelince bunların başında şüphesiz başka dönemlere nasip olmamış ölçüde çok sayıda tarih eserinin kaleme alınması zikredilmelidir ki bunun muhtemel sebeplerine işaret etmiş bulunuyoruz. Ancak bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, bu tarih eserlerinin sayısı kadar siyaset, askeriye, müesseseler, teşkilat, biyografi, coğrafya gibi çeşitli alanlara yönelik olması da büyük önem arz etmektedir. Bu dönemdeki tarihçiliğin bir başka özelliği ise devletin kuruluşundan itibaren gelişmeleri müşahade etmiş tarihçilerin ve bunların eserlerinin mevcudiyetidir. Bu özelliğin nispeten Eyyübîler dönemi için de söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Memlûkler dönemindeki tarihçiliğin bu özelliği, Osmanlı Devleti gibi altı asır boyunca üç kıtaya hükmetmiş bir cihan devletinin kuruluşuyla alâkalı bilgiler bir yana, İstanbul'un fethinin tam tarihini belirlemek için dahi mevcut Osmanlı tarihlerinin yetersiz kaldığı göz önüne alındığında daha da önem kazanmaktadır. Hatta İstanbul'un fethinin tam tarihini tespit için hadisenin muasırı Memlûk tarihçisi İbn Tağriberdî'nin kayıtlarına müracaat edilmesi gerektiğine de işaret etmeliyiz. Bu dönemin tarihçiliğinin önemli özellikleri arasında daha önce ifade ettiğimiz gibi büyük ümeradan sıradan memlûklere, başkadılardan alt kademelerdeki memurlara kadar toplumun her kesiminden insanın tarih eseri kaleme alması da zikredilmelidir. Bu durum, hadiselerin toplumun çeşitli kesimlerinin bakış açılarıyla yansıtılması gibi oldukça önemli bir sonuç da doğurmuştur.

142 Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/21-25.

143 İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, nşr. Muhammed M. Emin & Nebîl Muhammed Abdülaziz, 1/418-419; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/22.

Ayrıca bu, Hatîb el-Cevherî'nin evlâdünnâstan tarihçilere yönelik eleştirilerinde görüldüğü gibi bu kesimlerin birbirlerine bakışıyla, Makrîzî, İbn Hacer, Aynî ve İbn Tağriberdî, Sehâvî, Abdülbâsît el-Malatî arasındaki çekişmelerde müşahede edildiği üzere devlet adamları-tarihçi münasebetlerini tespitte de imkân sağlamaktadır. Kortantamer'in işaret ettiği gibi bu dönemdeki tarihçilerin eserlerinin “Orta Arapça” denilen klasik Arapça'dan farklı bir dille yazılması da bu devredeki tarihçiliğin bir başka hususiyeti olarak zikredilmelidir. Ancak bu eserlerin bazen ağdalı ve anlaşılması zor bir dille kaleme alındığını bazen de oldukça sade ve anlaşılır bir lisanla yazıldığını belirtmeliyiz.

Sonuç

Son olarak Memlûkler döneminde yazılmış tarih eserlerinin nasıl kullanılması gerektiğine dair bazı kanaatlerimizi serdetmek istiyoruz. Öncelikle Memlûk tarihlerinin birbirinin tekrarı olduğu, birkaç tane temel eser bulunduğu şeklindeki görüşe bazı itirazlarımızı belirtmeliyiz. Bizim kanaatimize göre bazı küçük ayrıntılar tarihî birçok hadisenin aydınlatılmasında ilmi açıdan hayati önem taşır. Mesela Memlûkler döneminin kuruluş devresinden yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Makrîzî, bu dönemi müşahede etmiş tarihçilerden de istifadeyle yazdığı eserlerinde birçok ayrıntıya işaret etmekte, daha önceki tarih kitaplarında birbirinden bağımsızmış gibi nakledilen olaylar arasında bağlantı kurmaktadır. Ayrıca Baybars el-Mansûrî'nin hâl tercümesiyle ilgili en geniş bilgi, muasır olan Safedî veya Kütübî'nin değil, Makrîzî'nin eserlerinde yer almaktadır. Yine Makrîzî ile çağdaş olan İbn Kâdî Şühbe, onun geniş bir şekilde naklettiği bazı hadiseleri daha kısa ancak önemli açıklamalarla aktarmaktadır. Mesela meşhur İskenderiye baskınından sonra Haçlı devletleri tarafından uzun süre tesis edilmeye çalışılan sulhla ilgili Makrîzî genel ifadeler kullanırken İbn Kâdî Şühbe, Kıbrıs'ın da anlaşmanın tarafları arasında bulunduğunu nakletmekte ve anlaşmanın yirmi yıllık olduğunu belirterek açıklayıcı bilgi sunmaktadır.¹⁴⁴Makrîzî'nin talebesi olan İbn Tağriberdî, hocasının yaşadığı süreçte birçok hadiseyi neredeyse olduğu gibi ondan nakletmekte ancak meşhur “kültü”leriyle araya girerek önemli açıklamalar ve tashihler yapmaktadır. İbn Tağriberdî'nin iki biyografi eserinden on iki ciltlik *el-Menhel*'in özeti olan *ed-Delîlü's-şâfi* ilâve olarak sunduğu hâl tercümeleri ve bazı emirlerin ilk eserde bulunmayan vefat tarihlerini içermesi bakımından bu duruma örnek olarak sunulabilir. Dolayısıyla birbirinin tekrarı gibi görünen ve örneklerini sunduğumuz tarih eserleri küçük de olsa ihtiva ettikleri ayrıntılarla olayların açıklığa kavuşmasında mühim rol oynamaktadır.

144 Bk. İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, nşr. Adnan Dervîş, 3/380.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Abdullah, Yüsrî Abdülğanî. *Mu'cemü'l-müerrihîne'l-Müslimîn hatta'l-karnî's-sânî 'aşer el-Hicrî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Abdürrâzık, Ahmed. "el-'Alâkâtü'l-üseriyye fi'l-mustalahî'l-Memlûkî". *el-Mecelletü't-Târihiyyetü'l-Misriyye* 23 (1976), 155 vd.
- Ağır, Abdullah Mesut. "Memlûklarda Asabiyye". *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İlke)* 21 (2008), 1-14.
- Anân, Muhammed Abdullah, *Müerrihü Mısri'l-İslâmiyye ve Mesâdiru't-târihi'l-Mısri*. Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 1999.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Türk Memlûkler Döneminde Saray Ağalığı Üstâdârlık (1250-1382)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2008.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri". *ÇÜİFD* 16/2 (2016), 1-38.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân*. nşr. Muhammed M. Emin. 4 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1987-1992.
- Baybars el-Mansûrî, Rükneddîn en-Nâsirî ed-Devâdâr el-Hitâî. *Zübdetü'l-fikre fi târihi'l-hicre*. nşr. Donald S. Richards. Beirut-Berlin: Das Arabische Buch, 1998.
- Frédéric Bauden. "Maqriziana I: Discovery of an Autograph Manuscript of al-Maqrizi: Towards a Better Understanding of His Working Method (Description: Section 2)". *Mamlûk Studies Review* 10/2 (2006), 81-139.
- Frédéric Bauden. "Maqriziana II: Discovery of an Autograph Manuscript of al-Maqrizi: Towards a Better Understanding of His Working Method: Analysis". *Mamlûk Studies Review* 12/1 (2008), 51-118.
- Cevherî, Hatîb, *İnbâü'l-hesr bi-ebnâi'l-'asr*, nşr. Hasan Habeşi. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1970.
- Çetin, Altan. "Memlûkler Devleti Tarihi Kaynakları". *Ortaçağ Türk Tarihi Ana Kaynakları*, ed. Altan Çetin. 117-141. İstanbul: Paradigma Akademi Yayınları, 2014.
- Çubukçu, Asri. "ed-Dav'ü'l-Lâmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/56. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Çubukçu, Asri. "İbnü's-Sukâi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/211. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Çubukçu, Asri. "Baybars". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/220-221. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Çuhadar, Mustafa. *Abu'l-Mahasin Camal Al-Din Yusuf Bin Tağribirdi Hayatı, Eserleri, Şahsiyeti ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Yazmalarının Tavsihi (813-874/1410-1470)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi 1991.
- Çuhadar Mustafa & Yiğit İsmail. "İbn Tağribirdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 20/387. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

- Durmuş, İsmail. “Safedî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/447-450. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Düzenli, Aygül & Ayaz, Fatih Yahya. “Memlükler Dönemi Hıristiyan Tarihçileri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 85-102.
- Göksu, Erkan. “İbn Tağrıberdî ve Tarihçiliği”. *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 26/1 (2008), 69-90.
- Haarmann, Ulrich. *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit, Islamkundliche Untersuchungen*. Freiburg: Schwarz, 1970.
- İbn Fazlullah el-Ömerî. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr*. nşr. Fuat Sezgin, 27 Cilt. Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1988.
- İbn Fazlullah el-Ömerî. *Mesâlikü'l-ebşâr*. nşr. Hamza A. Abbâs, 27. Cilt. Abudabi: el-Mecmaü's-Sekafi, 2004.
- İbn Fazlullah el-Ömerî. *Mesâlikü'l-ebşâr*. nşr. Kâmil Selmân el-Cübûrî & Mehdî en-Necm. 27 Cilt. Beyrut: 2004-2010.
- İbn Fazlullah el-Ömerî. *Mesâlikü'l-ebşâr*. nşr. Eymen Fuâd Seyyid. Kahire: Ma'hedü'l-ilmî el-Ferensî, 1985.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü'ebnâi'z-zamân*. nşr. İhsan Abbâs. 8 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1978.
- İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed. *Bedâi'ü'z-zühûr fi vekâi'i'd-dühûr*. 5 cilt. nşr. Muhammed Mustafa. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1982-1984.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddin Ebü Bekir b. Ahmed b. Muhammed. *Târihu İbn Kâdî Şühbe*. nşr. Adnan Derviş. 4 cilt. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-Dirasati'l-Arabiyye bi-Dimaşk [Institut Français de Damas], 1977-1997.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf, *ed-Delîlü's-şâfi'ale'l-Menheli's-sâfi*. nşr. Fehim M. Şeltût. 2 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1998.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf. *Havâdith ad-Duhûr fi Madâ'l-Ayyâm Wash-Shuhûr*, nşr. William Popper. 4 cilt. Berkeley: University of California, 1931-1942.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, nşr. İbrahim Ali Tarhan, 15. Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1972.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. nşr. Cemaleddin eş-Şeyyâl & Fehim M. Şeltût. 16. Cilt. (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1972
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*. nşr. Muhammed M. Emin & Nebîl Muhammed Abdülaziz. 12 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1984-2006).
- İbnü'd-Devâdârî, Seyfeddin Ebü Bekir b. Abdullah b. Aybek. *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer (ed-Dürrü'l-fâhur fi sîreti'l-Meliki'n-Nâsir)*. nşr. Ulrich Haarmann. 8. cilt. Freiburg-Kahire: Schwarz, 1391/1971.
- İbnü'd-Devâdârî, Seyfeddin Ebü Bekir b. Abdullah b. Aybek. *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer (ed-Dürrü'l-fâhur fi sîreti'l-Meliki'n-Nâsir)*. nşr. Hans Robert Roemer. 9. cilt. Kahire: Sami el-Hâncî, 1379/1960.
- İbnü's-Sukâ'î. Fazlullah b. Ebü'l-Fahr. *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, nşr. Jacqueline Sublet. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-Dirasati'l-Arabiyye bi-Dimaşk [Institut Français d'Etudes Arabes de Damas] 1974.
- Irwin, Robert. “Mamluk History and Historians”. *Arabic Literature in the Post Classical Period*, ed. R. Allen-D. S. Richards. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- İpşirli, Mehmet. “Kalkaşendî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/263-265. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- İpşirli, Mehmet. “el-Hitatü'l-Makrîziyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/402-404. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

- İzgi, Cevat. “Bedâiu’z-Zühûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/294-295. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- İzgi, Cevat. “İbnü’l-Devdâri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/11-13. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Kallek, Cengiz. “İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/102-103. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Subhu’l-a’şâ fi snâ’ati’l-inşâ*. 15 cilt. Kahire: el-Müessesetü’l-Misriyyetü’l-Âmme, 1963.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Meâsirü’l-inâfe fi me’âlimi’l-hilâfe*, nşr. Abdüssettar A. Ferrâc. 3 cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1980.
- Kortantamer, Samira. “Memlûk Tarihiçiliğine Genel Bir Bakış”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 1 (1983), 31-35.
- Kortantamer, Samira. “Memlûk Tarihiçiliğinde Bir Üslup Unsuru el’Acâibve’lGarâib”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 9/1 (1994), 69-87.
- Little, Donald Presgrave, *An Introduction to Mamlûk Historiography: an Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nâsir Muhammad ibn Qalâ’ün*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1970.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *Kitâbü’l-Mukaffe’l-kebîr*, nşr. Muhammed el-Ya’lâvî. 8 cilt. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî 1991.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *Kitâbü’s-Sülûk li-ma’rifeti düveli’l-mülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde & Saïd A. Âşûr. 12 cilt. Kahire: Lecnetü’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1956-1973.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *Kitâbü’l-Mevâ’iz ve’l-i’tibâr bi-zikri’l-hutat ve’l-âsâr*. 2 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhab. *Nihâyetü’l-ereb fi fûnûni’l-edeb*. 1-18. Ciltler. Kahire: Vizaretü’s-Sekâfe ve’l-İrşâd, ts.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhab. *Nihâyetü’l-ereb*. nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim vd. 19-27. Ciltler. Kahire: 1975-1985.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhab. *Nihâyetü’l-ereb*. nşr. M. Ziyaeddin er-Reyyis & M. Mustafa Ziyâde. 29. Cilt. Kahire: Darü’l-Kütübî’l-Misriyye, 1992.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhab. *Nihâyetü’l-ereb*. nşr. Muhammed A. Şaïre & M. Mustafa Ziyâde, 30. Cilt. Kahire: Darü’l-Kütübî’l-Misriyye, 1990.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhab. *Nihâyetü’l-ereb*. nşr. el-Bâz el-Arîni & Abdülaziz el-Ehvânî, 31. Cilt. Kahire: Darü’l-Kütübî’l-Misriyye, 1992.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhab. *Nihâyetü’l-ereb*. nşr. Fehim M. Şeltût vd. 32. Cilt. Kahire: Darü’l-Kütübî’l-Misriyye, 1998.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhab. *Nihâyetü’l-ereb*. nşr. Mustafa Hicâzî & M. Mustafa Ziyâde. 33. Cilt. Kahire: Darü’l-Kütübî’l-Misriyye, 1997.
- Öz, Mustafa. “Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/304-306. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Özaydın, Abdülkerim. “İbn Hallikân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/17-19. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Razûk, Muhammed, “İbn İyâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/97-98. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Sağır, Abdullah. *İbn Tağriberdî’nin “el-Menhelü’s-Sâfi” Adlı Eserine Göre Kahire’de İlmî ve Sosyo-kültürel Hayat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

- Safedî, Salâhaddin Halil b. Aybek. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*. nşr. Helmut Ritter vd. 30 cilt. Wiesbaden-Beyrut 1962-2004.
- Safedî, Salâhaddin Halil b. Aybek. *A 'yânü'l-asr ve a 'vânü'n-nasr*. nşr. Ali Ebû Zeyd vd. 6 cilt. Beyrut-Dımaşk: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır-Dârü'l-Fikr, 1998.
- Safedî, Salâhaddin Halil b. Aybek. *Tuhfetü zevi'l-elbâb fî men hakeme bi-Dımaşk mine'l-hulefâ ve'l-mülük ve'n-nüvvâb*, nşr. İhsan B. S. Hulûsî & Züheyr H. es-Samsâm. 2 cilt. Dımaşk: Vizaretü's-Sekâfe 1991-1992.
- Sehâvî, Şemseddîn, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 cilt. Kahire, Mektebetü'l-Kudsî, ts.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Makrîzi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/448-451. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Mustafa, Şâkir. *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983-1990.
- Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma (İSAR) Vakfı, 1998.
- Tekindağ, M. C. Şehabeddin. *Berkuk Devrinde Memluk Sultanlığı: (XIV. Yüzyıl Mısır Tarihine Dair Araştırmalar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1961.
- Tomar, Cengiz. "Tarih (Mısır, Suriye ve Filistin)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/40-45. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Yiğit, İsmail. *Memlükler (648-923/1250-1517)*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Yiğit, İsmail. "Aynîyi Yetiştiren Memlukler Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 27-45.
- Ziyâde, M. Mustafa. *el-Müerrihûn fî Mısır fi'l-karni'l-hâmîs 'aşar el-Milâdi el-karni't-tâsi' el-hicrî*. Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1954.

Memlûkler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları

Introduction to the Political Thought of the Mamluk Period: The Revival of the Tradition of “al-Ahkam al-Sultaniyya” and the Struggle to Solve the Problem of Legitimacy

Özgür Kavak¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Özgür Kavak (Doç. Dr.), İstanbul Şehir Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: ozgurkavak@sehir.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1769-5668

Başvuru/Submitted: 07.02.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested:
26.02.2020
Son Revizyon/Last Revision Received:
03.03.2020
Kabul/Accepted: 11.03.2020

Atıf/Citation: Kavak, Özgür. Memlûkler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1, (Mart 2020): 181-228.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.686093>

Öz

Bağdat merkezli Abbasi hilâfetinin 1258 yılındaki yıkılışı sonrası ortaya çıkan yeni durum siyaset düşüncesi açısından birçok farklı açılımı beraberinde getirdi. Özellikle hilafetin yıkılışından hemen önce Mısır merkezli olarak kurulan Memlûkler eliyle 1261 yılında yeniden ihya edilen hilafet kurumunun geçmişteki konumundan farklı yapısı, birçok âlimi başta hilafet meselesi olmak üzere siyasetin değişik veçhelerini ele almaya yöneltti. Yine Moğollar ve Haçlılarla süregiden savaş durumu da bu sahadaki metinlerin yönelimlerini ve dilini etkiledi. Komşu İslam devletleriyle kimi zaman sulh kimi zaman savaş şeklini alan rekabetin de tesiriyle Memlûkler döneminde zengin bir siyaset düşüncesi külliyatı teşekkül etti. Bu çalışma Memlûkler dönemi siyaset düşüncesi metinlerinin çeşitliliğine ve bu dönemde tartışma konusu edilen temel meselelerin neler olduğuna dair bir çerçeve çizmeye çalışmakta ve siyasî-fikhî ahkâmla ilgili iki temel tartışmaya dikkat çekmektedir: Ahkâm-ı sultaniye geleneğini canlandıran hilafet-saltanat merkezli tartışmalar ve Kureyşilik meselesinden kaynaklanan siyasi meşruiyet problemleri. Makalenin temel iddiası dönemin farklı fikhî eğilimlerinin siyasetle ilgili tartışmaları tetiklediği ve mevcut durumu yönlendirme kaygısının da etkisiyle birbiriyeli diyalog halinde olan zengin bir literatürün ortaya çıktığıdır.

Anahtar Kelimeler: Memlûkler, Siyasî-fikhî ahkâm, ahkâm-ı sultaniye, hilafet, saltanat, meşruiyet

ABSTRACT

The new situation that emerged following the collapse of the Baghdad-based Abbasid Caliphate in 1258 brought about a number of developments in terms of political thought. The institution of the caliphate had been renewed in 1261 by Egypt-centered Mamluks, a medieval realm which had been founded immediately prior to the fall of the caliphate, and this new structure of the caliphate had encouraged many scholars to enquire into

various aspects of politics. In addition, the ongoing conflicts with the Mongols and the Crusaders had influenced the attitudes and the language of texts in the field. Moreover, with the influence of competition with the neighboring Islamic states, sometimes in times of war and sometimes in times of peace, a rich literature of political thought had been collected in the Mamluk era. This study tries to draw together some general thoughts on the diversity of texts on political thought in the Mamluk period and also tries to shed light on the main issues of that period. Additionally, the study draws attention to two main arguments on “political-jurisprudential *ahkâm*”: The debates on the caliphate-sultanate axis which revive the tradition of *al-Ahkam al-Sultaniyya* and the problems of political legitimacy stemming from the question of being a Qureshi or not. The main claim of the article is that the different fiqh tendencies of the time triggered discussions on politics, as a result of which a rich literature emerged.

Keywords: Mamluks, political-jurisprudential *ahkâm*, *al-Ahkam al-Sultaniyya*, caliphate, sultanate, legitimacy

EXTENDED ABSTRACT

The new situation that emerged following the collapse of the Baghdad-based Abbasid Caliphate in 1258 brought about a number of developments in terms of political thought. . The institution of the caliphate had been renovated in 1261 by Egypt-centered Mamluks, a realm which had been founded immediately prior to the fall of the caliphate, and this new structure of the caliphate had encouraged many scholars to enquire into various aspects of politics, especially the caliphate issue. In addition, the ongoing conflicts with the Mongols and the Crusaders had influenced the attitudes and the language of texts in the field. Moreover, with the influence of competition with the neighboring Islamic states, sometimes in times of war and sometimes in times of peace, a rich literature of political thought had been collected in the Mamluk era.

This study tries to draw together some thoughts on the diversity of political thought texts in the Mamluk period and tries to shed light on the main issues of that period. Additionally, the study draws attention to two main arguments on “political-jurisprudential *ahkâm*”: The debates on the caliphate-sultanate axis which revive the tradition of *al-Ahkam al-Sultaniyya* and the problems of political legitimacy stemming from the question of being a Qureshi or not. The main claim of the article is that the different fiqh tendencies of the time triggered discussions on politics, as a result of which a rich literature emerged. This article focuses only on the written literature of the field, bearing in mind the fact that there is a variety of sources regarding this literature. It is possible to categorize the main issues of the political texts of the Mamluk era as follows:

1. Political- Jurisprudential Issues

a. The question of the caliphate and the sultanate that came to the fore following the emergence of the Egyptian Abbasid caliphate as a consequence of the fall of the Abbasid caliphate; the issues particularly related to the problem of being a Qureshi or not; and the issue of legitimacy.

b. The discussions on *siyasa shariyya* that arose with the influence of The Great yāsā of Chingiz Khān, the practices of mazalim and hisbe as an extension of this, and the discussions about the most appropriate *mazhab* for the state which aimed to change the *mazhab* preference of the state if it was deemed necessary.

c. The jihad/siyer, *bağy* and âdâb-ı harb/the art of war literature, that was formed with the influence of the wars with the Crusaders, Mongolians and other Islamic states, and also ahkam of zimmîs as an extension of this subject.

- Since a dynastic model could not be properly executed, the power would change hands frequently. Hence issues like dethroning (hal'), resignation and coup are among the main issues.
- The pressing need to establish institutions dealing with social control, and the responsibilities that politicians had in the face of the emergence of vital social problems/*bid'ahs*.

2. Adab Literature: Political Nasihatnâmes

c. Moral, political and historical texts written for sultans whose religious and cultural backgrounds were relatively limited and who did not have sufficient experience; the texts written for the purpose of the education of the sultan.

d. The literature on official correspondence.

e. Texts including the speeches of meetings attended by the sultan, and the divan which contains the sultan's poems.

f. Texts written for other state officials.

The literature addressing all the above-mentioned issues constitutes the main sources of political thought in the Mamluk period. The following issues should also be added to the pool of resources:

3. Issues Related to Social-Cultural Life-Political Thought

g. Classification of sciences and *ummûzac* books.

h. Texts about the social-cultural life in Mamluk period.

i. Encyclopedic works.

Following this general introduction, the article firstly focuses on the debates taking place around the caliphate and the sultanate axis which revive the tradition of *al-Ahkâm al-sultaniye*. In this context, Ibn Jamâa (d. 733/1333), the first author whose opinions are examined in this study, tried to draw a legal framework around the caliphate-sultanate separation in his book entitled *Tahrîr al-ahkâm fî tadbîr ahl al-Islâm*". While another shafî faqih, Muhibbuddin al-Maqdisî (d. 888/1483), strengthened the position of the Mamluk sultan and pushed the caliphate institution to the background in his work *Bazl an-nesâih as-shar'iyya*, Ibn al-Mibred (d. 909/1503) from the Banî Qudâme family heavily criticized the regime at the time and proposed an alternative ruling model centered around a Qureshi caliphate in his work *Izâh turuk al-istikâme*.

The competition between the Mamluks and the Ilhanites who adopted Shiite practices in the Olcaytu period also caused intellectual fragmentation. For instance, Ibn Taymiyya

(d. 728/1328) wrote titled *Minhâc as-sunnah an-nabaviyyah* as a refutation for al-Hillî's (d. 726/1325) work entitled *Minhâc al-karâmah*. *Zahabî* (d. 748/1348) who wrote a summarized version of Ibn Taymiyya's voluminous book and who also wrote imamah texts as a rejection of Shiite understanding of imamah, took his place among studies which discussed the issue of the imamah-caliphate debate.

The second issue examined by this study is the problem of political legitimacy stemming from the question of Qureyishness. This issue is analyzed through three types of texts. Ideas of Hayrbaytî (d. 844/after 1440-1441), who had established the formulation of "the sultan being appointed by Qureshi" in his work titled *al-Durra al-garrâ* will be studied at first. Secondly, the approach of Arab faqih al-Maqdisî from Quds (d. 896/after 1490-1491) will be examined. The latter wrote a thesis titled *Duval al-Islâm as-sharîfa* that claims Arabs lost the quality for political leadership and that the existing gap was filled by the Turks. Finally, two other books, *Nafâis macâlis al-sultâniyya* and *al-Ukûd al-Cavhariyya*, are discussed in this study. Those books draw attraction since they include the records of Kansu Gavri's (d. 922/1516) discussions with the ruling elite about the Circassians' attempts to establish a link between Circassians and the Arabs or prophets Ishaq and Yaqub.

The works included in this study, which are about the problem of the caliphate-sultanate separation and about the problems of legitimacy, also show that the political attitudes of ulama from different sects sometimes correspond with each other in Mamluk political thought. The efforts of both Hanafî and Shafii scholars to recognize the legitimacy of Mamluk sultans are meaningful from this perspective. There are texts showing what a rich environment of discussion had taken place. For instance, there were scholars who defended the idea that some applications of the Mamluk period were a departure from the legitimate political applications of earlier periods. And also this departure constitutes a problem that should be solved. By taking the detailed information about the identities, legal sects and political positions of the scholars into consideration, the extensive analyzes will give an opportunity to better realize the Mamluk political thought on the one hand, and also facilitate the process of understanding the thoughts of Ottoman scholars who contacted this knowledge on the other. Moreover, by so doing, a fruitful ground is expected to emerge for Ottoman political thought studies.

Giriş

Memlûkler Dönemi Siyaset Düşüncesinin Çerçevesi

İslam tarihinde kurulan birçok devlet içerisinde iktidara geliş ve iktidardan düşüş usulleri açısından oldukça özgün bir tecrübenin sahibi olan Memlûkler hükümler oldukları üç yüz yıla yaklaşan bir süre zarfında siyaset düşüncesi açısından zengin bir külliyyat bıraktılar. Gerek Abbasî hilafetinin yıkılışı, gerekse Kureyş soyundan olmamaları ve bir hanedan geleneğini tam manasıyla kur(a)mamaları ve büyük oranda asker kökenli olmaları hasebiyle Memlûk hükümdarları için farklı türlerde çok sayıda metin kaleme alınmış, yine onların muhtelif uygulamaları da siyaset düşünürleri tarafından irdelenmiştir.

Eyyubî ordusuna bağlı askerler eliyle Mısır’da kurulan Memlûkler 1250-1517 yılları arasında Kahire merkez olmak üzere Suriye (Şam, Haleb), Kudüs ve çevresi ve Hicaz ile kısmen Anadolu topraklarında (Tarsus, Kilis, Urfa, Malatya vs.) hükümler oldular.¹ Gerek Türk kökenleri dolayısıyla “Doğu” devletlerinden gerekse Eyyubî devlet yapısından tevarüs ettikleri usul ve kurumlarıyla, disiplinli ve güçlü ordularının cihadı savunma ve hücum savaşı şeklinde tatbik etmeleri ve devlet ricalinin ilmî müesseseleri teşvik etmeleri hasebiyle uzun yıllar ulema için güvenli bir liman oldular. İslam ilim mirasının büyük eserleri, özellikle hacimli metinler ve şerhler bu dönemde çok yönlü âlimler eliyle üretildi. 1517 yılında Osmanlı ordusu eliyle son bulduktan sonraki uzun yıllar boyunca da bu ilmî yapı süreklilik gösterdi. Dört mezhebin bir arada bulunması ve müntesiplerinin üst düzey devlet kademelerinde yer alabilmeleri, Arap ve Türkler başta olmak üzere farklı etnik kökenden gelenlerin devlet başkanı dahi olabilmelerine fırsat tanıyan bir “rejimin” uygulanıyor olması Memlûk toplumu içerisinde sürekli bir “rekabet” durumunu da beraberinde getirmiş, bu da zaten revaçta olan eser telifini biraz polemik de içerecek şekilde tetikleyerek bir büyük siyaset düşüncesi külliyyatının ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu dönemde üretilen siyaset düşüncesi metinleri zenginliği, çeşitliliği ve birbiriyle diyalog halinde olmalarıyla dikkat çekmektedir.

Bu makalede ele alınan metinlerin “Memlûkler dönemi” ile irtibatı iki açıdan kurulmuştur: İlk olarak coğrafi alan esas alındı ve Memlûk hâkimiyeti altındaki şehirler içerisinde üretilen metinler seçildi. Ulema seyahatlerinin yaygın olduğu bir dönemde Memlûkler dışındaki devletlere farklı sebeplerle giden yahut bu devletlerden Memlûk coğrafyasına göç eden müelliflerin çalışmaları, bu çalışmada şayet Memlûk sınırları içerisinde yazıldıysa, inceleme konusu edildi. İkinci olarak doğrudan Memlûklü idarecilerin talebi doğrultusunda kaleme alınan ve daha ziyade Memlûklere has meseleleri öne çıkartan çalışmalara odaklanıldı. Böylece aslında doğrudan siyaset düşüncesi alanına girmese de, gerek ithaf edildiği siyasi figürün/ yöneticinin kimliği gerekse de içeriğindeki “siyasete müteallik malumatlar” sebebiyle çeşitli

1 Memlûklerin kuruluşu ve genel tarihi için bk. İsmail Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi: Memlûkler (648-923/1250-1517)* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1991).

alanlardan metinler incelemeye dâhil edildi.²

Siyasi düşüncenin kapsamına dair bir belirlenimde bulunmak, Memlûkler özelinde olduğu gibi hemen her dönemin incelenmesi açısından büyük oranda ortak sorulara cevap vermeyi gerekli kılmaktadır. Bu noktada ilk olarak şu hususa işaret edilmelidir: Disipliner farklılaşmanın bir uzantısı olarak oluşan modern siyaset biliminin kapsamı klasik dönem metinlerini inceleme açısından daraltıcı bir rol oynayacaktır.³ Zira siyaset düşüncesi İslam ilimler tasnifi literatüründe fıkhıtan kelama, felsefeden edeb literatürüne ve tarihe kadar geniş bir külliyatta kendisine yer bulmaktadır. Nihayetinde olabilecek en üst çerçeveden siyaseti “yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki” olarak belirlediğimizde bir şekilde bu ilişkiyi (de) ele alan metinlerin siyasi düşünceye kaynaklık ettiği göz önüne alındığında liste oldukça genişleyecektir. Toplumun nasıl örgütlendiği, hukuk ve ahlak ilişkisini nasıl kurduğu, kendilerini nasıl tanımlayıp kendileri dışındakilerle ne türden ilişkileri hangi kıstaslar çerçevesinde geliştirdikleri vb. sorularla metinlere yaklaşıldığında metinler yavaş yavaş konuşmaya başlayacak, zengin açılımları havi değerlendirmelerde bulunma imkânı ortaya çıkacaktır. Kuşkusuz bu durumun “her şeyde siyaseti görme” noktasına kadar vardırılması, metinlerin kendi kavramsal örgüsünden ve yazıldıkları bağlamlarından kopartılması riskini de beraberinde taşır.

Bahsi edilen riski de göz önünde tutarak, kaba bir tasnifle kelam, fıkıh ve hadis başta olmak üzere İslami ilimler, ameli hikmet ve edeb literatürü metinleri başta olmak üzere tarihten ilimler tasnifi eserlerine, ansiklopedik eserlerden biyografi-tabakat kitaplarına kadar geniş bir “yazılı” kaynak havuzu belli başlı meseleleri temsil etmeleri bakımından siyasi düşünce tarihinin konusu olmaktadır. Memlûkler dönemi söz konusu olduğunda siyaset düşüncesinin bütün boyutlarıyla ortaya konulması için başta mimari olmak üzere yazılı olmayan kaynakların da oldukça önemli olduğu hatırdta tutulmalıdır. Mamafih bu makalede yalnızca yazılı kaynaklara odaklanılmaktadır. İnceleme konusu edilen metinlerin temel meselelerini şu şekilde belirlemek mümkündür:

Siyasi-Fıkhi Konular

a. Abbasî hilafetinin yıkılması sonrası Mısır Abbasî hilafetinin tesisi ile ortaya çıkan hilafet-saltanat meselesi ve başta Kureyşilik olmak üzere ilgili diğer meseleler, meşruyet krizi.

b. Cengiz Yasası'nın da etkisiyle gündeme gelen siyaset-i şeriyye tartışmaları ve bunun bir uzantısı olarak mezâlîm ve hisbe uygulamaları, devletin mezhep tercihini değiştirmeye matuf “devlet için en uygun mezhebin ne olduğuna” yönelik tartışmalar.

2 Osmanlı hâkimiyetinin başlamasından sonra da yerleşik ilmî ortamın büyük değişiklikler göstermemesi hasebiyle bu ortamda yetişerek “Memlûkler dönemi karakteristiklerini taşıyan” bazı müelliflerin eserleri de (İbn Hacer el-Heytemî, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî ve Muhammed el-Münâvî' ninkiler gibi) listeye dâhil edilmelidir. Kuşkusuz bu evsafa çok daha fazla müellif ve eser olmakla birlikte bu makalede listelenen isimler Memlûkler dönemi temel tartışma konularına dair eser telif eden ve alternatif metinlerle bu konuları ikame edilemeyen temsil gücü yüksek isimlerdir. Bu müelliflerin aynı zamanda “Osmanlı siyaset düşüncesi” yazarı olarak görülmeleri de mümkündür. Bununla beraber görebildiğimiz kadarıyla Memlûk hâkimiyetinin sona ermesinden sonraki ilk elli hatta yüz yıl içerisinde kaleme alınan metinler Osmanlı siyaset düşüncesiyle irtibatlı olarak incelenmemektedir.

3 Bu bakış açısının sebebiyet vereceği sorunlara yönelik “disipliner yanılısama” kavramı çerçevesinde dikkate değer bir inceleme için bk. Hızır Murat Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”, *Dîvân, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (14/27, 2009): 1-19.

- d. Haçlı, Moğol ve diğer İslam devletleriyle savaşların da etkisiyle oluşan cihad/siyer, bağy ve âdâb-ı harb literatürü, kısmen bu konunun bir uzantısı olarak zimmî ahkâmı.
- e. Bir hanedanlık modelinin tam olarak oturmaması sebebiyle iktidar çok sık el değiştirdiğinden hal', istifa ve darbe gibi meseleler.
- f. Toplumsal denetimi zorunlu kılan kurumların teşekkülü zorunluluğu ve büyük toplumsal problemlerin/bidatlerin ortaya çıkmasının siyasilere yüklediği sorumluluklar.

Edeb Literatürü: Siyasî Nasihatnâmeler

- g. Dini ve kültürel arka planı nispeten sınırlı, yeterli tecrübeyi kazanamamış sultanlara yönelik yazılan ahlak, siyasetnâme ve tarih metinleri, hükümdar eğitimini hedefleyen eserler.
- h. Resmi yazışmalar (inşâ) külliyyatı.
- i. Sultanların kültürel çevresi ve akdettiği meclislerinde okunacak/konuşulacak meseleleri havi metinler, sultan divanları.
- j. Sultan dışındaki devlet görevlileri için yazılan metinler.

Tüm bu konuları ele alan literatür Memlûkler dönemindeki siyasi düşüncenin temel kaynaklarını oluşturur. Bununla birlikte aşağıdaki başlıktaki metinler de kaynak havuzuna eklenmelidir:

Sosyo-Kültürel Hayat-Siyaset Düşüncesi İlişkisine Dair Konular

İlimler tasnifi ve ünmüzece kitapları.

Memlûkler dönemi sosyo-kültürel hayatına dair metinler.

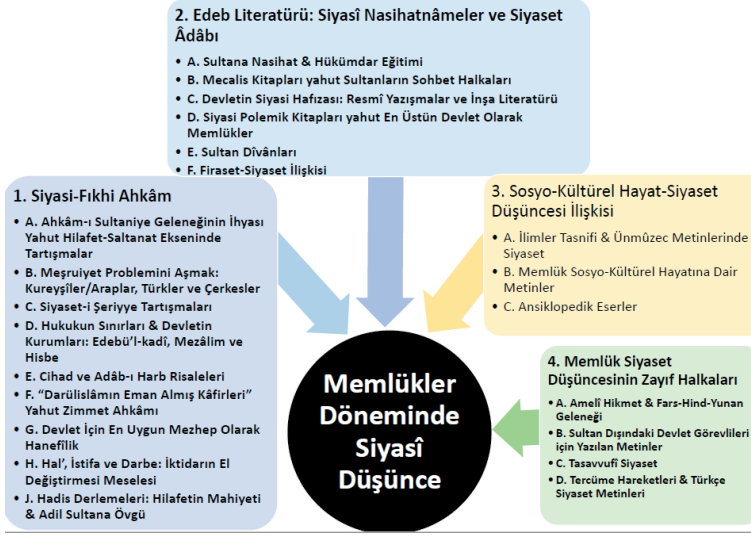
Ansiklopedik eserler.

Son olarak bunca genişliğine rağmen “amelî hikmet” metinlerinin ve Osmanlıda görüldüğünün aksine “tasavvufî siyaset” metinleri ve “ıslahat risaleleri/layihaları”⁴ türündeki eserler ile sultan dışındaki görevlilerin âdâbına dair metinlerin Memlûk coğrafyasında rağbet görmediğine yahut müstakil bir tür olarak baskın bir şekilde varlık bulamadığına da işaret edilmelidir. Yine bu dönemde Farsçadan Arapçaya yahut Farsça ve Arapçadan Türkçeye tercüme edilen metinler arasında siyaset düşüncesine müteallik eserler de, Osmanlı ile mukayese edildiğinde, oldukça sınırlı kalmaktadır.

Memlûklerin kendilerinden önceki devletlerde üretilen siyaset düşüncesi birikiminde görülen metinlere benzer metinler ürettikleri, geçmiş birikimle irtibat halinde eser telif ettikleri anlaşılmaktadır. Kuşkusuz bu durum İslam siyaset düşüncesinin belli bir süreklilik içinde varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Memlûk siyaset düşüncesi metinlerine dair yaptığımız tarama neticesinde ulaştığımız meselelere dair tablo şu şekildedir:

4 Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyılın ortasından itibaren yazılmaya başlanan “ıslahat risaleleri/layihaları” daha ziyade rüşvet, zulüm ve liyakatsızlık olmak üzere devletin –kâdılar dâhil- yönetici kesimindeki bozulmadan bahsetmekte ve bir büyük çöküş sürecinin emarelerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu telif türündeki eserlere dair genel değerlendirmeler için bk. Coşkun Yılmaz, “Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: İslahatnâmeler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, (1/2, 2003): 299-338; Mehmet Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde Osmanlı'da “Çözülme” ve Gelenekçi Yorumcuları*, (İstanbul: Dergâh, 2005), 57-124.

Tablo 1

Memlûkler dönemi siyaset düşüncesinin çerçevesi^{5,6}

Bir makale sınırlılığı içerisinde yukarıda sıralanan tüm bu meseleleri ele almak mümkün olmayacağı için aşağıda temsil kabiliyeti yüksek hususlara örnek olması bakımından belirlediğimiz iki temel soru siyasi-fikhî hükümlere dair metinler üzerinden ele alınacaktır. Nitekim yukarıdaki tasniften de anlaşılacağı üzere bu dönem metinlerinin önemli bir kısmı siyasî-fikhî ahkâma dairdir.

Siyasi-Fikhi Ahkâmla İlgili İki Mesele: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası & Meşruyet Problemini Aşma Teşebbüsleri

İslam siyaset düşüncesinin en özgün kaynaklarının başında yer alan fıkıh ilmi fûrû-ı fıkıh başta olmak üzere ahkâm-ı sultâniye, siyer, siyâset-i şer'iyye, harâc, emval, hisbe vb. alt türleriyle siyaset düşüncesinin önemli kaynakları arasında yer alır.⁶ "Fıkıh ilminin doğası gereği amel kavramını merkeze alarak devlet başkanı, devlet görevlileri ve reaya ile ilgili hükümleri belirleyip gayrimüslimlerle ve gayrimüslim dünyayla ilişkilere de bir çerçeve çizen müstakil

5. ☒ Bu tablodaki konu başlıklarına dair metin ve meseleler ile kapsamlı bir eser listesi *Memlûkler Döneminde Siyasî Düşünce, -Metinler ve Meseleler-* başlığıyla yayına hazırladığımız kitap çalışmasında yer alacaktır. Buradaki konu başlıklarıyla ilgili eserler için bu çalışmanın sonundaki listeye bakılabilir.

6. Bu konuyla ilgili belli başlı çalışmalar için bk. Vecdi Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi, Emevîler Devrinde İslam Kamu Hukuku* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), Ahmet Yaman, *İslam Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyaset Hukuk İlişkisi* (Konya: Yediveren, 2004); Adnan Koşum, "İslam Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülâhazalar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (18/2018): 123-31; A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset, Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye* (İstanbul: Klasik, 2016).

eserler siyasetin İslamî olanı hakkında temel kaynakları teşkil ederler. Özellikle ilk örnekleri Ebû'l-Hasen Mâverdi (ö. 450/1058), Ebû Ya'lâ Ferrâ (ö. 458/1066) ve İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından verilen ahkâm-ı sultâniye eserlerinde siyasi liderliğin elde edilmesinde ehl-i hal ve'l-akdin beyati, şûrâ ve istihlâf gibi ilkelere tabi olan, şeriatı tatbik eden, bu çerçevede iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan, tebaaya adaletle muamele ederek onları zulümden koruyan, cihad farzını yerine getirerek bir yandan İslam'ın hakikatlerini tüm dünyaya teşmil ederken öte yandan Müslümanları düşmana karşı muhafaza eden idareci (imam/halife) üzerinde hassasiyetle durulmakta, bu kimsenin sahip olması gereken vasıflar ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. İlim, takva, kudret ve kifayet gibi gerekli vasıfları kendisinde toplayan ve amellerinde böylesi bir tutarlılığı sağlayan yöneticiye itaat etmek ise reayanın vazifesi olarak belirlenir. Bu eserlerde reaya, siyasi yapıyla sürekli bir mücadeleye girişerek haklar elde etmeye çalışan, bunun için sözleşme yapan bireyler yerine masiyet olmayan hususlarda idarecilere itaat eden, onlara nasihat edip yardımcı olan, masiyet içeren her türden meselede ise siyasiler dâhil hiç kimseye itaat etmeyip bu meselenin doğrusunu hata içerisinde bulunan kişilere söylemekle yükümlü tutulan mükellefler olarak ele alınır. Reaya ayrıca emr-i bi'l-ma'rûf ilkesi uyarınca toplum içi ilişkileri denetleme vazifesini de deruhte eder.”⁷

Memlûkler dönemi siyasî-fikhî ahkâma dair oldukça tafsilatlı değerlendirmelere konu edilmesi mümkün olan bu hususlar aşağıda özellikle dönemin fikhî/kelâmî bakış açısını içeren kaynakları esas alınarak iki başlık dâhilinde incelenecektir: “Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası Yahut Hilafet-Saltanat Merkezli Tartışmalar” ve “Meşruiyet Problemini Aşmak: Kureyşiler/Araplar, Türkler ve Çerkesler.”

A. Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası Yahut Hilafet-Saltanat Merkezli Tartışmalar

Hukuk-siyaset ilişkisinin iç içe geçtiği konuların başında Memlûklerin rejim modelinin nasıl yorumlanacağı meselesi gelir. Bir tarafta tüm dünyevi ve dinî yetkileri elinde toplayan sultan, öte tarafta Kureyş kökenli olma vasfını haiz Abbasî halifesi. Daha önce zayıflayan Abbasi hilafeti ve güçlenen emirlikler nedeniyle Mâverdi'nin de yüzleştiği duruma benzeyen bu meselede onun döneminden farklı olacak şekilde - istisnaları olmakla birlikte - halifelerin hem Memlûk sultanları hem de diğer İslam devletleri nazarındaki konumlarının oldukça zayıfladığı, hilafetin adeta sembolik bir makama dönüştüğü anlaşılmaktadır. Bütün fikhî argümantasyonunu tek devlet ve tek yönetici üzerine kuran siyasî-fikhî ahkâm literatürü, her ne kadar Fatımîler ve Endülüs Emevî tecrübesi gibi durumlar nedeniyle belli şartlarda halifenin birden fazla oluşunu ele almış olsa da, halifenin bütünüyle sembolik hale geldiği bu durum İslam tarihi için de oldukça yeni bir durumdu. Bu durumun fikhî analizini yapanların başında Memlûk Devleti'nde kadılık, hatiplik, şeyhuşşuyûhluk ve kadilkudâtlık gibi önemli

7 Özgür Kavak, “İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fûrû-ı Fıkıh Kitapları”, Ö. Kavak, L., Sunar (ed.), *İslam Siyaset Düşüncesi, Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan* içinde, (Ankara: İlem Kitaplığı, 2018): 265-266.

görevler ifa eden Bedreddin İbn Cemâa (ö. 733/1333) gelmekteydi. O, *Tahrîrû'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm* başlıklı kitabında hilafet-saltanat ayırımına hukuki bir çerçeve çizmeye çalıştı. Bu dönemde bu konuyu ele alan müelliflerden Şafî fakih Muhibbüddin el-Makdisî (ö. 888/1483), *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye fî-mâ ale's-sultân ve vülâti'l-ümûr ve ale'r-raiyye* adlı eserinde Memlûk sultanının konumunu tahkim edip hilafet kurumunu arka plana iterken,⁸ Benî Kudâme âilesinden İbnü'l-Mibred (ö. 909/1503), *İzâhu turuki'l-istikâme fî beyâni ahkâmi'l-vilâye ve'l-imâme* adlı eserinde mevcut rejim modelini ağır bir dille tenkit ederek Kureys kökenli bir halife merkezli yeni bir model öne sürdü.⁹

Olcaytu döneminde Şiiliği benimseyen İlhanlılarla olan Memlûk rekabetinin de etkisiyle ve özellikle bu hususta önyak olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme* başlıklı eserine reddiye olarak *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye [fî nakzi kelâmi's-Şi'a ve'l-Kaderiyye]*¹⁰ adlı eseri kaleme alan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve hem İbn Teymiyye'nin bu hacimli kitabını ihtisar eden,¹¹ hem de bir bütün olarak Şiî imamet anlayışını reddiye için imamet risale/leri¹² telif eden Şemseddin Zehebî (ö. 748/1348) de dönemin imamet-hilafet tartışmalarındaki yerlerini aldılar.¹³

a. Hilafet-Saltanat Ayrışmasına Hukukî Çerçeve: İbn Cemâa ve *Tahrîrû'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm*'ı

İbn Cemâa, Benû Cemâa olarak bilinen ilmî gelenek sahibi seçkin bir ailenin mensubudur. Haçlı seferleri ve Moğol saldırganlığı gibi iki büyük tehlikenin yakından hissedildiği bir dönemde, bir yandan *Tahrîrû'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm*¹⁴ başlıklı muhtasar eserinde fıkıh ilminin verilerini esas alarak siyasî mevzuları değerlendiren ahkâm-ı sultaniye geleneğini takip ederek devletin tabi olacağı esasları belirlemeye çalışmış; diğer yandan *Muhtasar fî fazli'l-cihâd ve Müstenedü'l-ecnâd fî âlâti'l-cihad*¹⁵ başlıklı eserlerinde cihad kavramını

8 Muhibbüddin el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye fî-mâ ale's-sultân ve vülâti'l-ümûr ve ale'r-raiyye*, nşr. Salim b. Tu'me (Riyad: Camiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud, 1416/1996).

9 Cemâlüddin İbnü'l-Mibred, *İzâhu turuki'l-istikâme fî beyâni ahkâmi'l-vilâye ve'l-imâme*, nşr. Nureddin Talib vdğr. (Suriye, Lübnan, Kuveyt: Dârü'n-nevâdir, 2011).

10 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, nşr. M. Reşâd Sâlim (Riyad: 1406/1986, 1-9 cilt).

11 Şemseddin ez-Zehbî, *el-Müntekâ min Minhâci'l-i'tidâl fî nakzi kelâmi ehli'r-Rafzi ve'l-i'tizâl li'bni Teymiyye*, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb (Riyad: 1413/1993).

12 Şemseddin ez-Zehbî, *Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-uzmâ*, (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2838); *el-Mukaddimetü'z-Zehrâ fî izâhi'l-imâmeti'l-kübrâ* (Cairo: 'Aqâ'id Taymûr Collection, 59, Egyptian National Library) den aktaran Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate, A Transregional History* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2016); *Risale fî'l-imâmeti'l-uzma'l-kübra* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Reisülküttab, 1186).

13 Bu son iki âlimin eserleri ahkâm-ı sultaniye literatüründen ziyade kelâm ilmine yakın durmakla birlikte tartışma konusu imâmet olduğu için konu bütünlüğü açısından bu kısımda ele alınmıştır.

14 Bedreddin İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm*, nşr. Fuad Abdülmün'im Ahmed (Devha: Darü's-Sekafe, 1988). [Türkçesi için bk. *Adl'e Boyun Eğmek, Ehl-i İslâmın Yönetimi İçin Hükümler*, çev. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik, 2010)].

15 Bedreddin İbn Cemâa, *Muhtasar fî fazli'l-cihâd ve Müstenedü'l-ecnâd fî'l-âlâti'l-cihad* (İki eser birlikte: nşr. Üsâme Nasır Nakşibendî, Bağdad: Vezaretü's-sekafe ve'l-i'lâm, 1983).

önceleyerek yaşadığı dönemdeki küçük emirliklerin Memlükler'in çatısı altında gayrimüslim saldırganlığına karşı birleşmelerini sağlamaya gayret etmiştir. Bu çabalarının temel endişesi yaşadığı çağda ve içerisinde bulunduğu şartlarda şeriatın sahih bir şekilde tatbikini tedarik etmek olarak tezahür etmektedir. Bu sebeple düşüncelerini dile getirirken ilgili konuya dair ayet, hadis ve ulema kavillerini zikretmeye özen gösterir. Memlük Devleti'nde 1261 yılından itibaren tüm siyasî işlerin idaresi altında bulunduğu bir sultan ile ondan ayrı olarak Bağdat Abbasi hanedanına mensup bir halife varlığını sürdürdüğünden kendisine muhatap olarak “halife ve sultanı” almakta, mevcut şartlar altında sembolik bir anlamı olsa da halifeye sultana eşdeğer bir önem ve itibar atfetmektedir.

Bahsi geçen eserlerin iki önemli işlevi bulunmaktadır. Bu işlevler İbn Cemâa'nın siyasete ilişkin dile getirdiği düşünceleri için genel bir çerçeve oluşturmaktadır: “Allah'ın muradına uygun bir şekilde hükümleri düzene koyan, reyanın maslahatları için elinden gelen gayreti gösteren ve Allah'ın üzerindeki gizli-açık bütün nimetlerine şükreden devlet başkanına bu görevini ifa ederken gerekli olan bilgileri vermek” ilk işlevi; “böylelikle onun Allah'ın rızasına uygun bir idare göstermesini temin etmek ve ona bu hususta nasihatte bulunmak” ise ikinci işlevi oluşturmaktadır.¹⁶ Bu iki işlev ise anlamını devlet başkanının varlığına ilişkin değerlendirmelerle kazanmaktadır. Zira şeriatın sahih bir şekilde tatbiki her şeyden önce imamet, yani siyasî otoritenin varlığına bağlı olduğundan bir devlet başkanının olması dinî bir yükümlülük olarak tezahür etmektedir: “Dini himaye edecek, Müslümanların işlerini idare edecek (*siyaseti umûri'l-müslümîn*), aşırı gidenlere engel olacak, mazlumları zalimin elinden kurtaracak, hakları yerli yerince kullanacak bir imamın tayin edilmesi farzdır.” Zira “böylesi bir imamın tayin edilmesi neticesinde ülke salah bulacak, reaya bir güvenlik alanına kavuşacak ve her türlü kötülüğün kökü kurutulacaktır. Mahlûkatın ahvali ancak onları idare edecek (*siyaset*), onları korumakla meşgul olacak bir sultanın varlığı ile salah bulur.” Müslümanların istenilen niteliklere sahip olmasa dahi bir idarecilerinin olması, böylesi bir idarecinin olmamasından yeğdir.¹⁷

Devlet başkanının tasarruflarında uyması gereken hüküm ve kaideler aslında onun şeriata uyması anlamına gelmektedir. İbn Cemâa'nın tanımlamasıyla şeriat, “Hz. Peygamber'in getirdiği ve tayin ettiği, insanların tabi olmalarını ve korumalarını vacib kıldığı bir hedef ve Allah'a giden en doğru yoldur. İyilik olarak bilinen her husus bir vahiy ve tenzil olan şeriata tabi olmadadır; kötülüğün tamamı ise şeriata terk etmemedir.” Şeriatın himaye edicileri devlet başkanı ve onun emîrleri, muhafaza edenleri ise âlimlerdir. Bu sebeple “Allah'ın ikame ettiği mülkte tasarrufta bulunan ve O'nun emrettiği şeriatla amel eden” devlet başkanının, “kendisini Allah'ın valilerinden ve naiplerinden biri konumunda kabul etmesi gereklidir”. Dolayısıyla kendisine itaat etmeyen görevlilerine karşı nasıl muamele ediyorsa, Allah'ın da kendisine aynı şekilde muamele edeceğini bilmeli ve davranışlarını buna göre düzenlemelidir.¹⁸

16 İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek, Ehl-i İslâmın Yönetimi İçin Hükümler*, 31.

17 İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek, Ehl-i İslâmın Yönetimi İçin Hükümler*, 33-34.

18 İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek, Ehl-i İslâmın Yönetimi İçin Hükümler*, 45.

Şeriatın tatbik ve himayesinin kendisine bağlı olduğu devlet başkanlığına geliş esas itibariyle ümmetin rızasına bağlıdır. Bu rıza üç şekilde gerçekleşir: a) Bey'at esnasında imamın bulunduğu beldeye gelmelerinde bir zorluk bulunmayan emirler, âlimler, reisler ve diğer önde gelen insanların beyati (*Ehl-i hal ve 'l-akdin bey'atı*). b) Ümmetin devlet başkanı olmasına rıza gösterdiği kişinin öldükten sonra başa geçmek üzere kendi yerine birini bırakması (*istihlâf*). c) Ehliyetli kişilerden oluşan bir heyetin devlet başkanını seçmesi (*Şûrâ*). Ümmetin rızasının alınarak devlet başkanı olunması "ihtiyarî imâmât" olarak ifade edilir. Bu şekilde başa gelinebilmesi için devlet başkanı adayının ehil olması, yani şu on şartı taşıması gereklidir: a) Erkeklik, b) hürriyet, c) bulûğ, d) akıl, e) Müslümanlık, f) adalet, g) cesaret, h) Kureyşilik, i) ilim ve j) uhdesine aldığı ümmetin yönetimini (*siyaset*) ve maslahatlarının gereğini yapacak yeterlilik (*kifâyet*). Bu şartlar halife için geçerlidir. Sultanda ise Kureyş soyuna mensup olma şartı dışındaki şartlar bulunmalıdır. Mezkûr şartları taşıyan birden fazla adayın olması durumunda esnek bir tavır takınılmalı ve zamanın durumuna göre daha gerekli nitelikler öne çıkartılmalıdır. Sözelimi düşman tehlikesinin hissedildiği durumlarda daha cesur olan, ilmî bir zaafın söz konusu olduğu ve sahih dinî yaşama aykırı davranışların (*bid'at*) revaç bulduğu dönemde daha âlim olan seçilmelidir.¹⁹

Meşrû bir devlet başkanının bulunmaması durumunda zor kullanarak başa gelmesi yöntemi ise "kahrî imâmât" olarak nitelenir. Kuvvet sahibi olan ve devlet başkanlığı için gerekli özellikleri taşıyan bir kişinin imameti ele geçirip, gücü ve askerleriyle reaya üzerinde hâkimiyet kurması durumunda, zarurete mebnî olarak, bey'at gerçekleşmiş sayılmalıdır. Zira "Müslümanların birlik ve bütünlüklerinin muhafazası için" ona itaat etmek gerekmektedir. İmamet güç ve galip gelme suretiyle gerçekleştikten sonra bir başkası bu kimseye karşı kıyam edip onu gücü ve ordusuyla yenersen ilki azil olmuş ve ikincisi imam olmuş olur. Bunun gerekçesi de aynı şekilde Müslümanların maslahatlarını temin etmek, birliklerini sağlamaktır.²⁰ İbn Cemâa'nın bu değerlendirmesi doğrudan Memlûk tecrübesine hukukî bir meşruiyet tedarik etmeyi hedeflemektedir.

Yukarıda zikredilen yöntemlerden birisiyle başa geçen devlet başkanının muhtelif hakları ve vazifeleri bulunmaktadır. Devlet başkanının hakları şunlardır: a) Masiyet içermeyen emirlerine itaat edilmesi. b) Kendisine nasihat edilmesi. c) Müslümanlara yardım etmek anlamına gelecek, dinin dokunulmazlarının korunacağı ve aşırı gidenlere engel olunacak bütün hususlarda elden geldiğince, açıkta ve gizlide kendisine yardım edilmesi. d) Gerekli tazimin gösterilmesi. e) Gaflete düştüğünde uyarılması, şaşkınlığa düştüğünde irşad edilmesi. f) Kötülüğünü amaçlayan düşmana karşı ikaz edilmesi. g) Görevlilerin ahvalinin kendisine bildirilmesi. h) Ümmete ait işlerin gereği gibi yapılması için kendisine yardım edilmesi. i) İnsanlara sevdirmesi. j) Mümkün olan her şekilde muhafaza edilmesi. Reyanın bu on vacib şarta vefa gösterip bütün bu şartların gereğini en güzel bir şekilde yerine getirmesi durumunda kalpler temizlenir, ihlusa kavuşur, birlik sağlanır ve zafer elde edilir.²¹

Devlet başkanının vazifeleri ise reyanın hakları olarak tezahür etmektedir: a) İslâm'ın sancağını koruyup muhafaza etme. b) Dini bilinen (*mukarrar*) asıllarına, kayıtlı (*muharrer*)

19 İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek, Ehl-i İslâmın Yönetimi İçin Hükümler*, 34-35.

20 İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek, Ehl-i İslâmın Yönetimi İçin Hükümler*, 36.

21 İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek, Ehl-i İslâmın Yönetimi İçin Hükümler*, 40-41.

kaidelerine göre koruma, bidatleri ve bunlara uyanları reddetme, dinin delillerini vuzûha kavuşturma, şer'î ilimleri yayma, ilim ve ehline tazim gösterme, ilmin derecesini yükseltme, önde gelen âlimlerle, İslâm dini için nasihat eden kimselerle birlikte bulunma ve hükümlerin alacağı şekiller ve ahkâmın değerlendirilmesi hususunda onlarla müşavere etme. c) İslâm'ın şiarlarını ikame etme. d) Yargı ve hüküm işlerini yürürlüğe koyma. e) Cihad farzını bizzat kendi ordusuyla yahut gönderdiği seriye ve öncü kuvvetler yoluyla yerine getirme. f) Allah'ın haram kıldığı hususların çiğnenmemesi, kulların haklarının zayi olmaması için şer'î hadleri şartlarına uygun bir şekilde uygulama. g) Zekât ve cizyeleri vermesi gereken kimselerden, fey ve harac mallarını da mahallinden alma ve bunları şeriat tarafından belirlenmiş yerlere, razı olunacak cihetlere harcama, bu cihetleri zabt altına alma ve bu işi güvendiği görevlilerine tevdi etme. h) Hayır ve Allah'a yaklaşmak amacıyla yapılan vakıflara bakma ve bunları vakfiyede belirlenen yerlere sarf etme, köprüleri mamur kılma, hayır yollarını kolaylaştırma. i) Ganimetlerin hisselerine ayrılıp dağıtılmasını sağlama, devletin hissesine ayrılan ganimetin beşte birini hak edenlere sarf etme. j) Yönetiminde ve diğer bütün işlerde adaletli olma.²²

Devlet başkanının, bu on hak ve vazife dışındaki tüm meselelerdeki konumu herhangi bir Müslümanın konumuyla aynıdır. Sayısı onla sınırlanan vazifeleri görüleceği üzere esas itibariyle şeriatı tabi olmak ve şeriat ahkâmını tatbik etmek olarak tezahür etmektedir. Devlet başkanı ve emirleri “şeriatı himaye eden” kişiler olarak değerlendirildiğinden “şeriatın himayesi” yukarıda zikredilen on maddeye tabi olmakla mümkün olacaktır. Ancak o, bu on maddenin devlet kademelerinde somut tekabüllerinin olması gerektiği düşüncesinden hareketle devlet başkanının görevliler atayarak bu görevi ifa etmesi gerektiğini belirtir. Bu görevliler vezirler ve âlimlerden müteşekkildir.

Devlet başkanının idarî işlerdeki yükümlülüğünü paylaşacak olan vezirler ahkâm-ı sultaniye geleneğindeki şekliyle tefvîz ve tenfiz vezirleri olmak üzere iki kısımda ele alınır. Tefvîz vezirliği devlet başkanının kendi rey ile idare ettiği ve ichtihadı uyarınca yürüttüğü bütün işleri birine bırakmasıdır. Tenfiz vezirliği ise devlet başkanının kendisine yapılmasını emrettiği şeyi yapması, verdiği hükmü uygulaması için vezir atmasıdır. Her iki vezirde belli şartlar aranır. Vezirlerin doğru, güvenilir, erdemli, dindar, zeki ve namuslu, basiretli, hevâdan uzak, insanlarla arasında kindarlık bulunmayan kimselerden olmak gibi ahlâkî özelliklere sahip olması, ayrıca Kureyş'e mensup olmanın dışında, devlet başkanında bulunması gereken tüm şartları taşıması gerekir.²³ Bu değerlendirmeleri daha ziyade Mâverdi'den bu yana revaçta olan tasnifi esas almakta olup²⁴ vezirlik konusunda özellikle isimlendirme açısından oldukça farklı bir yaklaşım içerisinde olan Memlük uygulaması ile doğrudan tetabuk halinde değildir.²⁵

22 İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek, Ehl-i İslâmın Yönetimi İçin Hükümler*, 42-44.

23 İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek, Ehl-i İslâmın Yönetimi İçin Hükümler*, 39, 47-48.

24 Mâverdi'nin taksimi için bk. Ebu'l-Hasen el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, nşr. Ahmed Câd (Kâhire: Dârü'l-hadis, 1427/2006), 56 vd.; *Bilge Yöneticinin Elkitabı -Edebü'l-vezir*, çev. İbrahim Barca (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 65 vd.

25 Memlüklerde vezirlik kurumunu tafsilatlı bir şekilde ele alan bir çalışma için bk. Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler Döneminde Vezirlik 1250-1517* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009).

Devlet başkanının vezirler dışındaki diğer görevlileri İbn Cemâa'nın "şeriatın muhafızları" olarak değerlendirdiği âlimlerdir. O, âlimlerin beş farklı vazife alanında görevlendirilme sorumluluğunu siyasî idareye yüklemektedir. Şeriatın helal ve haram olarak ortaya koyduğu hükümlerin belirlenmesi noktasında başvurulacak merci konumunda olduklarından a) yargı, b) fetva, c) hisbe, d) insanların eğitimi, e) yetimlerin, kimsesizlerin ve vakıfların sorumluluğu görevleri âlimlere aittir. İbn Cemâa'nın yaşadığı dönemde somut tekabülleri de olan bu vazifelerde görev alacak kişilerin sahip olması gereken değişik şartlar bulunmaktadır. Ancak tüm bu vazifeleri yürütecek kişilerin mutlaka sahip olmaları gereken şartlar "adalet" ve "kifayet" olarak belirlenir.²⁶

Memlûk devlet bünyesi içerisinde şeriatın muhafaza ve himayesi için dikkate alınması gereken tüm bu hususlar iki farklı kavrama ilişkin değerlendirmelerle tamamlanır. Eserlerinde önemli bir hacme sahip olan cihad kavramı ile yine hemen her konuda gündeme taşıdığı adalet kavramı İbn Cemâa'nın siyaset algısında merkezi ilkeler olarak tezahür etmektedir.²⁷

Devlet kademesinin en üst mevkilerinden biri olan kadilkudâtlık makamına çıkabilen bir âlim olarak İbn Cemâa siyasî düşüncesini fıkıh ilmini merkeze alarak belirlemektedir. Esas itibarıyla şeriatın tatbik ve geçerliliğinin sağlanması için geliştirilen bu yaklaşıma göre devlet başkanı Allah'ın yeryüzündeki nâibi, Hz. Peygamber'in halifesidir. Bu durum hem devlet başkanına (halife ve sultan) hem de reayaya dönük çift yönlü bir sorumluluğu beraberinde getirmektedir. Devlet başkanı (halife ve sultan) bu hiyerarşik düzlemdeki üstünlüğünün gereğini yerine getirmek durumundadır. Bunu yapabilmek için bir yandan tüm tasarruflarında şeriatın çizdiği çerçeveye bağlı olurken, diğer yandan bu yüce konumuna şükretmelidir. Şükürünün en önemli göstergesi ise adaletle hükmetmesinde kendisini gösterir. Adalet devletin varlığını sürdürmesinin, dünya ve ahiret şerefının elde edilmesinin de temel ilkesidir:

Adalet maruftur, ona bağlıdır bekası *âlem*in. *Âlem* bir bostandır, çiti *devlettir*. *Devlet* bir siyasettir, onu yöneten *imam*dır. *İmam* çobandır, destekçisi *ordu*dur. *Ordu*, asker topluluğudur, onu bir araya getiren *mal*dır. *Mal* rızıktır, toplayanı *raiye*dir. *Raiye* kuldur, onları var eden *adalettir*.²⁸

b. Sultanın Konumunun Tahkimi: Muhibbüddin el-Makdisi ve *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye fî-mâ ale's-sultân ve vülâti'l-ümûr ve ale'r-raiyye'si*

İbn Cemâa, bir yandan ahkâm-ı sultaniye geleneğini takip ederken öte yandan mevcut şartlar altında sembolik bir konumda olduğu anlaşılan halifeyi hemen her meselede sultan ile birlikte zikreden yaklaşım geliştirmektedir. Buna mukabil Kudüslü bir Arap fakih olan²⁹ Muhibbüddin Halil el-Makdisî *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye fî-mâ ale's-sultân ve vülâti'l-ümûr ve ale'r-raiyye*

26 İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek, Ehl-i İslâmın Yönetimi İçin Hükümler*, 53-56.

27 İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek, Ehl-i İslâmın Yönetimi İçin Hükümler*, 49-51, 53-55 vd.

28 Nitekim cihada dair yazdığı risalelerden birinde bu hususa işaret etmektedir, İbn Cemâa, *Muhtasar fî fazli'l-cihâd*, 109-110.

29 Müellif kitabında mesleğine işaret ederek Arap fukahadan olduğunu ifade eder. Ebû Hâmid Muhibbuddin Muhammed b. Halil el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şer'ifeti'l-behiyye ve zikru mâ zahera lî min hikemi'llâhi'l-hafiyye fî celbi tâifeti'l-Etrâk ile'd-diyâri'l-Misriyye*, nşr. Subhî Lebîb ve Ulrich Haarmann (Beyrut: 1997), 108.

adlı eserinde sultanın meşruiyetini inşa edici bir yaklaşım geliştirir. Şaban 868 [Nisan/Mayıs 1464] yılında eseri yazma fikrinin aklına geldiğini ifade eden müellif,³⁰ eserinin türünü iki geleneği birleştiren bir tür olarak beyan eder: Fukahaya atıfla ahkâm-ı sultâniye alanında telif edilen eserler ve yine benzer konularda yazılan âdâbü'l-mülük eserleri.³¹ İki kısım, beş babdan müteşekkil kitabın fıkıh ilmiyle irtibatlı olan kısmında temel kaynak olarak Mâverdi'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyesi* öne çıkar. İlk bölüm sultanı ve görevlilerini, ikincisi kudat ve ulemayı ele alır. Diğer üç bölüm hisbe ve ilgili konulara odaklanmaktadır: Hisbe ve muhtesib, meslek ve zanaat sahipleri, tüccar ve diğer mal sahipleri, her bir meslek ve zanaat dalının hisbe ile ilgisi. Beş bölümden sonra ayrıca “mesâilü'd-dirâse” başlığı altında yine büyük çoğunluğu hisbeyle ilgili on adet soru/mesele ele alınır. Kitabın hacminin yarısını aşması sebebiyle olsa gerek müellif emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker kapsamında gördüğü hisbe ile ilgili konuları biraz uzun yazdığını kabul edip bunların müstakil bir kitap olarak düşünülebileceğini de ifade eder.³² Kitap hikemiyat olarak görülebilecek bilgilerden müteşekkil bir hatime ile sona erer. Yaklaşık altmış sayfalık bir hacme sahip olan hatime kısmı kitabın “fıkıh ağırlıklı dilinden” uzaklaşp “siyasetnâme/edeb” ağırlıklı bir boyuta büründüğü kısımdır.

Müellif, imâmet-i uzma kavramını Mâverdi'den aktararak tanımlar: “İmâmet-i uzmâ dini koruyup (*hırâse*) dünyayı yönetme (*siyâse*) hususunda nübüvete halef olmak için vaz edilmiştir. Bu vazifeyi ifa edecek biri için imamet akdinin yapılması icma ile farzdır.”³³

Sonrasında bu vazifede bulunan kişinin vazifelerine –yine Mâverdi kaynak gösterilerek– geçer. Ancak bu esnada kavram artık –halife ve imam kavramlarını kullanan Mâverdi'nin aksine– “sultânü'l-ümme” olmuştur.³⁴ Makdisî burada yine “stratejik” bir hamle daha yapar ve Mâverdi'nin aksine imam/halifede bulunması gereken şartlara da temas etmez. Böylece Mâverdi'nin zikrettiği yedi şart arasında yer alan Kureyşilik başta olmak üzere adalet ve ilim gibi şartları da “göz ardı” eder.³⁵

Kitap, adeta Memlûk tecrübesini esas kabul ederek bir âlim gözüyle meşruiyetinde herhangi bir sorun görülme-yen mevcut siyasî idarenin dinî-ahlaki çerçeve dâhilinde kalmasını hedeflemektedir. Bu sebeple daha ziyade sultanın amellerine odaklanmakta, özellikle onun tasarruflarının bahsi geçen çerçevede kalmasının önemi ve yollarını göstermektedir. Kitap bu açıdan, isminden de anlaşılacağı üzere, bir “nasihat” kitabı olma vasfını da böylece tahakkuk ettirmektedir. Sultanın vazifelerinin akabinde tamamen Memlûk tecrübesi dikkate alınarak bu sefer diğer devlet görevlilerine temas edilir. Müellifin sultanın vazifesi olarak zikrettiği yedi husus şöyledir:

30 Muhibbüddin el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye fî mâ ale's-sultân ve vîlâtü'l-ümür ve ale'r-raiyye*, nr. Salim b. Tu'me (Riyad: Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suud, 1416/1996), 85.

31 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye*, 106.

32 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye*, 87.

33 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye*, 106. Krş. Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 15. Mâverdi icmadan bahsederken “Esam buna muhalif olsa da” ifadesini eklerken Makdisî bu hususa temas etmez.

34 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye*, 106. Krş. Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 40.

35 Krş. Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 19-20.

1. Dini tahrife uğramaktan korumak ve herhangi bir ihmale sebebiyet vermeksizin dinin yaşanması için teşvikkâr olmak.
2. İslam ümmetini ve topraklarını din düşmanı, bâğî yahut mala kastedenlerden muhafaza etmek.
3. Maslahatlarını gözetmek suretiyle memleketi mamur kılmak, yolları, geçiş güzergâhlarını güzel bir şekilde düzenlemek.
4. Dinî gerekçe ile toplanan malları usulünce alıp gerekli yerlere sarf etmek.
5. Eşitliği sağlamak suretiyle mezalim ve diğer davaları usulünce tatbik etmek, insaf ilkesince anlaşmazlıkları çözmek.
6. Hadleri hak edenlere tatbik etmek, bu konuda fazla-eksik davranmadan, tam ne ise onu uygulamak.
7. Devlet işleri için seçeceği kimseleri görevlere uygun olanlardan seçmek, bu konuda emanet vasfını gözetmek.³⁶

Müellif, bu şartların akabinde bir temel ilke de vaz eder: “Kim ümmeti idare ederken bu yedi hususa riayet ederse Allah’ın onlarla ilgili üzerindeki haklarını eda etmiş olur. Ümmetin de ona itaati vacip hale gelir.”³⁷ Rahatlıkla anlaşılacağı üzere büyük oranda “teknik” sayılabilecek vazifeler vardır ve aslında Memlûk sultanının uhdesinde olan ve ifa edildiği anlaşılan görevler söz konusudur.

Tüm bu vazifelerle ilgili olarak sultanın takınması gereken tavır müellif tarafından yine maddeler halinde zikredilir:

1. Sultanın insanların idaresini (*velâyet*) üstlenmenin en büyük dinî farzlardan biri olduğunu, hatta din ve dünyanın bu vazife sayesinde varlığını sürdürdüğünü bilmesi gereklidir.³⁸

Bu husus siyasete duyulan ihtiyaçla ilgili klasik metinlerin önemli bir kabulünün tekrar edilmesiyle teyit edilir: “Âdemoğlu maslahatlarını tam manasıyla görebilmek için bir araya gelmelidir. Zira insanlar birbirine muhtaçtırlar. Bir araya gelindiğinde ise ihtilafa düştüklerinde ve ihtiyaçlarını karşılamak istediklerinde müracaat edebilecekleri, kendilerini bir arada tutacak bir reise gerek olacaktır.”³⁹

Müellif ayrıca aralarında cihad, beş vakit namaz, zekât, hac, Cuma ve bayram namazları, cemaate devam, adaletin sağlanması, mazluma arka çıkılması, hadlerin ve tazirlerin tatbiki gibi dini gerekliliklerin yerine getirilmesinin de ancak “kuvvet ve sultan” ile olabileceği argümanını ileri sürer.⁴⁰ Yine geniş bir şekilde Memlûk tecrübesini de dikkate alarak incelendiği “emanetlerin ehline edası”nın gerekliliği de bu konuyla irtibatlı olarak ele alınır.⁴¹

36 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi 'ş-şer'îyye*, 106-107. Krş. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, 40.

37 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi 'ş-şer'îyye*, 107.

38 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi 'ş-şer'îyye*, 107-108.

39 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi 'ş-şer'îyye*, 108. Müellif bu kabulü aynı zamanda bir hadisle de teyit eder. Buna göre “üç kişi sefere çıktığında birini reis seçin” hadisi diğer topluluklar için de geçerli bir durumdur.

40 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi 'ş-şer'îyye*, 110.

41 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi 'ş-şer'îyye*, 111-148. Makdisî emanet konusunda “Hanbelîlerden İbn Teymiyye'nin, *es-Siyasetü 'ş-şerîyye* kitabını” da kaynak olarak kullanmaktadır, 125.

2. Ordu hazırlamak, i'la-yı kelimetullah için cihad etme farzını yerine getirmek sultanın temel görevlerindedir. Allah onu Müslümanların başına yiyip içmesi ve rahatına bakması için değil, Allah'ın dinine destek olması, onun kelimesini yüceltmesi için getirmiştir. Sultan kâfirlerin Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük göstermelerine, Allah'a ve Resul'üne iman etmemelerine göz yummamalıdır.⁴²

3. İktalarla ilgilenmek, bunlarla ilgili yerli yerince tasarrufta bulunmak. Bunları Müslümanların faydasına kullanmak, dinin yaşandığı coğrafyayı muhafaza edip saldırgan elleri engellemek.⁴³

4. Ulema ve fukarayı ve diğer hak sahiplerinin durumunu gözetmek. Beytülmalden bu kişilerin hakkını vermek.⁴⁴

Müellif bu konuda da özellikle fukahanın konumuna dair tafsilatlı değerlendirmelerde bulunarak “fukahanın her hayrın başı oldukları, din ve dünyanın nimetlerinin kendileri sayesinde elde edildiğini” ileri sürer. “Fukaha sadece ibadet talimini değil, Allah'ın insana layık gördüğü makama ehil olmasını sağlayacak insani kemâlâtı da talim etmektedirler.”⁴⁵

5. Beytülmalde doğru bir şekilde tasarrufta bulunmak. Haddi aşım, şehvet ve lezzete dalıp şerî çerçevenin dışına çıkarak harcamada bulunmamak. Hükümdarlığın kafasına göre tasarrufta bulunmak olduğu zannına kapılmamak.⁴⁶

6. Din işlerine ehemmiyet verip, dinî şiarların (ezan, namazlar, oruç, hac ve zekatlar gibi) layıkıyla yerine getirilmesini temin etmek. Bu yapılırken dört mezhep imamının da ihtilaflarına riayet edilmelidir.⁴⁷

7. İçinde bulunulan zaman diliminde ortaya çıkan mefsedetleri, zulmün çoğalmasına, evlerin harap olmasına sebebiyet veren durumları ortadan kaldırmak.⁴⁸

Bu vazifelerin mevcut şartlarda Memlûk sultanları tarafından ifa edildiği, bunların neredeyse tamamının hakkıyla yerine getirilebilmesi için esaslı bir askeri güce ihtiyaç duyulacağı aşîkârdır. Makdisî'nin temel endişesi de bu noktada Memlûk sultanı tarafından temsil edilen mevcut siyasi yapının eksikliklerini gidererek yoluna devam etmesi, vazifeleri ifa etmesidir.⁴⁹ Nitekim o aşağıda meşruiyet problemi çerçevesinde ele alacağımız *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfe* başlıklı diğer kitabında da doğrudan Türklerin/Memlûk sultanlarının bu ve benzeri fonksiyonları sayesinde ümmet için bir büyük nimet olduklarını da ispatlamaya gayret etmektedir.

42 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye*, 149-150.

43 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye*, 150.

44 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye*, 150.

45 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye*, 152.

46 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye*, 154.

47 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye*, 155. Müellif burada da özellikle cami ve medrese inşasında birtakım süslemeler vb. hususlarda aşırıya kaçılıp israfa düşülmesine karşı uyarılmaktadır.

48 el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye*, 156.

49 Bu sebeple klasik metinlerdeki saltanatın bir nimet olduğu vurgusunu o da öne çıkarır ve nimetin şükürünün âdil ve Müslümana yakışır bir yönetim olduğunu belirtir. el-Makdisî, *Bezlü'n-nesâihi's-şer'iyye*, 157-159.

c. Hilafet-Saltanat Ayrımına Tepki: İbnü'l-Mibred (ö. 909/1503) ve *İzâhu turuki'l-istikâme fi beyâni ahkâmi'l-vilâye ve'l-imâme'si*

Memlûk düzeninde klasik tanımlanışı itibariyle güçlü bir halife figürünün olmaması, buna mukabil bazı önemli şartlar (ilmi birikim ve nesep) bakımından eksiklikleri olan sultanların varlığı, iktidar değişimlerinin çok sık görülmesi gibi hususlar başarılı ve istikrarlı bir hukuk düzenin temin edilmesi için bazı ulemayı arayışlara sevk etmiştir. Bu çerçevede onlar bir yandan geleneksel hilafet anlayışının ihya edilmesi çabasına girmişler, öte yandan ulema-ümerâ ilişkisine dair eleştirel bir yaklaşım geliştirerek ulemanın konumunun güçlendirilip siyaset içinde esas belirleyici olmalarına dair değerlendirmeleri çok daha merkezi bir konuma taşımışlardır.

Kudâme ailesinin bir üyesi olan İbnü'l-Mibred, Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasen (ö. 909/1503) *İzâhu turuki'l-istikâme fi beyâni ahkâmi'l-vilâye ve'l-imâme* başlıklı eserinde, diğer birçok konuyla birlikte, bu ilişkiyi de ele alır. Fıkıh ve edeb literatüründeki bilgilerin harmanlanarak on bölüm halinde tertip ettiği bu kitap büyük oranda –müellifin de Hanbelî fakih ve muhaddis olmasının da etkisiyle- Ebu Ya'lâ el-Ferrâ'nın *el-Ahkâmü's-sultâniyye'sine* dayanmaktadır.⁵⁰ Her kademedeki siyasi-ilmî vazife sahiplerinin durumlarını, adalet, zulüm, itaat gibi temel meseleleri büyük oranda Memlûk siyasal yapısının eleştirel tasvirini de içerecek şekilde ele alan kitap Memlûklerdeki görevlilerin konumunu hiyerarşik düzlemde tayin etmeye çabalar. Son bölüm ise kitap boyunca tespit edilen bu temel ilkelerin İslam tarihine nasıl yansıdığını göstermek üzere “hulefa ve hükümdarlar” tarihine tahsis edilmiştir.

Zengin bir muhtevaya sahip olması bakımından farklı sorularla incelenebilecek olan metin, müellifin temel endişesini yansıtacağı düşüncesiyle bu kısımda daha ziyade ulema-ümera ilişkisi çerçevesinde ele alınacaktır. Nitekim mukaddimeden başlayarak kitabın hemen her kısmında ilmin öne çıkartılması ve ulemanın bir baskın unsur olarak öncelenmesi söz konusudur. Bu açıdan kitabın “hukuk-siyaset ilişkisi” analizi olarak nitelendirilmesi dahi mümkündür. Kitabın bu tavrı Memlûk idaresindeki olumsuzlukların tenkidiyle birlikte düşünülmelidir. Nihayetinde bu eleştirel tavır doğrudan “rejim problemine” tevcih edilecektir:

Allah, insanı mahlûkatın en üstünü olarak yaratmış, insanlar içinde ahlak, akıl, fazilet ve şeref bakımından en üstünü enbiyayı kılmıştır. Her iki dünyada da mizaç ve ahlak üstünlüğü onlardadır. Onların akabinde ulema gelir. Zira onlar peygamberin varisleridirler. Allah onlara kendi sıfatından bir sıfatı, ilim sıfatını bahşetmiştir. Bu büyük bir nimettir. Fazilet, bu nimetin derecesine göre şekil alır.⁵¹

50 Kitabın bölüm başlıkları şöyledir: 1. Hükümlerle ilgili isimlendirmeler, 2. Hükümler ve idarecilerin şartları, 3. Âdil olup iyilik yapan idareciler için hükümlerliliğin fazilet ve sevabı, 4. Hükümlerliliğin korkulacak boyutu, zulüm ve haksızlığın günahı, 5. Hükümlerlerin hak ve vazifeleri, 6. Hükümlerlere itaat ve isyan, 7. Zalim hükümlerler, 8. Müslümanların malları, memleketleri, hükümlerlerin bu iki hususa dair tâbi olduğu sınırlar, 9. Tarih boyunca hükümlerliliğe talip olanlar ve olmayanlar, 10. Hükümlerlerin tarihi.

51 İbnü'l-Mibred, *İzâhu turuki'l-istikâme*, 20.

Peygamber ve ulemanın akabinde “kullar üzerindeki hükümdarlık ve velayet” nimetine sahip olanlar gelir. Müellifin siyasilere has kıldığı bu nimet, kıymetini bilenler, hakkını verenler ve kullara karşı tevazu ile muamele edenler, bunu yeryüzünde büyükleme ve fesad çıkartma vesilesi yapmayanlar için büyük bir fazilettir.⁵²

Siyasetle ilişki söz konusu olduğundan ulemanın kâdı olanları öne çıkar. Müellif, melik, sultan, halife, imam, emîrül-mü'minin gibi kavramları kısaca tanımladıktan sonra “en üst idareci sınıfının” altında olan yahut onlara naip olan ikinci kategoriye geçer. Buradaki en üst rütbe kâdıdır.⁵³ Mamafih müellif burada “kâdının devlet başkanının (*imâm*) mı yoksa tüm Müslümanların mı vekili olduğu sorusunu” tartışır. Bu soru kitapta kurulmaya çalışılan hiyerarşik ilişki açısından da oldukça anlamlıdır: Kâdıya devlet başkanının naibi denildiğinde onun tayin ve azline bağlı olacaktır. Tüm Müslümanların vekili denildiğinde ise devlet başkanı Müslümanlar için en uygun kişiyi arayıp, bulup atamasını yapacaktır. Sonra şerî bir gerekçe olmadıkça da onu azledemeyecektir.⁵⁴ Hangi görüş kabul edilirse edilsin, Hz. Ali uygulamasında da olduğu üzere, kâdı vazifesinde olduğu müddetçe devlet başkanını da yargılama yetkisine sahiptir.⁵⁵ Akabinde kâdının diğer görevlilerini (vekil, kâtip, mütercim, şahitler, nakib, rasûl) de zikreden müellif, başlangıçta Müslümanların salahına işleyen yargı sisteminin bozulduğundan ve bir büyük kötülük mekanizmasına dönüşmesinden şikâyet etmek suretiyle Memlûk tecrübesine yönelik eleştirilerini dile getirmektedir.⁵⁶

İlmin üstünlüğü, devlet hiyerarşisine girildiğinde kâdılar –resmi görevli olma bakımından sultanların altında, vazifenin mahiyeti bakımından ise herkesin üstünde konumlanmalarını gerekli kılar. Bu hususu daha da tebellür etmek için devlet görevlilerinde aranılan şartlardan istimat edilir. Bu şartlar zikredilirken ilk olarak sultan ve kâdı dâhil tüm görevliler için geçerli şartlardan bahis açılır. Mamafih şartlar daha ziyade “sultan ve kâdı” ile irtibatlı olarak ele alınır. Bu şartlar şöyle sıralanmaktadır: “Akıl sahibi olmak, İslâm,⁵⁷ erkeklik, buluğa ermiş olmak, hürriyet,⁵⁸ gözleri görür, kulakları işitir olmak, dilsiz olmamak, yürümeye kadir olmak, iki

52 İbnü'l-Mibred, *İzâhu turuki'l-istikâme*, 20.

53 Diğer görevliler şunlardır: nâib, vezir, devâdar, üstüdar, Ra'sü nevbe, hâcib, hâzindar, emîr-i silâh, silahdâr, kâtimü's-sır, nâzirü'l-ceyş, sâki, şalar, zerkâş, vâli (*şurta*), kâşif, berdedâr, hoşkâs, nakibü'l-ceyş, nakibü't-tuleb, mihamdâr, ferrâş, el-bâbâ, hayyât, es-silâhûrî, rakibdâr, sâis, baytâr, baġġâl, sîrvân, bevvăb, meşâ'l, müsteşâr, emîr-i şikâr, ümerâ, mancınîkî, nefî, tabbâlin ve zemmârîn, cemedâr, taşıtdâr, tabbâh, muhtesib, mukaddimü'l-bilâd (vali), berîdiyye, hasekiyye, müeddib, emîr-i âhur, emîr-i meclis, nâibü'l-has, vekilü's-sultân, vekilü beytü'l-mâl, müşid, mübâşir, davî. İbnü'l-Mibred, *İzâhu turuki'l-istikâme*, 30-39.

54 İbnü'l-Mibred, *İzâhu turuki'l-istikâme*, 27-28. Ahmed b. Hanbel'den iki görüşü de teyit edecek rivayet aktarıldığını mamafih amele medar olanın ilk görüş olduğunu belirtir.

55 İbnü'l-Mibred, *İzâhu turuki'l-istikâme*, 28.

56 İbnü'l-Mibred, *İzâhu turuki'l-istikâme*, 29-30.

57 İslam şartında şöyle bir ihtilafa işaret edilir: “Müslümanların yahut içerisinde Müslüman olan bir beldeye idareci atanacağı zaman İslamiyet şarttır. Peki, tamamen kâfirlerden oluşan bir beldedeki insanlar üzerine kâfir biri atanabilir mi?” Müellif bu konudaki ihtilafa burada işaret etmekle yetinip tercih belirtmez. İbnü'l-Mibred, *İzâhu turuki'l-istikâme*, 43-44. Mamafih kitabın ilerleyen sayfalarında kâfirler üzerine kâfirin atanmasını caiz görür, 112.

58 Müellif hürriyeti şart koşmayan Hanefilere ve getirdikleri delile itiraz eder. İbnü'l-Mibred, *İzâhu turuki'l-istikâme*, 43-44.

eli de sağlam olmak.”⁵⁹ Müellif bu şartların kısmen yahut bütünüyle yok olduğu durumları da büyük oranda Ebu Ya’lâ Ferrâ’nın kanaatleri üzerinden kâdı ve imam açısından tartışır.⁶⁰ Halife ile kâdıyı ayıran ve sadece halifede bulunması gereken şart ise Kureyşe mensubiyet olarak ifade edilir. Bu çerçevede Memlûklerin gündeminde önemli başlık olarak duran hilafetin Abbasoğullarına has olup olmadığı meselesini de genişçe tartışır. Nitekim bu tartışmanın bu denli uzun tutulmasının gerekçesi ilerleyen satırlarda Memlûk uygulamasına getirilecek olan tenkidin zeminini oluşturmaktır. Müellif bu noktada dikkat çekici bir şekilde halife olarak “Kureyş’in en faziletli olduğuna ictihad yoluyla karar verilen kişinin seçimini” de şart koşar. Bu teklif aynı zamanda dört halife dönemindeki uygulamaya bir dönüş çağrısı mahiyetindedir.⁶¹ Aslında müellifin bu noktada doğrudan dönemine yönelik esaslı itirazları söz konusudur. Müellife göre bu konuda tabi olunması gereken ahkâm bütün açıklığıyla ortadadır. Mamafih Memlûk tecrübesindeki tatbikat bununla çelişmektedir. Bu çelişkiyi gidererek “olması gerekene” işaret eden müellifin kitap boyunca niçin ilim ve hukuk vurgusu yaptığı da açıklığa kavuşmaktadır:

Halifenin seçimi için tüm beldelerden ehl-i hal ve akdin beyatı şarttır. Mamafih bizim zamanımızdaki uygulama halifenin Abbasoğullarından olması gerektiği kabulünden kaynaklanan ama esaslı bir marifete ve tahkike dayanmayan bir uygulamadır. Bu işin fasid olduğunu biz beyan ettik. Yine mevcut uygulamada en faziletli olanı seçme yönünde bir çaba da gözlenmez. Böyle yapmak hiç iyi değildir (*ğayru ceyyid*). Burada sultanı tayin eden onun nâibidir. Bu fasid bir uygulamadır. Aslında beyat asıl olan halifeye olmalıdır, yani sultanı tayin eden kişiye. Dolayısıyla bunun için her beldenin ehl-i hal ve akdi ittifak etmelidir. Ona böylece beyat etmelidir. Halifenin naibi olan sultana değil. Çünkü sultan bugün de halifenin naibidir. Şu halde beyat doğrudan halifeye yapılmalıdır, sultana değil. Sultan için yapılan beyatin bir geçerliliği (*lâ tu’teberu*) yoktur. Sultanı halife tayin etmelidir. Halifenin sultan tarafından tayin edilmesi sahih değildir. Çünkü bu bir tür kısır döngüdür. Böyle olunca bunlardan her biri diğerinin naibi, onun bir altı olmaktadır. Bu durum bu konuda olabilecek en kötü husustur.⁶²

Fıkıh diliyle getirilen bu tenkit ve izahların akabinde yine aynı dil kullanılarak olması gerekene daha açık bir şekilde –Memlûk tecrübesi bağlamında- işaret edilmektedir:

Sahihi amel şöyledir: İmam-ı azam olan halifeye ehl-i hal ve akd beyat eder. Bu kişiler her beldedeki ulema, ekâbir ve ayândan müteşekkildir. Yine halife olacak kişide hilafet için gereken tüm şartların bir arada olmasına azami gayret (*ictihad*) gösterilir. Bu kişi bu şekilde halife olur ve sonra insanların siyasetini yapacak, onları müdafaa edecek, düşmanları onlardan

59 İbnü’l-Mibred, *İzâhu turuki’l-istikâme*, 41-45.

60 İbnü’l-Mibred, *İzâhu turuki’l-istikâme*, 45-51. Krş. Ebu Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, nşr. Abdurrahmân b. Mestûr v.dğr. (Cidde: Dârü’l-evrâki’s-sekâfiyye, 1440/2019), 82-95. Müellif kâdıda bulunması gereken şartlara daha sonra tekrar dönüş yapar, 103-108.

61 Nitekim müellif önce Hz. Ebu Bekir, sonra Hz. Ömer ve sonrasında da Hz. Osman’ın seçimini bu hususa örnek gösterir. İbnü’l-Mibred, *İzâhu turuki’l-istikâme*, 59. O, Hz. Ali üzerinde ise böyle bir ittifak oluşmadığı ve bu sebeple Muaviye ile arasında ihtilaf çıktığına işaret eder. Hz. Ali sonrasında ise “Muaviye sayesinde iş istikrara kavuştu” demektedir.

62 İbnü’l-Mibred, *İzâhu turuki’l-istikâme*, 59.

uzak tutacak, insanların tamamını siyaset ahkâmıyla sorumlu kılacak olan sultanı tayin eder. Halifenin bu işi yapacak en uygun kişiyi bulmak için tüm gayretini sarf etmesi gereklidir. Halifenin atadığı atanır, azlettiği azlolar. Sultanın onu bütünüyle dinlemesi, ona itaat etmesi şarttır. Sultan dışındaki herkesin durumu da böyledir. Halife dilerse işlerin tamamının idaresini sultana tevdi eder, dilerse böyle yapmaz. Sultan kendisine tevdi edilen ne ise onun ötesinde bir yetki kullanmaz.⁶³

Müellifin ayrıntılı bir şekilde tartıştığı bir diğer şart adalettir. Buradaki değerlendirmelerden adalet kavramının fasıklık kavramının karşısı olarak tanımlandığı anlaşılmaktadır:

Halifenin âdil olması gereklidir. Adalet ise istikamet üzere olmaktır. Bunu sağlamanın yolu vacib olan hususları yerine getirip haramlardan kaçınmak, büyük günah işlemeyip küçüklerde ısrarcı olmamak suretiyle emir ve nehye uymak, mürüvvete yaraşır işler yapmaktır ki, bunlar da kendisine leke getirecek işleri değil, yaraşır işler yapmaktır. Halifede bu şart gereklidir, halifenin fasık olması sahih değildir. Mamafih halifenin naibi olan sultanda ise bu durum aranmamaktadır. Hâlbuki mesela halife sarhoş olacak kadar içse, zina yahut livata yapsa, başka bir büyük günah işlese onun velayeti sahih olmaz, bunlardan ötürü hilafetten kendiliğinden azledilir. Bana öyle haberler geliyor ki, bu makama atanan kişiler bu zikredilen haramların bir kısmını işlemektedirler.⁶⁴

Diğer şartlar arasında ilim sahibi olmak (Kureyş'in ilim ve dini yaşam hususunda en üstünü olmak), harp ve siyaset işlerini bilmek, hadlerin nasıl ikame edileceğini, Müslümanlar üzerinden düşmanlıkların nasıl kaldırılacağını bilmek, bu hususta yumuşaklık göstermeyip ümmeti müdafaadan bir an olsun geri durmayacak evsafta olmaktır.⁶⁵

Müellif tüm bu hususları zikretmek suretiyle döneminde şeriat esaslı bir siyasi yapının olmadığını ifade etse de mesele gerekli şartları taşımayan birinin görevinden alaşağı edilmesine geldiğinde "ihtiyatı" elden bırakmamakta ve "açık bir küfür görülmediği müddetçe kendisi için imamet akdi yapılan birinin günah işlemesi, haramları irtikâp etmesi durumunda bu kişiyle savaşılmaması caiz olmaz, ona huruç da edilmez" kanaatini dile getirmektedir. Aynı durum devlet başkanının "Müslümanların mallarına zorla el koyması yahut onlara zulmetmesi durumunda da geçerlidir. Bu kimse [bu gerekçelerle] hal'edilemez."⁶⁶ Müellif Ehl-i Sünnet içerisindeki güçlü bir damarın ifadesi olan bu görüşlerini teyit edecek çok sayıda hadis de zikreder.⁶⁷

Metinde halife-sultan ilişkisine tekrar geri dönüldüğünde, fikhî bir ilke olarak velayet ile naip olan kişinin aksi ifade edilmeyen tüm işleri yapma hakkı olduğu belirtildikten sonra halifenin tayin ettiği Mısır sultanının durumuna şu şekilde işaret edilir:

63 İbnü'l-Mibred, *İzâhu turuki'l-istikâme*, 60. İmametin inikadını ehl-i hal ve akdin beyati ve meşru imamın tayininden ibaret gören müellif benzer kanaatini bu konuda da paylaşır, 79-82.

64 İbnü'l-Mibred, *İzâhu turuki'l-istikâme*, 60.

65 İbnü'l-Mibred, *İzâhu turuki'l-istikâme*, 60-64.

66 İbnü'l-Mibred, *İzâhu turuki'l-istikâme*, 72-73. Ayrıca bk. 203-204.

67 İbnü'l-Mibred, *İzâhu turuki'l-istikâme*, 73-75.

Mısır sultanları caiz olmayan işler yapmaktadırlar. Çünkü halife, sultanı ehl-i hal ve akd ile ittifak etmeden atamaktadır. Bu atamayı yaparken bu vazifeye uygun olup olmadığına bakmamakta, şartları taşısa da taşımasa da atamayı gerçekleştirmekte, daha sonra da onun boyunduruğu altına girmektedir (*makhûr*). Mesela sultanı azletmek istese bunu yapamamakta, ona bir şey emretse bunun bir anlamı olmamaktadır. Sultan, halifenin ne bir kâdı atamasına ne de başka bir görevli atamasına müsaade etmektedir. Hâlbuki kâdılık makamı doğrudan halife ile ilgilidir, halifenin naibi olan sultanla ilgili değil. Şu halde ortada bazı isimler (halife ve sultan gibi) bulunmakta ama bunların hakikati anlamlarıyla tetabuk halinde olmamaktadır.⁶⁸

Görüleceği üzere müellif bir yandan mevcut durumu eleştirirken öte yandan büyük oranda ulema tarafından temsil edilen ehl-i hal ve akdi için içine katarak nispeten Abbasi dönemindeki hilafet modelinin ihyasından yana tavır almaktadır. Ancak hilafetin Abbasoğullarına has olmadığı ve Kureyş'in en faziletlisinin seçilmesi gerektiği yönündeki vurgusu onun hem mevcut modelden hem de Abbasoğullarını önceleyen bir hilafet anlayışından da farklı bir arayış içerisinde olduğu anlamına gelmektedir.⁶⁹ Bu modelin –yukarıda da ifade ettiğimiz üzere- Raşid Halifeler modeli olduğu anlaşılmaktadır. İslam siyaset düşüncesinin klasik dönemiyle uyum halinde olan ve büyük oranda siyasi-fikhî ahkâmı havi kitaplarla teyit edilen bu ve benzeri düşünceler en azından teorik zeminde bir kısım ulema çevrelerinde Memlûk sultanlarının meşruiyetlerinin tartışıldığını ve alternatif arayışların bulunduğunu göstermektedir.⁷⁰

d. İmâmet Tartışmaları: Şîi-Sünnî Polemiği mi, İlhanlı-Memlûk Rekabeti mi?

Bu dönemde hilafet-saltanat meselesinden ziyade imametın temellendirilmesi meselesini Şii-Sünnî polemiği çerçevesinde ele alan metinler de kalem alınmıştır. Bu metinlerin aynı zamanda İlhanlı-Memlûk rekabeti açısından da bir anlamı vardır. Olcaytu Han (ö. 716/1316) zamanında muhtemelen İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) etkisiyle Şii olan İlhanlılar, 1317 yılında başa geçen Ebû Said Bahadır Han (ö. 736/1335) zamanında Sünnîliğe geçiş yapıp Memlûklerle süregiden savaş ortamını sonlandırmak suretiyle ilişkileri dostane çerçeveye oturtmuştu. Mamafih bu sürece giden yolda iki devlet arasındaki rekabetin bir yönüyle İslam dünyasının hamiliğiyle de ilişkisinin olması her iki devlet ulemasını da karşı karşıya getirmiştir. İlhanlılar himayesinde yaşayan İbnü'l-Mutahhar'ın Olcaytu'ya takdim ettiği ve İsnâaşeriyeye Şîası'nın imâmete dair görüşlerini savunduğu *Minhâcü'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imâme*⁷¹ başlıklı

68 İbnü'l-Mibred, *İzâhu turuki'l-istikâme*, 117.

69 Mesela Süyûtî hilafetin önce Kureyş'e sonra da Abbasoğullarına ait olduğuna dair iddiaları hadis rivayetleriyle teyit eden *el-İnâfe fi rütbeti'l-hilâfe* başlıklı bir risale kaleme almıştır (İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp, Beyazıt, 7913/5; (İstanbul: Süleymaniye Ktp., 2026; Fatih, 5326; Hacı Mahmud Efendi, 2017; Molla Çelebi, 115; Süleymaniye, 708, 1030). Eserin adı bazı kayıtlarda *er-Rutbetü'l-münife fi fazli's-saltanati's-şerife* şeklindedir. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, 2098/06.) İbnü'l-Mibred'in Süyûtî öncesinde de bu türden iddialarla yüzleştiği ve onları da reddettiği anlaşılmaktadır.

70 Bu durum da aşağıda ele alınacak olan meşruiyet problemini doğuracak ve bu problemi aşmaya matuf metinlerin yazımını tetikleyecektir.

71 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, nşr. M. Reşâd Sâlim [İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, Kahire: 1382/1962 içinde, 1: 77-202].

esere tepki gecikmeden Memlük ulemasından gelmiştir. Aşağıda İbn Teymiyye ve Şemseddin Zehebî'nin konuyla ilgili görüşleri ele alınacaktır.

da. İbn Teymiyye ve Minhâcü's-sünne'si

Doğrudan Hillî'nin *Minhâcü'l-kerâme*'sine reddiye olarak telif edilen eser,⁷² altı ana bölüm olarak tertip edilmiştir.⁷³ İbn Teymiyye bu hacimli kitabında iki esas üzerinden konuları ele almaktadır. Bu esaslar aynı zamanda müşterek metodolojik bir kabulün ifadesi olarak takdim edilmektedir: “Deliller ya aklidir yahut nakli. [*Minhâcü'l-kerâme*] kitabın[ın] temsil ettiği topluluk bu iki konuda da diğer tüm mezheplere nazaran olabilecek en problemlî/sapkın durumdadırlar.”⁷⁴

Minhâcü'l-kerâme'nin tarihi-ideolojik konumlandırılması esnasında ise Ehl-i Sünnet'in tam karşısında yer alan bir büyük ittifaka dikkat çekilir:

Müslümanmış gibi yapan Rafizîlere ait olan bu kitap aslında [1.] mülhîd Batınîlerin ki onlar da Sabiîdirler, [2.] sadece İslam peygamberine ittiba edip İslam dışındaki dinlere ittibanın yasaklanması gerektiği şeklinde kabul gören [İslamî] hakikat dairesinden sapan, dinleri adeta mezhepler mesabesine indirgeyen, ittiba edilmesi gereken siyasetleri de çoğaltan ve nübüvveti avamın dünyevi maslahatı için vaz edilmiş bir nevi “âdil siyaset” olarak gören felasifeden teşekkül eden “sınıf” ile aynı çerçevededir.⁷⁵

Bu girişin akabinde reddiye konusu edilen kitabın telif sebebine işaret edilir. Böylece kitabın arkasındaki siyasi desteğe, Memlüklerle rekabet halindeki Moğol devleti İlhanlılara da dikkat çekilmiş olur:

Bu kitabı bana getiren kişi Rafizîlik mezhebinin güç-kuvvet kazanmasındaki en büyük etkenin kendilerine meyleden hükümdarlar olduğunu, yazarın da [Hillî] bu kitabı herkesçe bilinen [Olcaytu Han] Hudâbende için telif ettiğini belirtti.⁷⁶

İbn Teymiyye bu kapsamlı eserinde imamet bahsi çerçevesinde ele alınan birçok meseleyi (efdaliyet, imamın seçimi/nas iddiası, imamların masumiyeti vb.) ele alır ve kendisine kadar gelen gelenek içerisinde teşekkül eden Sünnî tezleri verir. Bunu yaparken Şia'nın tarihsel dönüşümüne de işaret ederek bu “münafık taifenin her geçen gün dalalete daha çok yaklaştığını” ifade eden bir tasvir sunar.⁷⁷ Onun bu tasvirine göre Şia'nın bahsi geçen dönüşümünde takındıkları tavır

72 Müellifin bu konudaki ifadeleri için bk. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, 4, 7-8.

73 İlk bölümde *Minhâcü'l-kerâme* merkezli olacak şekilde İmamiyye ve Ehl-i sünnet'in imamete dair görüşleri ele alınır. İkinci bölüm İmamiyye'nin ittiba edilmesi vacib bir mezhep olduğu iddiası incelenir. Üçüncü bölüm de Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra halife olduğuna dair “deliller” incelenerek tenkit edilir. Dördüncü bölüm on iki imamın imametini ispat amacıyla serdedilen argümanların reddine tahsis edilmiştir. Beşinci bölüm Hz. Ali'den önceki halifelerin meşru olmadığı iddiasını, son bölüm ise Hz. Ebu Bekir'in imametini ele alır.

74 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, 1: 8.

75 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, 1: 5-6.

76 İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, 1: 7.

77 Mesela erken dönem Şia'sının Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in efdaliyetini kabul ettikleri, onların temel tartışma konularının Hz. Ali ile Hz. Osman arasındaki üstünlüğün kimde olduğu yönündeki bir tespit için bk. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, 1: 12-14.

tarihsel olarak daima Müslüman çoğunluğun karşısında olmak, İslam düşmanlarıyla işbirliği yapmaktır. Buna göre “onlar defalarca Horasan, Irak, Cezire, Şam ve diğer bölgelerde Türklerden ve diğer milletlerden olan müşriklere yardım etmişler, yine Şam, Mısır ve başka bölgelerde Müslümanlarla mücadele eden Hristiyanlara destek olmuşlardır. Onların bu işbirliklerinin en kötü örneklerinden biri [Hicri] dördüncü ve yedinci yüzyılda Türk kâfirler İslam beldesine gelip sayısız insanları öldürdüklerinde onlarla iş tutmuş olmalarıdır. Bu taife Müslümanlara düşmanlık gösterme ve kâfirlerle yardımlaşma hususunda emsalsizdirler. Yahudilerle bile bu türden yardımlaşmaları söz konusudur.”⁷⁸

İbn Teymiyye böylece yazarı Hillî'nin *Minhacü'l-kerâme*'nin (aslında *Minhacü'n-nedâme*: Pişmanlık yöntemi) olması gerektiğini de belirtir.⁷⁹ Böylece Şia'nın Müslüman düşmanlığında yeni bir merhale olduğuna ve bu çerçevede kâfirlerle kurulan işbirliği ilişkisinde bu sefer İlhanlıların/Olcaytu'nun seçildiğini ihlas ettirmektedir. Buna mukabil Bağdat'ın istilası hadisesi dâhil birçok tarihi hadisede rol alanlar için “Moğol/Tatar” demek yerine “Türk” kelimesini kullanması da dönemine yönelik bir tepkinin izlerini taşıyor olabilir.⁸⁰ Esasında kitabında nadiren Moğolları kastettiğine dair ifadelere de yer vermektedir.⁸¹

db. Şemseddin ez-Zehebî ve el-İmâmetü'l-Uzmâ

İbn Teymiyye'nin çağdaşı bir Şîî müellif olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye (ö. 726/1325) karşı yazdığı bu reddiye Şemsüddîn ez-Zehebî et-Türkmânî (ö. 748/1348) tarafından ihtisar edilerek tekrar gündeme taşınır. *el-Müntekâ min Minhâci'l-i'tidâl fî nakzi kelâmi ehli'r-Rafzi ve'l-i'tizâl li'bni Teymiyye*⁸² başlıklı bu metin ve doğrudan Hillî'yi hedef almasa da imametle ilgili risale/leri genel manada Şîî argümanlara bir reddiye niteliğini taşımaktadır. O, bir yandan bahsi geçen muhtasarında ve öte yandan görme şansını bulamadığımız *el-Mukaddimetü'z-Zehrâ fî izâhi'l-imâmeti'l-kübrâ*⁸³ başlıklı risale ile bu kısımda inceleyeceğimiz *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*⁸⁴ (*Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-uzmâ*)⁸⁵ adlı eserinde Şîî imamet anlayışının tenkidini yapmakta, Sünnî hilafet anlayışını temellendirmeye çalışmaktadır. Zehebî

78 İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye*, 1: 20-21. Ayrıca bk. 2: 32; 3: 377; 7: 414.

79 İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye*, 1: 21.

80 Mesela Cengiz Han'ın “kâfir Türklerin hükümdarı” olarak nitelenmesi için bk. İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye*, 3: 372; Hülagü'dan müşrik/kâfir Türklerin hükümdarı olarak bahseden bir ifade için bk. 3: 445.

81 Mesela “Moğol (Tatar) olarak isimlendirilen kâfir Türkler” ifadesi ve Cengiz Han için “Moğol hükümdarı” denilmesi için bk. İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye*, 5: 155; 6: 374.

82 Zehebî, *el-Müntekâ min Minhâci'l-i'tidâl fî nakzi kelâmi ehli'r-Rafzi ve'l-i'tizâl li'bni Teymiyye*, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb (Riyad: İdaretü'l-buhusi'l-ilmiyye, 1992/1413).

83 Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate*, 115. Risaleye erişme şansımız olmadı. Mamafih Mona Hassan'ın bu metinden yaptığı alıntılar Zehebî'nin görme şansını bulduğumuz diğer iki risalesindeki alıntılarla büyük oranda benzeştiğinden farklı isimle kaydedilmiş tek bir risaleden söz etmek mümkün gibidir.

84 Zehebî, *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*, (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Reisülkütâb, 1185/2), 126b-133b.

85 Zehebî, *Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-uzmâ*, (İstanbul: Nuruosmaniye Ktp., nr. 4976), 20a-23b. Her iki risale de birbirinin aynısıdır. İsimlerindeki farklılık aslında katalog kayıtları ile metne eklenen ve risalenin mahiyetine işaret eden ifadelerin farklılığından kaynaklanmış olmalıdır.

el-Müntekâ'da İbn Teymiyye'nin eserini altı bölüm halinde ihtisar etmekle birlikte mukaddimede yer verdiği takdim cümlesi haricinde kendi değerlendirmelerine yer vermez. Bu sebeple bu kısımda onun bahsi geçen risale/lerindeki değerlendirmeleri ele alınacaktır.

Zehebî, Ehl-i sünnet, mutezile, mürcie, havaric ve Şia'nın imametini vücutunda ve adil imama boyun eğmenin ümmet üzerine farz olduğu noktasında ittifak ettiklerini zikrederek imamet risalesine giriş yapar. Akabinde risalenin ilk argümanına geçer: "Bir zaman dilim içerisinde yalnızca tek bir imam olur." Bu iddiaya muhalif olanlar, iki yahut daha çok imam olacağını belirtenler olsa da Hz. Peygamber'in "İki halifeye beyat edilirse ikincisini öldürün" hadisi, "tefrikaya düşüp ihtilaf içinde olanlar gibi olmayın" ayeti bu argümanın delillerini teşkil eder. Bu argümanın akli temellendirilişi iki devlet başkanına verilen iznin, üç, dört ve daha fazlasına da verilmiş olacağı ve böylece her bir şehir, hatta köyde devlet başkanının olmasının önünün açılması suretiyle Müslümanların zayıflayarak helak olma durumuna gelecek olmalarıdır.⁸⁶

Bu argüman aynı zamanda Hz. Ali'nin gecikmeli de olsa Hz. Ebu Bekir'e beyat ettiğinin ifadesiyle de desteklenerek Şia karşıtı bir değerlendirmeye mesnet kılınır. Ashabın, özellikle de Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in faziletleri, Hz. Ali'nin ise Hz. Fatıma'nın üzerine Ebu Cehil'in kızıyla evlenmek istemesi gibi bazı hususları zikrederek Şii'lerin Hz. Ali'nin en faziletli sahabi olduğuna yönelik iddialarına karşı çıkılır. Hz. Ali'nin imametine dair nas olduğu ve bunun sahabiler tarafından unutulduğu yönündeki iddia da gerçekçi bulunmaz. Hz. Ali'nin Kureyş'ten birçok insanı öldürmesi neticesi kendisine duyulan kin nedeniyle imametine karşı çıktığı iddiası da zayıf bir tevil olarak görülüp reddedilir. Özellikle Hz. Ali'nin hemen her kabileden birilerini öldürmüş olduğu hususuna işaret edilir.⁸⁷

Hz. Hasan'ın hilafetten çekildiği zaman dilimi İslam ümmeti için ittifak yılı olmuş ve böylece İslam memleketinin tek bir kişi etrafında kenetlenildiği gösterilmiştir. Bu durum aynı zamanda efdal var iken mefdulün hilafetinin de caiz olabileceğini göstermiştir. Nitekim Muaviye'den çok daha faziletli olmalarına rağmen birçok sahabi (Sa'd, İbn Ömer, Hz. Hasan, Bedir ve Hudeybiye ehli) ona beyat etmişlerdir. Muaviye ise hükümdarların ilki idi ve asla Raşid Halifeler seviyesine erişmiş değildi.⁸⁸

Müellif müteakip değerlendirmelerinde Hişâm b. el-Hakem'e izafe ettiği Hz. Ali'nin imametine dair nassın sahabiler tarafından gizlendiği iddiasını ele alır. Hişâm'a göre birbirini öldüren insanların nassı gizlemeleri de mümkündür. Müellif "ey cahil, bu ifaden senin aleyhinde delildir" diyerek karşı çıktığı bu görüşün esasında iddia sahibinin aleyhine olduğunu, zira Hz. Ali'nin kendisine muhalefet edenleri öldürdüğünü belirtir. Sahabe arasındaki savaşlara dair "ictihadı dayalı ihtilaf" yorumunun ötesine geçme taraftarı olmayan müellife göre Ehl-i

86 Zehebî, *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*, (Reisülküttab, 1185/2), 126b-127a; *Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-'uzmâ*, 20b-21. Zehebî karşıt görüş sahiplerinin delillerini tartışarak (Ensar'ın sizden bir emir, bizden bir emir demiş olması, Hz. Hasan ve Muaviye'nin aynı anda halife olmaları) reddeder.

87 Zehebî, *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*, (Reisülküttab, 1185/2), 127a-130a; *Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-'uzmâ*, 21a-22a.

88 Zehebî, *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*, (Reisülküttab, 1185/2), 130a-b; *Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-'uzmâ*, 22a.

sünnet bu konuda sükût ederken Rafizîler cehaletle bu ayrılığı köpürtmektedirler. Hâlbuki Hz. Ali ile birlik olup savaşıyor, onun için ölümü göze alan binlerce bağlısı hilafet [Hz. Hasan tarafından] Muaviye'ye teslim edilince ona itaat edip beyat etmişlerdir. Yine Yezid'e isyan eden Hz. Hüseyin'in Muaviye'yi de Yezid gibi [gayrimeşru] görmesi durumunda isyandan geri kalmayacaktır.⁸⁹

Son olarak hem imamların masum olduğu hem de on ikinci imamın gaip olup munzatar olacağı, kıyamete yakın dönüp dünyayı adalet ile dolduracağı şeklindeki Şîî iddialara “Allah'tan utanmayan Rafizi yalancılara hurafeleri” ifadesiyle karşı çıkılır.⁹⁰

Zehebî, isim belirtmese de doğrudan bir reddiye üslubuyla yazdığı bu risalesinde içinde bulunduğu zaman dilimine dair bir göndermede de bulunur. “Rafizîlerin sahabenin nassı gizledikleri iddiaları” için dile getirdiği ifadeler şöyledir:

Bu söyledikleriyle sen İslam'a ilk olarak girme şerefine ermiş insanlara –ki onlar Bedir ehlidir, Rıdvan beyatında bulunmuşlardır, insanlar arasından çıkartılan en hayırlı ümmettir, Allah onlar için “işte onlar sadık olanlardır” buyurmuştur- doğrudan hedef almış oluyorsun. Onlara attığınız bu alay konusu olacak iftiralar o denli kötüdür ki, neredeyse başıboş askerlerden, Müslüman Moğol (*Tatar*) askerlerinden ve hatta onların kâfir olanların yaptıklarından ve dahi Harizmlî haramîlerin ve en zelil münafıkların yapıp ettiklerinden dahi daha kötüdür denilebilir.” Bu kafayla nereye gidiyorsun, bir bak. Yazıklar olsun! Söylediğin ne anlama geliyor, bu iddia ettiğinden nasıl bir sonuç çıkıyor bir düşün. Sen ashâbı böylece en kötü ümmet, en zalim taife haline getiriyor, onları nifakla ve dini gizlemekle anılır kılıyorsun.⁹¹

Zehebî böylece isim vermese de bir manada Moğolların mevcut devleti olan İlhanlıları ve muhtemelen tıpkı İbn Teymiyye gibi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'yi hedef almaktadır. Müslüman olmayan Moğollar, Abbâsî hilafetine son vermeleri, Harizmlîler ise Abbâsî hilafetine karşı gelip alternatif hilafet arayışına girmeleri nedeniyle kötülenmektedir.⁹² Bir zaman diliminde devlet başkanının tek olması vurgusuyla birlikte de düşünüldüğünde onun mevcut Memlûk düzenini İslam dünyasının yegâne meşru temsilcisi olarak öne çıkarttığını tahmin etmek zor değildir. Nitekim risalesinde, İbn Teymiyye'nin aksine kötülen bu siyasi/askerî yapının sahiplerine Türk demek yerine Moğol (Tatar) demeyi tercih etmesi de bu hususla ilgili olsa gerektir.

B. Meşruyet Problemini Aşmak: Kureyşîler/Araplar, Türkler ve Çerkesler

Fıkıh ve kelim literatürünün başlangıcından itibaren hâkim kabulü halifenin Kureyş soyundan gelmesinin dinî bir gereklilik olduğu yönündedir. Siyasi liderlik söz konusu olduğunda “haseb-neseb” sahibi olmak yani asil bir soydan geliyor olmak farklı medeniyetler açısından da önemli

89 Zehebî, *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*, (Reisülküttab, 1185/2), 130b-132b; *Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-'uzmâ*, 22a-23a.

90 Zehebî, *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*, (Reisülküttab, 1185/2), 132b-133a; *Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-'uzmâ*, 23a-b.

91 Zehebî, *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*, (Reisülküttab, 1185/2), 128a-b; *Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-'uzmâ*, 21a.

92 Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate*, 117.

bir meşruiyet kaynağıdır. Nihayetinde başa geçip insanlara liderlik edecek bir yöneticinin “sıradan insanlar” arasından gelmesi “kapsamlı bir itaatin sağlanamaması” ve “alternatiflerin ortaya çıkarak alaşağı edilmesi” gibi iki büyük problemi doğuracaktır.

Memlükler dönemine geldiğinde de kuşkusuz Kureyşli olmak kıymet taşımaya devam etmekteydi. Her ne kadar özellikle Büveyhiler ve Selçuklular eliyle otoriteleri oldukça yıpransa da, ilgili hadis nedeniyle bu olgunun dini bir gereklilik olduğu kabulü ve İslam tarihi tecrübesi İslam dünyası için hamilik iddiası taşıyan devletler için ehemmiyeti haiz idi. Yine bu dönemde hükümler için meşruiyet hakkı veren ikinci bir soyu ise Cengiz Han tedarik etmekteydi. Önce Hülagu akabinde İlhanlılar ve sonrasında Timurlu devleti hükümdarları ya doğrudan bu soydan gelmeleri yahut kendilerini bu soyla irtibatlı kılmak suretiyle meşruiyetlerini inşa etmekteydiler.

Şu halde Kureyşli olmayan Türk ve Çerkes kökenli sultanlar bu meseleyi nasıl aşacak, kendi meşruiyetlerini nasıl inşa edeceklerdir? Temel başarılarını Cengiz soyundan gelen hükümdarları yenmek suretiyle elde etmiş olsalar da, bir yandan bu soydan gelenlerle mücadele etmeye devam eden, öte yandan Haçlılarla cihad eden bu savaştı sultanlar için bir de soy meselesi ile uğraşmak anlamlı mıdır? Fiilen iktidarı ellerinde tutmalarına mukabil kendilerinin bu “eksikliklerini” vurgulayan ulema olmuş mudur? Kendi meşruiyetlerini savunmak üzere entelektüel çabaları teşvik etmişler midir? Samimi bir gayretle Memlük sultanlarının meşruiyetlerini savunan âlimler olmuş mudur?

Bu ve benzeri sorulara Memlükler özelinde cevaplar arayacağımız bu kısımda ilk olarak -Memlükleri de aşan bir boyutu esas alarak söylersek- yeni kurulan devletlerde meşruiyet meselesinde makbul ve genel bir kabule mazhar olmuş bir soy bağı “inşa” edilene kadar bu sorunu aşmak için en çok başvurulan merciin tarih ilmi olduğuna işaret etmek gereklidir. Hatta süreç içerisinde böyle bir soy “inşa” edildikten sonra da kurgulanan bu üstünlüğün devamı için tarih her zaman ilk başvuru kaynağı olmuştur. Nitekim tarihin “hükümdarların üstünlüklerini/faziletlerini” vurgulamak için kurgulanışı tarih yazıcılığı açısından yaygın bir uygulamadır. Bunun hem Memlükler öncesindeki devletlerde hem de onlarla aynı dönemde ve sonrasında devletlerde de örnekleri mevcuttur. Sözgelimi “*Hüsnu's-sülûk fi fazli meliki Mısır 'alâ sâ'iri'l-mülûk*” adlı eserinde Osman Nablusî (ö. 660/1262) Eyyubilerin faziletlerini ele almaktadır.⁹³ Sonrasında da Osmanlılar aynı sorunla yüzleşecekler, tarihten ve cihaddan devşirdikleri meşruiyetlerinin yanı sıra bu problemi aşmak için Kureyşlilik şartını reddetmenin de aralarında bulunduğu farklı kanallar inşa etmeye çalışacaklardır. Özellikle neseb konusunda özgün bir tür olarak silsilenâme metinlerinden de istimdât edeceklerdir.⁹⁴

93 Cengiz Tomar, “Nablusî, Osman b. İbrâhim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nablusi-osman-b-ibrahim> (erş. trh. 30.09.2019). Kitaba dair malumat için bk. Osman Nablusî, *Târihu'l-Feyyûm ve bilâdih (İzhâru şun'ati'l-hayyi'l-kayyûm fi tertibi'l-Feyyûm)*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Ehliyye, 1898), 14.

94 Dünya ve İslam tarihini –Haremeyn’e hâkimiyet merkezli anlatarak Yavuz ve Kanuni’yi bu tarihe eklemleyen bir çaba için bk. Hüseyin b. Hasan, *Letâifü'l-efkâr ve kâşifü'l-esrar*, haz. Özgür Kavak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2018). Yine tecdid/müceddid kavramlarını merkeze alarak benzer bir çaba içerisinde giren müelliflerin görüşleri için bk. Özgür Kavak, “Siyasi Tecdid ve Osmanogulları”, (haz. Fuat Aydın & Metin Aydın & Muhammed Yetim, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019 içinde), 369-408.

Memlûkler dönemindeki meşruiyet meselesi esas itibariyle fikhî bir problem olduğundan tarih ilmi dışındaki metinlerin ve özellikle ahkâm-ı sultaniye eserlerinin de öncelikle yüzleştigi bir problemdir. Konunun oldukça farklı uzantıları olması hasebiyle aşağıda sadece fikhî metinlerle yetinilmeyecek, dönemin tartışmaları üç farklı türdeki metin üzerinden ele alınacaktır: İlk olarak bir nevi ahkâm-ı sultaniye metni olan *ed-Dürretü 'l-garrâ fi nasîhati 's-selâtin ve 'l-kuzât ve 'l-ümerâ* başlıklı eserinde “Kureyşin atadığı sultan” formülünü ihdas eden Mahmud b. İsmail Hayrbeytî'nin (ö. 844/1440-1441 sonrası) görüşleri ele alınacaktır. Ardından Arapların (ve dolayısıyla Kureyş'in) siyasi liderlik vasfını kaybettiği ve bu boşluğun Türkler eliyle doldurulduğu tezini *Düvelü 'l-İslâmi 'ş-şerîfe* başlıklı tarih-edeb metninde işleyen Kudüslü Arap fakih Muhibbüddin Makdisî'nin (ö. 896/1490-1491 sonrası) yaklaşımı incelenecektir. Son olarak da Çerkeslerin soy problemini Araplara yahut İshak ve Yakub Peygamber soyuna bağlama teşebbüslerine dair Kansu Gavri'nin (ö. 922/1516) devletin önde gelen ricaliyle akdettiği meclislerindeki müzakerelerin kaydını içeren *Nefâisü mecâlisi 's-sultâniyye fi hakâiki esrâri 'l-Kur'âniyye* ile *el-Ukûdu 'l-Cevheriyye* başlıklı kitaplar ele alınacaktır.

a. “Kureyşlinin Atadığı Sultan”: Mahmud b. İsmail ve *ed-Dürretü 'l-garrâ fi nasîhati 's-selâtin ve 'l-kuzât ve 'l-ümerâ'sı*

Mısır Memlûk Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Seyfeddin Çakmak (ö. 857/1453) adına Hicrî 844 yılı, Şaban ayının ortasında [Ocak 1441]⁹⁵ Hanefî âlim Mahmud b. İsmail tarafından kaleme alınan *ed-Dürretü 'l-garrâ fi nasîhati 's-selâtin ve 'l-kuzât ve 'l-ümerâ* başlıklı eser⁹⁶ mukaddime dışında 10 babdan oluşur: İmâmet, imâmetin şartları, imâmetin hükmü, imâmetin kaide ve ahvâli, vezirlik, ordunun kaideleri, ümera ve vüzeraya taalluk eden şerî meseleler, hile-i şer'iyye, şerî meselelere dair tenbih ve muhtelif meseleler.⁹⁷ Fikhî-siyasi dilin hâkim olduğu kitapta⁹⁸ devlet başkanının gerekliliği, vazifeleri ve şartları kısmında kelim kitaplarına ve ilgili hadis-i şeriflere atıfta bulunularak konu ele alınır.⁹⁹ Kureyşli olmayan bir sultana ithaf edilen bu metinde konu Kureyşilik şartı da dâhil imamet ile ilgili şartlara geldiğinde Mahmud b. İsmail şu görüşlere yer verir:

İmamet için gerekli şartların bir kısmı imamet inikadı için lâzım olan şartlardır. Diğer bir kısmı ise kemâl şartıdır, tercih için sahih olur. Diğer bir kısmı ise ihtilafli kısmı oluşturur. Lâzım olan şartlar şunlardır: Erkek olmak, hürriyet, buluğa ermek, aklı başında olmak, ilim sahibi olmak, cesaret sahibi olmak -ki bu güçlü bir kalbe sahip olmak demektir-, Kureyş'e mensup olmak yahut Kureyş'e mensup birinin atadığı (*nasb*) birisi olmak.

95 Mahmud b. İsmail Hayrbeytî, *ed-Dürretü 'l-garrâ fi nasîhati 's-selâtin ve 'l-kuzât ve 'l-ümerâ*, (İstanbul: Beyazid Devlet Ktp., 412).

96 Metnin Türkiye kütüphanelerindeki bazı nüshalarındaki tam adı yukarıda verdiğimiz haliyledir: Hayrbeytî, *ed-Dürretü 'l-garrâ*, (İstanbul: Beyazid Devlet, 412), 3a; (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hamidiye, 1082), 3a; (İstanbul: Millet Kütüphanesi, 2084), 2b.

97 Hayrbeytî, *ed-Dürretü 'l-garrâ*, (Beyazid Devlet, 412), 3a-b; (Hamidiye, 1082), 3^b.

98 Nitekim müellif kitabının telif sebepleri arasında “şerî meseleleri” aktarmayı da zikretmektedir, Hayrbeytî, *ed-Dürretü 'l-garrâ*, (Beyazid Devlet, 412), 3a; Hayrbeytî, *ed-Dürretü 'l-garrâ*, (Hamidiye, 1082), 3a.

99 Kitabın sonunda müellif istifade ettiği kaynakların listesini vermektedir. Hayrbeytî, *ed-Dürretü 'l-garrâ*, (Beyazid Devlet, 412), 111b; (Hamidiye, 1082), 118a-b.

Erkekliğin şart olma sebebi kadınların çoğunlukla kahr ve galebe kurmak, asker sevkî, ordu idaresi, cezalandırma gereken yerde bunu tatbik etmek (*izhârü 's-siyâse*) için uygun olmamalarıdır. Nitekim Hz. Peygamber de “başlarında kadın bir hükümdarın olduğu bir topluluk felah bulmaz” buyurmuştur.

Hürriyet, buluş ve akıl şartlarının gerekçesi ise köle, sabî ve mecnunun tasarruflarının bir başkasının idaresi altında olmasıdır. Kendi nefsi üzerinde velayet hakkı bulunmayanın bir başkası üzerinde bu hakkının olması mümkün değildir.

İlmin şart olma gerekçesi ise ilim sayesinde gizli kalan hususların açıklığa kavuşacak olması ve yine ilim sayesinde saltanat ve emirliğin tamam olmasıdır. Haberde de geldiği üzere Yüce Allah, Hz. Süleyman'ı ilim ile hükümlanlık arasında muhayyer bırakmış, o da ilmi seçmiştir. Bunun üzerine Allah ona hem hükümlanlığı hem de ilmi vermiştir. Hz. Peygamber “ulemâ cennetin kandilleri, peygamberlerin halifeleridir” buyurmuştur. Bu sebeple Süfyan es-Sevrî “hükümdarların en hayırlısı ilim ehliyle birlikte oturandır” demiştir. Denildiğine göre her şey insan ile güzelleşir, insanlar da ilim ile güzelleşir. Mekânları akılla yükselir. Hükümdarlar için ilim ve akıldan daha hayırlı bir şey yoktur. (...) ¹⁰⁰

Kureyş nesebinden olmak ise Hz. Peygamber'in “imamlar (*el-eimmetü*) Kureyştendir” sözü dolayısıyladır. İmamlar kelimesinin başındaki *harf-i tarif* bu anlama dâhil olan tüm anlamları kuşatacak bir özellik (*umûm*) taşımaktadır. Hz. Ebubekir, Ensar'a karşı delil getirmek üzere bu hadisi naklettiği vakit sahabe-yi kiram da bunu kabul edip amel etmekte ittifak etmişlerdir. ¹⁰¹

Lüzûm şartlarını bu şekilde sıralayan müellifin nesep şartıyla ilgili kritik müdahalesi (Kureyşe mensup birinin atadığı birisi olmak) ¹⁰² bir taraftan Memlük tecrübesine meşruiyet kazandırırken diğer taraftan Kureyşilik şartını sembolik hale getirmektedir. Nitekim Memlük uygulaması dikkate alındığında ulema huzurunda Kureyş kökenli halifeler tüm yetkilerini sultanlara devretmektedirler. Kureyşilik şartında Mahmud b. İsmail tarafından açılan bu “gedik” bu kitabı sonraki yıllarda Osmanlı siyaset düşüncesi müellifleri açısından da kullanışlı hale getirmiştir. ¹⁰³

Müellifin ayrıca kemâl şartı içerisinde değerlendirdiği takvayı adalet kavramıyla birlikte

100 Hayrbeytî, *ed-Dürretü 'l-garrâ*, (Beyazîd Devlet, 412), 5a-6b; (Hamidiye, 1082), 4^b-5^b. Müellif ilmin ve aklın ehemmiyetini farklı örneklerle izah etmeye devam etmektedir (Beyazîd Devlet, 5b-6b; Hamidiye, 5^b-6^b).

101 Hayrbeytî, *ed-Dürretü 'l-garrâ*, (Beyazîd Devlet, 412), 6b; (Hamidiye, 1082), 6a.

102 Bu husus *ed-Dürretü 'l-garrâ*'nin Osmanlı dönemindeki iki tercümesine de bu haliyle yansımıştır: Bk. Abdüsselam Şükrullah el-Amasî, *Tuhfetü 'l-tümera ve minhâtü 'l-vüzera, Siyaset Ahlakı*, haz. A. Mevhibe Coşar (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), 144; İbn-i Firuz, *Gurretü 'l-beyza, Adaletin Aydınlığında*, haz. Mücahit Kaçar (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), 73. Amasî'nin eserinin sadeleştirilmiş metin kısmında “yahud Kureyşî nasb itdüğü gerekür” ifadesi anlamı bütünüyle bozacak şekilde “Kureyşe mensup olmalıdır” şeklinde yazılmıştır, (*a.g.e.*, 54).

103 Metnin Osmanlı döneminde istinsah edilen nüshaları ve Osmanlı dönemindeki tercümeleri için bk. Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*, (Princeton: Princeton University Press, 2018), 61, 89; Marinos Sariyannis (with a chapter by E. Ekin Tuşalp Atiyas), *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*, (Leiden; Boston: Brill, 2019), 124; Recep Cici, “İbn Firuz Ve “El-Gurretü 'l-Beydâ” Adlı Eseri”, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (IX/9, 2000): 303. Metnin Arapça orijinal nüshalardan birisinin (Beyazîd Devlet, 412) üzerindeki temellük kaydında “Veziriazam Mustafa oğlu Mehmed Paşa'nın” ismi yazılıdır. Temellük tarihi 1094 (1682/1683)'tür.

ele alıp Hanefîlerin Şafîîlerin hilafına adaleti imametin sıhhat değil evleviyet şartı olarak gördüklerine vurgu yapması,¹⁰⁴ Memlûk idaresine meşruiyet arayışı kaygısının bir uzantısı olarak okunabilir. Benzer bir şekilde o, devlet başkanının döneminin en faziletli kişisinin olmasının gerekli olup olmadığı hususunu da “ihtilafî şartlar” arasında zikreder. Bu konuda İmam Maturidî’ye atfen “bu şart değildir” ifadesini herhangi bir kaynak zikretmeksizin aktarır aynı zamanda Hasan b. el-Fazl el-Belhî’nin de bu görüşte olduğunu söyler. Ona göre en faziletli olanı şart koymak, esas itibarıyla Rafizîlerin kabulü olmakla birlikte Ehl-i sünnetin bazıları –ki Eşarî de bu gruptadır- da bu görüşe meyiletmiştir. Mamafih müellif bu yaklaşımı reddederek “sahih olan eş-Şeyh Ebu Mansur’un [Maturidî] işaret ettiği görüştür” demek suretiyle kanaatini belirler.¹⁰⁵

Mahmud b. İsmail bu şartların akabinde imametin üzerine terettüp eden hususları “Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet. Hevâ ve hevese uyma, sonra bu seni Allah’ın yolundan saptırır. Doğrusu Allah’ın yolundan sapanlara, hesap gününü unutmalarına karşılık çetin bir azap vardır” (Sa’d, 38/26) ayetini esas alarak on madde üzerinden açıklar. Burada yani vazifeler söz konusu olduğunda devlet başkanına işaret eden kavram imam yahut halife yerine doğrudan sultana dönüşür ve meşruiyetini yukarıdaki yolla elde eden sultanın dikkat etmesi gereken hususlara işaret edilerek sadece başa gelmenin yeterli olmadığı, aynı zamanda bu vazifenin gereklerini yerine getirmenin ehemmiyeti de vurgulanır.¹⁰⁶ Burada yer verilen hususlar arasında özellikle “hak ile hükmetmek, yani adaletle ve dolayısıyla şeriat neyi gerektiriyorsa onunla hükmetmek” hususu öne çıkartılır (*innellâhe Teâlâ emere bi’l-hükmi bi’l-hakki ey bi’l-adli bi-mücebi’ş-şer’i*). Memlûk tecrübesi de göz önüne alınarak “cevr ve zulümle hükmetmekten ve rüşvete meyiletmekten uzak durulması” salık verilir.¹⁰⁷

b. Türklerin Faziletleri: Muhibbüddin el-Makdisî ve *Düvelü’l-İslâmi’ş-şerîfe*’si

جور الترك ولا عدل العرب¹⁰⁸

Mahmud b. İsmail’in nispeten üstü kapalı bir şekilde açtığı bu “gedik” Kudüslü bir Arap fakih olan¹⁰⁹ Muhibbüddin Halil el-Makdisî tarafından olabildiğince genişletilir. Makdisî *Düvelü’l-İslâmi’ş-şerîfe* başlıklı kitabında hemen her konuda Araplarla mukayese

104 Hayrbeytî, *ed-Dürretü’l-garrâ*, (Hamidiye, 1082), 6a-b.

105 Hayrbeytî, *ed-Dürretü’l-garrâ*, (Beyazıd Devlet, 412), 7a; (Hamidiye, 1082), 6b. Müellifin ihtilafî şart olarak zikrettiği diğer şart ise imamın masum olmasının gerekip gerekmediğidir.

106 Hayrbeytî, *ed-Dürretü’l-garrâ*, (Beyazıd Devlet, 412), 11a-29b; (Hamidiye, 1082), 10b-29a.

107 Hayrbeytî, *ed-Dürretü’l-garrâ*, (Beyazıd Devlet, 412), 18b-19a; (Hamidiye, 1082), 17b-18a.

108 “Türklerin zulmü (*cevr*) Arapların adaletlerine yeğdir.” el-Makdisî, *Düvelü’l-İslâmi’ş-şerîfeti’l-behiyye*, 109. Bu ifadenin Memlûk uleması tarafından algılanışına dair bir inceleme için bk. Ulrich Haarmann, “Rather the Injustice of the Turks than the Righteousness of the Arabs: Changing ‘Ulamâ’ Attitudes Towards Mamluk Rule in the Late Fifteenth Century”, *Studia Islamica*, (68/1988): 61-77.

109 Müellif kitabında mesleğine işaret ederek Arap fukahadan olduğunu ifade eder. el-Makdisî, *Düvelü’l-İslâmi’ş-şerîfeti’l-behiyye*, 108.

ettiği Türkler'in yönetimi ellerinde bulundurmalarını doğrudan "Allah'ın lütfu ve meşru bir hak" olarak kurgular.

Yazdığı mukaddimede Şafii mezhebinden olduğunu hususi bir şekilde vurgulayan müellif,¹¹⁰ 880 yılı 23 Şevval'inde [19 Şubat 1476] uyumak üzere yatağına uzandığı bir anda "Türklerin Mısır diyarına getirilmesindeki Yüce Allah'ın saklı incelikleri ve hikmetleri üzerinde düşünmeye başlar. Bu düşünce Allah'ın akıl ve basiret sahibi kimseler için ibret ve mevize içeren hususları kendisine ilham etmesiyle sürer. Bunları derli toplu bir şekilde yazmayı murat eder. Bu kabil bir telif daha önceki dönemlerde bir benzeri olmayan bu bilgileri bir araya getirecek bir telif olacaktır."¹¹¹

Kitap yazıldıktan sonra sıra ithafa gelir. İthaf için seçilen kişi dönemin Memlük sarayının önemli görevlilerinden olan Devâdâr Yaşbek'tir. el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin Kayıtbay döneminin Çerkes asıllı idarecilerinden olan Yaşbek "cömertlik, bilginlik, adillik ve şeref sahibi olmak" gibi özelliklerle nitelenir.¹¹²

Kitap iki bölümdür. İlk bölümde kısa bir İslam devletleri tarihi yer alır. Müellifin ifadesiyle "Peygamberimiz Muhammed'den (*aleyhi efdalü's-salâti ve s-selâm*) sonra ortaya çıkan İslam devletleri oldukça özlü ve muhtasar bir şekilde ve öne çıkan önemli hususların belirlenmesi ve belli başlı hususlara dikkat çekilmek suretiyle ele alınmıştır. İncelenen yedi devlet şöyledir: Dört Halifenin devleti, Emevîler, Abbasîler, Fatımîler, Eyyubîler ve Türklerin devleti. Sonrasında da Çerkeslerin devletinden içinde bulunulan zaman dilimine değin geçen süre."¹¹³

Kitabın ikinci kısmı ise müellifin telif sebebi olarak zikrettiği hususa odaklanır. Bu kısım da kendi içerisinde iki alt bölüme ayrılır: İlk bölüm "Allah'ın Türklere bahsettiği nimetleri" sıralar. İkinci bölüm ise yine "Allah'ın Türklere verdiği nimetleri" ele almakla birlikte daha ziyade "Türkler sayesinde Müslümanlara ne türden nimetlerin bahşedilmiş olduğu" meselesine odaklanır.

Bu haliyle bir taraftan tarih öte taraftan müellifin gözlem ve değerlendirmelerine dayanan bu kitabın tarih kısmının daha ziyade mevcut Memlük tarihi kitaplarından özetlendiği anlaşılmaktadır. Kuşkusuz burada yer verilen bilgilerin hangi kıstasla ve hangi amaca hizmet etmek amacıyla seçildiği özellikle siyaset düşüncesi açısından önemlidir. Mamafih bizim odaklanacağımız kısım kitabın ikinci kısmıdır.

Müellif kendisinden önceki birçok siyaset düşüncesi müellifi gibi insanlar üzerine yönetici olmayı bir nimet olarak görmektedir. Nimeti bahşeden Allah'tır. O nimeti dilediğine verir. Ancak yine de nimete layık olmak için yapılması gerekenler vardır. Bir başka ifade ile nimete sahip olmak için gerekenler olduğu gibi nimeti sürdürmek için de yapılması gerekenler vardır. Yani amele dönüşmediği müddetçe nimet hak edilmez. Nimeti elde ettikten sonra da gereğini yapmak, yani şükürünü ifa etmek gerekir. Bu olmadığı zaman nimet hızla el değiştirir.

110 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 1.

111 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 1-2.

112 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 2.

113 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 2.

Şu halde niçin Araplar değil de Türkler bu nimetin sahibi olmuşlardır? Yahut Türklerin devletleri kurulana değin bu nimeti ellerinde tutan Araplar niçin bu nimetten mahrum olmuşlardır? sorusu ehemmiyet kazanmaktadır. Müellifin “Yalnızca Allah’a ait bir sır ve hikmet” olarak gördüğü bu husustaki ilk tahmini Arapların kendilerine bahşedilen onca nimete rağmen “nihayetinde” vardıkları noktanın “fesad” ve “tuğyan” olmasıdır.¹¹⁴ Onun bu hususu tavzih sadedinde aktardığı bilgiler milletlerin tarih sahnesindeki yükseliş ve çöküş sebeplerini İslam’a bağlılık çerçevesinde ele alan bir yaklaşımı haizdir. Araplar hakkı ayakta tutup Allah’ın dinine sahip çıktıkları ve dünyaya tamah etmedikleri dönemde yükselmişler, yani büyük şehirler fethedip farklı milletten ve dinden insanların efendisi olmak nimetine kavuşmuşlardır. Mamafih Rasulullah’ın getirdiği dine muhalefet ve Allah’ın nimetlerine nankörlük edince bu nimetlerden mahrum olmuşlardır.¹¹⁵

Türklerin durumu ise Arapların tam tersidir. Onlar yaşadıkları küfür diyarından İslam diyarına zor kullanılarak, esaret, kölelik ve zillet içerisinde getirilmişlerdir. Geldikleri zamanki konumlarının düşüklüğünü ifade etmek için onları hayvanlara benzetmeyi yeğleyen müellif İslam’la teşerrüfleri sonrası bu konumlarının hızla değiştiğine, temel dini bilgileri öğrenip “siyasi güzelliklerle” donandıklarına işaret eder. Bu kabil bir terakki sürecini yaşayan Türkler imam ve sultanlık dâhil her kademedeki siyasetçi, ordu komutanı oldukları gibi Arap âlimlerle münazara edebilecek birikime sahip âlimler, kıraat-ı seb’a üzere güzel sesiyle Kur’an okuyan kârifler, hattatlar, farklı sanat ve zanaatlarda üstat olanlar, sûfiler, kendini ibadete adayan zahitler de olmaktadır.¹¹⁶

Makdisî’nin her daim Araplarla mukayese ederek zikrettiği bu üstün vasıflar adeta ideal bir siyasi-toplumsal düzeni Türkler üzerinden kurguladığını ihsas ettirmektedir. Zaman zaman işaret ettiği olumsuz özellikler dahi bu düzen içerisinde –Arapların konumları da dikkate alındığında- tercih edilebilir olarak takdim edilmektedir. Zira Türkler tam manasıyla alternatifi olmayan bir topluluktur. Önemli bir kısmı siyasi-toplumsal düzene işaret eden bu vasıflar şu şekilde sıralanmaktadır:

1. Hile-hurdadan, insanları aldatmaktan uzak olmak, gönüllerini temiz, kalplerini pak tutmak.¹¹⁷
2. Hayra olan düşkünlükleri ve her daim hayır işlemleri, hayır ehline muhabbet duymaları. Özellikle kendilerini hayra yönelten kimseler vasıtasıyla bunu gerçekleştirmeleri.¹¹⁸
3. Dindarlığıyla maruf toplum kesimlerine karşı güzel bir inanç sahibi olmaları.¹¹⁹
4. Hasetten uzak olmaları. [Yükselmelerin liyakat esaslı olması hasebiyle] içlerinden biri yüksek bir mevkie geldiğinde “bunu hak etti, Allah da kendisine verdi” şeklinde bir tavır takınmaları.¹²⁰

114 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 101.

115 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 102-103.

116 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 104-107.

117 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 107-108. “Her ne kadar hiddete kapılma ve buna bağlı olarak hata yapmak Türklerin huyları arasında olsa da onlar hatalarını hızlıca fark edip bundan dönmektedirler.”

118 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 108.

119 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 108.

120 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 108. Müellif “Arap fukaha topluluğunun” haset içerisinde olduğunu ve bu reziletten uzak duranların nadir olduğunu da ekler.

5. Cömert olmaları. Bu fazilet Türklerin tabiatlarına sirayet etmiş bir özellik olup birçoğunda bulunmaktadır. Eğer sultanları cömert ise hemen herkes ona bu hususta benzemeye çalışmaktadır. Çünkü “insanlar meliklerinin dinleri üzerindedir.”¹²¹
6. Allah korkusuna sahip olup sonlarını düşünmeleri. Bu çerçevede Allah’ın kullarına rahmetle muamele edip özellikle zayıf ve miskinlere karşı yufka yürekli olmaları.¹²²
7. Gözü pek ve korkusuz bir kalp sahibi olmak. Ölümle karşılaştığında bundan korkmayan Türkler özellikle Moğollar ve diğer kâfirlerle yapılan savaşlarda bu vasıflarını ispatlamışlardır.¹²³
8. Emanet ehli olmaları. Hıyanete sapmamaları. Özellikle vakıflara, yetim mallarına ve vasiyet konusu mala sahip çıkmaları.¹²⁴
9. Ulema, fukaha ve sufilere (*sulehâ*) olan hürmetleri. Buldukları mecliste en üstün konumu bu kişilere vermeleri.¹²⁵
10. Birbirlerine karşı edep içinde ve tevazu ile davranmaları. Hürmet hususları yaşça büyüklük, İslam’a daha önce girmiş olmak yahut sahip oldukları vazife ya da görevin hakkını vermek olarak tezahür eder.¹²⁶
11. Birbirleriyle olan arkadaşlıklarından doğan haklara titizlikle riayet etmeleri. İlişkilerini makama, mevkie ve çıkara göre kurmadıklarından bu kabil değişikliklerin olması durumunda arkadaşlıklarının zedelenmemesi ve darda kalana yardımı elden hiç bırakmamaları.¹²⁷
12. Birçoğunun eceliyle yatakta ölmek yerine şehit olarak ölmeleri. Onların ölme sebepleri şöyle sıralanabilir: Moğol ve Frenkler gibi kâfirlerle yapılan savaşlar ki, bu durumda Allah yolundadırlar, sultana başkaldıran isyancılara ve haricilere karşı savaşlar yahut da kendi aralarındaki dünyevi çıkar kaygısıyla yaptıkları savaşlar.¹²⁸
13. Kendilerine sığınan kimseye yahut kendi arkadaşlarından birine karşı sıkı bir bağlılık içinde olmaları, asabiyetle buna sarılmaları.¹²⁹
14. Bir âdet tek bir defa uygulama ile sabit olur. Türkler hayır olarak verdikleri miktarı [belli bir süre geçtikten sonra] çok görerek değiştirmezler. Hükümdarlar ve emirler değişse de bir defa sabit olan hayır miktarını çok görüp de düşürme cihetine gitmezler.

121 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 108-109.

122 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 109. “Uzun ömür yaşayıp bol rızık içinde olması için dua edilenler böyle olmanın değil sonlarının hayır ile olmasını önemli görmekteyirler.”

123 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 109.

124 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 109-110. “Böyle davranmalarının arkasında üç temel sebep vardır: Bu dünyada sorumlu tutulacakları bir hukuki düzende yaşıyor olmaları, maddi zenginlik içinde olmaları hasebiyle buna ihtiyaç duymamaları, ahiret korkusuna sahip olmaları.”

125 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 110.

126 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 110.

127 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 110-11. Müellif “biz fakihlerin çoğunluğu bu güzel adetleri yerine getirmemekteyiz” demektedir.

128 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 111-112. Müellif ilk kısmdakilerin mücahit ve şehit olduklarını, ikincisinde ise imama itaat eden tarafta iseler mazur olacaklarını ama belki sevaptan mahrum kalacaklarını söyler. Son durumdakilerin durumunu ise Allah bilir. Kendi kanaati bu kişilerin cehennemlik olduğu yönündedir.

129 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 112. Müellif bu durumun bazan haksız kişilere de sahip çıkmak anlamına geldiğine işaret eder.

15. Bazı yöneticilerinde zulüm sıfatı bulunabilir. Fakat bu durum sadece onlara has değil, tüm insanoğlunun tabiatında saklı bir husustur. Acizlik zulmü perdeler, kudret açığa çıkarır.¹³⁰
16. Kendilerine nasihat edildiğinde bunu kabul edip boyun eğmeleri. Gönülleri salim olduğundan hak üzere olsun olmasın kendilerine nasihat edenden hayrı öğrenmeleri.¹³¹
17. Eski arkadaşlarıyla olan ilişkilerini gözetmeleri, kendilerine muhabbet ve sadakatle arkadaşlık kuranları sevip ikram etmeleri, onu hep el üstünde tutup asla terk etmemeleri. Birbirlerinin ihtiyaçlarını gidermede yardımlaşmaları, o kişi hakkında bir başkasından gelen sözlere kulak asmamaları.¹³²
18. Allah'ın yaratılıştan onlara beden, baş ve göz sağlığı vermiş olması. Yaşlansalar bile bu sağlıklarını koruyor olmaları.¹³³
19. Allah'ın kendilerine dış güzellik vermiş olması. Genç yaşlı hemen herkesin yakışıklı ve güzel olmaları, neredeyse çirkin denilebilecek bir vasıfta kimseye rastlanılmaması.¹³⁴
20. Kılık kıyafetlerine dikkat etmeleri ve bu kıyafetlerinin de son derece güzel olması, kendilerine [bu sayede] bir heybet vermesi.¹³⁵
21. Halifeler, hükümdarlar ve kisralarinkine benzer şekilde kıymetli, iyi cins çok iyi atlara biniyor olmaları.¹³⁶
22. Yeme içmelerinin güzel olması, her şeyin en güzelini yemeleri.¹³⁷
23. Meskenden eşlere, cariyeye ve kölelerden salih evlatlara değin tüm dünyevi nimetlere bolluk içinde sahip olmaları.¹³⁸
24. Güzel, geniş ve süslemeleri olan evlere, tavanları altınla süslü mermer odaları olan evlere sahip olmaları.¹³⁹

Müellif maddi ve manevi boyutları olan bu vasıflara ve dolayısıyla nimetlere sahip olan Türkler vesilesiyle yine hem kendilerine hem de onların varlığı sayesinde Memlûklere ve

130 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi'sş-şerîfeti'l-behiyye*, 112-113. Müellif burada zulmün varlığındaki hikmete işaret ederek Hz. Âdem'in oğullarıyla başlayan bu olgunun tahlilini yapar. Buna göre kişinin kendine ettiği zulüm tövbe sayesinde bağışlanabilir. Aklen övgüye değer bir zulüm türü zulmü hak eden zalimlere yapılan zulümdür. Bu tür kısas cezasını hızlıca uygulamak gibi dünyevi cezalarda görülür. Müellifin diğer argümanları şöyledir: “Zulüm Allah'ın yeryüzündeki kırbağıdır. Allah isyan eden kullarından intikamını bu şekilde alır.” “Zulüm olmasa idi adaletin ne olduğu bilinemezdi.” “Hükümdarların hükmederken ve diğer bazı tasarruflarında zulme meyletmeleri Allah'ın hikmetlerindedir. Böylece gerçek adalet sahibi olarak sadece Allah Teâlâ kalır.”

131 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi'sş-şerîfeti'l-behiyye*, 113-114. “Bu durum o noktaya varır ki, Türkler haklı olup olmadığına bakmaksızın kendilerine gelen ilk şikayeti doğru kabul ederler. Bu sebeple bunun hilafına onlarca delil getirirse de ikinci kişiye itimat etmekte çok zorlanırlar.”

132 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi'sş-şerîfeti'l-behiyye*, 114.

133 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi'sş-şerîfeti'l-behiyye*, 114.

134 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi'sş-şerîfeti'l-behiyye*, 114-116.

135 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi'sş-şerîfeti'l-behiyye*, 116.

136 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi'sş-şerîfeti'l-behiyye*, 117.

137 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi'sş-şerîfeti'l-behiyye*, 117.

138 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi'sş-şerîfeti'l-behiyye*, 117.

139 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi'sş-şerîfeti'l-behiyye*, 118.

tebaasına bahşedilen nimetlere kitabın ikinci bölümünün ikinci kısmını tahsis eder. Bu kısım geçmişe göndermelerde bulunsa da bizzat müellifin içerisinde bulunduğu durumu tasvir eden ifadelerle doludur.

Allah'ın Türkler vasıtasıyla bahşettiği en büyük nimet cihad farızasının ifasında kendisini göstermektedir. Bu farıza bir taraftan müdafaa savaşını kapsayıp Moğol saldırılarını bertaraf etmek şeklinde kendisini gösterirken öte taraftan hücum savaşını kuşatmakta ve Frenk ellerindeki sahil şeridini ele geçirmek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Yine Müslümanlar arasındaki savaşın meşru gerekçesi olan meşru devlet başkanına isyan edenlere karşı kılıç kullanma sorumluluğu da Türklerin üzerindedir. Tüm bir Memlük diyarında eli silah tutanlar sadece onlardır. Ne bir fakih ne avamdan biri ne de bir başkası ne silah nedir bilir, ne satın alır, ne de eline almışlığı vardır. Bunun gerekçesi Türkler sayesinde sağlanan emniyet duygusudur. Can, mal, ehl ü ryal tam bir güvenlik altındadır. Türklerin İslam'a ve Müslümanlara en büyük faydası cihad vazifesi sayesinde. Onlar buna mukabil de beytülmalen maddi karşılık almaktadırlar.¹⁴⁰

Cihadın muhatabı olan bu üç sınıfa dair değerlendirmelerini ilk olarak Frenkler üzerinden sürdüren müellif içinde bulunduğu dönemde "Türk demenin düşmanın kalbine korku salan insan demek" olduğunu özellikle vurgular. Türklerin varlığı ve saldıkları bu korku İslam beldelerinin emniyet içerisinde bulunmasının görünür sebebidir. Onların yürüttüğü cihad vazifesi Hz. Peygamber (sav) geleneğinin ihyası anlamına gelmektedir. Özellikle Kudüs hasreti içinde bulunan Frenklerin bu emelleri hiç bitmeyeceğinden bu korkunun devam ettirilmesi gereklidir. Bu da Türkler sayesinde gerçekleşmektedir.¹⁴¹

Cihadın bir diğer muhatabı yeryüzünde bozgunculuk yapan, yol kesen eşkıya taifesidir. Allah onların kalplerine de Türkler sayesinde korku salmıştır. Yanlarında Türk askerleri olmasa dahi memleketin ıssız köşeleri dâhil her bir köşesinde tüccarlar ve yolcular rahatlıkla seyahat edebilmektedirler.¹⁴²

Cihad vesilesiyle bahşedilen bu nimetlerin açılımı olacak şekilde Müslümanlar evlerinde ve dükkânlarında kendilerini öldürecek bir düşman korkusu olmaksızın yaşamlarını sürdürmektedirler.¹⁴³

Türklerin bu özelliği sayesinde fesat çıkartmayan reyanın geneline de bir korku salınmıştır. Böyle olmasa şerî haklar sahiplerine iletilmez, vergiler ödenmez, güçlü zayıfı yer, ezer, düşük insanlar şereflileri ezer ve ona üstün çıkmaya çalışırlardı.¹⁴⁴

Toplumun her katmanında sözlerini geçirmeleri, verdikleri kararların anında uygulanabilir olması da bu sayede gerçekleşmektedir. Mazlumlara arka çıkıp hak sahiplerine haklarının verilmesi hususunda onların varlığı fukaha ve kadıların varlığından daha etkili bir şekilde sonuç vermektedir.¹⁴⁵

140 el-Makdisî, *Düvelü 'l-İslâmi 'ş-şerîfeti 'l-behiyye*, 119-120.

141 el-Makdisî, *Düvelü 'l-İslâmi 'ş-şerîfeti 'l-behiyye*, 120-122. Müellif bu madde altında bazı detay bilgiler vererek Frenklerin içerisine düştüğü korku durumunu tasvir etmektedir.

142 el-Makdisî, *Düvelü 'l-İslâmi 'ş-şerîfeti 'l-behiyye*, 122.

143 el-Makdisî, *Düvelü 'l-İslâmi 'ş-şerîfeti 'l-behiyye*, 122-123.

144 el-Makdisî, *Düvelü 'l-İslâmi 'ş-şerîfeti 'l-behiyye*, 123-124.

145 el-Makdisî, *Düvelü 'l-İslâmi 'ş-şerîfeti 'l-behiyye*, 124. Bu sebeple insanlar "Türkler Mısır'ın tuzudur" demektedirler.

Türklerin içerisinde bazılarının zulme saptığı muhakkaktır. Müellif bu hususun da derinlemesine düşünüldüğünde aslında bir nimet olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer. Zira yapılan bu zulümler iyi incelendiğinde bunların zalimleri hedef aldığı görülecektir. Nitekim zalimler bir fırsatını bulsalar avama çok daha kötülerini yapacaklardır. Böylece aslında Türklerin bu zulmü diğer zalimlere korku salmaktadır. Bu da daha büyük zulümlerin önüne bir set çekmektedir.¹⁴⁶ Türklerle ilgili öne çıkan problemler hususların başında yer alan zulüm meselesi de yine Araplarla mukayese edilerek Türkler lehine böylece çözüme kavuşturulur. Hatta müellif avam arasında “Türklerin zulmü Arabın adaletine yeğdir” ifadesinin yaygın bir kanaati dile getirdiğini de belirtir.¹⁴⁷

İşaret edilen son husus Türklerin aralarında fakihlerin de bulunduğu bütün halk katmanlarının sahip olmadığı bir yaygın ünlerinin ve söylediklerini yaptırma gücünün olmasıdır.¹⁴⁸

Buraya kadar aktarılan bu nimetlerde Türklere ortak olan –kısmen Kıpti din adamlarının çok azı müstesna- kimse bulunmamaktadır. Bu açıdan metnin önemli bir kısmı halka-ulemaya yöneliktir. Ancak Memlûk elitlerine yönelik tarafı da bulunmaktadır.

Halka-ulemaya yönelik vurguda zikredilen diğer birçok olumlu özellik aslında büyük oranda cihad farızasına bir nevi hazırlık olarak düzenlenmiş gibidir. Cihad farızası sayesinde de aslında “intizam-ı umûr” olarak niteleyebileceğimiz husus tahakkuk etmiş durumdadır. Siyaset metinlerinde görülen devlet başkanına ait vazifeler ve bir devletin/siyasetin niçin gerekli olduğu hususu için ileri sürülen argümanların böylece Türkler vasıtasıyla tahakkuk ettiği anlatılmaktadır. Şu halde ideal siyasal-toplumsal düzeni kuran Türklerin meşruiyetlerinin en önemli dayanağı cihaddan devşirilmektedir.

Kitabın Memlûk elitlerinin kendilerine yönelik yönünde ise geçmişi hatırlamak, nimetlere şükredip ayak kaydırıcı konumlarında kendilerine bu vesileyle her daim çekidüzen vermek öne çıkartılır. Bu sebeple önceki dönemlerde Memlûklerin dini-ahlaki eğitiminin ayrıntılarına işaret edilir. Memlûk sitemindeki Baybars döneminden itibaren başlayan yozlaşmaya işaret edilerek alttan alta diğer devletlerin başına gelen problemlerin öncüsü olarak bu hususlara da dikkat çekilerek kitap sonlandırılır.¹⁴⁹

c. Çerkesleri Peygamber Soyuna Bağlamak: *Nefâisü mecâlisi's-sultâniyye fi hakâiki esrâri'l-Kurâniyye & el-Ukudu'l-Cevheriyye*

Çerkes dönemi Memlûklerinin de Türk Memlûklerinde olduğu gibi meşruiyet meselesiyle yüzleştikleri ve bu sorunu aşmak için Çerkeslere muteber bir köken bulma arayışına girdikleri anlaşılmaktadır. Bu çerçevede dile getirilen tezlerde Çerkeslerin Arap kökenli oldukları

146 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 125.

147 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 109.

148 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 125.

149 el-Makdisî, *Düvelü'l-İslâmi's-şerîfeti'l-behiyye*, 126-131.

(Gassanoğulları) yahut İshak ve Yakub Peygamberin soyundan geldikleri hususu öne çıkar.¹⁵⁰ (Kimi durumlarda kardeşleri üzerinden Mısır’da sultan olması hasebiyle Yusuf peygamberle irtibata da işaret edilir, ona varis olarak bir hükümlük hakkı elde edildiği belirtilir). Aslında her iki tez de zımnî olarak Çerkeslerin Hz. İbrahim soyundan geldikleri argümanını işler. Nitekim bu dönemde yazılan bazı metinlerde devlet başkanlığı için şart olarak –diğer tüm şartlara sahip olan- Kureyş’e mensup olanı, o yoksa İsmail evladından o da yoksa İshak evladından olanı önceleyen bir yaklaşım yavaş yavaş yerleşir. Bu yöndeki tezler en üst düzeyde devlet ve ilim ricalinin katılımıyla akdedilen ilmi-edebî meclislerde zikredilerek toplumsal bir yaygınlık kazanmasına çalışılır.

Bu kısımda Kansu Gavri huzurunda akdedilen meclislerdeki konuşmaları derleyen iki metne odaklanarak Çerkeslerin kökeniyle ilgili tartışma meşruiyet meselesi bağlamında ele alınacaktır: *Nefâisü mecâlisi’s-sultâniyye fî hakâiki esrâri’l-Kurâniyye* ve *el-Ukûdu’l-cevheriyye*.

Hüseyin b. Muhammed el-Hüseyinî tarafından derlenen *Nefâisü mecâlisi’s-Sultâniyye*¹⁵¹ başlıklı kitapta iki farklı vesileyle Çerkeslerin kökeni meselesi ele alınmaktadır. Sultan Kansu Gavri huzurunda akdedilen meclislerin birinde doğrudan “Çerkes ne anlama gelmektedir?” sorusu ortaya atılır. Sultan Gavri şu cevabı verir: “Çerkesin aslı Sârkes (صاركس) kelimesidir. Gassanoğulları, Hz. Ömer zamanında gelip onun huzurunda Müslüman olmuşlar ve haccetmişlerdir. Sultanları da tavaf ederken kendisine doğru gelen bir fakiri itmiş, fakir düşmüş ve ölmüştür. Fakirin akrabaları hadiseyi dava edince Hz. Ömer katilin öldürülmesi yahut akrabaların razı edilmesine hükmetmiş, mamafih akrabalar kısas dışında bir hükme razı olmamışlardır. Sultan da “bana üç gün mühlet verin” demiş ve aynı gece kaçarak Heraklius’a sığınmış, ardından da Hristiyanlığı seçmiş, Heraklius da onu Deşt diyarına göndermiştir. Çerkesler onun soyundan gelirler.”¹⁵²

Aynı eserin hatime kısmında ise daha farklı bir anlatı göze çarpar. Burada İslam dini açısından imametın şartları meselesi ele alınırken önce Acem kahramanı Feridun’a atıfla sultanda bulunması gereken şartlar ele alınır: Buna göre “sultanın yaratılışı tam, gücü kuvveti yerinde, açık ve anlaşılır bir sesi olan –çünkü gönüllere etki edecektir- uzuv ve duyları sağlam olmalıdır.” Müellif el-Huseynî bu ifadenin akabinde acemin sultanların suretlerini ve başlarından geçen önemli olayları saraylarının (ve evlerinin) duvarlarına resmederek onların hatıralarını ebedileştirdikleri tespitini de ekler. Akabinde zikredilen bu şartların Şeriat-ı garrâ-yi Muhammedîyeye muvafık olduğunu belirtir. Zira şeriatıta imamda bulunması gereken şartlar şöyledir:

150 Çerkeslerin soyunu Kureyş’e bağlayan diğer teşebbüsler için ayrıca bk. Şihabüddin Safedî (?), *Kahru’l-vücûhi’l-âbise bi-zikri nesebi’l-Cerâkise min Kureyş*, (Fransa: Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Arabe 4613), 32 vr. Türkçe tercümesi: *Terceme-i kitâb-ı kahrû’l-vücûhi’l-âbise*, çev. İsmail Sabri (İstanbul: Hacı Mustafa Efendi Matbaası, 1290), 39 s.

151 Hüseyin b. Muhammed el-Hüseyinî, *Nefâisü mecâlisi’s-Sultâniyye (Mecâlisü’s-Sultân el-Gavri*, nşr. Abdülvehhâb Azzâm, Kahire: Müessesetü Hindâvî li’t-ta’lîm ve’sekâfe, 2013 içinde): 43-143.

152 Hüseyin b. Muhammed el-Hüseyinî, *Nefâisü mecâlisi’s-sultâniyye fî hakâiki esrâri’l-Kurâniyye*, 101.

İmam, akıllı, baliğ, Müslüman, hür, erkek, müctehid, cesur, re'y ve kifayet sahibi, işitme ve görme duyuları sağlam, konuşmasında problem olmayan, azaları sıhhatli olan, Kureyşli, Kureyşliler arasında şartları taşıyan yoksa Kenânî, eğer o da yoksa İsmail Peygamber soyundan, onlar arasında da yoksa acemden olan yahut İshakoğullarından olup şartları taşıyan biri olmalıdır.¹⁵³

Müellif bu değerlendirmenin akabinde sözü Kansu Gavri'ye getirir ve onun gerekli tüm şartları taşıyan bir sultan, emirü'l-mü'minîn ve halife olduğunu ileri sürer:

Allah'a hamd ü sena olsun ki Çerkeslerin aslı İshakoğullarındandır. Burada zikredilen tüm şartlar sultan-ı a'zam, halife-yi muazzam, tüm sultanların dayanağı, istihkak yoluyla hükümdarların önderi, "Sizi yeryüzünde halifeler yaptık" ayetindeki esrarın mazharı, enine boyuna tüm yedi iklimin sultanı, emirü'l-mü'minin, halife-yi müslimîn, el-Melik el-Eşref Ebu'n-Nasr, Mısır'ın Azizi Kansu Gavri'de mevcuttur.¹⁵⁴

el-Ukudu'l-cevriyye'de ise Çerkeslerin soyunu hem Yusuf Peygambere, hem de Arap Gassanoğullarına bağlayan rivayetler tartışılarak Çerkeslerin Arap asıllı oldukları tezi reddedilmekte Yusuf Peygamber ve/ya Yakuboğulları vurgusu öne çıkmaktadır. Ele alınan ilk rivayete göre Çerkes kelimesi Farsça "çâr [çehâr] kes" yani "dört kişi" anlamına gelmektedir. Bu rivayetin kaynağı olan *Târîhü'l-Acem* adlı kitapta Yusuf Peygamberin dört kardeşinin Yusuf'a karşı mahcubiyet duyarak onu terk ettikleri yazılıdır. Ruveybel (Ruben), Şem'un (Şimon), Levi ve Dayal (?)¹⁵⁵ utanç içinde kuzeye gitmişler ve orada nesilleri çoğalmıştır. [Çerkes]ler bu kökenlerinden gelen veraset sayesinde şu an Mısır'a hükmetmektedirler.¹⁵⁶

Çerkeslerin Gassanoğullarından geldikleri iddiası ise *Nefâisü mecâlisi's-sultâniyye* adlı eserdeki benzer bir şekilde ama daha tafsilatlı olarak ele alınır. Mamafih müellif burada doğrudan müdahil olarak bu tezi reddeder. Ret gerekçeleri şöyledir:

Bu iddia iki açıdan kabul edilemez: Birincisi *sin* harfinin *cim* harfine dönüşmesi Arapça açısından mümkün değildir. İkincisi Çerkesler Araplara herhangi bir şekilde benzememektedirler. Ne dış görünüş bakımından, ne dilleri ve ne de ten rengi bakımından. Yine Arapların aksine Çerkesler hala birbirlerini [köle olarak] alıp satmaktadırlar. Ayrıca Mısır mülkünü tevarüs etmiş olmaları da onların Hz. Yakub'un (as) zürriyetinden geldiklerine delalet eder. Çünkü Yusuf Peygamber Mısır'a hükümdar olmuştu ve o Gasanoğulları Araplarının soyundan gelmiyordu. Yine Çerkesler beyaz tenlidir, Araplar ise esmer.¹⁵⁷

Çerkeslerin kökenine dair ileri sürülen tezlerin ikisinin de ortak olduğu nokta İbrahim peygamberin soyuna eklemleme gayretidir. Bu da ya Araplar üzerinden İsmailoğullarına

153 Hüseyin b. Muhammed el-Hüseyinî, *Nefâisü mecâlisi's-sultâniyye fî hakâiki esrârî'l-Kurâniyye*, 114.

154 Hüseyin b. Muhammed el-Hüseyinî, *Nefâisü mecâlisi's-sultâniyye fî hakâiki esrârî'l-Kurâniyye*, 114-115.

155 Dördüncü kardeşin ismi yazma nüshada ياقوب yahut ياقوب şeklinde okumaya elverişlidir. Tevrat başta olmak üzere İslam dönemi eserlerinde Hz. Yusuf'un kardeşleri arasında bu isimde birine rastlayamadık. Genel kabule göre Hz. Yakub'un erkek çocukları Ruben, Şimon (Simeon), Levi, Yahuda (Yuda), İssakar, Zebulun, Gad, Aşer, Hz. Yûsuf, Bünyâmin, Dan ve Naftali'den ibarettir. Ömer Faruk Harman, "Ya'kûb", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yakub#1> (erş. trh. 26.02.2020).

156 Anonim, *el-Ukudu'l-cevriyye*, (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 3312), 34b.

157 Anonim, *el-Ukudu'l-cevriyye*, 35a-b.

bağlamak suretiyle yahut bazan sadece İshak Peygamberin, bazan da Yakub Peygamberin zikredilmesiyle gerçekleşmektedir. “Yakub Peygamber ve oğulları” tezi aynı zamanda Mısır’a hükümran olma hakkına yönelik bir tevarüs iddiasını da dile getireceğinden Yusuf peygamberin isminin de zikredilmesiyle bu husus daha da güçlendirilmeye çalışılır. Çerkes kökenli Memlük hükümdarlarına yönelik övgü ve unvan cümlelerinde “Mısır’ın Azizi”, “Yusuf mülkünün sahibi” gibi ifadeler de benzer bir yaklaşımın sonucudur.

Değerlendirme

Siyasi düşünce tarihi tabiatı icabı aralarında fıkıh, hadis, kelim ve tasavvuf gibi İslami ilimler başta olmak üzere tarihten edebiyata değin birçok disiplini ilgilendirmektedir. Bu durum bu sahada çalışacak kişilerin birbirinden farklı alanlarda telif edilmiş çok sayıda eseri dikkate almasını gerekli kılar. Memlükler dönemi siyaset düşüncesine bir giriş olarak kaleme aldığımız bu çalışmada ilk olarak bu dönemde kaleme alınan ve siyasete müteallik konuları içerdiğini tespit ettiğimiz 120 civarındaki eserin meselelerine yönelik gruplandırma yapılmıştır. “Siyasi-Fıkhi Ahkâm”, “Edeb Literatürü” ve “Sosyo-Kültürel Hayat” başlıkları altında tasnif ettiğimiz bu gruplandırmaya ayrıca diğer devletler ve özellikle Osmanlı siyaset düşüncesi göz önüne alındığında fazla gelişmemiş/zayıf kalmış metinlerin yer aldığı bir dördüncü grup da eklenmiştir. Bir makale sınırlılığı içerisinde tüm bu başlıkların incelenmesi mümkün olmayacağı için siyasi-fikhî ahkâma dair dönemin canlı tartışma konularından olan hilafet-saltanat ayrışması ile Kureyş soyundan gelmeyen Memlük sultanlarının meşruiyet meselesini çözmeye çalışan metinlerin tahlil edilmesiyle yetinilmiştir. Aslında bu grupta ayrıca –makale girişindeki tabloda da belirtildiği üzere- siyaset-i şeriyye tartışmaları, hukukun sınırlarını ve devletin kurumlarını (Edebü’l-kadî, Mezâlîm ve Hisbe) ele alan metinler, cihad ve âdâb-ı harb risaleleri, gayrimüslimlerle ilişkileri yani zimmî ahkâmını düzenleyen metinler, devlet için en uygun mezhep olarak Hanefilik’i öne çıkartan polemik metinleri ve iktidarın sıklıkla el değiştirmesini konu edinen ve dolayısıyla hal’, istifa ve darbe meselelerini ele alan metinler yazılmıştır. Kimi hadis derlemelerinde hilafetin mahiyeti ile âdil sultana övgü içeren bilgiler de bu gruba ilave edilebilir.

Bu konular ve diğer gruplardaki meseleleri ele alan Memlük dönemi siyaset metinleri genel özellikleri itibarıyla –istisnaları olmakla birlikte- kısa metinlerden müteşekkildir. Siyasi-fikhî alanın dışındaki metinlerde dahi fikhî dil baskındır ve bu sebeple özellikle Mâverdi’nin *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*’sinin önemli bir kaynaklığı söz konusudur.¹⁵⁸ Fıkıh dışı kaynak olarak ise

158 Mesela Süyüti’ye ait olduğu ifade edilen bir muhtasar söz konusudur. kz. Abdullah Taha İmamoğlu, “Gevenden Ancak Diken Çıkar”: Süyüti’nin Gözüyle Ulema ve Siyaset”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (XVIII/2 35, 2013): 213. Yine Ali el-Gazzâlî’nin (ö. 878/1473-1474) *Tahrîrü’s-sülûk fî tedbîri’l-mülûk* adlı eseri de büyük oranda Mâverdi’nin bu kitabına dayanmaktadır, bk. *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi, Tahrîrü’s-sülûk fî tedbîri’l-mülûk*, haz. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik, 2016), 224 s.

Turtuşî'nin *Sirâcü'l-mülûk*'u göze çarpmaktadır.¹⁵⁹ Mesele ve metinlere bakıldığında dikkate değer bir çeşitliliği içeren bir büyük külliyat teşekkül etmiştir. Kaleme alınan metinlerin kahir ekseriyeti Arapçadır. Farsça metin olmadığı gibi Türkçe kaleme alınan yahut bu dile tercüme edilen siyaset metinleri de yok denecek kadar azdır. Yine felsefi ve tasavvufi siyasi metinleri de yok denecek seviyededir. Bu hususlar Memlûkler dönemi siyaset düşüncesiyle Osmanlılar dönemindeki düşünce arasındaki temel farklılıkların başında gelmektedir.

Doğrudan sultana ithaf edilen metinlerin genelde tek nüshasının bulunması “siyasetin ne kadar okunduğu” meselesini beraberinde getirir. Sultana ithaf edilen bu metinlerin ilmi seviyesi de oldukça düşüktür. Genel ansiklopedik bilgiler içeren ve siyasi tecrübeyi aktarma ve sultanı belli konularda irşat etme amacı güden bu metinlerin dışında siyaset düşüncesi geleneğini harmanlama ve içinde bulunulan dönemin meselelerine istikamet verme çabasındaki kitaplarda ise yüksek ilmi üsluba rastlanmaktadır. Dolayısıyla sultan sarayına tevdi edilen kısa risalelerin dışındaki diğer siyaset çalışmalarının farklı mezhep müntesiplerinin de devreye girmesiyle canlı bir tartışma ortamına delalet ettiği açıktır.

Bu çalışmada ele alınan hilafet-saltanat ayrımı ve meşruiyet meselesi çerçevesindeki eserler Memlûk siyaset düşüncesinde farklı mezheplere mensup ulemanın siyasi tutumlarının zaman zaman birbirine denk düştüğünü de göstermektedir. Hem Hanefî hem de Şafîî âlimlerin Memlûk sultanlarının meşruiyetlerine kapı aralama yönündeki çabaları bu açıdan anlamlıdır. Realiteyi hukukî bir düzlemde ele alarak Müslüman çoğunluğun maslahatını önceleyen bu türden metinlerin yanında Memlûkler dönemindeki bazı uygulamaların erken dönemde çerçevesi çizilen meşru siyaset uygulamalarından bir sapma olduğu ve bu durumun izale edilmesi gerektiğini savunan ulemanın da bulunması zengin bir tartışma ortamının varlığını gösterir. Tarafların kimlikleri, mezhepleri siyasi vazife alıp almadıkları gibi unsurların da dikkate alınmasıyla yapılacak derinlikli analizler bir taraftan Memlûkler dönemi siyaset düşüncesini daha iyi kavramayı sağlayacak, öte yandan bu birikimle belli filtreler vasıtasıyla irtibata geçen Osmanlı düşünürlerinin tercihlerini anlamayı da kolaylaştıracaktır. Böylece Osmanlı siyaset düşüncesi çalışmaları için de elverişli bir zemin ortaya çıkacaktır.

159 Mesela bk. Muhammed b. Câni Beg, *Mehâsinü'l-gurer ve mesâvi'l-urur*, (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 900), 11b. Yine bir ahkâm-ı sultanîye eseri olmasına rağmen İbn Cemâa'nın *Tahrîrü'l-ahkâm*'ındaki birçok alıntının kaynağı da bu eserdir.

Tablo 2 Memlûkler Dönemi Siyasete Mütteallik Eserler Listesi ¹⁶⁰		
Eser Adı	Müellif	Türü
1. <i>el-İkdü'l-ferid li'l-meliki's-said</i>	İbn Talha (ö. 654/1254 ?)	Edeb
2. <i>er-Ravzü'z-zâhir fi sireti'l-meliki'z-Zâhir</i>	Muhyiddin Abdüzzâhir (ö. 692/1293)	Edeb-Tarih
3. <i>Tefricü'l-kürüb fi tedbiri'l-hurub</i>	Ömer b. İbrahim Ensarî (XIV. yy).	Edeb
4. <i>Siyâsetü'd-dünyâ ve'd-dîn</i>	Saîd b. İsmail b. Ömer el-Aksarâyî (XIV. yy başı)	Fıkıh
5. <i>Tacü's-Se'âde</i>	Sedidüddin el-Kaşgari (ö. 705/1305)	Edeb
6. <i>Âsârül-üvel fi tertibi'd-düvel</i>	Hasan b. Abdulah el-Abbâsî (ö. 709/1310)	Edeb-Tarih
7. <i>el-Lüma' fi'l-havâdis ve'l-bida'</i>	İdris b. Beydekin Türkmanî (ö. 710/1310'dan sonra)	Kelâm
8. <i>Tezkiretü'l-lebîb ve nûzhetü'l-edîb</i>	İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem (ö. 711/1311)	Edeb
9. <i>Gurerü'l-hasâ'isi'l-vâzıha ve'urerü'n-nekâ'isi'l-fâzıha</i>	Vatvât (ö. 718/1318)	Edeb-Amelî hikmet
10. <i>et-Tuhfetü'l-Mülûkiyye fi'd-devleti'l-Türkiyye</i>	Rüknüddin Baybars (ö. 725/1325)	Edeb-Tarih
11. <i>es-Siyâsetü's-şer'iyye fi'İslâhi'r-râi ve'r-raiyye</i>	Takiyyüddin ibn Temiyye (ö. 728/1328)	Fıkıh
12. <i>Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye</i>	Takiyyüddin ibn Temiyye (ö. 728/1328)	Kelam
13. <i>Mealimü'l-kurbe fi ahkâmi'l-hisbe</i>	İbnü'l-Uhuvve (ö. 729/1329)	Fıkıh
14. <i>Tahrîrü'l-ahkâm fi tedbiri ehli'l-İslâm</i>	Bedreddin İbn Cemâa (ö. 733/1333)	Fıkıh
15. <i>Muhtasar fi fazli'l-cihâd</i>	Bedreddin İbn Cemâa (ö. 733/1333)	Fıkıh
16. <i>Müstenedü'l-ecnâd fi âlâti'l-cihad</i>	Bedreddin İbn Cemâa (ö. 733/1333)	Fıkıh
17. <i>Nihayetü'l-ereb fi funûni'l-edeb</i>	Şehabeddin Nüveyri (ö. 733/1333)	Edeb (Ansiklopedik)
18. <i>el-Medhal ilâ tenmiyeti'l-a'mâl</i>	İbnü'l-Hac el-Abderî (ö. 737/1336)	Edeb
19. <i>İkmâlu's-siyâse fi ilmi'l-firâse</i>	İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348)	Edeb
20. <i>Risâle fi âdâbi suhbeti'l-mülûk</i>	İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348)	Edeb
21. <i>İrşâdü'l-kâsid ilâ esne'l-makâsid</i>	İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348)	Edeb
22. <i>Risâle latife tete'alleku bi'l-imâmeti'l-uzmâ</i>	Şemsüddin ez-Zehebî (ö. 748/1348)	Hadis & Kelâm
23. <i>el-Mukaddimetü'z-Zehrâ fi izâhi'l-imâmeti'l-kübrâ</i>	Şemsüddin ez-Zehebî (ö. 748/1348)	Hadis & Kelâm
24. <i>el-Muhtar min Tarihi'l-Cezerî</i>	Şemsüddin ez-Zehebî (ö. 748/1348)	Edeb-Tarih
25. <i>Risale fi'l-imâmeti'l-uzma'l-kübrâ</i>	Şemsüddin ez-Zehebî (ö. 748/1348)	Hadis & Kelâm

160 ☒ Bu liste Memlûkler dönemine ait tüm metinleri kuşatma iddiasında değildir. Yine siyasetin kapsamı söz konusu olduğunda listeye daha birçok fıkıh, hadis, kelam ve tarih metninin dâhil edilmesi de düşünülebilir. Mamafih bu listeye alınan eserler, müelliflerinin durumu yahut sebeb-i teliflerine bakılmak suretiyle siyasi düşünce tarihi açısından incelemeye elverişli olduğu düşünülen eserlerden bir seçki yapılarak teşekkül etmiştir. Yine 1517 sonrasında da temsil kabiliyeti yüksek olan ve daha önceki dönem eserleriyle müşterek hususları bulunan eserler de listelenmiştir. İkincil literatürden hareketle siyaset düşüncesi alanına dahil olduğunu tespit ettiğimiz ancak görme şansı bulamadığımız metinlerin türü “Genel” olarak tavsif edilmiştir. Bu listenin kronolojik olarak düzenlenmesi esnasındaki yardımları için kıymetli talebem Taha Yasin Tan'a teşekkür ederim.

26. <i>el-Müntekâ min Minhâci 'l-i'tidâl fi nakzi kelâmi ehli 'r-Rafzi ve 'l-i'tizâl li 'bni Teymiyye</i>	Şemsüddin ez-Zehebî (ö. 748/1348)	Kelâm
27. <i>et-Ta'rif bi 'l-mustalahi 'ş-şerîf</i>	İbn Fazlullah el-Umerî (ö. 749/1349)	Edeb (İnşâ)
28. <i>et-Turukü 'l-hükmiyye fi 's-siyâseti 'ş-şer'iyye ev el-Firâsetü 'l-marziyye fi ahkâmi 's-siyâseti 'ş-şer'iyye</i>	İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350)	Fıkıh
29. <i>Ahkâmü ehli 'z-zimme</i>	İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350)	Fıkıh
30. <i>en-Nüru 'l-lâih ve 'd-dürri 's-sâdih fi 'stıfâi Mevlânâ 's-Sultân el-Meliki 's-Sâlih</i>	İbrahim b. Abdurrahmân (d. 752-753/1352)	Genel
31. <i>Tuhfetü 't-Türk fi mâ yecibü en yu 'mele fi 'l-mülk</i>	Necmeddin Tarsusi (ö. 758/1357)	Fıkıh
32. <i>el-Âdâbü 'ş-şer'iyye ve 'l-minahü 'l-mer'iyye</i>	Şemsüddin İbn Müflih (ö. 763/1362)	Ahlak
33. <i>Muîdü 'n-Ni'am</i>	Tâceddîn es-Sübki (ö. 771/1370)	Edeb
34. <i>el-İctihad fi talebi 'l-cihad</i>	İsmail b. Ömer İbn Kesir (ö. 774/1373)	Fıkıh
35. <i>Kitâbü 'l-İlmâm bi 'l-i'lâm fi-mâ ceret bi-hi 'l-ahkâm ve 'l-umûri 'l-makziyye fi vâki'ati (vak'ati) 'l-İskenderiyye ve 'avdühâ ilâ hâletihî 'l-merziyye</i>	Muhammed b. Kâsım en-Nüveyrî (ö. 775/1374'ten sonra)	Edeb-Tarih (Ansiklopedik)
36. <i>Sükkerdânü 's-Sultân el-Melik en-Nâsir</i>	İbn Ebû Hacle (ö. 776/1375)	Edeb-Tarih
37. <i>et-Târi' ale 's-Sükkerdân</i>	İbn Ebû Hacle (ö. 776/1375)	Edeb-Tarih
38. <i>Kitâbü 't-Tedbîrâti 's-sultâniyye fi siyâseti 's-sinâ'ati 'l-harbiyye</i>	Muhammed b. Mahmûd b. Mengli (Mengeli) en-Nâsiri eş-Şemsi (ö. 778/1376 [?])	Âdâb-ı Harb
39. <i>el-Edilletü 'r-resmiyye fi 'te'âbi 'l-harbiyye</i>	Muhammed b. Mahmûd b. Mengli (Mengeli) en-Nâsiri eş-Şemsi (ö. 778/1376 [?])	Âdâb-ı Harb
40. <i>el-Ahkâmü 'l-mülûkiyye ve 'd-favâbitü 'n-nâmûsiyye</i>	Muhammed b. Mahmûd b. Mengli (Mengeli) en-Nâsiri eş-Şemsi (ö. 778/1376 [?])	Âdâb-ı Harb
41. <i>el-'İkdü 'l-meslûk fi-mâ yelzemü celise 'l-mülûk</i>	Muhammed b. Mahmûd b. Mengli (Mengeli) en-Nâsiri eş-Şemsi (ö. 778/1376 [?])	Âdâb-ı Harb
42. <i>Dürretü 'l-eslâk fi devleti 'l-Etrâk</i>	İbn Habîb el-Halebî (779/1377)	Edeb-Tarih
43. <i>et-Tibyân fi istilâhi ehli 'z-zamân</i>	Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed el-Hanefî (ö. 781/1380'den sonra)	Edeb (İnşâ)
44. <i>Teskîfü 't-Ta'rif bi 'l-mustalahi 'ş-şerîf</i>	İbn Nâziru 'l-Ceyş (ö. 786/1384)	Edeb (İnşâ)
45. <i>Mehâsinü 'l-mülûk [vemâ yecibü en yüttebea fi hidmetihî <m> mine 'l-âdâb]</i>	Anonim (XIV. yy)	Edeb
46. <i>Zuhratü 'n-nâzirîn ve nüzhetu 'n-nâzirîn</i>	Anonim (XIV-XV. yy)	Edeb (İnşâ)
47. <i>Münyetü 'l-guzât</i>	Muhammed b. Ya'kub b. Ahi Hazzam [XIV-XV. yy ?]	Âdâb-ı Harb
48. <i>Muzilü 'l-hasr fi mükâbeti 'l-ehl</i>	Anonim (IX/XV. yy)	Edeb (İnşâ)
49. <i>Meşâri 'u 'l-eşvâk ilâ mesâri 'i 'l-'uşşâk ve müsrü 'l-garâm ilâ dâri 's-selâm</i>	Ebu Zekeriyya Ahmed b. İbrahim b. Muhammed İbnü 'n-Nehhâs (ö. 814/1411)	Fıkıh-Âdâb-ı Harb
50. <i>Subhu 'l-a'sâ fi sinâ'ati 'l-inşâ</i>	Kalkaşendî (ö. 821/1418)	Edeb (İnşâ)
51. <i>Me âsirü 'l-inâfe fi me'âlimi 'l-hılâfe</i>	Kalkaşendî (ö. 821/1418)	Fıkıh- Edeb
52. <i>Kahvetü 'l-inşa</i>	Takiyyüddin Ebu Bekr İbn Hicce (ö. 837/1434)	Edeb (İnşâ)
53. <i>ed-Dürretü 'l-garrâ fi nasihati 's-selâtin ve 'l-kuzât ve 'l-ümerâ</i>	Mahmud b. İsmail Hayrbehtî (ö. 844 sonrası)	Fıkıh
54. <i>es-Sülûk li-ma'rifeti düveli 'l-mülûk</i>	Takiyyüddin el-Makrizî (ö. 845/1442)	Edeb-Tarih

55. <i>el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve'l-âsâr</i>	Takiyyüddin el-Makrîzî (ö. 845/1442)	Edeb (Ansiklopedik)
56. <i>el-Müstetraf</i>	İbşihî (ö. 854/1450 [?])	Edeb
57. <i>Fâkîhetü'l-hulefâ' ve müfâkehetü'z-zurefâ'</i>	İbn Arabşâh (ö. 854/1450)	Edeb
58. <i>et-Te'lîfû't-tâhir fî sîreti (şiyemi)'l-Meliki'z-Zâhir</i>	İbn Arabşâh (ö. 854/1450)	Edeb-Tarih
59. <i>Acâibü'l-makdûr</i>	İbn Arabşâh (ö. 854/1450)	Edeb-Tarih
60. <i>et-Teyşîr ve'l-i'tibâr ve't-tahrîr ve'l-ihitbâr fî-mâ yecibü min husni't-tedbir ve't-tasarraf ve'l-ihitâyâr</i>	Muhammed b. Muhammed Halil el-Esedî (ö. 854/1450'den sonra)	Edeb
61. <i>Levâmi'u'l-envâr ve metâli'u'l-esrâr fî'n-nasihati't-tâmme li-mesâlihi'l-hâssa ve'l-âimme</i>	Muhammed b. Muhammed Halil el-Esedî (ö. 854/1450'den sonra)	Edeb
62. <i>es-Seyfû'l-mühenned fî sîreti'l-Meliki'l-Mü'eyyed</i>	Bedreddin Aynî (ö. 855/1451)	Edeb-Tarih
63. <i>Mecmû' müstemil alâ hikâyât ve ğayrihâ</i>	Bedreddin Aynî (ö. 855/1451)	Edeb
64. <i>el-Murüzü'z-zekiyye fî tevşiyeti'd-dürücül-hutâbiyye</i>	Abdullah b. Muhammed ez-Zekî el-Izzî/el-Gazzî el-Hanefî (ö. 859/1455'den sonra)	Edeb (İnşâ)
65. <i>Tuhfetü'l-mülûk ve's-selâtin fî-mâ yakumu bi-hi üsûsü erkânî'd-dîn</i>	Ali b. Ahmed Şirâzî (788– 861/1386– 1457).	Edeb-Tarih
66. <i>Tuhfetü'l-mülûk fî'l-mevâiz ve'r-rekâik</i>	Ali b. Ahmed eş-Şirâzî el-Ensârî (ö. 861/1457).	Edeb-Tarih
67. <i>es-Sağrû'l-bâsim fî sinâ'ati'l-kâtib ve'l-kâtim</i>	Muhammed b. Muhammed es-Schmâvî (d. 868/1463)	Edeb (İnşâ)
68. <i>el-Urfü'n-nesîm mine's-Seğri'l-bâsim</i>	Muhammed b. Muhammed es-Schmâvî (d. 868/1463)	Edeb (İnşâ)
69. <i>Zübdetü keşfi'l-memâlik</i>	Halil b. Şâhin (ö. 873/1468)	Edeb
70. <i>en-Nücümü'z-zâhira</i>	İbn Tağriberdî (ö. 874/1470)	Edeb-Tarih
71. <i>Kalâidü'l-cümân fî mustalahi mukâbeti ehli'z-zamân</i>	Necmüddin Muhammed (ö. 876/1471)	Edeb (İnşâ)
72. <i>Tahrîrû's-sülûk fî tedbiri'l-mülûk</i>	Ali b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 878/1473-74)	Fıkıh- Edeb
73. <i>Seyfû'l-mülûk ve'l-hukkâm</i>	Muhyiddin Kafiyeci (ö. 879/1474)	Fıkıh- Edeb
74. <i>Seyfû'l-kudât ale'l-buğât</i>	Muhyiddin Kafiyeci (ö. 879/1474)	Fıkıh
75. <i>el-Mukaddimetü's-sultaniyye fî's-siyaseti's-şer'iyye</i>	Togan Şeyh Muhammed Hanefî Eşrefî (ö. 881/1477)	Fıkıh
76. <i>Menhecü's-sülûk fî sîreti'l-mülûk</i>	Togan Şeyh Muhammed Hanefî Eşrefî (ö. 881/1477)	Edeb-Fıkıh
77. <i>el-Burhân fî fadli's-sultân</i>	Togan Şeyh Muhammed Hanefî Eşrefî (ö. 881/1477)	Edeb
78. <i>el-Fevâkihü'l-bedriyye fî'l-akziyyeti'l-hükmiyye (Âdâbü'l-kudât, Risâle fî'l-kazâ')</i>	İbnü'l-Gars, Ebü'l-Yüsr Bedrüddin (ö. 894/1489)	Fıkıh
79. <i>Bezli'n-nesâihi's-şer'iyye fî-mâ ale's-sultân ve vül'atü'l-ümür ve ale'r-raiyye</i>	Ebu Hamid Muhibbüddin Muhammed b. Halil El-Makdisî eş-Şafîî (ö. 896'dan sonra)	Fıkıh- Edeb
80. <i>Düvelü'l-İslâmi's-şer'îfeti'l-behiyye ve zikru mâ zahera li min hikemi'llâhi'l-hafsiyye fî celbi tâifeti'l-Etrâk ile'd-di'yâri'l-Mısıriyye</i>	Ebu Hamid Muhibbüddin Muhammed b. Halil El-Makdisî eş-Şafîî (ö. 896'dan sonra)	Tarih- Edeb

81. <i>el-Vezâifü 'l-Mağziyye fî 's-siyâseti 'ş-şer'iyye ve 'l-menâkibi 'l-Mağziyye fî islâhi 'r-râi ve 'r-rayye</i>	Hızır b. Ebû Bekir (?)	Fıkıh
82. <i>Nefâisü mecâlisi 's-sultâniyye fî hakâiki esrâri 'l-Kurâniyye</i>	Hüseyin b. Muhammed el-Hüseyinî, (XVI. yy)	Edeb
83. <i>Mehâsinü 'l-gurer ve mesâvi 'l-'urer</i>	Muhammed b. Câni Beg es-Seyfî Akbâyî [VIII/XV. yy]	Ameli hikmet
84. <i>ed-Dav 'ü 'l-lâmi 'li-ehli 'l-karni 't-âsi'</i>	Şemseddin Sehâvî (ö. 902/1497)	Edeb-Tarih
85. <i>Hediyetü 'l-abdi 'l-kâsir ile 'l-Meliki 'n-nâsir</i>	Abdussamed b. Yahya (ö. 902/1496)	Genel
86. <i>Câmi mehâsini kitâbeti 'l-küttâb ve nüzhetü uli 'l-besâir ve 'l-elbâb</i>	et-Tayyibî (ö. 908/1503 sonrası)	Genel
87. <i>Kitâbü 'l-Hisbe</i>	İbnü 'l-Mibred, Cemâlüddin Yûsuf b. Hasen (ö. 909/1503)	Fıkıh
88. <i>el-Kevkebü 'd-dürri fî mesâ'ili 'l-Ğavri</i>	Anonim & Kansu Gavri (ö. 1516)	Edeb
89. <i>el-Ukûdu 'l-cevheriyye fî 'n-nevâdiri 'l-Gavriyye</i>	Anonim & Kansu Gavri (ö. 1516)	Edeb
90. <i>el-Müveşehât</i>	Kayıtbay & Kansu Gavri (ö. 1516)	Edeb
91. <i>Divân-ı Kansu Gavri</i>	Kansu Gavri (ö. 1516)	Edeb
92. <i>Mâ revâhü 'l-esâtîn fî ademi 'l-mecûi ile 's-selâtîn & Rivâyetü 'l-esâtîn fî ademi 'l-mecûi ile 's-selâtîn & Mâ revâhü 'l-esâtîn fî ademi 'd-dühûli ile 's-selâtîn</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Hadis
93. <i>Fazlu 'l-kiyâm bi 's-saltana</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Genel
94. <i>Zemmü ziyâreti 'l-ümerâ</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Hadis
95. <i>er-Risâletü 's-sultâniyye</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Hadis
96. <i>Muhtasarü 'l-Ahkâmi 's-sultâniyye</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Fıkıh
97. <i>Şerefü 'l-izâfe fî mansibi 'l-hilâfe</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Hadis
98. <i>er-Risâletü 'n-nâsriyye fî itâati 's-sultân</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Genel
99. <i>Zemmü 'l-kazâ</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Genel
100. <i>el-Esiletü 'l-vezîriyye</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Genel
101. <i>Cüzü 'l-Hâşimî</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Genel
102. <i>Cüz 'ü 'l-vezîr</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Genel
103. <i>I'lâmu 'n-nasr fî i'lâmi sultânî 'l-asr</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Genel
104. <i>Şerhu hadisi kaddimü Kureyşen ve lâ tekdumühâ</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Hadis
105. <i>Ref'u ilbâs an Beni 'l-Abbâs</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Genel
106. <i>el-Esâs fî fazli Beni Abbâs</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Genel
107. <i>er-Rütebi 'l-münife fî fazli 's-saltanati 'ş-şerife</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Genel
108. <i>Şerhu 'l-izâfe fî mansibi 'l-hilâfe</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Genel
109. <i>Erbaüne hadîsen fî fazli 'l-cihâd</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Hadis
110. <i>el-Ehâdisü 'l-münife fî fazli 's-saltanati 'ş-şerife ve envâü 'l-hayrâti 'l-me'lûfe</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Hadis
111. <i>Âdâbü 'l-mülûk</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Edeb
112. <i>el-Înâfe fî rütbeti 'l-hilâfe</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Hadis
113. <i>Risâle ilâ mülûki 'l-Tekrûr</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Edeb
114. <i>Kadhü 'd-dirâse fî minhâci 's-siyâse</i>	Süyütî (ö. 911/1505)	Edeb

115. <i>Terceme-i Şehname</i>	Firdevsî/Şerif Âmidî (ö. 916-17/1511)	Edeb
116. <i>Bedâiü'z-zühûr fî vekâ'ii'd-dühûr</i>	İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed (ö. 930/1524 [?])	Edeb-Tarih
117. <i>Nakdü't-tâlib li-zegali'l-menasib</i>	Şemseddin İbn Tolun (ö. 953)	Genel
118. <i>İ'lâmü'l-verâ bi-men vüllıye nâ'iben mine'l-Etrâk bi-Dımaşki's-Şâmi'l-kübrâ</i>	Şemseddin İbn Tolun (ö. 953/1546)	Edeb-Tarih
119. <i>Şerhu Manzûmeti'l-âdâb li'bni Müflih</i>	Haccâvî (ö. 968/1560)	Edeb
120. <i>İrşâdü'l-muğaffilin mine'n-fukahâ ve'l-fukarâ ilâ şurûti suhbeti'l-ümerâ (ve Muhtasaruhu)</i>	Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî (ö. 973/1565)	Tasavvuf
121. <i>el-Erba'ün el-'adliyye/Erbeüne hadîsen fi'l-adl</i>	Ahmed b. Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567)	Hadis
122. <i>el-Cevâhirü'l-mudiyye fî beyâni'l-âdâbi's-sultâniyye</i>	Muhammed el-Münâvî (ö. 1031/1622)	Edeb
123. <i>Kevkebü'l-mülk ve mevâkibi'l-Türk</i>	Halil ez-Zâhirî (?)	Edeb-Tarih
124. <i>Tuhfetü'l-memlûk ve umdetü'l-mülûk</i>	Anonim [XVI. YY]	Edeb
125. <i>Umdetü'l-mülûk ve tuhfetü'l-memlûk</i>	Anonim [XVI. YY]	Edeb

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Akyüz, Vecdi. *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi, Emevîler Devrinde İslam Kamu Hukuku*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- Amasî, Abdüsselam Şukrullah, el-. *Tuhfetü'l-ümera ve minhatü'l-vüzera, Siyaset Ahlakı*. haz. A. Mevhibe Coşar. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.
- Anonim. *el-Ukudu'l-cevheriyye*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 3312.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler Döneminde Vezirlik 1250-1517*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Cici, Recep. “İbn Fîrûz Ve “El-Gurretü'l-Beydâ” Adlı Eseri”, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (IX/9, 2000): 301-306.
- Ferrâ, Ebu Ya'lâ, el-. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. nşr. Abdurrahmân b. Mestûr v.dğr. Cidde: Dârü'l-evrâki's-sekâfiyye, 1440/2019.
- Gazzâlî, Ali, el-. *İslam Hükümdarları İçin Siyaset Rehberi, Tahrîrü's-sülûk fî tedbîri'l-mülûk*. haz. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik, 2016.
- Haarmann, Ulrich. “Rather the Injustice of the Turks than the Righteousness of the Arabs: Changing ‘Ulamâ’ Attitudes Towards Mamluk Rule in the Late Fifteenth Century.” *Studia Islamica*, (68/1988): 61-77.
- Harman, Ömer Faruk. “Ya'kûb.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yakub#1> (erş. trh. 26.02.2020).
- Hassan, Mona. *Longing for the Lost Caliphate, A Transregional History*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2016.
- Hayrbeytî, Mahmud b. İsmail. *ed-Dürretü'l-garrâ fî nasîhati's-selâtin ve'l-kuzât ve'l-ümerâ*. İstanbul: Beyazıt Devlet, 412.
- Hayrbeytî, Mahmud b. İsmail. *ed-Dürretü'l-garrâ fî nasîhati's-selâtin ve'l-kuzât ve'l-ümerâ*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hamidiye, 1082.
- Hillî. İbnü'l-Mutahhar, el-. *Minhâcü'l-kerâme*. nşr. M. Reşâd Sâlim. [*Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, Kahire: 1382/1962 içinde, 1: 77-202].
- Hüseyin b. Hasan. *Letâifü'l-efkâr ve kâşifü'l-esrar*. haz. Özgür Kavak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2018.
- Hüseynî, Hüseyin b. Muhammed, el-. *Nefâisü mecâlisi's-Sultâniyye (Mecâlisü's-Sultân el-Ğavri*, nşr. Abdülvehhâb Azzâm, Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-ta'lim ve'sekâfe, 2013 içinde): 43-143.
- İbn Cânî Beg, Muhammed. *Mehâsinü'l-gurer ve mesâvi'l-urer*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 900
- İbn Cemâa, Bedreddin. *Adl'e Boyun Eğmek, Ehl-i İslâmın Yönetimi İçin Hükümler*. çev. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik, 2010.
- İbn Cemâa, Bedreddin. *Muhtasar fî fazli'l-cihâd*. nşr. Üsâme Nasır Nakşibendî. Bağdad: Vezaretü's-sekafe ve'l-i'lâm, 1983.
- İbn Cemâa, Bedreddin. *Müstenedü'l-ecnâd fî'l-âlâti'l-cihad*. nşr. Üsâme Nasır Nakşibendî. Bağdad: Vezaretü's-sekafe ve'l-i'lâm, 1983.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, nşr. M. Reşâd Sâlim. Kahire: 1382/1962.
- İbn Teymiyye. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. nşr. M. Reşâd Sâlim. Riyad: 1406/1986.
- İbn-i Firuz. *Gurretü'l-beyza, Adaletin Aydınlığında*. haz. Mücahit Kaçar. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.

- İbnü'l-Mibred, Cemâlüddin. *İzâhu turuki 'l-istikâme fi beyâni ahkâmi 'l-vilâye ve 'l-imâm*. nşr. Nureddin Talib vdğr. Suriye, Lübnan, Kuveyt: Dârü'n-nevâdir, 2011.
- İmamoglu, Abdullah Taha. "Gevenden Ancak Diken Çıkar": Süyüti'nin Gözüyle Ulema ve Siyaset." *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (XVIII/2 35, 2013): 213.
- Kavak, Özgür. "İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fürû-ı Fıkıh Kitapları." Ö. Kavak, L., Sunar (ed.), *İslam Siyaset Düşüncesi, Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan* içinde, (Ankara: İlem Kitaplığı, 2018): 265-294.
- Kavak, Özgür. "Siyasi Tecdid ve Osmanoğulları." F. Aydın, M. Aydın & M. Yetim (ed.). *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019: 369-408.
- Koşum, Adnan. "İslam Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülâhazalar." *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (18/2018): 123-31,
- Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset, Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye*. İstanbul: Klasik, 2016.
- Köse, Hızır Murat. "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş." *Divan, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (14/27, 2009): 1-19.
- Makdisî, Muhibbüddin, el-. *Bezlü 'n-nesâihî 'ş-şer'iyye fi-mâ ale's-sultân ve vülâti 'l-ümür ve ale'r-raiyye*. nşr. Salim b. Tu'me. Riyad: Camiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud, 1416/1996.
- Makdisî, Muhibbüddin, el-. *Düvelü 'l-İslâmi 'ş-şer'ifeti 'l-behiyye ve zikru mâ zahera lî min hikemi 'llâhi 'l-hafîyye fi celbi tâifeti 'l-Etrâk ile 'd-diyâri 'l-Mısriyye*. nşr. Subhî Lebîb ve Ulrich Haarmann. Beyrut: 1997.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen, el-. *Bilge Yöneticinin Elkitabı -Edebü'l-vezîr*. çev. İbrahim Barca. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen, el-. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. nşr. Ahmed Câd. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 1427/2006.
- Nablusî, Osman, en-. *Târîhu 'l-Feyyûm ve bilâdih (İzhârû şun 'atî 'l-hayyi 'l-kayyûm fi tertibi 'l-Feyyûm)*. Kahire: el-Matbaatü'l-Ehliyye, 1898.
- Öz, Mehmet. *Kanun-ı Kadimin Peşinde Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları*. İstanbul: Dergâh, 2005.
- Safedî (?), Şihabüddin. *Kahru 'l-vücûhi 'l-âbise bi-zikri nesebi 'l-Cerâkise min Kureyş*. Fransa: Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Arabe 4613. (Türkçe tercümesi: *Terceme-i kitâb-ı kahrü 'l-vücûhi 'l-âbise*. çev. İsmail Sabri. İstanbul: Hacı Mustafa Efendi Matbaası, 1290.
- Sariyannis, Marinos (with a chapter by E. Ekin Tuşalp Atiyas). *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*. Leiden; Boston: Brill, 2019.
- Süyüti, Celâleddin, es-. *el-Înâfe fi rütbeti 'l-hilâfe*. İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp, Beyazıt, 7913/5; İstanbul: Süleymaniye Ktp., 2026; Fatih, 5326; Hacı Mahmud Ef., 2017; Molla Çelebi, 115; Süleymaniye, 708, 1030.
- Süyüti, Celâleddin, es-. *er-Rutbetü 'l-münîfe fi fazli 's-saltanati 'ş-şerife*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, 2098/06.
- Tomar, Cengiz. "Nablusî, Osman b. İbrâhim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nablusi-osman-b-ibrahim> (erş. trh. 30.09.2019).
- Yaman, Ahmet. *İslam Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyaset Hukuk İlişkisi*. Konya: Yediveren, 2004.
- Yılmaz, Coşkun. "Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: İslahatnâmeler." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, (1/2, 2003): 299-338.

- Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Yiğit, İsmail. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi: Memlûkler (648-923/1250-1517)*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1991.
- Zehebî, Şemsüddîn, ez-. *Risâle latîfe tete 'alleku bi 'l-imâmeti 'l- 'uzmâ*. İstanbul: Nuruosmaniye Ktp., nr. 4976.
- Zehebî, Şemsüddîn, ez-. *Risâle tete 'allaku bi 'l-imâmeti 'l-kübrâ*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Reistülküttab, 1185/2.
- Zehebî, Şemseddin, ez-. *el-Müntekâ min Minhâci 'l-i 'tidâl fî nakzi kelâmi ehli 'r-Rafzi ve 'l-i 'tizâl li 'bni Teymiyye*. nşr. Muhibbüddin el-Hatîb. Riyad: 1413/1993.
- Zehebî, Şemseddin, ez-. *Risâle latîfe tete 'alleku bi 'l-imâmeti 'l- 'uzmâ*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2838.

Eyyübîler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı*

Fiqh Literature at the Time of the Ayyubids and Mamluks

Tuncay Başoğlu¹ 



ÖZ

Bu çalışmada Eyyübîler-Memlûkler dönemi ilim zihniyetine ve fıkıh tarihine dair bazı sorular ve tespitler çerçevesinde söz konusu dönemde fıkıh yazımının özellikleri, eğilimleri ve yazılan fıkıh eserlerine dair bir inceleme yapılmaktadır. Çalışmada Mısır, Biladuşşam ve Hicaz'da yetişen veya oraya yerleşen âlimlerden bir fıkıh eseri bulunan 464 âlim tespit edildi. Bu âlimlerin yazdıkları 1750 civarındaki fıkıh eseri üzerinden dönemin genel eğilimlerine, fıkıh yazımının mahiyetine ve ortaya çıkan yeni eser türlerine değinildi. Ayrıca farklı dönemler ve bölgelerle mukayeseler yapılarak bazı sonuçlar çıkarıldı. Eyyübîler-Memlûkler dönemi fıkıh tarihine bir giriş mahiyetinde olan bu çalışma, fıkıh yazımı bakımından bu dönemin bir duraklama ve taklid devri olduğu yolundaki tezin aleyhine fıkıh yazımındaki canlılığı, çeşitliliği ve fikhî yetkinlikteki "iddia"yı ve iddialı âlimlerin varlığını vurgulamayı amaçlamakta; söz konusu dönemin sadece hukuk sistemindeki uygulamalar bakımından değil fikhî düşüncesi ve eserleri açısından da önemli olduğunu vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh eserleri, fıkıh tarihi, Ehl-i hadis, Memlûkler, Eyyübîler, usûl, furû, kavâid, ahkam, Mısır, Biladuşşam, Hicaz

ABSTRACT

In this article, I studied the characteristics, types, and titles of fiqh works written in the Ayyubid-Mamluk period with special reference to the scientific mindset of the period. Firstly I found 464 scholars who had written at least one fiqh work with the condition that they had lived and died in Egypt, Biladush-Sham or Hijaz in the Ayyubid-Mamluk period. Secondly I identified the fiqh works of these scholars (whether they existed today or not), and found around 1750 titles. Then I classified and analysed them, setting the general inclinations and characteristics of the fiqh writing in that period. Additionally I made general, macro-level comparisons between the mentioned period and other periods of Islamic history. Against the thesis and historical narrative seeing this period as a period of decline and imitation, I claim that the richness of fiqh literature, rise of new types and existence of assertive fiqh scholars and works draw a very different picture. So the history of legal thought and practice of this period deserves to be researched and rewritten.

Keywords: History of fiqh, legal literature, Ahl al-hadith, Mamluks, Ayyubids, usul al-fiqh, furu al-fiqh, qawaid, ahkam, Egypt, Biladush-Sham, Hijaz

*Bu yazı, 19-20 Eylül 2019 tarihlerinde İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen "Memlûkler Döneminde İslami İlimler Çalıştayı" başlıklı toplantıda sunulan "Memlûkler Dönemi'nde Fikhî Yazımı" adlı sunumumuza dayanmaktadır.

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Tuncay Başoğlu, (Doç. Dr.), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, Türkiye
E-posta: htuncaybas@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5539-296X

Başvuru/Submitted: 04.02.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:

04.03.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:

06.03.2020

Kabul/Accepted: 11.03.2020

Atıf/Citation: Başoğlu, Tuncay. Eyyübîler ve Memlûkler Dönemi Fikhî Yazımı. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1, (Mart 2020): 229-332.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.684689>



EXTENDED ABSTRACT

In this article, I studied the characteristics, types, and titles of fiqh works written in the Ayyubid-Mamluk period with special reference to the scientific mindset of the period. I tried to map the legal writing and to analyze it from the point of its characteristics. Firstly, relying on research on the biographies in the TDV Encyclopedia of Islam and some other biographical studies, I found 464 scholars who had written at least one fiqh work with the condition that they had lived and died in Egypt, Biladush-Sham or Hijaz in the Ayyubid-Mamluk period. According to my findings, most of the scholars lived and carried out their studies in Qairo and Damascus. These two cities were followed by Halab, Mecca, al-Quds as-Sharif, Alexandria, and Madina in order of the scholars' origins. Secondly I identified all the fiqh works of these scholars including those that either no longer exist today or we don't have any information about their existence, and found around 1750 titles. The number of legal works might possibly be higher than this when additional research is done through the manuscript libraries and tabaqat works. Then I classified and analysed them, setting the general inclinations and characteristics of the fiqh writing in that period. As an example, there are around 350 works on *usul al-fiqh*, some complete and some incomplete, some in verse (*manzum*), written in this period. Nearly forty works on *ahadith al-ahkam*, more than thirty *tafaqat* works for *fuqaha* (not including the general biographies, history books, autobiographies, biographies focused on some regions, etc.) were written as well. Additionally I made general, macro-level comparisons between the mentioned period and other periods of Islamic history. The scholarly and intellectual orientation of this period seems to be highly different from that of the Eastern Lands of Islam (the region between Baghdad and Samarkand) in the late classical period. The scholars of Ayyubid-Mamluk period were more religious and humanistic studies oriented and more interested in the history, hadith and fiqh studies, whereas the eastern scholars, especially the followers of Fakhraddin al-Razi, were more interested in *ulum al-aqliyya*, e.g. *kalam*, logic, speculative ethics and theoretical linguistic studies. As characteristic of the Ayyubid-Mamluk period, many works on *tafaqat*, *ahadith al-ahkam*, etc. were written - more so than in any other period. New genres like *qawaid / furuq / al-ashbah wa al-nazair* came out as a result of certain intellectual transformations in the late classical period. Important textbooks (*mukhtasars*) of three fiqh madhhabs (Shafii, Maliki and Hanbali) that generated a literary tradition of *sharhs* and *hashiyahs* in the late classical period were written by the Ayyubid-Mamluk scholars. A striking tendency of the Mamluk scholars was their unprecedented thirst and race for writing scholarly books. Although having authored some fiqh work, proving the legal competency seems to be a semi-obligatory custom for one's designation to the offices like *qadi*, *mudarris*, *mufti of dar al-adl*, there were other more important -and one might say – existential motives that stimulated the growth of legal writing such as the concern for the preservation of the scholarly legacy against the threat of extinction, like reproduction of past works and adaptation to a new milieu, and the existence of four madhhabs competing with each other. However, the

scholarly works of this period cannot be seen as limited to a mere imitation of and copy of past works; on the contrary, they brought important newness and freshness to the field. Against the thesis and historical narrative seeing this period as a period of decline and imitation, I claim that the richness of fiqh literature, rise of new types and existence of assertive fiqh scholars and works draw a very different picture. And so, the history of legal thought and practice of this period deserves to be researched and rewritten.

Giriş

Sınırlandırma, Bağlam ve Sorular

Bu çalışmada Eyyübiler ve Memlûkler dönemi fakihleri ve fıkıh eserlerine dair bir tespit çalışması ve buna dayalı bir inceleme yapılmaktadır. Bu çalışma, yaklaşık 360 yıllık bir dönemi kapsayan ve Mısır, Biladuşşam ve Hicaz'da bulunan fıkıh âlimlerine ve onların fıkıhla ilgili ürettiği eserlerin taranmasına dayalı olarak yazıldı. Çalışmaya esas olan liste hazırlanırken tarihî ve coğrafi sınırlandırmaların yanısıra bir fıkıh eseri yazmış olma kaydı getirildi. Memlûkler'i sadece siyasi açıdan değil ilmî ve kültürel yapı bakımından da Eyyübiler döneminin varisi ve devamı olarak görmemiz sebebiyle söz konusu iki dönem, aralarındaki esaslı süreklilik unsurları dikkate alınarak birlikte incelendi. Memlûkler döneminde dört mezhepten dört kadilkudat atanması, zaman içinde mezalim mahkemelerinin yetki alanının genişlemesi gibi hukuk sisteminde bazı önemli değişiklikler olmuşsa da bu iki devletin sadece teşkilat yapısı değil, varoluş gayesi, itikadi-siyasi yönelişi, ilmî süreklilikleri ve dahası öngördüğü toplum yapısı birbirini tamamlayıcı ve birbirinin devamı mahiyetindedir.

Listemizi oluştururken itibarî olarak 567/1171–931/1525 tarihleri arasında vefat eden âlimler dahil edilmiştir.¹ Listeye alınan âlimler coğrafi olarak Memlûk hakimiyetinde bulunan topraklarda yani Mısır, Biladuşşam ve Hicaz'da vefat edenlerden oluşmaktadır. Bu âlimlerin bir kısmı söz konusu coğrafyada doğup büyümüş, diğer bir kısmı ise İslam âleminin çeşitli bölgelerinden gelerek buraya yerleşmiştir. Öte yandan söz konusu coğrafyada doğup büyümüş veya uzun sayılabilecek bir süre orada kalmış olsa bile başka bir bölgeye gidip yerleşen ve orada vefat eden âlimler listeye dahil edilmemiştir. Çalışmada biyografik kaynaklara dayalı olarak² bir eser kaleme aldığı tespit edilen 464 âlimin yazdığı 1750 civarında fıkıh eseri³ üzerinden bir değerlendirme yapılmaktadır. Daha fazla tabakât eserinin ve elyazma kütüphanelerinin taranması halinde bu rakam artacaktır. Bunlar da dikkate alındığında eser sayısının 2000'i geçeceği söylenebilir. Kaynaklarda bir fıkıh eseri yazdığı bilgisi yer alan kişiler listeye alınmıştır; öte yandan kadılık, müderrislik, müftülük gibi bir görev üstlenmiş olsa bile herhangi bir fıkıh eseri yazmamış olanlar veya eser yazdığı söylenmekle birlikte müphem bırakılanlar, yani herhangi bir eser adı belirtilmeyenler listeye alınmamıştır.

1 Bir fıkıh eseri yazdığı tespit edilen 464 âlimin yaklaşık %12'si (54 kişi) Eyyübiler döneminde (567/1171-648/1250 arasında) diğerleri Memlûkler döneminde vefat etmiştir.

2 Listemizi oluştururken şu kaynaklar taranmıştır: Öncelikle TDV İslam Ansiklopedisi'nde bulunan dokuz bin civarındaki biyografi kaydı arasından ele aldığımız dönemde ve coğrafyada yaşayan kişiler tespit edilmiş, sonra bunlar incelenerek bir fıkıh eseri bulunanlar listeye alınmıştır. İkinci olarak Mehmet Boynukalın'ın *Fıkıh Usûlü Âlimleri ve Eserleri* adlı çalışmasında ilgili dönem ve coğrafyada yaşayıp vefat eden âlimler belirlenmiştir. Üçüncü olarak şu tabakât eserleri taranmıştır: Hanefiler'den İbn Kutluboğa'nın *Tâcu'l-terâcim*, Şâfiîler'den İbn Kadî Şuhbe'nin *Tabakâtu'l-fukahâi'ş-Şâfiyye*, Mâlikîler'den Muhammed Mahluf'un *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye* ve Hanbelîler'den Uleymi'nin *ed-Durru'l-munaddad fi ashâbi'l-İmam Ahmed* adlı eserleri (bu eserlerin künyeleri için bk. Kaynakça).

3 Aşağıda da görüleceği üzere, “fıkıh eseri” ifadesi sadece furû eserlerini değil fikhın tüm dallarıyla ilgili eserleri kapsamaktadır: Furû eserleri, usûl eserleri, ahkam hadislerine dair eserler, bir fıkıh eserine yönelik tahrîç çalışmaları, fikhî bir meseleye dair risaleler, fakihlere tahsis edilmiş tabakât eserleri vb. Söz konusu eserlerin önemli bir kısmı günümüze ulaşmış olmakla birlikte bunlar ağırlıklı olarak mahtût haldedir. İncelememizdeki günümüze ulaşmasa bile kaynaklarda âlimlerin yazdığı belirtilen fıkıh eserleri de dikkate alınmıştır.

İslam tarihinde Eyyübiler ve Memlükler dönemini değerlendirmek için biraz öncesine, onları ortaya çıkaran şartlara ve gelişmelere gitmek gerekiyor. 5./11. yüzyılda Selçuklular'ın ortaya çıkışı, bir fetret ve kriz döneminin sona ermesi anlamına geliyordu. Ancak Selçuklu yayılması yeni meydan okumalara yol açtı ki bunların başında Haçlılar ile içeride terör estiren Batınî teşkilatlar gelir. 6./12. yüzyıl başlarında Selçuklu yönetiminin birliğini kaybederek mahalli iktidarların ortaya çıkmaya başlaması da bir başka sorun ortaya çıkardı. Selçuklu yönetiminin bu parçalanışı, esasen hem Batınî meselesine ve özellikle Ubeydî (Fatımî) devletine son verilememesine hem de Haçlılar'a karşı etkili bir mücadele ortaya konulamamasına yol açıyordu. İşte bu noktada ortaya çıkan boşluğu doldurarak, siyasi krizlerin en azından bazı bölgelerde çözümüne katkı yapan yeni bir devlet kuruldu. Zengiler eliyle kurulan, ardından Eyyübiler ve Memlükler ile devam eden bu devlet, İslam tarihine sadece siyasi değil ilmi ve kültürel katkılarıyla da damgasını vurdu. Ebu Şâme'nin (v. 665/1267) *Kitâbu'r-Ravzateyn fi ahbâri'd-devleteyn* adlı eserinin girişinde işaret ettiği üzere bu devleti kuranlar samimi birer müslüman olarak İslam dünyasının sorunlarını çözmeye gayretiyle hareket etmişler, Hz. Peygamber ve ashabını örnek alan bir toplum oluşturmak istemişlerdi. Bir başka ifadeyle kurulan yeni devlet, sünnet, takva ve -hem ilmi hem askerî anlamıyla- cihad üzerine temellenmişti. Devletin kuruluşu Nureddin Mahmud Zengî döneminde önce Şam bölgesinin, ardından Mısır'ın ele geçirilmesi ve Ubeydîler'in ortadan kaldırılmasıyla başlar. Ancak Zengiler'in bir de Irak kolu olduğu ve burada tabiri caizse "yeniden İslamlaştırılan" Mısır-Şam hattını esas aldığımız için ulemaya dair incelememizi hicri 570'lerden itibaren Mısır-Şam-Hicaz bölgelerindeki ilim merkezlerinde ortaya çıkan fıkıh çalışmaları ve fakihler üzerine yoğunlaştırdık.

Mukayeseli tarih açısından bakıldığında bu devlet ile öncesindeki Ubeydîler (Fatımîler) arasında esaslı bir farklılık ve dönüşüm söz konusudur. Bir başka ifadeyle Zengiler ve Eyyübiler, zaten var olan bir fıkıh eğitimini ve hukuk sistemini devralmaktan çok orada önceden bulunmayan yepyeni bir medreseler ağı kurarak ve başka yerlerden âlimleri celbederek yeni bir ilmi çevre oluşturmuşlar ve yeni bir hukuk sistemi kurmuşlardır.

Bu çalışmada Eyyübiler-Memlükler dönemi ilim zihniyetine ve fıkıh tarihine dair bazı sorular ve tespitler çerçevesinde bir giriş yapılacaktır. Esasen hala birçok ilimde kendisine başvurduğumuz muhteşem eserleriyle bu dönem bize o kadar tanıdık gelir ki onu hususi bir inceleme konusu yapmak, tanıdık olanı yabancılaştırmak gibi garip bir ameliye olarak görülebilir. Bununla birlikte genel bir çerçeve çizerek bu dönemi daha yakından tanımaya yönelik bazı sorular sormak gereklidir: Söz konusu dönemde fıkıh yazımının temel özelliklerine ve fıkıh ilminin seyrine dair neler söylenebilir? Fıkıh yazımında bu döneme has belirli eğilimlerden söz edilebilir mi? Öne çıkan fakihler ve eserleri nelerdir? Bunların fıkıh tarihinde ne tür bir yeri veya etkisi vardır? Memlük dönemi hayat şartlarının ve hukuk sisteminin getirdiği yeni gündemler ve meseleler fıkıh yazımına ne şekilde yansımıştır? Genel olarak öncesi ve sonrasıyla ve çağdaşı olan diğer bölgelerle karşılaştırıldığında Memlükler dönemi fıkıh açısından fıkıh

tarihinde nereye yerleşmektedir?⁴ Burada yazdıklarımız bu soruların tamamına olmasa da bir kısmına cevap teşkil edecektir.

Eyyübî-Memlûk İlim Dünyasının Özelliklerine Dair Bazı Mülâhazalar

Fıkıh yazımıyla ilgili tespitlere temel oluşturmak üzere makro düzeyde mukayeseli bir inceleme bize genel bir resim sunabilir. Eyyübîler-Memlûkler dönemi ve coğrafyası İslam ilimler tarihinde mühim bir yer işgal eder ve günümüze kadar süren etkileri itibarıyla da makro/ büyük ölçekli bir tasvir ve incelemeyi hak eder. Söz konusu dönemin ilmî çalışmaları ihmal edilerek müteahhirîn dönemi ilim ve düşünce tarihine dair sağlıklı bir tasvir ve tahlil ortaya konulamaz. Nitekim Hodgson'un *Venture of Islam* adlı eseri bu açıdan büyük bir eksiklik taşır. Eserde o, Memlûkler dönemini birkaç sayfayla geçiştirir, söylediği en önemli şeyler Kahire'deki mimari eserlerle ilgilidir; İbn Haldun ve İbn Teymiyye gibi birkaç âlime kısaca değinerek bu dönemi kapatır. Oysa bu dönem, geçiştirilecek bir ara dönem değildir.

İslam ilim ve düşünce tarihi, İslam'ın yayıldığı bölgeler ve tarihî dönemler açısından aynı canlılık, çeşitlilik ve etkiye sahip değildir. Bazı dönemler ve coğrafyalar çok daha etkili ve önemli ilmî faaliyetleri içerir. Bir başka ifadeyle İslam tarihinde olumlu anlamda büyük bir etki ve ilmî miras bırakan dönemler vardır. Yüksek bir ilmî canlılık düzeyi, coğrafi, iktisadi ve demografik şartlara da bağlı olmakla birlikte daha çok, bilinçli ve sahih bir itikadî ve ilmî yönelişi gerektirir. Bu tür bir siyasi vasatı ve hedefi olmayan devlet ve toplumlardan tüm müslümanlar açısından kalıcı değerler üretmeleri beklenemez. Nitekim bunun tipik bir örneği Bâtınî-İsmailîler'in hakim olduğu Ubeydîler dönemidir. Bu dönemden geriye ne kalmıştır? İlimlere dair önemli bir katkıdan, gürül gürül bir ilmî hareketlilikten ve çeşitlilikten bahsedilebilir mi? Basra'da yetişip sonra Mısır'da faaliyet gösteren İbn Heysem gibi birkaç kişinin eserleri çıkarılsa iki asırlık bir dönemden geriye ciddi hiçbir ilmî miras kalmaz. Zengîler'le başlayan yeni dönem ise bununla keskin bir tezat arzeder. Ubeydîler'in hakimiyetindeki Mısır ve Biladuşşam bölgesi böyle bir canlılıktan hayli uzaktı. Her iki dönem arasında bir mukayese yaptığımızda İslam ilimler tarihine katkıları açısından muazzam bir farklılık bulunduğunu görürüz.

Eyyübîler-Memlûkler dönemi, çağdaşı olan Doğu İslam dünyası (Bağdad – Semerkand hattı) ile karşılaştırıldığında da ilim zihniyeti ve ilmî çalışmaların seyri noktasında bariz farklılıklar gösterir. Öncelikle doğu dünyası Moğol istilasıyla birlikte sürekli kan kaybetmiş, giderek belini doğrultamaz hale gelmiştir; İlhanlılar döneminde belirli bazı bölgelerle sınırlı olan faaliyetler ve Timurlular döneminde yaşanan kısa bir canlanma, bu coğrafyanın eski görkemini geriye getirmeye yetmemiştir. Oysa Eyyübîler-Memlûkler dönemi -tüm iktisadi krizlere, âfetlere ve savaflara rağmen- baştan sona ilmî bir canlılığa ev sahipliği etmiştir ve İslam dünyasının ilim merkezi olmuştur. İkinci olarak Doğu İslam dünyasının kelim-felsefe ve mantık gibi aklı ilimlerdeki yüksekliğine karşı özellikle Memlûkler döneminin tarih ve edebiyat gibi beşerî

4 Bu sorular, fıkıh yazımıyla ilgili olarak sorulmuştur ve bunlar daha temeldeki "belirli bir toplumun ve dönemin fıkıh tarihi nasıl çalışmalıdır?" sorusunun bir parçasıdır. Bu temel soruyu ve yöntem konusunu bir başka çalışmaya bırakıyoruz.

ilimler ile fıkıh ve hadis gibi şer'î ilimlerdeki yükselişi çarpıcıdır. Memlûkler'de çok sayıda büyük tarihçi, muhaddis ve fakih yetişirken aynı dönemde doğuda büyük metafizikçiler ve mantıkçılar ortaya çıkmıştır. Bir örnek vermek gerekirse, Eyyûbiler-Memlûkler dönemi boyunca Âmidî'yi, İbnu'l-Hümmâm'ı, Safiyyüddin el-Hindî'yi ve doğuda yetişip gelen diğer birkaç kişiyi saymazsak önemli bir kelam birikiminden ve kelam eğitiminden söz etmek zordur. Benzer şekilde Ebherî, Siraceddin Urmevî ve Kâtibî gibi büyük mantıkçılar doğu ilim geleneğinde yetişmiş, Eyyûbiler-Memlûkler'de de en önemli mantıkçılar -Hûnecî ve Kutbüddin er-Râzî gibi- yine aynı gelenek çerçevesinde yetişip gelen kimseler olmuştur. İbnu's-Salah'ın mantık ve felsefe aleyhine fetvası, İbn Kudame'nin kelam öğrenimini zemmeden eseri ve İbn Teymiyye'nin hem mantık hem de müteahhirîn kelamına eleştirileri gibi örnekleriyle bilindiği üzere, Memlûk ilim dünyasının yönelişinde yoğun bir Ehl-i hadis etkisi sonuna kadar kendini hissettirmiştir.

Öte yandan ele alınan dönemde matematik, astronomi ve tıp çalışmaları teşvik edilmiştir. Bunlar her ne kadar Meraga ve Semerkant'taki çalışmalar kadar büyük çaplı görünmese de İbnu'n-Nefis ve İbn Şatır gibi çok önemli ilim adamları yetişmiştir. Dolayısıyla ele alınan dönemde akli ilimlerin tümüne değil, metafizik ve mantık ile Meşşâî felsefesine karşı bir tavır sözkonusudur, bir başka ifadeyle bu dönem küllî felsefî kurgulardan ziyade tek tek ilimlerdeki gelişmelerle, özellikle de beşerî ilimler ile şer'î ilimlerdeki muazzam çalışmalarla temayüz eder.

Memlûkler dönemi ile Osmanlılar dönemi arasında da önemli farklılıklar bulunmakla birlikte modern Arap tarihçiliğinin ileri sürdüğü gibi bir kırılma söz konusu değildir, ilim ve eğitim faaliyetleri açısından daha çok bir süreklilikten söz edilebilir. Her şeyden önce Memlûk ilim dünyası Anadolu'da yetişen pek çok âlimi de besleyen, gençlik yıllarında tahsil için veya daha sonraları hac yolculuğu vesilesiyle gittikleri bir ilim merkezi durumundaydı. Memlûkler ile Osmanlılar dönemi arasında ilim zihniyeti açısından var olan süreklilikler içerisinde en önemlilerinden biri sünî itikadın ve ilim geleneğinin devam ettirilmesi ise bir diğeri de tasavvufun etkisidir. Muhalif düşünürler ve eğilimler de bulunmasına rağmen gerek İbnu'l-Arabî tasavvufu gerekse tarikatlar yoluyla yayılan tasavvufî kültür her iki dönemin süreklilik unsurları arasında yer alır. Bu iki dönem arası geçişte zaman içerisinde bir değişim olmuştur, ancak bu değişimin mahiyetini, saiklerini ve diğer bölgelerdeki gelişmelerle bağlantısını doğru sorularla doğru bir şekilde değerlendirmek gerekir. İki dönemin hukuki uygulamalarında da bazı önemli değişikliklere rağmen bir süreklilik göze çarpar.⁵ Eğitim alanındaki süreklilik ise hukuka nispetle fazlasıyla geçerlidir. Mısır ve Biladuşşam'daki gelenekli eğitim tarzı esasen Eyyûbiler-Memlûkler döneminden yakın zamanlara kadar yüzyıllarca sürüp gelmiştir; modern dönemin etkilerine bağlı son yüzyıl içindeki önemli bazı değişikliklere rağmen mesela Suriye'deki 2011 iç savaşına kadar bu eğitim tarzı sürdürülebilmisti.

5 Nitekim Memlûklerden Osmanlılara geçiş sürecinde Mısır'daki hukuk ve adli teşkilata dair yakınlarda yapılmış bir incelemede, hukuki kurallar açısından bir süreklilik bulunduğu, öte yandan dört mezhepten dört kadı atama uygulamasının sona erdiği, adli teşkilat merkeze tabi kılınmış olmakla birlikte “davalara ve işlemlere esas olan hukuk açısından merkezden Mısır'a bir dayatma olmadığı ve Memlûk dönemi uygulamalarının büyük oranda devam ettiği” tespiti yapılır, bk. Abdurrahman Atçıl, “Memlûkler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adli Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2017, sayı: 38, s. 89-121.

Bu süreklilik unsurlarına rağmen Osmanlı ilim zihniyeti, Eyyübî-Memlûk döneminden bazı önemli farklılıklar da taşır: Öncelikle Osmanlılar, doğu İslam dünyasında hakim olan akli ilimler ağırlıklı ilim geleneğini tevarüs etmişlerdir ve en azından ilmiye teşkilatı bağlamında Memlûkler'deki hadis-tarih ağırlıklı ilim geleneğine daha uzaktırlar. Her iki dönemin âlimleri de Gazâlî'nin şahsında Selçuklu dönemi ilim mirasını tevarüs etmekle birlikte akli ilimlere yönelik tavırda farklılaşırlar. Memlûkler'de olduğu gibi -modernleşme öncesinde- Osmanlılar'da da büyük kelim eserleri yazılmamıştır, ama kelim ve mantık eğitimi Osmanlılar'da çok daha önemli bir yer tutar ve Râzî, Beyzâvî, İcî, Taftazânî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî geleneği Osmanlılar'da temel ilmî yönelişleri belirler. İkinci olarak yine doğu İslam coğrafyasından taşınan ve özellikle Farsça eserlere de dayanan kültürün etkileri Osmanlılar'da devam etmiştir. Memlûkler'de ise Farsça edebiyat, ahlak ve siyaset eserlerinin etkisi çok kısıtlıdır, hele felsefi eserler ile Farsça şiir ve eser yazımı hiç söz konusu edilmemiştir; Arapça ağırlıklı bir yazım söz konusudur (Arapça dışında sadece yönetici elitlerin ihtiyaçları sebebiyle az sayıda Türkçe eser yazımı vardır). Üçüncüsü Osmanlılar'da Fatih dönemiyle birlikte başlayan ve ilmiye teşkilatı denilen hiyerarşik eğitim sistemi, Osmanlı öncesi devletlerde (Memlûkler'de de başka yerlerde de) görülmez. Dördüncü olarak Osmanlılar'da var olan tek mezhep (Hanefilik) uygulamasının aksine Memlûkler'de dört mezhebin hukuk sistemi içerisinde kendisine yer bulması, belli başlı ilim merkezlerinde dört mezhebe ait medreselerin kurulmasına, ayrıca bir kısım medreselerin de birden fazla mezhebe göre eğitim imkanı sunmasına yol açmıştır.

Fıkıh Yazımı ve Fıkıh Eserleri

a) İlim Merkezleri

Eyyübiler-Memlûkler döneminin en önemli ilim merkezleri Kahire ve Dımaşk'tır. Bu gerek medrese sayıları gerekse araştırmamıza temel olan listedeki âlimlerin vefat yerleri dikkate alındığında rahatlıkla söylenebilecek bir husustur. İkinci sırada Mısır'da İskenderiye, Şam bölgesinde Halep, Hicaz'da ise Mekke ve Medine öne çıkmaktadır. Bunların ardından Kudüs (özellikle 8. yüzyıldan itibaren), Hama, Gazze ve Trablus gibi diğer şehirler gelmektedir. Kurulan medreselerin bazıları bir süre sonra ortadan kalkmış olmakla birlikte, sayıları giderek artmıştır. Bir tespate göre 9./15. yüzyıl sonlarına gelindiğinde Kahire'de 130 civarında yükseköğretim kurumu bulunuyordu.⁶ Dımaşk'ta ise bundan daha fazla medrese ve benzeri kurum bulunmaktaydı.

Eyyübiler-Memlûkler dönemi ilim kurumlarının değinilmesi gereken bir başka özelliği, cami, medrese ve hankahlar arasında yükseköğretim açısından net bir ayrıma imkan vermeyecek şekilde işlevler açısından bu kurumların birleşmesiydi.⁷ Söz konusu ilim kurumlarının çeşitliliği ve karmaşıklığı çok sayıda istihdam alanı açıyordu. Genel olarak Eyyübiler ve Memlûkler'de eğitim kurumları, mahkemeler, vakıflar ve divanlar gibi yerlerde ilim adamlarının atandığı çok sayıda görev ve unvan bulunduğu ve bunun ulemaya daha fazla istihdam imkanı sağladığı söylenebilir.

6 Bk. Jonathan Berkey, *Ortaçağ Kahiresinde Bilginin İntikali*, s. 62.

7 Bk. Berkey, *Ortaçağ Kahiresinde Bilginin İntikali*, s. 60-75.

b) Fıkıh Eserleri Yazımına Dair Genel Özellikler

Söz konusu dönemin âlimleri, o dönemde bilinen her ilim dalıyla ilgili eser vermiş olmakla birlikte, özellikle şu altı ilim dalında ve bunların alt dallarında eser üretmişlerdir: 1-Tefsir ve Kurân ilimleri, 2-Hadis ve hadis ilimleri, 3-Fıkıh ilimleri (furû, usûl ve diğer dallarda), 4-Dil ilimleri (sözlük, nahiv, belağat vb.) ve edebiyat, 5-Tarih (çeşitli yazım türleriyle), 6-Tasavvuf ve ahlak (hadis eksenli olmak üzere). Günümüzle karşılaştırıldığında nüfusun küçüklüğü dikkate alındığında,⁸ sadece burada ele aldığımız fıkıh alanında 1750 civarında eser üretilmiş olması⁹ ve bunların önemli bir kısmının çok ciltli çalışmalardan oluşması, ulemanın üretkenliği ve yapılan işin mahiyeti hakkında bir fikir verir. Yukarıda sözü edilen ilim zihniyetinin yansıması olarak fıkıh, tarih ve hadis çalışmaları âlimlerin ağırlıklı gündemini oluşturmuştur. Aşağıda geleceği üzere bu dönemde ahkam hadisleri, belirli fıkıh eserlerindeki hadislerin tahrîci, fakihlere dair biyografi (tabakât) eserleri gibi tarih ve hadis ilimleri açısından yapılan fıkıh çalışmalarına önemli katkılar başka dönemlerle karşılaştırılamayacak bir zenginliktir.

Özellikle Memlûkler dönemi eser yazımının en dikkat çeken özelliği, eser verme konusunda benzeri görülmemiş genel bir iştiyakın bulunmasıdır. Eser telif etme yönünde büyük bir yarışma söz konusudur. Âlimler çok sayıda eser yazmayı adeta büyük bir hedef haline getirmişler, büyük bir tutkuyla bu işe yönelmişlerdir. Belli bir yaştan itibaren tüm görevlerini bırakarak eser yazmaya yönelen birçok âlim bulunduğu gibi, hiç görev almayıp vaktini tedris ve telife yahut sadece telif faaliyetine ayıranlar da vardır. Bunda medeniyetin geçmiş birikimini muhafaza etme saiki kadar yeni ilim zihniyeti çerçevesinde eksik görülen alanlardaki eksikliğin giderilmesi ve kişinin ilmî kabiliyetinin ve iddiasının ancak yazarak ortaya konulabileceğine yönelik bir kabulün de etkisi vardır. Eser telif etmenin bir tutku haline geldiği bu dönemde eğitim ve telif faaliyetinin birer ibadet kabul edilerek yürütüldüğünü görürüz. Nevevî ve Karafî'den İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye, Taceddin es-Sübkî ve Cemaleddin el-İsnevî'den Bedreddin ez-Zerkeşî, İbnu'l-Mulakkın ve Celaleddin es-Suyûtî'ye onlarca âlimin böyle bir tutkuyla çok sayıda eser telif ettiğini, üstelik bunların pek çoğunun genç denilebilecek yaşlarda vefat ettiğini görmekteyiz. Bu zikredilenlerin yanısıra Bedreddin İbn Cemaa, Burhaneddin el-Ca'berî,¹⁰ İbnu'l-Bârizî, Şemseddin İbn Abdilhadi, Necmeddin et-Tarsûsî, İbn Receb el-Hanbelî, İzzeddin İbn Cemaa, Ebu Zür'a el-İrakî ve oğlu Veliyyüddin el-İrakî, Zehebî, Makrizî, İbn Hacer el-Askalanî, Bedreddin el-Aynî, İbn Kutluboğa, İbnu'l-Mibred, Seriyüddin İbnu's-Şihne, Zekeriyya el-Ensarî de bu tür çok telifi bulunan âlimlerden öne çıkanlardır. Burada saydığımız âlimler dışında da çok

8 Memlûkler dönemi genel nüfusu hakkında sağlıklı bir inceleme bulunmamaktadır; ancak günümüzle karşılaştırıldığında nüfusun oldukça az olduğu tahmin edilmektedir. Mesela bir çalışmada o dönemde Suriye nüfusunun 2 veya 2,5 milyon civarında olduğu söylenir, bk. Nicola Ziadeh, *Urban Life in Syria*, s. 98.

9 Yukarıda da ifade edildiği üzere daha fazla tabakât eserinin ve elyazma kütüphanelerinin taranması halinde bu rakam artacaktır.

10 Bu âlimin kendi eserlerine dair yazdığı fihrist için bk. Zamyâ Muhammed Abbas es-Sâmerrâî, "*el-Hibâtu'l-heniyyât fi'l-musannefâti'l-Caberiyât* li-Burhaniddin el-Ca'berî el-Halîlî (v. 732/1332) – Dirâse menhecîyye li-fihrisi musannefâtihi ve tahkiki'n-nas", *Mecelleu'd-Dirâsâti'l-Târihiyye ve'l-Hadâriyye*, Tikrit Üniversitesi, c. 1, sayı 3 (2009), s. 1-21; aynı makale, *Mecelleu Ma'hedi'l-Mahtûtâti'l-Arabîyye*, Kahire, c. 54, sayı 2 (Zülkade 1431/Kasım 2010), s. 7-44.

sayıda âlim eser telifini adeta bir hayat gayesi edinmiştir. Üstelik telif edilen bu eserlerin kendi alanlarında çoğunlukla iddia sahibi olduğunu, en azından birçoğunun, etkileri günümüze kadar süren, hala ilgili ilim dallarında başvuru eserler olduğunu belirtmemiz gerekir.

Eser yazımının bu kadar çok ve çeşitli olmasının sebeplerinden biri de fıkıh mezhebi bakımından çokluktur. Bir başka ifadeyle, dört fıkıh mezhebi için medreseler kurulmuş olması ve özellikle Memlûkler döneminde dört mezhebden kadı ataması uygulamasına geçilmesi sebebiyle çok sayıda ilim adamı yetişmiş ve bunların her biri kendi mezheb kitabiyatını işleyip geliştirmiştir. Ayrıca diğer mezheplerle rekabet çerçevesinde daha önce mezhebin kitabiyatında pek fazla görülmeyen alanlarda da eser telifine gidilmiştir. Mesela Hanefî âlimlerin ahkam hadislerine, fıkıh eserlerindeki hadislerin tahrîcine, tabakât yazımına dair çalışmaları hep Memlûkler döneminin ürünüdür.

İlim adamı sayısının çoğalmasında çeşitli ilim müesseselerinde, vakıflarda ve başta yargı olmak üzere çeşitli resmi alanlarda çok sayıda kadronun ve istihdam imkanının ortaya çıkması da etkili olmuştur. Bu ilim adamlarının kendi yetkinliklerini ispatlamak üzere eser kaleme almaları da eser sayısının artma sebepleri arasındadır. Her ne kadar tedris, ifta, hisbe, vakıf yönetimi ve yargıda görev alanlar burada verilen rakamın en az birkaç katı ise de yardımcı görevlerden ziyade müderrislik, müftülük, kadılık gibi ana görevleri üstlenen âlimler arasında eser telif oranı bir hayli yüksektir.

Eser yazımında, özellikle Moğol ve Haçlı istilalarının yol açtığı yıkımların getirdiği medeniyetin birikimini hıfz endişesi, hemen her alanda muazzam ansiklopedik eserlerin yazımında önemli bir rol oynamıştır. Bu çerçevede fıkıh alanında da usûl, fûru ve tabakât dallarında kapsamlı eserler yazılmıştır. Medeniyetin hafızasını kayda geçirme özellikle tarih eserlerinde görülür. Fıkıhta da bu alanda başka hiçbir dönemle kıyaslanmayacak miktarda, fakihlere dair her mezhepten tabakât kitapları yazılmıştır. Tabakât eserlerinde âlimlerin hayat hikayeleri ve eserleri üzerine yapılacak incelemeler, dönemin eğitim ve ilim hayatına dair hususiyetleri daha çok ortaya çıkaracaktır.

Medeniyet birikimini muhafaza saiki ve hadis eğilimli ilim zihniyeti gelenekçiliği de beraberinde getirir. Bundan dolayı hem kadîmi nakil, hem de ona esaslı ilaveler yahut esaslı değişiklikler yaparak yeniden inşayı içeren bir telif faaliyeti yürütülmüştür. Bu çerçevede dönemin eserlerinde ilmî gelişim açısından çok önemli gördüğümüz bir husus vardır. Fahreddin er-Râzî geleneğinin kaynakları zikretmeyi, kadim eserlerden nakilde bulunmayı, kimin ne söylediğini aktarmayı pek önemsemeyen, daha çok bilginin kendisini inşa ve tahkik etmeye öncelik veren yaklaşımının aksine bu dönemin âlimleri geniş bir kaynak yelpazesinden faydalanmayı, bu kaynakları zikretmeyi ve onlardan nakilde bulunmayı önemsemişlerdir. Bu hususta hadisçi titizliğinin izdüşümleri kadar, medeniyetin hafızasında oluşan bilgi birikimini tarihiyle birlikte muhafaza etme anlayışının da yattığı söylenebilir. Benzer bir durum fıkıh eserlerinde de görülür. Fıkıh eserlerinde gördüğümüz bir başka husus, mezhebin standart bilgilerini aktarmaya yönelik eserler dışında, telif edilen eserlerde yazarın kendi mezhebi

dışındaki farklı mezheplerden de istifade etmeyi ve kaynak olarak zikretmeyi tabii görmesidir. Hatta başka mezheplerin fıkıh eserleri üzerine -sadece reddiye kabilinden olmayan- çeşitli çalışmalar yapılması da bu dönemin fıkıh yazımının özelliklerindedir.

Eser telifi, müteahhirün dönemindeki ilim anlayışı ve eğitim ihtiyaçları çerçevesinde gelişmiştir. Müteahhirün dönemi eser yazımının genel niteliği olan, medreselerde eğitim amaçlı ders kitabı (muhtasarât) yazımının en güzel örneklerine ele aldığımız dönemde rastlarız. Ortaöğretim ve yükseköğretim düzeyinde öğrencinin belirli bilgileri hıfzederek zaman içerisinde yorumlarını öğrenmesi ve incelemesine dayalı bir eğitimde muhtasar ve giderek sayıları artan manzum eserler önemli bir yer tutmuştur. Medreselerdeki eğitim ihtiyacını karşılamak üzere, daha önce yazılmış muhtasar ve orta hacimli eserlerin okutulması veya yeni eserlerin yazılması şeklinde iki yol tutulmuştur. Memlûk dönemi âlimleri kendi mezheplerinin erken dönem kaynakları üzerine ciddiyetle eğilmiş olmakla birlikte yeni eserlerin yazılması şeklindeki ikinci yol daha çok tutulmuş ve Hanefiler dışındaki diğer üç mezhepte müteahhirün döneminin ders metinleri Eyyûbiler-Memlûkler dönemi âlimlerince kaleme alınmıştır (Hanefiler'in müteahhirün dönemindeki önemli muhtasar metinleri ise Iraklı ve Orta Asyalı âlimlerce yazılmıştır). Eğitim amaçlı kullanılan muhtasar ve orta hacimli eserlere şerhler yazılmış, ilim çevrelerinde rağbet gören muhtasar eserler genellikle birer şerh geleneği oluşturmuştur. Bunlar arasında İbnu'l-Hâcib'in *el-Muhtasaru'l-fer'i* (Malikî furûu alanında) ve *Muhtasaru'l-Münteha* (fıkıh usulü alanında) adlı iki eseri, Halil b. İshak el-Cündî'nin *el-Muhtasar'*ı (Malikî furûu alanında), Nevevî'nin *Minhâcu't-tâlibîn*'i (Şâfiî furûu), Taceddin es-Sübki'nin *Cem'u'l-cevâmi'i* (fıkıh usulü alanında), İbn Kudame el-Makdisî'nin *el-Mukni*'i (Hanbelî furûu), Abdulganî el-Makdisî el-Cemmâli'nin *Umdetu'l-ahkâm*'ı (ahkam hadisleri alanında) sayılabilir.

Eser yazımında fıkıh birikiminin yeni bir coğrafyada ve yeni hadiseleri dikkate alarak tekrar gözden geçirilmesi, bir başka ifadeyle fıkıhın kendi iç gelişimi ve mezheb içi farklı kişi ve ekollerin değerlendirmeye tabi tutulması da önem arz eder. Nitekim bu coğrafya ve ilmi vasat değişiminin getirdiği yeni tasnifler, ıstılahlar, söylemler üzerinde henüz çalışılmamıştır. Bunun yanısıra ilim zihniyetinin getirdiği yönelişler ve ilgili dönemin müessesevi ihtiyaçlarına bağlı olarak da eserler şekillenmiş ve yeni türler ortaya çıkmıştır. İlim zihniyetinin etkisine örnek olarak özellikle hadis ve tarih yönelişli çalışmaların yoğunluğunu verebiliriz. Ayrıca İbnu'l-Hümmam'ın *Fethu'l-Kadîr*'inde olduğu üzere bizzat furû fıkıh eserlerinin yazımında hadislere önemli bir yer verildiğini de söyleyebiliriz.

Yazılan eserlerin içerik olarak hadis ve tarih yönelişli ilim zihniyetinden etkilendiğini ifade etmenin yanısıra tür olarak Eyyûbiler-Memlûkler dönemine has bazı yazım türlerinin de ortaya çıktığına değinmekte fayda bulunmaktadır. Bu çerçevede ahkam hadisleri, yargı hukukuna dair müstakil eserler, hisbe ve siyaset-i şer'iyye başlıklı müstakil eserler, kavâid yahut eşbah ve nezâir türü müstakil eserler, fıkıh eserlerindeki hadisleri tahrîce dair eserler bunlar arasında sayılabilir. Ayrıca daha önce örnekleri bulunmakla birlikte tabakât eserleri yazımının bu dönemde çok yoğun olduğuna işaret edilmelidir.

c) Eser Veren Âlimler

Ele alınan dönemde fıkıh, fıkıh usûlü, feraiz, yargı hukuku, devlet yönetimi, ahkam tefsiri, ahkam hadisleri ve fukaha tabakâtı gibi çeşitli dallarda yazdıkları fıkıh eserleri klasikleşen âlimler arasında şunlar sayılabilir:¹¹

- | | |
|-------------------------------------|---------------------------------|
| 1. Ebû Bekr el-Kâsânî | 19. Abdullah b. Yusuf ez-Zeylaî |
| 2. Abdulgani el-Makdisî el-Cemmâîfî | 20. Taceddin es-Sübki |
| 3. Seyfeddin el-Âmidî | 21. Cemaleddin el-İsnevî |
| 4. Muvaffakuddin İbn Kudâme | 22. Halil b. İshak el-Cündî |
| 5. İbnu's-Salah | 23. Ekmeleddin el-Bâbertî |
| 6. Abdülaziz b. Abdisselam | 24. Abdülkadir el-Kureşî |
| 7. İbnu'l-Hacib | 25. Burhaneddin İbn Ferhûn |
| 8. Nevevî | 26. Bedreddin ez-Zerkeşî |
| 9. Şehabeddin el-Karafî | 27. İbn Receb el-Hanbelî |
| 10. Kurtubî | 28. Alaeddin et-Trablusî |
| 11. İbn Dakîk el-İd | 29. İbn Hacer el-Askalanî |
| 12. Necmeddin et-Tûfî | 30. Bedreddin el-Aynî |
| 13. Takıyyuddin İbn Teymiyye | 31. İbn Kutluboğa |
| 14. İbn Kayyim el-Cevziyye | 32. İbnu'l-Hümmam |
| 15. Abdülaziz el-Buharî | 33. Celaleddin el-Mahallî |
| 16. Bedreddin İbn Cema | 34. Alaeddin el-Merdavî |
| 17. Takıyyüddin es-Sübki | 35. Celaleddin es-Suyûtî |
| 18. Necmeddin et-Tarsûsî | 36. Zekeriyya el-Ensarî |

Bu listeyi daha da uzatmak mümkündür. Ancak burada vurgulamak istediğimiz husus, bu âlimlerin eserlerinin günümüzde de çok tanınan ve başvurulan eserler olduğudur.

Yaptığımız tespit çalışmasında eser verdiği tespit edilen âlimlerin büyük çoğunluğunun, çalışmalarını Kahire veya Dımaşk'ta sürdürdüğü görülmüştür. Vefat ettikleri yerlere göre bir değerlendirme yapıldığında (ki, çoğunlukla ilmi faaliyetlerini sürdürdükleri yerde vefat etmişlerdir) bu iki şehri Halep, Mekke, Kudüs, İskenderiye ve Medine takip etmektedir. Ulemanın vefat tarihleri ve yerleri bakımından 6./12. ve 7./13. yüzyıllarda Dımaşk ilk sıradadır (bu iki asırda Dımaşk'ta 44 kişiye karşılık Kahire'de 24 kişi). Sonraki üç yüzyıl boyunca ise Kahire ilk sıraya geçmiştir: 8./14. yüzyılda Kahire'de 73 kişiye karşılık Dımaşk'ta 57, bir sonraki yüzyılda (9./15.) yine Kahire'de 73 kişiye karşılık Dımaşk'ta 26 kişi. Memlûkler'in son döneminde (10./16. yüzyılın ilk çeyreği) ise Kahire'de 19 kişiye karşılık Dımaşk'ta 7 kişi bulunmaktadır.

11 Burada zikredilen Kâsânî, Âmidî, Kurtubî, Zeylaî, Abdülaziz el-Buharî gibi bazı âlimler, Eyyubî-Memlûk coğrafyası dışından gelerek buraya yerleşmiş ve ilmi faaliyetlerini burada sürdürmüşlerdir. Mesela Kâsânî, Orta Asyalı olmakla beraber Haleb'e yerleşmiş, uzun süre eğitim faaliyetinde bulunduktan sonra burada vefat etmiştir (v. 587/1191).

Kudüs, Mekke ve Medine’de ilk iki asırda çok az kişinin bulunduğu dikkat çekmektedir. Bu iki asırda listemizdeki âlimlerden Mekke ve Medine’de sadece birer, Kudüs’te ise iki kişi vefat etmiştir, öte yandan 8./14. yüzyıldan itibaren bu üç şehirdeki alim sayısı artmıştır.

Tablo 1

Fıkıh eseri telif eden âlimlerin vefat yerleri ve yüzyıllara göre dağılımı

Vefat yeri ¹²	Kişi sayısı	6./12. yüzyılın son çeyreği	7./13. yüzyıl	8./14. Yüzyıl	9./15. Yüzyıl	10./16. yüzyılın ilk çeyreği
Kahire	189	3	21	73	73	19
Dımaşk	133	6	38	56	26	7
Haleb	36	5	9	11	9	2
Mekke	26	-	1	6	16	3
Kudüs	19	1	1	3	11	3
İskenderiye	11	-	6	3	2	-
Medine	9	-	1	4	3	1
Hama	8	-	2	3	2	1
Harran	4	-	4	-	-	-
Safed	4	-	-	4	-	-
Trablusşam	4	-	-	2	1	1
Kus	3	-	2	1	-	-
Dimyat	2	-	1	-	1	-
Halil	2	-	-	2	-	-
Nablus	2	-	-	1	1	-
Ba’lebek	1	-	-	1	-	-
Dirin (Mısır’ın Garbiye bölgesi)	1	-	1	-	-	-
Gazze	1	-	-	-	1	-
Humus	1	-	-	1	-	-
İsnâ	1	-	1	-	-	-
Kalyub	1	-	-	1	-	-
Remle	1	-	-	1	-	-
Ridaniye	1	-	-	-	1	-
Said bölgesi (Mısır)	1	-	1	-	-	-
Telza’ta (Ariş / Mısır)	1	-	1	-	-	-
Belirsiz	2	-	1	1	-	-
Toplam	464	15	91	174	147	37

12 Seyahat esnasında vefat edenler defnedildikleri şehir içerisinde gösterilmiştir. Ayrıca Dımaşk yakınlarındaki Neva köyünde vefat eden Nevevî ile Mizze köyünde vefat eden Necmeddin et-Tarsusî bu listede Dımaşk içinde gösterilmiştir.

Söz konusu dönemde fıkıh eseri yazan âlimlerin hemen hepsi dört fıkıh mezhebinden birine mensup olarak bilinir.¹³ Bazı âlimlerin mutlak ictihad seviyesine ulaştığı ileri sürülmüştür, ancak bu, yetiştikleri mezhep dışında yeni ve farklı bir görüş külliyyatı ortaya koydukları anlamına gelmemektedir.

Söz konusu âlimlerin mezheplerine göre dağılımı da şöyledir:

Tablo 2

Fıkıh eseri telif eden âlimlerin mezheplere göre dağılımı

Mezheb	Kişi sayısı	Vefat Yeri				
		Kahire	Dımaşk	Haleb	Mekke	Diğer
Şafîî	247	105	62	18	18	44 ¹⁴
Hanefî	103	44	32	17	3	7 ¹⁵
Hanbelî	59	13	35	-	1	10 ¹⁶
Malikî	52	26	2	1	4	19 ¹⁷
Zahiri eğilimli	2	1	1	-	-	-
İsnaaşeri	1	-	1	-	-	-
Toplam	464	189	133	36	26	80

Listede yer alan Şafîî âlimler birkaç istisna dışında Memlûk ilim merkezlerinin hemen tümünde yaygın iken, Hanefî âlimler Mısır'da Kahire dışında ve Bilâduşşam'da da Hama gibi bazı yerlerde görülmez; genelde Kahire, Dımaşk ve Haleb'de yoğunlaşmışlardır. Mâlikîler ağırlıklı olarak Mısır'da yoğunlaşmıştır. Özellikle İskenderiye'de diğer mezheplerden daha yoğun bir Malikî varlığı görülmektedir. Memlûkler döneminde zikredilmesi gereken önemli bir husus da uzun süredir Hicaz'da ve özellikle Medine'de son bulan Malikî fıkıh tedrisinin ve varlığının İbn Ferhûn ailesi eliyle yeniden başlamış olmasıdır. Öte yandan Mâlikîler'in Bilâduşşam'daki varlığı son derece zayıftı. Bunun aksine Hanbelîler, Bilâduşşam'da yoğunlaşmıştı; Mısır ve Hicaz'daki mevcudiyetleri zayıftı.

Fıkıh eseri bulunan âlimlerin beşte dördünün ana uğraş veya ihtisas alanı fıkıhtır. Bu âlimler ağırlıklı olarak bir medresede müderris olarak görev alanlardan oluşmaktadır. İçlerinden pek çoğu aynı zamanda -en azından kariyerlerinin belirli bir döneminde- kadılık yapmıştır. Bunun dışında müftülük, Daruladl müftülüğü, vakıf veya hankah yöneticiliği, muhtesiblik, vezirlik,

13 Herhangi bir mezhep mensubiyeti bilinmeyen veya Zâhirî eğilimli olduğu söylenen Muhyiddin İbnu'l-Arabi (v. 638/1240), Zâhirî eğilimli olduğu kaydedilen İbnu'l-Burhân (Ahmed b. Muhammed, v. 808/1405) ve Lübnan'da faaliyet gösteren İsnaaşeri Şemseddin el-Cizzîni el-Âmilî (Muhammed b. Mekki, v. 786/1384) bunların istisnasıdır.

14 Şafîî âlimlerden 14'ü Kudüs'te, 7'si Hama'da, 4'ü Safed'de, 4'ü Medine'de, 3'ü Kus'ta diğerleri çeşitli şehirlerde vefat etmiştir.

15 Hanefî âlimlerden 7'si Medine, Kudüs ve Trablusşam'da vefat etmiştir. Öte yandan listedeki Hanefî âlimlerden İskenderiye, Hama gibi bazı şehirlerde vefat eden hiç kimse yoktur.

16 Hanbelî âlimlerden 4'ü Harran'da vefat etmiştir (bunların hepsi 6./12. ve 7./13. yüzyıllarda yaşamıştır). Diğerleri Nablus, Halil, Kudüs, Ba'lebek gibi Bilâduşşam'ın farklı şehirlerinde vefat etmiştir. Öte yandan Medine, İskenderiye, Hama, Trablusşam ve Haleb'de vefat eden hiç Hanbelî âlimi yoktur.

17 Malikî âlimlerden 10 tanesi İskenderiye'de 4 tanesi Medine'de 7'si diğer şehirlerde vefat etmiştir. Kahire'de vefat edenlerin biri de esasen İskenderiye'lidir ve orada uzun süre kadılık yapmıştır.

katiblik (idari-mali yapıda görevli memurluk) gibi çeşitli vazifeler de üstlenmişlerdir. Fıkıh eseri yazarların beşte birinin ana uğraş veya ihtisas alanı fıkıh dışındadır. Bunlar da meslek olarak müderrislik, kadılık gibi görevler üstlenmiş olabilirler, ancak ağırlıklı meşgaleleri hadis, tarih, tasavvuf, kelim, mantık, matematik, dil ilimleri gibi farklı alanlara yönelik olmuştur.

Tablo 3

Fıkıh eseri telif eden âlimlerin ilim dalına yahut mesleklerine göre dağılımı

Ağırlıklı ihtisas alanı ¹⁸	Sayı
Fakih (müderris, müftü, kadı, muhtesib, vezir, bürokrat vb. dahil)	382
Tarihçi	18
Muhaddis	18
Sufî	14
Kelamcı, mantıkçı, filozof	10
Kıraat âlimi; müfessir	8
Dil, nahiv âlimi; edîb	6
Matematikçi, astronom	5
Tabib	2
Mimar	1
Toplam	464

Listeye alınan âlimlerin itikadî ekol mensubiyetlerini tam olarak tespit etmek zorluklar taşımaktadır. Bununla birlikte genel bir tespitte bulunmak mümkündür: Eyyübîler ve Memlûkler dönemi âlimlerinin büyük çoğunluğu, -bir iki istisna bir kenara bırakılırsa- Eş'ariyye ve ehli hadis yönelişlerinden birine sahipti. Şafîî ve Malikî âlimlerin genelde Eş'arî oldukları, ancak Ehl-i hadisin etkisiyle çoğunlukla erken dönem Eş'arîliğini öne çıkaran bir tavra sahip oldukları, yani Fahreddin er-Râzî sonrası gelişen, felsefeyle imtizaç etmiş kelim ilminden uzak durdukları söylenebilir. Hanbelî âlimlerin yanı sıra İbn Teymiyye'nin etkisiyle Şafîî ve Malikîler'den bazılarının da kelamî bir intisabı tamamen reddeden bir tavra sahip olduğu görülmektedir. Hanefîler'in itikadî eğilimlerine gelince Eş'ariyye, ehli hadis veya Hanefî-Matürîdî geleneğine bağlılık açısından açık bir tespitte bulunmak her zaman kolay olmayabilir. Öte yandan 6.-7./12.-13. asırlarda Harizm'den veya başka yerlerden Anadolu'ya gelen bazı Hanefî-Mutezili âlimlerin varlığına karşın benzer bir durum Eyyübî-Memlûk topraklarına gelenler arasında görülmemektedir. İtikadî yönelişi belirleme açısından fakihlerin İbn Arabî'nin vahdet-i vücud öğretisine yönelik tavırları da incelenmesi gereken ilginç bir konudur.

18 Birden fazla alanda yetkin olan âlimler (mesela İbn Teymiyye, İbn Dakîk el-İd, Takıyyüddin es-Sübki gibi) fakihler içerisinde gösterilmiştir. Birden fazla alanda yetkin olmakla birlikte hadis, tarih, matematik, tıp, kelim, mantık gibi başka bir alandaki eserleriyle daha çok tanınan sınırlı sayıda bazı âlimler (İbn Asakir, Şemseddin Muhammed el-İsfahanî, Kutbüddin er-Râzî, İbn Haldun, İbnü'n-Nefis İbnü'l-Hâim, İbn Hacer el-Askalanî gibi) ise ilgili alanlarda sayıma dahil edilmiştir.

d) Türlerine Göre Yazılan Eserler

1. Usûl Eserleri

Usûl eserlerine dair bir araştırmaya göre Fahreddin er-Râzî ile İbn Kemal Paşa (vefat tarihleri itibarıyla, 606-940/1209-1533) arasında bir usûl eseri yazdığı bilinen 400 âlim bulunmaktadır.¹⁹ Bu âlimlerin 220'si Memlûk topraklarında, diğerleri ise İslam âleminin geriye kalan kısımlarında (Mağrib ve Endülüs, Yemen, Anadolu, Irak, İran, Orta Asya, Hindistan) yaşamıştır. Araştırmamıza temel olmak üzere oluşturduğumuz listeye göre de usûl eseri yazan âlimlerin sayısı buna yakındır. Bu âlimlerin yazdıkları usûl eseri sayısı ise 350 civarındadır (bu rakama kısmi veya natamam şerhler, belirli konulara dair risaleler ve manzum eserler de dahildir). Memlûkler döneminde, müteahhirûn döneminin eğitim ve telifle ilgili genel eğilimine uygun olarak usûl eserleri yazımı belirli mihver eserler etrafında gelişmiştir. Çalışmalara yön veren, bir başka ifadeyle söz konusu dönemdeki âlimlerin şerh, ihtisar, nazma çekme, hâşiye yazma gibi çeşitli çalışmalarına konu olan mihver eserler şunlardır:

1. *el-Mahsûl* (Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210))
2. *el-İhkâm* (Âmidî) ve onun dolaylı ihtisarı *Muhtasaru İbni'l-Hâcib* (v. 646/1249)
3. *el-Varakât* (İmâmû'l-Harameyn el-Cüveynî (v. 478/1085))
4. *Minhâcu'l-vusûl* (Beyzâvî (v. 691/1291-2))
5. *Tenkîhu'l-fusûl* (Karafî (v. 684/1285))
6. *Ravzatu'n-nâzır* (Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî (v. 620/1223))
7. *el-Usûl* (Ebu'l-Usr el-Pezdevî (v. 482/1089))
8. *el-Menâr* (Ebu'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310))
9. *Cem'u'l-cevâmi'* (Tâceddin es-Sübki (v. 771/1370))

Daha az miktarda olmak üzere Hanefiler *Muğni* (Habbâzî) ve *Bedi'u'n-nizâm* (İbnu's-Saati) üzerinde de çeşitli çalışmalar yapmışlardır.

Bu mihver eserlerden Cüveynî ve Pezdevî'nin eserleri hariç diğerleri İslam ilimler tarihinin müteahhirûn döneminde yazılmıştır. Geriye kalan eserlerden *el-Menâr*'ın müellifi Nesefî hariç diğerleri Eyyübiler-Memlûkler döneminde Mısır – Şam coğrafyasında yaşamıştır. Bunlardan Âmidî, İbnu'l-Hâcib, Karâfî ve İbn Kudâme 7./13. yüzyılda, Tâceddin es-Sübki ise 8./14. yüzyılda yaşamıştır.

Yukarıda bahsedilen mihver eserlerin çoğu uzun süreli şerh gelenekleri oluştururken bir kısmı belirli bir dönemle sınırlı kalan bir ilgiye mazhar olmuştur. Ele alınan dönemde usûl yazımı, ansiklopedik boyutta önemli telif eserlerin yanısıra muhtasarlar, şerhler ve manzum eserler şeklinde ortaya çıkmıştır. Usûl yazımının tüm dönem boyunca ilgi çektiğini söyleyebiliriz. Çoğu doğu ülkelerinden gelen, Fahreddin er-Râzî mektebine mensup âlimler *el-Mahsul*

19 Bk. Muhammed Boynukalın, *Fıkıh Usûlü Âlimleri ve Eserleri*, s. 160-371. Önemli usûl eserleri bulunan söz konusu iki meşhur âlimin seçimi itibarı olup -6./12. asır sonlarında vefat eden birkaç kişi dışında- Eyyübiler ve Memlûkler dönemindeki usûl âlimlerinin tamamı bu zaman diliminde yaşamıştır.

çerçevesinde bir literatür ortaya çıkmasına yol açarken Râzî'ye eleştiriler yönelten, ancak aynı metot ve üslubu kullanan Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı da usûl yazımında büyük etkide bulunmuştur. Bu iki önemli usûl eseri, tüm İslam âleminde müteahhirün dönemi usûl yazımını ve gündemini belirlemiştir. Müteahhirün döneminin kelâmî-epistemolojik dönüşümünü yansıtan bu çalışmalara karşı çıkan ve özellikle felsefî kelâm ve mantık eğitimini reddeden İbnu's-Salah, Cüveynî'nin -söz konusu dönüşüm öncesine ait- *el-Varakât* adlı eserine bir şerh yazmış ve dönem boyunca (hatta günümüze kadar) süren bir şerh geleneğini başlatmıştır.²⁰

Nahcıvanî (v. 651/1253), Karafî, Şemseddin Muhammed el-İsfahanî (v. 688/1289), uzun bir süre Eyyübî topraklarında bulunan Siraceddin el-Urmevî (v. 682/1283) ve onun öğrencisi Safiyüddin el-Hindî (v. 715/1315) *el-Mahsul* üzerine çalışmalar yapmışlardır.²¹ Ayrıca Râzî'nin *el-Meâlim* adlı, birden fazla ilim dalını meseleler halinde özetle anlattığı eserinin usûl bölümü de 7./13. ve 8./14. yüzyıllarda dönemin birçok âlimi tarafından şerh çalışmasına konu olmuştur.²²

Râzî mektebine daha yakın olan ve Âmidî ile İbnu'l-Hacib'in eserlerini de dikkate alan Beyzavî'nin yazdığı *Minhacu'l-vusûl* de Memlükler dönemi boyunca Şafî âlimlerin üzerinde çalıştığı eserlerden biri olmuştur. Söz konusu dönemde bu eser üzerine 30 civarında şerh, haşiye, tahric gibi çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında Cemaleddin el-İsnevî'nin (v. 772/1370) ve Tâceddin es-Sübkî'nin şerhleri en meşhur olanlarıdır.

Âmidî'nin eserini esas alarak iki eser yazan İbnu'l-Hacib ise müteahhirün döneminde üzerine en çok şerh ve haşiye yazılan *el-Muhtasar* adlı eserini ortaya koymuştur (İbnu'l-Hacib'in furû ile ilgili muhtasar eserinden ayırdetmek üzere buna *el-Muhtasaru'l-usûlî* de denilmiştir). Başta Şafî ve Malikî fakihleri olmak üzere farklı mezheplerden birçok âlim bu esere şerh yazarken Hanefilerden Ekmeleddin el-Bâbertî ise ona eleştiriler yönelttiği bir eser kaleme almıştır. İbnu'l-Hacib'in eseri üzerine Memlükler dönemi âlimlerince 40 civarında çalışma yapılmıştır. Bunların en meşhuru Tâceddin es-Sübkî'nin *Ref'u'l-hacib* adlı eseridir. Öte yandan İbnu'l-Hacib'in eserine yazılan şerhlerin en önemlilerinden olan İcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı pek ilgi çekmemiş görünmektedir ve bu eser üzerine hemen hiç çalışma yapılmamıştır. Oysa Osmanlılar'da İbnu'l-Hacib'in eseri İcî'nin şerhi ve Taftazanî ile Seyyid Şerif el-Cürcanî'nin haşiyeleri üzerinden okunmuş ve ciddi bir haşiye geleneği oluşturmuştur. Memlükler dönemindeki bu farklılığın sebebini yukarıda bahsedilen ilim zihniyetinde aramak gerekir.

Malikî fakihlerin bu dönem ve sonrasındaki çalışmaları genellikle Karafî'nin *et-Tenkîh*'i ve İbnu'l-Hacib'in *el-Muhtasar*'ı etrafında şekillenmiştir. Malikî âlimler içinde usûl açısından en velud olanı, bu alanda çok sayıda önemli eser kaleme almış olan Karafî'dir. Mağrib ve Endülüs bölgesinden Malikî fakihlerinin hususi ilgisine mazhar olan Gazalî'nin *Mustasfası* üzerine Eyyübîler dönemi Malikîleri'nin de (İbn Şas ve İbn Reşik gibi) ihtisar türü bazı çalışmalar

20 Özellikle Râzî mektebini incelemekle birlikte bu farklı usûl tavırları hakkında bilgi veren bir çalışma için bk. Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Razi Mektebi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

21 *Mahsul* üzerine yapılan çalışmalar, anılan kişilerin eserleriyle sınırlı değildir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Başoğlu, *Fahreddin er-Razi Mektebi*, s. 54-59, ayrıca 129 vd.

22 Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu dönemde *el-Mealim* üzerine 7 tane şerh ve ihtisar çalışması yapılmıştır.

yaptıkları, ancak daha sonra Memlûkler'de bu esere yönelik başka bir çalışma yapılmadığı görülür. Bunun gerisinde de yukarıda bahsedilen eserlerin öne çıkması yatmaktadır.

Râzî'nin eserleri dışında Memlûkler dönemi Şafîî âlimleri özellikle dört esere önem vermişlerdir: İbnu'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*, Cüveynî'nin *el-Varakât*, Beyzavî'nin *Minhacu'l-vusûl* ve Taceddin es-Sübki'nin *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eserleri. Sübki'nin eseri kısa süre içinde medreselerde okunan temel eser haline almış, 8./14. yüzyıl sonlarından itibaren Memlûkler döneminin yaklaşık son 150 yılı boyunca eser üzerine farklı türlerden 30 civarında çalışma yapılmıştır. Sübki'nin eserinin en önemli şerhlerinden birini Zerkeşi yazmıştır; 9./15. yüzyıl Memlûk âlimlerinden Celaleddin el-Mahallî'nin şerhi ise en meşhur olanıdır. Memlûkler'den sonra da Beyzavî'nin *Minhac*'ı değil, artık Sübki'nin eseri genellikle Mahallî haşiyesiyle birlikte okunmuş ve bunlar üzerine çalışmalar yapılmıştır.

Hanefî fakihler bu dönemde daha çok Pezdevî'nin eseri ile Ebu'l-Berekat en-Nesefî'nin *el-Menâr*'ı üzerine çalışma yapmışlardır. Pezdevî'nin şerhlerinden en meşhuru Memlûkler döneminde Halep'te yaşayan âlimlerden Abdülaziz el-Buharî'ye (v. 730/1330) aittir. Iraklı Hanefîlerden İbnu's-Saati'nin (v. 694/1295) *el-Bedî*'i ile Dımaşk'a gelip yerleşen Habbazî'nin (v. 691/1292) *el-Muğni*'si de 8./14. yüzyıl boyunca Memlûk Hanefî âlimlerinden ilgi görmüş ve birçok şerhe konu olmuştur (*el-Bedî*'e bazı Şafîî âlimler de şerh yazmıştır). Ahsikesî'nin (v. 644/1246) Pezdevî'nin usûlünü ihtisar ederek ortaya koyduğu *el-Muhtehab*'ı üzerine de bazı çalışmalar yapılmıştır. Öte yandan Osmanlılar'da çok önem verilen ve bir şerh-haşiye geleneği oluşturan Sadruşşeria'nın *et-Tavzih*'i ve Taftazanî'nin onun üzerine yazdığı *et-Telvih* adlı haşiyesi Memlûkler dönemi âlimleri tarafından pek ilgi görmemiştir. Memlûkler döneminde 7./13. ve 8./14. yüzyıllarda öndegelen Hanefî usûl âlimleri arasında Abdülaziz el-Buharî ve Habbâzî yanısıra, Hüsameddin es-Sıgnakî (v. 714/1314), Kıvamuddin el-Kâkî (v. 749/1349), Alaeddin İbnu't-Türkmanî (v. 749/1350), Emir Katib el-Etkanî (v. 758/1357), Siraceddin Ömer el-Gaznevî el-Hindî (v. 773/1372) ve Ekmeleddin el-Bâbertî (v. 786/1384) sayılabilir. Memlûklerin son yüzyılında yaşayan İbnu'l-Hümmam'ın (v. 861/1457) yazdığı *et-Tahrîr* ve öğrencisi İbn Emîri Hacc'ın (v. 879/1474) şerhi (*et-Tahrîr*) de söz konusu dönem Hanefî âlimlerince yazılan en önemli eserlerdendir.

Ehl-i hadis eğiliminin daha baskın olduğu Hanbelî âlimleri de, yukarıdaki âlimlere nisbetle sayıca daha az usûl eseri vermekle birlikte, bu alana önem vermişlerdir. Memlûkler dönemi Hanbelî âlimlerin usûl yazımı esas olarak İbn Kudame'nin -Gazâlî'nin *el-Mustasfâ*'sını örnek alarak yazdığı- *Ravzatu'n-nâzir* adlı eseri üzerinden yürümüş, özellikle Necmeddin et-Tûfî'nin (v. 716/1316) *Ravza* üzerine önemli şerh çalışması sonraki çalışmaların onun bu eseri üzerinden yürütmesini beraberinde getirmiştir. İbn Teymiyye ve öğrencilerinin -tıpkı İbnu's-Salah gibi- müteahhirün dönem usûl yazımına muhalefetleri, bu tür usûl yazımıyla mezc olmuş bir eser türünün ortaya çıkışını geciktirmiştir. Alaeddin el-Merdavî (v. 885/1480) *Tahrîru'l-menkul* ve onun şerhi olan *et-Tahbîr* adlı eserlerinde Râzî ve Âmidî ile onların takipçilerinin eserlerini de dikkate alan bir yol izlemiştir. Usûl açısından yukarıdaki dört Hanbelî âlimin yanısıra el-

Müneccâ b. Osman (v. 695/1296), İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) ve İbnu'l-Mibred (v. 909/1503) de önemli çalışmalar yapmışlardır. Eyyübîler-Memlûkler döneminin dikkat çeken hususlarından biri de müteahhirûn dönemi mantık-metafizik yöntem ve dilinin kullanılmasına tepki gösteren âlimlerin standart usûl yazımı dışında eserler yazmış olmalarıdır. Bunlar içerisinde İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin tavrı öne çıkar.

Genel olarak değerlendirilecek olursa Memlûkler döneminde usûl yazımının çok canlı olduğu, Râzî ve Âmidî'nin eserleri üzerinden usûl meselelerinin tartışıldığı, fikhın aşağıda kısaca bahsedilecek olan küllî kâidelere dayandırılması, maslahat ve makasıdın gözetilmesi hususlarına önem verilerek özel bir kitabiyatın ortaya çıktığı, özellikle Memlûkler döneminin getirdiği yeni hukuk uygulamalarının da etkisiyle bir mezhebe ittiba, taklid ve telif, icihad ehliyeti gibi canlı tartışma konularının var olduğu görülmektedir. Yukarıda bahsedilen eserler dışında da Bedreddin ez-Zerkeşi'nin (v. 794/1392) ansiklopedik eseri *Bahru'l-muhît*'i gibi fikh usûlü tarihinde çok önemli bir yere sahip olan eserler bulunmaktadır. Yukarıda zikredilen âlimlerin dışında ilmi mesaisinde fikh usûlüne ağırlık veren âlimler arasında Şemseddin el-Cezerî (v. 711/1312), Alaeddin el-Bâcî (v. 714/1314), Alaeddin el-Konevî (v. 729/1329), Nureddin el-Hevvârî (v. 737/1336), Tâceddin İbnu't-Türkmanî (v. 744/1343), Şemseddin Mahmud el-İsfahanî (v. 749/1349), Takıyyüddin es-Sübki (v. 756/1355), Celaeddin et-Tebbânî (v. 793/1391), Şihabeddin el-İbşitî (v. 883/1478) gibi pek çok âlim sayılabilir.

Genelde müteahhirûn dönemi özelde de Memlûkler dönemi için icihad, taklid, mezheb ve bununla bağlantılı olarak fetvâ ve kaza anlayışı özellikle incelenmeyi bekleyen bir alandır. Memlûklerde âlimlerin müctehid derecesine erişmelerini hedefleyen bir eğitim verildiği, birçok âlim hakkında müctehid olduğunun söylendiği ve icihad ehliyetine dair bir gündem bulunduğu görülür. Çok sayıda âlimin -kendisi veya başkaları tarafından- icihad rütbesinde olduğu söylenmiştir. İctihad ve mezhebe bağlılık konusunda genel olarak iki tür yaklaşım bulunduğu, bunlardan birinin mutlak icihad seviyesine ulaşmayı önemseydiği (Suyûtî'nin *et-Tahdis bi-nimetillah* adlı risalesi bu tür iddiaların bir örneğidir), diğer yaklaşımın ise hukukî istikrarı daha çok önemseydiği (İbn Receb el-Hanbelî'nin (v. 795/1393) *er-Red alâ men ittebaa gayra'l-mezâhibi'l-erbaa* adlı eserindeki görüşleri bunun bir örneğidir) görülmektedir.²³ Naslara, yani Kitap ve Sünnet'e ittiba ve mezheb kavilleri arasındaki ilişki, mezhebin rolü ve geçmiş birikimin nasıl yorumlanacağı hususu, Ebu Şâme, İbn Teymiyye, Karâfî, Takıyyüddin es-Sübki gibi birçok âlimin önemli bir gündem maddesidir. Mesela Takıyyüddin es-Sübki'nin *Manâ kavli'l-İmâm el-Muttalibî: İzâ sahha'l-hadîs fe-hüve mezhebi* adlı eseri, esasen avam açısından naslara ittiba ile mezhebi taklid arasındaki sınırı belirleyen kuralları tartışır. Bu çerçevede taklidin esaslarını belirlemeye yönelik fikh usûlünde işlenen konuları daha ayrıntılı ve güncel meseleleri dikkate alarak işleyen eserler de yazılmıştır. Medine tarihine dair eserleriyle meşhur olan Nureddin es-Semhudî'nin (v. 911/1506) *el-İkdu'l-ferid fi ahkami't-taklid* adlı eseri bu tür kitabiyata örnek verilebilir.

23 Bu konuda ayrıca bk. Tuncay Başoğlu, "Memlûkler Döneminde Fikh Eğitimi", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, sayı 25-26, 2018 Bahar-Güz, s. 5-57 (yayımlanacak).

Necmeddin et-Tarsusî'nin (v. 758/1357) *Tuhfetu'l-Türk* adlı eseri gibi bazı eserlerde görüldüğü üzere Memlûklerde mezhepler arası bir rekabet olmakla birlikte, Büveyhîler – Selçuklular döneminde doğu topraklarında olduğu gibi bir çatışma yoktur. Tabii ki mezheb savunusuna dair eserler yazılmıştır (bk. aş. Tabakât), ancak sosyal bir çatışma zemini bulunmamaktadır. Usûl eserlerinde teorik olarak tartışılan hususlar bir yana fiilen Gazâlî'nin tüm mezhepleri kucaklayan yaklaşımı yürürlüktedir. Nitekim ihtilafta rahmet olduğu yolundaki anlayışa dayalı ifadeler bu kabullenmeyi ve hoşgörüyü yansıtır. Safed kadısı el-Hatib el-Osmanî (Sadreddin Muhammed b. Abdirrahmân ed-Dımaşkî es-Safedî, v. 780/1378'den sonra) de aynı yaklaşımla, hilaf eserinin adını *Rahmetu'l-ümme fi'htilâfi'l-eimme* olarak koymuştur.

Mezheplerin yerleşmesi, usûl eserlerinin daha teorik hale gelmesi ve “iftâ ile içtihadın birbirinden ayrı ilmî faaliyetler olarak görülmeğe başlanmasının”²⁴ ardından mezheb içi ichtihad, tahrîc, tercih ve mezhebe göre fetvâ verme esaslarına yönelik daha hususî talimatlar ve kâideler içeren eserler yazılması ihtiyacı gündeme geldi. Fetvâ âdâbına dair mütekaddimûn döneminde de çeşitli usûl ve furû eserleri içerisinde görüşler beyan edilmiş olmakla birlikte genellikle müffînin müctehid olması gerektiği şeklindeki kabulden hareket edilmiş ve müstakil bir fetvâ âdâbı/usûlü kitabiyatı ortaya çıkmamıştı.²⁵ Mezheplerin istikrarı ile birlikte, konunun usûl ve furû eserleri içerisinde incelenmesine ilave olarak özellikle Eyyübiler-Memlûkler döneminde bu konuya dair müstakil eserler yazılmıştır. Bu durumun hem fıkıh usûlü yazımının gelişimi/dönüşümü ile hem de mezheplerin istikrarı ile ilgili özel bir vakıyı yahut gelişmeyi gösterdiği kanaatindeyiz. Fetvâ âdâbıyla ilgili ele aldığımız dönemde yazılan önemli müstakil eserler arasında İbnu's-Salah'ın *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî*, Nevevî'nin *Âdâbu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, İbn Hamdan el-Harrânî'nin *Sıfatu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî* ve Suyûtî'nin *Edebu'l-fityâ* adlı eserleri zikredilebilir.

2. Kavâid, Furûk, Eşbah ve Nezâir Literatürü

Müteahhirûn döneminde fıkıh alanında zikredilmesi gereken önemli bir diğer gelişme, usûlün giderek daha teorik ve genel bir yapı kazanmasına karşı, usûl ile furû arasında irtibatı kuracak ara eserlerin ortaya çıkmış olmasıdır. Memlûkler döneminde kavâid, furûk, eşbah ve nezâir, tahrîcu'l-furû ale'l-usûl gibi adlarla ortaya çıkan eserlerin önemli işlevlerinden biri budur. Kavâid, furûk, eşbah ve nezâir gibi farklı adlarla yazılan eserlerin hepsinde ortak olan husus, bir bütün olarak şer'î hükümlerin temel hedeflerinin kavranması ve gerekçelendirilmesi

24 Bu konuda bk. Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, s. 22-25.

25 Fetvâ âdâbı kitabiyatı hakkında bk. Yaman, *a.g.e.*, s. 40-46. Her ne kadar Ebu Bekir el-Kâşânî'ye (v. 280/893) *Usûlu'l-fityâ* ve Iraklı Şafîî fakihî Ebu'l-Kasım es-Saymerî'ye (v. 386/996) *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî* adlı iki eser nispet ediliyorsa da bunlar hem nadir örnekler gibi görünmektedir hem de günümüze ulaşmadıkları için içerik ve amaçları hakkında tam bir tespit yapmak zordur. Mâlikî fakihlerden Huşenî'nin (v. 361/972) de *Usûlu'l-fityâ fi'l-fikh alâ mezhebi'l-İmam Malik* adlı bir eseri vardır, ancak bu eser, fetvâ usûlüyle ilgili değildir, mezheb içi görüş ayrılıklarını dayandıkları asılları vererek işler (bu eser hakkında bk. Necmettin Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 155). Ayrıca erken dönemlerde Saymerî'ye nispet edilen eserle aynı başlıkta başkaca bir esere rastlanmaması, en-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde bu tür bir eser kaydının bulunmaması, bu eserlerin -müstakil eserler olduklarını ve adlandırmaların sonradan değil de özgün olduğunu farzetsek bile- en azından nadir olduklarını gösterir.

düşüncesi üzerine kurulu olmalıdır ve bu yönüyle Cüveynî ve Gazâlî ile birlikte gelişen maslahat ve makâsîd düşüncesiyle irtibatlıdır; diğer yönüyle ise mezhebin sistemli bir bütünlük içinde kavranmasını sağlamak üzere cüz'î fıkıh meselelerinden istikra yoluyla küllî esaslara ulaşılması yahut birden fazla fıkıh bâbını ilgilendiren konu ve kavramların işlenmesi veya aralarındaki benzerlikten dolayı karıştırılabilecek olanların farklılıklarının gösterilmesi, böylece fer'î meselelerin çoğunda fıkıh düşüncesine yön veren esasların ortaya konulmasıdır. Küllî kâideler erken dönemlerden itibaren ortaya çıkmış ve çok sayıda ara kâide tespit edilmiş olmakla birlikte kavâid literatürünün tipik örneklerinin ortaya çıkışı Memlûkler döneminde. Müttekaddimûn döneminde zikredilen literatür örnekleri daha çok hilaf ilmi ile ilgili görünmektedir. Zaten Memlûkler döneminde kavâide dair bir söylem ve peşpeşe gelen çok sayıda eser vardır ve bunlar bu alanda bir literatürün varlığından bahsetmemizi meşrulaştırır; öte yandan erken dönemdeki örnekler kavâid düşüncesinin furû ve hilaf eserleri çerçevesinde gelişme göstermekle birlikte müstakil bir literatür ortaya çıkarmadığını, zaten dönemin mezheb tartışmalarının niteliği gereği hilaf literatürünün öncelikli olduğunu ortaya koymaktadır. Erken dönemde (özellikle 4.-5./10.-11. asırlarda) ve doğu İslam coğrafyasında mezhepler arası çekişmelerin tetiklediği ortam, hilaf eserlerinin altın çağıdır. Öte yandan bu tür ciddi bir çekişme ortamının bulunmadığı Memlûkler döneminde hilaf eserlerine pek fazla rastlamayız. Esasen kavâid literatürünü ortaya çıkaran kelâmî ve fikhî zihin altyapısının kelâmın ve fıkıh usûlünün geçirdiği dönüşümle önemli bir irtibatı vardır ve kavâid literatürü için verilen tipik örneklerin hemen hepsi Memlûkler dönemine aittir.²⁶

Memlûkler dönemi fıkıh mesaisinin ve yazımının özgün ve ayırdedici özellikleri arasında yer alan kavâid düşüncesine dair eserlerin içerisinde en meşhuru İzzuddin Abdülaziz b. Abdisselam'ın (v. 660/1262) *Kavâid* adını taşıyan eserleridir. Onun eserleri yukarıdaki usûl yazım geleneklerinin içinde yer almadığı gibi herhangi bir şerh geleneği de oluşturmamıştır. Bununla birlikte Memlûkler dönemi boyunca hem bu eser üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır hem de eşbah ve nezâir türü eserlerin gündemini ve söylemini belirlemiştir. İbn Abdisselam'ın *el-İmâm fî beyâni edilleti'l-ahkâm* adlı eseri doğrudan fıkıh usûlüyle, *Kavâidu'l-ahkâm* ise daha çok küllî kâideler ve maslahat düşüncesiyle ilişkilidir. Onu, *el-Furûk* adlı eseriyle öğrencisi Şihâbeddin el-Karâfî takip eder. Erken dönemlerde tefsir ilmindeki vucûh ve nezâir adlandırmasına benzer şekilde eşbah ve nezâir adıyla ilk eser veren ise ilmî faaliyetlerini Kahire'de sürdürmüş olan Şafîî âlim Sadruddin İbnu'l-Vekil'dir (v. 716/1317). Onun *el-Eşbah ve'n-Nezair* adlı eseri İsnevî, Taceddin es-Sübki, İbnu'l-Mulakkın, Suyûtî ve İbn Nuceym'in aynı adı taşıyan kitaplarına ve Alâî'nin *el-Mecmûu'l-müzhebi*'ne örnek olmuştur. Osmanlı dönemi Mısırlı Hanefî âlimlerinden Zeynüddin İbn Nuceym (v. 970/1563), kendi eserinde özellikle Sübki'nin çalışmasından faydalanmıştır. İbn Nuceym'in bu eseri sonraki dönemlerde

26 İlgili literatürün tarihî gelişimi hakkında ayrıntılı bir inceleme için bk. Necmettin Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 111-230; furûk literatürü hakkında bk. a. mlf., *İslâm Hukukunda Farklar*, s. 89-208. Ayrıca bk. Şükrü Özen, "Furûk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/furuk--fikih> (25.08.2019); Mustafa Baktra, "Kâide", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kaide> (25.08.2019).

bir şerh-haşiye geleneği oluşturmuş, üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Kavâid adıyla yapılan çalışmalar arasında üzerine birçok çalışma yapılan Halil b. Keykeldî el-Alâî'nin eseri ile Zerkeşî ve İbn Receb el-Hanbelî'nin eserleri de zikredilmeye değer.

İlk defa Şehabeddin ez-Zencanî'nin eseriyle başlayan, Cemaleddin el-İsnevî ve Şerif et-Tilimsanî'nin eserleriyle devam eden tahrîcî'l-furû ale'l-usûl tarzı eserler de usûl ile furû arasında ara eser ihtiyacını karşılamaya yönelik bir başka örnek olarak görülebilir. Furû-usûl irtibatını göstermeye yönelik birer eser yazan bu üç âlimden Zencanî Bağdad'da, İsnevî Kahire'de ve Şerif et-Tilimsanî ise Fas ve Tilimsan'da ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür. İbnu'l-Lahham'ın *el-Kavâid ve 'l-fevâidu 'l-usûliyye* adlı eseri de benzer bir hedef güder.

Bu çerçevede Memlûkler dönemi kavâid eserlerine dair şu kitaplar sıralanabilir:

1. Abdülazîz b. Abdisselâm (v. 660/1262), *Kavâidu 'l-ahkâm fî mesâlihi 'l-enâm*
2. Abdülazîz b. Abdisselâm, *el-Kavâidu 's-suğrâ*
3. Şihabuddin el-Karafî (v. 684/1285), *el-Furûk*
4. Sadruddin İbnu'l-Vekil (v. 716/1317), *el-Eşbâh ve 'n-nezâir*
5. Halil b. Keykeldî el-Alâî (v. 761/1359), *el-Mecmûu 'l-müzheb fî kavâidi 'l-mezheb*
6. İbnu'n-Nakkaş (v. 763/1362), *Kitâbu 'n-Nezâir ve 'l-furûk*
7. Taceddin es-Sübkî (v. 771/1370), *el-Eşbâh ve 'n-nezâir*
8. İbn Kadî'l-Cebel (v. 771/1370), *el-Kavâidu 'l-fikhiyye*
9. Cemaleddin el-İsnevî (v. 772/1370), *el-Eşbâh ve 'n-nezâir*
10. Cemaleddin el-İsnevî, *Metâliu 'd-dekâik fî tahrîri 'l-cevami' ve 'l-fevârik*
11. Şemseddin es-Sarhadî (v. 792/1390), *Muhtasarı Kavâidi 'l-Alâî*
12. Bedreddin ez-Zerkeşî (v. 794/1392), *el-Mensûr fî 'l-kavâid*
13. Bedreddin ez-Zerkeşî, *Hâşiye alâ Kavâidi 'l-Alâî*
14. İbn Receb el-Hanbelî (v. 795/1393), *el-Kavâid*
15. Ebu'r-Ruh İsa b. Osman el-Gazzî (v. 799/1397), *el-Cevahir ve 'd-dürer*
16. İbnu'l-Lahham (v. 803/1401), *el-Kavâid ve 'l-fevâidu 'l-usûliyye*
17. İbnu'l-Mulakkın (v. 804/1401), *el-Eşbâh ve 'n-nezâir fî 'l-fikh*
18. Siraceddin Ömer b. Reslân el-Bulkinî (v. 805/1403), *el-Fevâidu 'l-cisâm alâ Kavâidi*

İbn Abdisselam

19. Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Gazzî el-Ayzerî (v. 808/1406), *Esne 'l-makasid fî tahriri 'l-kavâid*
20. İzzeddin İbn Cema (v. 819/1419), *Şerh ale 'l-Kavâidi 'l-kübrâ li 'bni Abdisselâm*
21. Şemseddin el-Vannuğî et-Tunusî (v. 819/1419), *Tenkîhu Kavâidi İbn Abdisselam*
22. Takıyyüddin Ebu Bekr el-Hısnî (v. 829/1426), *el-Kavâid* (büyük ölçüde Alâî'nin *Mecmuu*'na dayalıdır)
23. İbn Hatibi'd-Dehşe, Mahmûd b. Ahmed el-Feyyûmî (v. 834/1431), *Muhtasar min kavâidi 'l-Alâî ve kelâmi 'l-İsnevî*

24. Bedreddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Bekrî el-Mısırî eş-Şâfiî (v. 9./15. yüzyılın ilk yarısı), *el-İstiğnâ fi'l-furûk ve'l-istisna*

25. İbnu'l-Mibred (v. 909/1503), *el-Kavâidu'l-küllüyye ve'd-davâbitu'l-fikhiyye*
İbnu'l-Mibred'in ayrıca *Muğni zevi'l-efhâm ani'l-kütübi'l-kesîre fi'l-ahkâm* adlı eserinde de küllî kâidelerle ilgili bir bölüm bulunmaktadır.

26. Celaleddin es-Suyûtî (v. 911/1505), *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâid ve furû'i fikhi's-Şâfiyye*

3. Furû Eserleri

Eyyübîler-Memlûkler döneminde tıpkı usûl eserlerinde olduğu gibi kapsamlı, standart furû eserlerinin yazımı belirli mihver eserler etrafında gelişmiş, esasen birer büyük şerh geleneği oluşturan bu mihver eserlerin çoğu yine bu dönemin başlarında yaşayan fakihlerce kaleme alınmıştır. Bir başka ifadeyle, Hanefiler dışındaki diğer mezheplerde müteahhirûn dönemi fıkıh eğitiminde ve yazımında mihver olan furû eserleri ele aldığımız dönemde ve coğrafyada yazılmıştır. Söz konusu dönemde telif edilen furû eserlerini mezheplere göre şöyle ele alabiliriz:

a) Şafî mezhebinde: Bu mezhepte müteahhirûn dönemini şekillendiren eserler Nevevî (v. 676/1277) ve Râfiî'nin (v. 623/1226) eserleridir. Esasen Moğol istilasının da etkisiyle Şafî mezhebinin ağırlık merkezi doğu topraklarından Mısır-Biladuşşam bölgesine kaymıştır; ele alınan dönem boyunca 7./13. yüzyılda yaşayan ve furû alanında önemli eserler kaleme alan üç fakihin (Abdülkerim er-Râfiî, Abdulgaffar el-Kazvinî (v. 665/1266) ve Kâdı el-Beyzavî) eserlerinden sonra artık doğu topraklarında önemli furû eserleri ortaya çıkmamış görünmektedir. Müteahhirûn dönemi Şafî eserleri ağırlıklı olarak -Memlûkler döneminin başlarında yaşayan- Nevevî'nin eserleri etrafında şekillenmiştir. Nevevî, gerek Ebu İshak eş-Şirâzî'nin (v. 476/1083) gerekse Râfiî üzerinden Gazalî'nin eserleri üzerine çalışarak Irak ve Horasan Şafîleri'nin görüşlerini işlemiştir.

Şafî fakihleri Eyyübîler döneminde Şirâzî'nin *el-Mühezzeb ve et-Tenbih*'i ile Gazalî'nin *el-Vasît*'i üzerine, Memlûkler döneminde ise şu üç eser üzerine şerh ve ihtisar türü çalışmalar yapmışlardır: Şirâzî'nin *et-Tenbih*, Nevevî'nin *Minhâc* ve Abdulgaffar el-Kazvinî'nin *el-Hâvî es-Sağîr* adlı eserleri. Ele aldığımız dönem (Eyyübîler-Memlûkler) boyunca *Tenbih* üzerine 50'ye yakın, Nevevî'nin *Minhac*'ına 40 civarında, Kazvinî'nin *Hâvîsi* üzerine ise 20 civarında çalışma yapılmıştır. Şirâzî'nin *et-Tenbih*'i üzerine bu kadar çok çalışma yapılmasının sebeplerinden biri, eserin fıkha başlangıç (ibtida) seviyesinde okutulmasıdır. Bu eserleri karşılaştıran, birbirlerine ziyadelerini ele alarak birleştiren eserler de vardır. Nitekim Veliyyüddin İbnu'l-İrakî (v. 826/1423) *Tahrîrû'l-fetâvî ale't-Tenbih ve'l-Minhâc ve'l-Hâvî (en-Nüket ale'l-muhtasarâti's-selâse)* adlı çalışmasında bu üç eseri esas almıştır. Nevevî'nin *Minhâc*'ındaki görüşleri esas alarak yazılan önemli muhtasarlar da vardır. Bunlar arasında İbn Nakîb el-Mısırî'nin (v. 769/1368) *Umdetu's-sâlik*'i ile Zekerîyya el-Ensârî'nin (v. 926/1520) *Menhecu't-tullâb*'ı zikredilebilir,

ki bu eserler üzerine de çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Kazvinî'nin *Hâvî'sini* manzum hale getiren Zeynüddin İbnü'l-Verdî'nin (v. 749/1349) *el-Behcetü'l-Verdiyye* adlı eseri, yeni bir şerh – haşiye geleneğini başlatmış ve gerek Memlûkler döneminde gerekse sonrasında pek çok âlim bu eser üzerinde çalışmıştır.

Bunların yanı sıra Nevevî'nin diğer eserleri ve Râfî'nin eserleri üzerine de çalışmalar yapılmıştır. Özellikle Nevevî'nin *Ravza'sı* üzerine geniş bir literatür oluşmuştur. Ayrıca Zerkeşî (v. 794/1392), İbnu'l-Mulakkîn (v. 804/1401) ve Takıyyüddin el-Hısnî (v. 829/1426) ise müteahhirûn dönem Şâfiîlerinin üzerinde çalıştıkları hemen tüm eserler üzerine şerh, ihtisar, hadis tahrîci vb. türden yaptıkları çalışmalarla dikkat çekerler.

Cemaleddin el-İsnevî'nin (v. 772/1370) gerek Nevevî gerekse Râfî'ye eleştiriler yönelterek *el-Mühimmât fî şerhi 'r-Râfî ve 'r-Ravza* adlı bir eser kaleme almasının ardından bir tartışma gündemi oluşmuş ve Ezraî'den (v. 783/1381) itibaren şerh, reddiye, telhis vb. türden çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Tenkit yöneltenler arasında Ömer b. Reslan el-Bulkinî (v. 805/1403), Akfehî (v. 808/1405) ve İbn Kadı Şuhbe (v. 874/1469) bulunmaktadır.

Öte yandan Beyzavî'nin (v. 691/1291-92) *Gayeti'l-kusvâ* adlı önemli furû eseri çok fazla ilgiye mazhar olmamıştır (Listemizde Memlûk âlimlerine ait sadece iki şerh tespit edilmiştir).

Bunların dışında mütekaddimûn döneminden iki âlimin, İbnu'l-Mehâmîlî (v. 415/1024) ile Kadı Ebu Şüca el-İsfahanî'nin (v. 500/1107'den sonra) eğitim amaçlı kullanılan muhtasar eserleri üzerine de önemli sayıda şerh çalışması yapılmıştır. İbnu'l-Mehâmîlî'nin *el-Lübâb'ı* üzerine özellikle 9./15. yüzyıl fakihlerinden Ebu Zür'a Veliyyüddin İbnu'l-İrakî, Burhaneddin el-Kerekî, Celaluddin el-Bekrî ve Zekeriyya el-Ensârî gibi âlimler çalışmalar kaleme alırken, Kadı Ebu Şüca'nın *el-Muhtasar'ına* (diğer adlarıyla *Gâyeti'l-İhtisar* ve *et-Takrîb fî'l-fıkh*) ele aldığımız dönemde İbn Dakîku'l-İd, Takıyyüddin el-Hısnî, İbn Kasım el-Gazzî ve İbn Abdisselam el-Menûfî gibi âlimler şerh yazmışlardır.

b) Hanefî mezhebinde: Diğer mezheplerden farklı olarak Hanefî mezhebinde müteahhirûn döneminin en önemli metinleri Doğulu (çoğu Maveraünnehirli bir kısmı ise Iraklı) fakihler tarafından yazılmıştır. Bununla birlikte Memlûk topraklarında önemli Hanefî âlimleri yetişmiş ve bunlar mezheb birikiminin gelişimine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bilindiği üzere 7./13. yüzyıldan 9./15. yüzyıl ortalarına yani Fatih dönemine kadar Anadolu'dan pek çok ilim talibi, ileri düzey öğrenim için Halep, Dimaşk ve Kahire'ye gitme ihtiyacı duymuş, bunların bir

kısmı söz konusu ilim merkezlerinde yerleşmiş ve ilim hayatını orada sürdürmüştür.²⁷ Ancak Nureddin Zengî döneminden itibaren doğudan başlayan göçlerle gelen Hanefî fakihlerin sayısı çok daha fazladır. Moğol istilasına bu göçleri artırmıştır. Hanefî fakihler ağırlıklı olarak Halep, Dimaşk ve Kahire'ye yerleşmiştir. Göç yoğunluğunun doğuda Timur'un iktidarı dönemine kadar sürdüğü, 8./14. yüzyıl sonlarından itibaren azaldığı söylenebilir.²⁸

Mezhepte furû alanında müteahhirûn dönemine yön veren eserler (Merginanî'nin *el-Hidaye*'si, *Fetâvâ Kadîhan*, mütûn-ı erbaa vb.) Irak ve Orta Asya'da yazılmıştır. Memlûk Hanefî âlimleri ise önemli furû ve usûl eserleri vücuda getirmelerinin yanısıra özellikle Memlûkler dönemi fıkıh yazımının temayüz eden türleri bakımından önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu çerçevede ahkâm hadisleri ve fıkıh eserlerindeki hadislerin tahrîci, mezheb tarihinin yazımı (tabakât), kavâid, yargı, yönetim gibi alanlarda eserler yazmışlardır.

6./12. ve 7./13. asırlarda Zengî-Eyyübî topraklarına göç eden Hanefî fakihleri ya Kâsânî ve Radyyyuddin es-Serahsî'de olduğu gibi müstakil eserler telif etmişler veya İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin *el-Câmiu'l-Kebîr* ve *el-Câmiu's-sağîr* adlı eserlerine şerh yazmışlardır. Memlûk Hanefî âlimlerinin furû çalışmalarında ise üç yöneliş tespit edilebilir: İlki ve en önemlisi, -mezhepte müteahhirûn döneminin genel eğilimine uyumlu şekilde- ağırlıklı olarak *el-Hidaye* üzerine çalışmışlardır. Bu dönemde *el-Hidaye* üzerine şerh, hadis tahrîci vb. türden 30 civarında çalışma yapılmıştır. Bu tür çalışmaların en meşhurları İbnu'l-Hümmam'ın *Fethu'l-Kadîr* adlı abidevi eseri ile Abdullah b. Zeylâ'nin *Nasbu'r-Râye*'sidir. İkinci olarak *el-Câmiu'l-kebir* ve *el-Câmiu's-sağîr* gibi zâhiru'r-rivaye eserleri üzerine yapılan çalışmalar Memlûkler'de de devam etmiştir. Üçüncü yöneliş ise muhtasar eserler (Kudurî'nin *el-Muhtasar*'ı, mütun-ı erbaa vb.) üzerine sayıca çok fazla olmayan çalışmalardır, bunlar üzerine birer veya birkaç çalışma yapılmıştır. Öte yandan müstakil muhtasar bir eser yazma yönünde bazı teşebbüsler varsa da bunlar pek tutulmamış görünmektedir. Bu yönüyle, hem doğu topraklarında hem de daha sonra Osmanlılar'da birer şerh geleneği oluşturan önemli muhtasarlara benzer bir eser Memlûkler'de bulunmamaktadır.

27 Bu şekilde ilgili coğrafyaya giden Anadolu kökenli olan âlimler arasında Şafîî Dimaşk kadılıkudatı Alaeddin el-Konevî (v. 729/1329), Hanefî fakihlerden Ekmeleddin el-Babertî (v. 786/1384), Şemseddin el-Konevî (v. 788/1386), Bedreddin el-Aynî (v. 855/1451) ve Kafiyeci (v. 879/1474) gibi birçok âlim sayılabilir. Babaları Anadolu'dan gelip ilgili coğrafyaya yerleşmiş olan Memlûk âlimleri de vardır. Bunlar arasında Hanefî Dimaşk kadılıkudatı Necmeddin et-Tarsusî (v. 758/1357), Hanefî Dimaşk kadılıkudatı Cemaleddin el-Konevî (v. 770/1369), İbnu'r-Rabve el-Konevî (v. 764/1363) ve İbnu'l-Hümmam (v. 861/1457) sayılabilir. Mevlana Celaleddin er-Rûmî, Davud el-Kayserî, Kadî Burhaneddin, Şeyh Bedreddin, Molla Fenarî gibi Memlûk ilim merkezlerinde eğitim gördükten sonra memleketlerine dönen birçok âlim de bulunmaktadır. Osmanlılar'da Fatih döneminden itibaren Memlûk topraklarına fıkıh eğitimi için gitme sıklığı azalır. Mesela bu şekilde herhangi bir yere gitmeyen âlimler arasında Molla Hüseyin'i zikredebiliriz.

28 Bu şekilde doğudan ve Irak'tan gelenler arasında Kâsânî (v. 587/1191), Sıbt İbnu'l-Cevzî (v. 654/1256), Habbaî (v. 691/1292), Hüsameddin es-Sıgnakî (v. 714/1314), Abdülaziz el-Buharî (v. 730/1330), Kıvamuddin el-Kâkî (v. 749/1349), Emir Katib el-Etkanî (v. 758/1357), Siraceddin el-Gaznevî el-Hindî (v. 773/1372) sayılabilir.

c) Malîkî mezhebinde: Bu mezhepteki durum Şafîî mezhebine benzemektedir, müteahhirûn döneminin mezhep yönelişini belirleyen önemli eserler Eyyûbî-Memlûk dönemi Malîkî fakihlerince yazılmıştır. Müteahhirûn dönemi mezhep literatüründe önemli köşetaşlarını oluşturan eserlerin hemen hepsi ilgili coğrafyada yazılmıştır (İbn Şas, İbnu'l-Hâcib, Karafî ve Halil b. İshak'ın eserleri). İbn Şas'ın *İkdu'l-cevâhiri's-semîne*'si ile başlayan yeni tarz eser yazımını İbnu'l-Hâcib'in *el-Muhtasaru'l-fer'i* veya *Câmiu'l-ummehât* diye tanınan eseri takip etti. Bu eser üzerine bir kısmı Mağrib bölgesinde olmak üzere otuz kadar şerh vb. türü çalışma yapılmıştır. Eser, Halil b. İshak'ın *el-Muhtasar*'ı yazıldıktan sonra da önemini korumuş ve Memlûkler dönemi boyunca üzerine birçok çalışma kaleme alınmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Memlûkler döneminde İbnu'l-Hâcib'in *el-Muhtasaru'l-fer'i*si üzerine onbeş civarında şerh vb. türü çalışma yapılırken Halil'in *el-Muhtasar*'ına bunun üçte biri kadar şerh yazılmıştır (tabii Mağrib topraklarındaki çalışmalar bu rakamların dışındadır). İbnu'l-Hâcib'den bir asır sonra yaşayan Halil'in eseri, genel olarak tüm müteahhirûn dönemi boyunca en etkili şerh geleneğini oluşturan eserdir. 8./14. yüzyıl sonlarından itibaren Malîkî fakihlerin tedris ve telif faaliyetinin merkezinde ağırlıklı olarak bu eser yer almıştır.

Bu iki eserin yanısıra mütekaddimûn dönemi fakihlerinden İbnu'l-Cellâb'ın (v. 378/988) *el-Muhtasar*'ı (*et-Tefrî*) ile İbn Ebi Zeyd el-Kayrevanî'nin (v. 386/996) *er-Risale*'si bu dönemde de okunmaya devam etmiş ve bunlar üzerine de çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Memlûkler dönemi Malîkî fakihlerinden zikredilmesi gereken bir başka önemli âlim Şehabeddin el-Karafî'dir. Onun *ez-Zahîra* adlı hacimli eseri ile *el-İhkâm fi'temyizi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm* ve *el-Furûk* adlı eserleri de mezhepte farklı ekollerin görüşlerini cemetme ve Mısır'daki yeni şartlar altında işlemenin yanısıra fıkıhî kâideleştirmeye yönelik ciddi bir teşebbüstür.

d) Hanbelî mezhebinde: Hanbelî mezhebinde de Eyyûbiler-Memlûkler döneminde yetişen âlimler müteahhirûn dönemin gidişatını belirlemiştir. Daha önce Bağdad ve Irak merkezli olan Hanbelîlik, Irak'ta sona ererken artık giderek Harran – Dimaşk ağırlıklı bir mezhep halini almıştır. Bu şehirler içerisinde özellikle Dimaşk'a yerleşen Hanbelî âlimler önemli telif faaliyetinde bulunmuşlar, İbn Kudame, İbnu'l-Müneccâ ve İbn Teymiyye aileleri bu mezhebin tedris ve telif faaliyetine yön vermişlerdir. Furû açısından özellikle Muvaffakuddin İbn Kudame'nin (v. 620/1223) *el-Muğni*, *el-Mukni*, *el-Umde* ve *el-Kâfi* adlı eserleri sonraki dönemlere etkisi bakımından önemlidir. Memlûk devri Hanbelî fakihleri özellikle *el-Mukni* üzerine çeşitli çalışmalar yapmışlardır (20 civarında). Eserin önemli şerhleri arasında Ebu'l-Ferec İbn Kudame'nin (v. 682/1283) *eş-Şerhu'l-kebîr*'i, Burhaneddin İbn Müflih'in (v. 884/1479) *el-Mubdi*'i ve Alaeddin el-Merdavî'nin (v. 885/1480) *el-İnsâf* 1 zikredilebilir. Memlûklerin son yüzyılında yaşayan Alaeddin el-Merdavî'nin *el-İnsâf* adlı eseri *el-Mukni*'in geniş bir şerhi olarak yazıldığı gibi, bunun ihtisar edilmiş hali olan *et-Tenkîh* de sonraki Hanbelîler'in üzerinde çalıştığı temel eser haline gelmiştir.

Mecdüddin İbn Teymiyye'nin (v. 652/1254) *el-Muharrer*, Bağdad'da yaşamış olan Ebu Abdullah Siraceddin Hüseyin b. Yusuf ed-Düceyli'nin (v. 732/1332) *el-Vecîz* ve Şemseddin İbn Müflih'in (v. 763/1362) *Kitabu'l-Furû* adlı muhtasar eserleri üzerine de Memlükler döneminde az sayıda çalışma yapılmıştır ve bunlar *el-Mukni* gibi birer şerh geleneği oluşturamamıştır.

Muhtemelen kelimine ilgi duymalarından dolayı 5./11. yüzyıl Hanbelî âlimlerinden Kadı Ebu Ya'lâ el-Ferrâ ile talebelerinin (Kelvezânî ve İbn Akîl) usûl ve furû çalışmaları Memlükler dönemi Hanbelîleri tarafından tercih edilmemiştir. Ebu'l-Hattab el-Kelvezânî'nin (v. 510/1116) *el-Hidaye* adlı muhtasar furû eseri Eyyübîler döneminde çeşitli çalışmalara konu olmuşken, Memlükler döneminde -muhtemelen Muvaffakuddin İbn Kudame'nin eserlerinin de etkisiyle- tamamen ihmal edilmiş görünmektedir.

Yukarıda sözü geçen mezheplerin yanısıra İснаaşeriyye mezhebinde de Muhammed b. Mekkî el-Cizzî el-Âmilî (Şehidi Evvel, v. 786/1384), başta mezhep tarihinde etkili olan *el-Lum'atu'd-Dımaşkıyye* olmak üzere çeşitli eserler kaleme almıştır.

4. Tabakât Eserleri

Eyyübîler-Memlükler dönemi ilmî faaliyetlerinin ana yönelişinin fıkıh, tarih ve hadis çalışmaları olduğunu söylemiştik. Bu çerçevede birçok ilim dalıyla ilgili biyografiler (tabakât, tarih vb. adlarla) yazıldığı gibi fakihlerin biyografilerini tanıtan çok sayıda tabakât eseri de kaleme alınmıştır. Esasen erken dönemlerde Kadı İyaz ve İbn Ebî Ya'lâ el-Ferrâ'nın eserlerinde görüldüğü üzere tabakât yazımının bazı örnekleri bulunsa da daha çok icmada dikkate alınacak fakihlerin tanıtılması (Ebu İshak eş-Şirâzî'nin eserinde olduğu üzere) gayesiyle veya mezhebin savunulması yahut yayılmasını amaçlayan menakıb literatürü çerçevesinde fakihlerin biyografilerine yer veriliyordu. Ele aldığımız dönemde ise yine bu tür gayeler bulunmakla birlikte mezhep birikimine katkı yapan ve büyük bir yekun tutan fakihlerin tanınması; fetvâ, tahric ve tercih faaliyetinde dikkate alınacak görüş sahiplerinin ve bunların hiyerarşisinin belirlenmesi; şerhlerde yararlanılacak eser sahiplerinin bilinmesi ve mezhebin tarih hafızasının korunması gibi gayelerle farklı boyutlarda (hacimli ve muhtasar) tabakât kitapları yazıldı. Bu alanda söz konusu dönem benzersizdir, yazılan eserlerin çokluğu ve çeşitliliği bakımından öncesi (mütekaddimûn dönemi) ve sonrası (Osmanlılar ve Babürlüler) bu dönemle kıyaslanamaz. Dört mezhepte bu dönemde kaleme alınan tabakât eserlerinin sayısı 30'dan fazladır (buna mezhep savunusu için yazılan eserler, mezhep imamlarına dair yazılan menakıbnameler, belirli bölgelerdeki ulemaya dair biyografiler, kadıların biyografileri, otobiyografiler, kişinin eğitim geçmişini kaydeden eserler (meşyahalar, sebetler, fehreseler vb.) ve genel biyografi eserleri dahil değildir).

Hanefîlerin en kapsamlı tabakât kitabı Abdülkadir el-Kureşî (v. 775/1373) tarafından yazılmıştır (*el-Cevahiru'l-mudıyye*). Memlükler döneminden önce Hanefî mezhebi fakihlerine dair çeşitli eserlerde bilgi verilmişse de Hanefîlerde böyle bir yazım tarzı bulunmamaktaydı. Kureşî'nin eserinden sonra da İbn Kutluboğa'nın (v. 879/1474) *Tâcu't-terâcim*'i ve İbn Tolun'un

(v. 953/1546) *el-Ğurafu'l-'aliyye*'si gibi özellikle bu dönemdeki Hanefî fakihlere dair başka önemli eserler kaleme alınmıştır.²⁹

Ele aldığımız dönemde en çok tabakât eseri Şafî fakihleri hakkında bulunmaktadır. İbnu's-Salah (v. 643/1245) ve Nevevî'den (v. 676/1277) başlayarak Şafî mezhebinden çok sayıda âlim, Şafî fakihlerin biyografilerini içeren tabakât eserleri yazmıştır. Bunların en meşhuru ve en hacimli Taceddin es-Sübki'nin (v. 771/1370) *et-Tabakâtu 'ş-Şafîyyeti'l-kübra* adlı eseridir.

Malikî mezhebinde İbn Ferhun (v. 799/1397), Hanbelî mezhebinde de İbn Receb önemli birer tabakât eseri kaleme aldı. Hanbelî mezhebinde Burhaneddin İbn Müflih'in (v. 884/1479), İbnu'l-Mibred'in (v. 909/1503), Uleymî'nin (v. 928/1522) ve diğer bazı âlimlerin de önemli eserleri vardır.

Bu tabakât eserleri yanı sıra doğrudan mezheb savunusunu ve mezhebin tervicini hedefleyen eserler de kaleme alınmıştır. Karafî'nin (v. 684/1285) ve Râî el-Endelusi'nin (v. 853/1449) Malikî mezhebi hakkındaki ve Sıbt İbnu'l-Cevzî (v. 654/1256), Necmeddin et-Tarsusî (v. 758/1357) ve Ekmeleddin el-Babertî'nin (v. 786/1384) Hanefî mezhebi hakkındaki eserleri buna örnek verilebilir.

Bunların dışında İbn Hallikan'ın (v. 681/1282) *Vefeyâtu'l-a'yân*, Safedî'nin (v. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-Vefeyât ve A'yânu'l-asr*, İbn Tağrıberdî'nin (v. 874/1470) *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *İnbau'l-gumr* ve Seha'vi'nin (ö. 902/1497) *ed-Dav'u'l-lâmi*' adlı eserleri gibi çok sayıda önemli genel biyografi eserinde de ele aldığımız dönemin fakihleri hakkında bilgi bulunmaktadır.

5. Ahkam Ayetleri ve Hadisleriyle İlgili Eserler

Memlûkler döneminde tefsir eserleri ile hadis metin ve şerhlerine dair geniş bir literatür bulunmaktadır. Dönemin fıkıh anlayışı ve fıkıh meseleleri incelenirken şüphesiz bu eserlerde fıkıhla ilgili ortaya konulan görüşlerin de dikkate alınması gereklidir.³⁰ Ancak burada bu kapsamlı eserlerden sarfinazar ederek ağırlıklı olarak fıkıhla ilgili konulara tahsis edilmiş olan eserlere yoğunlaşacağız.

Memlûkler döneminin gerek tarih ve hadis ilimleri ağırlıklı yönelişi, gerek naslara ve kâidelere dayalı fıkıh anlayışı ve gerekse ictehad yetkinliği kazandırmayı hedefleyen eğitim anlayışı, özellikle ahkam hadisleri üzerine ciddi bir literatür oluşmasına yol açmıştır. Tıpkı tabakât eserlerinde olduğu üzere öncesi ve sonrasıyla karşılaştırdığımızda Memlûkler dönemi bu açıdan benzersizdir. Öte yandan ahkâmü'l-Kurân veya ahkam ayetleri alanına dair böyle bir literatür görmemekteyiz. Geniş bir tefsir literatürü ortaya çıkmış olmakla birlikte ahkam ayetlerine yönelik sadece birkaç çalışmadan söz edilebilir.

29 Genel olarak Hanefî tabakâtlarına dair bir inceleme için bk. Huzeyfe Çeker, "Hanefî Tabakâtlarının Yazma Nüshaları", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2018, c. I, sayı 2, s. 83-119. Ayrıca bk. a. mlf., "Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği", (doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi), 2016.

30 Bir örnek vermek gerekirse fakihler arasında zikredilmeyen ve aslen tabib olan Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'nin (ö. 696/1296) *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* adlı tefsirinde çeşitli fikhî meselelerde kendisine has yaklaşımları bulunmaktadır.

Ahkam ayetleri tefsiri açısından tüm müteahhirün döneminin en önemli eseri, Mısır'a yerleşmiş olan Endülüslü âlim Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin (v. 671/1273) *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân* adlı eseridir. Bir başka Malikî âlimi Burhanuddin İbrahim b. Muhammed es-Sefakusî'nin (v. 742/1342) de *Ahkâmu'l-Kurân* adlı bir eseri vardır. Şâfiîler'den Semîn el-Halebî'nin (v. 756/1355) *el-Kavlu'l-veciz fi ahkâmi'l-kitabi'l-aziz* adlı hacimli eseri ve Celaledin es-Suyutî'nin (v. 911/1505) *el-İklîl fi istinbatî't-tenzil* adlı eseri bunlara eklenebilir.³¹ Hanefîler'den ise Cemaleddin el-Konevî'nin (Mahmud b. Siraceddin Ahmed, v. 770/1369), *Tehzîbu (Telhîsu) Ahkâmi'l-Kurân* adlı bir eseri bulunmaktadır.³² Bunların yanısıra Şâfiî âlimlerden Hama kadısı İbnu'l-Bârîzî'nin *Nâsihu'l-Kur'âni'l-azîz ve mensûhuh* adlı eseri de zikredilebilir.

Ahkam hadisleri alanında Memlükler döneminde ortaya konulan eserler tüm klasik dönemlerin tamamından fazladır dersek abartmış olmayız. Konuyla ilgili müstakil çalışmalar da telif edilmiş olmakla birlikte bir şerh geleneği oluşturan iki eserden söz edilebilir. Bunlardan biri Hanbelî fakih Abdulgani el-Makdisî'nin (v. 600/1203) *Umdetu'l-ahkâm* adlı eseri olup Memlükler döneminde bu eser ilim yoluna giren genç öğrencilere ezberletilmiş ve ağırlıklı olarak onun üzerine çalışmalar yapılmıştır. Diğeri ise Memlükler'in son yüzyılında yaşayan İbn Hacer el-Askalanî'nin *Bulûğu'l-meram* adlı meşhur eseri olup sonraki yüzyıllarda bu eser daha yaygın bir kabul görmüştür.

Ahkam hadisleri konusunda yazılan eserleri şöyle sıralayabiliriz:³³

1. Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (v. 593/1197), *Ehâdisü'l-ahkâm*
2. Abdülganî el-Makdisî el-Cemmâilî (v. 600/1203), *Umdetu'l-ahkâm*
3. Bahaeddin İbn Şeddad (v. 632/1234), *Delâilü'l-ahkâm*
4. Ziyaeddin el-Makdisî (v. 643/1245), *es-Sünen ve'l-ahkâm*
5. Mecdüddin İbn Teymiyye (v. 652/1254), *Münteka'l-ahbâr*
6. Nevevî (v. 676/1277), *Hulasatu'l-ahkâm fi mühimmatî's-sünen ve kavâidi'l-İslâm* (natamam)
7. İbn Dakîkî'l-İd (v. 702/1302), *el-İmâm fi ma'rifeti ehâdisi'l-ahkâm*
8. İbn Dakîkî'l-İd, *el-İmâm bi-ehâdisi'l-ahkâm*
9. İbn Dakîkî'l-İd, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*
10. İbnu'z-Zemlekânî (v. 727/1327), *Şerhu Umdeti'l-ahkâm*
11. Burhaneddin el-Ca'berî (v. 732/1331), *Kitâbü'l-Erbain fi'l-ahkâm li-nef'i'l-enâm*

31 Söz konusu dönemlerde Yemenli Şâfiî âlimlerden İbn Nureddin el-Mevzaî'nin (Muhammed b. Ali, v. 825/1422) *Teysirü'l-beyân li-ahkâmi'l-Kurân* ile Akkoynulular dönemi âlimlerinden Ali b. Abdillâh eş-Şenfekî eş-Şirâzî'nin (v. 907/1501) *Ahkâmu'l-Kitâbi'l-mubîn* adlı birer eseri vardır. Ancak Yemen ve İran coğrafyası, Memlükler dışında mütalaa edildiği için her iki eser de burada listeye alınmamıştır.

32 Söz konusu dönemlerde Keşmir'e yerleşmiş olan Ali b. Şihabeddin Hasan b. Muhammed el-Hemedanî el-Hüseynî'nin (v. 714/1314) de *Risâle fi âyâtî'l-ahkâm* adlı bir eseri vardır. Ancak ele alınan coğrafya dışında kaldığı için listeye alınmamıştır.

33 Bu türden ilk eser verenlerden biri İbnu'l-Harrât el-İşbilî'dir (Abdülhak b. Abdirrahman, v. 582/1186). Bu alanda *el-Ahkâmu'l-kubrâ*, *el-Ahkâmu'l-vustâ* ve *el-Ahkâmu's-suğrâ* olarak bilinen üç eser yazmıştır. Ancak Mağrib ve Endülüs, Memlükler dışında mütalaa edildiği için İbnu'l-Harrât burada listeye alınmamıştır.

12. Bedreddin İbn Cemaâ (v. 733/1333), *el-İ'lâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*
13. Ömer b. Ali el-Fakihanî (v. 734/1334), *Riyâzü'l-efhâm fî şerhi 'Umdeti'l-ahkâm*
14. Kutbüddîn el-Halebî, Abdülkerîm b. Abdinnûr (v. 735/1335), *el-İhtimâm bi-telhîsi Kitâbi'l-İlmâm* (İbn Dakiki'l-İd'in eserinin muhtasarı)
15. İbn Balaban (v. 739/1339), *Telhîsü'l-İlmâm fî ehâdîsi'l-ahkâm*
16. Ali b. Muhammed el-Hazin (v. 741/1341), *Uddetü'l-efhâm fî şerhi Umdeti'l-ahkâm*
17. İbn Abdilhadi (v. 744/1344), *el-Muharrer fî'l-hadis*
18. Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (v. 748/1348), *Tenkihu't-Tahkik* (İbnu'l-Cevzî'nin ahkam hadisleriyle ilgili eseri üzerine)
19. Abdullah b. Yusuf ez-Zeylâî (v. 762/1361), *Nasbu'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*
20. Moğultay b. Kılıç (v. 762/1361), *el-Ahkâm*
21. İbnu'n-Nakkaş (v. 763/1362), *İhkâmü'l-ahkâmî's-sâdıra beyne şefetey Seyyidi'l-enâm* (Abdulgani el-Makdisî'nin *Umdetu'l-ahkâm*'ına tekmile)
22. Yusuf el-Merdavî (v. 769/1367), *Kifâyetü'l-müstakni' fî edilleti'l-Mukni'*
23. Bedreddin eş-Şiblî et-Trablusî, Muhammed b. Abdillâh (v. 769/1367), *Keşfü'l-ibhâm bi-şerhi'l-ahkâm* (*Umdetu'l-ahkâm*'a şerh)
24. İbn Kadi'l-Cebel (v. 771/1370), *Katru'l-gamâm fî şerhi ehâdîsi'l-ahkâm*
25. İbn Kesir (v. 774/1373), *Ahkâmu's-suğrâ (sağır) fî'l-hadis*
26. İbn Merzuk el-Hatib (v. 781/1379), *Teyşîrü'l-merâm fî şerhi Umdeti'l-ahkâm*
27. Bedreddin ez-Zerkeşî (v. 794/1392), *en-Nüket 'ale'l-Umde fî'l-ahkâm*
28. İbnu'l-Mulakkın (v. 804/1401), *el-İ'lâm bi-fevâidi Umdeti'l-ahkâm*
29. İbnu'l-Mulakkın, *el-Bulğa fî ehâdîsi'l-ahkâm mimma'ttefeka 'aleyhi's-şeyhayn*
30. Zeynuddin el-İrakî (v. 806/1404), *Takrîbü'l-esânîd ve tertîbü'l-mesânîd*
31. Veliyyüddin el-İrakî (v. 826/1423), *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb* (Zeynuddin el-İrakî'nin yukarıdaki eserini oğlu bu eserde şerhetmiştir)
32. Zeynuddin el-İrakî, *Muhtasar fî'l-ehâdîsi'l-mute'allika bi'l-ahkâm*
33. Şihabeddin el-Gazzî (v. 822/1419), *Şerhu Umdeti'l-ahkâm*
34. İbn Hacer el-Askalanî (v. 852/1448), *Bulûğu'l-merâm*
35. İbn Hacer el-Askalanî, *en-Nüket alâ Şerhi'l-Umde* (*Umdetu'l-ahkâm*'a İbnu'l-Mulakkın'ın yazdığı şerh hakkındaki görüşleri, natamam)
36. İbn Hacer el-Askalanî, *en-Nüket alâ Nüketi'l-Umde* (*Umdetu'l-ahkâm*'a Bedreddin ez-Zerkeşî'nin yazdığı Nüket üzerine yazılmış bir tenkit çalışması)
37. Zekeriyya el-Ensarî (v. 926/1523), *el-İ'lâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*
38. Zekeriyya el-Ensarî, yukarıdaki eserin şerhi olan *Buğyetü'l-enâm fî Fethi'l-allâm bi-şerhi'l-i'lâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*

6. Fıkıh Kitaplarındaki Hadislerin Tahrîciyle İlgili Eserler

Memlûkler dönemi ilmî faaliyetlerinin nakil eksenli oluşu, önceki dönemlerde telif edilen eserler üzerine hadis tahrîci çalışmalarının yapılmasını da intaç etmiştir. Daha erken dönemlerde de örnekleri bulunmakla birlikte tahrîc çalışmalarının altın çağı Memlûkler dönemidir.³⁴ Bu çerçevede diğer ilim dallarındaki eserler yanısıra birçok fıkıh eseri üzerine de özellikle Şâfiî ve Hanefî âlimlerce tahrîc çalışmaları yapılmıştır. Zaten Hanefîler’de hadis çalışmalarının esas olarak Memlûkler döneminde yapıldığını hatırlamakta fayda vardır. Hanefîler’den bu alanda yapılan en meşhur çalışma Abdullah ez-Zeylaî’nin *Nasbu’r-râye*’si olmakla birlikte, en fazla çalışma yapan kişiler İbn Kutluboğa ile Abdülkadir el-Kureşî’dir.

Burada belirli bir fıkıh kitabının hadislerinin kaynaklarını (senedlerini ve zikredildiği hadis kitaplarını) göstermek, zikredilen hükümlerin hadislerden delillerini göstermek veya garib lafızları açıklamak üzere hazırlanan eserlerin tümü dikkate alınmıştır. Memlûkler döneminde fıkıh eserleri üzerine yapılan hadis tahrîci çalışmalarıyla ilgili şunlar zikredilebilir:³⁵

1. Muhibbuddin et-Taberî (v. 694/1295), *İrşâdu’l-fakih ilâ marifeti’l-edilleti’t-Tenbîh*
2. Osman ez-Zeylaî (v. 743/1343), *Bereketu’l-kelâm alâ ehâdîsi’l-ahkâmî’l-vâkıa fi’l-Hidâye ve sâiri’l-kütübi’l-Hanefiyye*
3. Alaeddin İbnu’t-Türkmanî (v. 750/1349), *Tahrîcu ehâdîsi’l-Hidâye*
4. Abdullah b. Yusuf ez-Zeylaî (v. 762/1361), *Nasbu’r-râye li-tahrîci ehâdîsi’l-Hidâye*
5. İbnu’n-Nakkaş (v. 763/1362), *Ümniyyetu’l-elma’î fi ehâdîsi’r-Râfî*
6. İzzeddin İbn Cemaâ (v. 767/1366), *Tahrîcu ehâdîsi’r-Râfî*
7. Hanbelîler’den Yusuf el-Merdavî (v. 769/1367), *Kifâyetu’l-müstakni’ fi edilleti’l-Mukni’*
8. İbn Kesir (v. 774/1373), *Tuhfetu’t-tâlib bi-marifeti ehâdîsi Muhtasarı İbni’l-Hâcib*
9. İbn Kesir, *Tahrîcu ehâdîsi edilleti’t-Tenbîh*
10. Abdülkadir el-Kureşî (v. 775/1373), *el-Înâye bi-marifeti (fi tahrîci) ehâdîsi’l-Hidâye*
11. Abdülkadir el-Kureşî, *et-Turuk ve’l-vesâil ilâ marifeti ehâdîsi Hulâsati’d-delâil*
12. Bedreddin ez-Zerkeşî (v. 794/1392), *el-Muteber fi tahrîci ehâdîsi’l-Minhâc ve’l-Muhtasar*
13. Bedreddin ez-Zerkeşî, *ez-Zehebu’l-ibrîz fi tahrîci ehâdîsi Fethi’l-azîz*
14. İbnu’l-Mulakkın (v. 804/1401), *el-Bedru’l-münîr fi tahrîci ehâdîsi’s-Şerhi’l-kebîr*
15. İbnu’l-Mulakkın, *Tuhfetu’l-muhtâc ilâ edilleti(ehâdîsi)’l-Minhâc*
16. İbnu’l-Mulakkın, *Tezkiretu’l-muhtâc ilâ ehâdîsi’l-Minhâc* (Beyzavî’nin usûlündeki hadisler üzerine)

34 Bu konuda ayrıca bk. Mehmet Görmez, “Tahrîc”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tahrîc--hadis> (25.08.2019).

35 Yukarıda ahkam hadisleri başlığında verilen bir kısım eserlere burada da yer verilmiştir. Çünkü bu eserler esasen belirli bir fıkıh kitabının hadislerinin kaynaklarını (senedlerini ve zikredildiği hadis kitaplarını) göstermek veya zikredilen hükümlerin hadislerden delillerini göstermek üzere hazırlanmıştır, ancak kapsamı gereği ahkam hadislerine dair müstakil birer eser olarak da mütalaa edilebilmektedir.

17. İbnu'l-Mulakkın, *Tezkiretu'l-ahyâr bimâ fi'l-Vasît mine'l-ahbâr* (Gazâlî'nin eseri üzerine)
18. İbnu'l-Mulakkın, *Gâyetu'l-me'mûli'r-râgıb fi marifeti ehâdîsi İbni'l-Hâcib* (İbnu'l-Hâcib'in usûl eseri üzerine)
19. Zeynüddin el-İrakî (v. 806/1404), *Tahrîcu ehâdîsi muhtasari'l-Minhâc* (Beyzavî'nin usûl eseri)
20. İbn Hacer el-Askalânî (v. 849/1451), *Telhîsu'l-habîr fi tahrîci ehâdîsi'r-Râfiyyi'l-kebir* (İbnu'l-Mulakkın'ın *el-Bedru'l-münîr* adlı eserini ihtisar edip bazı ilâvelerde bulunmak suretiyle)
21. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dirâye fi tahrîci (telhîsi, müntehabi) ehâdîsi'l-Hidâye (Nasbu'r-râye'nin muhtasarı)*
22. İbn Hacer el-Askalânî, *Muvâfakatu'l-hubri'l-haber fi tahrîci ehâdîsi'l-Muhtasar* (İbnu'l-Hacib'in usûl eserindeki hadislerin tahrîci)
23. Kasım b. Kutluboğa (v. 879/1474), *Münyetu'l-elma'î fimâ fâte min tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye li'z-Zeylâi*
24. Kasım b. Kutluboğa, *Reddu'l-kavli'l-hâib fi'l-kadâ ale'l-gâib*
25. Kasım b. Kutluboğa, *et-Ta'rif ve'l-ihbâr bi-tahrîci ehâdîsi'l-İhtiyâr*
26. Kasım b. Kutluboğa, *Tahrîcu ehâdîsi'l-Pezdevî*
27. Kasım b. Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh ale'l-Kudûri*³⁶
28. Kasım b. Kutluboğa, *Tahrîcu ehâdîsi'l-ferâzi's-Secâvendiyye*
29. Celaleddin es-Suyutî (v. 911/1505), *Neşru'l-abîr fi tahrîci ehâdîsi's-Şerhi'l-kebir*

7. Hilâf Eserleri

Erken dönemde ve doğu topraklarındaki mezhepler arası çatışmaya benzer bir durum ele alınan dönemde söz konusu değildir. Daha ziyade bir hoşgörü ve mezhepler arası geçişkenlik vardır. Bu dönemde de hilaf eserleri yazılmıştır, ancak başlıklarına dahi yansdığı üzere mezheplerin farklı görüşlerinin bulunmasının ümmet için bir rahmet olduğu vurgulanmıştır. Çalışmamıza esas aldığımız listede bu türle ilgili çalışmaların çoğu Eyyübiler dönemine (yani 6./12. yüzyıl ile 7./13. yüzyılın ilk yarısı arası döneme) aittir. Bu da özellikle doğudan gelen âlimlerin erken dönem anlayışına bağlı olarak eser telifini sürdürmeleriyle açıklanabilir. Bu çerçevede en öne çıkan âlimler Hanefiler'den Cemaleddin el-Hasîrî (v. 636/1238) ile Sıbt İbnu'l-Cevzî'dir (v. 654/1256). Yazılan hilaf eserlerine şunlar örnek verilebilir:

1. İbn Ebî Asrûn (v. 585/1189), *et-Teysîr fi'l-hilâf*
2. Cemaleddin el-Hasîrî (v. 636/1238), *et-Tarîkatu'l-Hasîriyye fi ilmi'l-hilâf beyne's-Şâfiyye ve'l-Hanefiyye*

36 İbn Kutluboğa'nın Kudûri'nin *Muhtasar*'ı üzerine yaptığı bir başka çalışma, bu eserde geçen hadislerdeki nadir kelimelerle ilgili yazdığı *Kitâbü Takrîbi'l-garîb*, İSAM Yayınları arasında neşredilmiştir (2018).

3. Necmeddin el-Makdisî (v. 638/1241), *et-Tarîka fi'l-hilâf*
4. Sıbt İbnu'l-Cevzî (v. 654/1256), *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh*
5. Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Îsâru'l-insâf fi âsâri'l-hilâf*
6. Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Vesâilu'l-eslâf ilâ mesâili'l-hilâf*
7. İbn Ferah el-İşbilî (v. 699/1300), *Muhtasarü Hilâfiyyâti'l-Beyhakî*
8. Siraceddin el-Gaznevî (v. 773/1372), *Zübdetü'l-ahkâm fi'htilâfi'l-mezâhibi'l-eimmeti'l-erbaati'l-a'lâm*
9. el-Hatib el-Osmanî (v. 780/1378'den sonra), *Rahmetü'l-ümme fi'htilâfi'l-eimme*
10. Ebu'l-Velîd İbnu's-Şihne (v. 815/1412), *Muhtasarü Manzûmeti'n-Nesefî Hilâf*
11. İbn Kadı Aclûn (v. 876/1472), *İhtilâfu'l-eimme*
12. Suyûtî (v. 911/1505), *Cezîlu'l-mevâhib fi ihtilâfi'l-mezâhib*

Yukarıdakiler dışında usûldeki farklı görüşlerle ilgili ele alınmış eserler de vardır. Bunlar arasında Kemaleddin el-Harranî'nin (v. 620/1223) *Mesailü'l-hilâf fi usûli'l-fikh* adlı eseri sayılabilir.

8. Müstakil Konulara Tahsis Edilmiş Fıkıh Eserleri

Bu başlık altında ele alınan dönemde âlimlerin çokça eser verdikleri fikhî meseleler/konular ile yukarıdaki başlıklar dışında kalan yazım türleri ele alınmıştır.

Ele aldığımız dönemde yeni fıkıh meseleleri ortaya çıkmış ve tartışılmış olmakla birlikte, erken dönem Mâverâünnehir Hanefîler'indeki gibi nevâzil ve vâkıât tarzı veya Mağrib Mâlikîleri'nin (Endülüslü ve Kuzey Afrikalı Mâlikîler) nevâzil eserleri kabilinden bir yazım türü yaygın görünmemektedir. Yeni meseleler bunun yerine fetvalar, risaleler ve en yaygın olanlarına aşağıda temas ettiğimiz çeşitli konulara tahsis edilmiş müstakil eserler çerçevesinde tartışılmış görünmektedir.

8.1. Fetva Kitapları

Yukarıda fetvâ âdâbına dair eserlere değinilmişti. Eyyûbiler-Memlûkler döneminde çok sayıda âlimin fetva eseri bulunduğunu ve bunların müstakil çalışmaları gerektirdiğini, söz konusu dönemin fıkıh meselelerini ve sosyal hayatını daha iyi anlayabilmek için bu fetvaların büyük önem arzettiğini belirterek burada bir liste vermekle yetineceğiz:

1. Hasirî, Mahmud b. Ahmed (v. 636/1238), *Hayru'l-matlûb fi'l-ilmi'l-mergûb*
2. Nevevî (v. 676/1277), *el-Mensurât*
3. Nevevî, *Fetâvâ'l-İmam Nevevî* (Alaeddin İbnu'l-Attar tarafından tertib edilmiştir)
4. İbn Ebi'd-Dem (v. 642/1244), *el-Fetâvâ*
5. İbnu's-Salah (v. 643/1245), *Fetâvâ ve mesâilu İbni's-Salah*
6. Abdülaziz b. Abdisselam (v. 660/1262), *el-Fetâva'l-Misriyye*

7. Abdülaziz b. Abdisselam, *el-Fetâva 'l-Mevsiliyye*
8. Serûcî (v. 710/1310), *el-Fetâva 's-Serûciyye*
9. İbnu'z-Zemlekânî (v. 727/1327), *el-Fetâvâ*
10. Takıyyüddin İbn Teymiyye (v. 728/1328), *el-Fetâvâ 'l-kübrâ*
11. İbnü'l-Firkâh (v. 729/1329), *Fetâvâ İbni 'l-Firkâh*
12. İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751/1350), *el-Fetâvâ*
13. Takıyyüddin es-Sübkî (v. 756/1355), *Fetâva 's-Sübkî*
14. Necmeddin et-Tarsusî (v. 758/1357), *Enfa 'u 'l-vesâil ilâ tahrîri 'l-mesâil (el-Fetâva 't-Tarsûsiyye)*
15. Halîl b. Keykeldî el-Alâî (v. 761/1359), *Fetâvâ 'l-Alâî*
16. Bahauddin İbn Akîl (v. 769/1367), *Fetâvâ İbn Akîl*
17. Cemaleddin el-Konevî (v. 770/1369), *el-Gunye fi 'l-fetâvâ*
18. Cemaleddin el-Konevî, *Müntehab mine 'l-Fetâva 'l-kübrâ*
19. Siraceddin el-Hindî (Ömer b. İshak el-Gaznevî) (v. 773/1372), *el-Fetâvâ*
20. Ömer b. Reslan el-Bulkinî (v. 805/1403), *et-Tecerrüd ve 'l-ihtimâm bi-cem 'i fetâva 'l-vâlid şeyhi 'l-İslâm* (fetvaları, oğlu Salih el-Bulkinî (v. 868/1464) tarafından fıkıh bablarına göre cemedilmiştir).
21. Kariulhidaye (v. 829/1426), *el-Fetâvâ*
22. İbn Hacer el-Askalanî (v. 852/1449), *Fetâva 'l-Hâfiz İbn Hacer*
23. İbnu'l-Hümmam (v. 861/1457), *el-Fetâvâ*
24. Yahya b. Muhammed el-Münavî (v. 871/1467), *el-Fetâvâ*
25. Kasım b. Kutluboga (v. 879/1474), *el-Fetâva 'l-Kâsımiyye*
26. İbn Ebî Şerif, Kemaleddin (v. 906/1501), *el-Fetâvâ*
27. Celaleddin es-Suyutî, *el-Hâvî li 'l-fetâvî*
28. Seriyüddin İbnu'ş-Şihne (v. 921/1515), *el-Fetâvâ*
29. İbnu'l-Kerekî (v. 922/1516), *Feyzu 'l-mevla 'l-kerîm*
30. Zekeriyya el-Ensarî (v. 926/1520), *el-İ'lâm ve 'l-ihtimâm bi-cem 'i fetâvâ Şeyhilislâm*
31. İbn Abdisselam el-Menufî (v. 931/1525), *el-Havâturu 'l-fikriyye fi fetâva 'l-Bekriyye*

Burada zikredilebilecek bir başka eser de muhaddis-kütüphaneci olan ve Hz. Peygamber'in fetvalarını derleyen İbnu's-Sika es-Sayrafi el-Mevsili'nin (v. 742/1342), *el-Fetâva 'n-nebeviyye fi 'l-mesâ 'ili 'd-dîniyye ve 'd-dünyeviyye* adlı eseridir.

8.2. Ferâiz

Müteahhirün döneminde miras hukukuyla ilgili çalışmalar, hepsi 6./12. asrın ikinci yarısında yaşamış olan üç fakihin eserleri üzerine yapılmıştır. Şâfiîler'de İbnü'l-Mütefennine er-Rahbî'nin (v. 579/1183) *er-Rahbiyye* adlı manzum risalesi, Malikîler'de Ebu'l-Kâsım el-Havfi'nin (v. 583/1184) *el-Havfiyye*'si ve Hanefîler'de Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin (ö. 596/1200) *el-*

Ferâizu's-Siraciyye adlı muhtasar eseri etrafında birer şerh geleneği oluşmuştur. Hanbelîler'de ise çeşitli eserler yazılmışsa da bu şekilde bir şerh geleneği oluşturan bir eser ortaya çıkmamıştır.³⁷

Ele aldığımız dönemde mirasla ilgili yukarıda zikredilen eserlerin yanısıra gerek müstakil olarak gerekse başka eserlere şerh şeklinde yazılan çok sayıda eser bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunların sayısı 50 civarındadır. Bu dönemin özelliklerinden biri de fakihlerin kendilerinininkinden farklı mezheplerden miras eserleri üzerine şerh yazmış olmalarıdır ve bunun birçok örneği vardır.

Şâfiîler'de Salih b. Sâmîr el-Ca'berî (v. 706/1306), kadı, matematikçi İbnu'l-Hâim (v. 815/1412), her ikisi de matematikçi ve astronom olan İbnü'l-Mecdí (v. 850/1446) ve Sıbtu'l-Mardinî'nin (v. 907/1501) yazdığı eserler zikredilebilir. Hanefîler'de İbnu't-Türkmanî, Ekmeleddin el-Babertî, Kasım b. Kutluboğa ve birçok âlim konuyla ilgili eserler yazmışlardır. Ancak Hanefîler'de bu alanla ilgili en etkili eserler Memlûk coğrafyası dışındaki âlimlerce yazılmıştır (Seyyid Şerif el-Cürcanî ve Molla Fenârî örneklerinde olduğu üzere). Mâlikîler'de ise Halil b. İshak'ın (v. 776/1374) *Muhtasar*'ının ilgili kısmı *Ferâizu Halil* adıyla meşhur olup müstakil bir eser gibi üzerinde çalışma yapılmıştır.³⁸

8.3. Hac ve Diğer İbadetler

İbadetler arasında özellikle hac konulu müstakil eserler önemli bir yer tutar. Hacla ilgili 40 civarında eser yazılmıştır. Bunlar arasında belki de en tanınmış İzzeddin İbn Cemaa'nın (v. 767/1366) dört mezhebe göre yazdığı *Hidâyetü's-sâlik ile'l-mezâhibi'l-erbaa fi'l-menâsik* adlı eseridir. Şâfiîler'den İbnu's-Salah, Nevevî, Abdülaziz b. Abdisselam, Bedreddin İbn Cemaa, Burhaneddin el-Ca'berî, Taceddin es-Sübki, İbn Hacer el-Askalanî ve Zekerîyya el-Ensarî'nin; Hanefîler'den Serûci, İbn Balaban, Siraceddin el-Gaznevî, İbnu'z-Ziya el-Mekkî ve İbn Emiri Hacc'ın; Mâlikîler'den Halil b. İshak ve İbn Ferhun'un; Hanbelîler'den İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserleri de bu kapsamda zikredilebilir.

Abdülaziz b. Abdisselam hac yanısıra namazla ilgili de bir eser vermiştir: *Makâsıdu's-salât*. Yine Şâfiî âlimlerden Kastallanî hem namaz hem de oruca dair, Bedreddin İbn Cemaa ise hac, cihad ve namazla ilgili birer eser yazmıştır (v.686/1287). Bunun yanısıra Regaib gecesi namazı, ref'u'l-yedeyn, cemaatle namazın fazileti, Cuma namazının birden fazla yerde kılınması, korku namazı, namazı terkedenlerin hükmü gibi tartışmalı meselelere dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Diğer âlimlerden farklı olarak İbn Receb el-Hanbelî'nin ibadetlere dair birçok risale kaleme almış olması dikkat çekicidir.

İbadetler konusunda değinilmesi gereken bir husus, sadece amelî konularla sınırlı olmamakla birlikte, bidatleri ele alan eserlerin yazılmış olmasıdır. Eyyübîler-Memlûkler döneminde

37 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Yazıcı, "Üç Ferâiz Metni Çerçevesinde Gelişen Müteahhirin Dönemi Ferâiz Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2013, c. XI, sayı 22, s. 147-192. Ayrıca bk. Ferhat Koca, "el-Ferâizü's-Siraciyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-feraiuz-siraciyye> (15.08.2019); Murteza Bedir, "Rahbiyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/er-rahbiyye> (15.08.2019).

38 Bk. Yazıcı, a.g.m., s. 149.

bidatlerle savaş, önemli bir mesele olarak daima gündemde olmuş görünmektedir. Semâ' ve musiki konulu çok sayıdaki risale de bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Aşağıda geleceği üzere sözkonusu dönemde gayrimüslimlerin ibadethanelerine dair çeşitli eserler yazıldığı gibi camilere dair de birçok eser yazılmıştır. Bunların bir kısmı başta Mescid-i Aksâ olmak üzere en faziletli üç camiye dair yazılmış eserlerden oluşur; diğer bir kısmı ise mescid ve camilerle ilgili hükümler hakkındadır. Bu ikinci kısım arasında en meşhuru Zerkeşî'nin (v. 794/1392) *İ'lâmü's-sâcid fi ahkâmi'l-mesâcid* adlı eseridir. Ayrıca Hanbelîler'den Ebu Zeyd el-Cerrâî'nin (v. 883/1478) *Tuhfetü'r-râki' ve's-sâcid fi ahkâmi'l-mesâcid* adlı eseri zikredilebilir. Hanbelî fakihlerden İbnu'l-Mibred'in (v. 909/1503) *Simârü'l-makâsid fi zikri'l-mesâcid*'i ise Dimaşk'ta yer alan mescidlerin listesini veren önemli bir tarih eseridir.

8.4. Siyaset, Devlet Nizamı ve Ceza Hukuku

Makrizî'nin siyaset kelimesinin etimolojik kökeni ve Moğolların ceza hukuku üzerindeki etkisine dair ifadeleri de dikkate alındığında Moğollar sonrası dönemdeki İslam devletlerinde ağır tazir cezaları uygulamasının yaygınlaştığı şeklinde bir kanaat vardır.³⁹ Bunun ne kadar doğru olduğu bir yana, tazir cezalarını da içerecek şekilde siyaset-i şer'iyye teriminin kullanımı özellikle Memlûkler döneminde yaygınlaşmış ve hem adaletli bir yönetim hem de tazir cezaları ile ilgili bir literatür oluşmuştur. Bu çerçevede en iyi bilinen örnek İbn Teymiyye'nin *es-Siyasetu's-şer'iyye* adlı eseridir.

Yönetimle ilgili eserlerin bir kısmı Maverdî'nin yolundan giderek fıkıh bakış açısından, özellikle meşruiyeti önceleyerek ve Memlûkler'in kendi şartlarını dikkate alarak yönetim meselelerini yeniden inceleyen fıkıh eserleridir. Diğer bir kısmı ise siyasetname tarzında yazılmış eserlerdir. Bir kısmı da sonradan Osmanlılar'da sıkça görülen layiha tarzındadır. Özellikle Memlûkler dönemi eserlerinde fıkıh ve siyasetname tarzı eserleri birbirinden ayırdetmek zordur. Çünkü Fârisî yazarlarda çok görülen, idealleştirilmiş kadim Fârisî yönetim anlayışına yapılan göndermeler Memlûk eserlerinde bulunmaz, daha ziyade sahabe dönemi ve İslam tarihi esas alınarak yazılan bir siyasetname literatürü vardır.

Bu grupta toplanabilecek eserler arasında şunlar zikredilebilir:

1. Celaledin eş-Şeyzerî (v. 589/1193?), *el-Menhecü'l-meslûk fi siyâseti'l-mülûk*
2. Memmatî (v. 606/1209), *Hucetü'l-hak ale'l-halk fi't-tahzîr min sûi âkabeti'z-zulm*
3. Hanefî fakihî Sibt İbnü'l-Cevzî'nin (v. 654/1256) *Kenzü'l-mülûk fi keyfiyyeti's-sülûk ve el-Celîsü's-sâlih ve'l-enîsü'n-nâsîh* adlı iki eseri
4. İbnu's-Sayrafî, Yahya b. Ebi Mansur (v. 678/1278), *De'âimu'l-İslâm fi vucûbi'd-dua li'l-imâm*

39 Çoğunlukla Moğollar sonrası ceza uygulamalarını inceleyen bir çalışma için bk. Cüneyt Kanat, *Ortaçağ Türk Devletinde Suç ve Ceza* (tam künye için bk. Kaynakça).

5. Şafîî fakihî İbnu'r-Rif'a (v. 710/1310), *Bezlu'n-nesâihi 'ş-şer'iyye fîmâ ale's-sultan ve vulâti'l-umûr ve sâiri'r-ra'iyye*
6. İbn Teymiyye (v. 728/1328), *es-Siyasetu 'ş-şer'iyye*
İbn Teymiyye'nin müstakil olarak basılan bir risalesi de şu başlığı taşımaktadır: *Kâide fî'l-emvâli's-sultaniyye (Kâide fî'l-emvâli'l-müştereke)*
7. İbn Cemaa (v. 733/1333), *Tahrirü'l-ahkâm fî tedbiri ehli'l-İslâm*
8. Malikî kadî ve devlet adamı İbn Merzuk el-Hatib'in (v. 781/1379) *el-Erbaûne'l-müsnede fî'l-hilafe ve'l-hulefâ, Kitâbü'l-İmâme ve İzâhu'l-merâşid fîmâ teştemilü aleyhi'l-hilafe mine'l-hükmi ve'l-fevâid* adlı üç eseri
9. Zehebî (v. 748/1348), *Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-uzmâ*
10. Kalkaşendî (v. 821/1418), *Measiru'l-inafe fî mealimi'l-hilafe*
11. Şafîî fakih ve tarihçi Muhammed b. Muhammed el-Esedî'nin (v. 854/1450'den sonra) *et-Teysîr ve'l-i'tibâr ve Levâmî'u'l-envâr ve metâli'u'l-esrâr fî'n-nasîhati't-tâmme li-mesâlihi'l-hâssa ve'l-âmmе* adlı iki eseri
12. Hanefî fakihî Kafiyeci (v. 879/1474), *Seyfu'l-mulûk ve'l-hukkâmî'l-mürşid lehum ilâ sebîli'l-hak ve'l-ahkâm*
13. Hanbelî fakihî İbnu'l-Mibred (v. 909/1503), *İzâhu turuku'l-istikâme fî beyâni ahkâmî'l-vulât ve'l-imâme*. Onun ayrıca ceza hukukuyla ilgili bir eseri vardır (*et-Teva'ud bi'r-recm ve's-siyât li-fâ'ili'l-livât*).
14. Suyutî'nin (v. 911/1505) *Mâ ravâhü'l-esâtîn fî ademi'l-mecî ile's-selâtîn* ve bunun ihtisarı olan *er-Risâletü's-sultâniyye* adlı eserleri.

Yönetimle ilgili bir grup eser de doğrudan devlet kurumlarının işleyişine dair kanun, yazışma ve âdetleri ele alan çalışmalardır. Bunların en tanınmış Kalkaşendî'nin *Subhu'l-a'sâ'sı* olup bu hacimli eserde müellif, İslam tarihinin erken dönemlerinden başlayarak kendi dönemine kadarki uygulamaları anlatır. Bu tür eserlerin örnekleri arasında tarihçi Memmatî'nin *Kavânîni'd-devâvîn*'i ile kadılık da yapmış olan devlet adamı Osman b. İbrahim en-Nablusî'nin (v. 660/1262) *Kitâbü Lûma'i'l-kavânîni'l-mudîyye fî devâvîni'd-diyâri'l-Mısriyye* adlı eseri zikredilebilir.

Tazir cezalarına hisbe ve genel olarak yargıya dair yazılan eserlerde yer verilmiş, özellikle ikincilerde bölüm ayrılarak daha genişçe tartışılmıştır.

8.5. Hisbe

İktisadi hayatın şer'i esaslara göre düzenlenmesini sağlamak ve hukuka aykırı uygulamaları önlemek üzere hisbe konulu eserler yazılmıştır. Bu çerçevede özellikle şu eserler zikredilebilir:

1. Celaleddin eş-Şeyzerî (v. 589/1193 [?]), *Nihâyetü'r-rütbe fî talebi'l-hisbe*
2. Şafîî fakihî İbnu'r-Rif'a'ya (v. 710/1310) *er-Rutbe fî talebi'l-hisbe* adıyla bir eser nisbet edilmektedir.

3. İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) günümüzde *el-Hisbe fi'l-İslam* adıyla müstakil olarak yayınlanan risalesi
4. Şafîî fakihî İbnu'l-Uhuvve (v. 729/1329), *Mealimü'l-kurbe fi ahkâmi'l-hisbe*
5. Malikî fakihî İbn Ferhun (v. 799/1397), *Kitabu'l-Hisbe*
6. Hanbelî fakihî İbnu'l-Mibred (v. 909/1503), *Kitabu'l-Hisbe*

Ayrıca İbn Teymiyye ve İbn Cema'a'nın eserlerinde olduğu üzere siyaset-i şer'îyeyle ilgili eserlerde Memmatî'nin *Kavânînu'd-devâvin*, Kalkaşendî'nin *Subhu'l-a'sâ* ve Makrizî'nin *Hıtat ve İğasetu'l-umme* adlı eserlerinde ihtisap uygulaması ve muhtesiplerin görevleri hakkında bilgi verilir.

8.6. Kazâ

Çağdaş dönemde özellikle Memlûkler dönemi yargı teşkilatı üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Söz konusu dönemde ise gerek kazâ/yargı konusunda gerekse görev alan kadılara dair müstakil eserler yazılmıştır. Bunların en meşhur olanları, iki Mâlikî fakihî Karafî ile İbn Ferhun ile Hanefiler'den Alaeddin et-Trablusî'nin eserleridir. Müttekaddimûn döneminde var olan edebî'l-kâdî literatürünün bir devamı olan bu eserlerin mukayeseli olarak çalışılmasına ihtiyaç vardır. Bu literatürün, önceki dönemin eserlerinden hangi açılardan farklılaştığı, ne tür bir yeniden düzenlemeye cevap teşkil ettiği üzerinde durulması gereken hususlardır. Tespit edebildiğim kadarıyla, söz konusu dönemde bu türden ilk müstakil eserleri, Salahaddin el-Eyyûbî'nin yakın arkadaşı olan İbn Şeddad ile yine erken dönemde aynı hükümdar döneminde kâdilkudat olan İbn Ebî Asrun kaleme almıştır.

1. İbn Ebî Asrûn (v. 585/1189), *Risâle fi nefyi kazâi'l-a'mâ ve cevâzih*
2. Bahaeddin İbn Şeddad (v. 632/1234), *Melceu'l-hukkâm inde iltibâsi'l-ahkâm*
3. İbn Ebî'd-Dem, İbrahim b. Abdillâh (v. 642/1244), *Kitâbu Edebi'l-kazâ (ed-Dürerü'l-manzûmât)*
4. Şihabuddin el-Karafî (v. 684/1285), *el-İhkâm fi temyizi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm*
5. Serûcî (v. 710/1310), *Edebu'l-kazâ*
6. İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*
7. Necmeddin et-Tarsusî (v. 758/1357), *el-İ'lâm bi-mustalahi's-şuhûd ve'l-hukkâm*
8. İbn Habib el-Halebî (v. 779/1377), *Keşfu'l-murût an mehâsini's-şurût*
9. İbn Ferhun'un (v. 799/1397), *Tabsıratu'l-hukkâm* ve *Burûku'l-envâri'l-muvazzıha li-enva'i turuki'd-da'vâ* adlı iki eseri.
10. İbnu'l-Mulakkin (v. 804/1401), *Nuzhetu'n-nuzzâr fi kudâti'l-emsâr (Ahbâru kudâti Mısır)*
11. Ahmed b. İmad el-Akfehî (v. 808/1405), *Tevkîfu (Delâilu'l-hukkâm ilâ ma'rifeti gavâmizi'l-ahkâm*

12. Şihabuddin er-Remlî (v. 844/1441), *Muhtasaru Edebi'l-kâdî* (Gazzî'nin eserinin ihtisarı)
13. Alauddin et-Trablusî (v. 844/1441), *Muînu'l-hukkâm*
14. İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1448), *Ref'u'l-ısr an kudâtu Mısır*
15. İbnu'd-Deyrî (v. 867/1463), *el-Habs fi't-töhme ve'l-ımtihân alâ talebi'l-ıkrâr ve ızhâri'l-mâl*
16. İzzeddin el-Askalanî (v. 876/1472), *Zikru kudâti'd-diyâri'l-Mısriyye* (hicrî 566-860 yılları arası)
17. Kafıyeci (v. 879/1474), *Seyfu'l-kudât ale'l-ıbugât*
18. Lisanuddin İbnu's-Şihne (v. 882/1477), *Lisânu'l-hukkâm fi ma'rıfeti'l-ahkâm*
19. Kasım b. Kutluboğa (v. 879/1474), *Reddu'l-kavli'l-hâib fi'l-kazâ ale'l-gâib*
20. Minhacî, Muhammed b. Ahmed (v. 889/1484'ten sonra), *Cevâhiru'l-'ukud ve muînu'l-kudât ve'l-muvakkûn ve's-suhûd*
21. İbnu'l-Ğars, Muhammed b. Muhammed (v. 894/1489), *Risale fi'l-kazâ (el-Fevakihu'l-bedriyye)*
22. İbn Fehd (v. 922/1516), *Nüzhetü zevi'l-ahlâm bi-ahbâri'l-hutabâ' ve'l-eimme ve kudâti Beledi'l-harâm*
23. Zekerıyya el-Ensarî (v. 926/1520), *İmâdu'r-rızâ bi-beyâni âdâbi'l-kazâ*

8.7. Vakıf

Eyyübiler – Memlükler döneminde vakıf hem fihhi tartışmaların konusu olmuş hem de geniş bir uygulama alanı bulmuştur. Bu dönemde Mısır'daki ziraat arazilerinin yarıya yakınının vakfa dönüştürüldüğü, Memlükler dönemi vakıflarının çoğunun irsadî vakıflar olduğu, yani kamu yararına olarak hazinenin mülklerinin vakfedildiği, vakıfların hükmiyye, ehliyye ve rizak-ı ahbasiyye olarak üçe ayrıldığı ve sonuncusunun Memlükler'in icadı olduğu ifade edilmektedir.⁴⁰ Vakıfların bu şekilde yaygınlaşmasında tekrar İslamlaştırılan bu bölgede sosyal dönüşümün sağlanması, müslüman toplumun ve şehirlerin güçlendirilmesi, eğitimin yayılması noktasında vakfa yüklenen büyük rolün payı vardır.

Vakıf konusunda gerek Memlük yönetiminin uygulamaları gerekse mezheplerin kendi kavillerini mevcut şartlarda yeniden yorumlama ihtiyacı duymaları sebebiyle önemli tartışmalar olduğu bilinmektedir. Bunlar içerisinde özellikle vakıflarda istibdal⁴¹ meselesi tartışılmış görülmektedir.

40 Bk. Bahaeddin Yediylidiz, "Vakıf", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vakif#2-tarih> (04.08.2019). Ayrıca bk. M. Muhammed Emin, *el-Evkaf ve'l-hayâtu'l-ıctimâ'iyye fi Mısır, 648-923/1250-1517*; M. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in medieval Damascus: 1190-1350* (tam künye için bk. Kaynakça).

41 Bu konuda bk. Ahmet Akgündüz, "İstibdâl", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istibdal> (31.01.2020).

Müstakil eserler arasında şunlar zikredilebilir:

1. Şemseddin Muhammed b. Osman el-Harîrî (v. 728/1328), *Risale fi'l-istibdâl fi'l-evkâf min gayri şart hel yecûz*
2. Cemaleddin el-Konevî (v. 770/1370), *el-Müntehab min vakfeyi'l-Hilâl ve'l-Hassâf*
3. Fahreddin İbnü't-Türkmânî (v. 731/1331), *Risale fi'l-istibdâl*
4. Muhyiddin el-Kafiyeci, *el-Muhtasar fi ilmi'l-istibdal* ve *er-Remz alâ kenzi'l-avârif* adlı istibdal ile ilgili iki risalesi.
5. Kasım b. Kutluboğa (v. 879/1474), *Risale fi'l-istibdâl*
6. Taceddin İbn Arabşah (v. 901/1495), *İzahu'l-vifak ve'l-hilaf beyne'l-eimme fi mesaili'l-evkâf*
7. Suyutî (v. 911/1505), *el-İnsaf fi'temyizi'l-evkâf*
8. Seriyüddin İbnü's-Şihne (v. 921/1515), *Şerh li-Ahkâmi'l-vakf li'l-Hassâf*
9. Burhanuddin et-Trablusî (v. 922/1516), *el-İs'af fi ahkâmi'l-evkâf*

8.8. Genel Ahlak ve Sosyal Hayata Dair Eserler

Sosyal hayata etkisi bulunan vakıf müessesesi, cihad, gayrimüslimlerle ilişkiler ve siyasetle ilgili eserler farklı başlıklarda ele alındığı için burada özellikle bidatlar, âfetler, sosyal sorunlar ve mesleklere dair yazılan eserlere değineceğiz.

Söz konusu dönemde gerek Ubeydiler döneminden kalan hatalı uygulamaları ortadan kaldırmak gerekse tasavvufî hayat veya başka sebeplerle ortaya çıkan uygulamaları eleştirip belirli bir disiplin altına almak üzere bidatlar konusunda çok sayıda eser kaleme alınmıştır. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin çeşitli yazıları dışında İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin *el-Medhal*'i ve İbn Haldun *eş-Şifâ*'sı bu türden eserlere örnek verilebilir. Daha hususi olarak özellikle 8./14. yüzyıldaki âlimler tarafından mûsikî ve raks konusunda yazılan çeşitli risaleler de bu alanla ilgili görülebilir.

Sosyal sorunlar ve çeşitli âfetler içerisinde özellikle uyuşturucu kullanımı ve taun konulu risalelerin kaleme alınmış olması dikkat çeker. Uyuşturucu konusunda İbn Teymiyye'nin çeşitli yazıları bulunmaktadır, ayrıca Kastallanî (v. 686/1287), Zerkeşî ve Akfehîsî birer eser kaleme almışlardır. Taun konusunda İbn Hacer el-Askalanî'nin ve İbnü'l-Verdî'nin risaleleri örnek verilebilir.⁴²

Genel ahlakın korunması ve Hz. Peygamber'in ahlakına uygun bir hayat tarzı oluşturulması yönünde -en meşhuru Nevevî'nin *Riyâzu's-sâlihîn*'i olmak üzere- birçok hadis eseri ile -en çok okunan eserlerden *İhyâu ulumiddin* başta olmak üzere- çeşitli tasavvuf eserleri yanısıra Abdülaziz b. Abdisselam'ın *el-Kavâid*'ini, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Zadu'l-meâd*, *Medâricu's-sâlikîn* ve *İğasetu'l-lehfan* adlı eserlerini, Şemseddin İbn Müflih'in *el-Âdâbu's-şer'iyye*'sini zikredebiliriz.

Bunların yanısıra tarikat şeyhi ve fakih Muhammed b. Ömer el-Ğamrî (v. 849/1445) genel ahlakı ıslaha yönelik birçok eser yazmasıyla öne çıkar. O ve İbnü'l-Mibred (v. 909/1503) homoseksüellik aleyhine birer risale kaleme almışlardır.

42 Taun-veba konusuyla ilgili çalışmalar için bk. Nühket Varlık, "Tâun", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/taun> (24.08.2019).

Sosyal hayatta mesleklere ve bunlarla ilgili vakiada karşılaşılan sorunlara temas ederek tutulması gereken takva yoluna işaret eden ilginç bir eser Taceddin es-Sübkî tarafından yazılan *Muîdu'n-niam ve mubîdu'n-nikam*'dır. Bu eser her meslek sahibinin üzerine düşen sorumlulukları zikrederek bu alanla ilgili bir tür fikhî kurallar bütünü ortaya koymuştur.

8.9. Gayrimüslimlerin Toplumdaki Hukukunu Belirlemek Üzere Yazılan Eserler

Eyyübîler-Memlûkler döneminde fıkıh âlimlerinin ilgilendiği önemli konulardan biri, gayrimüslimlere uygulanacak hukuki hükümlerle ilgili olmuştur. Toplumda kendilerine tanınan alanın sınırlarının çizilmesi, özellikle devlette görev alıp alamayacakları meselesi ve kilise yapımı yahut tamiri ile ilgili tartışmalar âlimlerin gündeminde yer almıştır. Bu hususta bir yandan Haçlı seferlerinden kaynaklanan husumetin bir yandan da Ubeydiler döneminde gayrimüslimlerin önemli görevlere getirilmesine duyulan tepkilerin ve o dönemde yaşanan kötü tecrübelerin etkisi vardır. Batıniler'den farklı olarak İslam'ın hükümlerini harfiyen uygulamayı, İslam'ın bekasını ve üstünlüğünü korumayı, müslümanların hakimiyetini sağlamayı temel gaye edinen bir devlette sözkonusu eserler bu hassasiyeti göstermektedir.

Bu çerçevede yazılan eserlerin özellikle 8./14. yüzyılda yoğunlaşması ve eser yazarlardan bir kısmının kadılıkudatlık ve muhtesiblik gibi önemli görevler üstlenen kişiler olması, söz konusu dönemde bu yönde bir tartışmanın ve huzursuzluğa yol açan uygulamaların varlığına dikkat çekmektedir:

1. İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1351), *Ahkamu ehli'z-zimme*
2. Bedreddin İbn Cemaa (v. 733/1333), *Keşfu'l-ğumme fi ahkâmi ehli'z-zimme*
3. Bedreddin İbn Cemaa, *Kitâb fi'l-kenâis ve ahkâmihâ*
4. Takıyyüddin es-Sübkî (v. 756/1355), *Keşfu'd-desâis fi hedmi'l-kenâis*
5. Takıyyüddin es-Sübkî, *Keşfu'l-ğumme fi mirâsı ehli'z-zimme*
6. İbnu'd-Dureyhîm (ö. 762/1360), *Menhecu's-savab fi kubhi istiktabi ehli'l-kitab*
7. İbnu'n-Nakkaş (v. 763/1362), *el-Mezemme fi şti'mâli ehli'z-zimme*
8. Cemaleddin el-İsnevî (v. 772/1370), *el-Kelimâtü'l-mühimme fi mübâşeretü ehli'z-zimme*
9. Cemaleddin el-İsnevî, *Nasihatu uli'n-nuhâ fi men'î istihdâmi'n-nasârâ*
10. Suyutî (v. 911/1505), *Buşra'l-abis fi hükmi'l-biya' ve'd-duyur ve'l-kenais*

Kiliselere dair eserler Osmanlılar döneminde İbn Nüceym'in (v. 970/1563) *er-Risale fi'l-kenâisi'l-Mısriyye* adlı eseriyle devam etmiştir. Karafî gibi çeşitli âlimlerin hıristiyan veya yahudilerin inançlarını çürütmek üzere kaleme aldıkları kalamî eserlerin de amelî bir yönü bulunabilir, toplum nizamında gayrimüslimlere nasıl bir yer verilmesi gerektiği sorusunun kalamî/akidevî boyutunu ortaya koymayı amaçlıyor olabilir. Nitekim Memlûkler dönemi boyunca bu tür bir yazımın da sürekli gündemde kaldığı görülmektedir.

8.10. Cihad

Eyyübiler-Memlükler dönemi fıkıh yazımının başından sonuna gündemini oluşturan konulardan biri cihaddır. Meşhur tarihçi İbn Asakir'den (v. 571/1176), Mekke tarihiyle ilgili eseriyle meşhur İzzeddin İbn Fehd'e (v. 922/1516) kadar, cihadın faziletini anlatan veya cihada teşvik eden 15 civarında eser kaleme almıştır. Bu konudaki eser yazımı, Osmanlılar döneminde de görülür. Esasen temel meşruiyeti müslüman toplumu Haçlılar'ın ve Moğollar'ın saldırılarına karşı korumaya dayalı olan ve daima bu tür tehditlerle karşı karşıya kalan bir devlette böyle bir konunun sürekli canlı olmasında şaşılacak bir durum yoktur. Bu devlet, gaza ve cihad üzerine kuruluydu. Eser sayısının yukarıdaki rakamdan daha fazla olması mümkündür. Nitekim Salahaddin el-Eyyübî (v. 589/1193) döneminde cihadla ilgili çok sayıda eser kaleme alındığı nakledilir.⁴³

Ebu Muhammed İbn Asakir (meşhur İbn Asakir'in torunu, v. 600/1203), Hanbelî muhaddis Abdulganî el-Makdisî el-Cemmâîlî (v. 600/1203), Salahaddin el-Eyyübî'nin yakın arkadaşı Kâdı Bahaeddin İbn Şeddad (v. 632/1234), Abdülaziz b. Abdisselam (v. 660/1262), Bedreddin İbn Cema (v. 733/1333), İbn Kesir (v. 774/1373), Dimyat'ta Haçlılara karşı savaşta şehid olan İbn Nehhas ed-Dımaşkî (v. 814/1411)⁴⁴ ve Suyutî gibi çok sayıda âlim cihada dair eserler yazmışlardır. Bunların dışında Şam bölgesinin, Kudüs'ün veya Mescid-i Aksa'nın faziletine, Mescid-i Aksa'yı ziyarete dair yazılan eserlerin temel gayeleri arasında bu bölgelerin düşman saldırısına karşı korunmasına teşvik edilmesinin de bulunduğu dikkate alınmalıdır.

Sonuç Yerine Bazı Mülahazalar

Bu çalışmada Eyyübiler ve Memlükler döneminde yaşamış olan âlimlerin fıkıh eserlerine dair bir tespit ve bu tespite dayalı olarak ilgili dönemin fıkıh yazımındaki ana yönelişlerine ve ilgilerine dair bir harita çıkarmaya ve tahliller yapmaya çalıştık. Bir giriş çalışması olarak bu yazı, kitabiyata ve meselelere dair daha ileri düzeyde, ayrıntılı yeni araştırmalara ilham verebilirse görevini yerine getirmiş olacaktır. Şüphesiz tabakat eserlerinin ve elyazması kütüphanelerin daha kapsamlı bir şekilde incelenmesiyle eser sayısı artacaktır. Fakat burada fıkıh yazımındaki ana çizgileri tespit ettiğimizi düşünüyoruz. Bundan sonra esas yapılacak iş, bir yandan henüz yayımlanmamış (veya ilmî esaslara uygun şekilde tahkik edilmemiş) eserlerin ilmî neşirlerinin yapılması, diğer yandan da ele alınan dönemin fıkıh düşüncesinin, tartışılan mesailin ve fıkıh tatbikatının tarihî bağlamı içerisinde uygun yöntemlerle incelenmesidir. Bunun için pek çok araştırmaya ihtiyaç olduğu, önümüzde zengin bir malzeme bulunduğu açıktır.

Kaynaklarda açık bir ifadeye rastlamamış olmakla birlikte buradaki incelemeden edindiğimiz intibaldan biri, yardımcı görevler bir yana bırakılırsa, kadınlık, müderrislik, daruladl müftülüğü gibi ana görevlere talip olanların veya tayin edilenlerin ilmî yetkinliklerini ispat için eser yazmaları şeklinde bir teamülün var olduğudur. Eser sayısının artmasında bu hususun önemli

43 Bk. Ebu Şâme el-Makdisî, *Kitâbu'r-Ravzateyn fî ahbârî'd-devleteyn*, 4/393: “وَلَقَدْ أَلَّفَ لَهُ كَتَبَ عِدَّةً فِي الْجِهَادِ”

44 Meşhur Osmanlı âlimi ve edibi Bâki, Osmanlılar döneminde onun eserini *Fezâilu'l-cihad* adıyla Türkçeye çevirmiştir.

olduğu kanaatindeyiz. Memlûkler döneminde fıkıh eğitimine dair daha önce yazdığımız makalede, bir öğrencinin fetva ve tedris icâzetini ne zaman ve nasıl aldığı sorusu üzerinde de durmuştuk. Orada da ifade ettiğimiz üzere, günümüzdeki gibi resmi ve genel geçer bir imtihan sisteminin bulunmadığı klasik dönemlerde yetişkin öğrencinin yetkin hocaların huzurunda bir ders vermesi, yine yetkin hocalardan oluşan bir heyetin huzurunda şifahî bir imtihana tabi tutulması, yetkinliğini gösteren bir eser yazması gibi seçeneklerden biri veya birkaçı, yetkinliğin tespiti için başvuru yollarıydı. Bu hususun ne kadar tutarlı uygulandığı ayrı bir araştırma konusu olmakla birlikte özellikle eser yazımının hem kişinin gençlik döneminde hem de daha ileriki yaşlarda başvurduğu bir yol olduğu, bunun bir teamül halini aldığı söylenebilir. Öte yandan yukarıda da değindiğimiz üzere, ele alınan dönemde eser yazımını güdüleyen daha esaslı hususlar vardır: Bunlardan biri, doğru İslam dünyasında Moğollar eliyle yapılan tahribatın yol açtığı kaygıya dayalı olarak İslam medeniyetinin kültürel hafızasını muhafaza etme ve yok olmaktan kurtarma arzusudur. Ancak buradaki faaliyet sadece muhafaza ve nakille sınırlı kalmayıp öncekileri aşan, yenilik getiren ciddi bir araştırma ve düşünme faaliyetiyle taçlanmıştı. İkincisi dönemin ilim zihniyetiyle alakalı görünmektedir; hassaten metafizik nazariyelerden uzak durmanın, küllî teorik kurgulardan ziyade, vakıya yönelik, cüz'î ilimlerde derinleşmenin getirdiği sonuç, temel İslam bilimleri ile beşerî ilimlerde üretkenliğin artması olmuştur. Esasen âlimlerin önemli bir kısmında görülen eser telif tutkusu, bir görev alma güdüsünden öte varoluşla alakalı bir duyuştan kaynaklanmıştır.

Değirmek istediğimiz bir başka husus, ele alınan dönemin hiçbir şekilde, özellikle de fıkıh açısından verimsiz, kuru bir nakil ve taklid dönemi olarak nitelendirilemeyeceğidir. Gerek çok sayıda iddialı ilim adamının ve onların iddialı eserlerinin gerekse yeni türlerin varlığının ortaya koyduğu üzere fıkıh alanında zengin bir düşünce ve uygulama birikimi bulunmaktadır. Söz konusu birikimin sadece fıkıhla ilgili eserlerde değil hadis şerhleri, tefsirler, tarih kitapları ve çeşitli resmî belgelerde de izleri sürülmelidir. Bütün bunların ortaya koyduğu husus da hem İslam ilimler tarihinin hem de fıkıh tarihinin yeniden yazılmasının gerekliliğidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Abdurrahman Atçıl, “Memlûkler’den Osmanlılar’a Geçişte Mısır’da Adli Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2017, sayı: 38, s. 89-121.
- Abdurrahman Yazıcı, “Üç Ferâiz Metni Çerçevesinde Gelişen Mûteahhirin Dönemi Ferâiz Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2013, c. XI, sayı 22, s. 147-192.
- Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2017.
- Cüneyt Kanat, *Ortaçağ Türk Devletinde Suç ve Ceza*, İstanbul: Küre Yayınları, 2010.
- Ebu Şâme el-Makdisî, *Kitâbu ’r-Ravzateyn fî ahbâri’ d-devleteyn en-nûriyye ve ’s-salâhiyye*, thk. İbrahim ez-Zeybek, Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1418/1997.
- Huzeyfe Çeker, “Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği”, (doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi), 2016.
- _____, “Hanefî Tabakalarının Yazma Nüshaları”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi = Journal of Critical Edition of Islamic Manuscripts*, 2018, c. I, sayı 2, s. 83-119.
- İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtu ’ş-Şâfiyye*, tsh. Hafız Abdülhalim Han, Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1987.
- İbn Kutluboğa, *Tâcu’l-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1992.
- Jonathan Berkey, *Ortaçağ Kahiresinde Bilginin İntikali – İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*, trc. İsmail Eriş, İstanbul: Klasik Yayınları 2015.
- M. Muhammed Emîn, *el-Evkaf ve ’l-hayâtu ’l-ictimâ’iyye fî Mısır, 648-923/1250-1517*, Kahire 1980.
- M. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in medieval Damascus: 1190-1350*, Cambridge: Cambridge University, 1994.
- Muhammed Boynukalın, *Fıkıh Usûlü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2017.
- Muhammed b. Muhammed Mahluf, *Şeceretü ’n-nuri’z-zekiyye fî tabakâti’l-Mâlikiyye*, thk. Ali Ömer, Kahire: Mektebetu’s-Sekafeti’ d-Diniyye, 1428/2007.
- Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- _____, *İslam Hukukunda Farklar: Furûk Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Razi Mektebi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- _____, “Memlûkler Döneminde Fıkıh Eğitimi”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, sayı 25-26, 2018 Bahar-Güz, s. 5-57 (yayımlanacak).
- Uleymî, Ebu’l-Yümn Abdurrahman, *ed-Durru’l-munaddad fî ashâbi’l-İmam Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Kahire: Mektebetu’t-Tevbe, 1992.
- Zamyâ Muhammed Abbas es-Sâmerrâi, “*el-Hibâtu ’l-heniyyât fî ’l-musannefâti’l-Caberiyât* li-Burhaniddin el-Ca’berî el-Halîlî (v. 732/1332) – Dirâse menheciiyye li-fihrisi musannefâtihi ve tahkiki’n-nas”, *Mecelletu’ d-Dirâsâti ’l-Târihiyye ve ’l-Hadâriyye*, Tikrit Üniversitesi, c. 1, sayı 3 (2009), s. 1-21; aynı makale, *Mecelletu Ma’ hedi’l-Mahtûtâti’l-Arabiyye*, Kahire, c. 54, sayı 2 (Zülkade 1431/Kasım 2010), s. 7-44.
- Ziadeh, Nicola A., *Urban Life in Syria: Under The Early Mamluks*, Beirut: American University of Beirut, 1953.

EK: Eyyûbîler – Memlûkler Dönemi Fıkıh Eserleri ve Müellifleri

	Vefat tarihi – yeri	Fakih	Eser
1.	571/1176 Dımaşk	İbn Asakir, Ebu'l-Kasım, Ali b. Hasan Şafii, muhaddis, tarihçi (Meşhur eserleri: Tarihu Medineti Dımaşk ve Tebyinu kezibi'l-müfteri)	1-el-Erbaûn fi'l-hass ale'l-cihad (matbu) 2-Keşfu'l-mugattâ fi fazli'l-Muvattâ (matbu)
2.	571/1176 Dımaşk	Radıyyuddin es-Serahsî, Muhammed b. Muhammed Hanefî	1-el-Muhitu'r-Radavî (mahtut) 2-el-Vasit (Muhit'in ihtisarı, mahtut) 3-el-Veciz (Muhit'in ihtisarı, mahtut)
3.	580/1184? Haleb	en-Necm, Hüseyin b. Muhammed b. Esad Hanefî	1-Şerhu'l-Camii's-sağir 2-el-Fetava ve'l-Vakiat
4.	582/1186 Haleb	Tacuşeria Nasıruddin Ebu Ali, Âli b. İbrahim b. İsmail el- Gaznevî // Hanefî	1-Meşari'u's-şerayi' 2-el-Menabi' fi şerhi'l-Meşari'
5.	585/1189 Dımaşk	İbn Ebî Asrun, Abdullah b. Muhammed Şafii, kadılıkudat Musul – Bağdad > Haleb – Dımaşk	1-Safvetu'l-mezheb min Nihâyeti'l-matlab (mahtut) 2-el-İntisâr li-mezhebi's-Şâfiî (mahtut) 3-ez-Zerîa fi marifeti's-şerîa 4-et-Teyşir fi'l-hilâf 5-el-Muhtasar fi'l-feraiız 6-Fevâidu'l-Mühezzeb 7-et-Tenbih fi marifeti'l-ahkâm 8-el-Muvâfik ve'l-muhâlif 9-Risâle fi nefyi kadâi'l-a'mâ ve cevâzih 10-el-İrşâd fi nusreti'l-mezheb (natamam)
6.	587/1191 Haleb	Kâsânî, Ebü Bekir b. Mes'ûd Hanefî // Kâsân (Fergana)> Haleb	1-Bedâiu's-sanâyi' (matbu)
7.	587 Haleb	Sühreverdi el-Maktul, Yahya b. Habeş Şafii, filozof // Meraga>Haleb	1-Tenkihat (usûl) (matbu)
8.	589/1193 Kahire	Şeyh Necmeddin Ebu'l-Berekat el-Hubuşânî, Muhammed b. el-Muvaffâk (Salahaddin Eyyûbî'nin hocalarından) Şafii, sufi	1-2-el-Muhît ve şerhi Tahkiku'l-Muhît
9.	589? Dımaşk?	Celaeddin eş-Şeyzerî, Abdurrahman b. Nasr (Salahaddin Eyyûbî'nin Taberiye kadısı ve muhtesibi) Şafii, kadı ve muhtesib	1-Nihâyetu'r-rütbe fi talebi'l-hisbe (matbu) 2-el-Menhucu'l-meslûk (en-Nehcu's-sulûk) 3-el-İzâh fi esrârî'n-nikâh
10.	593/1197 Haleb	Gaznevî, Ahmed b. Muhammed (Kâsânî'nin müidi) Hanefî	1-el-Mukaddimetu'l-Gazneviyye (mahtut) 2-el-Havi'l-Kudsî (matbu) 3-Ehâdisu'l-ahkâm (?) 4-er-Ravza fi'htilâfi'l-ulemâ' (?) 5-Kitâb fi usûli'l-fikh (?)

11.	596/1200 Kahire	Irakî, İbrahim b. Mansur el-Mısıfî Şafii	1-Şerhu'l-Mühezzeb (15 cilt)
12.	596 Kudûs	Tahir b. Nasrillah b. Cehbel el-Halebî Şafii	1-Fazlu'l-cihad
13.	598 Dımaşk	İbn Mekkî er-Razî, Hüsameddin Ali b. Ahmed // Hanefî	1-Hulasatu'd-delail fi şerhi'l-Kudurî
14.	600/1203 Dımaşk	İbn Asakir, Ebu Muhammed Kasım b. Ali (meşhur İbn Asakir'in oğlu) Şafii, muhaddis, tarihçi	1-el-Câmiu'l-mustaksâ fi fezâilü'l-Mescidi'l- aksâ 2-Kitâbu'l-Cihad 3-Ta'ziyetü'l-müslim an ahîhi 4-Fezâilu'l-Medîne 5-Kitâbu'l-Menâsik 6-Fazlu (Fezâilu)'l-Harem
15.	600 Kahire	Abdulganî el-Makdisî el- Cemmâilî Hanbeli, muhaddis	1-Umdetu'l-ahkâm (matbu) 2-Tuhfetu't-tâlibîn fi'l-cihad ve'l-mücâhidîn 3-el-Ahkâm (alâ ebvabi'l-fikh) (6 cüz) 4-el-Emr bi'l-maruf ve'n-nehî ani'l-münker 5-Fezâilu Mekke 6-Fezâilu Ramazan 7-Fezâilu Receb 8-Fezâilu aşri Zilhicce 9-Fezâilu'l-hac 10-Fezâilu's-sadaka

1.	602/1206 Kahire	Ziyaeddin el-Maranî, Osman b. İsa Şafîi, kadılıkudat Erbil>Dımaşk>Kahire	1-Şerhu'l-Mühezzeb (20 cilt, natamam) 2-Şerhu'l-Lüma' (usûl)
2.	603 Harran	Abdülhalim b. Muhammed (İbn Teymiyye ailesinden; 30 yaşında vefat etti) // Hanbelî	1-Kitabu'z-Zahıra
3.	606/1209 Dımaşk	Kadı Vecîhüddin İbnu'l-Müneccâ, Ebu'l-Meâli Es'ad b. el-Müneccâ (Abdülkadir Geylanî'nin müridi, Nureddin Zengi dönemi Harran kadısı) Hanbelî	1-el-Hulâsa 2-el-Umde 3-en-Nihaye fi şerhi'l-Hidaye
4.	606/1209 Haleb	Esad b. Mühezzeb el-Memmatî Şafîi, tarihçi, vezir	1- Hüccetu'l-hak ale'l-halk fi't-tahzîr min sûi âkıbeti'z-zulm 2-Telkinu'l-yakîn
5.	611/1214 Medine	İbnu'l-Hassar el-İşbili Ali b. Muhammed Malikî Fas>Endülü's>Kahire>Dımaşk>Medine	1-el-Beyan fi tenkihi'l-Burhan (usûl) 2-Makale fi'n-nesh (usûl) 3-Takribu'l-meram fi tehzibi edilleti'l-ahkam 4-en-Nasih ve'l-mensuh
6.	612/1215 Kahire	Takiyyuddin el-Mukterah Muzaffer b. Abdillah (İbn Dakîki'l-İd'in anne tarafından dedesi) // Şafîi	1-Nuketu'l-Burhan (usûl, Ta'lik ale'l-Burhan) 2-Şerhu'l-Mukterah
7.	614 Dımaşk	İbrahim b. Abdilvahid el-Makdisî (Abdulgani el-Makdisî'nin kardeşi) Hanbelî	1-el-Furûk (fi'l-mesaili'l-fıkhiyye) 2-el-Ahkâm (nâtamam)
8.	616/1219 İskenderiye	Ebyarî, Ali b. İsmail (İbnu'l-Hacib'in hocası) Malikî	1-et-Tahkik ve'l-beyan şerhu'l-Burhan (usûl) 2-Sefinetu'n-Necat (İhya gibi bir eser) 3-Şerhu't-Tehzib 4-Tekmiletu'l-Kitabi'l-Cami' beyne't-Tabsıra ve'l-Cami l'İbn Yunus ve et-Talika li't-Tunusî
9.	616 Dimyat şehiden	İbn Şas, Abdullah b. Necm Malikî	1-Ikdu'l-cevahiri's-semîne 2-Muhtasaru'l-Mustasfa (usûl)
10.	616 Haleb?	İftiharuddin el-Halebî/el-Haşimî, Abdulmuttalib b. el-Fazl Hanefî	1-Şerhu'l-Camii'l-Kebir
11.	620/1223 Dımaşk	Muvaffakuddin İbn Kudame Abdullah b. Ahmed Hanbeli	1-el-Muğni (matbu) 2-el-Umde (matbu) 3-el-Mukni' (matbu) 4-el-Kafi (matbu) 5-Umdetu'l-azîm (matbu) 6-Zevâidu'l-Kâfi ale'l-Hıraki (?) 7-Ravzatu'n-nâzır ve cunnetu'l-munâzır (usûl, matbu) 8-Zemmu ma aleyhi muani't-tasavvuf mine'l-gmâ ve'r-raks (matbu) 9-el-Vâfi fi'l-fikh 10-el-Hâdi (Muhtasaru'l-Hidaye) 11-Menâsiku'l-hac 12-Zemmu'l-vesvas Bunlar dışında risaleleri var.

12.	620? Harran	Kemaleddin el-Harranî, Süleyman b. Ömer Hanbelî	1-er-Racih fi usûli'l-fikh 2-Mesailu'l-hilâf fi usûli'l-fikh 3-el-İbâdât 4-Muhtasaru'l-Hidaye 5-el-Vifâk ve'l-hilaf beyne'l-eimmeti'l-erbaa
13.	622/1225 Kahire	Fahreddin el-Farisî Muhammed b. İbrahim Şafî // Şiraz > Kahire	1-Matıyyetu'n-nakl ve atıyyetu'l-akl (usûl ve kelam)
14.	622 Kahire?	Safıyyuddin Abdullah b. Ali el-Abderî Maliki, vezir	1-el-Besair fi'l-fikh alâ mezhebi Mâlik
15.	622 Harran	Fahreddin İbn Teymiyye Muhammed b. el-Hıdr (Harran hatib ve vaizi) Hanbelî	1-Tahlisu'l-matlab fi telhisi'l-mezheb (geniş hacimli) 2-Terğibu'l-kâsîd fi takribi'l-makâsîd (orta hacimli) 3-Bulğatu'l-metaib ve buğyetu'r-rağîb (muhtasar) 4-Şerhu'l-Hidaye (nâtamam) 5-el-Muvazzah (feraiiz)
16.	623/1226 Dımaşk	Cemal el-Mısırî, Yunus b. Bedran el-Kureşî Şafii, kadilkudat	1-Muhtasaru'l-Ümm
17.	624/1227 Dımaşk	Abdurrahman b. İbrahim el-Makdisî (Muvaffakuddin İbn Kudame'nin öğrencisi) Hanbelî	1-Şerhu'l-Umde 2-Şerhu'l-Mukni (nâtamam?)
18.	624 Dımaşk	Şerefeddin İsa b. Ebi Bekir b. Eyyûb (Eyyûbî hükümdarı) // Hanefî	1-Şerhu'l-Camii'l-Kebir
19.	629 Dımaşk	İbn Fellus, İsmail b. İbrahim el-Mardinî Hanefî, matematikçi	1-Nisâbu'l-habr fi hisâbi'l-cebr (fıkıh – matematik)
20.	631/1233 Dımaşk	Seyfeddin el-Âmidî, Ali b. Muhammed Şafii, kelamcı, usulcû Diyarbakır > Dımaşk	1-el-İhkam (matbu) 2-Münteha's-sul (usûl, matbu) 3-et-Tercihat 4-Uşûlu'l-fikh (küçük) 5-Meahiz ale'l-Mahsul (usûl)
21.	632/1234 Kahire	İbn Reşik, Ebu Ali Hüseyin b. Reşik Malikî	1-Lubabu'l-Mahsul (usûl, Mustasfa'nın özeti) (matbu)
22.	632 Haleb	İbn Şeddad, Bahaeddin Yûsuf b. Râfi' (Salahaddin el-Eyyubi'nin nedimi) Şafii, tarihçi, Kudüs kadısı, Haleb kadilkudatı	1-Delâilu'l-ahkâm (ahkâm hadisleri hakkında) 2-Melce'u'l-hukkâm inde iltibâsi'l-ahkâm 3-Fezâilu'l-cihad 4-Esmâu'r-ricâl ellezine fi Mühezzebi's-Şirâzi 5-el-Mûcezu'l-bâhir fi'l-fikh
23.	633'ten sonra İskenderiye	Abdülkerim b. Ataullah el-Cüzamî el-İskenderanî Maliki	1-el-Beyan ve't-takrib fi şerhi't-Tehzib (7 cilt) 2-Muhtasaru't-Tehzib
24.	634/1236 Kahire	Muvaffak el-Hassî el-Harizmî Muvaffak b. Muhammed b. Hasan Hanefî // Harizm>Bağdad>Kahire	1-el-Fusûl fi ilmi'l-usûl (mahtut) 2-el-İbane fi'r-red alâ men şennea alâ Ebi Hanife (mahtut)

25.	634 Dımaşk	Nâsihuddin İbnu'l-Hanbelî Abdurrahman b. Necm (İbnu'l-Cevzi'nin öğrencisi, İbn Kudame'nin arkadaşı, Kudüs fethinde bulundu) // Hanbeli, muhaddis Önemli bir eseri: el-İstis'âd bi-men lakîtu min sâlihi'l-ibâd fi'l-bilâd (matbu)	1-Akyisetu'n-Nebi (usûl) (matbu) 2-İstihracu'l-cidal mine'l-Kurani'l-Kerim 3-Esbabu'l-hadis 4-el-İncâd fi'l-cihad
26.	636/1238 Dımaşk	Cemaleddin el-Hasîrî, Mahmud b. Ahmed Hanefî Buhara > Dımaşk	1-Hayru'l-matlûb fi'l-ilmî'l-mergûb (fetva) 2-et-Tarîkatu'l-Hasîriyye fi ilmi'l-hilâf beyne'sh- Şâfiyye ve'l-Hanefiyye 3-et-Tahrîr fi şerhi'l-Câmi'i'l-kebir 4-el-Muhtasar (el-Vecîz) fi şerhi'l-Câmi'i'l- kebir 5-Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr
27.	637/1239 Dımaşk	Ahmed b. el-Muhellebî el-Hoyî Şafîi, kadîlkudat	1-Kitab fi'l-usul
28.	638/1241 Dımaşk	Necmeddin el-Makdisî Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Halef (Necmeddin Kübra'nın müridi) Hanbelî>Şafîi // kadî, muhaddis, sufî	1-Şerhu'l-Mealim fi usûli'l-fikh (F. Razî) 2-el-Fusûl ve'l-furûk 3-et-Tarîka fi'l-hilâf
29.	638 Hama	Harallî, Ali b. Ahmed et-Tüçibî Malikî; sufî Merrakeş>Kahire>Hama	1-Usûlu'l-fikh 2-Miftahu'l-babi'l-mukfel 3-el-Urve bi-miftâhi'l-bâbi'l-mukaffel 4-Futyâ salâhi'l-amel 5-el-Vâfi (miras hakkında)
30.	638 Dımaşk	Muhyiddin İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Ali Sufî // Mursiye>Dımaşk	1-Risale min usûli'l-fikh (el-Futuhatu'l- Mekkiyye içinde) (matbu)
31.	641 Dımaşk	Şemseddin İbnu'l-Müneccâ Ömer b. Esad b. el-Müneccâ Hanbelî, kadî	1-el-Mu'temed ve'l-muavvel
32.	642/1244 Hama	İbn Ebi'd-Dem, İbrahim b. Abdillah Şafîi, kadî, tarihçi	1-Kitâbu Edebi'l-kadâ (ed-Dürerü'l-manzûmât) (matbu) 2-Şerhu'l-Vasît (Gazalî) 3-el-Fetâvâ
33.	643/1245 Dımaşk	İbnu's-Salah eş-Şehrezurî Ebu Amr Osman b. Salahiddin Şafîi	1-Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî (matbu) 2-Fetâvâ ve mesâilu İbni's-Salâh (matbu) 3-Tabakâtu'l-fukahâi'sh-Şâfiyye (matbu) 4-Hilyetu'l-İmâm eş-Şâfiî (matbu) 5-Şerhu'l-Varakât (usûl, mahtut) 6-Sılatu'n-nâsik fi sıfati'l-menâsik (mahtut) 7-Şerhu müşkili'l-Vasît 8-Nüket ale'l-Mühezzeb 9-Muntehabu'n-Nüket (İbnu'l-Arız) 10-er-Red ale't-Tergib min salâti'r-reğaib el- mevzua

34.	643 Dımaşk	Ahmed b. Keşasb b. Ali el-Errâni (Ebu Şâme'nin hocalarından) // Şafii, sufi	1-Ref'u't-temvih an müşkili't-Tenbih (2 cilt) 2-Kitab fi'l-furûk
35.	643 Dımaşk	Ziyaeddin el-Makdisî Muhammed b. Abdilvahid (Muvaffakuddin İbn Kudame'nin yeğeni) Hanbeli, muhaddis	1-el-Ahkâm / es-Sünen ve'l-ahkâm (yeğeni Muhammed b. Abdirrahim b. Abdilvahid el-Makdisî (v. 688, Dımaşk), bu eseri yeniden tasnif edip tamamladı) 2-en-Nasiha li-Melik el-Eşref 3-Risâle fi hükmi sıyâmi yevmi's-şek 4-Zikru tahrîmi'l-müskir 5-Cüz' fihî hadîsu'l-kulleteyn bi-cemii turukhi's-sâbit 6-Fezâilu's-Şâm 7-eş-Şâfi fi's-sünen ale'l-Kâfi 8-Fezâilu'l-a'mâl 9-Fazlu'l-cihad
36.	643 Dımaşk	Alemüddin es-Sehavî, Ali b. Muhammed Maliki>Şafii, kıraat alimi	1-Tuhfetu'l-furrâd ve turfetu tehzîbi'l-murtâd (miras) 2-Tuhfetu'n-nâsik fi marifeti'l-menâsik
37.	644 Kahire	İbnu't-Tilimsanî (658?) Abdullah b. Muhammed Şafii	1-Şerhu'l-Mealim (usûl) (matbu) 2-Ta'lik ale'l-Muntehab (usûl) 3-Risale fi enne farza'l-kifaye hel yeteayyenu bi-tayini'l-imam 4-el-Muğni şerhu't-Tenbih (natamam) 5-İrşadu's-salik ilâ ebyeni'l-mesalik (hilaf)
38.	646/1249 İskenderiye	İbnu'l-Hacib, Ebu Amr Osman b. Ömer Maliki	1-Muntehes-sul (usûl, matbu) 2-Muhtasaru'l-Munteha (usûl, matbu) 3-el-Muhtasar fi'l-furû' (Camii'l-ümmehat) (matbu) 4-Risale fi tahsisi'l-kitab bi'l-kitab (usûl, mahtut)
39.	646 Haleb	İsmail el-Mütekelim İbn Sevdekin en-Nurî Hanefî, kadilkudat	1-Kitabu's-salât 2-Şerhu'l-Umde 3-Şerhu'l-Kafi
40.	650/1252 Kahire	Şemseddin el-Urmevî el-Mısrî Muhammed b. Hüseyin Şafii, kazasker	1-Şerhu'l-Mahsul (Nihayetu'l-vusûl) (usûl, mahtut) 2-Şerhu feraizi'l-Vasît
41.	651/1253 Haleb?	Nahcivanî (Nakşivanî), Ahmed b. Ebi Bekir Şafii	1-Telhisu'l-Mahsul (usûl, Muahezat ale'l- Mahsul)
42.	651 Kahire	Ahmed b. Yusuf et-Tifaşî Maliki, kadı	1-Kadimetu'l-cenâh fi âdâbi'n-nikâh
43.	651 Dımaşk?	İbn Kadılasker, Ali b. Halil ed- Dımaşki Hanefi	1-el-Camii'l-kebir
44.	652/1254 Harran (653?)	Mecdüddin İbn Teymiyye Abdüsselam b. Abdillâh Hanbelî	1-el-Muharrer fi'l-fikh (matbu) 2-Münteka'l-ahbâr (matbu) 3-el-Müsevvede fi usûli'l-fikh (matbu) 4-Munteha'l-ğaye fi şerhi'l-Hidaye 5-el-Mahzen fi'l-fikh 6-el-Ahkâmu'l-kubrâ

45.	652 Kahire?	Hilafî, Muhammed b. Abbad Hanefî	1-Telhîsu'l-Câmii'l-kebir 2-Maksadu'l-Müsned (Ebu Hanife)
46.	652 Dimaşk	Şemseddin Hüsrevşahi, Abdülhamid b. İsa (F. Razi'nin öğrencisi), Şafii	1-Muhtasaru'l-Mühezzeb
47.	654 Dimaşk	Sıbt İbnu'l-Cevzi Yusuf b. Kızıoğlu Hanefî	1-el-İntisâr ve't-tercih li'l-mezhebi's-sahih 2-İsârü'l-insâf fi âsâri'l-hilâf 3-Vesâilü'l-eslâf ilâ mesâilü'l-hilâf 4-Kenzu'l-mulûk fi keyfiyyeti's-sulûk 5-el-Celîsu's-sâlih ve'l-enîsu'n-nâsîh
48.	655/1257 Telza'ka (Ariş/Mısır)	Şerefeddin el-Mursî Muhammed b. Abdullah Şafî	1-Kitab fi usûli'l-fikh ve'd-din
49.	655 Haleb	İbn Bâtîş, İsmail b. Hibetillah el- Mevsilî Şafii, muhaddis	1-Tabakâtu ashabi's-Şafîi 2-el-Muğni fi şerhi ğaribi'l-Mühezzeb ve luġatihi ve esmai ricalih
50.	656 İskenderiye	Ziyaeddin el-Kurtubî, Ahmed b. Ömer Malikî	1-el-Vusûl ilâ ilmi'l-usûl 2-el-Cedel
51.	658/1260 Haleb?	İbn Eminiddevle el-Halebî Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed Hanefî	1-Şerhu feraizi Mirsâd (Şerhu feraizi's- Sirâciyye) (mahtut)
52.	660/1262 Kahire	İzzuddin Abdülaziz b. Abdisselam Şafii	1-Kavâidu'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm (matbu) 2-el-Kavâidu's-suġrâ/el-Fevâid (matbu) 3-el-İmâm fi beyâni edilleti'l-ahkâm (matbu) 4-et-Tergib an salâti'r-Regâibi'l-mevzûa (matbu) 5-Ahkâmu'l-cihad ve fezâiluh (matbu) 6-el-Fetâva'l-Misriyye (matbu) 7-Şeceretu'l-maârif ve'l-ahvâl ve sâlihu'l-akvâl ve'l-a'mâl (matbu) 8-el-Fetâva'l-Mevsilîyye 9-el-Gâye fi'htisâri'n-Nihâye 10-Makâsıdu's-salât 11-Menâsiku'l-hac 12-Risale fi usûli'l-fikh
53.	660 Kahire	Osman b. İbrahim en-Nablusî Şafii, kadî, devlet adamı	1-Kitâbu Luma'î'l-kavânîni'l-mudîyye fi devâvîni'd-diyâri'l-Misriyye 2-Tecridü's-seyfi'l-himme li'stihrâci mâ fi zimmeti'z-zimme
54.	662/1264 Haleb	İbnu'l-Üstaz, Ahmed b. Abdillah Şafii, kadîlkudat	1-Şerhu'l-Vasit (10 cilt)
55.	665/1267 Dimaşk	Ebu Şame el-Makdisî Abdurrahman b. İsmail Şafii, tarihçi	1-el-Muhakkak min ilmi'l-usûl fimâ yetealleku bi-ef'âli'r-Resûl (matbu) 2-el-Usûl mine'l-usûl 3-Hutbetu'l-kitabi'l-Muемmel li'r-red ile'l- emri'l-evvel (Muhtasaru'l-Muемmel) (usûl)
56.	669/1271 İskenderiye	Abdullah b. Abdurrahman el- İskenderî Maliki, kadîlkudat (İskenderiye) (Şerhu Âdâbi'n-nazar adlı bir eseri var)	1-Nazmu'd-dürer fi ihtisari'l-Müdevvene ve iki şerhi 2-el-Fevaid fi'l-fikh 3-et-Talik fi ilmi'l-hilaf 4-Şerhu'l-Cellab

57.	670/1272 Dımaşk	İbnu'l-Lübudî, Yahya b. Muhammed Şafii Tabib, matematikçi, devlet adamı (İlginç bir eseri var: Tedkiku'l-mebâhisi't-tıbbiyye fî tahkiki'l-mesâili'l-hilâfiyye alâ tariki mesâili hilâfi'l-fukahâ)	1-Muhtasaru'l-Mealimeyn fi'l-usûleyn
58.	670 Dımaşk	Salar b. Hasan el-Erbilî (İbnu's-Salah'ın öğrencisi) Şafii, Müftü'ş-Şam	1-Muhtasaru'l-Bahr li'r-Ruyanî
59.	670 Dımaşk	Ebu'l-Alâ et-Tenûhi el-Hamevî Hamza b. Yusuf Şafii	1-Münteha'l-gâyât, cevâbât ani'l-işkâlât ale'l-Vasît 2-el-Mübhit, cevâbât ani'l-işkâlât ale't-Tenbih 3-Şerhu'l-Vasît
60.	671/1273 Münyetu Beni Hasib (Said/Mısır)	Kurtubî, Muhammed b. Ahmed Maliki, müfessir Kurtuba>Kahire	1-el-Cami' li-ahkami'l-Kurân (matbu) 2-Kam'u'l-hırs
61.	670 civarı ?	Muhammed b. Temim el-Harrânî Hanbelî	1-el-Muhtasar (Zekat bahsine kadar yazdı; natamam)
62.	674/1276 Kahire	Abdurrahman b. Ebi'l-Hasen ed-Demenhûrî Şafii	1-Şerhu't-Tenbih
63.	675/1277 Kahire	Necibuddin el-Hılatî, Muhammed b. Ali Şafii, kadı	1-Kavâidu'ş-şer' ve davabıtu'l-asl ve'l-fer' ale'l-Veciz 2-Şerhu't-Tenbih (10 cilt)
64.	675 Dımaşk	İbnu'l-Muhaddis İbrahim b. Abdürrezzak er-Ras'ani Hanefî	1-Şerhu'l-Kudûrî (natamam)
65.	676/1277 Nevâ (Dımaşk yakınları)	Nevevî Yahya b. Şeref Şafii	1-Minhacu't-talibin 2-el-Mecmu' / Şerhu'l-Mühezzeb 3-Ravzatu't-talibin 4-Tashihu't-Tenbih 5-Umdetu't-talibin (Tahriru'elfazi't-Tenbih) 6-el-İzah (el-İcâz) fi menâsiki'l-hac (matbu) 7-el-Mensurât (el-Fetâvâ) 8-Âdâbu'l-fetva ve'l-müfti ve'l-müstefti 9-el-Usûl ve'd-davabit 10-Tehzibu'l-esma ve'l-lugat 11-Hulasatu'l-ahkâm fi mühimmati's-sünen ve kavâidi'l-İslâm (natamam) 12-Kitâbu't-Tahkik 13-Muhtasaru Tabakâti'l-fukaha 14-et-Terhis bi'l-kıyam li-zevi'l-fazl ve'l-meziyye min ehli'l-İslâm 15-Ruusu'l-mesail ve Tuhfeti tullabi'l-fezail 16-et-Tenkîh fî şerhi'l-Vasît (el-Vasît içinde matbu)
66.	677/1278 Kus	Deşnavî, Ahmed b. Abdirrahman Şafii	1-Muhtasar fî usûli'l-fikh 2-el-Menâsik 3-Şerhu't-Tenbih (natamam)

67.	677 Dimaşk	İbn Ebi'l-İzz, Süleyman b. Vüheyb (Hasîrî'nin öğrencisi) Hanefî, kadılıkudat	1-el-Vecîzu'l-câmi' li-mesâilî'l-Câmi' (el-Câmiu'l-kebîr li-Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî; mahtut)
68.	678/1279 Dimaşk	İbnu's-Sayrafî, Yahya b. Ebi Mansur Hanbelî	1-Nevâdiru'l-mezheb 2-Deâimu'l-İslâm fi vücûbi'd-duâ' li'l-imâm (Mustansır-Billâh için yazılmıştır) 3-İntihâzu'l-furas fi men eftâ bi'r-ruhas 4-Ukûbâtu'l-cerâim
69.	681/1282 Dimaşk	Zevavî, Abdüsselam b. Ali Maliki, kadılıkudat // Bicaye>Dimaşk	1-et-Tenbihât alâ marifeti mâ yahfâ mine'l- vukûfât
70.	682/1283 Dimaşk	Ebu'l-Ferec İbn Kudame Abdurrahman b. Muhammed Hanbelî, kadılıkudat (Şam'da ilk Hanbelî kadî)	1-Şerhu'l-kebîr (matbu) 2-Teshîlu'l-matlab li tahsîli'l-mezheb
71.	682 Dimaşk	Şihabuddin İbn Teymiyye Abdülhalim b. Abdisselam // Hanbelî	1-el-Müsevvede (usûl, matbu)
72.	683 İskenderiye	İbnu'l-Müneyyir Ahmed b. Muhammed Maliki, kadî	1-Şerhu'l-Burhan (usûl) 2-Muhtasaru'n-Nüket 3-Muhtasaru't-Tehzib
73.	684/1285 Kahire	Karafi, Şihabuddin Ahmed b. İdris Maliki	1-el-Furûk (kavâid, matbu) 2-Tenkîhu'l-fusûl (usûl, matbu) 3-Şerhu't-Tenkîh (usûl, matbu) 4-ez-Zahîra (matbu) 5-Nefaisu'l-usûl (usûl, matbu) 6-el-İkdu'l-manzum (usûl, matbu) 7-el-İhkam fi temyizi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm (usûl, matbu) 8-İntisârû'l-fâkiri's-sâlik fi tercihi mezhebi Mâlik (matbu) 9-el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye (matbu) 10-el-Beyân fimâ üşkile mine't-teâfik ve'l- eymân (matbu) 11-el-Yevâkit fi ilmi'l-mevâkit 12-Kifâyetu'l-lebîb fi keşfi gavâmızı't-Tehzib (Şerhu't-Tehzib) 13-el-Muîn ale't-Telkin 14-el-Münciyât ve'l-mübikât fi'l-ed'iye ve mâ yecûzu ve mâ yukrahu zikruh 15-Şerhu'l-Cellâb 16-er-Râid fi'l-feraz (Zahîre'nin bölümü) (matbu) 17-el-İstiğnâ fi ahkâmi'l-istisnâ (matbu)
74.	685/126 Kus	Musa b. Ali el-Kuşeyrî el-Kûsî (Takrîyyuddin İbn Dakîk el-İd'in kardeşi) Şafii	1-el-Muğni (fıkıh)
75.	686/1287 Kahire	Kastallanî Muhammed b. Ahmed Şafii, muhaddis	1-Medâriku'l-merâm fi mesâliki's-siyâm 2-Merâsîdu's-silât fi makâsîdi's-salât 3-Tekrîmu'l-maîşe fi tahrîmi'l-haşişe ve Tetmîmu't-Tekrîm

76.	686 Kudûs	Ali b. Zekeriyya el-Menbicî Hanefî	1-el-Lubâb fî'l-cem' beyne's-sünneti ve'l-kitab
77.	687 Kahire	İbnu'n-Nefis, Ali b. Ebi'l-Hazm Şafii, tabib	1-el-İzah (usûl)
78.	688/1289 Kahire	Şemseddin İsfahanî Muhammed b. Mahmud Şafii, kelamcı, usulcû İsfahan>Bağdad>Dimaşk> Kahire	1-el-Kavâidü'l-kulliyye (usûl de var; matbu) 2-el-Kaşif ani'l-Mahsul (usûl, matbu)
79.	690/1291 Dimaşk	Firkâh, Abdurrahman b. İbrahim Şafii	1-ed-Derekât (usûl, şerhu'l-Varakât) 2-el-İklid li-der'i't-taklîd ale't-Tenbih (natamam) 3-Keşfu'l-kinâ' fî hilli's-sima'
80.	691/1292 civarı Kahire	Kemaleddin el-Kalyubî, İbnu'l- Askalanî Ahmed b. İsa b. Rıdvan Şafii, kadı	1-Nehcu'l-vusûl fî ilmi'l-usûl (muhtasar bir eser) 2-el-İşrâk fî şerhi Tenbihi Ebi İshak
81.	691 Dimaşk	Habbazî, Ömer b. Muhammed el- Hucendî Hanefî	1-el-Muğni fî usûli'l-fikh 2-el-Mukni Şerhu'l-Muğni (usûl) 3-Şerhu'l-Hidaye 4-Muhtasaru Muḥiti's-Serahsî
82.	694/1295 Dimaşk?	İbn Ni'me en-Nablusî, Ahmed b. Ahmed Şafii, kadılıkudat, Hatibu's-Şam	1-Kitab fî usûli'l-fikh
83.	694 Mekke	Muhibbuddin et-Taberî Ahmed b. Abdillah Şafii	1-el-Ahkâmu'l-kübrâ 2-İrşâdu'l-fakih ilâ marifeti'l-edilleti't-Tenbih 3-el-Muharrer li'l-Meliki'l-Muzaffer 4-Şerhu't-Tenbih 5-et-Tirâzu'l-Mühezzeb fî telhisi'l-Mühezzeb 6-İstikâsu'l-beyân fî meseleti's-şâzervân 7-el-Menâsik 8-Kitab fî'l-elgaz
84.	694 Dirin? (Mısır Garbiye bölgesi)	Dîrînî, Abdülazîz b. Ahmed (İzzeddin İbn Abdisselâm'ın öğrencisi) Şafii, sufi, kelamcı (Önemli eserlerinden: İrşadu'l- hayarâ fî'r-red ale'n-nasarâ, et- Teyisir fî ilmi't-tefsir (tefsir usûlü))	1-er-Ravzatu'l-enîka fî beyânî's-şerîa ve't-tarîka
85.	694? Haleb?	İbnu'l-Adîm el-Halebî Muhammed b. Ömer // Hanefi	1-er-Râiz fî ilmi'l-feraz
86.	695/1296 Dimaşk	İbnu'l-Müneccâ, el-Müneccâ b. Osman Hanbelî	1-Kitab fî usûli'l-fikh 2-Şerhu'l-Mahsul (usûl, nâtamam) 3-Muhtasaru'l-Mahsul (usûl) 4-el-Mumti' şerhu'l-Mukni'
87.	695 Kahire	İbn Hamdan el-Harranî Ahmed b. Hamdan Hanbelî, kadı	1-el-Vafî 2-Şerhul-Mukni' 3-Sıfatu'l-fetvâ ve'l-müftû ve'l-müstefî 4-er-Riâyetu'l-kübrâ 5-er-Riâyetu's-suğrâ 6-el-Câmiu'l-muttasil fî mezhebi Ahmed 7-el-İcâz fî'l-fikhi'l-Hanbelî 8-et-Takrîb (Muhtasaru'l-Muğni, nâtamam)

88.	697/1297 Kahire?	Şemseddin el-İcî (el-Eykî) Muhammed b. Ebi Bekir el-Fârisî Şafîî	1-Mi'racu'l-vusûl fi şerhi Minhaci'l-usûl 2-Şerhu Mantkı/Mukaddimeti Muhtasari İbni'l-Hacib
89.	697 İsnâ	Bahaeddin Hibetullah b. Abdillâh el-Kıftî Şafîî, kadı	1-Şerhu'l-Hâdi fi'l-fikh 2-Kitab fi fazli's-sahabe 3-Kitab fi'l-feraiz
90.	699/1299 Dımaşk	Şemseddin el-Merdavî Muhammed b. Abdilkavî (İbn Teymiyye'nin Arapça hocası) Hanbeli, dil alimi	1-Ikdu'l-feraid fi kenzi'l-fevâid (İbn Kudame'nin Mukni' adlı eserinin nazma çekilmiş hali) 2-Mecmau'l-Bahreyn (nâtamam) 3-Tabakâtu'l-Hanabile 4-el-Furûk
91.	699/1300 Dımaşk	İbn Ferah el-İşbili, Ahmed b. Ferah Malikî > Şafîî	1-Muhtasaru Hilâfiyyâtı'l-Beyhakî (thk edildi, dr tezi)

1.	701 Dımaşk	Rûkneddin es-Semerkandî Ubeydullah b. Muhammed // Hanefî	1-Camiu'l-usûl 2-Telhisu camii'l-usûl
2.	702/1302 Kahire	İbn Dakiki'l-İd Muhammed b. Ali Şafii	1-el-İmâm fi marifeti ehâdisi'l-ahkâm 2-el-İlmâm bi-ehâdisi'l-ahkâm (matbu) 3-İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umleti'l-ahkâm (matbu) 4-Tuhfetu'l-lebib fi şerhi't-Takrib 5-et-Teşdid fi'r-red alâ gulâti't-taklîd 6-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl, kısmi) 7-Şerhu'l-Umde 8-Şerhu Uyûni'l-mesâil 9-Şerhu Muhtasari't-Tebrizî 10-Şerhu Unvâni'l-vusûli fi usûli'l-fikh 11-Şerhu Mukaddime'ti'l-Mutarrizi fi usûli'l-fikh? 12-Şerhu'l-Mahsûl? (usûl)
3.	704 Kahire	Alemüddin el-Ensari, el-Irakî Abdülkerim b. Ali // Şafî	1-Muhtasar fi usûli'l-fikh 2-Şerhu't-Tenbih
4.	705/1306 Kahire	Ebu Ahmed ed-Dimyati Abdülmü'min b. Halef Şafii, muhaddis/hadis hafızı, siyer müellifi	1-Kitab fi's-salati'l-vustâ
5.	705 Haleb	Muhammed b. Muhammed b. Behram el-Kürânî // Şafii, Haleb kadısı	1-el-Muhtasar fi'l-hilaf
6.	706/1306 Dımaşk?	Salih b. Sâmîr el-Ca'berî Şafî	1-Nazmu'l-leâli fi'l-feraz
7.	706 Dımaşk	Ziyaeddin et-Tusî Abdülaziz b. Muhammed // Şafî	1-Kaşifu'r-rumuz (usûl, Muhtasaru İbni'l-Hacib şerhi) 2-el-Misbah şerhu'l-Havi (Kazvinî)
8.	708 Hama?	Ömer el-Farisi, Ömer b. Davud Şafî	1-Kitabu't-Temhidat (usûl, İbnu'l-Hacib şerhi) (mahtut)
9.	709 Kahire	Muhammed İbn Ebi'l-Feth el-Ba'li Hanbeli, dil âlimi	1-Telhisu Ravzati'n-Nazır (usûl) 2-el-Muttali' alâ evbabi'l-Mukni' (garib lafızların şerhi)
10.	710/1310 Kahire	Serûci, Ahmed b. İbrahim Hanefi, kadilkudat (Hanbeli > Hanefi)	1-el-Gâye (şerhu'l-Hidaye) 2-Edebu'l-kadâ 3- el-Muntehabu's-Süleymânî (hocası Süleyman b. Vüheyb'in el-Vecîzu'l-câmi' adlı eserinin muhtasari) 4-Risâle fi kerâheti ekli lahmi'l-hayl 5-Nefehâtu'n-nesemât fi vusûli ihdâi's-sevâb ile'l-embât 6-Şerhu'l-Kudûri 7-el-Fetâva's-Serûciyye 8-Menâsiku'l-hac 9-el-Hüccetu'l-vâziha fi enne'l-besmele leysset mine'l-Fâtîha

11.	710 Kahire	İbnu'r-Rif'a, Ahmed b. Muhammed Şafii, kadı, muhtesib	1-el-Kifâye fi şerhi't-Tenbih (Kifâyetu'n-nebih) 2-el-Matlab fi şerhi'l-Vasît 3-Bezlu'n-nesâihi's-şer'iyye fimâ ale's-sultân ve vulâti'l-umûr ve sâiri'r-raiyye 4-er-Rütbe fi'l-hisbe 5-el-Îzâh ve't-tibyân fi marifeti'l-mikyâl ve'l-mizân
12.	711/1312 Kahire	Şemseddin el-Cezerî, Muhammed b. Yusuf Şafîî	1-Şerhu'l-Minhac (usûl; matbu) 2-Ecvibe alâ mesail mine'l-Mahsul (usûl) 3-Şerhu't-Tahsil (usûl)
13.	711 Dımaşk	Ahmed b. İbrahim el-Vâsıtî el-Hızamî Hanbelî, sufi	1-el-Bulğa (muhtasaru'l-Kâfi)
14.	711 Kahire	Sadeddin Mesud b. Ahmed el-Hârisî el-Bağdadî Hanbeli, kadılıkudat (Kahire), muhaddis	1-Şerhu'l-Mukni' (kısmi, ariyet-vesaya arası)
15.	711 Kahire	Hârisî, Mesud b. Ahmed el-İrakî Hanbelî, kadılıkudat	1-Şerhu'l-Mukni' (kısmi bir şerh)
16.	712/1312 Kahire	Sadreddin Süleyman b. Davud el-Malatî Hanefî	1-el-Muhtasar
17.	714/1314 Haleb?	Hüsameddin es-Sığnakî, Hüseyin b. Ali Hanefî	1-el-Kafi fi şerhi usûli'l-Pezdevî (usûl, matbu) 2-el-Vafi şerhu'l-Muntehab (usûl, matbu) 3-en-Nihaye fi şerhi'l-Hidaye (mahtut) 4-Şerhu Muhtasari't-Tahavî 5-Fetava'r-riâye fi tecdidi mesâili'l-Hidaye
18.	714 Kahire	Alaeddin el-Bacî, Ali b. Muhammed Şafîî, Eş'arî kelamcısı	1-Gayetu's-sul (Mahsul'ün büyük ihtisarı) (usûl, mahtut) 2-Şerhu Gayeti's-sul (usûl, mahtut) 3-Muhtasaru'l-Mahsul (küçük ihtisar, usûl, Muntehab?) 4-Muhtasaru'l-Muharrer fi'l-fikh
19.	715/1315 Dımaşk	Safıyyüddin el-Hindî el-Urmevî Muhammed b. Abdîrrahim (Siraceddin el-Urmevî'nin öğrencisi) Şafîî, Eş'arî kelamcısı	1-Nihayetu'l-vusûl (usûl, matbu) 2-el-Faik (usûl, matbu) 3-er-Risaletu's-seyfiyye (usûl)

20.	716/1317 Halil	Necmeddin et-Tufi, Süleyman b. Abdilkavi Hanbelî	1-Muhtasarü'r-Ravza/Bülbül (usûl) 2-Şerhu Muhtasari'r-Ravza (usûl, matbu) 3-el-İşaratu'l-ilahiyye 4-Der'u'l-kavli'l-kabih 5-Kaide celile fi'l-usûl (Nihayetu's-sul) 6-Muhtasarü'l-Mahsul (usûl) 7-Muhtasarü'l-Hasıl (usûl) 8-Miracu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl 9-Muhtasarü'l-Mealimeyn (usûl) 10-Şerhu'l-Erbain en-Neveviyye (maslahat hk.) (matbu) 11-Def'u't-tearuz 12-Mukaddime fi ilmi'l-feraiiz 13-ez-Zeria ilâ marifeti esrari's-Şeria 14-Şerhu Muhtasari'l-Hırakî (yarısına kadar)
21.	716/1317 Kahire	Sadruddin İbnu'l-Vekil Muhammed b. Ömer b. Mekkî el-Makdisî Şafîî	1-el-Eşbâh ve'n-Nezâir (bu eser, İsnevî, İbnu's-Sübkî, Suyûtî ve İbn Nüceym'in aynı adı taşıyan kitaplarına örnek olmuştur) 2-Şerhu'l-ahkam
22.	716 Mekke	Ömer b. Ahmed el-Müdlıcı Şafîî	1-el-İşkâlât ale'l-Vasît (2 cilt)
23.	720/1320? ?	Mahmud b. Ahmed el-Urundi Hanefî	1-İrşadu'l-elbab ila marifeti's-savab (feraiiz) 2-İrşadu'r-raci li-marifeti feraiizi's-Siracî (4 mezhebe göre)
24.	721/1321 Kahire	Nureddin el-İsnevî, İbrahim b. Hibetullah Şafîî, kadı	1-Şerhu'l-Muntehab (F.Razî, usûl) 2-Muhtasarü'l-Vasît 3-Muhtasarü'l-Vecîz
25.	722/1322 Kahire	Kutbuddin es-Sunbatî Muhammed b. Abdissamed Şafîî	1-Tashihu't-Ta'ciz 2-Ahkamu'l-muba'az? 3-İstidrakât alâ Tashihi't-Tenbih (Nevevî) 4-Muhtasarü'r-Ravza (natamam)
26.	724/1324 Dımaşk	Alaeddin İbnu'l-Attar, Ali b. İbrahim Şafîî (İmam Nevevî'nin öğrencisi, onun eserlerini yazan ve tebyiz eden kişi)	1-el-Udde (el-İhkam) fi şerhi'l-Umde fi ehâdisi'l-ahkâm 2-Fetâvâ'l-İmam Nevevî (tertib) 3-Hukmu savmi receb ve şaban ve ma's-savab fih 4-Fazlu'l-cihad 5-Hukmu'l-belvâ ve ibtilai'l-ibad 6-Hukmu'l-ahbâr ve'l-ihtikar inde fakdi ğalâi'l-es'âr 7-Risale fi hukmi'l-mevtâ ve gaslihim 8-Âdâbu'l-hatib
27.	725/1325 Kus	Siraceddin el-Ermentî Yunus b. Abdilmecid Şafîî, kadı	1-el-Mesailu'l-mühimme fi'htilafi'l-eimme 2-Kitabu'l-cem've'l-fark
28.	726/1326 Dımaşk	İbn Kadı Şuhbe Abdulvehhab b. Muhammed // Şafîî	1-Ta'lika ale't-Tenbih (Moğol istilasında yanmış)

29.	727/1327 Bilbîs > Kahire'de defin	İbnu'z-Zemlekânî, Muhammed b. Ali Şafîî, kadilkudat	1-Usûlu'l-fıkh, adı belirsiz 2-el-Fetâvâ 3-Şerhu Umdeti'l-ahkâm 4-er-Red alâ İbn Teymiyye fi meseleti't-talâk 5-Amelu'l-makbul fi ziyareti'r-Rasul (er-Red alâ İbn Teymiyye fi meseleti'z-ziyâre) 6-Ta'lik ala şerhi Minhaci'n-Nevevî
30.	727 Kahire	Necmeddin el-Kamûlî Ahmed b. Muhammed Şafîî, kadî, muhtesib	1-el-Bahru'l-muhit fi şerhi'l-Vasît 2-Cevâhiru'l-Bahr (yukarıdaki eserin muhtasarı) (mahtut)
31.	727 Kahire	İbnu's-Sikillî, Muhammed b. Muhammed Şafîî	1-et-Tenciz fi şerhi't-Ta'ciz
32.	728/1328 Dımaşk	Takiyyuddin İbn Teymiyye Ahmed b. Abdilhalim Hanbelî	1-Risaletu'l-kıyas (usûl) 2-Ref'u'l-melam (matbu) 3-Şumulu'n-nusus 4-Mearicu'l-vusûl 5-el-İstihsan ve'l-kıyas (usûl) 6-Sıhhati mezhebi ehli'l-Medine (usûl, matbu) 7-Siyasetu's-şer'iyye (matbu) 8-el-Hisbe (matbu) 9-Mecmuu'l-fetâvâ (matbu, 37 cilt) 10-Şerhu'l-umde (kısmi) 11-el-Kavâidu'n-nuraniyye (matbu) 12-Nakzu meratibi'l-icma (usûl, matbu) 13-Ehemmu'l-ahkam fi menâsiki'l-hac ve'l-umre (müstakil matbu risale) Bunlar dışında risaleleri var.
33.	728/1328 Kahire	Şemseddin Muhammed b. Osman el-Harîrî Hanefî, kadî	1-Şerhu'l-Hidaye 2-Risale fi'l-istibdâl
34.	729/1328 Kahire	Necmeddin el-Bâlisî, Muhammed b. Akîl Şafîî, kadî	1-Şerhu't-Tenbih (bir parçası müelliften hemen sonraki dönemde kayıp) 2-Telhisu'l-Muîn
35.	729/1329 Dımaşk	İbnü'l-Firkâh İbrahim b. Abdirrahman el-Fezârî Şafîî	1-Bâisu'n-nüfûs ilâ ziyareti'l-Kudsi'l-mahrûs (matbu) 2-Ta'lik ale't-Tenbih (10 cilt) 3-Fetâvâ İbni'l-Firkâh 4-er-Ruhsatu'l-amîme fi ahkâmi'l-ganîme 5-Hallu'l-kınâ' fi hulli's-semâ' 6-Risâle fi mesâilî'l-hul' 7-Şerhu Muntehe's-sûl ve'l-emel (usûl) 8-Ta'lika alâ Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl) 9-Risale fi sıhhati icâreti'l-iktâ'
36.	729 Dımaşk	Alaeddin el-Konevî, Ali b. İsmail Şafîî, kadilkudat Meşhur eseri: Hüsnu't-tasarruf fi şerhi't-Taarruf; aklı ve luğavî ilimlerde üstat	1-Şerhu'l-Havi (Kazvinî) (mahtut) 2-eş-Şâfi (usûl) 3-Risale fi'l-mantuk ve'l-mefhum min Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl) 4-el-İbtihac fi şerhi'l-Minhac li'l-Halimî 5-Muhtasaru'l-Mealim fi'l-usûl

37.	729 Kahire?	İbnu'l-Uhuvve Muhammed b. Muhammed // Şafii	1-Me'âlimu'l-kurbe fi ahkami'l-hisbe
38.	730/1330 Haleb?	Abdülaziz el-Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed Hanefî	1-Keşfu'l-esrar (usûl) 2-et-Tahkik şerhu'l-Muntehab (usûl) 3-Reddu kavadihi't-Tahkik 4-er-Risaletu'l-kafiye li-def'i't-ta'n alâ Keşfi'l- esrar (usûl) 5-el-Es'ile ve'l-ecvibe 6-Kitabu'l-efniyye 7-Risâle fi tahrîci mesâili ze'îl-erhâm fi'l-ferai'z?
39.	730 Haleb	İbnu'l-Bârîzî, Osman b. Muhammed b. Abdirrahim el- Cühenî el-Hamevî Şafii, kadılıkudat, Haleb kadısı	1-Şerhu'l-Havi (6 cilt)
40.	731/1331 Kahire	Fahreddin İbnu't-Türkmanî Osman b. İbrahim el-Mardinî Hanefî	1-Şerhu'l-Camii'l-Kebir 2-Şerhu'l-Muhtasar li-Sadreddin Süleyman el- Malatî 3-Risale fi'l-istibdâl
41.	731 Remle	Ziyaeddin Ali b. Selim el-Ezraî Şafii, kadı (çeşitli kasabalarda 60 yıl kadılık yaptı)	1-Nazmu't-Tenbih Eserleri nazm şeklinde
42.	732/1331 Halil	Burhanuddin el-Ca'berî İbrahim b. Ömer Şafîî, kıraat alimi el-Hibâtu'l-heniyyât fi'l- musannefâti'l-Caberîyyât adlı risalede 150 eserinin adını verir (725 yılına kadar)	1-Munteha'n-nuhul (İbnu'l-Hacib Muhtasarı ihtisarı, usûl) 2-Müşteha'n-nuhul (usûl) 3-Vahdetu'l-inas fi'l-usûl ve'l-kıyas 4-el-Murtecel ve'l-muntazar fi'l-cedel 5-Rusûhu'l-ahbâr fi mensûhi'l-ahbâr 6-Kitâbu'l-Erbâin fi'l-ahkâm li-nefi'l-enâm 7-el-İfhâm fi ilmi'l-ahkâm 8-Tahrîru'l-ebhâs fi takrîri vukui't-talâki's-selâs 9-Tetimmetu't-Tabrîz fi şerhi't-Ta'ciz 10-Tetimmetu't-Tabrîz fi şerhi't-Ta'ciz 11-et-Temyîz fi havâşî't-Ta'ciz 12-Şerhu cenâizi'l-Havi 13-el-İbrîz fi tevcîhi'l-meâhizi's-siraciyye 14-Risale vâzihi'l-insaf fi ref'i'l-hilâf 15-Tahkîku't-talîk fi mesaili't-talîk 16-et-Tâciyye ale't-Ta'ciz 17-Mesalîku'l-ebşâr fi menâsiki'l-hac 18-Mevahibu'l-vâfi fi menakıbi's-Şâfiî 19-el-Merâtibu'l-murtefaa fi menakıbi'l- eimmeti'l-erbaa 20-Derecâtu'l-ulema fi fazli'l-fukaha 21-el-Kudre fi'l-hac ve'l-umre 22-Bulûgu'l-murad fi ahbârî'l-cihad
43.	732 Hama	Ebu'l-Fida el-Meliku'l-Müeyyed İsmail b. Ali el-Eyyubî Şafii, tarihçi, coğrafyacı	1-Nazmu'l-Havi's-sağir (mahtut)

44.	732 Dımaşk	Radiyyuddin er-Rûmî İbrahim b. Süleyman el-Hamevî el-Mantikî Hanefî	1-Şerhu'l-Câmii'l-Kebir (6 cilt) 2-Şerhu'l-Manzûme (2 cilt)
45.	733/1333 Kahire	Bedreddin İbn Cema Muhammed b. İbrahim Şafii, kadılıkudat	1-el-İ'lâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm 2-Tenkîhu'l-munâzara fî tashîhi'l-muhâbere 3-el-Umde fî'l-ahkâm 4-Keşfu'l-gumme fî ahkâmi ehli'z-zimme 5-Kitâb fî'l-kenâis ve ahkâmihâ 6-Huccetu's-sulûk fî muhâdâtî'l-mulûk 7-el-Mesâlik fî ilmi'l-menâsik 8-et-Tâa fî fazîleti salâti'l-cemâa 9-Tahrîru'l-ahkâm fî tedbiri ehli'l-İslâm / Tecnîdu'l-ecnâd ve cihâtu ehli'l-cihad
46.	733 Dımaşk	Şücauddin et-Tarazî et-Türkistanî Hibetullah b. Ahmed (Habbazî'nin öğrencisi) Hanefî // Taraz (Türkistan)>Dımaşk	1-Tabsîratu'l-esrar fî şerhi'l-Menar (usûl) 2-Menazîlu ehli'l-ictihad
47.	734/1334 İskenderiye	Fakihanî, Ömer b. Ali Maliki	1-el-Mevrid (mevlid hk) 2-et-Tahrîr ve't-tahbîr şerhu Risâleti İbn Ebî Zeyd 3-Riyâzu'l-efhâm fî şerhi Umdeti'l-ahkâm (Cemmailî'nin ahkam hadisleri şerhi) 4-el-Lüma'-el-Mukaddime fî usûli'l-fikh alâ mezhebi İmami Dârilhicre (matbu)
48.	734 Kahire	İbn Seyyidinnas Muhammed b. Muhammed Şafii, muhaddis, siyer alimi	1-ed-Durru'n-nesîr alâ ecvibeti'ş-şeyh Ebi'l- Hasan es-Sağîr
49.	735/1335 Kahire	Kutbuddîn el-Halebî Abdülkerîm b. Abdinnûr Şafii, muhaddis	1-el-İhtimâm bi-telhîsi Kitâbi'l-İlmâm (İbn Dakikî'l-İd'in eserinin muhtasarı)
50.	736/1335 Medine	Muslihuddin et-Tebrizî, Musa b. Emîri Hac Hanefî // (Tebriz > Dımaşk>Kahire)	1-er-Refî fî şerhi'l-Bedi' (usûl)
51.	737/1336 Kahire	İbnu'l-Hâc el-Abderî Muhammed b. Muhammed (Halil b. İshak'ın hocası) // Maliki	1-el-Medhal ilâ tenmiyeti'l-a'mâl (matbu)
52.	737 İskenderiye	Nureddin el-Hevvarî, Ali b. Yunus Malikî	1-Şerhu't-Tenkîh (usûl) 2-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl)

53.	738/1338 Hama	İbnu'l-Bârîzî, Hibetullah b. Abdîrrahîm el-Cühenî el-Hamevî (40'tan fazla eseri var) Şafîî, Hama kadısı	1-Nâsîhu'l-Kur'ânî'l-azîz ve mensûhuh (matbu) 2-Kitâbü'l-Muğnî fi'htisârî't-Tenbih ve izhârî fetâvîh (mahtut) 3-ez-Zübd (ez-Zübd fi'l-fıkh) (eksik bir mahtut nüshası mevcut) 4-Rumûzu'l-kunûz (mahtut) (? Aidiyeti şüpheli) 5-İzhârû'l-Fetavâ/el-Meymenî 6-Teysîru'l-fetâvî min tahrîri'l-Havî (es-sağîr) 7-Tahlîlu (Tahallulu)'l-hâiz mine'l-ihrâm (mahtut) 8-İttihâzu'n-nush fi icâdi's-sulh 9-Kitâbü'l-Menâsik 10-ed-Durre fi sîfâti'l-hacc ve'l-umre 11-Şerhu'l-Behce 12-Temyizu't-Ta'ciz 13-el-Mübteker fi'l-cem' beyne mesâilî'l-Mahsûl ve'l-Muhtasar (usûl)
54.	738 Haleb?	İbnu'l-Burhan, Ahmed b. İbrahim el-Mukri Hanefî	1-Şerhu'l-Câmîi'l-Kebîr
55.	738 Kahire	İbnu'z-Zerkeşî, Ahmed b. el-Hasen Hanefî	1-Muhtasaru (Muntehabu) Şerhi's-Sıgnakî ale'l-Hidaye
56.	738 Dimaşk	Zeynüddin İbnu'l-Vekil Muhammed b. Abdillâh // Şafîî	1-et-Telhis (usûl) 2-Hulasatu'l-usûl
57.	738 Kahire?	Osman b. Abdilmelik el-Kürdî Şafîî	1-Şerhu Muhtasari'l-Munteha (usûl) 2-Şerhu Bedii'n-nizam (usûl)
58.	739/1339 Kahire	İbn Balabân, Emir Ali b. Balaban Hanefî, kadı	1-Telhîsu'l-İlmâm fi ehâdisi'l-ahkâm 2-Tuhfetu'l-haris fi şerhi't-Telhis (Hılatî) 3-Umdetu's-sâlik fi'l-menâsik
59.	739 Huleys (Mekke-Medine arası) > Mekke (listelerken)	Alemuddin el-Bîrzâlî Kasım b. Muhammed el-İşbilî ed-Dimaşkî Şafîî, tarihçi	1-Kitâbu'ş-Şurût
60.	739 Kahire	Taceddin el-Farazî, İsmail b. Halil Hanefî	1-Mukaddime fi usûli'l-fıkh
61.	739 Kahire	İbn Hatib Cibrin, Osman b. Ali el-Halebî Şafîî	1-Şerhu Muhtasari'l-Munteha (usûl) 2-Şerhu bedii'n-Nizam (usûl) 3-Şerhu't-Ta'ciz (natamam) 4-Şerhu'ş-Şamili's-sağîr (Kazvinî)

62.	740 Kahire	Mecdüddin Ebu Bekir b. İsmail Şafii	1-Şerhu't-Tenbih 2-Şerhu'l-Minhac (Nevevî) 3-Şerhu't-Ta'ciz 4-Şerhu Muhtasari't-Tebrizî 5-et-Tahbîr 6-el-Mulah (Ziyâdâtü'r-Ravza ale'r-Râfîi) 7-Zevâiudu'l-Bahr ale'r-Râfîi
63.	741/1341 Haleb	Hazin, Ali b. Muhammed Şafii, müfessir (Lubabu't-tevil adlı tefsiriyle meşhur)	1-Uddetu'l-efhâm fi şerhi Umdeti'l-ahkâm (ahkam hadisleri)
64.	741 Kahire?	İbnu'l-Muîn Muhammed b. Abdulmun'im el-Menfelûti Şafii	1-Muhtasaru'r-Ravza 2-Muhtasaru'l-Müntehab (usûl) 3-et-Tırâzu'l-müzehheb (el-Mühezzeb'in hadisleri hk)
65.	741 Medine	Ahmed b. Abdirrahman et-Tadeli Malikî	1-Takyid ale't-Tenkîh (usûl)
66.	742 Kahire	Burhanuddin İbrahim b. Muhammed es-Sefakusî (Meşhur eseri: el-Mücid fi i'râbi'l-Kurânî'l-mecîd) Malikî // Sefakus (Tunus)>Dimaşk>Kahire	1-Şerhu'l-Muhtasari'l-fer'î (İbnu'l-Hacib) 2-Ahkâmu'l-Kurân 3-er-Ravzu'l-erîc fi meseleti's-sıhrîc 4-İsmâ'u'l-müezzinin halfe'l-imâm
67.	742 Dimaşk	İbnu's-Sika es-Sayrafi el-Mevsîli Hüseyin b. Mübarek Şafii?, muhaddis, kütüphaneci	1-el-Evâmir ve'n-nevâhi 2-el-Fetâva'n-nebeviyye fi'l-mesâ'ili'd-diniyye ve'd-dünyeviyye
68.	743/1343 Kahire	Zeylaî, Osman b. Ali Hanefî	1-Tebyinu'l-hakaik (matbu) 2-Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr 3-Şerhu'l-Muhtâr li'l-Mevsîli 4-Bereketu'l-ke'lâm alâ ehâdisi'l-ahkâmî'l-vâkıa fi'l-Hidaye ve sâiri'l-kütübi'l-Hanefiyye
69.	743 Kahire?	Ebu'r-Ruh İsa b. Mesud el-Menkellâti ez-Zevavî Malikî, kadı	1-Şerhu'l-Muhtasari'l-Fer'î (İbn Hacib, natamam, 7 cilt) 2-Muhtasaru'l-Cami'l-ibn Yunus 3-el-Vesaik 4-el-Menâsik
70.	744/1343 Kahire	Taceddin İbnu't-Türkmânî Ahmed b. Osman Hanefî (Eserlerinden: Şerhu'ş-Şemsiyye fi'l-mantık; Ta'lîka ale'l-Muhassal li'l-İmâm Fahriddin er-Râzî)	1-Ta'lîka alâ Hulâsati'd-delâil fi tenkihi'l-mesâil 2-Ta'lîka ale'l-Mahsûl (usûl, Karâfî'nin Mahsûl şerhi üzerine) 3-Ahkâmu'r-rimâye (remy) ve's-sebk ve'l-muhallil 4-el-Furûk fi furû'i'l-Hanefiyye 5-Şerhu'l-Hidaye li'l-Merginânî 6-Şerhu Muntehabi (Muhtasari)*l-Bâci fi usûli'l-fık 7-Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr 8-Ta'lîk alâ Mukaddimety İbni'l-Hacib 9-Ta'lîka ale'l-Müntehab (Ahsikesi) (usûl) 10-Feraiz ilmîne dair iki eser

71.	744 Dımaşk	İbn Abdilhak el-Vâsıtî, İbrahim b. Ali Hanefî, kadı	1-Nevâzilu'l-vekâyi 2-el-Muntekâ fi furû'î'l-mesâil 3-Muhtasaru's-Süneni'l-kebir li'l-Beyhaki 4-Şerhu'l-Hidaye (natamam) 5-Muhtasaru't-Tahkik li'bni'l-Cevzî 6-Muhtasaru'n-Nâsîh ve'l-mensûh li'bn Şâhîn 7-İcâretu'l-iktâ' 8-İcâretu'l-evkâf ziyâdeten ale'l-müdde 9-Meseletu (Risâle fi) katli'l-müslim bi'l-kâfir
72.	744 Haleb	Şemseddin es-Sefakusî Muhammed b. Muhammed Malikî // Sefakus > Dımaşk>Haleb	1-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (yarım) (usûl)
73.	744 Dımaşk	Şemseddin İbn Abdilhadi el-Cemmailî Muhammed b. Ahmed b. Abdilhadi Hanbelî (70'ten fazla eseri var)	1-el-Kelam ala Muhtasari İbni'l-hacib (Kavâidu usûli'l-fikh) 2-el-Muharrer fi'l-hadîs 3-et-Tahkik fi ehâdîsi'l-hilâf 4-es-Sârimu'l-münekkî fi'r-red ale's-Sübki 5-Ehâdîsu'l-cem' beyne's-salâteyn fi'l-hazar 6-el-Ahkâmu'l-kübâ
74.	744 Kahire	Cemaleddin el-Mesilî Abdullah b. Muhammed Malikî	1-Şerhu Muhtasari'l-Munteha (usûl) 2-Gayetu'l-husûl?
75.	746 Kahire	Ziyaeddin el-Münavî Muhammed b. İbrahim Şafîi, kadı	1-Feraidu'l-fevâid ve tearuzu'l-kavleyn li-muctehid vahid (matbu) 2-Şerhu't-Tenbih
76.	746 Kudüs?	Alaeddin el-Kudsî, Ali b. Mansur Hanefî	1-Şerhu'l-Muğni (Habbâzî) (usûl)
77.	748/1348 Dımaşk	Zehebî, Muhammed b. Ahmed Şafîi, muhaddis	1-Kitâbu'l-Kebâir 2-Risâle latife tetealleku bi'l-imâmeti'l-uzmâ 3- Hukûku'l-câr 4-Teşbîhu'l-hasîs bi-ehli'l-hamîs 5-Tenkihu't-Tahkik (İbnu'l-Cevzî'nin ahkam hadisleriyle ilgili eseri üzerine)
78.	748 Kahire	Kemaleddin el-Üdfüvî, Cafer b. Sa'leb Şafîi	1-el-İmtâ' bi-ahkâmi's-semâ' 2-Feraizu'l-fevâid ve makâsîdu'l-kavâid
79.	748 Kahire	İbn Adlân, Muhammed b. Ahmed el-Kinânî Şafîi, kadıasker, müfti	1-Şerhu Muhtasari'l-Müzenî (natamam)
80.	749/1349 Kahire?	Kıvamuddin el-Kırmanî Mesud b. Muhammed // Hanefî	1-el-Mukni' fi şerhi'l-Muğni (usûl) 2-Keşfu'l-Kaşifi'z-zihni fi şerhi'l-Muğni (usûl)
81.	749 Kahire	Kıvamuddin el-Kakî Muhammed b. Muhammed (Abdülaziz el-Buhârî'nin öğrencisi, Ekmeleddin el-Babertî'nin hocası) Hanefî	1-Camiu'l-esrar fi şerhi'l-Menar (matbu) (usûl) 2-Bunyânu'l-usûl fi şerhi'l-usûl li'l-Pezdevi (doktora tezi olarak tahkik edildi) 3-Mi râcu'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidaye (mahtut) 4-Uyûnu'l-mezâhibi'l-erbaati'l-Kâmilî (mahtut)

82.	749 Kahire	Şemseddin el-İsfahanî Mahmud b. Abdirrahman Şafii, kelamcı, usulcü İsfahan>Tebriz>Dımaşk>Kahire	1-Beyanu'l-Muhtasar (usûl) (matbu) 2-Şerhu'l-Minhac (usûl) 3-Beyanu meani'l-Bedi' (usûl) 4-Risale fi'l-umum ve'l-husus (usûl)
83.	749 Haleb	İbnu'l-Verdi, Ömer b. Muzaffer Şafii, edib, tarihçi	1-el-Behecetü'l-Verdiyye (Kazvini'nin Havi'sinin manzum hali)
84.	749 Dımaşk	Nureddin el-Erdebilî, Ferec b. Muhammed Şafii	1-Hakaiku'l-usûl fi şerhi Minhaci'l-vusûl 2-Şerhu'l-Minhac (Nevevî, çoğunu şerhetti, 6 cilt)
85.	749 Kahire	Bedreddin İbnu'l-Habbal el- Harranî Muhammed b. Ahmed Hanbelî	1-Muhtasaru'l-Mukni' 2-Şerhu Muhtasari'l-Mukni' 3-Şerhu'l-Hırakî
86.	749 Safed	Ebu Hafs Ömer b. Muhammed İbnu'l-Bilfiyâi el-Mısri Şafii, kadı	1-Şerhu Muhtasari't-Tebrizî
87.	749 Kahire	İbnu'l-Lebban, Muhammed b. Ahmed Şafii	1-Tertibu'l-Üm (müsvedde halinde) 2-Muhtasaru'r-Ravza (Nevevî)
88.	749 Kalyûb?	Alaeddin es-Sübkî, Ahmed b. Abdülmü'min Şafii, sufi	1-Şerh ale't-Tenbih (4 cilt) Rafii ve Nevevî'nin tercihlerine muhalif tercihleri bulunan bir kitabı da varmış.
89.	750/1349 Kahire	İbnu't-Türkmânî, Alaeddin Ali b. Osman Hanefî, kadilkudat	1-Tahrîcu ehâdisi'l-Hidaye 2-el-Kifâye fi muhtasari'l-Hidaye 3-Muhtasaru'l-Muhassal (F.Razi, usûl?) 4-Mukaddime fi usûli'l-fikh 5-es-Sa'diyye (el-Ma'den) fi usûli'l-fikh 6-el-Cevheru'n-naki fi'r-red ale'l-Beyhaki (Sünen'e reddiye)
90.	750 Dımaşk?	İbnu's-Sebbâk, Ali b. Sencer Hanefî	1-el-Mensub 2-Urcuze fi'l-fikh 3-Şerhu'l-Camii'l-Kebir (çoğunu şerhetti, natamam)
91.	750 Safed	Şihabeddin es-Safedî Ahmed b. Musa b. Hafâcâ Şafii	1-Şerhu't-Tenbih (10 cilt) 2-el-Umde (muhtasar bir eser) Ayrıca Nevevî'nin Erbaîn'ine geniş bir şerhi var
92.	750 Mekke	Necmeddin Abdurrahman b. Yusuf el-Asfûnî Şafii	1-Muhtasaru'r-Ravza (Nevevî)

93.	751/1350 Dımaşk	İbn Kayyim el-Cevziyye Muhammed b. Ebî Bekir Hanbeli	1-İ'lamu'l-muvakkîn (usûl) 2-Şifau'l-alil 3-Meani'l-edevât ve'l-huruf 4-et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şer'îyye 5-Zadu'l-mead 6-Ahkamu ehli'z-zimme 7-Tuhfetu'l-mevdûd bi-ahkâmi'l-mevlûd 8-el-Furûsiyye 9-İgâsetu'l-lehfân fi hükmi talâkı'l-gadbân 10-Hurmetu's-semâ' 11-Cilâ'u'l-efhâm 12-Hükmü târiki's-salât 13-Menâsiku'l-hac ve'l-umre 14-Fetâvâ (Muhtaru'l-fetâvâ libni Kayyim adıyla matbu) 15-Fusûl fi'l-kıyas (matbu) (usûl)
94.	751 civarı? Trablusşam (öldürüldü)	Şemseddin et-Türkmanî Muhammed b. Ahmed el-Mardinî Hanefî	1-el-Kâşifu'l-mudnî fi şerhi'l-Muğni (Habbazî, usûl) 2-el-Vitr 3-el-Menâsik
95.	752/1351 Dımaşk	İbn İmami'l-Meşhed Muhammed b. Ali el-Ensari Şafii, muhtesib	1-Ehadisu'l-ahkam (4 cilt)
96.	755 Dımaşk	İbnu'l-Fasih, Ahmed b. Ali el-Kûfi Hanefî // Kûfe-Bağdad>Dımaşk (Eserleri nazma çekme şeklinde)	1-Mustahsenu't-tarâik fi nazmi Kenzi'd-dekâik 2-Nazmu Menâri'l-envâr (usûl) 3-Şerhu'l-Envar fi nazmi Menâri'l-envar (usûl) 4-Nazmu's-Sirâciyye

97.	756/1355 Kahire	Takiyyuddin es-Sübkî, Ali b. Abdilkâfi Şafii, kadilkudat	<p>1-Tekmiletu'l-Mecmû (matbu) 2-el-İbtihâc fi şerhi'l-Minhac (matbu) (usûl) 3-Fetâva's-Sübkî (matbu) 4-el-İbhâc fi şerhi'l-Minhac (oğlu tamamladı) (matbu) (usûl) 5-Şifâu's-sekâm fi ziyâreti hayri'l-enâm 6-el-Alemü'l-menşûr fi isbâti'ş-şuhûr (matbu) 7-el-İgrîd fi'l-hakika ve'l-mecâz ve'l-kinâye ve't-ta' rîz (matbu) 8-Keşfu'd-desâis fi hedmi'l-kenâis (Seth Ward, Construction and Repair of Churches and Synagogues in Islamic Law) (matbu) 9-Kadâu'l-ereb fi es'ileti Haleb (matbu) 10-Manâ kavli'l-İmâm el-Muttalibî: İzâ sahha'l-hadîs fe-hüve mezhebi (matbu) 11-Ehâdisu ref'i'l-yedeyn (et-Temhîd fi ref'i'l-yedeyn fi's-salât) (matbu) 12-el-Kelâm alâ hinsi'n-nâsî (matbu) 13-Risâle fi hatmiyyeti lâ ictihâde maa'n-nas (matbu) 14-Su'âlân fi'n-nazari'l-musîb fi itki'l-karîb ve'l-muallim fi'ttibâi mâ yuallem (matbu) 15-Risale fi âmmi'l-mahsus 16-Ahkamu kull 17-Muntehabu Ta'likati'l-Ustaz fi'l-usûl 18-es-Seyfu'l-meslul</p>
98.	756 Kahire	İbnu's-Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf Şâfiî // kıraat, tefsir ve nahiv alimi	1-el-Kavlü'l-Vecîz fi ahkâmî'l-kitabi'l-aziz
99.	757/1356 Kahire	Kemaleddin en-Neşşâi el-Mudlicî Ahmed b. Ömer b. Ahmed Şafii	<p>1-el-Muntekâ (5 cilt) 2-Şerhu'l-Mühezzeb 3-Şerhu'l-Kifaye 4-Camiu'l-Muhtasarât ve şerhi 5-Nüketu't-Tenbih 6-el-İbrîz fi'l-cem' beyne'l-Havi ve'l-Vecîz 7-Keşfu ğitai'l-Havi's-sağir</p>
100.	757/1356 Kahire	Şerefuddin el-Münavi, İbrahim b. İshak Şafii	1-Şerhu'l-Mealimeyn fi'l-usûl Feraize dair eseri varmış
101.	757 Kahire	Şerefuddin el-Urmevî, İbn Kadilasker Ali b.Hüseyn/Hasan Şafii, kadilkudat	1-et-Tevkif ale'l-Mealim (Şerhu'l-Mealim) (usûl)

102.	758/1357 Dımaşk	Emir Katib el-Etkanî Emir Katib b. Emir Ömer el- Otrarî Hanefî Otrar>Buhara>Nisabur> Tüster>Bağdad>Dımaşk	1-et-Tebyin şerhu'l-Müntehab (matbu) (usûl) 2-eş-Şamil şerhu usûli'l-Pezdevi (thk ediliyor) 3-Şerhu Takvimi'l-edille (matbu) (usûl) 4-Gayetu'l-beyan (Hidaye şerhi) (mahtut) 5-Risâle fi terki ref'i'l-yedeyn (mahtut) 6-Durer (Manzûmetu Durer) (el- Feraizu's- Sirâciyye'nin manzum halî) (mahtut) 7-Risâle fi ademi sıhhati'l-cum'a fi mevziayn mine'l-Mısr (mahtut)
103.	758 Kahire	Muhibbuddin el-Konevî, Mahmud b. Ali Şafii	1-Nihayetu maksadi'r-ragib fi şerhi Muhtasarı İbni'l-Hacib (mahtut) (usûl) (eserde, İsfahani'den çok alıntı yapıyor)
104.	758 Dımaşk (Mizze köyünde defin)	Necmeddin et-Tarsusî, İbrahim b. Ali Hanefî, kadılkudat	1-Tuhfetu't-Türk fimâ yecibu en yu' mele fi'l- mülk (matbu) 2-Enfau'l-vesâil ilâ tahriri'l-mesâil (el-Fetâva't- Tarsûsiyye) (matbu) 3-el-Fevâidu'l-fıkhiyye (el-Fevâidu'l-bedriyye) 4-ez-Zevâid ale'l-Fevâid 5-ed-Durretu's-seniyye fi Şerhi'l-Fevâidi'l- fıkhiyye 6-Urcüze fi vefeyâti'l-a'yân min mezhebi Ebî Hanifeti'n-Numân 7- el-İ'lâm bi-mustalahi's-şühûd ve'l-hukkâm 8-Îzâhu'l-esrâri'l-hafiyye fi kitâbi vakfi'l- mezraati'l-Asrûniyye 9- en-Nûru'l-Lâmi' fimâ yu' melu bihî fi'l-câmi' 10- Risâle fi cevâzi ikâmeti'l-cum'a fi mevziayn min mısr vâhid 11- Risâle fi cevâzi nakli's-şehîd 12-Şerhu'l-hidaye 13-Refu'l-külfe ani'l-ihvan fi zikri ma kuddime fihî'l-kıyas ale'l-istihsan 14-Menâsik 15-Mahzûrâtu'l-ihram 16-el-İşârât fi zabti'l-müşkilât 17-el-İhtilafâtu'l-vakıa fi'l-musannefât
105.	759/1358 Safed	Ali b. Abdirrahman el-Osmanî es-Safedî Şafii (Kadı Şemseddin Osmanî'nin kardeşi)	1-en-Nafi' (muhtasar fıkıh eseri)

106.	761/1359 Kudüs	el-Alâî, Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî Şafîî	<p>1-el-Mecmû'l-müzheb fî kavâidi'l-mezheb (matbu)</p> <p>2-Câmiu't-tahsîl fî ahkâmi'l-merâsîl (matbu)</p> <p>3-Tahkîku'l-murâd fî enne'n-nehye yaktezi'l-fesâd (matbu)</p> <p>4-Telhisu Kitabi'l-muskit li'z-Zübeyri (matbu)</p> <p>5-Telhisu Kitabi Akyiseti'n-Nebi (matbu)</p> <p>6-Tafsîlu'l-icmal inde tearuzi'l-akval ve'l-efal (matbu)</p> <p>7-Telkîhu'l-fuhum fî tenkihi siyagi'l-umum (matbu)</p> <p>8-Şifau'l-müsterşidin fî hükmi ihtilafi'l-müctehidin (mahtu)</p> <p>9-Refu'l-iştibah an ahkâmi'l-ikrah (matbu)</p> <p>10-Fetâvâ'l-Alâî (matbu)</p> <p>11-Tevfiyetu'l-keyl li-men harrame luhume'l-hayl (matbu)</p> <p>12-Fetâvâ'l-Alâî (matbu)</p> <p>13-Faslu'l-kazâ fî ahkâmi'l-edâ ve'l-kazâ (matbu)</p> <p>14-Ref'u'l-işkal an hadisi sıyami's-sitt min Şevval (matbu)</p> <p>15-Tahrîru'l-makâl fî tahrîmi'l-helal (matbu)</p> <p>16-Mesele fî muzaafeti's-sevab fî'l-mesâcidi's-selase (matbu)</p> <p>17-Cüz fî salati'n-Nebi fi'l-Ka'be (matbu)</p> <p>18-İcmalu'l-isabe fî akvali's-sahabe (matbu)</p> <p>19-Hadisü kat' fî micen (matbu)</p> <p>20-el-Kelam fî bey'i'l-fuzuli (matbu)</p>
107.	762/1361 Kahire	Moğultay b. Kılıç Hanefî, muhaddis	1- el-Ahkâm (ahkam hadisleri)
108.	762 Kahire	Zeylaî, Abdullah b. Yusuf Hanefî	1-Nasbu'r-raye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidaye 2-Muhtasarü Şerhi'l-Meani'l-asar
109.	763/1362 Dımaşk	Şemseddin İbn Müflih Muhammed b. Müflih Hanbelî	<p>1-Kitâbu'l-Furû' (matbu)</p> <p>2-el-Âdâbu's-şer'iyye (matbu)</p> <p>3-en-Nüket ve'l-fevâidu's-seniyye alâ müşkili'l-Muharrer (matbu)</p> <p>4-Uşûlu'l-fikh / Muhtasar (matbu)</p> <p>5-Şerhu'l-Mukni'</p> <p>6-Hâşiye ale'l-Mukni'</p> <p>7-Hâşiye ale'l-Müntekâ</p>
110.	763 Kahire	İbnu'n-Nakkaş, Muhammed b. Ali Şafîî	<p>1-İhkâmu'l-ahkâmi's-sâdira beyne şefetey seyyidi'l-enâm (Cemmâilî'nin Umdetu'l-ahkâmına tekmile)</p> <p>2-el-Mezemme fî'stimâli ehli'z-zimme</p> <p>3-Ümniyyetu'l-elma'î fî ehâdisi'r-Râfîî</p> <p>4-Kitâbu'n-Nezâir ve'l-furûk</p>

111.	764/1363 Dımaşk	İbnu'r-Rabve el-Konevî Muhammed b. Ahmed Hanefî	1-Kudsu'l-esrâr fi'htisârî'l-Menâr (mahtut) (usûl) 2-Şerhu'l-Menâr (mahtut) (usûl) 3-el-Mevâhibu'l-Mekkiyye fi şerhi Feraizi's-Sirâciyye 4-ed-Dürerü'l-münîr fi halli işkâli'l-kebir (mirasa dair) (mahtut) 5- Tekmiletu'l-fevâid li-şerhi'l-Habbazî ale'l-Hidaye
112.	764 Kahire	İmadüddin el-İsnevî, Muhammed b. Hasan (Cemalüddin el-İsnevî'nin kardeşi) Şafii	1-Şerhu'l-Minhac (usûl) 2-el-Muteber fi ilmi'n-nazar 3-Şerhu'l-Muteber
113.	764 Dımaşk	Bahaeddin el-İhmimî Abdülvehhab b. Abdülveli el- Merağî Şafii, kelamcı ve usulcü	1-Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hacib (usûl) el-Munkiz mine'z-zelel fi'l-ilm ve'l-amel adlı bir kelam eseri var
114.	766 Dımaşk	Kutbuddin er-Razî Muhammed b. Muhammed Şafii, mantıkçı, filozof	1- Şerhu'l-Havi's-sağir (Kazvinî) (4 cilt, natamam)
115.	767/1366 Mekke	İzzeddin İbn Cemaa Abdülaziz b. Muhammed Şafii, kâdılkudat	1-Ravzatu'n-nebîh fi şerhi't-Tenbih (mahtut) 2- Tahricu ehâdisi'r-Râfîi (mahtut) 3-Hidayetu's-sâlik ile'l-mezâhibi'l-erbaa fi'l- menâsik (matbu) 4- el-Menâsiku's-suğrâ (matbu) 5- Sefinetu Nûh fi'l-fikhi's-Şâfiî (?)
116.	767 Dımaşk	Şihabeddin el-Ayntabî, Ahmed b. İbrahim Hanefî, kadiasker	1-Fethu'l-mucnâ şerhu'l-Muğni (Habbazî) (thk edildi, tez) (usûl) 2-el-Menba' fi şerhi Mecmai'l-Bahreyn
117.	767 Kahire?	Celâleddin el-Kirlânî/Kurlanî Celaledin b. Şemseddin el- Harizmî Hanefî Abdülaziz Buharî ve Sıgnakî'nin öğrencisi	1-el-Kifaye fi şerhi'l-Hidaye 2-eş-Şafii şerhu usûli'l-Pezdevî
118.	768/1367 Dımaşk	İbn Vehban Abdülvehhab b. Ahmed b. Vehbân Hanefî, kadı	1-Kaydu's-şerâid ve nazmu'l-ferâid 2- İkdu'l-kalâid fi halli Kaydî's-şerâid
119.	768 Kudüs	İmaduddin Ebu'l-Fida İsmail b. Halife en-Nablusî el- Hisbanî Şafii	1-Şerhu'l-Minhac (10 cilt, çoğu savaşta yandı)

120.	769/1367 Medine	Bedreddin İbn Ferhun Abdullah b. Muhammed Maliki	1-el-Udde fi i'râbi'l-Umde (Abdulgani el-Makdisi'nin) 2-Kifâyeti't-tullâb fi şerhi muhtasari't-Tefrî'l'İbni'l-Cellâb 3-ed-Durru'l-mahallis mine't-Takassî ve'l-Mulahlîs 4-Keşfu'l-mugattâ (gıtâ) fi şerhi muhtasari'l-Muvatta
121.	769 Kahire	İbn Akil Bahaudin Abdullah b. Abdirrahman Şafii	1-el-Câmiu'n-nefis alâ (fi) mezhebi'l-İmâm Muhammed b. İdrîs 2-Teysîru'l-istidâd li-rütbeti'l-ictihâd (öncekinin ihtisari) 3-Fetâvâ İbn Akil 4-Muhtasaru'ş-Şerhi'l-kebir li'r-Râfî 5-el-Evhâmu'l-vâkıa li'n-Nevevî ve İbni'r-Rif'a ve gayrihimâ
122.	769 Kahire	İbnu'n-Nakîb el-Mısri, Ahmed b. Lü'lü Şafii	1-Umdetu's-sâlik ve uddetu'n-nâsik (el-Muhtasar) 2-es-Sirâc fi nüketi'l-Minhac (Nevevi) 3-Teshîlu'l-Hidaye ve tahsîlu'l-Kifâye 4-et-Tevşîhu'l-müzehebb fi tashîhi'l-Mühezzeb
123.	769 Dımaşk	Yûsuf b. Muhammed el-Merdâvî Hanbelî, kadilkudat	1-Vâzihu'l-celî fi nakzi hükmî İbn Kâdi'l-Cebel el-Hanbelî (matbu, vakıfla ilgili) 2-Kifâyeti'l-müstakni' fi edilleti'l-Mukni' (matbu)
124.	769 Dımaşk?	İbn Züreyk, Muhammed b. Ebi Bekir Hanbeli?	1-Risale fi'l-munakele bi'l-evkaf (matbu)
125.	769 Trablusşam?	Bedreddin eş-Şibli Muhammed b. Abdillâh eş-Şibli et-Trablusî Hanefî, kadı	1-Âkâmu'l-mercân fi ahkâmi'l-cân 2-Şerhu'l-Kudûrî 3-Keşfu'l-ibhâm bi-şerhi'l-ahkâm (Cemmâilî'nin Umdetu'l-ahkâmına şerh) 4-Zemmu's-semâ'i'l-mülhî 5-Risâle fi âdâbi'l-hammâm 6-Neşru'l-a'lâm fi ahkâmi's-selâm 7-Nüzhetu'l-kirâm ve'l-ekyâs fi zikri's-sihâm ve'l-kıyâs 8-Vak'u'l-hicâbi's-sâtir fi'l-inbâ' ani'l-lafzi'l-mütevâtir 9-el-Envâ'u'l-vâride fi salâti'l-havf fi tardi'l-keklâm
126.	770/1369 Dımaşk	Şemseddin el-Gazzî, Muhammed b. Halef Şafii, kadı	1-Meydanu'l-fursân (Râfî, İbnu'r-Rif'a ve Sübkî'nin işlediği mesaili cemetti, 5 cilt) (mahtut, kısmen tez olarak çalışıldı) 2-Ziyadâtu'l-matlab ale'r-Rafî
127.	770? Dımaşk	Ahmed b. Mesud el-Konevî Hanefî	1-et-Takrîr (natamam) 2-Şerhu'l-Câmi'l-kebir (natamam) Her ikisini de oğlu Mahmud ikmal etti

128.	771/1370 Dımaşk	İbn Kadi'l-Cebel, Ahmed b. Hasan Hanbeli, kadilkudat	1-el-Munâkale ve'l-istibdâl bi'l-evkâf (matbu) 2-Fetâvâ fi'l-gınâ (matbu) 3-el-Kavâidu'l-fikhiyye (mahtut) 4-Uşûlu'l-fıkh (natamam) (thk edildi, tez) 5- el-Fâik fi furûi'l-Hanbeliyye 6-el-Kasdu'l-müfid fi hükmi't-tevkid 7-Katru'l-gamâm fi şerhi ehâdisi'l-ahkâm 8-Meseletu ref'i'l-yedeyn 9-Tenkihu'l-ebhâs fi ref'i't-teyemmüm li'l-ahdâs 10-er-Red ale'l-Kiyâ el-Herrâsi
129.	771 Dımaşk	Taceddin es-Sübki, Abdülvehhab b. Ali Şafii, kadilkudat	1-Cem'u'l-cevami' (usûl) 2-Men'u'l-mevâni' (Hem'u'l-hevami') (usûl) 3-Ref'u'l-hacib (usûl) 4-el-İbhâc fi şerhi'l-Minhac (usûl) 5-el-Eşbâh ve'n-nezâir 6-Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ 7-Muîdu'n-niam ve mübidu'n-nikam 8-et-Tevşih ale't-Tenbih 9-Terşihu't-Tevşih 10-Tercihu Tashihi'l-hilâf 11-Tabakâtu's-Şâfiyyeti's-suğrâ 12-Evdahu'l-mesâlik fi'l-menâsik
130.	771 Dımaşk	Cemaleddin el-Konevi, Mahmud b. Ahmed Hanefi, kadilkudat (Vefatı: Kureşî'de 771; İbn Kutluboğa 777 olarak veriyor)	1-Hulasatu'n-Nihaye (Muhtasaru Şerhi'l-Hidaye li's-Sıgnakî); Hulasatu'n-Nihaye fi fevaidi'l- Hidaye (mahtut) 2-el-Menhî fi şerhi'l-Muğni (Habbazî), 3 cilt (usûl) 3-Muhtasar fi usûli'l-fıkh 4-et-Takrîr fi muhtasari tahriri'l-Kudurî, 4 cilt (babasının eserini ikmal etti) 5-Şerhu'l-Camii'l-kebir (babasının eserini ikmal) 6-et-Tekmile min fevâidi'l-Hidaye 7-el-Mutemed Muhtasaru Müsnedi Ebi Hanife ve şerhi el-Mutekad 8-el-Gunye fi'l-fetâvâ (mahtut) 9-el-Buğye fi'l-fetâvâ (mahtut) 10-Muntehabu vakfeyi'l-Hilal ve'l-Hassaf (mahtut) 11-el-İ'caz fi'l-itiraz ale'l-edilleti's-şer'iyye (mahtut) 12-Muşriku'l-envar fi Müşkili'l-asar 13-Mukaddime fi ref'i'l-yedeyn fi's-salat (mahtut) 14-Tehzibu ahkâmi'l-Kurân

131.	772/1370 Kahire	Cemalüddin el-İsnevi Abdurrahim b. Hasan Şafii, muhtesib	<p>1-Nihâyetu's-sül fi şerhi Minhaci'l-usûl (matbu)</p> <p>2-Zevâidu'l-usûl alâ Minhaci'l-vusûl</p> <p>3-et-Temhîd fi tahrîci (istihrâci)'l-furû' ale'l-usûl (matbu)</p> <p>4-Tabakâtu's-Şâfiyye</p> <p>5-el-Kelimâtu'l-mühimme fi mübâşereti ehli'z-zimme</p> <p>6-el-Kevkebu'd-durri fimâ yeteharrecu ale'l-usûli'n-nahviyye mine'l-furû'î'l-fikhiyye</p> <p>7-el-Mühimmât fi şerhi'r-Râfiî ve'r-Ravza</p> <p>8-Metâliu'd-dekâik fi tahriri'l-cevami' ve'l-fevârik</p> <p>9-et-Tenkîh (fimâ yeridu) ale't-Tashîh</p> <p>10-Tezkiretu'n-nebih fi tashihi't-Tenbih</p> <p>11-Kâfi'l-muhtâc</p> <p>12-el-Hidaye ilâ evhâmi'l-Kifâye</p> <p>13-Cevâhiru'l-bahreyn fi tenâkuzi'l-hibreyn</p> <p>14-Tırâzu'l-mehâfil fi elgâzi'l-mesâil (matbu)</p> <p>15-el-Cevâhiru'l-mudîe fi şerhi'l-mukaddimeti'r-Rahbiyye fi'l-feraiz</p> <p>16-Îzâhu'l-müşkil min ahkâmi'l-hunsa'l-müşkil</p> <p>17-el-Furûk ve dav'u ziyâdât alâ Minhaci't-tâlibîn</p> <p>18-el-Eşbâh ve'n-nezâir</p> <p>19-Nasîhatu uli'n-nuhâ fi men'î istihdâmi'n-nasârâ</p> <p>20-Telhîsu'r-Râfiî's-sağîr (bey' bahsine kadar)</p> <p>21-Telhîsu'r-Râfiî'l-kebir</p> <p>22-el-Câmi</p> <p>23-Nüzhetu'n-nevâzir fi riyâzi'n-nezâir</p> <p>24-Şerhu't-Tenbih</p> <p>25-el-Bahru'l-muhît</p>
132.	772 Kahire?	Bedreddin en-Nablusî, İbnu'l-Mucavir Hasan b. Muhammed Hanbeli	1-Huccetu'l-ma'kul ve'l-menkul fi şerhi'r-Ravza (matbu)
133.	772 Kahire	Şemseddin ez-Zerkeşî Muhammed b. Abdillâh Hanbeli	<p>1-Şerhu'z-Zerkeşî alâ Muhtasari'l-Hıraki</p> <p>2-Şerhu'l-Muharrer (kısmi)</p> <p>3-Şerhu'l-Veciz (kısmi)</p>
134.	773/1372 Mekke	Bahaeddin es-Sübki, Ahmed b. Ali (Taceddin es-Sübki'nin kardeşi) Şafii, kadı	<p>1-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (natamam) (usûl)</p> <p>2- Tekmiletu Şerhi'l-Minhac</p> <p>3- Şerhu'l-Havi's-sağîr fi'l-furû'</p> <p>4- Cem'u't-tenâkuz (el-Munâkazât)</p> <p>5- Tibyânu'l-ahkâm fi beyâni tahlili'l-hâiz mine'l-ihrâm</p>

135.	773 Kahire	Siraceddin el-Hindî Ömer b. İshak el-Gaznevî Hanefî, kadılkudat Gazne>Delhi>Mekke>Kahire	1-Şerhu'l-Bedi' l'ibni's-Saati (thk edildi, tez) (usûl) 2-Şerhu'l-Muğni (Habbazî) (thk edildi, tez) (usûl) 3-Şerhu'l-Menar (usûl) 4-el-Levami' fi şerhi Cem'i'l-cevami' (natamam) (usûl) 5-el-Gurretu'l-münife fi tahkiki bazı mesâili'l-İmâm Ebî Hanife 6-et-Tevşih (Hidaye şerhi) 7-el-Fetâvâ 8-Zübdetu'l-ahkâm fi'htilâfi'l-mezâhibi'l-eimmeti'l-erbaati'l-a'lâm 9-Muhtasaru't-Telhis 10-Şerhu'l-Muhtar 11-İddetu'n-nâsik fi'l-menâsik 12-Şerhu'z-Ziyâdât
136.	773 Dımaşk	Bedreddin el-Makdisî, Hasan b. Ahmed Hanbeli, müftü	1-et-Tezkire fi usûli'l-fikh (Ravza'nın ihtisarı) 2-Şerhu't-Tezkire
137.	774/1373 Dımaşk	İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer Şafii, müfessir, muhaddis, tarihçi	1-Tabakâtu fukahâi's-Şâfiyye 2-Tuhfetu't-tâlib bi-marifeti ehâdisi Muhtasari İbni'l-Hacib 3-Tahrîcu ehâdisi edilleti't-Tenbih 4-Ahkâmu's-suğrâ (sağır) fi'l-hadis 5-el-Ahkâmu'l-kebîr 6-el-İctihâd fi talebi'l-cihad 7-İrşâdu'l-fakih ilâ marifeti edilleti't-Tenbih 8-Ahkâmu't-Tenbih 9-Kitâbu's-Semâ' 10-el-Mesâilu'l-fikhiyye'leti inferede biha el-İmâm eş-Şafii min dûni ihvanihi mine'l-eimme (matbu)
138.	774 Kahire	Şerefuddin er-Ruhunî el-Mağribî Yahya b. Musa // Maliki	1-Tuhfetu'l-mesul fi şerhi Muhtasar (İbn Hacib) (usûl)
139.	774 Dımaşk	İbnu'l-Mevsîli Muhammed b. Muhammed el-Ba'li // Şafii	1-Nazmu'l-Minhac li'n-Nevevî
140.	775/1373 Kahire	Kureşî, Abdülkadir b. Muhammed Hanefî	1-el-Cevâhiru'l-mudıyye (tabakât) (matbu) 2-el-İnâye bi-marifeti (fi tahrîci) ehâdisi'l-Hidaye 3-Tehzibu'l-esmâi'l-vâkıa fi'l-Hidaye ve'l-Hulâsa (matbu) 4-et-Turuk ve'l-vesâil ilâ marifeti ehâdisi Hulâsati'd-delâil 5-Şerhu Hulâsati'd-delâil 6-Tehzibu'l-esmâi'l-vâkıa fi kütübi ashâbine'l-ulemâ 7-Tertibu Tehzibi'l-esmâ' ve'l-lugât 8-el-Havi fi beyâni âsâri't-Tahâvî (matbu) 9-ed-Dürerü'l-münife fi'r-red alâ İbn Ebî Şeybe fimâ evredhü alâ Ebî Hanife 10-el-Bustân fi menâkibi'n-Numân

141.	775 Mekke	Müeyyedüddin el-Harizmî Mansur b. Ahmed Hanefî	1-Şerhu'l-Muğni (Habbazî) (usûl) (mahtut)
142.	776/1375 Kahire	İbnu's-Sâiğ ez-Zümürüdî Muhammed b. Abdirrahman Hanefî	1-el-Gamz ale'l-Kenz 2-Şerhu'l-Muğni (Habbazî) (usûl) 3-et-Ta'lîka fî mesaili'd-dakika 4-Mecmau'l-feraid ve menbau'l-fevaid (17 cild)
143.	776 Kahire	Halil b. İshak el-Cündî Malikî	1-el-Muhtasar (matbu) 2-et-Tavzih 3-Kitâbu'l-Menâsik 4-Şerhu'l-Müdevvene 5-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (el-Fer'î)
144.	776 Dımaşk	Nukrekar, Abdullah b. Muhammed Hanefî	1-Şerhu'l-Menar (usûl) 2-Şerhu't-Tenkîh (usûl)
145.	776 Dımaşk	Alaeddin el-Kinani, Ali b. Muhammed Hanbelî, kadî	1-Sevadu'n-nâzır ve şakaiku'r-Ravzi'n-nâzır (Tuff'nin Muhtasaru'r-Ravza'sına şerh) (usûl)
146.	776 Dımaşk	Yusuf b. Muhammed el-Abbadî Hanbelî	1-Muhtasaru İbn Rezîn (manzum)
147.	776 Dımaşk	Şemseddin el-Vasîfî, Seyyid Şerif Muhammed b. Hasan Şafîi	1-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl) 2-er-Red ale'l-İsnevi
148.	777/1375 Dımaşk	Bahaeddin es-Sübki Muhammed b. Abdilber (Taceddin es-Sübki'nin amcaoğlu) Şafîi (Geniş bilgisine rağmen resmî görevleri sebebiyle eser yazmaya imkân bulamamış, yazmaya başladığı bazı eserleri ise tamamlayamamış)	1-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl) 2-Şerhu'r-Ravza 3-Muhtasaru'l-Matlab 4-Şerhu'l-Havi's-sağır 5-Muhtasaru'l-mezheb
149.	778/1376 Ba'lebek	Bedreddin Muhammed b. Ali el-Ba'li Hanbelî	1-Muhtasaru'l-fetâvâ'l-Mısıryye/et-Teshîl (İbn Teymiyye'nin ed-Dürertü'l-muziyye mine'l- fetâvâ'l-Mısıryye adlı eserinin özeti) (matbu) 2-Şifau'l-ğalîl fî ihtisari ibtali't-tahlîl (mahtut) (İbn Teymiyye'nin Beyânu'd-delîl alâ butlani't- tahlîl adlı eserinin ihtisari)
150.	779/1377 Haleb	İbn Habib el-Halebî, Hasan b. Ömer Şafîi, tarihçi (30 kadar eseri var)	1-Keşfu'l-murût an mehâsini'ş-şurût (tez olarak thk edildi) 2-Tevşîhu't-Tavzih (Kazvinî)
151.	780'den sonra Safed?	el-Hatib el-Osmanî, Sadreddin Muhammed b. Abdirrahmân es-Safedî Şafîi, kadî (Tarihu Safed diye bir eseri var)	1-Rahmetu'l-ümme fi'htilâfi'l-eimme (matbu) 2-Tabakâtu'l-fukahâi'l-kübrâ 3-Kifâyetu'l-müftîn ve'l-hukkâm fi'l-fetâvâ ve'l- ahkâm

152.	781/1379 Kahire	İbn Merzuk el-Hatib Muhammed b. Ahmed Maliki, kadı, devlet adamı Tilimsan>Gırnata – Fas>Tunus > Kahire	1-Teysîru'l-merâm fî şerhi Umdeti'l-ahkâm (Cemmailî) 2-el-Menze'u'n-nebîl fî şerhi Muhtasarı Halîl 3-İzâletu'l-hacib an furû'î İbni'l-Hacib 4-Şerhu'l-ahkâmî's-suğrâ (Abdulhak el-İşbîlî'nin şerhi) 5-el-Erbaûne'l-müsnede fî'l-hilâfeti ve'l-hulefâ' 6-Kitâbu'l-İmâme 7-İzâhu'l-merâşid fimâ teştemilu aleyhi'l-hilâfeti mine'l-hükmi ve'l-fevâid
153.	782/1380 Dımaşk	İbn Mansur, Ahmed b. Ali Hanefî, kadı	1-et-Tahrîr (Muhtasarı'l-Muhtâr, bunu şerhetti ancak natamam)
154.	783/1381 Haleb	Ezraî, Ahmed b. Hamdan Şafîi	1-et-Tavassut ve'l-feth beyne'r-Ravza ve'ş-Şerh (20 cilt) 2-Gunyetu'l-muhtâc 3-Kûtu'l-muhtâc (10 cilt) 4-Ta'lîka (et-Tenbihât) alâ evhami'l-Mühimmat (İsnevî) (3 cilt, natamam) 5-el-Halebiyyât 6-Muhtasarı'l-Havi (Kazvinî) 7-el-Es'ile ale't-Tevşîh
155.	784/1382 Kahire	Mirek, Muhammed b. Mübarekşah (Kutbuddin er-Razî'nin öğrencisi) Hanefî, mantıkçı, matematikçi	1-Medarı'l-fuhul fî şerhi Menari'l-usûl 2-Dairu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl (yukarıdakinin ihtisarı)
156.	784 Kahire	Utruş, Ebu Abdullah el-İsnevî Muhammed b. Ali // Şafîi, kadı	1-Şerhu't-Ta'ciz
157.	786/1384 Kahire	Ekmeleddin el-Babertî Muhammed b. Mahmud Hanefî	1-el-İnâye 2-Şerhu Telhîsi'l-Câmi'i'l-kebîr 3-Telhîsu't-Telhîs 4-Şerhu's-Sirâciyye (Kelabazî'nin Dav'u's- Sirâc'ını ihtisar edip bunu şerhetmiştir) 5-et-Takrîr alâ Usûli'l-Pezdevî 6-er-Rudud ve'n-nukud (usûl) (matbu) 7-Şerhu Menâr (usûl) 8-en-Nüketuz zarife fî tercihi mezhebi Ebi Hanife
158.	786 Dımaşk	Muhammed b. Mekkî el-Cizzînî el-Âmilî (Şehid-i Evvel) İsnaaşeri	1-el-Lüm'atu'd-Dımaşkiyye 2-Gâyetu'l-murâd fî şerhi nüketi'l-İrşâd 3-Hâşiyetu'l-Kavâid (Şerhu Kavâidi'l-ahkâm) 4-el-Kavâid ve'l-fevâid 5-Zikra's-Şia fî ahkâmî's-şerîa 6-el-Beyân 7-ed-Durûsu's-şer'iyye (natamam) 8-9-er-Risâletu'l-elfiyye ve er-Risâletu'n-nefliyye 10-el-Mezâr 11-Câmi'u'l-beyn min fevâidi's-şerhayn (usûl) 12-Mesâil

159.	786 Humus	Bedreddin el-Hakkârî es-Saltî Muhammed b. Abdullah Şafii, Humus kadısı (birçok yerde kadılık yaptı; babası Salt kadısı)	1-Muhtasaru Meydani'l-Fursân
160.	787/1385 İskenderiye	Ahmed b. Ulvan et-Tunusî el- Mısri Maliki, sufi	1-Lubabu'l-Lubab ale'l-Cellab
161.	788/1386 Dımaşk	Şemsüddin Konevî, Muhammed b. Yûsuf Hanefî	1-Dürerü'l-bihâr fi'l-mezâhibi'l-erbaati'l-ahyâr 2-Şerhu Mecmai'l-bahreyn 3-Risâle fi cevâzi icâreti'l-iktâ'
162.	790 Dımaşk	Burhaneddin İbn Cemaâ İbrahim b. Abdirrahim Şafii, kadılıkudat	1-Nasîha fi zemmi'l-gimâ' ve'stimâih 2-Fetvâ bi-tahrîmi'l-musiki
163.	792/1390 Dımaşk	Şemseddin es-Sarhadî Muhammed b. Süleyman Şafii, Eş'arî kelimcisi	1-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl, 3 cilt) 2-Muhtasaru't-Temhid (İsnevî) 3-Muhtasaru Kavâidi'l-Alâi 4-Muhtasaru'l-Mühimmât (İsnevî) Eserlerinin çoğu müsvedde halde iken savaşta yandı.
164.	792 Dımaşk	Sadreddin İbn Ebi'l-İzz Ali b. Ali es-Salihî ed-Dımaşkî Hanefî, kadı (Şerhu'l-Akideti't-Tahâviyye adlı eseri var)	1-el-İttiba 2-et-Tenbih alâ müşkilâti'l-Hidaye 3-Risâle fi iktidâi'l-Hanefî bi's-Şâfiî fi's-salât 4-en-Nûru'l-lâmi' fîmâ yu' melu bihi fi'l-câmi'
165.	793/1391 Kahire	Celaleddin et-Tebbanî Celal b. Ahmed Hanefî	1-Minhacu's-şeria (Menar şerhi) (usûl) 2-Ta'lika ala Usûli'l-Pezdevî (natamam) 3-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl) 4-Muhtasar fi tercihi'l-İmam Ebi Hanife 5-Risale fi'l-fark beyne'l-farzi'l-amelî ve'l-vacib 6-Risale fi ademi cevazi'l-Cum'a fi mevazia
166.	793/1391 Haleb?	Bahâuddin Haydar [Haydara] b. Muhammed b. İbrâhim el-Halebî Hanefî	1-Şerhu's-Sirâciyye fi'l-ferazî [el-Mişkât]

167.	794/1392 Kahire	Bedreddin Zerkeşi, Muhammed b. Bahadır Şafii	<p>1-el-Bahru'l-muhîf fi usûli'l-fıkh (matbu)</p> <p>2-Teşnifu'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevami' (usûl) (matbu)</p> <p>3-Selâsilu'z-zehab (matbu)</p> <p>4-el-Mensûr fi'l-kavâid (matbu)</p> <p>5-ed-Dibâc fi tavzihi'l-Minhac (matbu)</p> <p>6-Habâya'z-zevâyâ (matbu)</p> <p>7-Hâdimu'r-Râfiî ve'r-Ravza</p> <p>8-Şerhu'l-Veciz</p> <p>9-Şerhu't-Tenbih</p> <p>10-Tekmiletu Şerhi'l-Minhac</p> <p>11-Mâ lâ yese'u'l-mükellefe cehlüh</p> <p>12-el-Gureru's-sevâfir ammâ [fi mâ] yahtâcu ileyhi'l-musâfir (matbu)</p> <p>13-İ'lâmu's-sâcid fi ahkâmi'l-mesâcid (matbu)</p> <p>14-Zehru'l-arîş fi tahrîmi'l-haşiş (matbu)</p> <p>15-Hâşiye alâ Kavâidi'l-Alâi</p> <p>16-Mefâtihu'l-kunûz ve melâmihu'r-rumûz</p> <p>17-Mecmûa fi fikhi'ş-Şâfiyye</p> <p>18-el-Emâli fi Nazmi'l-le'âli</p> <p>19-Luktatu'l-aclân (matbu)</p> <p>20-el-Ezhiye fi ahkâmi'l-ed'îye</p> <p>21-Risâle fi't-tâûn ve cevâzi'l-firâr minh</p> <p>22-et-Tahrîr fi'l-usûl</p> <p>23-Gunyetu'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhac</p> <p>24-el-Muteber fi tahrîci ehâdîsi'l-Minhac ve'l-Muhtasar</p> <p>25-ez-Zehebu'l-ibrîz fi tahrîci ehâdîsi Fethi'l-azîz</p> <p>26-el-Vusûl ilâ simari'l-usûl</p> <p>27-Matlau'n-neyyireyn</p> <p>28-en-Nûket ale'l-Umde fi'l-ahkâm</p>
------	--------------------	--	--

168.	795/1393 Dımaşk	İbn Receb el-Hanbelî Abdurrahman b. Ahmed Hanbelî	<p>1-el-Kavâid (matbu)</p> <p>2-el-İstihrâc li-ahkâmi'l-harâc (matbu)</p> <p>3-Ahkâmu'l-havâtîm ve mâ yeteallak bihâ (matbu)</p> <p>4-Fasl fi vucûbi ihrâci'z-zekât ale'l-fevr (matbu)</p> <p>5-el-Kavlu's-sevâb fi tezvici ümmehâti evlâdi'l-guyyâb (matbu)</p> <p>6-Ta'liku't-talâk bi'l-vilâde (mahtut)</p> <p>7-Nüzhetu'l-esmâ' fi mesâili's-semâ'</p> <p>8-Letâifu'l-maarif fimâ li-mevâsîmi'l-âm mine'l-vezâif (matbu)</p> <p>9-el-Huşû fi's-salât</p> <p>10-Risâle fi rû'yeti hilâl / Ahkâmu'l-ihtilaf fi rû'yeti hilali zilhicce (matbu)</p> <p>11-Sadakatu's-sır ve fazluhâ</p> <p>12-ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile</p> <p>13-el-Fark beyne'n-nasîha ve't-ta'yîr</p> <p>14-Vezâifu'z-zikri'l-muvazzafa fi'l-yevm ve'l-leyle</p> <p>15-Risâle fimâ ruviye an ehli'l-marife ve'l-hakâik fi muâmeleti'z-zâlimi's-sârik</p> <p>16-er-Red alâ men ittebaa gayra'l-mezâhibi'l-erbaa (matbu)</p> <p>Mecmû Resâili'l-Hafîz İbn Receb al-Hanbalî (matbu)</p>
169.	795 Dımaşk	Şihabeddin er-Rabeî, Ahmed b. Ömer Maliki	<p>1-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl)</p> <p>2-Refu'l-işkal amma fi'l-Muhtasar mine'l-eşkal (usul)</p> <p>3-Şerhu'l-Muhtasari'l-Fer'î</p>
170.	795 Dımaşk	Ebu'l-Abbas ez-Zühri el-Bikâi Ahmed b. Salih Şafii, Daruladl müftüsü, kadı	<p>1-el-Umde (et-Tenbih ve et-Tashih'i cem)</p> <p>2-Şerhu't-Tenbih</p>
171.	797/1395? Nablus	Muhammed b. Abdilkadir en-Nablusî Hanbelî	<p>1-Muhtasaru Tabakâti'l-Hanâbile li'l-Kâdi Ebi'l-Hüseyn</p> <p>2-Tashihu'l-hilâfi'l-mutlak fi'l-Mukni' (mutavvel ve muhtasar versiyonları var)</p>
172.	799/1397 Medine	Burhaneddin İbn Ferhun İbrahim b. Ali Maliki, Medine kadısı	<p>1-Dibacu'l-müzheb (matbu)</p> <p>2- Tabsıratu'l-hukkâm (matbu)</p> <p>3- Durretu'l-gavvâs (elgâz)</p> <p>4- İrşâdu's-sâlik ilâ ef'âli'l-menâsik</p> <p>5- Teshîlu'l-mühimmât fi şerhi Câmî'i'l-ümmehât</p> <p>6- Keşfu'n-nikâbi'l-hacib min mustalahi İbni'l-Hacib</p> <p>7- İklîdu'l-usûl</p> <p>8- Burûku'l-envâri'l-muvazzîha li-enva'i turuki'd-da'vâ</p> <p>9- Kitâbu'l-Hisbe</p>

173.	799 Dımaşk	Ebu'r-Ruh el-Gazzî, İsa b. Osman Şafii	<p>1-Şerhu'l-Minhaci'l-Kebir (10 cilt) 2-Şerhu'l-Envar (Ezraî, 2 cilt) 3-er-Red alâ Nüketi'n-Neşşâi 4-Muhtasaru'r-Ravza 5-el-Kavâid 6-Muhtasaru'l-Mühimmât (2 cilt) 7-Medinetu'l-ilm (er-Red ale'l-Mühimmât) 8-Edebu'l-kadı 9-el-Cevahir ve'd-dürer (Kavâid ve furûk) Eserlerinin çoğu savaşta (muhtemelen Timur'un istilası (803/1401) sırasında) yandı.</p>
174.	800/1398 Dımaşk	Taceddin es-Sincârî Abdullah b. Ali Hanefî, Savr kadısı (Diyarbakir'de bir belde)	<p>1-Şerhu'l-feraizi's-Sirâciyye [Rûhu's-şurûh fî şerhi feraizi's-Secâvendî], Nazmu's-Siraciyye? 2-Nazmu'l-Muhtar li'l-Mevsilî 3-el-Bahru'l-havi fî'l-fetavi</p>

1.	801/1399 Kahire	Nasıruddin ez-Zübeyrî el-İskenderî, İbnu't-Tenesî, Ahmed b. Muhammed Malikî, kadilkudat	1-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl) 2-Muhtasaru'l-Burhan (Cüveynî) (usûl) 3-Muhtasaru'n-Nüket (Takiyyuddin el-Mukterah) 4-Ta'lik ale'l-Muhtasari'l-Fer'î
2	802/1309 Kahire?	Mecdüddin el-Bilbisî İsmail b. İbrahim b. Muhammed Şafî	1-el-İs'âd alâ irşâdi'r-râci li-marifeti feraizi's-Sirâciyye [el-İrfâd mine'l-isâd fi'l-feraiz] (Mahmud b. Ahmed el-Lârendî'nin (v. 725/1325) İrşâdu'r-râci fi marifeti feraizi's-Sirâciyye adlı eserinin şerhi)
3.	802 Kahire	Burhaneddin el-Ebnasî, İbrahim b. Musa Şafii	1-el-Fevâid şerhu'z-Zevaid (İsnevî) (matbu)
4.	803/1401 Kahire	İbnu'l-Lahham Alaeddin Ali b. Muhammed el-Ba'li Hanbeli	1-el-Muhtasar fi usûli'l-fikh (matbu) 2-el-Kavâid ve'l-fevâidu'l-usûliyye (matbu) 3-el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye (matbu) 4-Tecridü'l-inâye fi tahriri ahkâmi'n-nihâye
5.	803 Kahire	Cemaleddin el-Malatî Yusuf b. Musa Hanefi	1- el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar (Bacî'nin Muhtasaru Müşkili'l-âsar'ı üzerine) Diğer eserleri?
6.	803 Eriha > Haleb'de defin	Musa b. Muhammed el-Ensari el-Abbadî Şafii, Haleb kadısı	1-Şerhu'l-Gayeti'l-kusvâ (Beyzavî, natamam)
7.	803 Kahire	Abdurrahman b. Muhammed b. İbrahim b. Laçin er-Reşidi el-Muvakkit Şafii, matematikçi, mikat ve feraiz alimi; reisu'l-müezzinin	1-Şerhu'l-Ca'beriyeye 2-Şerhu'l-Üşnühiyye 3-Şerhu'l-Yaseminiyye (üçü de feraiz ve matematikle ilgili)
8.	803 Dımaşk	Takiyyuddin İbn Müflih İbrahim b. Muhammed Hanbeli, kadilkudat	1-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl) 2-Şerhu'l-Mukni' 3-Tabakâtu ashabi'l-İmam Ahmed (Timur'un işgali sırasında bazı kitapları kayboldu)

9.	804/1401 Kahire	İbnu'l-Mulakkın, Siraceddin Ömer b. Ali (Farklı ilimlerde 300'den fazla eseri var) Şafii	1-el-Bedru'l-münîr fî tahrîci ehâdisi's-Şerhi'l-kebir (İbn Hacer ihtisar edip bazı ilâvelerde bulunmak suretiyle Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfiyyi'l-kebir) 2-Muhtasaru'l-Bedri'l-münîr 3-el-İ'lâm bi-fevâidi Umdeti'l-ahkâm 4-Tuhfetu'l-muhtâc ilâ edilleti(ehâdisi)'l-Minhac 5-Îzâhu'l-irtiyâb (Minhac hk bir çalışma) 6-el-Bulğa fî ehâdisi'l-ahkâm mimma'ttefeka aleyhi's-şeyhayn 7-Tezkiretu'l-muhtâc ilâ ehâdisi'l-Minhac (Bezvâvî) 8-Tezkiretu'l-ahyâr bimâ fi'l-Vasit mine'l-ahbâr (Gazali) 9-Gâyetu'l-me'mûli'r-râgîb fî marifeti ehâdisi İbni'l-Hacib 10-Umdetu'l-muhtâc ilâ Kitâbi'l-Minhac (Nevevî, şerh) 11-Ucâletu'l-muhtâc ilâ tevcihi'l-Minhac (küçük şerh) 12-el-Îşârât ilâ mâ vakaa fi'l-Minhac mine'l-esmâ' ve'l-emâkin ve'l-lugât 13-et-Tezkire fi'l-fikhi's-Şâfiî 14-el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-fikh 15-Hulâsatu'l-fetâvî fî teshîli esrâri'l-Havi (Kazvinî) 16-Gunyetu'l-fakih fi şerhi't-Tenbih 17-el-Kelâm alâ Süneni'l-cum'a kablehâ ve ba'dehâ 18-el-İkdu'l-müzheb fî tabakâti hameleti'l-mezheb 19-Nuzhetu'n-nuzzâr fî kudâti'l-emsâr (Ahbârü kudâti Mısr) 20-Kafi'l-muhtac (Bezvâvî) 21-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl)
10.	805/1403 Kahire	Siraceddin el-Bulkinî, Ömer b. Reslân (Amr b. el-As Camii'nde 30 yıl tedaris) Şafii, kadî	1-et-Tedrib fî'l-furû (oğlu Salih Tetimmetu't-Tedrib) 2-et-Te'dîb (Tedrib'in özeti) 3-Marifetu'l-mülîmmât bi-reddi'l-Mühimmât 4-Menhecü'l-asleyn (yarım) 5-el-Fevâidu'l-cisam alâ kavâidi İbn Abdisselam 6- Risâle fi'l-fark beyne'l-hüküm bi's-sihha ve'l-hüküm bi'l-müceb (el-Fethu'l-müheb fi'l-hüküm bi's-sihha ve'l-müceb)
11.	805 Kahire	Behram ed-Demirî, Behram b. Abdillâh Malikî, kadîlkudat	1-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl) 2-Şerhu Muhtasari'l-Halil (3 tane, kebir, vasit, sağır) 3-Şamil (muhtasar fıkıh eseri)

12.	806/1404 Kahire	Zeynüddin el-İrakî Abdürrahim b. Hüseyin Şafîi, muhaddis, kadı	1-Tahrîcu ehâdîsi muhtasari'l-Minhac (Beyzavî) 2-en-Necmu'l-vehhac nazmu Minhaci'l-vusûl 3-Nüketu'l-fetâvâ ale'l-muhtasarât 4-Takribu'l-esânîd ve tertibu'l-mesânîd 5-Muhtasar fi'l-ehâdîsi'l-müteallika bi'l-ahkâm 6-İstihbâbu'l-vudû' 7-el-İstîâze bi'l-vâhid min ikâmeti cum'ateyn bi-mekân vâhid 8-Fetvâ fi enne mâ u'tide yevme âşûrâ min ekli'd-decâc ve'l-hubûbi'l-mubâh 9-Nüket ale'n-Necmi'l-vehhac
13.	807/1405 Kahire	Ali Vefa eş-Şazeli Malikî, sufi	1-el-Kevser el-mutra fi'l-ebhuri'l-erbaa
14.	807 Haleb	Tac b. Mahmud el-İsfehendi Şafîi // Biladu'l-Acem>Haleb	1-Şerhu'l-Muharrer fi'l-fikh
15.	808/1405 Kahire?	İbn Habib el-Halebî, Tahir b. Hasan Hanefî	1-Muhtasaru'l-Menar (usûl)
16.	808 Kahire	Şihabeddin el-Akfehîsî, Ahmed b. İmad Şafîi	1-el-Kavlu't-tâm (temâm) fi ahkâmi'l-me'mûm ve'l-imâm (matbu) 2-Manzûme fi'l-ma'fuvvât (matbu) ve şerhi 3-Teshîlu'l-makâsîd li-zuvvâri'l-mesâcid (matbu) 4-Ahkâmu'l-evânî ve'z-zurûf ve mâ fihâ mine'l- mazrûf 5-el-Kavlu't-tâm fi âdâbi duhûli'l-hamâm 6-ed-Durretu'd-daviyye fi'l-ahkâmi's-sünniyye ve'l-ahvâli'r-raziyye fi hicreti hayri'l-beriyeye 7-et-Taakkubât ale'l-Mühimmât 8-Tevkrifu(Delâilu)'l-hukkâm ilâ marifeti gavâmizi'l-ahkâm (matbu) 9-et-Tibyân fimâ yehillu ve yahrumu mine'l- hayevân (matbu) 10-Şerhu manzûmeti adâbi'l-ekli ve's-şûrbi ve'z- ziyafe (matbu) 11-Âdâbü'l-ekl (matbu) 12-İkramu men yaiş bi-tahrîmi'l-hamr ve'l-haşiş (matbu) 13-Ref'u'l-cunah ammâ hüve mine'l-mer'e 14-Ref'u'l-ilbas an vehmi'l-vesvas 15-el-Kavlu't-tâm fi ahkâmi'l-me'mûm ve'l- imam
17.	808/1405 Kahire	Kemaleddin ed-Demîrî Muhammed b. Musa Şafîi (meşhur eseri: Hayatu'l- hayavan)	1-en-Necmu'l-vehhâc (Şerhu Minhaci't-tâlibîn, 4 cilt) 2-Rumûzu'l-kunûz 3-Manzûme fi'stîhbâbi'l-vuzû
18.	808 Kahire	İbnu'l-Burhân, Ahmed b. Muhammed Zâhirî eğilimli	1-Meseletu ref'i'l-yedeyn fi's-sucûd 2-Vad'u'l-yumnâ ale'l-yusrâ fi's-salât 3-Risâle fi'l-imâme

19.	808/1406 Gazze	Şemseddin el-Gazzî el-Azerî ez-Zübeyrî Muhammed b. Muhammed Şafii	1-el-Buruku'l-levami' şerhu Cem'i'l-cevami' 2-Teşnifu'l-mesami' 3-Tavzihu Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl) 4-Muhtasaru'l-Kût 5-ez-Zahîr alâ fıkhi's-Şerhi'l-Kebîr (5 cilt) 6-Kenzu'l-Muhtac ilâ İzâhi'l-Minhac (Nevevî) 7-es-Siracu'l-vehhac fî halli'l-Minhac (Nevevî) 8-Evzahu'l-mesalik fi'l-menâsik 9-Esne'l-makasid fi'l-Kavâid
20.	808/1406 Kahire	Abdurrahman b. Ali b. Halef el- Fârseskûrî Şafii	1-Şerh alâ şerhi İbn Dakiki'l-İd li'l-Umde (4 cilt)
21.	808/1406 Kahire	İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed Maliki, kadilkudat, tarihçi (en meşhur eseri el-Mukaddime)	1-Şerhu Elfıyyeti Lisanuddin İbni'l-Hatib
22.	809/1407 Hama	Yusuf b. Hasan el-Hamevî Şafii, müfti, hatib	1-Şerhu'l-İmam fi ehadisî'l-ahkam (6 cilt) 2-Şerhu feraizi'l-Minhac (Nevevî)
23.	809 Kahire	İbn Dokmak, İbrahim b. Muhammed Hanefî, tarihçi	1-Nazmu'l-cumân fi tabakâti ashâbi imâmina en-Numân
24.	810/1407 Kahire	Nasıruddin el-İshakî Muhammed b. Osman // Maliki, kadı	1-Kitab fi'l-usûl
25.	810 Kahire	Şihabeddin el-Kurânî, İbnu's-Şeyh Yusuf el-Acemî, Ahmed b. Yusuf Şafii	1-Nazmu'l-Minhac (Beyzavî) (usûl)
26.	812/1409 Kahire	Celeleddin et-Tüsterî, Nasrullah b. Ahmed Hanbeli	1-Muhtasaru Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl) 2-Muhtasaru'n-Nukud ve'r-rudud 3-Urcüze fi'l-feraziz 4-Hâşiye alâ Furû'î İbn Müflih 5-Manzûme fi'l-fikh
27.	813 Kahire	İbnu'l-Kattan es-Semennudî Muhammed b. Ali Şafii, kadı, kıraat alimi	1-Hâdi't-tarıkayn fi usûli'l-fikh 2-Cem'u's-şeml 3-el-Meşrebu'l-henî fi şerhi Muhtasari'l-Müzenî 4-el-İhsânu'l-amîm fi'ntifâi'l-meyyiti bi'l- Kur'âni'l-azîm 5-ez-Zeyl alâ Tabakâti's-Şafiiyye
28.	814 Dimyat şehiden	İbnu'n-Nehhâs ed-Dımaşkı ed- Dimyatî Ahmed b. İbrahim Hanefî>Şafii	1-Meşâriu'l-eşvâk (cihad hk. Bâki Fezâilu'l- cihad adıyla Tr'ye çevirdi) 2-Muhtasaru Meşari'u'l-eşvâk 3-Tenbihu'l-gâfilin an a'mâli'l-câhilin 4-İhtisâru'r-Ravza li'n-Nevevî
29.	815/1412 Haleb	Ebu'l-Velid İbnu's-Şihne Muhammed b. Muhammed Hanefî, kadilkudat	1-Evzahu'd-delil ve'l-ebhâs fimâ yehillu bihi'l- mutallakati's-selâs 2-Muhtasar fi'l-fikh 3-Muhtasaru Manzûmeti'n-Nesefî 4-el-Elfıyye fi'l-ulumî'l-aşere 5-Kitab fi'l-usûl?

30.	815 Kudüs	İbnu'l-Hâim, Ahmed b. Muhammed Şafii, kadı, matematikçi	1-Muhtasaru'l-Lüma (Şirazi, usül) 2-Tahkiku'l-menkul ve'l-ma'kul 3-el-Lüma' fi'l-hisâb (matematik, feraiz) 4-Tergibu'r-râiz fi ilmi'l-feraiz 5-en-Nefehâtu'l-kudsiyye fi'htisârî'r-Rahbiyye 6-el-Fusûl fi'l-feraiz 7-Kifâyetu'l-huffâz fi'l-feraiz 8-Şibâku'l-munâsehât (el-Münâsehât bi'l-cedvel) (matbu) 9-Nüzhetu'n-nufûs fi beyâni hükmi't-teâmül bi'l-fulûs 10-el-'Ucâle fi'sühkaki'l-fukahâ eyyame'l-batâle
31.	815 Dımaşk	Cemaeddin et-Taymânî Abdullah b. Muhammed Şafii, sufi	1-Muhtasaru şerhi'l-Gazzî ale'l-Minhac (Nevevî)
32.	816/1413 Dımaşk	İbn Haccî Ahmed b. Haccî b. Musa el-Hisbanî Şafii	1-Şerhu'l-Muharrer (İbn Abdilhâdi, kısmi) 2-er-Red ale'l-Mühimmât (İsnevî, kısmi) Cem'u'l-mufterak (çeşitli ilimlere dair derleme) ve ed-Dâris min ahbârî'l-medaris adlı eserleri var
33.	817/1414 Mekke	Ebû Hâmid İbn Zahîre Muhammed b. Abdullah Şafii, Mekke kadısı	1-Şerhu'l-Havi es-Sağir (kısmi) 2-Çeşitli risaleler
34.	819/1419 Kahire	İzzeddin İbn Cema Muhammed b. Ebi Bekir Şafii (Yüzlerce eser telif etti)	1-Şerhu Cem'i'l-cevami (usûl) 2-Nüket ala Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl) 3-Haşiye ale'l-Adud (usûl) 4-Haşiye ala Ref'i'l-hacib (usûl) 5-Şerhu Minhaci'l-vusûl (usûl) 6-Haşiye ala Şerhi'l-Çarperdi (Minhac) (usûl) 7-Haşiye ala Şerhi'l-İbrî (Minhac) (usûl) 8-Haşiye ala Şerhi'l-İsnevî (usûl) 9-Nüket ala Cem'i'l-cevami (usûl) 10-el-Varaka fi'l-usûl (usûl) 11-Hulâsatu'l-kavâid ve gâyetu'l-makâsîd 12-Nüket ala Ravzati't-tâlibîn 13-Şerh ale'l-Kavâidi'l-kübrâ li'bni Abdisselâm
35.	819 Mekke	Şemseddin el-Vannuğî et-Tunusî Muhammed b. Ahmed Maliki	1-Tenkihu Kavâidi İbn Abdisselam
36.	820 Dımaşk	Muhammed b. Ali el-Makdisî Hanbeli, kadılıkudat	1-en-Nazmu'l-müfidu'l-ahmed fi müfredati'l-İmam Ahmed (en-Nazzâmu'l-müzheb fi müfredati'l-mezheb)
37.	821/1418 Kahire	Kalkaşendî, Ahmed b. Ali Şafii, tarihçi, devlet adamı	1-Measiru'l-inafe fi mealimi'l-hilafe 2-Şerhu'l-Câmi'l-muhtasar (Kemaeddin el-Müdlci) 3-Şerhu'l-Havi es-Sağir (Kazvinî)

38.	822/1419 Mekke	Şihabeddin el-Gazzî, Ahmed b. Abdullah Şafii (Eserleri Timur'un Dımaşk işgali sırasında yandı)	1-Şerhu Cem'i'l-cevami (usûl) 2-Şerhu Minhaci'l-vusûl (Beyzavî) (natamam) (usûl) 3-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl) 4-Şerhu'l-Havi's-sağîr 5-Şerhu Muhtasari'l-Mühimmat (İsnevî) 6-Menâsiku'l-hac 7-Şerhu Umdeti'l-ahkam 8-Şerhu'l-Minhac
39.	824/1421 Kahire	Bulkinî, Abdurrahman b. Ömer Şafii, kadılıkudat	1-en-Nasiha (Bezlu'n-nasiha) fi def'i'l-fadîha 2-Tuhfetu't-talib nazmu Muhtasari İbni'l-Hacib
40.	825/1422 Dımaşk	İbn Hatibi Azrâ İbrahim b. Muhammed el-Aclûnî ed-Dımaşki // Şafii, kadılıkudat	1-Şerhu'l-Minhac (Nevevî)
41.	826/1423 Kahire	Ebu Zür'a Veliyyüddin İbnul-İraki Ahmed b. Abdirrahîm Şafii, kadılıkudat	1-Mukaddime bi'l-hüküm bi'l-mücib ve'l-hüküm bi's-sihha 2-Tahrîru'l-fetâvî ale't-Tenbih ve'l-Minhac ve'l-Havi (en-Nüket ale'l-muhtasarâti's-selâse) 3-el-Ecvibetu'l-mardıyye ani'l-esileti'l-Mekkiyye 4-Tenkihu'l-Lübâb 5-et-Tahrir lima fi Minhaci'l-usûl 6-Muhtasaru'l-Mühimmât (İsnevî) 7-Şerhu Manzûme fi'l-vudûi'l-müstehab 8-en-Nehcetü'l-mardıyye şerhu'l-Behcetü'l-verdiyye 9-el-Gaysu'l-hâmi şerhu Şerhi Cem'i'l-cevami (usûl) 10-Şerhu'n-Necmi'l-vehhâc fi nazmi'l-Minhac 11-el-İstifâde bi'l-vâhid min ikâmeti cum'ateyn fi mekân vâhid 12-Nüket ale'l-İzâh fi'l-menâsik li'n-Nevevî 13-Şerhu metni Minhaci'l-usûl 14-Şerhu Nüketi Ebi İshak eş-Şirazi fi ilmi'l-cedel 15-Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-Takrib
42.	829/1426 Kahire	Kâriulhidaye, Siraceddin Ömer b. Ali Hanefî	1-el-Fetâvâ (matbu) 2-Şerhu Lübâbi'l-menâsik 3-Ta'lik ale'l-Hidaye
43.	829 Dımaşk	Takiyyuddin el-Hısnî Ebu Bekir b. Muhammed Şafii	1-Kifâyetü'l-ahyâr (Ebû Şücâ) 2-Şerhu't-Tenbih 3-Şerhu'l-Hidaye (Merginânî) 4-el-Fevâid fi'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî 5-Şerhu'l-Gayeti'l-kusvâ (Beyzavî) 6-Şerhu'l-Minhac (Nevevî) 7-Telhisü'l-Mühimmat (İsnevî) 8-el-Kavâid (büyük ölçüde Alâi'nin Mecmuuna dayalı)

44.	829 Kudüs	Herevî, Muhammed b. Ataillah (Taftazanî ve Seyyid Şerif'in öğrencisi) Hanefî>Şafîi, kadılıkudat Herat>Semerkand>Anadolu> Kudüs	1- et-Tenvîr fi telhîsi'l-Câmi'i'l-kebir (Hanefî fikhî) 2-Takrîbu'l-ahkâm (Şafîi fikhî) 3- Metâlî'u'l-esrâr fi şerhi Meşâriki'l-envâr
45.	829 Kahire?	Yusuf b. Halid el-Bisafî Maliki, kadı	1-Şerhu Muhtasari'l-Halil
46.	830? Kahire	Cemaleddin el-Akfehî Abdullah b. Mikdad Maliki, Kadılıkudat (Şeceretu'n- nûr'da vefatı 823 olarak verilmiş)	1-Şerhu Muhtasari'l-Halil 2-Şerhu'r-Risale
47.	831 Kudüs	Birmavî, Muhammed b. Abdiddaim Şafîi	1-en-Nübzetu'l-elfiyye fi'l-usûli'l-fikhiyye (mahtut) 2- Menhecû'r-râiz bi-davâbiti'l-feraz 3- el-Fevâ'idu's-seniyye fi şerhi'l-Elfiiyye (f.usûlü) 4-Cem'u'l-udde fi fehmi'l-Umde 5-Şerhu'l-Mühimmât
48.	831 Dimaşk	Aclunî, Muhammed b. Ahmed Şafîi	1-el-İhkâm fi ahkâmi'l-Muhtâr 2-el-Müntehabu'l-Muhtâr fi ahkâmi'l-Muhtâr 3-Muînu'n-nebih ilâ (alâ) marifeti't-Tenbih
49.	832/1429 Kahire	Ahmed b. Abdîrrahman et-Tanbezî Şafîi	1-Şerhu Camii'l-Muhtasarât?
50.	832 Mekke	Takıyyuddin el-Fâsi Muhammed b. Ahmed el-Hasenî Mâlikî, Mekke kadısı, tarihçi (Mekke tarihiyle ilgili eserleriyle ünlü)	1-İrşâdu'n-nâsik ilâ marifeti'l-menâsik
51.	834/1431 Hama	İbn Hatibi'd-Dehşe Mahmûd b. Ahmed el-Feyyumî Şafîi	1-İğâsetu'l-muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhac (Lübâbu'l- Kût) 2-Tekmiletu Şerhi Minhaci'n-Nevevî 3-Muhtasar min kavâidi'l-Alâf ve kelâmi'l-İsnevî
52.	838/1435 Mekke	Necmeddin es-Sekakini Muhammed b. Abdîlkadir Şafîi // Bağdad > Mekke (Timur'un Bağdad işgalinde kütüphanesi talan edildi)	1-Şerhu'l-Minhac (Beyzavî) (usûl)
53.	9/15. yüzyılın ilk yarısı Kahire?	Bedreddin Muhammed b. Ebû Bekir b. Süleyman el-Bekrî el- Mısırî eş-Şafîi	1-el-İstiğnâ fi'l-furûk ve'l-istisna (matbu)
54.	841 öncesi Kahire?	İbn Bessam el-Muhtesib Muhammed b. Ahmed // Şafîi	1-Nihayetu'r-Rütbe fi talebi'l-hisbe (matbu)
55.	838 Kahire	Delcî, Ahmed b. Ali Şafîi (el-Felâke ve'l-meflûkûn adlı eseriyle tanınır)	1-el-Cem' beyne't-Tavassut ve'l-Hâdim (Ezraî ve Zerkeşi'nin eserlerini cem)
56.	839 Dimaşk	Yusuf b. İbrahim el-Vannuğî Hanefî	1-Gayetu't-tahriri'l-cami' (Fusûlu'l-bedai' ihtisarı) (usûl) 2-Keşfu's-şevârid (yukarıdakinin şerhi) (usûl)

57.	842 Kahire	Bisâfî, Muhammed b. Ahmed Mâlikî, kadılıkudat (Çok sayıda kelim eserleri var)	1-Şifâu'l-galil alâ kelâmi's-Şeyh Halil (natamam) 2-el-Muğni fi'l-fıkh ve şerhi (natamam, Ebu'l- Kasım en-Nüveyrî tamamladı) 3-Şerhu'l-Muhtasari'l-Fer'î (natamam)
58.	842 İskenderiye?	Ebu Hafis Ömer b. Yusuf el-Lahmî el-İskenderî Maliki	1-el-Cevheretu's-semine fi mezhebi âlimi'l- Medine (manzum) 2-Şerhu'r-Recez fi'l-ibadât (kendi manzum eserinin şerhi) 3-Behcetü'l-feraiz ve şerhi
59.	842 Nablus	Abdulvehhab b. Ahmed en- Nablusî Hanbelî, kadı	1-Menâsiku'l-hac
60.	843/1440 Haleb	İbn Hatib en-Nâsiriyye Şafîi	1-Şerhu kit'atin mine'l-Envâr fi'l-fıkh 2-Şerhu Bedî'i'n-nizâm li'bni's-Saati (usûl)
61.	843 Dımaşk	Esiruddin el-Husufî, Muhammed b. Ömer Şafîi, kadı	1-Urcuze Elfiyye fi'l-usûl
62.	844/1441 Kahire	İbn Nasrillah Ahmed b. Nasrillah et-Tüsterî el-Bağdadî Hanbelî, kadılıkudat Bağdad>Haleb>Dımaşk> Kahire (18 yaşında Bağdat'ta fetva ve tedris icazeti aldı)	1-Hâşiye ale'l-Furû' 2-Muhtasaru Târîhi'l-Hanâbile 3-Hâşiye ale'l-Vecîz 4-Hâşiye ale'l-Muharrer 5-Hâşiye ale'r-Riâye
63.	844 Kudüs	Şihabeddin er-Remlî, Ahmed b. Hüseyn Şafîi	1-Lem'u'l-levami' fi tavzihî Cem'i'l-cevami' (thk edildi, tez) (usûl) 2-Nihayetu's-sul şerhu Minhacu'l-vusûl (thk edildi, tez) (usûl) 3-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (thk edildi, tez) (usûl) 4-Safvetu'z-Zübed (müellifin buna iki şerhi var) 5-Muhtasaru'l-Minhac (Nevevî) 6-Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfiyye 7-Şerhu Minhac (Nevevî) 8-Şerhu'l-Havi's-sağir (natamam) 9-Muhtasaru Edebi'l-kâdi (Gazzi'nin) 10-İhtisârü Ravzati't-tâlibin 11-Şerhu'l-Behcetü'l-Verdiyye (natamam)
64.	844 Kahire	Şemseddin İbn Ammar el-Mısırî Muhammed b. Ammar Maliki	1-Zevalu'l-mani fi şerhi Cem'i'l-cevami' (usûl) 2-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib el-fer'î 3-Şerhu Umdeti'l-Ahkam
65.	844 Dımaşk	İbnu's-Sayrafi, Ali b. Osman Şafîi, kadı	1-el-Vusûl ilâ ma vakaa fi'r-Rafîi mine'l-usûl 2-Netaicu'l-fiker fi tertibi'l-Minhac ale'l- Muhtasar (usûl, 4 cilt) 3-Necahu'l-vusûl fi ilmi'l-usûl 4-Zâdu's-sairîn fi fıkhî's-salihîn (şerhu't-Tenbih)
66.	844 Kudüs	Alaeddin et-Trablusî, Ali b. Halil Hanefî, Kudüs kadısı	1-Muinu'l-hukkam 2-el-İstiğna fi şerhi'l-Vikaye

67.	846/1443 Dımaşk	Kādilekâlim, Kadilkudat İzzuddin, Abdülaziz b. Ali el-Bağdadî el- Makdisî Hanbeli, kadilkudat (Kudüs'te kadılık yapan ilk Hanbeli)	1-Muhtasaru'l-Muğni
68.	849/1445 Kahire	Muhammed b. Ömer el-Ğamrî el-Vâsîfî Şafii, sufi, şeyh (Kavâidu's-süfiyye ve Munkızu'l- abd min vartati't-taklîd adlı eserleri de var.)	1-el-Hükmü'l-mazbût fi tahrîmi fi'li kavmi Lût (matbu) 2-Mehâsinu'l-hısâl fi beyani vucuhi'l-helal 3-Fethu(Minahu)'l-minne bi't-telebbus bi's- sünne 4-el-Menâsik 5-el-Hükmü'l-meşrût fi beyani's-şurût (matbu) 6-en-Nusra fi ahkâmi'l-fitra 7-el-Unvan fi tahrîmi muaşereti's-şubbân ve'n- nisvân
69.	850/1446 Dımaşk	Şemseddin el-Buharî Muhammed b. Muhammed Hanefî	1-Gureru'l-ezkar (Şemseddin el-Konevî'nin Dürerü'l-bihar'ının şerhi) 2-Gureru'l-efkar (yine Dürerü'l-bihar şerhi) 3-Şerhu Nazmi's-Sirâciyye
70.	850 Kahire?	İbnu'l-Mecdî, Ahmed b. Receb b. Tayboğa Şafii, matematikçi, astronomi alimi	1-el-Kâfi fi mirâsi'l-ümme 2-İbrâzu letâifi'l-gavâmız ve ihrâzi sînâati'l- feraiz (el-Kâfi'nin muhtasarı) 3-Şerhu'l-Ca'beriyeye (feraizle ilgili, mahtut)
71.	851/1448 Dımaşk	Takiyyuddin İbn Kadı Şuhbe Ebu Bekir b. Ahmed Şafii, kadı	1-Tabakâtu's-Şâfiyye 2-Terâcimu'l-fukahâi's-Şâfiyye min Zeyli'r- Ravzateyn (tabakât) 3-Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfi ve ashâbih 4-Muhtasaru Tabakâti fukahâi'l-Yemen 5-Kifâyetu'l-muhtâc (Nevevî şerhi) Fıkıhla ilgili başka eserleri var

72.	852/1449 Kahire	İbn Hacer el-Askalanî, Ahmed b. Ali Şafii, kadılkudat, muhaddis, tarihçi, fakih	<ol style="list-style-type: none"> 1. Bulûğu'l-merâm 2. Ref'u (Keşfu)'s-sitr an hükmi's-salât ba'de'l-vitr 3. Menâsiku'l-hac 4. Risâle fî meseleti şirâi's-sultân el-arza min beyti'l-mâl nefsih 5. Şerhu'r-Ravza 6. en-Nüket alâ Şerhi'l-Mühezzeb 7. en-Nüket alâ Şerhi'l-Umde (Cemmâilî'nin Umdetu'l-ahkâm'ma İbnu'l-Mulakkın'ın yazdığı şerh hakkındaki görüşleri, natamam) 8. en-Nüket alâ Nüketi'l-Umde (Cemmâilî'nin eserine Bedreddin ez-Zerkeşi'nin yazdığı Nüket üzerine yazılmış bir tenkit çalışması) 9. Acebu'd-dehr fî fetâvâ şehri 10. el-Minha fimâ allaka'ş-Şâfii el-kavle bih ale's-sihha 11. Fetâva'l-Hâfız İbn Hacer 12. el-Ecvibetu'l-vâride ani'l-esileti'l-vâfide min Haleb 13. el-Cevâbu'l-celil an hükmi (ziyâreti) beledi'l-Halil 14. Ref'u'l-ısr an kudâti Mısır 15. Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfiyyi'l-kebîr 16. ed-Dirâye fî tahrîci (telhîsi, müntehabi) ehâdisi'l-Hîdaye
73.	852/1448 Kudüs	İbn Şeref el-Makdisî İmaduddin İsmail b. İbrahim Şafii	<ol style="list-style-type: none"> 1-Şerhu Behceti'l-Havi 2-Şerhu Tehzîbi't-Tenbih 3-Tavzihu'l-Elfiyye fi'l-usûl (Birmavi) 4-Tabakâtu'ş-Şâfiyye
74.	853/1449 Kahire	Burhaneddin el-Kerekî, İbrahim b. Musa Şafii, kıraat alimi	<ol style="list-style-type: none"> 1-Muhtasaru'r-Ravza (kısmi) 2-Şerhu Tenkihi'l-Lübab (İbnu'l-Mehamili)
75.	853 Kahire	Râi el-Endelüsî Muhammed b. Muhammed el-Gırnatî Maliki, edib, nahiv ve fıkıh alimi Gırnata > Kahire (el-Ecvibetu'n-nahviyye/en-Nevâzilu'n-nahviyye adlı bir eseri var)	<ol style="list-style-type: none"> 1-İhtisâru'l-fakiri's-sâlik li-tercihi mezhebi'l-İmâm Mâlik 2-İhtisâru Şerhi İbn Merzûk alâ Muhtasari'l-Halil

76.	854/1450 Mekke	İbnu'z-Ziya el-Mekkî es-Saganî Muhammed b. Ahmed Hanefî, Mekke kadısı	1-el-Bahru'l-amîk fî menâsiki'l-mu'temir ve'l-hâc ile'l-beyti'l-atîk (mahtut) 2- ez-Ziyâu'l-manevî alâ Mukaddimeti'l-Gaznevi (mahtut) 3- Tenzîhu'l-Mescidi'l-Harâm an bida'î ceheleti'l-avâm (mahtut) 4- Muhtasaru'l-Müsned li-Ebî Hanife (mahtut) 5- el-Meşra' fî şerhi'l-Mecma' (mahtut) 6- eş-Şâfi fî'htisârî'l-Kâfi (Hakim Şehid) (natamam) 7- Şerhu'l-Vâfi fî'l-furû' 8-Şerhu Usûli'l-Pezdevî
77.	854'ten sonra Dımaşk?	Esedî, Muhammed b. Muhammed Şafii?, tarihçi	1-et-Teysîr ve'l-i'tibâr (siyasetname, layiha tarzı bir eser) (matbu) 2-Levâmi'u'l-envâr ve metâliu'l-esrâr fî'n-nasîhati't-tâmme li-mesâlihi'l-hâssa ve'l-âmme
78.	855/1451 Kahire	Bedreddin el-Aynî Mahmud b. Ahmed Hanefî, tarihçi, muhaddis, kadîlkudat, muhtesib, nâzîru'l-ahbâs	1-Umdetu'l-kârî (matbu) 2-el-Binâye fî şerhi'l-Hidaye (matbu) 3-Remzu'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik (matbu) 4-et-Tabakâtu'l-Hanefiyye 5-Mebâni'l-ahbâr fî şerhi Meâni'l-âsâr 6-Nuhabu'l-efkâr fî tenkihi Mebâni'l-ahbâr 7-Şerhu Süneni Ebi Dâvûd 8-Şerhu'l-Menâr (usûl) 9-Minhatu's-sulûk fî şerhi Tuhfeti'l-mulûk 10-Şerhu Mecmai'l-bahreyn 11-et-Tuhfe ve'l-Hidaye 12-ed-Dürerü'z-zâhire fî şerhi'l-Bihâri'z-zâhire
79.	855 Mekke	Muhibbuddin İbn Humeyd Muhammed b. Ali Şafii	1-el-Berku'l-lami' fî zabti elfazi Cem'i'l-cevami' (usûl)
80.	855 Mekke	Muhammed b. Ahmed el-Makdisî Hanbeli, Mekke kadısı	1-el-Mesâilu'l-muhimme fî mâ yehtacu ileyhi'l-âkid fî'l-hutûbi'l-mudlehimme 2-Keşfu'l-ğümme fî teysîri'l-hul' li-hazihi'l-ümme 3-el-Müntehabu's-şâfi fî kitâbi'l-Vâfi (ihtisar)
81.	855 Kahire	Kemaleddin es-Suyûtî Ebu Bekir b. Muhammed (Meşhur Suyûtî'nin babası) // Şafii	1-Haşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar (İci) (natamam) (usûl)
82.	856/1452 Dımaşk	Abdurrahman b. Ebi Bekir ed-Dımaşkî Hanbeli, sufi, Kâdirî şeyhi	1-el-Kenzu'l-ekber fî'l-emr bi'l-maruf ve'n-nehyanî'l-münker
83.	857/1453 Mekke	Muhibbuddin en-Nüveyrî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Muhammed Malikî, kadı	1-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl) 2-et-Tavzih ale't-Tenkîh (Karafî) (usûl) 3-Buğyetu'r-rağîb (Şerhu'l-Muhtasar el-Fer'î) 4-Hocası Bisatî'nin şerhini ikmal etti.
84.	859/1455 Mekke	İbn Mevlanazade, Sıbtu'l-Aksarayî Muhammed b. Ahmed b. Bayezid Hanefî	1-Haşiye alâ Bedii'n-nizam (natamam) (usûl)

85.	859 Kahire	Nevacî, Muhammed b. Hasan Şafii?, edib (antolojileriyle meşhur)	1-Haşiye ale't-Tavzih? (usûl) 2-el-Gaysu'l-münhemir fîmâ yefaluhu'l-hâc ve'l-mu'temir
86.	861/1456 Dimaşk	Ebu Bekir b. İbrahim el-Ba'li Hanbeli	1-Haşiye ale'l-Furû' 2-Haşiye ale'l-Muharrer
87.	861/1457 Kahire	İbnu'l-Hümmam, Muhammed b. Abdilvahid Hanefi	1-Fethu'l-kadir (matbu) 2-et-Tahrir (matbu) 3-Zâdu'l-fakir (mahtut) 4-Fetâvâ İbn Hümâm (mahtut) 5-Şerhu Bedii'n-nizâm (?) (usûl)
88.	861 Kudüs	Siraceddin el-Hımsî, Ömer b. Musa Şafii	1-Tavzihu'l-mübhem ve'l-mechul fi şerhi Minhaci'l-usûl (Beyzavi)
89.	861 Mekke	İbn Zahîre el-Mekkî Muhammed b. Muhammed Şafii, Mekke kadısı	1-Ta'lik alâ Cem'i'l-cevami (usûl) 2-Tekmiletu Şerhi'l-Havi 3-el-Menâsik 4-Zeyl alâ Tabakâti'l-fukahâ
90.	862/1458 Kahire	Alaeddin İbn Akbers, Ali b. Muhammed Şafii	1-Nüket ale't-Temhid (İsnevî) 2-Nüket ale'l-Kevkebi'd-durri (İsnevî)
91.	863/1459 Medine	İbn Şemma' el-Halebî Muhammed b. Muhammed // Şafii	1-Şerhu kıt'a mine'l-İrşad (Bakıllani)
92.	864 Kahire	Celaleddin el-Mahallî Muhammed b. Ahmed Şafii	1-el-Bedru't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevami' (usûl) 2-Şerhu'l-Varakât (usûl) 3-Kenzu'r-râgibîn fi şerhi Minhaci't-tâlibîn
93.	867/1463 Kahire	İbnu'd-Deyri, Sa'd b. Muhammed Hanefi, kadilkudat	1-el-Habs fi't-töhme ve'l-imitihân alâ talebi'l-ikrâr ve izhârî'l-mâl (matbu) 2-Tekmile alâ Şerhi's-Serûci li'l-Hidaye 3-el-Kevâkibu'n-neyyirât fi vusûli sevâbi't-tâat ile'l-emvât
94.	867 Kahire	Şemseddin el-Akfehî Muhammed b. Ahmed // Şafii	1-Fevâid alâ Nihayeti's-sul (İsnevî) (usûl)
95.	868/1464 Kahire	Bulkinî, Salih b. Ömer Şafii	1-et-Tecerrüd ve'l-ihimâm bi-cem'i fetâvâ'l-vâlid şeyhi'l-İslâm
96.	870/1465 Kahire	Bedreddin İbnu'l-Muhallita Muhammed b. Muhammed Maliki, İskenderiye kadısı	1-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (natamam) (usûl)
97.	871/1467 Kahire	Münavî, Yahya b. Muhammed Şafii, kadilkudat (İbnu'l-Hümmam'ın damadı)	1-Şerhu Muhtasari'l-Müzenî 2-Haşiye alâ Şerhi'l-Behce 3-el-Fetâvâ
98.	871 Medine	Şemseddin el-Mardinî el-Halebî Muhammed b. Osman // Şafii	1-el-Encumu'z-zahirat alâ halli elfazi'l-Varakat (matbu)
99.	872 Kahire	Şümünnî, Ahmed b. Muhammed Hanefi (çeşitli ilimlerde eserleri var)	1- Kemâlu'd-dirâye fi şerhi'n-Nukâye (mahtut)
100.	872 Haleb?	Ahmed b. Ebi Bekir el-Mar'aşî Hanefi	1-Kunûzu'l-fikh
101.	873/1469 Kahire	Zeyneddin el-Hümmamî Abdurrahman b. Ahmed el-Makdisî Hanefi	1-Şerhu't-Tahrir (İbnu'l-Hümmam) (natamam) (usûl)

102.	873 Kudüs	Ebu Musaid el-Makdisi Muhammed b. Abdilvehhab // Şafii	1-el-İrşad fi'l-usûl 2-Şerhu'l-İrşad (usûl)
103.	874/1469-70 Ridaniye civarı (hac yolunda)	İbn İmam el-Kamiliyye Muhammed b. Muhammed Şafii	1-Teysiru'l-vusûl (Beyzavî) (usûl) 2-Muhtasaru Teysiri'l-vusûl (usûl) 3-Şerhu'l-Varakat (usûl) 4-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (natamam) (usûl) 5-Şerh hutbeti'l-Minhac (Nevevî) 6-Şerhu't-Tenbih (natamam) 7-Muhtasaru Şerhi'l-Birmavî li'l-Umde li'ş-Şaşi
104.	874 Kudüs	İzzeddin Hamza b. Ahmed ed- Dımaşkı Şafii	1-el-İzah alâ Tahriiri't-Tenbih 2-Bekayal habaya 3-Tetimmat ale'l-Mühimmat
105.	874 Dımaşk	Bedreddin İbn Kadı Şuhbe Şafii, Dâruladl müftüsü, kadı naibi	1-Bidâyetu'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhac 2-İrşâdu'l-muhtâc ilâ tevcihi'l-Minhac (daha hacimli olan şerh) 3-el-Mevâhibu's-seniyye (et-Tuhfetu'l-behiyye) fi şerhi'l-Üşnühiyye (ferâiz) (matbu) 4-el-Mesâilu'l-muallemât bi'l-İtirâzât ale'l- Mühimmât
106.	876/1472 Bilbis > Kahire	İbn Kadı Aclûn, Necmeddin Muhammed b. Abdillah Şafii	1-et-Tâc fi zevâidi'r-Ravza ale'l-Minhac (mahtut) 2-Mugni'r-râgibîn fi şerhi Minhaci't-tâlibîn 3-Nasihatu'l-ahbâb fi lubsi ferve's-sincâb (mahtut) 4-Tahrîru'l-Minhac / Tashîhu'l-Minhac 5-Hâdi'r-râgibîn ilâ Minhaci't-tâlibîn 6-Risâle fi zebâihi ehli'l-kitâb ve munâkehathim 7-İhtilâfu'l-eimme
107.	876 Kahire	İzzeddin Ahmed b. İbrahim el- Askalanî Hanbeli, kadıkkudat (Birçok ilimde nazma çektiği eserler var)	1-Nazmu Usûli İbni'l-Hacib ve Tavzihuh 2-Muhtasaru Minhaci'l-usûl 3-Sevadu'n-nazır (Tufi'nin Muhtasaru'r- Ravza'sına şerh) (usûl) 4-Muhtasaru'l-Muharrer 5-Tabakâtu'l-Hanâbile 6-Zikru kudâti'd-diyâri'l-Mısriyye (hicri 566-860 yılları arası) 7-Diâme li-marifeti ahkâmi sünneti'l-imâme 8-Muhtasaru Tashihi'l-hilafi'l-mutlak fi'l-Mukni' li-Şemseddin Abdülkadir en-Nablusî
108.	877/1472 Kahire?	Burhanuddin ed-Deferî İbrahim b. Muhammed // Maliki	1-Şerhu'r-Risale 2-Şerhu'l-Muhtasari'l-Fer'î (5 cilt)
109.	878/1473 İskenderiye	Siraceddin el-Bilbisî, Ömer b. Ahmed Şafii	1-et-Tahkikat şerhu'l-Varakat (usûl) 2-et-Tenbihat ile't-Tahkikat (yukarıdakinin özeti) (usûl) 3-Dav'u's-siraci'l-vehhac (Şirazi Lüma' şerhi) (usûl) 4-Muhtasaru Dav'i's-sirac (usûl)

110.	879/1474 Kahire	İbn Kutluboğa, Kasım b. Kutluboğa Hanefî	<p>1-Tâcu't-Terâcîm (tabakât) (matbu)</p> <p>2-Mücebâtü'l-ahkâm ve vâkrâtü'l-eyyâm (matbu)</p> <p>3-Münyetu'l-elma'î fî mâ fâte min tahrîci ehâdisi'l-Hidaye li'z-Zeylai</p> <p>4-Reddu'l-kavli'l-hâib fi'l-kadâ ale'l-gâib</p> <p>5-et-Ta'rif ve'l-ihbâr bi-tahrîci ehâdisi'l-İhtiyâr</p> <p>6-Tahrîcu ehâdisi'l-Pezdevî</p> <p>7-et-Tashîh ve't-tercîh ale'l-Kudûri (matbu)</p> <p>8-Hükümü'l-İslâm fi luhûmi'l-hayl (matbu)</p> <p>9-Risâletü'l-usûs fi keyfiyyeti'l-culûs (matbu)</p> <p>10-Şerhu Muhtasari'l-Menâr (usûl)</p> <p>11-el-Fetâva'l-Kâsîmiyye</p> <p>12-Şerhu'l-Varakat (usûl)</p> <p>13-Haşiye alâ Şerhi'l-Menar (İbn Melek) (usûl)</p> <p>14-Haşiye alâ Şerhi't-Tenkîh (Nukrekar) (usûl)</p> <p>15-Ecvibe an itirazati'l-İzz İbn Cemaa</p> <p>16-Risale fi'l-usûl</p> <p>17-Keşfu'l-avâr an vakfi's-simsar</p> <p>18-Şerhu's-Sirâciyye</p> <p>19-Şerhu Muhtasari İbni'l-Mecdi</p> <p>20-Şerhu Feraizi Mecmai'l-Bahreyn</p> <p>21-Tahrîcu ehâdisi'l-ferazi's-Secâvendîyye</p> <p>22-Risale fi'l-istibdal</p> <p>23-Cevab fi icâreti'l-iktâ'</p>
111.	879 Kahire	Muhyiddin el-Kafiyeci Muhammed b. Süleyman Hanefî	<p>1-el-Ferah ve's-surûr fi beyâni'l-mezâhibi'l-erbaa (matbu)</p> <p>2-Neşatu's-sudur fi şerhi'l-Ferah ve's-Surur</p> <p>3-Risâle fi istikbâli'l-kible</p> <p>4-Seyfu'l-mulûk ve'l-hukkâmi'l-mürşid lehüm ilâ sebîli'l-hak ve'l-ahkâm (matbu)</p> <p>5-Seyfu'l-kudât ale'l-bugât (matbu)</p> <p>6-el-Vecizu'n-nizam fi izhari medariki'l-ahkam (usûl, matbu)</p> <p>7-el-Muhtasar fi ilmi'l-istibdal (matbu)</p> <p>8-er-Remz alâ kenzi'l-avârif (matbu)</p>
112.	879 Haleb	İbn Emiri Hac, Muhammed b. Muhammed Hanefî	<p>1-et-Takrir ve't-tahbir fi şerhi't-Tahrir (matbu) (usûl)</p> <p>2-Halbetü'l-mücellî (Münyetu'l-musalli şerhi)</p> <p>3-Dâi menâri'l-beyân li-câmi'i'n-nüskeyn bi'l-Kur'an</p> <p>4-Ta'rîfu'l-müstersîd hükme'l-garas fi'l-mescid</p> <p>5-Şerhu'l-Muhtâr fi'l-furû'ü'l-Hanefiyye</p> <p>6-Münyetu'n-nâsik fi hulâsati'l-menâsik</p>
113.	880/1475 Kahire?	İbnu'l-Muallâ, İsmail b. Muallâ el-Ezdî Şafî	1-el-Leysu'l-abis fi sademati'l-mecalis (usûl terimleri ve furûk) (matbu)
114.	880 Mekke	Abdülkadir b. Ebi'l-Kasım el- Abbadî Maliki, kadilkudat	<p>1-Hidayetu's-sebil fi şerhi't-Teshil</p> <p>2-Haşiye ale't-Tavzih</p>
115.	881 Kahire	Seyfeddin el-Bektemurî Muhammed b. Muhammed // Hanefî	1-Şerhu'l-Menar (usûl)

116.	882/1477 Dımaşk	İbnu't-Tenbalı Yusuf b. Muhammed el-Merdavî	1-Muhtasaru'l-Furû
117.	882 Kahire	Ebu'l-Mevahib Şerefeddin Muhammed b. Ahmed et-Tunusî Maliki, sufi (el-Kanun fi ilmi't- taife adlı mühim bir tasavvuf eseri var)	1-Risale fi's-semâ'
118.	882 Haleb	Lisanuddin İbnu's-Şihne Ahmed b. Muhammed // Hanefî, kadı	1-Lisânü'l-hukkâm fi marifeti'l-ahkâm
119.	883/1478 Dımaşk	Ebü Bekir b. Zeyd el-Cerrâi Hanbelî	1-Tuhfetu'r-râki' ve's-sâcid fi ahkâmî'l-mesâcid (matbu) 2-Gâyetü'l-matlab fi marifeti'l-mezheb 3-Hilyetu't-trâz fi halli'l-elgâz (matbu) 4-Muhtasaru Kitâbi Ahkâmî'n-nisâ' 5-Şerhu Usûli İbni'l-Lahhâm 6-et-Terşih fi beyâni mesâili't-tercih 7-Tashihu'l-hilâfi'l-mutlak
120.	883 Medine	Şihabeddin el-İbşiti, Ahmed b. İsmail Şafii	1-Şerhu'l-Minhac (Beyzavî) (usûl) 2-Şerhu Muhtasari'l-Munteha (İbn Hacıb) (usûl)
121.	884/1479 Dımaşk	Burhaneddin İbn Müflih İbrahim b. Muhammed Hanbelî	1-el-Mubdi' fi şerhi'l-Mukni' 2-el-Maksadu'l-erşed fi zikri ashâbi Ahmed 3-Mirkâtu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl
122.	885/1480 Dımaşk	Burhaneddin el-Bikaî, İbrahim b. Ömer Şafii	1-Şerhu Cem'i'l-cevami (usûl) 2-Risale fi ihtilafi'l-ulemai'l-Hanefiyye fi'd- diyari'l-Misriyye (mahtut)
123.	885 Dımaşk	Alaeddin el-Merdavî, Ali b. Süleyman Hanbeli, kadı	1-Tahriru'l-menkul (usûl) (matbu) 2-et-Tahbir fi şerhi't-Tahrir (usûl) 3-Şerhu kit'a min Muhtasari't-Tufi (usûl) 4-Fihristu'l-kavâidi'l-usûliyye 5-el-İnsâf fi marifeti'r-râcih mine'l-hilâf 6-et-Tenkihu'l-müşbi' fi tahriri ahkâmî'l-Mukni' 7-Tashihu'l-Furû (matbu)
124.	885 Haleb	Yusuf eş-Şuğrî el-Antakî Şafii	1-Nazmu'l-Minhac
125.	888/1483 Kahire	İbnu'l-Muvakkıt el-Bilbisî Muhammed b. Halil // Şafii	1-Şerhu Cem'i'l-cevami (usûl) 2-Şerhu'l-Minhac (Beyzavî?) (usûl)
126.	888/1483 Dımaşk?	Zeynüddin [Rükneddin] Kasım b. Muhammed et-Türkmânî // Hanefi	1- Muhtasaru Dav'i's-Sirâc min şurûhi's- Sirâciyye fi'l-ferâiz
127.	889/1484 Mekke	İbn Zahire, Ebü Bekir b. Ali Şafii, Cidde kadısı	1- Gonyetu'l-fakir fi hükmi hacci'l-ecir 2- Kifâyetü'l-muhtâc ile'd-dimâi'l-vâcibe ale'l- mu'temir ve'l-hâc
128.	889 Kahire	Bahaeddin el-Meşhedî Muhammed b. Ebi Bekir // Şafii	1-Şerhu Muhtasari'l-Munteha (usûl) 2-Telhisu'l-maksud mine'n-Nukud (Kirmani, usûl)
129.	889 Kahire?	Nureddin es-Senhurî, Ali b. Abdillah Maliki, şeyhu'l-Mâlikiyye	1-Şerh ale'l-Muhtasar (Halil?) 2-Ta'lik ale't-Telkîn

130.	889 Dımaşk	Muhibbuddin el-Busravî Muhammed b. Halil // Şafii	1-Şerhu Nübzeti'l-Elfiyye fi'l-usûli'l-fikhiyye (Birmavî) 2-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl)
131.	889 Mekke	İbn Kavan el-Mekki, Hüseyin b. Ahmed Şafii // Kilan>Nişabur>Mekke	1-et-Tahkikat fi şerhi'l-Varakat (matbu) (usûl)
132.	889'dan sonra Mekke?	Minhaci, Muhammed b. Ahmed Şafii	1-Cevâhiru'l-ukud ve muînu'l-kudât ve'l- muvakkîm ve's-şuhûd (matbu) 2-İthâfu'l-ahissâ bi-fezâili'l-Mescidi'l-Aksâ (matbu)
133.	890/1485 Kahire	İbnu's-Şihne, Ebu'l-Fazl Hanefi, kadilkudat	1- Nihâyetu'n-nihâye fi tahrîri tahrîri'l-Hidaye (natamam) 2- Tenvîru'l-Menâr (Nihayet'in ilk cildinde) (usûl) 3- el-Akvâlu'l-mefrûza fi târiki's-salâti'l-mefrûza (el-Kelâm alâ târiki's-salât) 4- Şerhu'l-Manzûme fi'l-ferâiz
134.	890 Kahire	Bedreddin el-Bulkinî Muhammed b. Muhammed Şafii, kadilkudat	1-Haşiye alâ şerhi'l-Minhac (İsnevî) (usûl)
135.	891/1486 Kahire	Celâluddin el-Bekrî Muhammed b. Abdurrahman Şafii	1-Tedrib (Bulkinî) şerhi 2- Şerhu Tenkihi'l-Lübâb 3-el-Fethu'l-azîzî 4-Nüket (Hâşiye) alâ Minhaci't-tâlibîn 5-Behcetü'r-râgıbîn bi-havâşi Ravzati't-tâlibîn
136.	893/1488 Kahire	İbn Hatibi'l-Fahriyye Muhammed b. Muhammed // Şafii	1-Haşiye alâ şerhi'l-Mahalli alâ Cem'i'l-cevami (usûl) 2-Haşiye alâ şerhi'l-Muhtasar (İci) (usûl)
137.	893 Dımaşk	Zeyneddin İbnu'l-Aynî Abdurrahman b. Ebi Bekir // Hanefi	1-Şerhu'l-Menar (usûl)
138.	893 Kahire	Muhibbuddin Ebu Hamid el-Makdisî Muhammed b. Abdirrahman // Şafii	1-el-Fevaidu'n-Nefise el-Bahira fi beyani hükmi şevâri'i'l-Kahira fi mezahibi'l-eimmeti'l- erbaati'z-zâhira (matbu)
139.	893 Mekke	Şihabeddin İbn Receb et-Tuhî Ahmed b. Muhammed // Şafii	1-ez-Zübde Nazmu'l-Varakat (usûl) 2-Nazmu Cem'i'l-cevami (usûl) 3-Şerhu Cem'i'l-cevami (usûl) 4-Nazmu'l-Minhac (Nevevî)
140.	894 Kahire	İbnu'l-Ğars, Muhammed b. Muhammed Hanefi	1-Risale fi'l-kadâ (el-Fevakihu'l-bedriyye) 2-Risale fi hukmi'l-mai'l-müstamel
141.	895 Trablusşam	İbn Zühre et-Trablusî Abdüvlehhab b. Muhammed // Şafii	1-Behcetü'l-vusûl fi şerhi Minhaci'l-usûl
142.	896/1491 Kudüs	İbnu'l-Ezrak el-Gırnatî Muhammed b. Ali //Maliki, kadı Maleka>Gırnata>Tilimsan>Kudüs	1-Şifâu'l-galil fi şerhi Muhtasari's-Şeyh Halil (20 cilt kadar) 2-Bedai'u's-silk fi tabai'i'l-mülk (İbn Haldun'un Mukaddimesi üzerine siyasete dair bir eser)
143.	896 Kahire	Bedreddin el-Mahalli Muhammed b. Muhammed // Hanefi	1-Şerh alâ hutbeti'l-Menar (İbn Melek) (usûl)

144.	? Haleb?	Şihabeddin es-Sefirî el-Halebî Ahmed b. Muhammed // Şafii	1-Tefhimu's-sami Cem'i'l-cevami (usûl)
145.	? Kahire?	Mansur b. Ebi'l-Hayr el-Bilbisî Hanefî	1-Cevahiru'l-efkar fi şerhi Muhtasari'l-Menar (usûl)
146.	900/1495 sonrası Kudüs?	İbnu'l-Kabakibî el-Halebî İbrahim b. Muhammed Şafii	1-Şerhu Cem'i'l-cevami (usûl) 2-el-Ikdu'l-munaddad 3-Şerhu'l-Ikdu'l-munaddad
147.	900 Dımaşk	Alaeddin Ali b. Muhammed el- Bağdadî Hanbeli	1-Fethu'l-Meliki'l-Aziz bi-şerhi'l-Vecîz

1.	901/1495 Kudûs	Necmeddin İbn Cema Muhammed b. İbrahim // Şafii, kadilkudat	1-en-Necmu'l-lami' şerhu Cem'i'-cevami' (thk edildi, tez) (usûl)
2.	901 Kahire	İbn Arabşah Taceddin Abdülvehhâb b. Ahmed Hanefi, kadı Astrahan>Kırım>Edirne>Dımaşk (Eserlerinin çoğu manzum)	1-Mürşidu'n-nâsik li-edâi'l-menâsik (manzum) 2-el-Burhânu'l-fâriz li-kavli'l-muâriz (mahtut) 3-Tahrîru tenkîhi'l-beyân fi takrîri tavzîhi mesâili hâmesi'l-erkân 4-Ravzatu'r-râiz fi ilmi'l-ferâiz 5-el-Minahu'l-muazzama fi nazmi'l-mesâili'l- Mukaddime 6-Delâilu'l-insâf nazmu mesâili tarikati'l-hilâf 7-İzahu'l-vifak ve'l-hilâf beyne'l-eimme fi mesâili'l-evkaf (manzum)
3.	902/1497 Kahire	Davud b. Muhammed el-Kaltavî Maliki	1-Şerhut-Tenkîh (Karafi) (usûl) 2-Şerhu Muhtasari'l-Halil 3-Şerhu'l-Muhtasari'l-Fer'î 4-Şerhu'r-Risale
4.	902 Kahire	Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî Hanbeli, kadilkudat, Uleymi'nin hocası (Yaklaşık 26,5 yıl kadılık yaptı)	1-Menâsiku'l-hac ale's-sahih mine'l-mezâhib (araşt.) 2-el-Cevheru'l-muhassal fi menakibi'l-İmam Ahmed b. Hanbel (matbu)
5.	902 Kahire	Şemseddin es-Sehavî Muhammed b. Abdîrrahman Şafii, tarihçi, muhaddis (ed-Dav'u'l-lami' adlı eseriyle meşhur)	1- Umdetu'l-muhtec fi hükmi şatranc 2-el-Kavlu't-tâm fi fazli'r-remy bi's-sihâm 3-İntikadu müddei'l-ictihad (usûl)
6.	905/1499 Kahire?	Şihabeddin İbnu's-Sayrafi Ahmed b. Sadaka // Şafii	1-Şerhu'l-Varakat fi'l-usûl (İzzeddin İbn Cema)
7.	905 Kahire	Halid el-Cercavî, Halid b. Abdillâh Şafii	1-es-Simaru'l-yevani' Şerhu Cem'i'l-cevami'
8.	905 Dımaşk?	Alaeddin el-Busravî, Ali b. Yusuf Şafii	1-Şerhu Cem'i'l-cevami' (mahtut) (usûl)
9.	906/1501 Kudûs	Kemaeddin İbn Ebî Şerif Muhammed b. Muhammed // Şafii (Önemli eserlerinden: el-Müsâmere fi şerhi'l-Müsâyere; İthâfu'l-ahissâ bi-fezâili'l-Mescidi'l-aksâ)	1-ed-Dürerü'l-levâmî' bi-tahrîri Cem'i'l- cevami' (usûl) 2-Savbu'l-gamâme fi irsâli tavâfi'l-imâme 3-Kit'a alâ Safveti'z-zübed 4-Şerh alâ Fusûli İbni'l-Hâim 5-Şerh alâ Muhtasari't-Tenbih 6-Kit'a alâ Şerhi'l-Minhac 7-el-Fetâvâ
10.	906 Dımaşk	İbn Atıyye el-Avfî Muhammed b. Muhammed // Şafii (İbn Tolun ile Nuaymi'nin hocası; Keşfu'l-beyân adlı ansiklopedik eseri var)	1-Gunyeti'l-bâhis (er-Rahbiyye'nin hacimli bir şerhi)

11.	907/1501 Kahire	Sıbtu'l-Mardîni Bedreddin Muhammed b. Muhammed Şafii, matematikçi-astronom (200 eseri var. Meşhur matematik eserlerinden: İrşâdu't-tullâb ilâ Vesîleti'l-hisâb; Tuhfetu'l-ahbâb fi ilmi'l-hisâb)	1-Keşfu'l-gavâmiz fi ilmi'l-ferâiz 2-Şerhu'r-Rahbiyye fi ilmi'l-ferâiz (matbu) 3-Şerhu'l-fusûli'l-mühimme fi mevârisi'l-ümme 4-Şerhu Feraizi's-Sirâciyye
12.	908 Dımaşk?	Fahreddin el-Hamevî, Osman b. Yusuf Şafii	1-Haşiye ale'l-Varakat (usûl)
13.	909/1503 Dımaşk	İbnu'l-Mibred, Yusuf b. Hasan Hanbelî (400 civarında eseri var. Mucemu'l- kutub adlı bir eseri de var)	1-el-Kavâidu'l-küllîyye ve'd-davâbitu'l-fikhiyye 2-Muğni zevi'l-efhâm ani'l-kütübi'l-kesîre fi'l-ahkâm 3-Kitâbu'l-Hisbe 4-es-Siyeru'l-hâs ilâ ilmi't-talâki's-selâs 5-Simâru'l-makâsîd fi zikri'l-mesâcid (matbu) 6-Zeylu İbn Abdilhâdî alâ Tabakâti İbn Receb 7-el-Cevheru'l-munaddad fi tabakâti müte'ahhiri ashâbi Ahmed 8-el-İgrâb fi ahkâmi'l-kilâb 9-Makbûlu'l-menkül min ilmeyi'l-cedel ve'l- usûl 10-el-İrşâd ilâ hükmi mevti'l-evlâd 11-İzâhu turuki'l-istikâme fi beyâni ahkâmi'l- vulât ve'l-imâme 12-et-Teva'ud bi'r-recm ve's-siyât li-fâili'l-livât 13-ed-Durru'n-naki fi şerhi elfâzi'l-Hiraki 14-Gayetu's-sul ilâ ilmi'l-usûl 15-Şerhu Gayeti's-sul (usûl) 16-Mecmau'l-usûl (Muğni zevi'l-efham'ın girişi) 17-Tuhfetu'l-vusûl 18-Risaletu'l-ihitiyar fi bey'i'l-akâr 19-Zemmu'l-livât ve sahibuh Bunlar dışında risaleleri var.

14.	911 Kahire	Celaleddin es-Suyûti Abdurrahman b. Ebi Bekir Şafii	<p>1-el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâid ve furû'î fikhi'ş-Şâfiyye 2-el-Havi li'l-fetâvî 3-er-Red alâ men ahlede ile'l-arz ve cehile enne'l-ictihâde fi külli asrin farz (usûl) 4-Şerhu't-Tenbih 5-İrşâdu'l-mühtedîn ilâ nusreti'l-müctehidîn 6-el-Kevkebu's-sâtî' fi nazmi Cem'î'l-cevami' (usûl) 7-Şerhu'l-Kevkebi's-sati' (usûl) 8-Cezîlu'l-mevâhib fi ihtilafi'l-mezâhib 9-Takrîru'l-istinad fi tefsiri'l-ictihad (usûl) 10-Tebyîzu's-sahîfe bi-menâkıbi'l-İmâm Ebi Hanîfe 11-Tezyînu'l-memâlik bi-menâkıbi'l-İmâm Mâlik 12-el-Mu'tasar fi takrîri ibâreti'l-Muhtasar (Halil) 13-el-Yenbû fimâ zâde ale'r-Ravza mine'l-furû 14-Neşru'l-abîr fi tahrîci ehâdisi'ş-Şerhi'l-kebîr (Rafîi) 15-et-Ta'likatu'l-münife alâ Müsnedi Ebi Hanîfe 16-eş-Şâfi'l-'iyy alâ Müsnedi'ş-Şâfiî 17-Mâ ravâhu'l-esâtîn fi ademi'l-mecî ile's-selâtin (er-Risâletu's-sultâniyye bunun ihtisarı) 18-el-Ehâdisu'l-munife fi fazli's-saltanati'ş-şerîfe 19-et-Tenfîs fi'l-itzâr an terki'l-futyâ ve't-tedris 20-Miftâhu'l-cenne fi'l-itisâm (ihticâc) bi's-sünne 21-ed-Dürerü'l-muntesira fi'l-ehâdisi'l-müştehirâ 22-el-Ezhâru'l-mutenâsira fi'l-ahbâri'l-mütevâtira 23-el-İklîl fi istinbatî't-tenzîl 24-Edebu'l-fütya Mecmûâtu resâili's-Suyûti (matbu) Bunlar dışında da risaleleri var.</p>
15.	911/1506 Medine	Nureddin es-Semhudî, Ali b. Abdillah Şafii, tarihçi (Medine tarihine dair eserleriyle meşhur; günümüze ulaşmayan çok sayıda eseri var)	<p>1-el-İkdu'l-ferid fi ahkami't-taklid (usûl) (matbu) 2-Dürerü's-sumût fimâ li'l-vudû' mine'ş-şurût 3-Şifâu'l-esvâk li-hükmi mâ yüksiru bey'ahû fi'l-esvâk 4-el-Kavlu'l-müstecâd fi şerhi kitâbi ümmehâti'l-evlâd 5-Şerhu'l-İzâh fi'l-menâsik (Nevevî) 6-Emniyetu'l-müftîn bi-ravzati't-tâlibîn (Nevevî) 7-el-Lü'lü'ü'l-mensûr fi nasihati vulâti'l-umûr</p>
16.	914/1508 Trablusşam	İbnu'n-Nasih et-Trablusî Muhammed b. en-Nasih // Maliki, kadı	1-Kafi't-talib fi şerhi Muhtasari İbni'l-Hacib (usûl)

17.	916/1510 Haleb?	Celeleddin en-Nasibî, Muhammed b. Ömer Şafii, kadı	1-Muhtasaru Cem'i'l-cevami' (usûl) 2-el-İbtihac fi şerhi'l-Minhac (Nevevî)
18.	916 Kahire?	İbn Nasır el-Hicazî, Ali b. Nasır Şafii	1-Medariku'l-vusûl (usûl, Beyzavî'nin Minhac'ının şerhi) 2-İdrakatu'l-Varakat (usûl)
19.	918/1512 Kahire	İbn Kasım el-Gazzî, Muhammed b. Kasım Şafii (Farklı ilimlerde eserleri var)	1-Fethu'l-karibi'l-mucib fi şerhi elfâzi't-Takrib (Ebu Şüca)
20.	918 Kahire	Nureddin el-Uşmunî, Ali b. Muhammed Şafii, dil alimi	1-Şerhu'l-Envâr li-ameli'l-ibrâr (Yusuf el-Erdebilî) 2-el-Bedru'l-lâmi' fi nazmi Cem'i'l-cevami' (usûl) 3-Nuhbetu'l-mebâhis fi şerhi Bugyeti'l-bâhis (ferâiz) 4-Nazmu Minhaci't-tâlibîn 5-Mecmû'l-mesâil 6-Nazmu'l-Mecmû fi ilmi'l-ferâiz 7-el-Yenbû fi şerhi'l-Mecmû
21.	920/1514 Kahire?	Abdulbasit el-Malatî Hanefî, tarihçi	1-el-Kavlu'l-meşhûd fi tercihi teşehhüdi Benî Mes'ûd 2-el-Vusle fi meseleti'l-kible 3-es-Sırru ve'l-hikme fi kevnî'l-hamse salavât mahsûsan bi-hâzihî'l-evkat 4- ed-Dürerü'l-vesîm (Kastallanî, Tekrimu'l-maişe şerhi) Ayrıca şerhleri var
22.	921/1515 Haleb	Seriyyüddin İbnu's-Şihne Abdülber b. Muhammed el-Halebî Hanefî, kadilkudat	1-Tafsîlu ikdi'l-ferâid (fevâid) bi-tekmili Kaydi's-şerâid 2-ez-Zehâiru'l-Eşrefiyye fi elgâzi'l-Hanefiyye (matbu) 3-Muhtasaru'l-Fevâid 4-Remzu'l-hakâik bi-şerhi Kenzi'd-dekâik 5-el-Manzûme fi'l-furûk 6-Nazmu'l-mesâili'lleti's-sukût fihâ rızâ 7-Zehru'r-riyâz fi hükmi'l-mutevaddii fi'l-hiyâz (Risâle fi hükmi'l-mâi'l-müstamel) 8-el-Kelâm fi tenfizi mâ sebete bi's-şehâde ale'l-hat 9-Fetâvâ 10-Mebhas fi'l-fikh 11-Risâle fi salâti'l-cenâze 12-Tahsilu't-tarik ilâ teshîli't-tarik 13-Şerh li-Ahkâmu'l-vakf li'l-Hassaf 14-Teşnîfu'l-mesma' bi-şerhi'l-Kenz ve'l-Vikâye ve'l-Mecma' 15-el-İşâre ve'r-remz ilâ tahkiki'l-Vikâye 16-Şerhu Cem'i'l-cevami' (usûl)
23.	922/1516 Kahire	İbnu'l-Kerekî, İbrahim b. Abdirrahman Hanefî, kadilkudat	1-Feyzu'l-mevla'l-kerîm (Fetâvâ)

24.	922 Kahire	Burhanuddin et-Trablusî, İbrahim b. Musa Hanefî	1-Mevahibu'r-Rahman 2-el-Burhan (yukarıdakinin şerhi) 3-el-İs'af fi ahkami'l-evkaf
25.	922 Dımaşk	Şeyh Muhammed b. Hasan el- Bedahşî Şafii?, sufi	1-Menahicu'l-ukul fi şerhi Minhaci'l-usûl (Beyzavî) (matbu)
26.	922 Mekke	İzzeddin İbn Fehd, Abdülaziz b. Ömer Şafii, tarihçi (Gayetu'l-merâm adlı Mekke tarihiyle ilgili mühim eseriyle tanınır)	1-et-Tergib ve'l-ictihâd fi'l-bâis li-zevi'l- himemi'l-ulyâ ale'l-cihad 2-Nüzhetu zevi'l-ahlâm bi-ahbâri'l-hutabâ' ve'l- eimme ve kudâti Beledi'l-harâm
27.	923/1517 Kahire	Burhaneddin İbn Ebî Şerîf İbrahim b. Muhammed Şafii	1-Şerhu'l-Havi 2-Şerhu'l-Minhac 3-Şerhu't-Tuhfeti'l-kudsyye fi'l-feraz (İbn Hâim) 4-Şerhu'l-Behceti'l-verdiyye 5-Nazmu'l-Varakât (usûl) 6-Nazmu Luktati'l-aclân
28.	923 Kahire	Hasan et-Tulunî Bedreddin Hasan b. Hüseyin Hanefî, mimarbaşı	1-Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys fi'l-fikh
29.	923 Kahire	Kastallani, Ahmed b. Muhammed Şafii, muhaddis ve siyer âlimi (İrşadu's-sari ve Mevahibu'l- Ledünniyye adlı eserleriyle meşhur)	1-İktidâu'l-gâfil bi-ihtidâi'l-âkıl 2-el-İs'ad fi telhisi'l-İrşâd (İbnu'l-Mukri)
30.	925 Mekke	Abdullah b. Ahmed Ba Kesir el- Hadramî Şafii	1-ed-Dürerü'l-levami' fi nazmi Cem'i'l-cevami' (usûl)
31.	925 Hama	Şemseddin el-Bazilî, Muhammed b. Davud Şafii	1-Haşiye alâ Şerhi'l-Mahalli alâ Cem'i'l- cevami' (usûl)

32.	926/1520 Kahire	Zekeriyya el-Ensari Zekeriyya b. Muhammed el-Hazreci Şafii, kadilkudat	1-Menhecü't-tullâb 2-Fethu'l-vehhâb bi-şerhi Menhecü't-tullâb 3-Tahrîru Tenkihi'l-Lübâb 4-Tuhfetu't-tullâb bi-şerhi Tahrîri Tenkihi'l-Lübâb 5-Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib 6-el-Gureru'l-behiyye fi şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye 7-Lübbu'l-usûl ve şerhi Gayetu'l-vusûl 8-Hâşiye ale't-Telvih (usûl) 9-Hâşiye alâ Şerhi Cem'î'l-cevami' (en-Nucumu't-tavali) (usûl) 10-Fethu'r-rahmân alâ metni Luktati'l-aclân 11-Nihâyetu'l-Hidaye ilâ tahrîri'l-Kifâye (İbnu'l-Hâim) 12-İmâdu'r-rızâ bi-beyâni âdâbi'l-kadâ 13-el-Hudûdu'l-enika ve't-ta'rîfâtu'd-dakika (Hududu'l-elfazi'l-mütedavile) 14-el-İ'lâm bi-ehâdisi'l-ahkâm 15-el-İ'lâm ve'l-ihtimâm bi-cem'î fetâvâ Şeyhilislâm 16-Nübzetu'l-usûl 17-Şerhu'l-Varakat (usûl) 18-Şerhu'l-Minhac (Bezvâvî) (usûl) 19-Kıt'a alâ Muhtasari'l-Munteha (usûl)
33.	928/1522 Dımaşk	Takiyyuddin İbn Kadı Aclûn Ebu Bekir b. Abdillâh Şafii	1-İ'lâmu'n-nebîh bimâ zâde ale'l-Minhac mine'l-Havi ve'l-Behece ve't-Tenbih 2-Umdetu'n-nuzzâr fi tashîhi Gâyeti'l-ihstâr 3-Menâsiku'l-hac
34.	928 Kudûs	Ebu'l-Yümn el-Uleymî Abdurrahman b. Muhammed Hanbeli, tarihçi (el-Ünsü'l-celil bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halil adlı eseriyle meşhur)	1-el-Menhecü'l-ahmed fi terâcimi ashâbi'l-İmâm Ahmed (İbn Receb'in Tabakâtına zeyl) 2-ed-Durru'l-munaddad fi ashâbi'l-İmâm Ahmed (tabakât) 3-Tashîhu'l-hilâfi'l-mutlak fi'l-Mukni' 4-el-İthâf (Merdavî'nin İnsaf'ının ihtisarı)
35.	929/1523 Dımaşk	İbnu'l-Keyyal, Muhammed b. Ahmed Şafii, kadı	1-Esne'l-makâsid fi marifeti hukûki'l-veled ale'l-vâlid 2-el-Cevâhiru'z-zevâhî 3-el-Encumu'z-zevâhir fi tahrîmi'l-kırâati bi-luhûni ehli'l-fisk ve'l-kebâir
36.	931 Mekke	Şerefeddin es-Sünbatî Abdülhak b. Muhammed // Şafii	1-Havaşi ale't-Tahrir (İbnul-Hümmam) (usûl)

37.	931 Kahire?	İbn Abdisselam el-Menufi Ahmed b. Muhammed Şafii, Zekeriyya el-Ensari'nin kadı naibi	<p>1-el-İknâ fi şerhi Muhtasarı Ebî Şücâ 2-Tezkiretu'l-âbid fi şerhi Mukaddimeti'z-Zâhid 3-İbtihâcu'l-ayn bi-hükmi's-şurût beyne'l- mutedâyaiyn 4-el-Havâtru'l-fikriyye fi fetâva'l-Bekriyye 5-Ref'u'l-melâme bi-marifeti şurûti'l-imâme 6-İrşâdu'n-nâsiki'l-mutezarri' ilâ menâsiki'l- mutemetti' 7-İ'lâmu'l-magrûr bi-bazi ahvâli'l-mevt ve'l- kubûr 8-el-Lafzu'l-mükerrerem bi-hasâisi'n-nebî salla'llâhu aleyhi ve sellem 9-İn'âmü'l-hâlık bi-ziyâreti hayri'l-halâik 10-Tergibu's-sâmi' fi's-salât alâ hayri's-şâfi'</p>
-----	----------------	---	--

Memlûkler Dönemi Siyer Yazıcılığına Genel Bir Bakış

An Overview on the Historiography of Sîra during the Mamlûk Era

Güllü Yıldız¹ 



ÖZ

İki buçuk asrı aşkın bir zaman dilimi boyunca Mısır, Bilad-ı Şam ve Hicaz bölgelerinde hüküm süren Memlûkler dönemi (1250-1517), İslâmî ilimlerin her alanında önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Siyer yazıcılığı açısından da benzer gelişmelerin yaşandığı tahmin edilmektedir. Ancak bu konuda kapsamlı bir çalışma yapılmadığı için bu yargılar, şimdiye kadar tahminden öteye gitmemiştir. Dolayısıyla dönemin siyer yazıcılığı hakkında dile getirilen tahminlerin âlimler ve eserleri üzerinden test edilmesi ve muhtemel gelişmelerin bütün boyutlarıyla tespit edilmesi bir gerekliliktir. Memlûkler Dönemi siyer yazıcılığına bir giriş olma iddiasındaki bu makalede, öncelikle tespit edilebildiği kadarıyla bu dönemde yazılmış siyeri konu alan eserler; muhtevaları, benimsenen usuller ve öne çıkarılan konular bağlamında incelenmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise Memlûkler döneminde siyer konularına dair yürütülen bazı tartışmalar ve bu tartışmalara bağlı olarak telif edilen eserler söz konusu edilmektedir. Son olarak gerek âlimler arasında cereyan eden ilmî tartışmalarının bir ürünü olarak kaleme alınan küçük hacimli risalelerin, gerekse bilginin toplumsal düzleme aktarımında yaşanan tartışmaları yansıtan en önemli kaynaklardan fetva mecmualarının, siyer yazıcılığı açısından kaynaklık değeri vurgulanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Memlûkler, İslam ilimleri, tarih yazıcılığı, siyer, siyer yazıcılığı, siyer tartışmaları

ABSTRACT

The era of Mamlûk rule that lasted for two and a half centuries (1250-1517) over Egypt, Bilād al-Shām and Hijaz regions represents a new phase in the Islamic scholarly tradition, differentiating from its predecessor in various aspects. In regard to the sîra field, it is also estimated that some important developments must have happened. Nevertheless, such claims have remained unattested up until now. Thus, it requires substantiating with a thorough examination of scholars and their texts and developments in all dimensions related to the subjects of sîra. Pretending to be an introduction to the historiography of sîra during the Mamlûk era, this study firstly examines an established list of sîra works written in this period in terms of contents, methods, and subjects put forward by scholars. Secondly, it discusses some controversies on sîra subjects and texts compiled because of these controversies. Finally, it tries to emphasize the source value of treatises

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Güllü Yıldız (Dr. Öğr. Üyesi), Marmara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: gullu.yildiz@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0630-7145

Başvuru/Submitted: 07.01.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested:
06.02.2020
Son Revizyon/Last Revision Received:
12.02.2020
Kabul/Accepted: 02.03.2020

Atıf/Citation: Yıldız, Güllü. Memlûkler Dönemi Siyer Yazıcılığına Genel Bir Bakış. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1, (Mart 2020): 333-363.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.671401>

and fatwa compilations for the historiography of sîra since treatises were written by scholars to defend their views in the scholarly debates and fatwa compilations depict the transmission of religious knowledge produced within scholarly circles to social practices.

Keywords: Mamlûks, Islamic sciences, historiography, sîra, historiography of sîra, controversies on sîra

EXTENDED ABSTRACT

Aiming to be an introduction to the historiography of sîra during the Mamlûk era, this study is planned as two parts. The first part examines an established list of sîra works written in this period in terms of contents, methods, and subjects put forward by scholars. Thus, it tries to draw a frame for sîra books of the Mamlûk era by putting emphasis on the diversity of them. Examining one or two texts from each genre, it reaches some conclusions which are thought to be extended to include other texts of the same genre as well. The second part discusses some controversies on sîra subjects and texts compiled because of these controversies. Also, it emphasizes the source value of treatises and fatwa compilations for the historiography of sîra since treatises were written by scholars to defend their views in the scholarly debates and fatwa compilations depict the transmission of religious knowledge produced within scholarly circles to social practices.

The Mamlûk era is regarded as representing the highest rank that the Islamic world has reached until that day in text production not only quantitatively but also qualitatively. It can be said that this judgement is acceptable for the historiography of sîra. Even it is still far from being thorough, our text list is rich enough to confirm this assessment. Although we cannot talk about an emerging new genre in the sîra field, the most developed texts of every genre were compiled during this period. Also some genres came into prominence and issued more texts than others. First of all, we must remark “comprehensive sîras” as the first of these genres. Designating a sîra work as “comprehensive” in this study means that it includes not only a chronological narrative of the Prophet Muhammad’s life but also his appearance (*shamâil*), his special features (*khasâis*) and prophetic proofs (*dalâil*), his hilya, his miracles, his family and relatives, his wives and children, his freed slaves and servants, his scribes and mu’azzins, his property, weapons and mounts, his major and minor pilgrimages, his death and funeral. Comprehensive sîras can be regarded as a reflection of the encyclopedic feature of the period on the historiography of sîra. Even in abridged sîras written in this period, the content of the comprehensive sîras was applied. In addition to comprehensive sîras, there are so many examples of abridged sîras and sîras written in verse from the Mamlûk era and these texts are primarily used for educational purposes in scholarly circles.

Another scholarly feature of the Mamlûk era is compiling commentaries and glosses on canonic texts of Islamic sciences. Considering the sîra field, this period is also very rich in regard to the commentaries and glosses. It can be observed that some scholars tend to limit

themselves to literally explanations, while on the contrary, others tend to extend their comments on every aspect of the text under scrutiny. In addition to sīra books, it must be noted that there are also books from other genres written in this period which include a chapter on sīra. These sīra chapters in general histories, biographical dictionaries, and encyclopedic works must also be examined in detail to reach a complete picture of the period in terms of the historiography of sīra.

Beside the above mentioned sīra works which were produced and consumed mostly within academic circles, there are also “popular” sīra works which were mostly composed and narrated by storytellers and preachers. Prominent scholars such as Ibn Taymiyya severely criticized these popular sīra works and issued fatwas or compiled treatises against them especially on the mawlid (the birthday of the Prophet Muhammad and the celebrations), his miracles and prophetic proofs.

To conclude it must be emphasized that the historiography of sīra during the Mamlūk era is still a largely unstudied subject. Thus, the very first aim of this study is to show that there are an exhausting list of works still waiting to be examined in various aspects. Because that period witnessed a massive text production and scholars put emphasis on protecting the academic heritage, reconstructing it and transmitting it to the next generations in a more systematic way.

Giriş

İki buçuk asrı aşkın bir zaman boyunca Hicaz'ın yanı sıra İslâm dünyasının en önemli merkezlerinden Mısır ve Suriye bölgelerinde hüküm süren Memlûkler dönemi (1250-1517), İslâm ilim geleneği açısından çeşitli hususlarda öncesinden farklılaşan önemli bir safhayı ifade etmektedir. Siyer yazıcılığı açısından bakıldığında da benzer şekilde önemli gelişmeler yaşandığı tahmin edilmektedir. Ancak bu konuda kapsamlı bir çalışma yapılmadığı için şimdiye kadar tahminden öteye gitmeyen bu yargının, âlimler ve eserleri üzerinden test edilmesi ve muhtemel gelişmelerin bütün boyutlarıyla tespit edilmesi bir gerekliliktir.¹ Doktora tezi için bu dönemde Kahire'de telif edilen bir siyer haşiyesi üzerinde çalışırken² yakından müşahede ettiğimiz bu eksikliğin giderilmesi yönünde bir ilk adım olması gayesiyle yaptığımız bu çalışma iki bölüm olarak tasarlanmıştır. Öncelikle tespit edilebildiği kadarıyla Memlûkler döneminde yazılmış siyeri konu alan eserlerin muhtevalarına göre bir tasnifi yapılmaktadır. Böylece siyer alanında telif edilen eserlere dair genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Temelde bu eserlerin çeşitliliği üzerinde durulduktan sonra örnek bir veya iki metnin değerlendirmesi ve söz konusu metin/metinler özelinde de olsa genele teşmil edilebileceği düşünülen bazı tespitlere ulaşılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde ise Memlûkler döneminde siyer konularına dair yürütülen bazı tartışmalar ve bu tartışmalara bağlı olarak telif edilen eserler söz konusu edilmektedir.

Memlûkler döneminde telif edilen siyer konulu eserlere geçmeden önce dönemlendirme hususuna değinmek yerinde olacaktır. Memlûkler dönemi ile sınırlandırılan bu çalışma, belli bir dönemde ve belli bir coğrafyada sürdürülen ilmî faaliyetleri ve bu faaliyetlerin neticesinde telif edilen eserleri incelemek durumundadır. Ancak bu zaman ve mekân sınırlandırmasının keskin bir ayırım ve katı bir ayırıştırma ifade etmediğini hatırlamak gerekir. Hem zamansal hem de mekânsal olarak bir geçişkenlik; hem yatay hem de dikey düzlemde bir etkileşim ve süreklilik olduğu bir kez daha vurgulanmalıdır. Bu çalışma için 1250-1517 tarihleri arasında vefat eden ve Mısır-Şam-Hicaz bölgesinde yaşayıp ilmî faaliyetlerini sürdüren âlimlerden siyer konusunda telifi olanlar, eserlerinin çeşitlerine göre listelendi. Ancak bu listelerin nihaî olmadığı; hem zaman hem de mekân açısından genişletilebileceği ifade edilmelidir. Aynı şekilde dışarda tutulan şemâil, delâil türünden eserler, na't-medih kasideleri, manzum mevlidler ve miraciyeler gibi farklı eser türlerinin de listelere dolayısıyla değerlendirmelere dâhil edilmesi mümkün ve hatta bazı tartışmalar için zorunludur. Ancak bir giriş mahiyetindeki bu çalışmada söz konusu eser türleri kapsam dışı bırakılmıştır.

- 1 Memlûkler dönemi siyer yazıcılığı üzerine henüz müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu dönem telif edilen eserlere dair bazı tikel çalışmalar söz konusu olmakla birlikte bu çalışmalar dönemin siyer yazıcılığı açısından bir panoramasını sunmaktan ve öncesi ve sonrası ile karşılaştırarak bütünlüklü sonuçlara ulaşmaktan uzaktır. Bazı çalışmalar için bk. Fatih Yahya Ayaz, "Memlûkler Döneminde (648-923/1250-1517) Siyer Çalışmaları: Safedi'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfi* Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Hayatı", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 11-34; Abdurrahim Arslan, *Ibn Seyyidinnâs ve Uyunü'l-Eser* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019); Osman Cengiz, *Makrizi'nin İmtâü'l-Esmâ İsimli Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); İrfan Savran, *Kastallâni'nin (ö. 923/1517) el-Mevâhibü'l-Ledünniyye İsimli Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2019).
- 2 İlgili çalışma için bk. Güllü Yıldız, *Siyer Yazıcılığında Şerh-Haşiye Geleneği ve Moğultay b. Kılıç'ın ez-Zehrü'l-Bâsim Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

Memlûkler Dönemi Siyer Eserleri

Memlûkler döneminin, metin üretkenliği açısından hem nicelik hem de nitelik olarak İslam tarihinin o güne kadar ulaştığı en üst seviyeyi temsil ettiği kabul edilmektedir.³ Bu yargının siyer yazıcılığı açısından da geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir. Henüz resmin tamamını yansıtmaktan uzak olsa da listelerimiz bu tespiti yapmamıza imkân sağlayacak zenginliktedir. Metin çeşitliliği açısından yeni bir tür ortaya çıkmamış olmakla birlikte var olan türlerin en müttekâmil örnekleri bu dönemde telif edilmiştir. Bazı türlerin, metin üretimi açısından önceki dönemlere göre öne çıktığı ve daha fazla esere konu olduğu da görülmektedir. Bu türlerin başında “kapsamlı siyerler” şeklinde adlandırabileceğimiz eserler gelmektedir:

- Ebu Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), *el-Kevâkibü 'd-dürriyye fi 's-sîreti 'n-nebeviyye*⁴
- Kutbüddîn el-Yûnînî (ö. 726/1326), *es-Sîretü 'n-nebeviyye*⁵
- İbn Seyyidünnâs (ö. 734/1334), *Uyûnu 'l-eser fi fûnüni 'l-megâzi ve 'ş-şemâil ve 's-siyer*⁶
- İbn Balabân (ö. 739/1339), *Sîretü 'n-Nebî*⁷
- Alâüddîn Alî b. Muhammed el-Hâzin el-Bağdâdî (ö. 741/1341), *er-Ravz ve 'l-hadâik fi sîreti hayri 'l-halâik*⁸
- İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *Zâdü 'l-me'âd fi hedyi hayri 'l-ibâd*⁹
- Ahmed b. Yilbeg Muhsinî (ö. 751/1350), *el-Cevherü 's-semîn fi nuhabi sîreti 'l-emîn*¹⁰
- İbnü 'n-Nakkâş (ö. 763/1362), *es-Sîretü 'n-nebeviyye*¹¹
- İbn Nâsirüddîn ed-Dımaşkî (ö. 842/1438), *Câmi 'u 'l-âsâr fi mevlidi 'l-muhtâr*¹²
- Takıyyüddîn el-Makrîzî (ö. 845/1442), *İmtâ 'u 'l-esmâ ' bimâ li 'r-resûl mine 'l-ebnâ 'i (enbâ 'i) ve 'l-ahvâl ve 'l-hafede ve 'l-metâ*¹³

3 İsmail Yiğit, “Memlûkler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/94.

4 Yazma bir nüshasının Mektebetü 'l-Haremî 'l-Mekki 'de (nr. 126) bulunduğu dair kayıt için bk. Tayyar Altıkulaç, “Ebü Şâme el-Makdisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/234.

5 Yunînî ve eseri hakkında bk. Mustafa Sabri Küçükbaşcı, “Kutbüddîn Yûnînî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/596-597.

6 Bk. İbn Seyyidünnâs, *Uyûnu 'l-eser fi fûnüni 'l-megâzi ve 'ş-şemâil ve 's-siyer* (2 cilt, Beyrut: Dâru 'l-Ma'rife 1974).

7 İbn Balabân ve eseri hakkında bk. Cengiz Kallek, “İbn Balabân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/357.

8 Yazma nüshalarının Süleymaniye Kütüphanesi 'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 1927-1929; Ayasofya, nr. 3216-3218) bulunduğu dair kayıt için bk. Ali Eroğlu, “Hâzin, Ali b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/126.

9 Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü 'l-me'âd fi hedyi hayri 'l-ibâd*, thk. Şuayb el-Arnaut-Abdülkadir Arnaut (5 cilt, Beyrut: Müessesetü 'r-Risale, 1979).

10 Müellif hattı yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi 'nde (Fatih nr. 4315) bulunmaktadır.

11 Bk. Salâhüddîn el-Müneccid, *Mu'cem mâ üllife an Resûlillâh* (Beyrut: Dâru 'l-Kitâbi 'l-Cedid, 1982) 117.

12 Eserin başlığı mevlid türünden bir eser olduğunu düşündürmekle birlikte eser incelendiğinde kapsamının bütün siyer konularını şâmil olduğu görülmektedir. Bk. İbn Nâsirüddîn ed-Dımaşkî, *Câmi 'u 'l-âsâr fi mevlidi 'l-muhtâr*, thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî (6 cilt, Beyrut: Dâru 'l-Kütübi 'l-İlmiyye, 2009).

13 Bk. el-Makrîzî, *İmtâ 'u 'l-esmâ ' bimâ li 'r-resûl mine 'l-ebnâ 'i (enbâ 'i) ve 'l-ahvâl ve 'l-hafede ve 'l-metâ*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysi (15 cilt, Beyrut: Dâru 'l-Kütübi 'l-İlmiyye, 1999).

- İbn Ebû Uzeybe (ö. 856/1452), *Sîretü 'r-Resûl*¹⁴
- Yahya b. Muhammed el-Kabbânî el-Kâhîrî (ö. 900/1504), *Büşra 'l-enâm bi-sîreti hayri 'l-enâm*¹⁵
- Süyûtî (ö. 911/1505), *Tuhfetü 'z-zarîfe fi 's-sîreti 'ş-şerîfe*¹⁶
- Kastallânî (ö. 923/1517), *el-Mevâhibü 'l-ledünniyye bi 'l-minahi 'l-Muhammediyye*¹⁷

İbn Seyyidünnâs'ın *Uyûnu 'l-eser fi fînûni 'l-megâzi ve 'ş-şemâil ve 's-siyer* adlı eseri, kapsamlı siyerlerin Memlûkler dönemindeki ilk mütekâmil örneğidir. Ondan sonra Makrîzî'nin *İmtâü 'l-esmâ* adlı eseri ile Kastallânî'nin *el-Mevâhibü 'l-ledünniyye* adlı eseri gelmektedir. Vefat tarihi itibariyle Memlûklerin hemen sonrasına denk gelse de Şâmî'nin (ö. 942/1536) *Sübülü 'l-hüdâ ve 'r-reşâd fi sîreti hayri 'l-ibâd*'ı da bu türden eserlerin en hacimlisidir.¹⁸ Ancak söz konusu eserlerin kapsamlı olarak nitelendirilmesi, geniş hacimleri ile değil içerdikleri konu çeşitliliği ile alakalıdır. Nitekim diğerlerinin aksine *Uyûnu 'l-eser*, baskısı iki cilt olacak kadar küçük bir hacme sahiptir. Bununla birlikte içerdiği konular itibariyle on cildi aşan siyerlerden bir farkı yoktur.

Kapsamlı siyerlerin muhtevasına bakılacak olursa öncelikle kronolojik olarak Hz. Peygamber'in hayatına yer verildiği görülmektedir. Ardından şemâil, hasâis ve delâil konuları, hilyesi, mucizeleri, ailesi ve akrabaları, eşleri ve çocukları, azatlı köleleri ve hizmetlileri, kâtipleri ve müezzinleri, eşyaları, silahları, binek hayvanları, umreleri ve haccı, vefatı, techiz ve tedfini konuları ele alınmaktadır. Kapsamlı siyerler arasında zikredilebilecek İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Zâdü 'l-meâd*'ı da bu konuları içermekle birlikte daha çok fıkıh yönünden değerlendirmesiyle diğerlerinden farklılaşmaktadır.

Kapsamlı siyerleri, Memlûkler dönemi teliflerinin önemli özelliklerinden olarak zikredilen ansiklopedik yaklaşımın siyer alanına yansımaları olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Şemâil, hasâis ve delâil konuları, hilye ve mucizeler gibi siyerin alt konularının kısmen kronolojik anlatıyla birlikte yazıldığı çeşitli metinlere, Memlûkler öncesi dönemde de rastlanmaktadır.¹⁹ Ancak muhtevanın en kapsamlı haliyle uygulaması İbn Seyyidünnâs'ın eseriyledir. Onun ardından bu kapsam sistematik olarak sürdürülmüştür. Hatta birazdan söz konusu edeceğimiz muhtasar siyerlerde bile bu kapsamın aynen korunduğu görülmektedir.

14 Müellif ve eseri hakkında bk. Cevat İzgi, "İbn Ebû Uzeybe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/447.

15 Bk. Müneccid, *Mu'cem*, 104.

16 Bk. Müneccid, *Mu'cem*, 105.

17 Bk. el-Kastallânî, *el-Mevâhibü 'l-ledünniyye bi 'l-minahi 'l-Muhammediyye*, thk. Me'mun b. Yahya ed-Dîn el-Cennân (3 cilt, Beyrut: Dâru 'l-Kütübi 'l-İlmiyye, 1996).

18 Bk. Şemsüddîn eş-Şâmî, *Sübülü 'l-hüdâ ve 'r-reşâd fi sîreti hayri 'l-ibâd*, thk. Mustafa Abdülvâhid (12 cilt, Kahire: el-Meclisü 'l-A'la li 'ş-Şuuni 'l-İslamiyye, 1997).

19 Ebû'r-Rebî' el-Kelâî'nin (ö. 634/1237) *el-Iktifâ fi megâzi Resûlillâh ve 's-selâseti 'l-hulefâ* adlı eseri, İbn Seyyidünnâs'dan yaklaşık bir asır önce Endülüs coğrafyasında kaleme alınmış bir siyerdir ve muhtevası itibariyle kapsamlı siyerlerin öncülerinden biri olarak değerlendirilebilir. Eserin kapsamı hakkında bk. M. Yaşar Kandemir, "Kelâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/193-194. Yukarıda zikredilen alt başlıkların tamamını olmasa da bir kısmını içeren başka metinler olduğu düşünülmektedir. Ancak örneklerin tespiti için daha sistemli bir çalışma yapılması gerekmektedir.

Siyerlerin muhtevasıyla irtibatlı olarak bugün “siyer malzemesinde genişleme” şeklinde ifade edilen ve çokça tartışılan hususa da değinmek gerekir. Genellikle İbn İshâk ya da İbn Hişâm’ın metinleri ile *Mevâhib*’in hacmi karşılaştırılarak aradaki büyük farkın uydurma rivayetlerin metinlere dâhil edilmesinden kaynaklandığı iddia edilmektedir.²⁰ Ancak hacimler arasındaki farkı izah etmek için öncelikle kapsanan konulara bakılması gerektiği kanaatindeyiz. Özellikle delâil, hasâis ve mucize gibi siyer konularının anlatımında bazı uydurma ve zayıf rivayetlerin varlığı tespit edilmekle birlikte genişlemenin tek ve temel nedeni bu rivayetler değildir. Siyer kapsamında ele alınan konuların çeşitlenmesinin yanı sıra hadis, fıkıh, rical ve neseb konularına siyer metinlerinin içerisinde çok daha fazla oranda yer verildiği görülmektedir. Genişlemenin bir diğer önemli nedeni de budur ve Memlükler dönemi siyer yazımının hususiyetlerinden biri olarak da özellikle vurgulanmalıdır. Nitekim siyer müelliflerinin hadis, fıkıh veya rical konularındaki yetkinlikleri, siyer metinlerinin baskın tonunu da belirlemektedir. Örneğin İbn Seyyidünnâs’ın siyeri muhaddisliğini yansıtacak şekilde telif edilmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye’nin eserinin de fikhî bakışı açısını yansıttığı daha önce dile getirilmiştir.

Memlükler dönemi siyerleri içerisinde oldukça farklı bir metin var ki burada en azından ismen zikretmelidir. Söz konusu metin hekim-filozof İbnü’n-Nefis’in *er-Risâletü’l-kâmile fi’s-sîreti’n-nebeviyye* adlı eseridir. “Felsefî roman” olarak nitelendirilen bu eserde, ıssız bir adada tek başına yaşayan Kâmil isimli kahramanın, hayatı ve varlıktaki metafizik düzeni aklıyla keşfederken aynı zamanda İslâm peygamberiyle şeriatının ortaya çıkışını ve müellifin yaşadığı döneme kadarki İslâm tarihini de yine tamamen aklî olarak keşfetmesi anlatılmaktadır.²¹ Siyer alanında bu türden başka bir metnin varlığı bilinmemektedir.

Memlükler dönemi siyer yazıcılığında kapsamlı siyerlerin yanı sıra çok sayıda muhtasar siyer yazıldığı görülmektedir:

- Zekiyüddîn Münzirî (656/1258), *Telhisü’s-Sireti’n-nebeviyye*²²
- Muhibbüddîn Taberî (ö. 694/1295), *Hulâsatü siyeri seyyidi’l-beşer*²³
- Abdülmü’min ed-Dimyâfî (ö. 705/1306), *el-Muhtasar fi sîreti seyyidi hayri’l-beşer*²⁴
- İbn Seyyidünnâs (ö. 734/1334), *Nûru’l-uyûn fi telhisi sîreti’l-emîn ve’l-me’ûn*²⁵

20 “Siyer malzemesinde genişleme” söylemine örnek olarak bk. Mehmet Özdemir, “Siyer yazıcılığı üzerine”, *Milel ve Nihal* 4/3 (2007), 135-139; Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 2008), 44-64.

21 Eserin tercümesini de içeren bir çalışma için bk. Cevher Şulul, *Nübüvvet Felsefesi: İbnü’n-Nefis’in Felsefî Romanı Fazıl bin Natık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010).

22 Müellifin hayatı ve bu eseri hakkında bk. M. Yaşar Kandemir, “Münzirî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/35-37.

23 Muhibbüddîn et-Taberî, *Hulâsatü siyeri seyyidi’l-beşer*, thk. Tallâl b. Cemil er-Rifâi (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997).

24 Abdülmü’min ed-Dimyâfî, *es-Sireti’n-nebeviyye*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Haleb: Dârü’s-Sabuni, 1996).

25 İbn Seyyidünnâs, *Nûru’l-Uyûn fi telhisi sîreti’l-emîn ve’l-me’ûn*, thk. Süleyman el-Harş (Dımaşk: Dâru’n-Nevâdir 2006).

- Zehebî (ö. 748/1348), *Muhtasarı Kitâbi 'r-Ravzi 'l-ünüfi 'l-bâsim*²⁶
 - Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), *el-İşâre ilâ sîreti 'l-Mustafâ ve târihi men ba 'dehu mine 'l-hulefâ*²⁷
 - İzzüddîn İbn Cemâ'a (ö. 767/1366), *el-Muhtasarü 'l-kebîr; el-Muhtasarü 's-sağîr*²⁸
 - İbn Kesîr (ö. 774/1373), *el-Fusûl fi 'htisâri sîreti 'r-Resûl*²⁹
 - Şemsüddîn Birmâvî (ö. 831/1428), *el-Muhtasar fi 's-sîreti 'n-nebeviyye*³⁰
 - Şemsüddîn el-Aclûnî (ö. 831/1427-28), *Zehrü 'r-Ravz*³¹
 - Takıyüddîn el-Fâsî (ö. 832/1429), *el-Cevâhirü 's-seniyye fi 's-sîreti 'n-nebeviyye*³²
 - Kutbüddîn İbnü'l-Haydırî (ö. 894/1489), *es-Safâ bi-tahrîri 'ş-Şifâ*³³
 - Abdülbâsit el-Malatî (ö. 920/1514), *Gâyetü 's-sûl ilâ sîreti 'r-Resûl*³⁴
- ***
- İbn Hicce el-Hamevî (ö. 837/1434), *Bulûğu 'l-merâm min Sîreti İbn Hişâm ve 'r-Ravzü 'l-ünüfi ve 'l-l'âm*³⁵

Aslında IV./X. asrın sonundan itibaren muhtasar siyerler yazılmaya başlanmıştır. İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Evcezü 's-siyer*, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *Cevâmî 'u 's-sîre* ve İbn Abdülber'in (ö. 463/1071) *ed-Dürer fi 'htisâri 'l-megâzi ve 's-siyer* adlı eserleri, ilk ve en meşhur örneklerdir.³⁶ Memlûkler döneminde ise iki türden muhtasar siyerlerle karşılaşmaktadır. Söz konusu siyerlerden bir kısmı belli bir eserin ihtisar veya telhis edilmesi suretiyle kaleme alınmış muhtasarlardır. Bunlardan en bilineni, Moğultay b. Kılıç'ın *el-İşâre ilâ sîreti 'l-Mustafâ*'sıdır. Müellifin *ez-Zehrü 'l-bâsim* adlı eserinin kendisi tarafından yapılan muhtasarıdır. Bu sebeple

-
- 26 Zehebî, *Muhtasarı kitâbi 'r-Ravzi 'l-ünüfi 'l-bâsim fi 's-sîreti 'n-nebeviyyeti 'ş-şerîfe*, thk. Abdülaziz Harfuş (Dimaşk: Dârü'l-Beşair, 2005).
- 27 Moğultay b. Kılıç, *el-İşâre ilâ sîreti 'l-Mustafâ ve târihi men ba 'dehu mine 'l-hulefâ*, thk. Muhammed Nizameddin Fütayyih (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1996).
- 28 İzzüddîn İbn Cemâ'a, *el-Muhtasarü 'l-kebîr fi sîreti 'r-Resûl*, thk. Sami Mekki Ani (Amman: Dârü'l-Beşir, 1993); a.mlf., *el-Muhtasarü 's-sağîr fi sîreti 'l-beşîri 'n-nezir*, thk. Muhammed Kemalüddin İzzeddin (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988).
- 29 İbn Kesîr, *el-Fusûl fi sîreti 'r-Resûl*, thk. Muhammed el-İdü'l-Hatrâvî-Muhyiddin Müstû (6. basım, Medine: Dârü't-Türas, 1992).
- 30 Birmâvî ve eseri hakkında bk. M. Esat Kılıçer, "Birmâvî, Muhammed b. Abdüddâim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/204.
- 31 Müellif ve Süheylî'nin *er-Ravzü 'l-Ünüf* isimli eserinin muhtasarı olan bu eseri hakkında bk. Mücteba Uğur, "Aclûnî, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/328; ayrıca bk. Müneccid, *Mu'cem*, 112.
- 32 Bk. Müneccid, *Mu'cem*, 106.
- 33 Müellif ve *eş-Şifâ* üzerine kaleme aldığı bu muhtasar hakkında bk. İsmail Hakkı Ünal, "İbnü'l-Haydırî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/79.
- 34 Abdülbâsit el-Malatî, *Gâyetü 's-sûl fi sîreti 'r-Resûl*, thk. Muhammed Kemâleddin İzzeddin Ali (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988).
- 35 Eserin yazma nüshasının Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 3060'da kayıtlı olduğu bilgisi için bk. Nasuhi Ünal Karaaslan, "İbn Hicce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/66.
- 36 Bk. Casim Avcı, "Muhtasar (İslam tarihi ve medeniyeti)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/63-64.

es-Sîretü's-suğrâ olarak da bilinmektedir. Yine İbn Seyyidünnâs kendi siyeri *Uyûnu'l-eser'i*, *Nûru'l-Uyûn fî telhisi sîreti'l-emin ve'l-me'mun* adıyla ihtisar etmiştir.

Memlükler dönemi muhtasar siyerlerinden bir kısmı ise, herhangi bir başka eserle doğrudan bağı olmayan, müstakil olarak telif edilmiş eserlerdir. Bunlardan en meşhurları ise İbn Kesîr'in *el-Fusûl fî'htisâri sîreti'r-Resûl* adlı eseridir. Daha sonra işaret edileceği üzere İbn Kesîr *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı tarih kitabında da siyere geniş bir yer ayırmıştır. Tek cilt olarak basılan muhtasar siyeri de tarih eseri kadar olmasa da kendi türü içinde oldukça tanınmıştır. Bu eserle ilgili Kutbüddîn İbnü'l-Haydırî'nin (ö. 894/1489) naklettiği bir anekdot hayli dikkat çekicidir. Kendi ifadesiyle İbnü'l-Haydırî, ruhsal bir bunalım esnasında Dımaşk kalesi dâhilindeki Ebü'd-Derdâ mescidinde bir tür inzivaya çekilir. Bu esnada dostlarından birisi, felah bulması için üzerine siyer okumayı teklif eder. Bunun için seçilen eser ise İbn Kesîr'in muhtasar siyeridir.³⁷

Memlükler döneminde kaleme alınan bir diğer muhtasar siyer, Abdülmü'min ed-Dimyâti'nin *el-Muhtasar fî sîreti seyidi hayri'l-beşer* adlı eseridir. İzzüddîn İbn Cemâ'a da Dimyâti'nin muhtasarını tashih etmek için *el-Muhtasaru'l-kebîr* adını verdiği bir eser kaleme alır. Bir de bundan daha önce yazdığı *el-Muhtasaru's-sağîr* isimli müstakil bir muhtasarı vardır. Bunların yanı sıra alanla ilgili en önemli görülen birkaç eserin bir arada ihtisar edilmesiyle oluşturulan eserler göze çarpmaktadır. İbn Hicce el-Hamevi'nin, İbn Hişâm'ın siyeri ile onun şerhi *Ravzü'l-ünüf* ve Kurtubî'nin *el-İ'lâm*'ını birlikte ihtisar ettiği *Bulûğu'l-merâm min Sîreti İbn Hişâm ve'r-Ravzü'l-ünüf ve'l-İ'lâm* adlı eseri bu türe örnek olarak zikredilebilir.

Muhtasar türü siyerlerle ilgili belirtilmesi gereken en önemli husus, ihtiva ettikleri konular açısından kapsamlı siyerlerle örtüşmeleridir. Genelde küçük bir cilt halinde neşredilen ya da yazma nüshaları ortalama 20-40 varak arası olan bu eserler, başlıklarında veya mukaddimelerinde yazarları tarafından muhtasar ya da telhis oldukları açıkça ifade edilen eserlerdir. O nedenle kapsamlı siyerlerden ayrıştırılmışlardır. Muhtasar türünün bütün özelliklerini taşıyan bu eserler her konuyla ilgili son derece özet, tartışmalardan ve ihtilafli rivayetlerden uzak, senet ve kaynak zikretmeksizin bilgilerin derç edildiği metinlerdir. Muhtasar metinlerin telifi ile eğitim gayesi arasındaki yakın irtibat, fıkıh ve hadis gibi İslâmî ilimlerin diğer alanlarıyla ilgili sıkça dikkat çekilen bir husustur. Fıkıh ve hadis metinleri kadar yoğun olmasa da muhtasar siyer metinlerinin de ders halkalarında okunduğu bilinmektedir.³⁸ Nitekim İbn Seyyidünnâs'ın kendi muhtasarının mukaddimesindeki“alınması ve nakledilmesi kolay ve mübtediler için aydınlık, müntehîler için de hatırlatma olsun diye onu telhis etme gereği duydum” şeklindeki sözleri, bu metinlerinin fonksiyonuna dair net bir ifadedir.³⁹

37 Kutbüddîn İbnü'l-Haydırî, *el-Lağzu'l-mükerrrem bi-hasâisi'n-nebiyyi'l-mu'azzam*, thk. Mustafa Samîde (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 13.

38 Örnek olarak Halil b. Aybeg es-Safedî'nin İbn Seyyidünnâs'dan muhtasar siyeri *Nûru'l-uyûn*'u okuduğu ifadesi için bk. es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaut-Türkî Mustafa (29 cilt, Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 1/29.

39 İbn Seyyidünnâs, *Nûru'l-Uyûn*, 19.

Muhtasar gibi manzum eserlerin telifi de genelde ilgili ilim dalının temel düzeyde gerekli bilgilerinin daha kolay ezberlenmesi, muhafazası ve aktarımı amacıyla irtibatlıdır. Memlûkler döneminde bu türden eserlerin de diğerlerine nazaran az olmakla birlikte telif edildiği ve en muteber örneklerinin telifinin bu döneme tesadüf ettiği görülmektedir:

- İbnü'ş-Şehîd (ö. 793/1390), *Fethü'l-karîb fî sîreti'l-habîb*⁴⁰
- Zeynüddîn el-İrakî (ö. 804/1404), *ed-Dürerü's-seniyye fî nazmi's-siyeri'z-zekiyye (Elfiyye fî's-sîre)*⁴¹
- Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şihne (ö. 815/1412), *Sîretü'n-nebî; Sîretü'r-Resûl (Elfiyye fî'l-'ulûmi'l-'aşere içindeki siyer manzumesi)*⁴²
- İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), *Zâtü'ş-şifâ' fî sîreti'n-nebiyyi'l-Mustafâ ve ashâbihi'l-erba'ati'l-hulefâ*⁴³
- Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Bâ'ünî (ö. 871/1466), *Minhatü'l-lebîb fî sîreti'l-habîb*⁴⁴
- Takıyyüddîn İbn Fehd (ö. 871/1466), *en-Nûru'l-bâhiri's-sâtî' min sîreti zi'l-burhâni'l-kâti*⁴⁵
- Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî (ö. 885/1480), *Cevâhirü'l-bihâr fî nazmi sîreti'l-muhtâr*⁴⁶

Memlûkler döneminde, manzum siyerlerin en meşhuru olan Zeynüddîn el-İrakî'nin *ed-Dürerü's-seniyye fî nazmi's-siyeri'z-zekiyye*'si telif edilmiştir. Bin beyitten oluştuğu için *Elfiyye fî's-sîre* adıyla meşhur olmuştur. Müellifin hadis usulüne dair yine çok meşhur bir *Elfiyye*'si daha vardır. Telifinden hemen sonra büyük bir kabul gören bu eser, pek çok şerhe de konu olmuştur.⁴⁷ Ayrıca telif edilen siyerlerde ve şerhlerde kaynak olarak bu manzum siyere sıkça atıf yapıldığı görülmektedir.⁴⁸

Memlûkler döneminde iki manzum siyer kaleme alan Hanefî fakih ve tarihçi Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şihne de bu alanda zikredilmesi gereken isimlerden biridir. Söz konusu eserleri henüz

40 25000 beyitlik bu manzum siyerin yazma nüshalarının Laleli (nr. 2085) ve Zahirîyye (nr. 7938) kütüphanelerinde bulunduğu dair bilgi için bk. Münecid, *Mu'cem*, 122.

41 Zeynüddîn el-İrakî, *Elfiyyetü's-sîreti'n-nebeviyye el-müsemmât nazme'd-düreri's-seniyye fî's-sîreti'z-zekiyye*, thk. es-Seyyid Muhammed b. el-Alevî el-Mâlikî el-Hasenî (Beirut: Dâru'l-Minhâc 2005).

42 Müellif ve manzum siyerlerinin yazma nüshaları hakkında bk. Şükrü Özen, "İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Velîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/222-224.

43 İbnü'l-Cezerî, *Zâtü'ş-şifâ' fî sîreti'n-Nebî ve'l-hulefâ*, thk. Hayif en-Nebhani (Kuveyt: Merkezü'r-Rasihun-Darü'z-Zahirîyye, 2017).

44 Bk. Münecid, *Mu'cem*, 127.

45 Müellifin hayatı ve eserin yazma nüshaları hakkında bk. Sâmî es-Sakkar, "İbn Fehd, Takıyyüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/489-490; Ayrıca bk. Münecid, *Mu'cem*, 130.

46 Yazma nüshası için bk. Münecid, *Mu'cem*, 106.

47 Şerhlerinin Memlûkler döneminde telif edilenleri aşağıda söz konusu edilecektir. Diğerleri için bk. İrakî, *Elfiyye*, 10-11 (neşredenin mukaddimesi).

48 Örnek olarak bk. Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûrû'n-nibrâs alâ sîreti İbn Seyyidi'n-Nâs*, thk. Nureddin Talib v.dğr. (9 cilt, Dimaşk: Darü'n-Nevadir, 2014), 1/127, 146, 261, 277, 279; 2/100, 118.

neşredilmemiş olduğu için alanda hak ettiği ilgiyi görmemiştir. *Sîretü'n-nebî* isimli manzum siyerinin yanı sıra her bir ilim dalını bir bölüm halinde konu aldığı *Elfiyye fi ulûmi'l-aşere* isimli manzumesinin içerisinde de siyere bir bölüm ayırmıştır. Tasavvuf, usûl-i fıkıh, nahiv, mantık, belâgat, ferâiz, tıp, usûlü'd-dîn, icmâ şeklindeki diğer bölümleri üzerine çeşitli müstakil şerhler yazdığı gibi sîretü'r-resûl bölümüne de İbnü'ş-Şihne'nin torunu tarafından bir şerh yazılmıştır.⁴⁹

Manzum ve mensur karışık bir siyer olarak İbn Habîb el-Halebî'nin (ö. 779/1377) *el-Muktefâ min sîreti'l-Mustafâ* adlı eserinden de bahsetmek gerekir.⁵⁰ Eser, mensur kısımlarında da secili bir dil kullanmıştır. Diğer mensur siyerlerden farklı olarak edebi yönü ağır basan, tahkiye ve şiir dilinin harmanlandığı çok latif bir eserdir. Bu nedenle siyer alanında türünün nadir örneklerinden olup müstakil olarak değerlendirmeyi gerektiren bir metindir.

Memlükler dönemi ilim geleneğinin en önemli unsurlarından biri de yoğun bir şekilde sürdürülen şerh-hâşiye faaliyetidir. Siyer alanındaki şerh-hâşiyeler açısından da bu dönem oldukça zengindir:⁵¹

İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebeviyye'sine* şerhler

- Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Aynî (ö. 855/1451), *Keşfü'l-lisâm fi şerhi Sîreti İbn Hişâm*⁵²
- Yûsuf b. Hasen es-Sâlihî İbnü'l-Mibred (ö. 909/1503), *el-Mîre fi halli müşkili's-Sîre*⁵³
- Ömer b. Ali es-Sayrafi ed-Dımaşkı (ö. 917/1511), *Keşfü'l-lisâm an müşkili Sîreti İbn Hişâm*⁵⁴

Tirmizî'nin (ö. 279/892) *eş-Şemâilü'n-nebeviyye'sine* şerhler

- Sıbt İbnü'l-Acemî (ö. 841/1438), *Bulgatü's-sâil an makâsıd'ı's-Şemâil*⁵⁵
- Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî (ö. 902/1497), *Akrabü'l-vesâil ile's-Şemâil*⁵⁶
- Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505), *Zehrü'l-hamâil ale's-Şemâil*⁵⁷
- Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (ö. 923/1517), *(Şerhu) Hâşiye ale's-Şemâil*⁵⁸

49 Özen, "İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Velîd", 21/223-224.

50 İbn Habîb el-Halebî, *el-Muktefâ min sîreti'l-Mustafâ*, thk. Mustafa Muhammed Zehebi (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1996).

51 Bu listeler, *Siyer Yazıcılığında Şerh-Hâşiye Geleneği* başlıklı doktora tezimize dayanarak hazırlanmıştır. Söz konusu eserlerin farklı dönem ve coğrafyalarda telif edilen şerh-hâşiyeleri için tezin birinci bölümüne bakılabilir.

52 Bk. Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşi: mu'cemun şâmil li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi'l-türâsi'l-İslâmî ve beyâni şurûhihâ* (5 cilt, Cidde: Darü'l-Minhac, 2017), 2/1067.

53 Bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşi*, 2/1067.

54 Bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşi*, 2/1067.

55 Bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşi*, 2/1105.

56 Bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşi*, 2/1106.

57 Celâlüddîn es-Süyûtî, *Evsâfü'n-Nebî: Zehrü'l-hamâil ale's-şemâil*, thk. Mustafa Aşur (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, 1988).

58 Bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşi*, 2/1106.

Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) eş-Şifâ'sına şerhler

- Sıbt İbnü'l-Acemî (ö. 841/1438), *el-Muktefâ fi halli elfâzi 'ş-Şifâ*⁵⁹
- Ahmed b. el-Hüseyn er-Remlî (ö. 844/1441), *Şerhu 'ş-Şifâ / Ta'lik ale 'ş-Şifâ*⁶⁰
- Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Halil el-Halebî el-Kabâkîbî (ö. 849/1445), *Zübdetü'l-muktefâ fi tahriri elfâzi 'ş-Şifâ*⁶¹
- Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kalyûbî el-Kâhirî (ö. 849/1445), *Tavzîh mâ yuhfâ min elfâzi 'ş-Şifâ*⁶²
- İmâdüddîn Ebû'l-Fed İsmail İbn Cemâ'a el-Kinânî el-Mısırî (ö. 861/1456), *Şerhu 'ş-Şifâ*⁶³
- Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Kâhirî (ö. 862/1457), *Fethu's-safâ şerhu elfâzi 'ş-Şifâ*⁶⁴
- Ahmed b. Muhammed eş-Şümunnî el-Mısırî (ö. 872/1468), *Müzilü'l-hafâ an elfâzi 'ş-Şifâ (el-İktifâ fi şerhi elfâzi 'ş-Şifâ)*⁶⁵
- Ebû Zer Ahmed b. İbrahim el-Halebî (ö. 884/1479), *Şerhu 'ş-Şifâ*⁶⁶
- Muhammed b. Muhammed el-Makdisî (ö. 905/1499), *Şerhu 'ş-Şifâ li'l-Kâdî İyâz*⁶⁷
- Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (ö. 923/1517), *Hâşiye ale 'ş-Şifâ*⁶⁸

Süheylî'nin (ö. 581/1185) er-Ravzü'l-ünüf'üne haşiyeler

- Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), *ez-Zehrü'l-bâsim fi sîreti Ebi'l-Kâsim*⁶⁹
- Ebû Zekeriyâ Şerefüddîn Yahyâ el-Münâvî (ö. 871/1467), *Hâşiye ale'r-Ravzi'l-ünüf*⁷⁰

Abdülganî el-Cemmâilî'nin (ö. 600/1203) ed-Dürretü'l-mudî'e fi's-sîreti-nebeviyye'sine şerh

- Kutbüddîn el-Halebî (ö. 735/1334), *el-Mevridü'l-azbü'l-henî fi'l-keâm ale's-Sîreti li'l-Hâfız Abdülganî*⁷¹

59 Bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*, 2/1092.

60 Bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*, 2/1092.

61 Bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*, 2/1093.

62 Bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*, 2/1092.

63 Bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*, 2/1092.

64 Bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*, 2/1093.

65 eş-Şifâ'nın çeşitli baskılarında bu şerhe de yer verilmiştir. Örnek olarak bk. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, thk. Abdüsselam Muhammed Emin (2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002).

66 Bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*, 2/1093.

67 Bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*, 2/1094.

68 Bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*, 2/1094.

69 Moğultay b. Kılıç, *ez-Zehrü'l-bâsim fi siyeri Ebi'l-Kâsim*, thk. Ahsen Ahmed Abdüşşekûr (2 cilt, Kahire: Dârü's-Selâm 2012).

70 Bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*, 2/1066.

71 Kutbüddîn el-Halebî, *el-Mevridü'l-azbü'l-henî fi'l-keâm ale's-Sîreti li'l-Hâfız Abdülganî*, thk. Nureddin Talib (3 cilt, Dimaşk: Darü'n-Nevadir, 2014).

İbn Seyyidünnâs'ın *Uyûnu'l-eser*'ine şerhler

- Sıbt İbnü'l-Acemî (ö. 841/1438), *Nûru'n-nibrâs alâ Sîreti İbn Seyyidinnâs*⁷²
- İbnü'l-Mibred ed-Dımaşkî (ö. 909/1503), *el-İktibâs ta'likât ve's-şerh alâ Sîreti İbn Seyyidinnâs*⁷³

Zeynüddîn el-İrâkî'nin *ed-Dürerü's-seniyye fi nazmi's-sîreti'n-nebeviyye*'sine şerh

- İbnü'l-Hâim (ö. 815/1412), *el-Gurerü'l-mudîe fi şerhi nazmi'd-Düreri's-seniyye*⁷⁴
- Ahmed b. el-Hüseyn er-Remlî (ö. 844/1441), *Şerhu Elfiyyeti'l-İrâkî fi's-sîre*⁷⁵
- İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Şerhu'd-Düreri's-seniyye (Şerhu Nazmi's-sîre li'l-İrâkî)*⁷⁶

Memlükler döneminde en çok şerhe konu olan eser, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*'sıdır. Onun ardından Tirmizî'nin *Şemâil*'i ile İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-nebeviyye*'si gelmektedir. İbn Hişâm'ın en meşhur şerhi *er-Ravzû'l-Ünüf* üzerine yazılan iki hâşiye de yine bu dönemde kaleme alınmıştır. İbn Seyyidünnâs'ın siyeri de telifinden kısa süre sonra iki şerhe konu olmuştur. Zeynüddîn el-İrâkî'nin manzum siyerine yazılan ilk üç şerh de yine bu dönem içerisinde yer almıştır.

Memlükler dönemi siyer şerh-haşiyelerinin özelliklerine bakıldığında bir kısmının sadece lafızların doğru şekilde okunmasına ve anlaşılmasına odaklanan lügat türü şerh-haşiyeler olduğu görülmektedir. Bir kısmı ise ansiklopedik mahiyette olup ele aldığı metni her yönüyle değerlendirmektedir.⁷⁷ *Şifâ* ve *Şemâil* gibi daha önce geniş şerh ve haşiye konu olan eserlerin bu dönemdeki şerhlerinin genellikle anlam çözümlemeleri düzeyinde kaldığı görülmektedir. İlk defa şerhe konu olan metinlerin ise bütün yönleriyle değerlendirilmesi tercih edilmiştir. İbn Seyyidünnâs'ın siyerine yazılan şerhlerden ilki olan Sıbt İbnü'l-Acemî'nin eseri bunun en güzel örneklerindedir. Söz konusu eser üzerine yazılan ikinci şerh ise Sıbt İbnü'l-Acemî'nin şerhinden yaklaşık yarım asır sonra ve ilkinin aksine ansiklopedik değil lügat türü şerh usulüyle telif edilmiştir. İbnü'l-Mibred tarafından kaleme alınan bu ikinci şerh; *el-İktibâs ta'likât ve's-şerh alâ Sîreti İbn Seyyidinnâs*, İbn Seyyidünnâs'ın metnine yaklaşımı ve şerh usulü açısından oldukça sınırlı kalmıştır. Zira büyük oranda bazı kelimelerin düzeltilmesi, okunuşları ve anlamlarına dair bilgiler verilmesi ile iktifâ edilmiştir.

Memlükler dönemi siyer şerh-haşiye içerisnde Moğultay b. Kılıç'ın haşiyesi, eleştirel tonu ağır basan bir metin olmasından dolayı dikkati çekmektedir. Moğultay b. Kılıç, Süheylî'nin

72 Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs alâ sîreti İbn Seyyidi'n-Nâs*, thk. Nureddin Talib v.dğr. (9 cilt, Dımaşk: Darü'n-Nevadir, 2014).

73 Bu şerh, *Uyûnu'l-eser*'in çeşitli baskılarında eserle birlikte yayımlanmıştır. Bk. İbn Seyyidünnâs, *Uyûnu'l-eser fi funûni'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer* (2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1974).

74 Bk. Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*, 1/264.

75 Bk. İrâkî, *Elfiyye*, 10 (neşredenin mukaddimesi).

76 Bk. Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ*, 1/4; M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/528.

77 Bu tasnifle ilgili daha ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Yıldız, *Siyer Yazıcılığında Şerh-Haşiye Geleneği*, 61-77.

şerhini tenkit etmek üzere kaleme aldığı *ez-Zehrû 'l-bâsim*'de, öncelikle İbn İshâk, İbn Hişâm ve Süheylî'nin metinlerinin en doğru şekline ulaşmaya gayret etmiştir. Bunun için gerek rivayetleri gerekse metin nüshalarını karşılaştırmalı olarak kullanmış ve söz konusu metinlerdeki bilgileri kaynaklarından kontrol ederek tahkik etmiştir. Metinlerde eksik bırakıldığını düşündüğü, özellikle hadis, ensab ve şiir alanlarındaki çeşitli hususlara işaret ederek bunları ikmal etmiştir. Metinlerdeki hatalı olduğunu düşündüğü konuları ise kademeli bir şekilde tenkit etmiştir. Bazı konularda metnin müellifinin, iddia ettiğinin dışında bilgi veya değerlendirmelerin olduğuna işaret etmekle yetinirken, bazı konularda çelişkileri ortaya koymuştur. Bir üst kademede söz konusu ettiği bilgi ve değerlendirmelerin hatalı yönlerini dile getirirken en üst kademede bunları açık ve kesin bir dille yanıtlamıştır. Her üç metni kapsayan bu kademeli tenkidin, büyük oranda Süheylî'nin şerhine yönelik olduğu vurgulanmalıdır. Son olarak Moğultay b. Kılıç, haşiyesinde İbn İshâk, İbn Hişâm veya Süheylî'nin metinlerinde değinmedikleri, siyerle doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlı olduğunu düşündüğü konulara dair ilave bilgi ve değerlendirmelere de yer vermiştir.⁷⁸

Bir Bölüm Olarak Siyere Yer Veren Eserler

Şimdiye kadar bahsettiğimiz siyer konulu eserlerin yanı sıra konusu siyer olmamakla birlikte türü gereği siyere bir bölüm halinde yer veren eserlere de değinmek gerekir. Bunlar aynı zamanda Memlûkler döneminde en müttekâmil ürünlerinin verildiği tarih, tabakat ve ansiklopedi türü eserlerdir.⁷⁹ Bu eser türlerinden tarih kitaplarına bakıldığında, yaratılıştan başlatılan kronolojik akış içinde peygamberler tarihinin son halkası olarak Hz. Peygamber'in hayatına da yer verildiği görülmektedir. Tarih kitabını İslâm tarihine hasrederek 1. hicrî yıldan itibaren tarihi olayları kaydedenler ise zaten doğrudan Hz. Peygamber'in siyerini ele alarak eserlerini başlatmak durumundadır:

- Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256), *Mir'âtü 'z-zamân fi târihi 'l-a 'yân*⁸⁰
- İbn Vâsıl (ö. 697/1298), *Nazmü 'd-dürer fi 'l-havâdis ve 's-siyer*⁸¹
- Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ali el-Eyyûbî (ö. 732/1331), *el-Muhtasar fi târihi 'l-*

78 Bu hâşiye ile ilgili ayrıntılı bir inceleme için bk. Yıldız, *Siyer Yazıcılığında Şerh-Haşiye Geleneği*, 190-283.

79 Memlûkler dönemi telif geleneği ve bu eser türlerinin gelişimi hakkında değerlendirmeler için bk. Donald P. Little, *An Introduction to Mamluk Historiography* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970); Robert Irwin, "Mamluk Literature", *Mamlûk Studies Review* 7 (2003), 1-29; Stephan Conermann, "On the Art of Writing History in Mamluk Times", *Mamluk Historiography Revisited-Narratological Perspectives* (ed. Stephan Conermann, Göttingen: V&R unipress 2018), 7-25; Şâkir Mustafa, *et-Târihi 'l-Arabî ve 'l-müerrihûn* (4 cilt, Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1980-1993), 3/7-95; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı* (İstanbul: İsar Vakfı Yayınları 1998), 176-250 ("Memlûklar Devrinde Tariheççilik" bölümü); Fatih Yahya Ayaz, "Memlûkler Döneminde Biyografi Yazıcılığı ve İbn Tağriberdî (ö. 874/1469)", *İslam Telif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı* (ed. Hidayet Ayan, İstanbul: Ensar Neşriyat 2018), 187-193.

80 Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü 'z-zamân fi târihi 'l-a 'yân*, thk. Ammar Reyhavi v.dğr. (23 cilt, Dimaşk: er-Risaletü'l-Alemiyye, 2013), 3-4. Ciltler.

81 Müellif ve eserinin yazma nüshası hakkında bk. Cengiz Tomar, "İbn Vâsıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/438-440.

*beşer*⁸²

- İbnü'l-Verdî (ö. 749/1349), *Târîhu İbnü'l-Verdî (el-Muhtasar'a zeyl)*⁸³
- İbnü'd-Devâdârî (ö. 736/1334), *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer: ed-Dürrü's-semîn fi ahbâri Seyyidi'l-mürselîn ve'l-hulefâi'r-râşidîn*⁸⁴
- Şemsüddîn el-Cezerî (ö. 739/1338), *Havâdisü'z-zamân ve enbâ'ühü ve vefeyâtü'l-ekâbir ve'l-a'yân min ebnâ'ihî*⁸⁵
- Zehebî (ö. 748/1348), *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*⁸⁶
- İbn Şâkir el-Kütübî (ö. 764/1363), *Uyûnü't-tevârih*⁸⁷
- İbn Kesîr (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*⁸⁸
- İbn es-Sayrafî Hatîb el-Cevherî (ö. 900/1495), *Nüzhethü'n-nüfûs (kulûb) ve'l-ebdân fi tevârihi'z-zamân (ezmân)*⁸⁹

Memlükler döneminde telif edilen genel dünya tarihi veya İslâm tarihi eserleri içerisinde Zehebî ve İbn Kesîr'in tarihlerinin siyer bölümleri en geniş hacimli olanlardır. Bu iki isim de tarihçiliklerinin yanı sıra hadis ve fıkıh yönleri ağır basan âlimler oldukları için siyer metinleri de bu dönem kâtipleri ya da tarihçileri tarafından kaleme alınan metinlerden farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla örneğin Zehebî'nin tarihinin siyer bölümü, Ebü'l-Fidâ'nın veya İbnü'd-Devâdârî'nin tarihlerinin siyer bölümünden ziyade İbn Seyyidünnâs'ın veya Makrîzî'nin siyerlerine benzemektedir.

Zehebî, hicretin birinci yılıyla eserini başlattığı için öncelikle yıl yıl Medine dönemi anlatılmaktadır. Ondan sonra Hz. Peygamber'in nesebinden başlayarak hicrete kadar hayatı ile mucizeleri, ahlâkı, hasâisi, ailesi, eşyaları, vefatı gibi diğer konulara yer verilmektedir. Baskısı iki cilt hacminde olan bu siyer bölümü, muhtevası ve usulü ile orta hacimli kapsamlı

82 Ebü'l-Fidâ, *Târîhu Ebi'l-Fidâ*, thk. Mahmûd Deyyub (2 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/167-218.

83 İbnü'l-Verdî, *Tetimmethü'l-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer (Târîhu İbni'l-Verdî)*, thk. Ahmed Rıfâd Bedrâvi (2 cilt, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1970), 1/151-214.

84 İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer: ed-Dürrü's-semîn fi ahbâri Seyyidi'l-mürselîn ve'l-hulefâi'r-râşidîn*, thk. Muhammed es-Saîd Cemaleddin (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981), 5-153.

85 Umumi bir İslâm tarihi olan ve hicretten itibaren olayları kronolojik olarak anlatan eserin yayınlanan kısımları Memlükler dönemi yıllarını ihtiva etmektedir. Müellif ve eseri hakkında bk. A.S. Bazmee Ansari, "Cezerî, Muhammed b. İsmail", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/506-507.

86 Şemsüddîn ez-Zehbî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (2. Basım, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990) (1. Cilt: el-Megâzi, II. Cilt: es-Siretü'n-nebeviyye).

87 Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Uyûnü't-tevârih*, thk. Hüsameddin Kudüsî (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1980). 512 sayfalık bu kitap, Hz. Peygamber'in nesebi ile başlayıp hicretin 13. yılı olayları ile sona ermektedir. Dolayısıyla müstakil yayınlanan bu cildin neredeyse tamamı; 1-474. sayfalar arası, siyeri konu almaktadır.

88 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (21 cilt, Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997-1999). Bu baskıda III.-IX. ciltlerde yer alan siyer bölümünün müstakil olarak da farklı baskıları yapılmıştır. Bk. a.mlf., *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvahid (4 cilt, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1976).

89 Eserin, müellifin yaşadığı dönem tarihi olaylarını kapsayan ikinci bölümü yayınlanırken siyer bölümünü de içeren ilk kısmı henüz yazma halindedir. Bk. Zekerîya Kurşun, "Hatîb el-Cevherî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/460-461.

bir siyer kitabı olarak değerlendirilebilir. İbnü'd-Devâdârî ise *ed-Dürri's-semîn fi ahbâri seyidi'l-mürselîn* ismini verdiği siyer bölümünü telhis olarak kaleme aldığını ifade etmektedir. Muhtevasına bakıldığında Hz. Peygamber'in hayatının kronolojik olarak anlatılmasının yanı sıra isimleri, sıfatları, ahlâkı, ailesi, eşyaları vb. diğer konulara da yer verilmektedir. Ancak İslâmî ilimlerin diğer alanlarında derinleşmemiş, salt bir tarihçi olarak kaleme aldığı metnin bunu yansıtacak şekilde diğer dönem siyerlerinden farklılaştığı görülmektedir. Nitekim kendisi de çeşitli hususlarda âlimlerin onayını aldığını eserinde belirtme ihtiyacı hissetmiştir.⁹⁰

Tabakatların siyer bölümlerine gelince öncelikle belirtilmesi gereken husus; Memlûkler döneminde telif edilen tabakat sayısına oranla siyer bölümünü ihtiva eden eser sayısının oldukça sınırlı kaldığıdır. İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ından itibaren takip edilen, tabakât eserinin siyer ile başlatılması usulünün, Memlûkler döneminde bu kadar az örneğiyle karşılaşmamızın temel nedeni ise, tabakatların bu dönemde genellikle yüzyıllık dilimlerle belli asırları kapsayacak şekilde veya müellifinin çağdaşlarına ve ilim dallarına tahsis edilerek telif edilmesidir. Tespit edildiği kadarıyla siyer bölümünü havi tabakat eserleri şunlardır:

- Nevevî (ö. 676/1277), *Tehzibü'l-esmâ ve'l-lugât*⁹¹
- Zehebî (ö. 748/1348), *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*⁹²
- Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*⁹³
- İbn Tağriberdî (ö. 874/1470), *Mevridü'l-letâfe fi men veliye's-saltana ve'l-hilâfe*⁹⁴

Memlûkler döneminin en önemli tabakat müelliflerinden Zehebî'nin *A'lâmü'n-nübelâ*'sında aslında siyer ve râşid halifeler yer almamaktadır. Müellif eserinin başında *Târihü'l-İslâm*'daki ilgili bölümün buraya da eklenmesi düşüncesiyle tekrar yazmadığını dile getirmektedir. Nitekim *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*'nın baskısında yer verilen ilgili bölümler, bu şekilde diğer eserinden iktibasla oluşturulmuştur.⁹⁵

Nevevî ve Safedî'nin eserlerindeki siyer bölümleri de muhtasar siyerlerle oldukça benzer bir muhteva ve usule sahiptir. Nevevî, Şâfi'î fikhının temel metinlerinde zikredilen isimleri tanıtmak ve kelimeleri açıklamak için kaleme aldığı *Tehzibü'l-esmâ ve'l-lugât* kitabının ilk bölümü olan *esmâ* kısmına Hz. Peygamber'in siyeri ile başlayıp ardından İmam Şâfi'î ile devam etmektedir.⁹⁶ Safedî'nin *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* adlı eseri de bilindiği gibi aslında İbn

90 İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürri's-semîn*, 9.

91 en-Nevevî, *Tehzibü'l-esmâ ve'l-lugât*, thk. Abduh Ali Kuşek (4 cilt, Dimaşk: Dâru'l-Fayhâ, 2006), 1/51-154. Siyer bölümünün çeşitli müstakil baskıları da yapılmıştır. Bk.a.mlf., *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Abdurraûf Ali-Bessâm Abdülvehhâb el-Câbi (Dimaşk: Dâru'l-Basâir 1980).

92 Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ: es-Sîretü'n-nebeviyye I-II*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996).

93 Safedî, *el-Vâfi*, 1/62-96.

94 İbn Tağriberdî, *Mevridü'l-letâfe fi men veliye's-saltana ve'l-hilâfe*, thk. Nebil Muhammed Abdülaziz Ahmed (2 cilt, Kahire: Vizaretü's-Sekâfe el-Hey'etü'l-Amme, 1997), 1/5-44.

95 Zehebî, *Siyer*, 1/6 (neşredenin mukaddimesi)

96 Nevevî'nin eserindeki siyer bölümü hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Güllü Yıldız, "Nevevî'nin Siyer Yazıcılığına Katkıları", *İmam Nevevî* (ed. Nail Okuyucu, yayın aşamasında)

Hallikan'ın eserine bir zeyl olarak kaleme alınmıştır. Hz. Peygamber'in siyeri ile başlayan bu eser, yine ona hürmeten ismi Muhammed olanlarla devam etmekte, ondan sonra alfabetik usule dönülmektedir.⁹⁷

İbn Tağrıberdî ise muhtasar bir halifeler ve sultanlar tarihi/tabakatı olarak kaleme aldığı eserine Hz. Peygamber'in mevlidi, hicrete kadar geçen bazı olaylar, isimleri, bazı gazveleri, ailesi, eşleri, kâtipleri ve vefatından bahisle başlamaktadır. Ardından râşid halifelerden itibaren kendi dönemine kadar sırasıyla halifeleri ve Eyyübîlerden itibaren Mısır sultanlarını konu etmektedir. Hz. Peygamber'in mevlidine başlarken özellikle muhtasar olduğu belirtilmektedir. Siyer bölümünün kapsamı diğer siyerlere kıyaslandığında, mucizeleri, ahlâkı, hasâisi gibi konulara değinmediği göze çarpmaktadır.

Siyer bölümünü havi bir diğer eser türü ise Memlükler dönemi telif geleneğine damgasını vuran ansiklopedilerdir. Elbette modern kullanımıyla kıyaslanmaması gereken bu isimlendirme, “ansiklopedik” şeklinde Memlükler dönemi telif geleneğinin tamamını nitelendiren bir sıfat olarak kullanıldığı gibi bu dönemde telif edilen müşahhas örnekleriyle de bir türe ad olarak verilmiştir.⁹⁸ Genellikle edip ve kâtip yönüyle tanınmış müellifler tarafından yazılan bu ansiklopedilerin en meşhurları ve aynı zamanda siyer bölümünü havi eserler şunlardır:

- Nüveyrî (ö. 733/1333), *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*⁹⁹
- İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1348), *Mesâlikü'l-epsâr fî memâliki'l-emsâr*¹⁰⁰

Bu iki ansiklopedik eser de tıpkı genel tarihler gibi Hz. Peygamber'in siyerine yer vermişlerdir. Hatta Ömerî'ninki müstakil bir cilt halinde basılmıştır.¹⁰¹ Nüveyrî'ninki ise eser baskısının 16-17-18. ciltlerinde bulunmaktadır ki bu da hacim olarak bütün kitabın %11'lik bir kısmına tekabül etmektedir.¹⁰²

97 Safedî, *el-Vâfi*, 1/97.

98 Bk. J. Van Ess, “Encyclopaedic activities in the Islamic world: a few questions, and no answers”, *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth-Century Islamic World* (ed. Gerhard Endress, Leiden: Brill, 2006), 3-19; Elias Muhanna, “Why was the fourteenth century a century of Arabic encyclopaedism?”, *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance* (ed. Jason König Greg Woolf, Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 343-356; Maaika Van Beikel, “Opening up a world of knowledge: Mamluk encyclopaedias and their readers”, *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance* (ed. Jason König Greg Woolf, Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 357-375.

99 en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*, thk. Müfid Kumayha vdğr. (31 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2004), 16-18. Ciltler.

100 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr fî memâliki'l-emsâr (Routes toward insight into the capital empires)*, ed. Fuat Sezgin (27 cilt, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1988), 23/ 248-369; 25/125-145.

101 İbn Fazlullah el-Ömerî, *es-Siretü'n-nebeviyye fî Mesâliki'l-epsâr fî memâliki'l-emsâr*, thk. Muhammed İsa Hariri (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997).

102 Elias İbrahim Muhanna, *Encyclopaedism in Mamluk Period: The Composition of Shihâb al-Dîn al-Nuwayrî's (d. 1333) Nihâyat al-Arab fî Funûn al-Adab* (Cambridge: Harvard University, Doktora tezi, 2012), 145. Muhanna'nın bu çalışmasında *Nihâyetü'l-ereb*'in ayrıntılı bir içerik analizi yapılmıştır. Bk. a.mlf., *Encyclopaedism in Mamluk Period*, 99-151.

Memlûk Dönemi Siyer Konulu Tartışmalar

Şimdiye kadar kısmen işaret ettiğimiz metinler, ilim çevresi içerisinde telif edilen ve âlimler ile okur-yazarlar arasında tedavüle giren, ayrıca ders halkalarıyla daha geniş çerçevede halka ulaşan siyerlerdir. Buna karşın modern araştırmacıların “popüler”¹⁰³ şeklinde nitelendirdiği, dönemin âlimlerinin de eleştirilerine konu olan bazı siyerler de vardır. Memlûkler dönemi siyer konulu tartışmaların tespitlerimize göre bu iki düzlemde sürdürüldüğü söylenebilir. Yani öncelikle âlimler arasında, siyerin belli konularına dair eserlerinde veya müstakil risaleler telif etmek suretiyle dile getirdikleri görüşlerine karşın tamamen veya kısmen zıt görüşlerin paylaşıldığı bir düzlem söz konusudur. İkinci olarak da âlimlerin, kussâs denilen halk hikâyecilerinin ve vaizlerin, Hz. Peygamber’in hayatından kesitler ve özellikle de mevlid, mucize ve delâil konularında anlattıklarına ve bu anlatımlara kaynak teşkil eden bazı metinlerine karşı geliştirdikleri eleştirel bir tavırdan bahsetmek gerekir. Bu eleştirel tavrın gerek verilen fetvalarla gerekse o konularla ilgili eser telif etmek suretiyle ortaya koyulduğu görülmektedir.

Öncelikle “popüler” diye nitelendirilen metinlere bakacak olursak en meşhuru, Ebü’l-Hasen el-Bekrî’nin *Siyerü’l-Bekrî*’sidir. XIII. asırda yaşadığı tahmin edilen ve “Basralı vâiz” diye tanınan Ebü’l-Hasen el-Bekrî’nin tarihî şahsiyeti ve eserleri hakkında bilinenler oldukça sınırlıdır. Kendisine atfedilen eserlerin Hz. Peygamber’in hayatı ve İslamiyet’in ilk dönemine dair uydurma hikâyelerle dolu olduğu ve bu hikâyelerin kendisinden sonra da başkaları tarafından yeniden yorumlanarak anlatılmaya devam ettiği bilinmektedir.¹⁰⁴ Zehebî’nin hakkında “yalancı, deccal, hikâyeler uyduruyor yine de kitapları okunuyor ve kitapçılarda satılıyor”¹⁰⁵ ve “iftira etmekten ve yalan söylemekten utanmayan, hatta Müseylimetü’l-Kezzâb’dan daha yalancı biri, zannedersen bu asırda yaşadığı”¹⁰⁶ dediği Bekrî’ye siyerle ilgili çeşitli eserler atfedilmektedir. Bunlardan en önemlisi Nûr-ı Muhammedî’nin yaratılışı ve Hz. Peygamber’e intikaline kadar geçirdiği süreci tahkiye eden *İntikâlü envâri mevlidi’l-Mustafâ el-Muhtâr ve mu’cizatuhû ve megâzihi* adlı eseridir.¹⁰⁷ Kendisinden sonra yazılan siyerlere tesir eden bu eser, Darîr’in siyerinin de en önemli kaynaklarından ve bu şekilde Osmanlı düşünce dünyasına aktarılmıştır.¹⁰⁸

103 Havas-avam, ilmi/yüksek kültür-popüler kültür gibi ayrımlar ve bu ayrımların tazammun ettiği meseleler, bu çalışmanın konusu olmadığı için tartışılmayacaktır. Bununla birlikte metinler arasında önemli bir mahiyet ve düzlem farkının yanı sıra söz konusu edilen metinlerin kabul gördüğü zümreler açısından da katı olmasa da bir farka işaret etmek için bu nitelendirmelere başvurmak durumunda kalınmıştır.

104 DİA, “Bekrî, Ebü’l-Hasan el-Kasâsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/366.

105 Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (4 cilt, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife 1963), 1/112.

106 Zehebî, *Siyer*, 19/36.

107 Bu eserin mahiyeti hakkında bk. Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo* (Cambridge: Cambridge University Press 1992), 23-39; Marion Holmes Katz, *The Birth of the Prophet Muhammad: Devotional Piety in Sunni Islam* (London: Routledge 2007), 6-50.

108 Mustafa Erkan, “Sîretü’n-nebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/269-270.

Zehebî, İbn Kesîr, İbn Hacer ve Kalkaşandî gibi müelliflerin sert bir şekilde eleştirdiği Bekrî'nin eseri, bütün bu eleştirilere rağmen yaygınlaşmış ve özellikle kussâsın da önemli kaynakları arasına girerek içeriği çok daha geniş kitlelere ulaştırılmıştır.¹⁰⁹ Bekrî'nin kitabına karşı harekete geçenlerden biri de İbn Teymiyye'dir. Bir fetvasında *Tenakkulâtu'l-envâr* ismiyle kaydettiği bu kitabın, iftira ve yalan dolu kitapların başında geldiğini belirterek kitapta yer verilen rivayetlerin uydurma olduklarını ispatlama yoluna gitmiştir. Fetvanın sonunda Ebû'l-Hasen el-Bekrî'nin, Allah ve Resûlü hakkındaki yalanları, iftiraları, sebep olduğu fesat sebebiyle ve bunları taammüden yaptığı için kanının dökülmesinin câiz olduğu hükmüne varmıştır. Ayrıca bu hikâyelerin yalan ve bâtil olduğunu herkese anlatma sorumluluğunun, ilim ehline düştüğüne işaret etmiştir.¹¹⁰

Memlükler döneminde sadece Bekrî'nin eseri ve hikâyeleri değil vâiz ve kussâsın anlattığı diğer hikâyelerin de çeşitli düzeylerde eleştirildiği görülmektedir.¹¹¹ Bazen İbn Teymiyye'de olduğu gibi fetvalara bazen de müstakil eserlere konu edilen eleştirilerin yanı sıra âlimler tarafından kussâsa karşı "sahih" eserler telif etme gayretine girişildiği görülmektedir. Adeta İbn Teymiyye'nin fetvasında vurguladığı sorumluluğun gereğini yerine getiren âlimler, örneğin uydurma hikâyelerin yoğunlaştığı konuların başında gelen Hz. Peygamber'in mevlidi hakkında eser telif etmeye özel bir gayret sarf etmiş görünmektedir. Bu dönemde Hz. Peygamber'in doğumu hakkında anlatılan uydurma hikâyelere karşı ve edebî-manzum mevlidlerin dışında çok sayıda "ilmî/sahih" mevlid kaleme alınmıştır:

- Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Ca'berî (ö. 732/1332), *Mevâridü'l-kirâm fî mevlidi'n-Nebî aleyhisselâm*¹¹²
- İbnü'z-Zemlekânî (ö. 727/1327), *Mevlidü'n-Nebî*¹¹³
- Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî (ö. 761/1359), *Dürretü's-seniyye fî mevlidi hayri'l-beriyye*¹¹⁴
- İbn Kesîr (ö. 774/1373), *Mevlidü Resûlillah*¹¹⁵

109 Eleştiriler için bk. Shoshan, *Popular Culture*, 23.

110 İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asîmi en-Neccî (36 cilt, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991), 18/351-354.

111 Bu konudaki eleştiriler ve telif edilen eserler üzerine müstakil bir çalışma için bk. Jonathan P. Berkey, *Popular preaching and religious authority in the Medieval Islamic Near East* (Seattle: Washington University Press, 2001).

112 Müellif ve eserinin yazma nüshası hakkında bk. M. Kemal Atik, "Ca'berî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/527-528.

113 Eserin içeriği ve yazma nüshası hakkında bk. Katz, *The Birth of the Prophet*, 55.

114 Eserin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Fatih, nr. 5293'de kayıtlı mecmuanın dördüncü risalesi olarak 95b-112a. varakları arasında yer almaktadır. Selman Başaran, söz konusu mecmuada el-Alâî'ye ait iki mevlid olduğunu belirtse de bu doğru değildir. Mecmuada *Dürretü's-seniyye*'den hemen sonra gelen ve Başaran tarafından yanlışlıkla el-Alâî'ye nispet edilen *el-Mevridü'r-revî fî mevlidi'n-nebevî* isimli eser, el-Alâî'ye değil Ali el-Kârî'ye aittir. Bk. Selman Başaran, "Alâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/332.

115 İbn Kesîr, *Mevlidü Resûlillah*, thk. Salâhuddîn el-Müneccid (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedid), 1961.

- İbn Habîb (ö. 779/1377), *Mevlidü'n-Nebî*¹¹⁶
- İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), *Mevlidü'n-Nebî*¹¹⁷
- İbn Nâsirüddîn ed-Dımaşkî (842/1418), *Mevridü's-sâdi fi mevlidi'l-hâdi*¹¹⁸
- Şemsüddîn Sehâvî (ö. 902/1497), *el-Fahru'l-ulvî fi mevlidi'n-Nebî*¹¹⁹
- Ali b. Süleyman el-Merdâvî (ö. 885/1480), *el-Menhelü'l-azbi'l-gazîr fi mevlidi'l-Hâdi'l-beşîr ve'n-nezîr*¹²⁰
- Âişe el-Bâûniyye (ö. 922/1516), *el-Mevridü'l-enhâ fi'l-mevlidi'l-esnâ*¹²¹

İbn Teymiyye'nin yukarıda işaret edilen; âlimlerin sorumluluklarına dair ifadelerinin de etkisiyle olsa gerek İbn Kesîr'in eseri başta olmak üzere çok sayıda mevlid yazılmıştır. Bu mevlidler yazılmakla kalmamış aynı zamanda özellikle mevlid kandillerinde kıraat meclisleri düzenlenerek içerikleri her iki düzlemde de tedavüle sokulmuştur.¹²² İbn Teymiyye'nin talebelerinden ve fikrî takipçilerinden kabul edilen, vefat ettiği yanına defnedilen İbn Kesîr'in *Mevlid*'inin tek yazma nüshasındaki nota göre, bu eser Dımaşk Muzafferî Camii'nin müezzinlerinden İmâdüddîn Ebû Bekr b. Şeyh Bedrüddîn Hasen'in isteği üzerine (*bi-resmi Şeyh İmâdüddîn Ebû Bekr b. Şeyh Bedrüddîn Hasen el-müezzin bi'l-Câmi' el-Muzafferî*) kaleme alınmıştır. Eseri yayınlayan Müneccid, Dımaşk'ın Sâlihiye bölgesindeki büyük Hanbelî camilerinden biri olan bu caminin, düzenlediği mevlit ihtifalleri ile tanınan Muzafferüddîn Kökböri (ö. 630/1233) tarafından inşa ettirildiğine ve bu camide de mevlid ihtifali yapıldığına dikkat çekerek adı geçen müezzinin, ihtifal esnasında okunmak üzere, İbn Kesîr'den bu eseri telif etmesini istediği yönünde bir tahmin yürütmüştür. Yine Müneccid'e göre, başkasından değil de İbn Kesîr'den böyle bir istekte bulunulması, mevlid ihtifalinin dinen mahzuru olmadığını göstermek amacına matuftur. Zira kitabın ilk sayfasında İbn Kesîr'in isminden hemen sonra onun İbn Teymiyye'nin talebesi olduğu açıklamasına yer verilmiştir.¹²³

Bu noktada dönemin önemli tartışma konularından olan mevlid ihtifallerinin cevazı meselesine de değinmek gerekir. Mevlid kandillerinde büyük ihtifaller düzenlenmesi, bu konu hakkındaki eser teliflerini hem metnin muhtevası hem de üretilen metin sayısı açısından etkilemiş görünmektedir. Bekrî'nin *Envâr*'ı da yazmalarındaki ifadeler açıkça gösterdiği üzere mevlid ihtifallerinde okunmak üzere tanzim edilmiştir. Bu ihtifaller, kussâs ve vaizlerin performansları için en verimli zamanların başında gelir ve bu nedenle mevlid kutlamaları ile kussâs ve vaizlerin

116 Eser hakkında bk. Katz, *The Birth of the Prophet*, 56.

117 Eserin yazma nüshası hakkında bk. Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/556; Katz, *The Birth of the Prophet*, 56.

118 Eserin yazma nüshaları hakkında bk. M. Yaşar Kandemir, "İbn Nâsirüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/228.

119 Bk. Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/478.

120 Bk. Ferhat Koca, "Merdâvî, Ali b. Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/177.

121 Çeşitli baskıları yapılan ve manzum-mensur karışık bir mevlid olan bu eser hakkında bk. Ahmet Özel, "Bâûniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/213.

122 Katz, *The Birth of the Prophet*, 56-57.

123 İbn Kesîr, *Mevlid*, 9-11 (neşredenin mukaddimesi)

anlatıları bir arada tartışılmış; İbnü'l-Hac'ın, *el-Medhal*'indeki bölüm¹²⁴ dışında bu konuya has metinler telif edilmiştir. Bu eserlerin başında Tâcüddîn el-Fâkihânî'nin (ö. 734/1334), *el-Mevrid fi'l-keâm alâ ameli'l-mevlid* adlı eseri gelmektedir. Burada mevlid kutlaması bid'at-ı seyiyie olarak değerlendirilmiştir.¹²⁵ Zeynüddîn el-İrâkî'nin, *el-Bâis ale'l-halâs min havâdîsi'l-kussâs*'ı¹²⁶ yanında Süyûtî'nin, *Tahzîru'l-havâs min ekâzibi'l-kussâs*'ı da vaiz ve kıssacıları eleştiren en önemli eserlerdendir.¹²⁷ Süyûtî bu eserinde kussâs ve vaizleri eleştirirken *Hüsnü'l-maksûd fi ameli'l-mevlid* adlı eserinde bid'at-ı hasene olarak kabul ettiği mevlid ihtifallerinde, Kur'an okunması yanında Hz. Peygamber hakkında hikâyeler anlatılmasını hoş görmüştür.¹²⁸ Bütün bu eleştiriler ve “makbul” mevlid yazma gayretlerine rağmen Bekrî'ninki gibi popüler metin ve anlatıların önüne geçilemediği anlaşılmaktadır. İbn Kesir ve el-Alâî gibi Şam çevresinden muhaddislerin başını çektiği âlimler, “ilmî” mevlid metinleri telif etmiş olsalar da söz konusu mevlidlerin yalnızca birer nüshasının günümüze ulaşmasından anlaşılacağı üzere popüler metinler karşısında tutunamamışlardır.

İbn Kesir'in, siyerin müteallikatı olarak şemâil, delâil ve fezâil ile birlikte zikrettiği hasâis konusu¹²⁹ da mevlidlerle aynı bağlamda olmasa da tartışılan bir diğer husustur. Gerek kapsamlı gerekse muhtasar siyerlerin yer verdiği en önemli alt başlıklardan biri olduğuna daha önce temas ettiğimiz Hz. Peygamber'in hasâisi, bu dönemde telif edilen pek çok müstakil esere de konu olmuştur. Dolayısıyla hasâis türü eserlerin de Memlûkler döneminde oldukça zenginleştiği; hatta türünün en hacimli ve etkili eserlerinin bu dönemde telif edildiği görülmektedir:

- İzzüddîn İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262), *Bidâyetü's-sûl fi tafzîli'r-Resûl*¹³⁰
- Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370), *Ercûze fi hasâisi'n-Nebî*¹³¹
- İbnü'l-Mülâkkın (ö. 804/1401), *Gâyetü's-sûl fi hasâisi'r-Resûl*¹³²
- Abdurrahman b. Ömer el-Bulkînî (ö. 824/1421), *el-Hasâisü'n-nebevîyye*¹³³
- İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *el-Envâr bi-hasâisi'l-muhtâr*¹³⁴

124 İbnü'l-Hac el-Abderî, *el-Medhal* (4 cilt, Kahire: Dâru'l-Hadis 1981), 2/2-33.

125 Bk. Tâcüddîn el-Fâkihânî, *el-Mevrid fi'l-keâm 'alâ 'ameli'l-mevlid*, nşr. Ali b. Hasan b. Abdülhamîd (*Resâ'il fi'ükmî'l-i'tifâl bi'l-mevlidi'n-Nebevî* içinde, 2 cilt, Riyad: Dâru'l-Âsime 1998), 1/6-14.

126 Zeynüddîn el-İrâkî, *el-Bâis ale'l-halâs min havâdîsi'l-kussâs*, thk. Muhammed es-Sabbâğ (*Eadv'ü's-şerf'a* içinde, 4. Sayı, Riyad 1393), 81-171.

127 Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tahzîru'l-havâs min ekâzibi'l-kussâs*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (2. basım, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984).

128 Süyûtî, *Hüsnü'l-maksûd fi ameli'l-mevlid*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985).

129 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/384.

130 İbn Abdüsselâm, *Bidâyetü's-sûl fi tafzîli'r-Resûl*, thk. Muhammed Nâsrüddîn el-Elbânî (4. basım, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1986).

131 Müneccid, *Mu'cem*, 187. Ayrıca bk. Erdinç Ahatlı, “Hasâisü'n-nebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/280.

132 İbnü'l-Mülâkkın, *Gâyetü's-sûl fi hasâisi'r-Resûl*, thk. Abdullah Bahrüddîn Abdullah (Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1993).

133 Abdurrahman b. Ömer el-Bulkînî, *el-İbrîzü'l-hâlîs ani'l-fidda fi ibrâzi me'âni hasâisi'l-Mustafâ elleti fi'r-ravza*, thk. Selim Muhammed Amir (Amman: Ervika li'd-Dirasât ve'n-Neşr, 2015).

134 Müneccid, *Mu'cem*, 187.

- Kutbüddîn İbnü'l-Haydırî (ö. 894/1489), *Lafzu'l-mükerrerem fî hasâisi'n-nebiyyi'l-mu'azzam*¹³⁵
- Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505), *el-Hasâisü'l-kübrâ* (müellifin ihtisarı: *Enmûzecü'l-lebib fî hasâisi'l-habîb*)¹³⁶

Yukarıda sıralanan eserlerin yanı sıra literatürde Moğultay b. Kılıç'a ait bir *Hasâisü'n-Nebî* risalesinden bahsedilmektedir.¹³⁷ Ancak yaptığımız çalışma neticesinde bu risalenin müellifin muhtasar siyeri *el-İşâre*'nin hasâis konusuyla ilgili bölümlerinin sonraki asırlarda bir başkası tarafından müstakil istinsahıyla oluşturulduğu anlaşılmıştır.¹³⁸

İlk defa İmam Şâfi'î tarafından temas edildiği bilinen hasâis konusu, ondan sonra da Şâfi'î fakihlerinin, eserlerinin nikâh bahislerinde ve genel olarak “vâcibât, muharremât, mübahât ve sadece ona lütfedilen üstünlükler” şeklinde fikhî hüküm temelli dörtlü bir tasnifle ele aldıkları bir konu olmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in hasâisine dair metinler, müstakil eserlere konu olmadan önce de fikhî ve siyer kitaplarında birer bölüm olarak yer almaktaydı. Misalen dönemin önemli Şâfi'î fakihlerinden kabul edilen İbn Kesîr de muhtasar siyeri *el-Fusûl*'ün son başlığı olarak Hz. Peygamber'in hasâisine yer verirken İmam Şâfi'î'nin bu konuda öncü olduğu vurgusu ile sözlerine başlar. Yerleşik dörtlü fikhî tasniften daha farklı bir usûl takip eden İbn Kesîr, bilindiği kadarıyla daha önce uygulanmamış bir şekilde siyerinin hasâis bahsinde fikhî kitaplarının bablarını temel alır; “kitabü'l-ıman” ile başlayıp “taharet, salat” diye devam eder.¹³⁹ Hasâis literatürünün en hacimli ve meşhur eseri olarak kabul edilen Süyûtî'nin *el-Hasâisü'l-kübrâ*'sı ise aynı zamanda mucizelere de yer verdiği için dörtlü fikhî tasnife uymayan bir yapı arz etmektedir. Ancak müellif tarafından yapılan ihtisarı; *Enmûzecü'l-lebib*, fikhî tasnifi sürdürmüştür.

Hasâis metinlerinin fikhî meselelere taalluk eden yönünün dışında Hz. Peygamber'e mahsus özellikleri ihtiva ettikleri için teberrüken okunması ve evlerde bulundurulması geleneği de Memlûkler dönemi teliflerinin keyfiyet ve kemiyetine etki etmiş olsa gerektir.¹⁴⁰ Nitekim Kutbüddîn İbnü'l-Haydırî de *el-Lafzu'l-mükerrerem* adlı eserinin mukaddimesinde, hasâis konusunda bu eseri yazmış olması sayesinde yaşadığı ruhi bunalımdan kurtulduğunu ifade etmektedir.¹⁴¹

Modern dönemde abartılı ve uydurma rivayetleri içerdiği iddiasıyla tartışılmaya başlanan hasâis literatürünün, Memlûkler döneminde ise daha farklı bir açıdan tartışıldığı görülmektedir.

135 Kutbüddîn İbnü'l-Haydırî, *el-Lafzu'l-mükerrerem bi-hasâisi'n-nebiyyi'l-mu'azzam*, thk. Mustafa Sumeyde (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997).

136 Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ* (2 cilt, Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985); a.m.f., *Enmûzecü'l-lebib fî hasâisi'l-Habîb*, thk. Yunus Şehab (Beirut: Daru İbn Hazm, 2014).

137 Örneğin bk. Ahathl, “Hasâisü'n-nebi”, 16/280.

138 Bk. Güllü Yıldız, “Moğultay b. Kılıç'ın el-Hasâisü'n-Nebeviyye Telifi Hakkında Bir İnceleme”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 7-42.

139 İbn Kesîr, *el-Fusûl*, 278-344.

140 Hasâis metninin teberrüken okunması hakkında bkz. Yıldız, “Moğultay b. Kılıç'ın el-Hasâisü'n-Nebeviyye Telifi”, 18-22.

141 İbnü'l-Haydırî, *el-Lafzu'l-mükerrerem*, 14.

Fikhî yönü öne çıkan bu tartışmada, Hz. Peygamber'in istisnai konumu dolayısıyla hüküm olarak insanların geneline bağlayıcı bir etkisi olmayan bu hususiyetlerinin söz konusu edilmesinin ne kadar gerekli olduğu üzerinde durulmaktadır. Zira hasâis bahislerinde gerek rivayetlerin sıhhati gerekse bu rivayetlere taalluk eden fikhî hükümler açısından pek çok ihtilaf bulunmaktadır. Özellikle Nevevî'nin hasâis bahsine girişte bu konuda Şâfi'î mezhebi içindeki ihtilafı zikrederek kendi görüşünü beyanından sonra, hasâise eserlerinde yer veren veya bu konuda müstakil eser kaleme alan incelediğimiz bütün müellifler bu tartışmaya da değinmişler ve genel olarak Nevevî'nin olumluyıcı tavrını benimsediklerini ifade etmişlerdir.¹⁴² Elbette bu noktada yukarıda sıralanan müelliflerinin çoğunluğunun Şâfi'î mezhebine mensup olduğunu da vurgulamak gerekir. Örneğin Kutbüddîn İbnü'l-Haydırî, mukaddimesinde sadece kitabı telif sürecini değil, hasâis literatürünün nasıl oluştuğunu, kendinden önce bu alanda eser telif edenleri zikredip değerlendirmiş, ardından kendi kitabını yazarken kullandığı temel kaynaklar olarak İbnü'l-Mülakkın ve Bulkînî'nin eserlerine işaret etmiştir. Son olarak hasâis konusuyla ilgili ihtilafı ayrıntılarıyla ele alıp Nevevî'nin yaklaşımını değerlendirmiştir. Ardından teberrük için el-Müzeni'den naklen İmam Şâfi'î'nin hasâis bahsindeki rivayetlerine yer vererek eserine başlamıştır.¹⁴³

Memlükler döneminde telif edilen, oldukça sınırlı konulara tahsis edilmiş küçük hacimli risaleler, tabiri caizse “ilim gündemini” takip açısından oldukça zengin kaynaklardır. Bu kaynak türünün siyerle ilgili tartışılan meseleleri takip etmek açısından da değerlendirilmesi gerekmektedir. Pek çoğu yazma halinde olduğu ve tespiti ile yayımlanmaları hacimli eserlerin gölgesinde kaldığı için bu kaynak türünden istifade çoğunlukla tesadüfidir. Örneğin Hz. Peygamber'in ebeveyninin durumu, Süyûtî'nin bu konuda yazdığı şu altı risaleden anlaşıldığı kadıyla hararetle tartışılan bir husustur:¹⁴⁴

- Süyûtî (ö. 911/1505);
el-Makâmetü's-sündisiyye fi'n-nisbeti'l-Mustafaviyye
ed-Derecü'l-münife fi'l-âbâi's-şerife
Mesâlikü'l-hünefâ fi vâlideyi'l-Mustafâ
Neşru'l-alemeyni'l-münifeyn fi ihyâi'l-ebeveyni's-şerifeyn
et-Ta'zîm ve'l-minne fi enne ebeveyi Resûlillah fi'l-cenne
es-Sübülü'l-celiyye fi'l-âbâi'l-'aliyye

Ebeveyn-i Resûl konusunda Memlükler döneminden önce bazı risaleler olduğu bilirse de üretilen metinlerden ve fetvalardan, konunun Memlükler döneminde hararetle tartışıldığı

142 Nevevî'nin eserindeki hasâis bölümü ve söz konusu tartışmanın detayları hakkında bk. Yıldız, “Nevevî'nin Siyer Yazıcılığına Katkıları”.

143 Bk. İbnü'l-Haydırî, *el-Laflu'l-mükerrrem*, 13-20.

144 Bu risaleler toplu olarak diğer bazı risaleleriyle birlikte yayınlanmıştır. Bk. Süyûtî, *er-Resailü'l-aşr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1989), 7-179.

anlaşılmaktadır.¹⁴⁵ Süyûtî'nin risalelerindeki, tartışmanın tarihsel bağlamına dair bilgiler de bunu teyit etmektedir. Buna göre bazı Malikî ve Hanbelî âlimleri, ebeveyn-i Resûl'ün ehl-i necat olmadığı görüşündedir ve bu mesele üzerinde mücadele edenlerin sayısı Süyûtî'nin zamanında hayli artmıştır. Süyûtî de bu sebeple ilgili risaleleri telif etmiştir. Yine Süyûtî'nin ifadesine göre, ismini ve eserini tasrih etmediği sadece “ehl-i hadisten bir zat” şeklinde tarif ettiği bir âlim, kendisine karşı ebeveynin ehl-i necat olmadığını ileri süren bir risale kaleme almıştır. Ancak konu ile ilgili yapılan çalışmalarda, henüz bu risale tespit edilememiştir.¹⁴⁶

Bir başka tartışma konusu ebeveyn-i Resûl tartışmalarına benzer şekilde Hz. Peygamber'in sütanesi Halime'nin Müslüman ve sahabî olup olmadığıdır. Moğultay b. Kılıç'ın bu konudaki risalesi *et-Tuhfetü'l-cesîme fî zikri Halîme*, tartışmanın taraflarını ve farklı yaklaşımları ortaya koyduktan sonra Halime'nin Müslüman ve sahabî olduğu görüşünü delilleriyle savunduğu bir risaledir.¹⁴⁷ Halime'nin müslüman ve dolayısıyla sahabî olmadığını ileri sürenler arasında ise dönemin önemli âlimlerinden Abdülmü'min ed-Dimyâtî, Ebû Hayyân el-Endelûsî ve Zehebî yer almaktadır. Sıbt İbnü'l-Acemî, siyer şerhinde bu konuya temas ederek tartışmanın ayrıntılarına yer vermiş ve Moğultay b. Kılıç'ın yaklaşımını benimsediğini dile getirmiştir.¹⁴⁸ Memlûkler dönemi sonrasında da bu tartışma sürdürülmüş ve Şâmî, Halebî ve Zürkânî gibi âlimler eserlerinde, bu konudaki başvuru kaynağı olarak *et-Tuhfetü'l-cesîme*'ye atıf yapmışlardır.¹⁴⁹

Tespit edilen ve yayınlanan risalelerde tartışıldığı görülen meselelerden örnek olarak zikredilen bu iki husus, çok daha fazlasının olduğuna işaret için yeterlidir. Sadece Sıbt İbnü'l-Acemî'nin şerhini bu gözle taradığımızda bile âlimler arasında siyer konuları üzerinde süregiden pek çok tartışma olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in sünnetli doğması,¹⁵⁰ şefaathakki,¹⁵¹

145 Yakın zamana kadar ebeveyn-i resûl konusunda kaleme alınan ilk risalenin, İbnü'l-Cezerî'ye atfedilen *er-Risâletü'l-beyânîyye fî hakkı ebeveyi'n-nebî* olduğu düşünülmekteydi. Ancak yazma halindeki risalenin Kadir Gömbeyaz tarafından incelenmesi sonucu İbnü'l-Cezerî'ye aidiyetinin mümkün olmadığı ispatlanmıştır. Müellifinin kimliği tam olarak tespit edilememiş olsa da en erken XVI. asrın ikinci yarısında Cizreli bir âlim tarafından ve büyük oranda İbn Hacer el-Heytemî'nin Kasîdetü'l-Bürde şerhi *el-Minehü'l-Mekkiyye fî şerhi'l-Hemziyye*'sinin ebeveyn-i resulle ilgili bölümlerinden iktibasla oluşturulmuş bir risale olduğu ortaya konulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Kadir Gömbeyaz, “İbnü'l-Cezerî'ye Nispet Edilen Ebeveyn-i Resûl Risalesi Üzerine Birtakım Mülâhazalar”, *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu* (Bursa, 01-04 Kasım 2018), tebliğ metni erişim tarihi 31.12.2019) <https://mushaf.lariinceleme.diyaret.gov.tr/Documents/TEBL%C4%B0%C4%9E%20-%20DR.%20%C3%96%C4%9ER.%20%C3%9CYES%C4%B0%20KAD%C4%B0R%20G%C3%96MBEYAZ.pdf>

146 Bu tartışma ve Süyûtî'nin risalelerinin muhtevası hakkında bk. Mustafa Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dinî Konumu* (Ankara: Araştırma Yayınları 2012). Tartışmanın Osmanlı düşünce dünyasındaki yansımalarını takip eden bir çalışma için bk. Kadir Gömbeyaz, “Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi”, *Bilimname* 2019/38 (Ekim 2019), 57-81.

147 Risale ve yayını hakkında bk. Güllü Yıldız, “et-Tuhfetü'l-cesîme fî zikri Halîme”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 3/1 (2017), 99-101.

148 Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 1/250-254.

149 Moğultay b. Kılıç'ın görüşünü benimseyen diğer âlimler hakkında bk. Moğultay b. Kılıç, *et-Tuhfetü'l-cesîme fî zikri Halîme*, thk. Muhammed b. Muhammed Alvan (Riyad: Darû't-Tevhid, 2016), 39-47 (neşredenin mukaddimesi).

150 Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 1/198-200.

151 Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 2/44-46.

bi'setten önceki ibadetinin mahiyeti,¹⁵² garanik vakası,¹⁵³ Hz. Peygamber'in eşlerinden hangisinin efdal olduğu,¹⁵⁴ Hz. Peygamber'in hastayken nasıl namaz kıldığı,¹⁵⁵ bu tartışma konularından sadece bazılarıdır.

Risalelerin yanında tartışma konularını yansıtan bir diğer önemli kaynak fetvalardır. Memlükler dönemi için bu çerçevede akla gelen ilk isim elbette İbn Teymiyye'dir. Onun fetvaları arasında siyer konularına değinenlere bakıldığında şefaât konusu,¹⁵⁶ ebeveyn-i Resûlün durumu,¹⁵⁷ hatmü'n-nübüvve,¹⁵⁸ miraç gecesi Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerin ruhunu görüp görmediği,¹⁵⁹ gadir-i hum,¹⁶⁰ Hz. Peygamber'in eşlerinden hangisinin efdal olduğu,¹⁶¹ rü'yetullah meselesi¹⁶² vb. konularda fetvaları olduğu görülmektedir. Daha önce söz konusu ettiğimiz Bekrî'nin siyeri ve kussâs konusundaki fetvaları da hatırlanırsa siyerle ilgili hususların toplumun önemli meseleleri arasında yer aldığı ve çeşitli fetvalara konu edildiği anlaşılacaktır. İbn Teymiyye'nin yanı sıra fetvaları günümüze ulaşan Sübkî ve Süyûtî gibi memlükler dönemi âlimlerinin fetvaları da bu açıdan gözden geçirilmelidir. Örneğin Nevevî'nin fetvaları arasında inşikâk-ı kamerle ilgili bir fetvaya rastlamak mümkündür.¹⁶³

Elbette fetvalara konu olan ve burada bazısına işaret edilen siyerle ilgili konular, ilk defa Memlükler döneminde tartışılmış değildir. Kelamî ve fikhî yönü de olan bu meseleler, ilk dönemden itibaren İslam toplumunun gündemini ve dolayısıyla âlimleri meşgul eden konulardır. Ancak Memlükler döneminde hangilerinin öne çıktığı ve nasıl değerlendirildiği, bu tartışmaların gerek âlimler arasında gerekse toplumsal düzeyde nasıl yankı bulduğu incelenerek siyer bilgisinin, memlük toplumuna yansımaları daha sağlıklı değerlendirilebilir.

Sonuç Yerine

Sonuç olarak öncelikle Memlükler döneminde siyer konusunun henüz yeni yeni çalışılan bir alan olduğunu bir kez daha vurgulamak gerekir. Dolayısıyla bu çalışmanın öncelikli amacı ele alınması gereken pek çok metin ve bu metinlerin bizi karşı karşıya bıraktığı çeşitli meseleler olduğunu göstermektir. Memlükler döneminde İslamî ilimlerin diğer alanlarıyla ilgili söylenebilecek değerlendirmelerin birçoğu siyer alanı için de geçerli görünmektedir. Öncelikle bu dönemde üst düzeyde bir yazın faaliyeti; yani yoğun, kapsamlı ve sistemli metin

152 Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 2/125-126.

153 Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 2/360-365.

154 Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 4/143.

155 Sıbt İbnü'l-Acemî, *Nûru'n-nibrâs*, 9/228.

156 İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 1/168-169; 27/75-76.

157 İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 1/99, 109-113; 4/199-202.

158 İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 11/96-97.

159 İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 4/208; 5/313-314.

160 İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 4/255-256.

161 İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 4/240-241.

162 İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 5/304-307, 6/307.

163 İbnü'l-Attâr, *Fetâva'l-İmâm en-Nevevî el-müsemmâ bi'l-Mesâili'l-mensûra*, thk. Muhammed el-Haccâr (6. Basım, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 242-243.

teelif çalışmaları söz konusudur. Memlûklerin hem sağladıkları görece istikrar ile hem de buna bağlı olarak tesis edilen ilim merkezleri ve ihdas edilen ilmî mansıplarla, özellikle Dımaşk ve Kahire'yi İslâmî ilimlerin merkezi haline getirmesi, bu metin üretimini besleyen en önemli etkidir. Dımaşk ve Kahire merkezli ilmî faaliyetlerini sürdüren âlimler, kendilerine ulaşan birikimin korunması, yeniden düzenlenmesi ve daha sistematik bir şekilde teelif edilen eserlerle sonraki nesillere aktarılması konusunda muazzam bir çaba göstermişlerdir. Bu dönemde metin merkezli çalışmalar da zirve noktasına ulaşmıştır. Bütün bu hususlar, teelif edilen siyer konulu eserlerin tespiti ve bu metinler üzerindeki incelemelerin yanı sıra risaleler ve fetvalar gibi farklı türden kaynaklar da değerlendirmeye alındığı takdirde tam anlamıyla gözler önüne serilebilecektir. Bu çalışma neticesinde Memlûkler döneminin İslâmî ilimlerin diğer dalları ve tarih yazıcılığı açısından yapılan çalışmalarla tescillenmiş münbitliğinin, siyer alanı için de geçerli olduğuna dair bir fikir hâsıl olduğu düşünülmektedir. Aynı zamanda konunun burada söz konusu edilen ve edilmeyen pek çok farklı vechesi olduğu da anlaşılmaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Abdülbâsit el-Malâfî, Zeynüddin Abdülbâsit b. Halil b. Şâhin. *Gayetü's-sül fi sireti'r-Resül*. thk. Muhammed Kemâleddin İzzeddin Ali. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Ahatlı, Erdinç. "Hasâisü'n-nebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/277-281. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Akçay, Mustafa. *Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dini Konumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Şâme el-Makdisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ansari, A. S. Bazmee. "Cezerî, Muhammed b. İsmail". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/506-507. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Arslan, Abdurrahim. *İbn Seyyidinnâs ve Uyûnü'l-Eser*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Atik, M. Kemal. "Ca'berî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Avcı, Casim. "Muhtasar (İslam tarihi ve medeniyeti)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 20006.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlûkler Döneminde (648-923/1250-1517) Siyer Çalışmaları: Safedî'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfi* Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Hayatı". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 11-34.

- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlûkler Döneminde Biyografi Yazıcılığı ve İbn Tağriberdî (ö. 874/1469)". *İslam Telif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*. ed. Hidayet Ayan. 187-206. İstanbul: Ensar Neşriyat 2018.
- Başaran, Selman. "Alâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/331-332. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Berkey, Jonathan P. *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*. Seattle: Washington University Press, 2001.
- Bulkînî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ömer b. Reslan el-. *el-İbrizü'l-hâlis ani'l-fidda fi ibrâzi me'âni hasâisi'l-Mustafa elleti fi'r-ravza*. thk. Selim Muhammed Amir. Amman: Ervika li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2015.
- Cengiz, Osman. *Makrizî'nin İmtâü'l-Esmâ İsimli Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Conermann, Stefan. "On the Art of Writing History in Mamluk Times". *Mamluk Historiography Revisited- Narratological Perspectives*. ed. Stephan Conermann. 7-25. Göttingen: V&R unipress 2018.
- DİA. "Bekrî, Ebü'l-Hasan el-Kasâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/366. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Dimyâfî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Abdülmü'min b. Halef ed-. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Esad Muhammed Tayyib. Haleb: Dârü's-Sabuni, 1996.
- Ebü'l-Fidâ, İmadüddîn el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali. *Târîhu Ebi'l-Fidâ*. thk. Mahmûd Deyyub. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Erkan, Mustafa. "Sîretü'n-nebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/269-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Eroğlu, Ali. "Hâzin, Ali b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Fâkihânî, Tâcüddîn Ömer b. Ali el-Lahmî el-İskenderânî el-. *el-Mevrid fi'l-keîlâm 'alâ 'ameli'l-mevlid*. nşr. Ali b. Hasan b. Abdülhamîd. *Resâ'il fi hükmi'l-ihitfâl bi'l-mevlidi'n-nebevî* içinde. 1/6-14. Riyad: Dârü'l-Âsime 1998.
- Gömbeyaz, Kadir. "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi". *Bilimname* 2019/38 (Ekim 2019), 57-81.
- Habeşî, Abdullah Muhammed el-. *Câmiü's-şurûh ve'l-havâşî: mu'cemun şâmil li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânî şurûhihâ*. 5 cilt. Cidde: Darü'l-Minhac, 2017.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-. *Elfiyyetü's-sîreti'n-nebeviyye el-müsemmât nazme'd-düreri's-seniyye fi's-sîreti'z-zekiyye*. thk. es-Seyyid Muhammed b. el-Alevî el-Mâlikî el-Hasenî. Beyrut: Dârü'l-Minhâc 2005.
- Irwin, Robert. "Mamluk Literature". *Mamlük Studies Review* 7 (2003), 1-29.
- İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm es-Sülemî. *Bidâyetü's-sûl fi tafzili'r-Resûl*. thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 4. Basım, 1986.
- İbn Cemâ'a, Ebû Ömer İzzüddîn Abdülazîz b. Muhammed. *el-Muhtasarü'l-kebir fi sîreti'r-Resûl*. thk. Sami Mekki Anî. Amman: Dârü'l-Beşir, 1993.
- İbn Cemâ'a, Ebû Ömer İzzüddîn Abdülazîz b. Muhammed. *el-Muhtasarü's-sagîr fi sîreti'l-beşiri'n-nezîr*. thk. Muhammed Kemalüddîn İzzeddin. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- İbn Fazlullah el-Ömerî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Yahya. *es-Sîretü'n-nebeviyye fi Mesaliki'l-ebzar fi memaliki'l-emsar*. thk. Muhammed İsa Hariri. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997.

- İbn Fazlullah el-Ömerî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Yahya. *Mesâlikü'l-ebâr fi memâlikü'l-emsâr (Routes toward insight into the capital empires)*. ed. Fuat Sezgin. 27 Cilt. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1988.
- İbn Habîb el-Halebî, Ebü Muhammed Bedrüddîn Hasan b. Ömer. *el-Muktefâ min sîreti'l-Mustafâ*, thk. Mustafa Muhammed Zehebi, Kahire: Dârü'l-Hadis, 1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zürâî. *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd*. thk. Şuayb el-Arnaut-Abdülkadir Arnaut. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 21 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997-1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Ömer. *el-Fusûl fi sîreti'r-Resûl*. thk. Muhammed el-İdü'l-Hatrâvî-Muhayiddin Müstü. Medine: Dârü't-Türas, 6. Basım, 1992.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Ömer. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa Abdülvahid. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1976.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Ömer. *Mevlidü Resûlillâh*. thk. Salâhuddîn el-Müneccid. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1961.
- İbn Nâsirüddîn, Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh ed-Dımaşkı. *Câmi'u'l-âsâr fi mevlidi'l-muhtâr*. thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükri. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Nûru'l-Uyûn fi telhisi sîreti'l-emîn ve'l-me'mûn*. thk. Süleyman el-Harş. Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2006.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnu'l-eser fi fîni'ni'l-megâzi ve's-şemâil ve's-siyer*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1974.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemalüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî. *Mevridü'l-letâfe fi men veliye's-saltana ve'l-hilâfe*. thk. Nebil Muhammed Abdülaziz Ahmed. 2 Cilt. Kahire: Vizaretü's-Sekâfe el-Hey'etu'l-Amme, 1997.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsim el-Asımî en-Necdi. 36 Cilt. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1991.
- İbnü'd-Devâdârî, Seyfüddîn Ebü Bekr b. Abdullah b. Aybek. *Kenzü'd-dürer ve câmi'ü'l-gurer: ed-Dürretü's-semîn fi ahbârî seyyidi'l-mürselîn ve'l-hulefâi'r-râşidîn*. thk. Muhammed es-Saîd Cemaleddin. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.
- İbnü'l-Attâr, Ebü'l-Hasan Alâüddîn Ali b. İbrâhim ed-Dımaşkı. *Fetâva'l-İmâm en-Nevevî el-müsememâ bi'l-Mesâilil-mensûra*. thk. Muhammed el-Haccâr. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 6. Basım, 1996.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Zâtü's-şifâ fi sîreti'n-Nebî ve'l-hulefâ*. thk. Hayif en-Nebhani. Kuveyt: Merkezü'r-Rasihun-Darü'z-Zahiriyeye, 2017.
- İbnü'l-Hâc el-Abderî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Fâsî. *el-Medhal ilâ tenmiyeti'l-(tetimme) a'mâl bi-tahsîni'n-nıyyât ve't-tenbîh 'alâ ba'zi'l-bida' (kesîrin mine'l-bida'i'l-muhdes) ve'l-'avâ'idilleti'ntuhilet ve beyâni şenâ'atihâ ve kubhikâ*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1981.
- İbnü'l-Haydırî, Kutbüddîn Muhammed b. Muhammed ed-Dımaşkı. *el-Lafzu'l-mükerrer bi-hasâisi'n-nebiyyi'l-mu'azzam*. thk. Mustafa Samîde. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebü Hafis Siracüddîn Ömer b. Ali. *Gâyetü's-sûl fi hasâisi'r-Resûl*. thk. Abdullah Bahrüddin Abdullah. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1993.
- İbnü'l-Verdî, Ebü Hafis Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer. *Tetimetü'l-Muhtasar fi ahbari'l-beşer (Târihu İbni'l-Verdî)*. thk. Ahmed Rifad Bedravi. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1970.

- İzgi, Cevat. "İbn Ebû Uzeybe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/447. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. thk. Abdüsselam Muhammed Emin, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Kallek, Cengiz. "İbn Balabân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/357. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Nâsirüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/226-229. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kelâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/193-194. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kandemir, M. Yaşar. "Münzirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/35-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Karaaslan, Nasuhi Ünal. "İbn Hicce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/65-66. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*. thk. Me'mun b. Yahya ed-Dîn el-Cennân. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Katz, Marion Holmes. *The Birth of the Prophet Muhammad: Devotional Piety in Sunni Islam*. London: Routledge, 2007.
- Kılıçer, M. Esat. "Birmâvî, Muhammed b. Abdüddâim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/204. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Koca, Ferhat. "Merdâvî, Ali b. Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/117. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kurşun, Zekerîya. "Hatîb el-Cevherî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/460-461. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kutbüddîn el-Halebî, Ebû Muhammed Abdülkerim b. Abdünnûr b. Münîr. *el-Mevridü'l-azbû'l-henî fi'l-keâm ale's-Sireti li'l-Hâfız Abdülganî*. thk. Nureddin Talib. 3 Cilt. Dimaşk: Darü'n-Nevadir, 2014.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Kutbüddin Yûnîni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/596-597. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kütübî, Salâhuddîn Muhammed b. Şakir b. Ahmed ed-Dârânî ed-Dimaşkî el-. *Uyünü't-tevârih*. thk. Hüsameddin Kudûsi. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1980.
- Little, Donald P. *An Introduction to Mamluk Historiography*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970.
- Makrîzî, Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-. *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i (enbâ'i) ve'l-aḥvâl ve'l-ḥafede ve'l-metâ'*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysi. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Moğultay b. Kılıç, Ebu Abdullah Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdullah el-Bekcerî. *el-İşâre ilâ sireti'l-Mustafâ ve târihi men ba'dehû mine'l-hulefâ*. thk. Muhammed Nizameddin Füteyyih. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Moğultay b. Kılıç, Ebu Abdullah Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdullah el-Bekcerî. *ez-Zehrü'l-bâsim fi siyeri Ebi'l-Kâsim*. thk. Ahsen Ahmed Abdüşşekûr. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2012.
- Moğultay b. Kılıç, Ebu Abdullah Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdullah el-Bekcerî. *et-Tuḥfetü'l-cesîme fi zikri Halîme*. thk. Muhammed b. Muhammed Alvan. Riyad: Darü't-Tevhid, 2016.
- Muhanna, Elias Ibrahim. *Encyclopaedism in Mamluk Period: The Composition of Shihâb al-Dîn al-Nuwayrî's (d. 1333) Nihâyat al-Arab fî Funûn al-Adab*. Cambridge: Harvard University, Near Eastern Languages and Civilizations, Doktora Tezi, 2012.

- Muhanna, Elias. "Why was the fourteenth century a century of Arabic encyclopaedism?". *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*. ed. Jason König Greg Woolf. 343-356. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Muhibbüddîn et-Taberî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdillâh el-Mekkî. *Hulâsatu siyeri seyyidi'l-beşer*. thk. Tallâl b. Cemil er-Rifâi. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Mustafa, Şâkir. *et-Târihü'l-Arabî ve'l-müerrihün*. 4 Cilt. Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1980-1993.
- Müneccid, Salâhuddîn el-. *Mu'cemu mâ üllife an Resûlillâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Cedid, 1982.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Abdurraûf Ali-Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Dımaşk: Dâru'l-Basâir 1980.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-. *Tehzibü'l-esmâ ve'l-lugât*. thk. Abduh Ali Kuşek. 4 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fayhâ, 2006.
- Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*. thk. Müfid Kumayha vdğr.. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 2008.
- Özdemir, Mehmet. "Siyer yazıcılığı üzerine". *Milel ve Nihal* 4/3 (2007), 129-162.
- Özel, Ahmet. "Bâûniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/212-213. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özel, Ahmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/475-479. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Özen, Şükrü. "İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Velid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/222-224. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg es-. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaut-Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2000.
- Savran, İrfan. *Kastallânî'nin (ö. 923/1517) el-Mevâhibü'l-Ledünniyye İsimli Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Shoshan, Boaz. *Popular Culture in Medieval Cairo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Sıbt İbnü'l-Acemî, Ebü'l-Vefa Burhanüddîn İbrâhim b. Muhammed. *Nürü'n-nibrâs alâ sîreti İbn Seyyidi'n-nâs*. thk. Nureddin Talib v.dğr.. 9 Cilt. Dımaşk: Darü'n-Nevadir, 2014.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*. thk. Ammar Reyhavi v.dğr.. 23 Cilt. Dımaşk: er-Risaletü'l-Alemiyeye, 2013.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *el-Hasâisü'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *Enmüzeci'l-lebib fi hasâisi'l-Habîb*. thk. Yunus Şehab. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2014.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *er-Resâilü'l-aşr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *Evsâfü'n-nebi: Zehrü'l-hamâil ale'ş-şemâil*. thk. Mustafa Aşur. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, 1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *Hüsnü'l-maksüd fi ameli'l-mevlid*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *Tahzîrü'l-havâs min ekâzibi'l-kussâs*. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1984.

- Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-. *Sübûlü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*. thk. Mustafa Abdülvâhid. 12 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1997.
- Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 1998.
- Şulul, Cevher. *Nübüvvet Felsefesi: İbnü'n-Nefis'in Felsefi Romanı Fazıl bin Natık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Tomar, Cengiz. "İbn Vâsıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/438-440. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Uğur, Mücteba. "Aclûnî, Muhammed b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/328. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Ünal, İsmail Hakkı. "İbnü'l-Haydırî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/79. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yıldız, Güllü. "et-Tuhfetü'l-cesîme fî zikri Halîme". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 3/1 (2017), 99-101.
- Yıldız, Güllü. "Moğultay b. Kılıç'ın el-Hasâisü'n-Nebeviyye Telifi Hakkında Bir İnceleme". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 7-42.
- Yıldız, Güllü. "Nevevî'nin Siyer Yazıcılığına Katkıları". *İmam Nevevî*. ed. Nail Okuyucu. (Yayımlanacak)
- Yıldız, Güllü. *Siyer Yazıcılığında Şerh-Haşiye Geleneği ve Moğultay b. Kılıç'ın ez-Zehrü'l-Bâsim Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Yiğit, İsmail. "Memlükler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/90-97. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Muhtasarı kitâbi'r-Ravzi'l-ünüfi'l-bâsim fi sîreti'n-nebeviyyeti'ş-şerîfe*. thk. Abdülaziz Harfuş. Dimaşk: Dâru'l-Beşair, 2005.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ: es-siretü'n-nebeviyye I-II*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaut vdğr.. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980-1988.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 52 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 2. Basım, 1990.

Memlûklerde Hadis ve Ulema

Hadîth and Scholars in the Mamlûks

Nagihan Emiroğlu¹ 



ÖZ

Memlûk sultanlarının ulemaya özel olarak da hadis ulemasına ve hadis ilmine önem verdiği, hürmet gösterdiği, kendilerinin ilimle meşgul oldukları ve eser telif ettikleri bilinmektedir. Öte yandan sultan ve emirler gerek etnik açıdan gerekse mezhepsel açıdan halktan farklı olduğu için halk ile aralarında irtibatı sağlamak açısından ulemaya ihtiyaç duymuşlardır. Bu nedenle sultanlar kendi meşruiyetlerini sağlamak, toplumun dini yapılarını kontrol altında tutmak, savaş ve ekonomik sıkıntılarda âlimlerin toplumu cesaretlendirme ve önemli kararlarda toplumu ikna etmek gibi özelliklerinden yararlanmak için ulema ile yakın münasebet içinde bulunmuşlardır. Buna karşın ulema da gerek medrese ve darülhadis gibi kurumlarda görev alabilmek gerekse bireysel olarak huzur içinde ilmî çalışmalarını sürdürebilmek için siyasi istikrar ortamına ihtiyaç duymuştur. Bu da onların sultanlarla belli düzeyde bir ilişki içinde bulunmalarını gerektiriyordu. Bu durum onların çoğu zaman birbirleriyle olan ilmî ve sosyal ilişkilerini de doğrudan etkilemiştir. Bu ilişki ağı içinde oldukça çeşitli mezhep ve etnik grubun yaşadığı Memlûk toplumunda ulemanın toplum içindeki konumu da değişkenlik göstermektedir. Özellikle halk Hz. Peygamber'e ve hadis ilmine duyduğu ilgi gereği hadis ile meşgul olan ulemaya ayrı bir değer atfetmiştir. Bu çalışmada genel olarak ulemanın özelde ise muhaddislerin gerek siyasilerle gerek birbirleriyle ilişkileri, toplumun hadis ve sünnet anlayışı ve muhaddislerin toplumdaki konumu, dönemin biyografisi ve tarih kitaplarından hareketle mukayeseli olarak ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, memlûkler, ulemâ, muhaddis, medrese

ABSTRACT

It is known that the Mamlûk Sultans gave weight to scholars, especially *hadîth* scholars and *hadîth* science. The Mamlûk Sultans engaged in science and compiled works. On the other hand, since the Sultans and the Emirs were different from the people in terms of ethnicity and sect, they needed scholars to establish contact with the people. The Sultans were in contact with scholars to ensure their legitimacy, to control the religious structures of the society, to encourage the society in war and economic troubles, and to persuade society in important decisions. The Scholars also needed political stability in order to work in institutions such as madrasahs and Dâr al-*hadîth*, and to continue their scientific studies in peace. Therefore, the Scholars

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Nagihan Emiroğlu (Arş.Gör.Dr.), Çukurova
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Hadis, Adana, Türkiye
E-posta: nyanar@cu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9998-3486

Başvuru/Submitted: 05.02.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested:
01.03.2020
Son Revizyon/Last Revision Received:
04.03.2020
Kabul/Accepted: 06.03.2020

Atıf/Citation: Emiroğlu, Nagihan. Memlûklerde
Hadis ve Ulema. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of
Islamic Review* 10/1, (Mart 2020): 365-387.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.685155>

should have been in contact with the Sultans. This situation often affected their scientific and social relations with each other. In the Mamlûk community, where various denominations and ethnic groups lived, the position of the scholars in society varied. The people gave a special value to the scholars who were busy with the *hadith* because of their interest in the Hz. Prophet and the science of the *hadith*. In this study, the relationship of the Scholars and especially the *muḥaddith* with the politicians and each other, the understanding of the *hadith* and sunna of the society and the position of the scholars in the society will be discussed.

Keywords: *Hadith*, mamlûks, scholars, *muḥaddith*, madrasah

EXTENDED ABSTRACT

The Mamlûk Turkish State (648-923/1250-1517) was a state that triumphed against the Mongols and the Crusaders. The Mamlûk Turkish State which dominated Egypt, Damascus and Hijaz, the most important regions of the Islamic world for nearly three centuries, had a great impact on the Islamic states after that, especially the Ottoman Empire, with its political and scientific institutions. The Mamlûk State where developments could be regarded as the summit in terms of science as well as political achievements, should be handled in terms of hadith science. Because this period was a rich period where many muḥaddithûn were trained, the best examples of hadith literature were written, and they offer basic resources to today's researchers in every field of the Islamic sciences.

One of the reasons why hadith science became popular in this period is that the Muslims living in the Mamlûk s period were the people who knew that the most important science center, Baghdad, was recently destroyed by the Mongols, and who actually fought against the Mongols. This situation should have prompted them to hold on the Qur'an and *sunna* more tightly, and to adopt a simple and clean contract as in the first years of Islam, rather than new theoretical-philosophical debates. In addition to the hadith science in society, the fact that much more importance was given to the life of Sufism and zuhd, and the positioning of society in a high position in the hadith science and muḥaddithûn shows this.

Mamlûks took many of their features from the Ayyûbid State, which ruled before them in the geography they dominated. There are some applications of the Ayyûbids on the background of the importance given to the science of hadith in society. One of the reasons why madrasahs and *Dâr al-ḥadîth* were built during the Ayyûbid period was to take a precaution against Shii, and to adopt the Sunni contract. Because of this purpose, the Ayyûbids gave much more importance to Asharism than to other sects, with the thought that they were the best representatives of Sunni in general. Overtime, this attitude became more radical in the name of Asharism. As a result of the efforts made to spread and strengthen the Asharism, the majority of the people adopted it. When the Mamlûks came in time, it was not possible to eliminate the Ashari/Shafii effect from the Ayyubids despite some practices such as the appointment of judges from four different sects. The negative policies followed by the Shia tendencies against the hadith led to the selection of hadith and circumcision as the method of protecting the Sunni in Egypt and Damascus, and the emphasis on the hadith. Accordingly, the number of *Dâr al-ḥadîth* in the

region, and the importance given by the society to the hadith education increased. This situation seems to be the main reason underling the fact that hadith science developed significantly during the Mamlūk period.

The importance of the Mamlūk Sultans and Emirs, who gave importance to science and scholars in general, to give special importance to science of the hadith and scholars, which were engaged in hadith, and the presence of Sultans and Emirs, who attended the hadith assemblies, listened and narrated the hadith, and classified the works, can be mentioned among the factors affecting the development of the hadith.

Another reason for the hadith science to be highly developed and widespread among the Mamlūks during the Mamlūk is the high number of places and facilities where the science of hadith could be collected. Because there were quite different and easy ways to collect hadith education in this period.

A large number of *Dār al-ḥadīth* allocated to hadith science, especially madrasahs, where other Islamic sciences were collected, mosques where people from all walks of life could easily participate without any quota, age or scientific level limitation, served as training institutions as well as hankhah, ribat, lodges, libraries and tombs that served as an educational institution made the hadith science easily accessible, and offered numerous possibilities for those who wanted to collect hadith science.

Some situations arising from the technical characteristics of hadith science should have contributed to the spread of hadith science in the society and to increase the number of scholars receiving hadith education. Practices belonging to the science of hadith, such as isnad, acceptance of the method of icazet and concluding the sema and spelling councils that can be easily attended by all sects, and which gained widespread in many cities during the Mamlūks, led to the formation of a mobility and liveliness in favor of hadith science in the society.

It can also be thought that the upbringing of the Mamlūk Sultan and Emirs, brought from various countries as devshirme, with the love of Prophet and perception of the *sunna*, gave them a special emphasis on the science of hadith when they came power. In addition, the fact that Turks, who love to fight and are a strong nation, have adopted the understanding of jihad for God should be considered. In this regard, the science of hadith has performed a role that encourages both the sultan and emirs and the society which they managed. It can be said that this understanding also leads to the fact that the science of hadith has had a special place for the administrators.

In the Mamlūk society, scholars generally received education in many branches of Islamic sciences and they wrote works by giving lectures in each branch of science. For this reason, many of comrades in this period were also good historians, good jurists, good commentators. In Mamlūk society, apart from being a group that produced information, scholars had a different function. Since the Sultans and the Emirs were different from the people in terms of ethnicity and sectarian, they needed scholars to establish contact with the people. Sultans have been in

contact with scholars to ensure their legitimacy, to control the religious structures of the society, to encourage the society in war and economic troubles and to persuade society in important decisions. The Scholars also needed a political stability in order to work in institutions such as madrasahs and *Dār al-ḥadīth* and to continue their scientific studies at peace. Therefore, the Scholars should have been in contact with the Sultans. This situation has often affected their scientific and social relations with each other.

In the Mamlūk community where various denominations and ethnic groups live, the position of scholars in society varies. The people gave a special value to the scholars who were busy with the *ḥadīth* because of their interest in the Hz. Prophet and the science of the *ḥadīth*. In this study, the relationship of the Scholars and especially the *muḥaddith* with the politicians and each other, the understanding of the *ḥadīth* and *sunna* of the society and the position of the scholars in the society will be discussed.

Giriş

Memlük Türk devleti (648-923/1250-1517), Moğol ve Haçlılar'a karşı önemli zaferler kazanmış ve tarihte kendisinden söz ettirmiş bir devlettir. Yaklaşık üç asır İslâm dünyasının en önemli bölgeleri olan Mısır, Şam ve Hicaz'ı hâkimiyeti altında bulunduran Memlük Türk devletinin, siyasi ve ilmî müesseseleriyle başta Osmanlı Devleti olmak üzere kendisinden sonra kurulan İslâm devletlerine büyük tesiri olmuştur. Siyasî başarılar kadar ilmî yönden de zirve sayılabilecek gelişmelerin yaşandığı Memlük devletinin, hadis ilmi açısından da hususen ele alınması gerekmektedir. Zira bu dönem pek çok muhaddisin yetiştiği, hadis edebiyatının en güzel örneklerinin kaleme alındığı, İslâmî ilimlerin her alanında günümüz araştırmacılarına temel kaynaklar sunan zengin bir dönemdir.

Moğol istilası başta olmak üzere İslâm dünyasını tehdit eden kargaşa ve fitne ortamından kaçarak çok sayıda âlimin, siyasi açıdan daha güvenilir bir bölge olan Dımaşk ve Mısır'a göç ettiği Memlükler döneminde, gerek toplumun gerekse sultan ve emirlerin ilme ayrı bir önem göstermesi, toplum yapısı gereği idarî yapı ve halk arasında irtibatı sağlayan âlimlerin bizatihi sultan ve emirler tarafından himaye edilerek yüksek mevkilere getirilmesi, çok sayıda eğitim-öğretim mekânının kurulmasına zemin hazırlamıştır. Bu mekânlara, her türlü maddi gideri karşılayacak vakıfların tahsis edilmesi onların uzun süre ayakta kalmasını sağlamıştır. Temel eğitimden, yükseköğretime kadar her seviyede eğitim veren bu kurumlarda hadis eğitimi verildiği bilinmektedir.

Bu dönemde hadis eğitiminin alınabileceği yerler öncelikle, vakıf kurucuları ya da sultan tarafından atanan hocası, çalışanları, belli kuralları, eğitim şekli ve her ne kadar sistematik olmasa da müfredatları bulunan kurumlardır. Temel eğitimin alındığı ilk basamak olan mektepler, farklı branşlardan derslerle birlikte hadis ilminin de tahsil edildiği medreseler ve dârülhadisler, herhangi bir sınırlama olmadan her yaştan kişinin rahatlıkla katılabileceği, belli bir süresi ve müfredâtı bulunmayan, ibadet yeri olmanın yanında dönemin âlimlerinin ders halkaları oluşturduğu camiler ve bunlara ilaveten hankâh, ribât, zaviye ve daha özel meclislerin kurulduğu evler, bahçeler, türbe ve kütüphaneler hadis eğitiminin alınabildiği mekânlar arasındadır.

Toplumun hadis eğitimini rahatlıkla alabildiği çok sayıda kurumun olması, Memlük sultanlarının ulemaya özel olarak da hadis ulemasına ve hadis ilmine önem vermesi ve daha pek çok sebep bu dönemde hadis ilminin son derece yaygınlaşmasını sağlamıştır. Günümüzde Memlük devletinin önemiyle orantılı olarak yeteri kadar çalışma bulunmadığını söylemek mümkünken özel olarak bu dönemdeki hadis çalışmalarını konu alan araştırmalar ise son derece azdır. Bu dönemi hadis açısından ele alan en kapsamlı ve alanında ilk çalışma Halit Özkan'ın *Memlüklerin Son Asrında Hadis*¹ adlı eseri olmakla birlikte, Ferhat Gökçe'nin "Türkiye'de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları"² adlı makalesinde de ele aldığı gibi ilgili çalışmaların neredeyse tamamı bu dönemde yaşamış bir müellifin hayatı ve bir eseri ya da hadisçiliği ile

1 Halit Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis Kahire 1392-1517* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014).

2 Ferhat Gökçe, "Türkiye'de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013).

ilgili yapılan çalışmalardır. Bu nedenle hadis ilmine atfedilen değer, muhaddislerin toplumdaki konumu, onların sosyal ve siyasilerle ilişkileri gibi konuları dikkate alarak bir bütün halinde dönemi ele alan çalışmaların yeterli düzeyde olmadığı görülmektedir. Bu nedenle bu makale oldukça çeşitli mezhep ve etnik grubun yaşadığı Memlûk toplumunda, hadis ilminin neden önemli olduğu ve diğer İslâmî ilimlere nazaran neden daha fazla yaygınlık gösterdiği, meslek olarak hadis eğitiminin içinde yer alan muhaddisler ile gönüllü olarak hadis ilmine katkı sağlayan muhaddislerin toplum içindeki konuları gibi konuları ele almayı amaçlamaktadır.

Memlûklerde Hadis

Memlûkler döneminde diğer ilimlerle birlikte hadis ilmine oldukça fazla önem verildiği görülmektedir. Bu dönemde hadis ilminin revaç bulmasının arka planı hakkında düşünmek gerekmektedir. Diğer sosyal olaylarda olduğu gibi bu duruma zemin hazırlayan pek çok etken bulunmaktadır. Memlûkler döneminde yaşayan müslümanlar, kısa bir zaman önce İslâm toplumlarının en önemli ilim merkezi olan Bağdat'ın Moğollar tarafından tahrip edildiğini bilen ve bilfiil Moğollarla mücadele etmiş olan kimselerdir. Bu durum onların Kur'an ve Sünnete daha sıkı bir şekilde tutunmalarına ve yeni kelâmî-felsefî tartışmalardan ziyade İslâm'ın ilk yıllarındaki gibi sade ve temiz bir akideye sahip çıkmaya sevk etmiş olmalıdır. Toplumda hadis ilmi yanında tasavvuf ve zühd hayatına çok daha fazla ehemmiyet gösterilmesi ve toplumun hadis ilmi ve muhaddisleri yüksek bir mevkide konumlandırması bunu gösterir niteliktedir. Bu nedenle ailede Kur'an öğrenmekle başlayan temel eğitim, sonrasında hadis eğitimi ile devam etmiştir. Hadis alanında ihtisaslaşma olmasa bile dinî saiklerden dolayı Kur'an ve hadis eğitiminin öncelenmesi, toplumda ilimle meşgul olan pek çok kişinin asgarî düzeyde hadis bilgisi almasına imkân vermiştir. Bu durum meslekten tarihçi olan âlimlerin eserlerinde dahi sıklıkla hadis kullanması ve muhaddisleri taltif etmesi şeklinde tezahür etmiştir.

Memlûkler pek çok özelliğini, hâkim oldukları coğrafya da kendilerinden önce hüküm süren Eyyübî devletinden almıştır. Bu nedenle toplumda hadise verilen ehemmiyetin arka planını tespit ederken Eyyübîlerin bazı uygulamalarını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Eyyübîler zamanında medrese ve dârülhadislerin inşa edilme sebeplerinden biri de Mısır ve Suriye'de Fâtımîler'in (267-567/909-1171) yaymak için çalıştıkları Şiîliğe karşı bir tedbir almak ve Sünnî akideyi benimsetmektir. Sünnîliği en iyi temsil eden düşünce sisteminin Eş'arîlik olduğunu düşünen ve kendisi de koyu bir Eş'arî olan Selâhaddin-i Eyyübî (ö. 589/1193), genel politikaya uygun olarak, Şâfîilik ve Eş'arîliğe diğer mezheplerden çok daha fazla ehemmiyet göstermiştir.³ Onun Eş'arîliği yaymaya yönelik politikaları oğlu el-Melikü'l-Azîz İmâdüddin (ö. 595/1199) zamanında daha radikal bir hal almış; hatta bu süreçte Hanbelîlerin Mısır'dan çıkarılması dahi

3 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1/13 (muhakkikin girişi).

düşünölmüştür.⁴ Eş‘arî kadısı Sadreddin Abdölmelik b. Dirbâs‘ın halka zorla Eş‘arîliği dayattığı, karşı çıkanları ise tekfir ettiği söylenmektedir.⁵ Yemen bölgesinde egemen olan Şâfîiler arasında uzun yıllar Ahmed b. Hanbel‘in itikadî görüşleri yaygınken, Selahâddin-i Eyyübî‘nin Yemen‘i fethetmesinden sonra, Eş‘arîliğin yayılması ve güçlenmesi için gösterilen gayret neticesinde, Yemen Şâfîiler‘inin büyük çoğunluğu Eş‘arî itikâdını benimsemiştir.⁶ Memlükler zamanında geldiğinde ise özellikle Memlük sultanı el-Melikü‘z-Zâhir Rükneddin Baybars (658/1260-676/1277) dört ayrı mezhepten kadı uygulamasını getirmiş⁷ olsa da Eyyübîlerden gelen Eş‘arî/Şâfî etkisini yok etmek mümkün olmamıştır. Hatta Makrîzî (ö. 845/1442) Eyyübîler zamanında başlayan Eş‘arî düşüncesine göre yazılan ve mürşide olarak adlandırılan risalenin, geceleri nafile namaz vaktinde okunması uygulamasının, kendi yaşadığı dönemde hâlâ devam ettiğini ifade etmektedir.⁸ Bu durum Eyyübîler döneminde sünnilîği yayma amacına en iyi şekilde hizmet ettiği düşünölen Eş‘arîliğin etkisinin Memlükler döneminde de ciddi şekilde devam ettiğini göstermektedir. Fatîmîler‘in hadise karşı izledikleri olumsuz politikalar, Mısır ve Şam bölgesinde Sünnilîği koruma yöntemi olarak hadis ve sünnetin seçilmesine ve hadise yapılan vurgunun artmasına neden olmuştur. Buna bağlı olarak bölgedeki dârülahadislerin sayısı ve toplumun hadis eğitimine verdiği önem de artmıştır.⁹ Zehebî, Fatîmîler döneminde hadis rivâyetine karşı olumsuz bir tavır sergilendiğini, muhaddislerin zorla, maddi kuvvetle hadis rivâyetinden alıkonulduklarını, sünnetin yok edilerek kendi Şî‘î kaynaklı fikirlerinin benimsetilmeye çalışıldığını ifade etmektedir.¹⁰ Zehebî‘ye göre, Şî‘î düşünce sistemi, sünnilîğin temelini teşkil eden Hadis ilmini yok etme üzerine bina edildiğinden, sünnilîğin de bir tepki ve tedbir olarak dinî ve siyasî yapılanmasını hadis temelli inşa etmesi kaçınılmazdır.¹¹ Buradan hareketle bölgedeki Eş‘arîlik hadis taraftarlığı üzerine kurulmuş bir düşünce sistemi olmuştur. Bu durum Memlükler döneminde hadis ilminin bu denli gelişmiş olmasının altında yatan ana sebep gibi gözükmektedir.¹²

- 4 İbn Kesîr‘in ifadelerinden el-Melikü‘l-Azîz‘in Hanbelîlere yönelik olumsuz tavrını ve hatta Hanbelîleri Mısır‘dan çıkartma fikrini tasvip etmediği anlaşılmaktadır. Zira o, el-Melikü‘l-Azîz‘in av esnasında attan düşmesini ve bu kazadan birkaç gün sonra da vefat etmesini Allah tarafından kendisine verilen bir ceza olarak nitelendirmektedir. Bu cezanın sebebi de hiç şüphesiz Hanbelîlere karşı beslediği kötü düşüncelerdir. Ebü‘l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve‘n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdölmuhsin (Kahire: Dâru‘l-Hicr, 1997-1999), 16/684.
- 5 Ebü Muhammed Ahmed b. Ali Makrîzî, *Kitâbü‘l-mevâ‘iz ve‘l-i‘tibâr bi-zikri‘l-hutat ve‘l-âsâr (el-Hutat)*, (Beyrut: Dâru‘l-Kütübü‘l-İlmiyye, 1998), 4/51.
- 6 Ümit Toru, “Eş‘arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1 (2018), 268-269.
- 7 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve‘n-nihâye*, 17/460; Bedreddin Mahmud b. Ahmed Aynî, *İkdü‘l-cümân fi târihi ehli‘z-zamân*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: Dâru‘l-Kütüb ve‘l-Vesâikü‘l-Kavmiyye, 2009), 1/407.
- 8 Makrîzî, *el-Hutat*, 4/51.
- 9 Bkz. Ekrem Yücel, “Dâru‘l-Hadislerin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 13/1 (2015), 98-102.
- 10 Zehebî, *Siyeru a‘lâmi‘n-nübelâ*, 18/497.
- 11 Mehmet Sever, *Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri (1250-1382)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 58.
- 12 Ayrıntılı bilgi için bkz. Nagihan Emiroğlu, “Hadis İlmi Açısından Bahrî Memlükler Döneminde Hanbelî-Eş‘arî Münasebetleri”, *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 458-470.

Genel olarak ilme ve ulemaya önem veren Memlûk sultan ve emirlerinin özelde hadis ilmine ve hadis ile meşgul olan ulemaya ayrı bir ehemmiyet göstermesi de bu dönemde hadis ilminin gelişmesine etki eden faktörler arasında zikredilebilir. Sultan ve emirlerin âlimlere gösterdiği ihtimamı, onlara gönderdiği göreve tayin mektuplarında kullandığı ifadelerden de anlamak mümkündür. Nitekim 730 (1330) yılında babası Bedreddin b. Cemâa'nın (ö. 733/1333) yerine zâviyenin tedris faaliyetlerini yürütmek üzere İzzeddin b. Cemâa'nın görevlendirildiği mektupta gerek babası gerekse İzzeddin için övgü dolu ifadeler kullanılmıştır.¹³

Sultanlar arasında doğrudan ilimle iştiğal eden, çeşitli vesilelerle ilmî toplantılar düzenleyerek ilme olan ilgisini gösteren, medreselere giderek dönemin âlimlerinden bizzat hadis dinleyen hatta el-Melikü'n-Nâsır Hasan gibi eser istinsah edenler de bulunmaktadır.¹⁴ Memlûk emîrlerinden Alemüddin Sencer b. Abdullah da İmam Şâfiî'nin *Müsned*'ini rivâyet ederek eseri güzel bir tertibe sokmuş ve iki cilt halinde şerh etmiştir.¹⁵ el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un memlûklerinden olan ve uzun süre Dımaşk naibliği yapan Emîr Seyfeddin Tenkiz (ö. 741/1340)¹⁶, askeri başarılarının yanı sıra hadis ilmi ile meşguliyeti ve dindarlığı ile de öne çıkmaktadır. Emîr Tenkiz, İbnü's-Şihne'den *Sahîh-i Buhârî*'yi pek çok kez dinlemiştir.¹⁷ Şeyh Abdurrahman b. Abdülmevla b. İbrâhim el-Yeldânî'den (ö. 725/1325) Tahâvî'nin *el-Âsâr* adlı eserini dinlemiş ve bu eseri yeniden tertip etmiştir.¹⁸ *Sahîh-i Müslim*'i de semâ yoluyla alan Tenkiz, İsâ el-Mut'im ve Ebu Bekir b. Abdüddâim'den hadis dinlemiş ve kendisi de hadis rivâyet etmiştir. Nitekim Medine'de Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed b. İbrahim el-Makrizî, *Sülâsiyyâtü'l-Buhârî* adlı eseri Tenkiz'in huzurunda okumuştur.¹⁹ Hadis rivâyet eden bir başka emîr de Aybek el-Cemâlî'dir. Dönemin hanım muhaddislerinden Fatıma bint Abdurrahman b. İsâ ed-Debehî, Dımaşk emîri Aybek el-Cemâlî'den²⁰ *Cüz'ü Zekeriyya el-Belhî* adlı eseri dinlemiş ve icazet almıştır.²¹

13 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali Kalkaşendî, *Subhü'l-a'sâfi sinâ'atil-inşâ*, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1922), 9/227-228.

14 Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)*, (İstanbul İsam Yayınları, 2015), 135-136.

15 Ebü Muhammed el-Hasen b. Ömer İbn Habib el-Halebî, *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmî'l-Mansûr ve benih*, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982), 1/245; Celal Yusuf el-Attârî, *Hareketü't-te'lifi'l-ilmî fi Mısır ve's-Şam fi'l-asri'l-Memlûki el-evvel* (Amman: Dâru'l-Fikr, 2010), 14.

16 Ayrıntılı bilgi için Bkz. Fatih Yahya Ayaz, "Tenkiz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), EK-2/598-599.

17 Ebü's-Safâ Halil b. Aybeg Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türki Mustafa (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 10/260.

18 Ebü's-Safâ Halil b. Aybeg Safedî, *Nektü'l-himyân fi nüketi'l-umyân*, (Kahire: Dâru'l-Medîne, 1911), 189.

19 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 10/260-261.

20 Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-miet's-sâmine*, (Beirut: Dâru'l-Cil, 1993), 1/423.

21 Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz Zehebî, *Mu'cemü şühühî'z-Zehabî*, thk. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfi (Beirut Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990), 431; Ebü'l-Me'âlî Muhammed b. Râfi' İbn Râfi', *el-Vefeyât*, nşr. Salih Mehdi Abbâs - Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut Müessesetü'r-Risâle, 1982), 1/303-304; Ebu Abdullah Muhammed Takıyyüddin el-Fâsi, *Zeylü'l-Takyid fi ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1410/1990), 2/387; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/223-224; Ömer Rıza Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ fi âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 4/72.

Sultan ve emîrlerin başta *Sahih-i Buhârî* olmak üzere hadis kitaplarının okunmasına, açılış derslerinde, törenlerde, saray derslerinde hadis rivayetine önem vermesi, toplumda hadis ilmine olan ilgiyi daha da artırmış olmalıdır. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun, Kahire'de bulunan Siryâkûs denilen bölgedeki sarayının yakınına inşa ettirdiği hankahın²² açılış törenine iştirak eden çok sayıda sûfi, kadı ve âlime büyük bir ziyafet tertip etmiş, bu törende Sultan, Bedreddin b. Cemâa'nın *Tüsâiyyât*'ından 20 hadisi, oğlu İzzeddin b. Cemâa'dan dinlemiştir. İzzeddin b. Cemâa'ya güzel bir kaftan hediye ederek ikramda bulunan Sultan, İbn Cemâa başta olmak üzere orada bulunan pek çok âlime 30000 dirhem ihsan etmiştir.²³

Memlûk sultan ve emîrleri bizzat kendileri ilimle meşgul olmalarının yanısıra çocuklarını da ilim meclislerine göndererek onların ilimden istifade etmelerini sağlamışlardır. Nitekim Emîr Rükneddin Baybars'ın kızı ile torunları; Emîr Seyfeddin Doğan'ın kızları 733 yılında Eşrefiyye Dârülhadisi'nde Mizzi'nin (ö. 742/1341) de hocalık yaptığı ve çok sayıda dinleyicinin yer aldığı bir derse iştirak etmişlerdir.²⁴

Memlûkler döneminde hadis ilminin oldukça gelişmiş ve toplum nezdinde yaygınlaşmış olmasının bir başka sebebi olarak hadis eğitimi tahsil edilebilecek mekânların ve imkânların çokluğu gösterilebilir. Sultan ve emirler başta olmak üzere yöneticilerin hadis ilmine bu denli önem verdikleri Memlûk devletinde, hadis eğitimi tahsil etmenin oldukça farklı ve kolay yolları olması kaçınılmazdır. Sultan ve emirler diğer İslâmî ilimlerin de tahsilinin yapıldığı medreseler başta olmak üzere hadis ilmine tahsis edilen çok sayıda darülhadis de inşa etmişlerdir. Eyyübiler zamanından kalan eğitim kurumu inşa faaliyetleri bu dönemde de devam etmiş başta Dımaşk olmak üzere Memlûk coğrafyasında pek çok darülhadis inşa edilmiştir. Ayrıca farklı amaçlara hizmet etmekle birlikte bir eğitim kurumu olarak hizmet veren hankâh, ribat, zaviye, kütüphane ve türbeler de hadis eğitimi tahsil etmek isteyenler için imkân sunmuştur.

Herhangi bir kontejan, yaş, ilmi seviye sınırlaması olmayan her kesimden halkın rahatlıkla katılabileceği camilerde yapılan hadis dersleri ise hadis ilmini kolayca ulaşılabılır kılmıştır. Camilerde kurulan bazen tek bir hocanın bazen birden fazla hocanın gözetiminde yapılan ve gerek hoca gerek dinleyici olarak kadınlarında rahatlıkla iştirak edebildiği sema ve imla meclislerinde başta temel eserler olmak üzere çok sayıda cüz, mucem ve meşyeha tarzı eserler okunmuştur. Ahmed b. Ebû Talib b. Ni'me, hocası Hüseyin b. Mübârek ez-Zebîdî'den aldığı icazetle, 706 (1306) yılından vefatına kadar yirmi dört yıl Dımaşk'ta Eşrefiyye Dârülhadisi, el-

22 Bu hankah için Bkz. Kalkaşendî, *Subhü'l-a'sâ*, 11/370.

23 Ebû Hafs Ömer b. el-Muzaffer İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî (Tetimmetü'l-muhtasar fi ahbâri'l-beşer)*, (Beyrut Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/269.

24 Abdullah b. Muhammed Kindirî, *Hutütu'l-ulemâ'l-karni'l-hâmis ila'l-âşir hicri nemâzic ve emsile* (Beyrut Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014), 513 (237. Sema kaydı).

Câmiu'l-Emevî ve el-Câmiu'l-Muzafferî'de *Sahîh-i Buhârî*'yi yaklaşık altmış defa okutmuştur.²⁵ Camilerde diğer İslâmî ilimler ile birlikte hadis eğitimine ayrıca önem verildiği görülmektedir. Dımaşk'da meşhur Emeviyye Camii'nde İbn Şeddâd (ö. 684/1285) kendi zamanında cami bünyesinde beş hadis halkasının bulunduğunu kaydetmektedir.²⁶ İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Birzâlî (ö. 739/1339), Bedreddin İbn Cemâa, Zehebî (ö. 748/1348), İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi meşhur muhaddisler medrese ve dârülhadislerdeki görevlerinin yanı sıra Emeviyye Camii'nde de hadis okutmuşlardır. Üstelik bu cami söz konusu pek çok meşhur muhaddisin ilim hayatında, gençlik yıllarından itibaren önemli bir yer teşkil etmiştir. Nitekim 678 (1279) yılında Emeviyye Camii'nde Mizzî'nin 24 yaşında kârî ve kâtip olarak görev yaptığı bir hadis meclisinde, dinleyiciler arasında henüz 13 yaşında olan Birzâlî de bulunmaktadır.²⁷ Yine Birzâlî, 679 (1280) yılında burada kardeşi Ebû Tâhir İsmâil ile birlikte Alâuddîn Ebû'l-Kâsım Ali b. Balabân b. Abdullah el-Makdisî'ye Sad b. Ebû Vakkâs'ın *Müsned*'ini okumuştur.²⁸ Kurulan hadis halkaları sayesinde pek çok âlimle tanışıp ders almanın mümkün olduğu anlaşılan bu camide küçük yaşlarından itibaren bazı muhaddisler, çeşitli eserlerin icazetlerini alma imkânına sahip olmuşlardır. Bu muhaddislerden bir diğeri olan İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) ise 753 (1352) yılında 17 yaşında iken *Cüz'ü Ömer b. Rûh* adlı eseri Ebû'l-Fazl Muhammed b. İsmâil b. Ömer ed-Dımaşkî ile Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdülğanî el-Hanbelî'nin huzurunda okumuş ve her iki hocasından da icazet almıştır.²⁹ Söz konusu muhaddisler ilerleyen yaşlarında hadis meclislerinde hoca olarak görev yapmışlardır.³⁰

Hadis ilminin teknik özelliklerinden kaynaklanan bazı durumlar da toplumda hadis ilminin yaygınlaşmasına ve hadis eğitimi alan âlimlerin sayısının çok olmasına katkı sağlamış olmalıdır. Memlûk toplumunda en geçerli öğretim yolu kabul edilip yaygın olarak kullanılan yöntem, önceki asırlarda olduğu gibi sema ve kiraat yöntemidir. Bu nedenle sema ve imla dersleri son derece yaygın olarak yapılmaya devam etmiştir. Bununla birlikte icazet sistemi de bu dönemde çok kullanılan hadis tahammül yollarından biri olmuştur. Genel olarak muhaddisler, Müslümanlara has bir uygulama olan isnadın devamlılığını sağlamak adına icazet yöntemi ile hadis tahammülü konusunda biraz esnek davranmışlar mecliste bulunmayan ya da henüz beşikte olan çocuklara da icazet vermişlerdir. Bu durum başta ulema ailelerinde olmak üzere

25 Zehebî, *Mu'cemü şüühî 'z-Zehebî*, 92-93; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-nihâye*, 18/327-328; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü 'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaût-Mahmud Arnaût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992), 8/162; Muhammed Mutî' el-Hâfiz, *Câmi' u'l-Hanâbile el-Muzafferî bi-Sâlihiyyeti Cebeli Kâsiyûn*, (Beyrut Dâru'l-Beşâiril-İslâmiyye, 2002), 11, 566.

26 Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre fi zikri ümerâ 'i's-Şâm ve 'l-Cezîre*, thk. Sami ed-Dehân (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1956), 85; Ebû'l-Mefâhir Abdülkadir b. Muhammed Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, thk. İbrâhim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2/317.

27 Kindirî, *Hutûtu 'l-ulemâ*, 629-630 (293. Semâ kaydı).

28 Kindirî, *Hutûtu 'l-ulemâ*, 416 (190. Semâ kaydı).

29 Kindirî, *Hutûtu 'l-ulemâ*, 205-206 (289. Semâ kaydı).

30 Örnek için bkz. Kindirî, *Hutûtu 'l-ulemâ*, 355 (161. Semâ kaydı). Memlûklerde Hadis İlmi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nagihan Emiroğlu, *Türk (Bahri) Memlûkler Döneminde Hadis İlmi (Hicri VII-VIII. Asırlar)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

genel olarak toplumda, küçük yaşı çocuklarını hadis meclislerine götürerek icazet almalarını sağlamak şeklinde tezahür etmiştir. Bu şekilde icazet alan çocuklar büyüyüp hadis nakletmeye başladıklarında çağdaşlarına göre sahip oldukları âli isnadlar sayesinde aranan, kendisine ilmî yolculuklar yapılan muhaddisler arasında olmuştur. Âli isnada ulaşma, isnadlı rivâyet, icazet yönteminin geçerli bir tahammül ve eda yöntemi olarak kabulü, her mezhepten kişinin rahatlıkla katılabileceği sema ve imlâ meclislerinin akdedilmesi gibi hadis ilmüne ait olan ve Memlûkler döneminde pek çok şehirde yaygınlık kazanan uygulamalar, toplumda hadis ilmi lehine bir hareketliliğın ve canlılığın oluşmasına vesile olmuştur.³¹

Memlûk sultanları, devşirme olarak çeşitli ülkelerden getirilmiş ve pek çoğu İslâmiyet'i kitaplardan ziyade eğitmenlerinden yaşayarak öğrenmişlerdir. Memlûk sultan ve emirlerinin Peygamber sevgisi ve sünnet algısı ile yetiştirilmelerinin, onların yönetime geldiklerinde hadis ilmüne ayrı bir ehemmiyet göstermelerini sağladığı da düşünülebilir. Ayrıca savaşmayı seven ve güçlü bir millet olan Türkler'in, ilâ-i kelimetullah için cihad ve gaza anlayışını benimsemiş olmaları da gözden uzak tutulmamalıdır. Bu konuda hadis ilmi hem sultan ve emirleri hem de yönettikleri toplumu cesaretlendiren bir rol icra etmiştir. Bu anlayışın da yöneticiler nezdinde hadis ilminin, ayrı bir yer işgal etmesine vesile olduğu söylenebilir.

Memlûk Uleması

Toplumun hadise olan merakının ve hadis ilminin hızlı gelişiminin bir meyvesi olarak bu dönemde muhaddis olarak isimlendirilen, eğitiminin belli bir aşamasında hadis tahammül edip rivayet eden çok sayıda kişi bulunmaktadır. Bu nedenle bu dönem tarih ve tabakât kitaplarında muhaddis olarak vasıflandırılan yüzlerce âlim bulmak mümkündür. Bununla birlikte, bunların tamamı hadis ilminde belli bir uzmanlık gerektirecek seviyede hadisle meşgul olmuş değildir. Ancak hadis hafızı olarak tavsif edilen muhaddislerin sayısının çokluğu dahi, bu dönemin hadis ilmî açısından ne kadar zengin olduğunu göstermek için yeterlidir. Hadis hafızı ya da sadece muhaddis olarak isimlendirilen bu âlimlerin ilmî yeterlilikleri gibi toplumsal ve siyasal konuları açısından da birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Bu nedenle dönemin muhaddis olarak isimlendirilen âlimlerinin genel özelliklerini, hadis ilmi ile meşguliyetlerini ve geçim kaynaklarını da göz önünde bulundurarak toplumdaki konumlarını dikkate almak gerekmektedir.

Memlûk toplumunda âlimler genelde İslâmî ilimlerin pek çok dalında tahsil görmüş ve her bir ilim dalında dersler vererek eser telif etmişlerdir. Bu nedenle bu dönemdeki muhaddislerin pek çoğu aynı zamanda iyi bir tarihçi, iyi bir fakih, iyi bir müfessirdir. Bu dönemde yaşamış

31 Salih Yusuf Ma'tûk, *İlmü'l-hadis fı Mekketi'l-Mükerrreme hilâle'l-asri'l-Memlûki*, (Mekke Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1986), 105-107.

Nevevî (ö. 676/1277)³², İbn Teymiyye³³, Bedreddin b. Cemâa³⁴, Bîrzâlî³⁵, Mizzî³⁶, Zehebî³⁷, İbn Râfî‘ (ö. 774/1372)³⁸, İbn Kesîr³⁹, İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393)⁴⁰, Bulkinî (ö. 805/1403)⁴¹, Irâkî (ö. 806/1404)⁴² ve İbn Hacer (ö. 852/1449)⁴³ gibi âlimler hadis ilminde belli bir ilmî seviyeyi gösteren “Hafız” ünvanı ile anılmakla birlikte⁴⁴ sadece muhaddis olarak isimlendirilemeyecek tarzda çok yönlü âlimlerdir. Bu nedenle âlimlerin özelde muhaddis vasıfları üzerinden yapılan değerlendirmeler genel olarak ulemâ için de geçerli olmaktadır. Öte yandan Memlûk toplumunda ulemanın, bilgi üreten grup olmalarının dışında farklı bir fonksiyonu daha bulunmaktadır. Memlûk sultan ve emirleri gerek etnik açıdan gerekse mezhepsel açıdan halktan farklı olduğu için, halk ile aralarında irtibatı sağlamak açısından ulemaya ihtiyaç duymaktaydılar. Bu nedenle Memlûk uleması aynı zamanda siyasî ve idarî kadrolarda görev yapan birer yöneticiydiler. Bu özellikleri onların gerek ilmî ilişkilerine gerek siyasîlerle olan ilişkilerine gerekse toplumdaki sosyal konumlarına doğrudan etki eden bir unsur olmuştur.

Memlûk coğrafyasında yaşayan pek çok meşhur âlim birbirleriyle yakın arkadaşlıklar, dostluklar kurmuş, evlilik yoluyla birbirlerine akraba olmuşlardır. Kimi muhaddisler uzun yıllar hocalarından ayrılmamışlar, kimileri de çağdaşı oldukları muhaddislerden ders alıp ders vererek hem hoca hem talebe hem de iyi bir dost ilişkisi içinde olmuşlardır. Hocası Münzirî'nin uzun yıllar yanından ayrılmayıp talebelik yapan Şerefüddin ed-Dimyâtî,⁴⁵ yine onun önemli talebelerinden İbn Hallikân, Buharî râvisi Şerefüddin Ali b. Muhammed el-Yûnînî ve İbn Dakîku'l-îd,⁴⁶ Nevevî'nin yanından hiç ayrılmayan bu nedenle de kendisine Muhtasaru'n-Nevevî denilen öğrencisi İbnü'l-Attâr (ö. 724/1324),⁴⁷ Mizzî'nin kendisi lehine darülhadis

32 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Zekerîyya Ümeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 4/174-176.

33 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/192-193.

34 Ebü'l-Fazl Takîyyüddin Muhammed b. Necm Muhammed İbn Fehd, *Lafzu'l-elhâz bi-zeyli Tabakâti'l-huffâz (Zeylü Tezkireti'l-huffâz içinde)*, thk. Zekerîyya Ümeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 73-75.

35 Ebü'l-Mehâsin Muhammed b. Ali Hüseyinî, *Zeylü Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehebî, (Zeylü Tezkireti'l-huffâz içinde)*, thk. Zekerîyya Ümeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 15-16; Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Zeylü Tabakâti'l-huffâz (Zeylü Tezkireti'l-huffâz içinde)*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 234-235.

36 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/193-194.

37 Hüseyinî, *Zeylü Tezkireti'l-huffâz*, 22-23; Süyûtî, *Zeylü Tabakâti'l-huffâz*, 231-232.

38 Hüseyinî, *Zeylü Tezkireti'l-huffâz*, 34-36; Süyûtî, *Zeylü Tabakâti'l-huffâz*, 242.

39 Hüseyinî, *Zeylü Tezkireti'l-huffâz*, 38-39; Süyûtî, *Zeylü Tabakâti'l-huffâz*, 238-239.

40 İbn Fehd, *Lafzu'l-elhâz*, 118-119; Süyûtî, *Zeylü Tabakâti'l-huffâz*, 243.

41 İbn Fehd, *Lafzu'l-elhâz*, 135-141; Süyûtî, *Zeylü Tabakâti'l-huffâz*, 244-245.

42 İbn Fehd, *Lafzu'l-elhâz*, 143-152; Süyûtî, *Zeylü Tabakâti'l-huffâz*, 245-246.

43 İbn Fehd, *Lafzu'l-elhâz*, 211-218; Süyûtî, *Zeylü Tabakâti'l-huffâz*, 251-252.

44 İbn Fehd, *Lafzu'l-elhâz*, 211-218; Süyûtî, *Zeylü Tabakâti'l-huffâz*, 251-252.

45 Ebû Muhammed Abdülazîm b. Abdülkavî Münzirî, *Cevâbü'l-Hâfız Ebî Muhammed Abdil'azîm el-Münzirî el-Misrî 'an es'ile fi'l-cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1990), 27-28 (muhakkikin mukaddimesi).

46 Münzirî, *Cevâbü'l-Hâfız*, 28 (muhakkikin mukaddimesi).

47 Alâeddin Ali b. İbrâhim İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü'l-tâlibin fî tercemeti'l-İmâm Muhyiddîn (el-İcâz fî şerhi Ebî Dâvûd es-Sicistânî içinde)*, thk. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan es-Selmân (Ürdün: Dârü'l-Eseriyye, 2007), 28 (muhakkikin mukaddimesi).

görevinden feragat ettiği öğrencisi Alâî,⁴⁸ hocası İbn Hacer'in vefatına kadar Kahire'yi terk etmeyen Sehâvî⁴⁹ gibi hadis âlimlerinin aynı dönemde ve aynı coğrafyada birbirleriyle etkileşim halinde yaşadığını göstermektedir. Muhaddisler arasında evlilik yoluyla da güzel dostluklar kurulduğu anlaşılmaktadır. İbn Kesîr, Mizzî'nin damadı ve talebesi olmuştur. Bu vesile ile kurulan yakınlığı Mizzî'nin damadı, kızı ve torunlarıyla birlikte yaptığı hadis derslerinde görmek mümkündür.⁵⁰ Aynı şekilde Heysemî uzun yıllar hocası ve kayınpederi olan Irâkî'nin yanından ayrılmamış, o hayattayken saygısından dolayı hadis rivayetinde bulunmamıştır.⁵¹ Muhaddisler çağdaşı olan diğer arkadaşlarıyla dostluk kurarken aynı zamanda birbirlerinden karşılıklı olarak istifade etmeyi de ihmal etmemişlerdir. Bu kapsamda hicri VIII. asır için en dikkat çekici münasebet Mizzî, İbn Teymiyye, Zehebî ve Birzâlî arasındaki ilişkidir. Bunlar yaşadıkları asra yön veren otorite muhaddislerdir. Bu âlimler birbirlerinden ders almışlar, birlikte hadis meclislerine katılmışlar, zor zamanlarında birbirlerinin yanında olmuşlar, birbirlerinden övgü ile söz etmişlerdir. Bu dört muhaddis arasındaki ilişki kendi akrabaları tarafından da dile getirilmektedir.⁵² Bir sonraki asırda ise Irâkî, Bulkinî, İbn Mülakkin, İbn Hacer, Sehâvî ve Süyüfî dönemin ilim hayatına yön veren muhaddislerden olmuşlardır.

Sayıca oldukça fazla olan Memlûk dönemi muhaddislerini, hadis ilmi ile meşguliyetleri itibariyle üç farklı kategoride değerlendirmek mümkündür. Bu dönemde muhaddis olarak zikredilen âlimlerden bazıları, dönemin ilim anlayışı gereği eğitim tahsillerinin belli bir zamanında hadis dersi almış veya belli ölçüde hadis rivayet etmiş kişilerdir. Söz konusu kişiler, ticaret ya da farklı bir meslekle uğraşmış olmaları nedeniyle ya hadis ilmi ile irtibatlarını kısmen devam ettirmişler veya rivayet icazeti aldıkları halde hadis rivayetiyle meşguliyetlerini tamamen bırakmışlardır. Nitekim İbn Fehd adıyla maruf Hasan b. Abdullah b. Muhammed el-Hâşimî el-Mekkî, Yahya b. Muhammed et-Taberî ve Fahreddin et-Tevzerî başta olmak üzere bazı hocalardan semâda bulunmuş, Şam ve diğer şehirlerdeki muhaddislerden icazet almıştır. Ancak hadis rivâyet etmeyiip kardeşi ile birlikte Yemen'e ticaret amaçlı yolculuk yapmaya başlamıştır.⁵³ Aynı şekilde Hüseyin b. Zeynüddin b. Muhammed el-Kaysî el-Kastallânî de bazı hocalarından semâi bulunan bir attâdır. Hüseyin b. Zeynüddin'in şiirle meşgul olduğu bilinse de hadis rivâyet ettiği bilinmemektedir.⁵⁴

48 Mehmet Yaşar Kandemir, "Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 30/220.

49 Cengiz Tomar, "Sehâvî, Şemseddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36/313.

50 Kindirî, *Hutûtu'l-ulemâ*, 134 (154. Semâ kaydı).

51 Mehmet Yaşar Kandemir, "Heysemî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 17/292.

52 Ebü Nasr Abdülvehhâb b. Ali Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed Tanâhî-Abdülfeţâh Muhammed el-Hulvî (Kahire Dâru'l-Hicr, 1992), 10/400; Ebü Bekir Muhammed b. Abdullah İbn Nâsirüddin, *er-Reddü'l-vâfir 'alâ men ze'ame bi-enne men semmâ İbn Teymiyye şeyha'l-İslâm kâfir*, thk. Züheyr Şâviş (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 229. Ayrıca bkz. Nagihan Emiroğlu, "VIII/XIV. Asırda Hadis Eğitimi: Mizzî, İbn Teymiyye, Birzâlî, Zehebî Örneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/2 (2019), 95-118.

53 Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed Takıyyüddin el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 4/82.

54 Takıyyüddin el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn*, 4/208.

Bu dönem muhaddislerinden bazıları ise bilfiil hadisle meşgul oldukları halde medrese ve darülhadis gibi resmi eğitim kurumlarında görev alamamış veya görev almayı tercih etmemişlerdir. Bu kişiler farklı bir yolla geçimlerini temin ederken aynı zamanda gerek camilerde gerekse kendi ev ve bahçelerinde hadis meclisleri kurarak hadis ilmüne gönüllü olarak katkı sağlamışlardır. Afifüddin Ebû Muhammed b. el-Hasan el-Vâsîti (ö. 656/1258) ticaretle meşgul olmasına rağmen seyahat ettiği yerlerde hadis tahsil eden ve talebe yetiştiren bir muhaddistir.⁵⁵ Mansûriyye Medresesi'nde kapıcı ve Harem-i Şerif'de temizlikçi olarak görev yapan Ebû Muhammed Bilal b. Abdullah el-Habeşi (ö. 733/1333), Yusuf b. İshak et-Taberî'den *Câmi'ü't-Tirmizî*, Muhibbüddin et-Taberî'den *Sünenü Ebî Dâvûd*'u dinlemiştir. Bilal b. Abdullah, 731 (1331) yılında Ramazan ayının son on günü Harem'de Emînüddin b. el-Vânî'nin kıraatiyle *Câmi'ü't-Tirmizî*'yi rivayet etmiştir.⁵⁶ Muhammed b. Muhammed b. Mansur el-Mısrî, Radiyyüddin et-Taberî'den *Sahîh-i Müslim*, *Sünen-i Tirmizî*, *Sünen-i Ebî Dâvûd* ve *Sahîh-i İbn Hibbân*'ı dinlemiş ve hadis rivayet etmiştir. Harem'de temizlikçi olarak çalışan Muhammed b. Muhammed'den hadis dinleyenler arasında meşhur Hanbelî âlim İbn Kayyim el-Cevziyye de (ö. 751/1350) bulunmaktadır.⁵⁷ *Mişkâtü'l-Mesâbih* şârihi, meşhur muhaddis ve müfessir Tîbî, pek çok öğrenci yetiştirmiş, camilerde *Sahîh-i Buhârî* dersleri yapmıştır. Varlıklı bir aileden gelen Tîbî, her ne kadar cömertliği ve malını yoksullara infak etmesi sebebiyle ahir ömründe yoksul kalsa da, miras ve ticaret yoluyla büyük bir servet sahibi olmuştur.⁵⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Kaysî el-Mekkî (ö. 754/1353), Fahreddin et-Tevzerî'den *Muvatta*'nın Yahya b. Yahya rivayetini ve *Sünen-i Ebî Dâvûd*'u, Safiyyüddin et-Taberî ve kardeşinden *Sahîh-i Buhârî* ve diğer bazı eserleri dinlemiş ve hadis rivayet etmiştir. Nitekim İbn Sükker kendisinden *Sünen-i Ebî Dâvûd*'un bir kısmını dinlemiş ve icazet almıştır. Ticaret maksadıyla Yemen'e yolculuk yapan Muhammed b. Muhammed büyük bir mal varlığına sahiptir.⁵⁹ Dimaşk'ta İbnü's-Şihne, Ahmed b. Ebû Tâlib el-Haccâr ve Mizzî gibi muhaddislerden hadis tehsil eden, Zehebî ve İbn Kesîr'le arkadaşlık kuran ve hayatının ilk safhaları sıkıntılar içinde geçen müerrih İbn Şâkir el-Kütübî (ö. 764/1363), kitap ticareti yapmış ve bu sayede büyük bir servete sahip olmuştur.⁶⁰ Terzilik yapan İbrahim b. Hüseyin b. Ömer el-Mekkî (ö. 770/1369 civarı) 713 (1313) yılında Dimaşk'taki pek çok hocadan icazet almış ve hadis rivayetinde bulunmuştur.⁶¹ İbrahim b. Muhammed es-Sehmî el-Mekkî (ö. 770/1369), Radiyyüddin et-Taberî'den *Sahîh-i Buhârî* ve *Sünen-i Tirmizî*'nin bir kısmını ve *Cüz'ü Sufyan b. Uyeyne*'yi dinlemiş ve 769 (1368) yılında bir mecliste hadis rivayet

55 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve veşeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1996), 48/298-299.

56 Takıyyüddin el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn*, 3/380.

57 Takıyyüddin el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn*, 2/325-326.

58 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/68-69.

59 Takıyyüddin el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn*, 2/339.

60 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/451; Abdülkerim Özaydın, "Kütübî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 27/8.

61 Takıyyüddin el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn*, 3/211.

etmiştir. İbnü'z-Zahire ondan övgü ile bahsetmiş ve onun kına ve tuz sattığını bildirmiştir.⁶² Görüldüğü gibi söz konusu muhaddisler, hadis rivayetinde bulunmuş, eser telif etmiş ve pek çok talebenin yetişmesine katkı sağlamış olmalarına rağmen geçimlerini hadis hocalığı yaparak değil, başka bir meslek icra ederek sağlamışlardır.

Memlükler döneminde bazı muhaddisler ise geçimini düzenli ve belirli bir maaşı olan medrese ve dârülhadis gibi eğitim kurumlarında görev alarak temin etmektedir. Medrese ve dârülhadislerin sayısının oldukça fazla bir şekilde artması civar yerlerden ulemanın Mısır ve Şam'a gelmesinde etkili olmuştur. Zira açılan her yeni kurum, dönemin uleması için bir iş imkânı da olmuştur. Bu nedenle bu tür eğitim kurumlarındaki mansıplar pek çokları tarafından önemli görülmüş, bir mansıp sahibi olmak, vefatına kadar sahip olduğu mansıbı kaybetmemek ve hatta mümkünse mansıbı kendi nesillerinden gelen ulemaya devretmek için yoğun bir gayret içinde olmuşlardır. Medrese ve dârülhadis gibi kurumların müderrislik, hocalık, müderris yardımcılığı (mûîd), Kuran ve hadis okuyuculuğu (kârî), imamlık ve hatiplik gibi çok sayıda istihdam alanı sunması bu kurumların sayısının artmasıyla daha da dikkat çekici hale gelmiştir. Zorunlu ve gerekli olan bu durum bazı âlimler için kârlı bir istihdam vesilesi olarak görülmüş, bazı kurumların yüksek gelirleri, maaş, burs, iâşe ve ibate adı altında mansıp peşinde koşan ve bu uğurda bazı usulsüz yollara başvuran kişiler tarafından kullanılmıştır.⁶³

Bu dönemde dinî ve idarî mansıpların bazı âlimler tarafından rüşvet yoluyla elde edildiği, mansıpların parayla satıldığı da söylenmektedir. Bu tür bir yola bazen mansıbı elinde bulunduran âlim, bazen de atamada etkili olan sultan ya da emîrler başvurmaktadır.⁶⁴ Nitekim 714 yılında hisbe görevine Fahreddin Süleyman el-Busrâvî yerine rüşvet ödemesi karşılığında kadî Bedreddin b. el-Haddâd atanmıştı.⁶⁵ 774 yılında nakîbüleşraf⁶⁶ Fahreddin Muhammed b. Ali b. Hüseyin'in, rüşvet karşılığı *şerîf* olmayan kimselere yeşil kıyafet giydirdiği iddiasıyla görevinden azledilmiştir.⁶⁷ Para ile satın alma bazı kurumların atama şartlarının da değişmesinde etkili olmuştur. Eyyübîler zamanında Selâhaddin-i Eyyübî tarafından 569 yılında kurulan Saîdü's-süedâ hankâhına sadece devlet erkânından biri atanırken, Memlükler döneminde para ile mansıp elde etme arttığından bu hankâha atanan kişilerin özellikleri de değişmiştir. 788 yılında Şihâbüddin el-Ensârî'nin bu göreve gelebilmek için 30000 dirhem ödediği bildirilmektedir.⁶⁸

62 Takıyyüddin el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn*, 3/239.

63 Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali İslamî Eğitimin Sosyal Tarihi*, trc. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik yayımları, 2015), 116.

64 Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 117.

65 Ahmed Abdürrezzâk Ahmed, *el-Bezl ve'l-bertale zemene selâtîni'l-Memâlik (Dirâse ani'r-rüşve)*, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-kitâb, 1979), 123-124.

66 Nakîbüleşraf, seyyid ve şeriflerle ilgili işlere bakan yetkilidir. Memlükler zamanında Hz. Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelenler kayıt altına alınmakta ve bu kişiler genellikle yeşil sarık giyinerek toplumda fark edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "Nakîbüleşraf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 32/322-324.

67 Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-'umr*, thk. Hasan Habeşî (Kahire: İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1994), 1/35.

68 İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/318; Ahmed, *el-Bezl ve'l-bertale*, 124-125.

Mansıp karşılığı para ödemenin sonraki asırda da devam ettiği görülmektedir. Nitekim Taceddin Muhammed el-Hüsbanî, 812 yılında Nâibü'l-gaybe Emîr Bakça'ya 1000 dinar vermesi karşılığında, Dımaşk'ta hisbe, Beytûlmal vekilliği, kazasker, Dârüladl müftülüğü görevlerine getirilmiştir.⁶⁹ Bu dönemde zaman zaman mansıplar ulema aileleri arasında pazarlık konusu da olmuştur. Örneğin Benî Sübkî ile İbnü'l-Hatîb ailesi sahip oldukları mansıpları karşılıklı olarak değiştirmişlerdir. Buna göre Benî Sübkî'den biri İbnü'l-Hatîb ailesinden Kahire'deki bir mansıbı almış buna karşılık İbnü'l-Hatîb ailesinden biri de Benî Sübkî'nin Şam'da elinde bulundurduğu bir mansıba sahip olmuştur.⁷⁰

Bu dönemde Medrese ve dârülhadislerde görev almanın bir başka yolu ise, bir müderrisin oğlu, akrabası ya da yakın bir dostu için görevinden feragat etmesidir (*nüzul*). Bazen para karşılığı bazen karşılıksız olarak gerçekleştirilen nüzul, bazı âlimlerin kendi ellerinde fazlasıyla bulunan mansıplardan birini kendi arkadaşları ya da oğulları için elden çıkartması, onlar lehine emekli olması ya da kendilerine ödeme yapan kişilere makamlarını devretmeleri şeklinde gerçekleşmektedir. Bu fonksiyonları itibarıyla âlimler, kendilerinden sonra yerlerine geçecek kişileri belirlemiş olmaktadır.⁷¹ Kaynaklarda müderrislerin sahip oldukları görevleri birbirleri lehine bıraktıkları ile ilgili pek çok örnek bulunması, nüzulün bu dönemde sıkça başvurulan bir yöntem olduğunu göstermektedir. 690 yılında İbnü'z-Zemlekânî Kemaleddin Ebu'l-Meâlî Muhammed (ö. 727/1327), babasının ardından sahip olduğu Emîniyye Medresesi'ndeki görevini, meşhur kadılıkudât Necmeddin b. Sasrâ'nın (ö. 723/1323) Âdiliyye Medresesi'ndeki görevi karşılığında kendisine devretmiştir.⁷² 726 yılında Kadı Cemâleddin ez-Zura'î, Atabekiyye Medresesi'ndeki görevinden Muhyiddin Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed için feragat etmiştir.⁷³ 782 yılının Ramazan ayında Şihâbüddin b. Hiccî, eş-Şâmiyye el-Berâniyye'deki görevini Şihâbüddin b. Neşvân el-Havârî'ye bir bedel karşılığında devretmiştir.⁷⁴ Örneklerde de görüldüğü gibi mansıplara müderris atama çoğu zaman sultanın elinde olsa da kendi tercihleriyle mansıplara kimin atanacağını belirleyen büyük ölçüde mansıbı elinde tutan ulema olduğu görülmektedir.

Âlimlerin birbirleri lehine görevlerini bıraktıkları ile ilgili pek çok örnek olsa da her zaman istenilen nüzulün gerçekleşmediği, göreve gelecek yeni müderrisin durumunun da atamada etkili olduğu belirtilmektedir. Örneğin, Zehebî, Zâhiriyye Dârülhadisi'ndeki mansıbını Taceddin es-Sübkî'ye devretmek istemiş ancak Sübkî'nin genç olması sebebiyle nüzul gerçekleşmemiştir. Daha sonra Zehebî ölüm döşeğindeyken bu mansıbın Sübkî'ye verilmesi için söz almış ancak henüz yirmi bir yaşında olan Sübkî yine yaşı sebebiyle göreve getirilmemiştir.⁷⁵

69 Ebü Muhammed Ahmed b. Ali Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 6/550.

70 Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da bilgi ve sosyal pratik (Şam 1190-1350)*, trc. Büşra Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 125.

71 Chamberlain, *Ortaçağ'da bilgi ve sosyal pratik*, 123-125.

72 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/146.

73 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/99.

74 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/225. Görevi başkası lehine devretmek ile ilgili örnekler için Bkz. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/108, 116, 146, 160, 168, 192.

75 Chamberlain, *Ortaçağ'da bilgi ve sosyal pratik*, 125.

Bahrî Memlûkler döneminde şahsi kabiliyet ve maddi imkânların yanında iyi bir hadis eğitimi almanın en önemli yollarından biri de ilimle meşgul olan, dârülhadis, medrese ve cami gibi kurumlarda ders veren ulema ailelerinden birine mensup olmaktır. Zira ilimle meşgul olan bir ailede doğanlar küçük yaştan itibaren hadis meclisleri ile tanışma ve meşhur âlimlerden babaları vesilesiyle icazet alma imkânına sahip olmaktadır. Âlim bir kişinin çocuklarının eğitimi ile ilgilenmesi çok tabii bir durum olmakla birlikte bu dönemdeki ilim anlayışı ve mansıpların babadan oğula miras kalması gibi yerleşik uygulamalar babaların, ailelerinin eğitimiyle yakından ilgilenmeleri hususunda teşvik edici bir rol oynamıştır.

Memlûkler döneminde babadan oğula mansıp görevinin geçtiği ile ilgili pek çok örnek bulmak mümkündür. Zira bu uygulama genellikle dönemin uleması ve toplum tarafından da benimsenen yerleşik bir uygulama halini almıştır. Abdülvehhâb b. Ebû'l-Berekât Hasan b. Muhammed (ö. 660/1262) babasının vefatından sonra Nuriyye Dârülhadisi'ne hoca olarak atanmış, ilk dersine dönemin ulema ve hadis hafızları da iştirak etmiştir.⁷⁶ İbn Teymiyye'nin babası 682 yılında vefat ettiğinde, görev yaptığı Sükkeriyye Dârülhadisi hocalığına bir yıl sonra, yirmi iki yaşındaki oğlu İbn Teymiyye getirilmiştir.⁷⁷ 690 yılında Ali b. Abdülvâhid ez-Zemlekânî'den sonra Eminiyye Medresesi'ndeki görevine oğlu getirilmiştir.⁷⁸ 730 yılında Kalkaşendî, meşhur muhaddis Bedreddin b. Cemâa'nın oğlu İzzeddin'in, babası Bedreddin'in görevine getirildiği ile ilgili yazıyı nakletmektedir.⁷⁹ Eşrefiyye Dârülhadisi hocalarından Zeynüddin Ebû Hafs Ömer b. Müsellem el-Melehî (ö. 792/1390), Mesrûriyye ve Nâsiriyye medreselerinde de görev yapmış, Nâsiriyye'deki mansıbı ile ilgili kadılıkudât Burhaneddin b. Cemâa ile anlaşmazlığa düşmüştür. Bunun üzerine Atabekiyye'deki mansıp karşılığında Nâsiriyye'deki görevi kendisinden alınmıştır. Oğlu Şihâbeddin Ahmed, Dımaşk kadısı olunca 791 yılında onun için Nâsiriyye'deki tedris ve hitabet görevlerinden vazgeçmiştir.⁸⁰

Bir mansıbın babadan oğula geçmesi konusunda daha pek çok örnek bulmak mümkündür. Hatta bu dönemde bazı vakıfların vakfiyelerinde, mansıbın kurucunun soyundan gelenlere verileceği şartı bile konulmuştur. Asrûniyye Medresesi'nin vakfiyesinde tedris görevinin kurucunun soyundan gelenlere tahsis edilmesi, ehil bir kimse bulunmaması durumunda ise dersleri bir naibin yürütmesi şart koşulmuştur.⁸¹ Görüldüğü gibi zengin bir âlimin elde ettiği bir mansıbın kendi ailesinde kalmasının en kolay ve garantili yolu bir eğitim kurumu inşa ettirmektir. Bu doğrultuda kurumun vakfiyesine düşülen not, mansıbın nesiller boyu tek bir ailede kalmasını mümkün kılmaktadır.⁸²

Bir âlimin herhangi bir mansıba sahip olmasının bir diğer yolu ise vekâlet/niyabet uygulamasıdır. Mansıpların babadan oğula geçtiği durumlarda, çocuk görevi yerine

76 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 48/419-420.

77 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/57.

78 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/146.

79 Kalkaşendî, *Subhü'l-a'sâ*, 9/227-228.

80 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/31.

81 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/303.

82 Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 144.

getiremeyecek kadar küçük veya henüz meslek için ehil değilse onun yerine dersleri yürüten vekiller bulundurulmaktadır. Vekil/nâib eğitimini yeni tamamlamış bir ilim talebesi olabileceği gibi yetişkin bir âlim de olabilmektedir. Ancak İbn Teymiyye, vekil tayin edileceği durumlarda vekilin asıl hoca kadar yetenekli olmasını şart koşmuştur.⁸³ Farklı medreselerde görev yapan bir muhaddis başka bir medresede bir âlime vekâlet de edebilmektedir. Muhaddis tarihçi Şihâbüddin İbn Hiccî (ö. 816/1413) Emîniyye, Revâhiyye, eş-Şâmiyyetü'l-Berrâniyye gibi medreselerde görev yapmış Azrâvîzde medresesinde de nâib olarak çalışmıştır.⁸⁴

Babasının mansıbını miras yoluyla devralan çocuğun bu görevinin vekil tarafından yürütebileceği bazen vakfiyelerde de belirtilmektedir. Böylece mansıbın mirasına engel olabilecek liyakatsızlık ve küçük yaş gibi durumların da önüne geçilmiş olmaktadır. Vekâlet sistemi herhangi bir mansıp elde edemeyen ve belki ömrünün sonuna kadar da elde edemeyecek olan ulema için bir geçim kapısı işlevi görmektedir. Zira kimi vekiller bu işi ücretsiz yapsa da genel itibarıyla mansıba tahsis edilen ücretin bir kısmını almaktadırlar. Esasen vekiller hocanın hac ibadeti veya başka bir iş için görevinden kısa süreliğine ayrıldıklarında görevi yerine getiren kişilerdir. Ancak bu dönemde vekiller sadece kısa süreliğine değil gerek küçük ve ehliyetsiz çocuklara gerekse diğer durumlarda uzun süreli görev yapmaktadır. Örneğin emekli olması beklenecek kadar yaşlı bir âlim, görevi bırakmak yerine kendisine bir vekil tayin edebilmektedir. Ayrıca birden fazla görevi bulunan âlimler görevlerini yine vekilleri sayesinde yürütmektedir. Bu nedenle vekâlet uygulaması gerek mansıpları elinde bulunduran seçkin ulemâ gerekse mansıp elde edemeyen âlimler için gelir getiren ve her iki tarafı da memnun eden bir uygulamadır. Üstelik bu uygulama sayesinde pek çok mansıbı ellerinde bulunduran ulema, istedikleri kişileri vekil tayin ederek dolaylı yoldan atamalarda söz sahibi olmakta ve en azından ilmin medrese ve dârülhadisler gibi resmî kurumlar üzerinde yürüten kısmını kendi istekleri doğrultusunda şekillendirme güç ve imkânına kavuşmaktadır.⁸⁵

Gerek vakfiyelerde şart koşarak gerekse dönemin yerleşik uygulaması gereği ulema ailelerinin bazı mansıpları ellerinde bulundurması, toplum içinde âlimlerin aile olarak itibar, zenginlik ve kariyerlerini korumalarına vesile olurken, sosyal hareketliliğin sınırlandırılmasına, mansıpların ve mansıplardan gelen gelirlerin belli başlı ulema ailelerinde toplanmasına neden olmuştur.⁸⁶ Buna bağlı olarak ilmî bir aileye mensup olmayan bir muhaddisin görev bulma imkânının, seçkin bir aileye mensup kişilerden çok daha az olduğunu, yukarıda da söz konusu edildiği gibi mansıba sahip olmanın ilmî yeterlilikten ziyade tercih etme, imkân bulma, atamalarda söz sahibi olan kişilerle olumlu ilişki kurma gibi etkenlerle doğrudan ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

83 George Makdisî, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, trc. Tuncay Başoğlu Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 254.

84 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/107.

85 Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 138-141,148-149.

86 Babadan oğula geçen mansıp uygulaması Memlûklerden önce de bulunmaktadır. Ancak bu uygulamanın düzenli hale gelmesinin, vakfiyelerde bu durumu ifade eden cümlelerin artmasının özellikle Memlûklerin son asrında daha sık rastlanılır bir durum olduğu belirtilmektedir. Bkz. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 148-150.

Öte yandan muhaddislerin tamamı söz konusu mansıplar için mücadele ediyor da değildir. Her ne kadar mansıplar muhaddise maddi açıdan müreffeh bir yaşam imkânı sunuyorsa da bu dönemde mansıp sahibi olmayan yüzlerce muhaddis bulmak mümkündür. Söz konusu dönemde kaleme alınmış tarih ve tabakât kitaplarında yer alan muhaddis biyografilerinde, eğitim alınan medrese ve dârülhadisler yerine kişinin ders aldığı hocaları, seyahat ettiği şehirler ve okuduğu kitapların bilgisinin verilmesi medrese ve dârülhadislerin eğitimin tek merkezi olarak değerlendirilmediğini göstermektedir. Dönemin tabakât ve rical kitaplarında yer alan bilgiler bu durumu teyit eder niteliktedir. Örneğin tespit edilebildiği kadarıyla Bahrî Memlükler döneminde, Memlük coğrafyasında yaşıyan ve hafız olarak nitelendirilen yüz muhaddisten, sadece otuzu camilerde hitabet ve idarî görevler haricinde medrese ve dârülhadislerde görev yapmıştır.⁸⁷ Öte yandan dârülhadis hocalarının tamamı da hadis hafızı değildir.⁸⁸ Bu durum bize toplumda hadis konusunda ehil olan herkesin herhangi bir medrese ya da dârülhadiste mansıp sahibi olmadığını, bu tür eğitim kurumlarında görev almanın her zaman toplum nezdinde herhangi bir başarıyı veya ötekinden daha iyi olmayı ifade etmediğini göstermektedir. O halde medrese ve dârülhadislerin sayısının hızla artmasına ve bazı ulemanın bu kurumlarda görev elde etmek için mücadele etmesine rağmen, Eyyübîler döneminde olduğu gibi Bahrî Memlükler döneminde de hâlâ hadis eğitiminin belirleyici unsurunun, hoca-talebe arasındaki ilişki olduğu görülmektedir. Ancak bu tür eğitim kurumlarının kontrol altında tutulması idareciler için de büyük bir güç oluşturduğundan mansıpların zamanla melikler tarafından ulemâ arasında bir hiyerarşi oluşturduğu da söylenmektedir.⁸⁹ Memlüklerin son asrına doğru mansıp elde etme mücadelelerin artması⁹⁰ bu durumu teyit eder niteliktedir. Buna göre maişet kaygısı olmadan daha refah bir ortamda yaşamak için mansıp sahibi olmak, bir tercih meselesi olduğu gibi ehil olmak, tanınır olmak, meşhur bir ulema ailesine mensup olmak, mansıp atamalarını yapan kesimle iyi ilişkiler içerisinde olmak gibi pek çok etkenle ilişkili bir durumdur.

Sonuç

Tarihte en büyük Müslüman Türk devletlerinden biri olarak nitelenen ve gerek Endülüs'deki zülümünden gerekse Moğol istilalarından korunmak isteyenler için güvenli bir sığınak olan Memlükler, askerî ve siyasî başarılarıyla kendilerinden söz ettirirken, fikrî ve mezhebi düşünceleri, siyasilerle olan ilişkileri, meslek tercihleri ve yaşam tarzları itibariyle birbirlerinden farklı pek çok muhaddisin bir arada yaşadığı; her türlü farklılığa rağmen günümüzde değerini

87 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/153-194; Hüseyinî, *Zeylü Tezkireti'l-huffâz*, 7-43; İbn Fehd, *Lafzu'l-elhâz*, 52-158; Süyûtî, *Zeylü Tabakâti'l-huffâz*, 231-246.

88 Mesela Bahrî Memlükler döneminde tespit edilene göre Dımaşk'taki meşhur Nûriyye Dârülhadisi'nde görev yapan on sekiz muhaddisten dokuzu, Eşrefiyye Dârülhadisi'nde görev yapan on dört muhaddisten dokuzu, Zehebî ve diğerleri tarafından hafız olarak nitelenmemiştir. Bkz. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/78-84, 17-32; krş. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/153-194; Hüseyinî, *Zeylü Tezkireti'l-huffâz*, 7-43; İbn Fehd, *Lafzu'l-elhâz*, 52-158; Süyûtî, *Zeylü Tabakâti'l-huffâz*, 231-246.

89 Eyyübîler döneminde medreselerin ilim hayatı içindeki yeri için Bkz. Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyübî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 291-307.

90 Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 148-149.

hâlâ muhafaza eden zengin bir hadis literatürünün oluştuğu, sonraki asırları ve devletleri etkileyecek şekilde ilmi hayatın oldukça canlı bir şekilde yaşandığı bir dönemdir.

Memlûkler döneminden hadis ilminin oldukça geliştiği ve hadis ilmi ile meşguliyeti öne çıkan ulemanın toplumda ayrı bir yerinin olduğunu söylemek mümkündür. Hadis ilmine gösterilen ehemmiyet gereği ulemanın büyük bir kısmı belli bir ölçüde hadis eğitimi tahsil etmiştir. Bu dönemde muhaddis olarak vasıflandırılan ulemanın pek çoğu herhangi bir mansıp elde etmeksizin medrese ve dârülhadis dışındaki kurumlarda ya da ev ve bahçeleri gibi özel mekânlarda hadis ilminin gelişiminde önemli rol oynamışlardır. Gönüllü/ferdî olarak hadis eğitimine katkı sunan muhaddisler yanında medrese ve dârülhadislerde görev almak için çabalayan, sahip olduğu mansıbı kaybetmemek, kendi soyundan gelenlere bırakmak için mücadele eden, birden çok mansıbı aynı anda elinde bulunduran, mansıbını başkası lehine bırakan, yaşlandığı halde görevden çekilmek yerine ya da çok küçük yaşta olduğu halde yerine tayin edilen vekillerle mansıba sahip olmaya devam eden pek çok muhaddisten de bahsetmek mümkündür. Bunlardan pek çoğunun toplum tarafından bir şekilde kabul görüp yerleşik uygulama haline gelmesi, mansıpları elinde bulunduran ulema ailelerinin oluşmasına, ehliyetsiz kişilerin göreve gelmesine ve eğitim kalitesi açısından menfi sonuçlar doğurmasına neden olmuştur. Buna göre Memlûk toplumunda bir mansıp sahibi olmak, bir tercih meselesi olduğu gibi ehil olmak, tanınır olmak, meşhur bir ulema ailesine mensup olmak, mansıp atamalarında söz sahibi olan kişilerle olumlu ilişkiler içerisinde olmak gibi pek çok etkenle ilişkili bir durumdur. Mansıp sahibi olmak kişiye yüksek gelir imkânı sunmuş ve bazı muhaddisler bu imkânlar ile lüks içinde yaşamayı tercih etmiş olsa da bu dönemde geçimini sahip olduğu resmî bir mansıptan sağlayan her muhaddisin müreffeh bir yaşam sürdüğünü de söylemek mümkün değildir. Zira bazı muhaddisler resmî görevlerine rağmen daha mütevazı bir hayat sürdürmeyi uygun görmüş, medrese ve dârülhadislerin imkânlarından ihtiyaçları ölçüsünde istifade ederek zühd hayatı yaşamayı tercih etmiştir.

İster maaş karşılığı herhangi bir kurumda hadis hocası olarak görev yapsın isterse farklı bir meslekle geçimini temin ettiği halde hadis ilmi ile meşgul olsun bu dönemin ulemasının yolu bir şekilde hadis ilmiyle kesişmiştir. Uzmanlık alanı hadis olmayan ulemanın bile eserlerinde fazlaca hadis kullanması veya hadis ilmine dair eser telif etmesi toplum, ulema ve yönetim nezdinde hadis ilminin desteklendiğini ve geliştirildiğini göstermektedir. Muhaddis kimliği ile öne çıkan ulemanın kaleme aldığı ve günümüzde her alandan araştırmacıya hizmet eden eserlerinin, bu zengin dönemin şahitleri olduğunu söylemek mümkündür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Ahmed, Ahmed Abdürrezzâk. *el-Bezl ve'l-bertale zemene selâtinî 'l-Memâlik (Dirâse ani'r-rüşve)*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-kitâb, 1979.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler (1250-1517)*. İstanbul İsam Yayınları, 2015.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Tenkiz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. EK-2: 598-599. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed. *İkdü'l-cümân fî târihi ehli'z-zamân*. Thk. Muhammed Muhammed Emin. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 2009.
- Berkey, Jonathan P. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*. Trc. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik yayınları, 2015.
- Buzpınar, Ş. Tufan. "Nakîbüleşraf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32: 322-324. İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Chamberlain, Michael. *Ortaçağ'da bilgi ve sosyal pratik (Şam 1190-1350)*. Trc. Büşra Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Emiroğlu, Nagihan. "Hadis İlmi Açısından Bahrî Memlükler Döneminde Hanbelî-Eş'arî Münasebetleri". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019): 458-470. <https://doi.org/10.21733/ibad.632228>
- Emiroğlu, Nagihan. *Türk (Bahrî) Memlükler Döneminde Hadis İlmi (Hicri VII-VIII. Asırlar)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Emiroğlu, Nagihan. "VIII/XIV. Asırda Hadis Eğitimi: Mizzî, İbn Teymiyye, Birzâlî, Zehebî Örneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/2 (2019), 95-118.
- Gökçe, Ferhat. "Türkiye'de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 41-88.
- Hüseynî, Ebü'l-Mehâsin Muhammed b. Ali. *Zeylû Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehebî, (Zeylû Tezkireti'l-huffâz içinde)*. Thk. Zekeriyya Ümeyrât. Beyrut Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Fehd, Ebü'l-Fazl Takiyyüddin Muhammed b. Necm Muhammed. *Lafzu'l-elhâz bi-zeyli Tabakâti'l-huffâz (Zeylû Tezkireti'l-huffâz içinde)*. Thk. Zekeriyya Ümeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Habîb el-Halebî, Ebü Muhammed el-Hasen b. Ömer. *Tezkiretü'n-nebih fî eyyâmî'l-Mansûr ve benih.*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-miet's-sâmine.*, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1993.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *İnbâü'l-ğumr bi-ebnâi'l-'umr*. Thk. Hasan Habeşî. Kahire: İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin. Kahire: Dârü'l-Hicr, 1997-1999.
- İbn Nâsirüddin, Ebü Bekir Muhammed b. Abdullah. *er-Reddü'l-vâfir 'alâ men ze'ame bi-enne men semmâ İbn Teymiyye şeyha'l-İslâm kâfir*. Thk. Züheyr Şâviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- İbn Râfi', Ebü'l-Me'âlî Muhammed b. Râfi'. *el-Vefeyât*. Nşr. Salih Mehdî Abbâs - Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- İbn Şeddâd, Ebü Abdullah Muhammed b. Ali. *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre*. Thk. Sami ed-Dehhân. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1956.
- İbnü'l-Attâr, Alâeddin Ali b. İbrâhim *Tuhfetü't-tâlibîn fî tercemeti'l-İmâm Muhyiddîn (el-İcâz fî şerhi Ebi Dâvûd es-Sicistânî içinde)*. Thk. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan es-Selmân. Ürdün: Dârü'l-Eseriyye, 2007.

- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Thk. Abdülkadir Arnaût-Mahmud Arnaût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.
- İbnü'l-Verdî, Ebü Hafs Ömer b. el-Muzaffer. *Târîhu İbni'l-Verdî (Tetimmetü'l-muhtasar fi ahbâri'l-beşer)*. Beyrut Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *Subhü'l-a'sâ fi sinâ'atil-inşâ*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1922.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Heysemi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17: 292-293. İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30: 220-221. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *A'lamü'n-nisâ fi âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Kindirî, Abdullah b. Muhammed. *Hutûtu'l-ulemâ mine'l-karni'l-hâmis ila'l-âşir hicrî nemâzic ve emsile*. Beyrut Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.
- Ma'tûk, Salih Yusuf. *İlmü'l-hadis fi Mekketi'l-Mükerrreme hilâle'l-asri'l-Memlûkî*. Mekke Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1986.
- Makdisî, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*. Trc. Tuncay Başoğlu Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Makrîzî, Ebü Muhammed Ahmed b. Ali. *Kitâbü'l-mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutat ve'l-âsâr (el-Hutat)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Makrîzî, Ebü Muhammed Ahmed b. Ali. *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Mutî' el-Hâfiz, Muhammed. *Câmî'u'l-Hanâbile el-Muzâfferi bi-Sâlihîyyeti Cebeli Kâsiyûn*. Beyrut Dârü'l-Beşâiril-İslâmiyye, 2002.
- Münzirî, Ebü Muhammed Abdülazîm b. Abdülkavî. *Cevâbü'l-Hâfiz Ebî Muhammed Abdil'azîm el-Münzirî el-Mısri 'an es'ile fi'l-cerh ve'ta'dil*. Thk. Abdülfettâh Ebü Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1990.
- Nuaymî, Ebü'l-Mefâhir Abdülkadir b. Muhammed. *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*. Thk. İbrâhim Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Özaydın, Abdülkerim. "Kütübü". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27: 8-9. İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Özkan, Halit. *Memlûklerin Son Asrında Hadis Kahire 1392-1517*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Safedî, Ebü's-Safâ Halil b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Safedî, Ebü's-Safâ Halil b. Aybeg. *Nektü'l-himyan fi nüketi'l-umyan*. Kahire: Dârü'l-Medîne, 1911.
- Sever, Mehmet. *Bahrî Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri (1250-1382)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Zeylü Tabakâti'l-huffâz (Zeylü Tezkireti'l-huffâz içinde)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Tâceddin es-Sübkî, Ebü Nasr Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâti's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmud Muhammed Tanâhi-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire Dârü'l-Hicr, 1992.
- Takiyyüddin el-Fâsî, Ebu Abdullah Muhammed. *Zeylü'l-Takyîd fi ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1410/1990.

- Takiyyüddin el-Fâsî, Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed. *el-İkdü's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Tomar, Cengiz. "Sehâvî, Şemseddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 36: 313-316. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Toru, Ümit. "Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1 (2018), 260-292. <https://doi.org/10.18505/cuid.402943>
- Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyübî Dimaşk'ında Ulema ve Medrese*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Yusuf el-Attârî, Celal. *Hareketü't-te'lîfi'l-ilmî fi Mısr ve's-Şam fi'l-asri'l-Memlûki el-evvel*. Amman: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Yücel, Ekrem. "Dâru'l-Hadislerin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler". *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 13/1 (2015): 95-115.
- Zehebî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Mu'cemü şüyûhi'z-Zehebî*. Thk. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfi. Beyrut Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990.
- Zehebî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1996.
- Zehebî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Tezkiretü'l-huffâz*. Thk. Zekerîyya Ümeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1998.

Ulemânın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları

Movement of Scholars to the Mamluk Region and the Range of Scholarly Institutions in Mamluk Cairo

Muhammet Enes Midilli¹ 



1Sorumlu yazar/Corresponding author:
Muhammet Enes Midilli (Arş. Gör.), İstanbul
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: enesmidilli@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0145-3987

Başvuru/Submitted: 10.01.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested:
09.02.2020
Son Revizyon/Last Revision Received:
17.02.2020
Kabul/Accepted: 27.02.2020

Atıf/Citation: Midilli, Muhammet Enes. Ulemânın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1, (Mart 2020): 389-412.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.672905>

Öz

VII. (XIII.) yüzyılın başlarından itibaren Mısır-Şam bölgesinin doğusunda ve batısında bulunan bölgelerde yaşanan istikrarsızlıklar ve Memlûkler'in Mısır-Şam bölgesini dış tehditlere karşı savunarak güvenli bir alan haline getirmesi ulemânın buraya yönelmesinin temel sebeplerinden biri olmuştur. Memlûkler, hâkim oldukları bölgede sağladıkları güven ve istikrarını yanı sıra Kahire, Dimaşk, Halep ve Kudüs gibi şehirlerde inşa ettirdikleri çok sayıda ilim kurumu ve ulemâya sundukları geniş imkânlar ile bu şehirlerin İslâm dünyasının en önemli ilim merkezleri haline gelmesini sağlamışlardır. Doğudan ve batıdan çok sayıda âlimin yöneldiği Mısır ve Şam şehirlerinde oluşan zengin ve kozmopolit ilmi ortam, İslâmî ilimlerin hemen her sahasında çok sayıda eser telif edilmesinin yanında yeni ve ansiklopedik telif türlerinin ortaya çıkışına da zemin hazırlamıştır. Bu çalışmada Memlûkler döneminde ulemânın Mısır-Şam bölgesine yönelmesine etki eden sebepler ve bu konuyla ilgili modern literatürde ortaya konulan görüşler değerlendirilmektedir. Çalışmada ayrıca Memlûkler'in siyasi ve kültürel merkezi olan Kahire'de bulunan ilim kurumlarında birbiriyle irtibatlı üç temel eğilimin ortaya çıktığı öne sürülmüştür. Birincisi, medrese ve caminin mimari formları ve kurumsal işlevleri bakımından birbiriyle yakınlaşması, ikincisi, cami, medrese, hankâh, bîmâristan ve türbe gibi birden fazla kurumun işlevini bir araya getiren ilim kurumlarının ortaya çıkışı ve son olarak dört fıkıh mezhebine göre dersler başta olmak üzere tefsir, hadis, nahiv, kıraat ve tıp gibi çeşitli ilimlere dair dersleri bir araya getirerek ulemâya çok sayıda mansıb sunan ilim kurumlarının teşekkülüdür.

Anahtar Kelimeler: Memlûkler, Kahire, ulema, medrese, mansıb

ABSTRACT

From the hijri 7th century onwards, instabilities seen to the east and west of the Egyptian-Syrian region and Mamluks' effort in making this region a secure area by defending it against external threats constitutes one of the principle motivations for scholars to move there. In addition to promoting safety and stability in the region they ruled, Mamluks made the cities like

Cairo, Damascus, Aleppo, and Jerusalem prominent learning centers in the Islamicate world by constructing a great number of scholarly institutions and providing facilities for scholars. The influx of scholars from the east and west constituted the cosmopolitan scholarly milieu in the cities of Egypt and Syria, and, thanks to that, numerous works in almost all branches of Islamic sciences were produced, and new encyclopedic genres came to light. This article deals with the motivations behind the movement of scholars to the Egyptian-Syrian region in the Mamluk period and evaluates remarks in modern scholarship on this issue. Moreover, the article proposes that three interrelated tendencies came into view at the scholarly institutions of Cairo which was the political and cultural center of the Mamluks. These tendencies are: first; the harmonization of madrasa and mosque in terms of their architectural forms and institutional functions; second; the emergence of scholarly institutions that combined the functions of institutions such as mosque, madrasa, hanqâh, bîmâristân, and mausoleum; and lastly; the formation of scholarly institutions, that offered a lot of stipendiary positions (mansibs) to ulama by providing lessons for four Sunni schools of law together with lessons for tafsîr, hadîth, nahw, qirâ'â, and medicine.

Keywords: Mamluks, Cairo, ulama, madrasa, mansib

EXTENDED ABSTRACT

Mamluks held a distinguished status in Islamic history by virtue of putting an end to the Crusader threat in the Egyptian-Syrian region and to the Mongol invasion, which had destroyed the eastern Islamicate world. First the Mongol invasion, then Timur's expeditions wreaked havoc in the eastern Islamicate world and caused the movement of a great number of scholars to the Mamluk-ruled territories. Similarly, on one hand, the uneasiness derived from the ongoing reconquista in al-Andalus, and on the other, the memories of pilgrim-scholars of al-Andalus and al-Maghrib regarding the cities of Egypt and Syria, where prominent scholars preferred to live and numerous scholarly institutions existed, attracted the Andalusî and Magribî scholars' attention to Egyptian-Syrian cities. Scholars coming from east and west of the Egyptian-Syrian region participated in the scholarly milieu of Mamluk cities such as Cairo and Damascus within a short period of time. They acquired positions like the post of chief judge and mudarris, and the majority preferred to live in these cities to the end of their lives with the pleasure of having multiple facilities. The influx of scholars from the east and west constituted the cosmopolitan scholarly milieu in the cities of Egypt and Syria, and, thanks to that, numerous works in almost all branches of the Islamic sciences were produced, and new encyclopedic genres came to light.

Mamluks fashioned themselves as the guardians of the Islamic world by protecting the Egyptian-Syrian region from external threats, like the Crusades and the Mongols, as the restorers of the caliphate by reinstating the caliphate in Cairo after the collapse of the Baghdad-centered Abbasid caliphate; and as the servants of the two holy places (*khadim al-haramayn*) after acquiring the obedience of the sharîf of Makkah. All of these developments increased the respect of scholars for the Mamluks.

In addition to promoting the safety and stability in the region they ruled, Mamluks made cities like Cairo, Damascus, Aleppo, and Jerusalem prominent learning centers in the Islamicate world by constructing a great number of scholarly institutions and providing a wide range of facilities for scholars. During the Mamluk period, what is called "scholarly institution" was by no means restricted to the institution of madrasa. Thus, historians of ulama and educational

institutions of that period need to take into consideration other scholarly institutions alongside the madrasa. For instance, in that period, mosques and hanqāhs had lessons supported by waqfs and also offered stipendiary positions (*mansibs*) to ulama. Furthermore, institutions like madrasa, mosque and hanqāh intertwined with each other in terms of their architectural forms and institutional functions, so that they became multi-functional scholarly institutions, with the names: “mosque-madrasa”, “hanqāh-madrasa”, “mausoleum-madrasa”, “mosque-madrasa-hanqāh” and “mosque-madrasa-mausoleum”. In the period covered by this article, scholarly institutions, which have lessons for four Sunni schools of law together with lessons for hadīth, tafsīr, usūl al-fiqh, qirā’ā, nahw, medicine, and ‘ilm al-mīqāt, were formed. These types of scholarly institutions paved the way for a large number of scholars and students to establish personal, scholarly, and professional networks with each other.

This article deals with the motivations behind the movement of scholars to the Egyptian-Syrian region in the Mamluk period and evaluates remarks in modern scholarship on this issue. Moreover, the article proposes that three interrelated tendencies came into view at the scholarly institutions of Cairo, which was the political and cultural center of the Mamluks. These tendencies are: first, the harmonization of madrasa and mosque in terms of their architectural forms and institutional functions; second, the emergence of scholarly institutions that combine the functions of a number of institutions such as mosque, madrasa, hanqāh, bīmāristān, and mausoleum; and lastly, the formation of scholarly institutions, that offer a large number of mansibs to ulama by providing lessons for the four Sunni schools of law together with lessons for tafsīr, hadīth, and the other sciences mentioned above.

Giriş

İslam tarihi boyunca ulemânın bir bölgeyi ya da şehri ilmî seyahatlerinin bir parçası haline getirmesi, oraya yönelmesi ya da orayı mesken edinmesinde o bölgenin ve şehrin ulemâya sunduğu imkânlar etkili olmuştur. Memlûkler (648-923/1250-1517) döneminde Mısır-Şam bölgesi dışarıdan gelen tehditlere karşı güvenli bir alan oluştururken ulemâya sunulan geniş imkânlar bu bölgenin dönemin en önemli ilim havzası haline gelmesini sağlamıştır. Bu çalışmada, modern literatürde ulemânın Memlûk coğrafyasına yönelmesinin sebepleri üzerine ortaya konulan görüşler ve bu konudaki temel eğilimler değerlendirilmektedir. Ayrıca Memlûklerin hâkimiyetindeki bölgede, özellikle de siyasi ve kültürel merkez konumundaki Kahire’de ilim kurumları nelerdi, medresenin bu ilim kurumları arasındaki konumu neydi, ele alınan dönemde bu bölgeye has olarak ortaya çıkan yeni ilim kurumu modelleri var mıydı ve bu ilim kurumlarının ulemâya sunduğu imkânlar nelerdi gibi sorular etrafında dönemin ilim kurumu tasavvuru üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Memlûkler Döneminde Ulemânın Mısır-Şam Bölgesine Yönelmesi

Hanefî fakihî Hüsâmeddin er-Rûmî (ö. 699/1299), 631 (1233) yılında Aksaray’da doğmuş, Anadolu’da ilim tahsil etmiş ve yirmi yıldan uzun bir süre Malatya’da kadılık yapmıştır. 675 (1276-77) senesinde Moğol tehdidinden kaçarak Dımaşk’a gelen Hüsâmeddin er-Rûmî, kısa sürede Dımaşk’taki ilmî çevreye dahil olarak Hâtûniyye ve Mukaddemiyye medreselerinin müderrisliğine getirilmiş, 677 (1279) senesinde Dımaşk Hanefî kâdılkudâtılığına tayin edilmiş ve yirmi yıldan uzun süre bu görevi sürdürmüştür.¹

Türkistan bölgesinde Taşkent yakınlarındaki Sayram şehrinde doğan Seyfeddin es-Sayrâmî (ö. 810/1407) ise Tebriz’de ilim tahsil etmiş ve bu şehrin önde gelen âlimlerinden biri olmuştur. Timur’un 788 (1386) yılında Tebriz’e doğru hareket etmesi üzerine buradan ayrılarak Halep’e yönelmeyi tercih etmiştir. Bir müddet Halep’te kalarak burada dersler verdikten sonra el-Melikü’z-Zâhir Berkuk’un (birinci saltanat dönemi: 784-791/1382-1389, ikinci saltanat dönemi: 792-801/1390-1399) daveti üzerine Kahire’ye gitmiş, burada sultanın inşa ettirdiği Berkukiyye Medresesi’nin müderrisliğine tayin edilmiş (790/1388) ve vefat edene kadar Kahire’de yaşamıştır.²

Endülüs’te İşbiliyye’de doğan Şihâbeddin Ebü’l-Abbas Ahmed b. Ferh el-İşbilî (ö. 699/1300), Kastilya Kralı III. Fernando’nun İşbiliyye’yi ele geçirdiği savaş sırasında (646/1248) esir düşmüştür. Esareten kurtulduğunda (650/1252-53’ten sonra) buradan Mısır’a yönelmiş, bir süre Kahire’de ilimle iştiğal ettikten sonra Dımaşk’a gitmiş, burada Emevî Camii’nde dersler vermiş ve vefat edene kadar Dımaşk’ta yaşamıştır.³

1 Ebü’l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mukaffe’l-kebîr*, nşr. Muhammed el-Ya’lâvî (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1427/2006), 3/172; Mehmet Fatih Yalçın, *Bahri Memlûkler Döneminde Dımaşk Kâdılkudâtıları (1266-1382)* (Konya: Aybil Yayınları, 2016), 88-89.

2 Ebü’l-Mehâsin Yûsuf İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü’s-sâfi ve’l-müstevfi ba’de’l-Vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1410/1990), 6/189-190.

3 Ebü’s-Safâ Halil b. İzzeddin es-Safedî, *A’yânü’l-asr ve a’yânü’n-nasr*, thk. Ali Ebü Zeyd vd. (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1998), 1/309; Câsim el-Ubûdî, “İşbiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (12.02.2020).

Bu üç âlimin serüveni Moğol istilası, Timur seferleri ve reconquista (Endülüs'ü müslümanlardan geri alma hareketi) gibi süreçlerin yarattığı tedirginlik ve istikrarsızlığın âlimlerin hareketliliğine etkisini takip edebilmek bakımından dikkat çekicidir ve Memlükler döneminde telif edilen tarih ve tabakât eserlerinde bu türden çok sayıda örneğe rastlamak mümkündür. Ayrıca doğudan ve batıdan Mısır-Şam bölgesine gelen bu âlimlerin kısa sürede Kahire ve Dımaşk gibi şehirlerin ilmî çevresine katıldığı, bu şehirlerde kadılık ve müderrislik gibi önemli mansıplar edinebildiği ve önemli bir kısmının sahip oldukları imkânlardan memnun bir şekilde hayatlarının sonuna kadar bu bölgede yaşamayı tercih ettiği görülebilir. Bunda Memlükler'in ulemâ ile kurduğu hususi ilişkinin ve ulemâyı himaye ederek onlara geniş imkânlar sunmalarının da önemli bir etkisi olmuştur. Hayatın hemen her alanında hangi fiillerin meşru olup olmadığını belirleme yetkisi bulunan âlimler bir taraftan şer'î ilimlere dair metinler ve bunların yorumlanması konusunda sahip oldukları yetkinlikle topluma hukuki ve ahlâkî konularda rehberlik ederken diğer taraftan kâdilkudâtlık, kazaskerlik, beytümâl vekilliği ve dârüladl müftülüğü gibi bürokratik mansıplarda görev alarak düzenli bir idarî işleyişin sağlanmasına katkıda bulunmaktaydılar. Memlükler medreseler ve çeşitli ilim kurumları inşa ederek ulemâyâ ilmî faaliyetlerini sürdürebilecekleri mekânlar, yaşayabilecekleri meskenler, işlerini sağlayabilecekleri gelirler ve mansıplar tahsis etmişler, bu şekilde onların zikredilen özelliklerinden ve toplum nezdindeki saygın konumlarından daha etkin bir şekilde istifade etmek istemişlerdir.⁴

Ele alınan dönemde ulemânın Mısır-Şam bölgesine yönelmesinin sebepleri nelerdi sorusuna modern literatürde verilen cevapları iki düzlemde ele almak mümkündür. Birinci düzlem, VII. (XIII.) yüzyılın başlarından X. (XVI.) yüzyılın başına kadar Mısır-Şam bölgesinin dünya tarihindeki konumuna yoğunlaşmakta ve Memlükler'in etrafındaki bölgelerde meydana gelen gelişmelerin Mısır-Şam bölgesine etkilerini ele almaktadır. İkinci düzlem ise Memlükler'in hâkimiyetleri altındaki bölgede sağladığı güven ve istikrara, bunun yanında ulemâyâ sunduğu geniş imkânlara odaklanmaktadır.

Memlükler ve Etraflarındaki Dünya

VII. (XIII.) yüzyılda başlayan Moğol istilası, Mâverâünnehir, İran, Irak, Anadolu ve Şam bölgelerindeki şehirlerde büyük bir tahribata yol açmıştır. Moğol orduları, 656 (1258) yılında Bağdat'a ulaşmış, şehirde büyük bir yıkım gerçekleştirirken Bağdat merkezli Abbâsi hilâfetine de son vermiştir. İsfahan, Buhara, Semerkant ve Bağdat gibi İslâm dünyasının önemli ilim merkezleri olan şehirler bu hareketten yoğun bir şekilde etkilenirken, bu şehirlerdeki ilim kurumları ve bu kurumların vakıfları harap olmuş, çok sayıda âlim ya katledilmiş ya da daha

4 Jonathan P. Berkey, "Mamluk Religious Policy", *Mamluk Studies Review* 13/2 (2009), 20-21; Harun Yılmaz, "Medrese nedir? XII. ve XIII. Yüzyıllarda Dımaşk Medreseleri Üzerine Bir İnceleme", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 41/20 (2016/1), 56, 65; Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), s. 22-23.

güvenli buldukları bölgelere doğru hareket etmişlerdir.⁵ Bu sırada özellikle Mısır, bu tehditten uzak kalarak ulemâ için güvenli bir bölge olma vasfını sürdürmüş ve Memlûkler'in siyasi merkezi olan Kahire, Moğol istilasından sonra İslâm dünyasının en önemli ilim merkezi olarak öne çıkmıştır.⁶

Moğolların Şam bölgesindeki varlığına 658 (1260) yılında Aynicâlût Savaşı'nda Memlûkler tarafından son verilmiş, böylece hem Moğolların batıya doğru ilerleyişi durdurulmuş hem de Eyyûbîlerle çekişme konusu olan Bilâdüşşam şehirleri nihai olarak Memlûklerin idaresine girerek Mısır-Şam bölgesinde Memlûklerin hâkimiyeti sağlamıştır.⁷ Memlûkler devam eden ve özellikle yüzyılın sonunda yoğunlaşan Moğol saldırılarına karşı bu bölgeyi başarı ile savunmaya devam etmişlerdir. Böylece Mısır-Şam bölgesi Moğol saldırılarına muhatap olan İslâm dünyasının diğer bölgelerinden farklı olarak Memlûkler tarafından dış tehditlere karşı kararlı bir şekilde savunulan korunaklı bir bölge olarak kalmıştır.

Memlûkler döneminde Şam bölgesine yönelen bir diğer ciddi tehdit, IX. (XV.) yüzyılın başında gerçekleşen Timur'un seferi olmuştur. Timur, 802 (1399) yılında "yedi yıllık sefer" diye adlandırılan batı seferine çıkmış ve bu sefer sırasında Şam bölgesinde Halep, Hama, Humus ve Dimaşk'ı ele geçirmiş ve bu şehirleri tahrip etmiştir.⁸ Memlûkler, Timur'a karşı koyamamış ve Bilâdüşşam şehirleri büyük zarar görürken bu bölgede yaşayan ulemânın önemli bir kısmı Mısır'a göç etmiştir. Bir başka deyişle Timur'un Memlûk kaynaklarında "büyük fitne" olarak anılan bu seferlerinin Şam bölgesine olumsuz etkileri olurken Bağdat ve Şam şehirlerinden kaçan âlimlerin Mısır'a yönelmesi, özellikle Kahire'deki âlim sayısının artmasına vesile olmuştur.⁹

Moğol istilası ve Timur işgali sona ererken farklı etnik, kültürel ve ilmî arka plana sahip çok sayıda âlim güvenlik endişesinden uzaklaşarak Mısır'a yerleşmeyi tercih etmişlerdir. Moğol ve Timur istilaları gibi hareketler şehirlerdeki kurumların, toprak ve vergi düzeninin

5 Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (16.09.2019).

6 Stephen Humphreys, "Egypt in the World System of the later Middle Ages", *The Cambridge History of Egypt*, ed. Carl F. Petry (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 452. Jonathan Berkey, özellikle Bağdat'ın Moğollar tarafından tahrip edilmesinin ardından Kahire'nin İslâm dünyasının en önemli ilim ve kültür merkezi haline geldiğini ve şehrin bu özelliğini en azından Osmanlılar'ın İstanbul'u payitaht haline getirdikleri IX. (XV.) yüzyılın ortalarına kadar sürdürdüğünü ifade etmektedir. Bk. Jonathan Berkey, "Culture and Society during the late Middle Ages", *The Cambridge History of Egypt*, ed. Carl F. Petry (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 376.

7 Memlûkler ile Moğollar arasındaki mücadele Aynicâlût Savaşı ile sona ermemiş ve Moğolların Şam bölgesine yönelik tehditleri devam etmiştir. Bu süreç hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-İlkhânîd war, 1260-1281* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Fatih Yahya Ayaz, "Memlûk-İlhanlı İlişkilerinde Bir Dönüm Noktası: Şakhâb Savaşı (702/1303)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 1-32. Bilâdüşşam'ın Moğollar tarafından işgali, bunun şehir halkına ve özellikle ulemâyaya etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Harun Yılmaz, "Dimaşk'ın En Zor Yılı: Şehrin Moğollar Tarafından İşgali (658/1260)", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2017), 71-99.

8 İsmail Aka, "Timur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (16.09.2019).

9 Timur'un Bağdat'ı ve Şam bölgesindeki şehirleri işgal etmesinin ardından Mısır bölgesine göç eden muhaddisler ve onların Kahire'deki ilmî çalışmalarından örnekler için bk. Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 163-164.

bozulmasına ve çökmesine yol açmıştır. Disiplinsiz yöneticiler koydukları ağır vergilerle yerli seçkinlerin ellerindeki mülkleri ve vakıfları kaybetmelerine sebep olmuşlar, şehirlerdeki âlimlerin hâmisî olan bu seçkinler hem yüksek idârî görevlerini hem de mülklerini yitirmişlerdir. İstilalar sırasında doğrudan tahrip olanların yanında ayakta kalan çok sayıda medrese ve ilim kurumu da vakıf gelirlerini kaybetmiştir. İlk istila döneminden sonraki ikinci ve üçüncü nesil yöneticiler yeniden vakıflar kurup ulemânın himayesini önemsemiş olsalar da ilk istila ve kargaşa sırasında çok sayıda âlim memleketini terk ederek batıya doğru yönelmiştir.¹⁰

Memlüklerin hâkimiyetindeki bölgenin doğusunda bunlar olurken batıda Endülüs'te özellikle V. (XI.) yüzyıldan itibaren reconquista hareketi sebebiyle bölgenin önemli ilim merkezleri tek tek hıristiyan krallıklarının işgaline maruz kalmıştır. Özellikle Muvahhidler'in (524-667/1130-1269) Kastilya ve Aragon krallıkları karşısındaki mağlubiyetinin (609/1212) ardından Endülüs'teki müslüman varlığı giderek zayıflamıştır.¹¹ Ulemânın Memlük coğrafyasına yönelmesinin sebeplerini tartışan modern literatürde bu durum sebebiyle Endülüs ulemâsından çok sayıda ismin Memlük hâkimiyetindeki topraklara geldiği ifade edilmiştir.¹² Hıristiyan krallıkların Endülüs topraklarında kuzeyden güneye doğru kaydettiği ilerleme, bu bölgedeki müslüman toplumun ve ulemânın geleceğe dair haklı bir endişe duymasına sebep olmuş ve bu bölgeden çok sayıda âlim daha güvenli buldukları Mısır topraklarına yönelmiştir.¹³

Ulemânın IX. (XV.) yüzyıl boyunca Kahire'ye yönelme sebeplerini tartışan Carl F. Petry'ye göre Mağrib toprakları, dışarıdan herhangi bir istila ya da tehdide maruz kalmamakla birlikte bu bölgede İslâm dünyasının doğusuna kıyasla ilmî bir durağanlık yaşanmaktaydı. Bu sebeple bu bölgeden âlimler, önemli bir ilim merkezi olan ve ulemâya geniş imkânlar sunan Kahire'ye yönelmekteydiler.¹⁴ Petry'nin "ilmî durağanlık" konusundaki iddiası tartışmaya açıktır ve hangi kriterlere dayanarak bu hükme ulaştığını da açıklamamaktadır. Bununla birlikte Mağrib ulemâsının Mısır-Şam bölgesindeki şehirlere gelip burada kalmasında bu şehirlerin dönemin en önemli ilim merkezleri olması ve ulemâya geniş imkânlar sunmasının etkisi olduğu söylenebilir. Bu konuda Endülüs ve Mağrib'ten hac ya da ilim tahsili için doğuya seyahat eden âlimlerin özellikle Kahire hakkında anlattıkları ve yazdıklarının, bu bölgede yaşayan ulemâ üzerinde

10 Carl F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the later Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 34-35.

11 Humphreys, "Egypt in the World System of the later Middle Ages", 454.

12 Said Abdülfezzâh Aşûr, *Mısır ve Şam'ın İslâmî Tarihi* (Kahire: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1976), 273-274; a.mlf. *el-Müctema 'ü'l-Mısırî fi asri selâtini'l-Memâlik*, Kahire: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1992), 157; İsmail Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlukler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 28.

13 Petry, *The Civilian Elite of Cairo*, 35.

14 Petry, *The Civilian Elite of Cairo*, 35.

bir etkisi olduğu düşünülebilir.¹⁵ Mısır, özellikle Endülüs ve Mağrib'ten hac ziyareti için yola çıkan âlimlerin önemli duraklarından biriydi ve bu âlimlerin bir kısmı kısa ya da uzun sürelerle ilim tahsili için Mısır-Şam bölgesindeki şehirlerde kalırken bir kısmı ise geri dönmeyerek tamamen buraya yerleşmeyi tercih etmişlerdir.¹⁶

Neticede Memlûklerin etrafındaki dünyada olup bitenler, bir şekilde doğudan ve batıdan çok sayıda âlimin Mısır-Şam bölgesine yönelmesinde etkili olmuştur. Ancak bu konuda daha sağlam bir zemin üzerinde konuşabilmek için ele alınan dönem boyunca ulemâ hareketliliği hakkında yapılmış ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmalar hem mümkün olduğunca Memlûkler döneminde son derece zengin olan tabakât-terâcim ve târih eserlerini kuşatmalı hem de Moğol istilası, Timur işgali ve reconquista gibi olayların muhtemel etkilerini tartışabilmelidir. Örneğin Moğolların Irak bölgesini istilasının hemen öncesi ve sonrasında bu bölgeye mensup ne kadar âlimin Mısır-Şam coğrafyasına yöneldiği bu tür çalışmalarla belirli ölçüde tespit edilebilir.

Carl F. Petry, IX. (XV.) asır için böyle bir araştırma yapmaya çalışmıştır. İbn Tağrıberdî'nin (ö. 874/1470) *el-Menhelü's-sâfi ve 'l-müstevfî ba'de'l-Vâfi ve Sehâvî*'nin (ö. 902/1497) *ed-Dav'ü 'l-lâmi ' li-ehli 'l-karni 't-tâsi'* adlı tabakât eserlerine dayanan bu çalışmada Kahire'ye gelen ulemâ ve âyânın coğrafi aidiyetleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre bahsi geçen yüzyıl boyunca Kahire'ye gelen ulemâ ve âyânın yaklaşık %30'dan fazlası Aşağı Mısır (Delta) bölgesine, %30'u Şam-Filistin bölgesine, %20'si Sa'id (Yukarı Mısır) bölgesine, % 5-8'i İran bölgesine, %3'ü Anadolu'ya, %3-4'ü Mağrib bölgesine ve kalan az bir kısmı da Hicaz, Yemen, Sahraaltı Afrika ve Hint Alt Kıtası gibi bölgelere mensuptu.¹⁷ Petry'nin çalışması önemli bir model sunmakla birlikte Memlûkler döneminin tamamı ve Mısır-Şam bölgesinin bütünü hakkında veri sunmak iddiasında değildir. Hatta kendi incelediği dönem söz konusu olduğunda bile başvurduğu kaynakların sınırlılığı ve bazı durumlarda kaynakların sunduğu bilginin yetersizliği sebebiyle ulaştığı sonuçlar tabii olarak sınırlıdır. VII. (XIII.) yüzyıl için yapılacak benzeri bir çalışmanın sonuçları dönemin kendine has dinamikleri sebebiyle muhtemelen farklı sonuçlar verecektir. Ayrıca Memlûkler döneminde telif edilen çok sayıda tabakât, terâcim ve tarih eserinin bu tür çalışmalara dahil edilmesi ve dijital imkânların etkin bir şekilde kullanılması daha sağlıklı sonuçlara

15 Bu bağlamda rihle ya da mu'cem türü eserler telif eden bu âlimlerden bazılarının Kahire hakkındaki şahitliklerine burada yer vermek şehrin dışarıdan gelen ulemâ için ne ifade ettiğini anlamaya yardımcı olabilir. VII. (XIII.) asrın sonlarında Kahire'ye gelen Mağribli âlim-seyyah Kâsım b. Yûsuf et-Tüçibî (ö. 730/1329), *Müstefâdü'r-rihle ve 'l-iğtirâb* adlı eserinde şehirde ulemâya sunulan imkânlar hakkında şunları yazmıştır: "Kahire'de sultanlar, emirler ve zenginler geniş ve güzel medreseler inşa ettirmişler ve bu medreselere vakıflar bağlamışlardır. İlim ehli de tabakalarına, mezhepleri ve ilmî seviyelerine göre bu vakıflardan istifade etmektedirler. Bu vakıflar sayesinde Kahire'de ilim taliplerinin sayısı çoğalmıştır" (Ebü'l-Kâsım Kâsım b. Yûsuf et-Tüçibî, *Müstefâdü'r-rihle ve 'l-iğtirâb*, thk. Abdülhafız Mansur (Kahire: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, ts.), 3-4). Endülüslü âlim-seyyah Belevî de (ö. 780/1378) *Tâcü'l-mefrik fi tahliyeti ulemâi 'l-meşrik* adlı seyahatnamesinde hac dönüşü ziyaret ettiği Kahire'den hayret ve övgü ile bahsetmekte ve burada kendilerinden ders alma imkânı bulduğu âlimleri iftiharla zikretmektedir. Bk. Ebü Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Belevî, *Tâcü'l-mefrik fi tahliyeti ulemâi 'l-Meşrik*, thk. el-Hasan b. Muhammed es-Sâih (Muhammediyye: İhyâü't-Türâsi'l-İslami, ts.), 2/19-26.

16 Berkey, "Culture and Society during the late Middle Ages", s. 381.

17 Petry, *The Civilian Elite of Cairo*, s. 37-77.

ulaşmayı mümkün hale getirebilir. Neticede VII. (XIII.) yüzyıldan X. (XVI.) yüzyıla kadar Mısır-Şam coğrafyasına yönelen âlimlerin coğrafi kökenleri ve bu hareketliliğin sebepleri hakkında yapılacak çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda tek bir araştırmacı belirli bir dönemde iki şehir ya da bölge arasındaki ulemâ hareketliliğine odaklanabileceği gibi birden fazla araştırmacının katılacağı bir çalışmada belirli bir yüzyıl boyunca çok sayıda kaynak ve bölge ele alınabilir.

Memlükler döneminde Mısır-Şam bölgesinin nüfusu ne kadardı, nüfusun etnik, dinî, mezhebi vb. aidiyetleri nelerdi, bu nüfus şehirlere ve şehirlerin içindeki bölgelere nasıl dağılmıştı gibi sorular hakkında bazı araştırmalar yapılmış, ancak üzerinde ittifak edilen sonuçlara ulaşılamamıştır. Bununla birlikte özellikle Kahire söz konusu olduğunda VIII. (XIV.) yüzyıldaki vebanın etkilerini dikkate alan ve şehirdeki hamam, ibadethane ve pazarların sayısından yola çıkarak nüfus tahminleri yapan bazı çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalara göre 749 (1348) yılındaki büyük vebadan önce şehrin nüfusu yarım milyon civarındaydı. Modern öncesi dönemde Kahire'nin Mısır nüfusunun yaklaşık yüzde onunu teşkil ettiğini öngören bazı tahminlere göre Memlükler döneminde Mısır nüfusu üç milyon civarındaydı.¹⁸ Şam bölgesinin nüfusunun ise yaklaşık dokuz yüz bin olduğu tahmin edilmektedir. Zira Şam bölgesi aralıklarla Moğol ve Timur seferlerine muhatap olduğu için bölge nüfusunun bir kısmı savaşlarda ya da işgaller sırasında hayatını kaybederken bir kısmı ise Mısır'a göç etmiştir.¹⁹

Memlükler'in Ulemâya Sunduğu İmkânlar

Ulemânın Memlük coğrafyasına yönelme sebeplerinin ele alınabileceği ikinci düzlem ise Memlüklerin hâkimiyetleri altındaki şehirlerde sağladıkları güven ve istikrarlı ortam ile onların ulemâya sundukları imkânlarla odaklanmaktadır.

Memlükler bir taraftan VII. (XIII.) yüzyılın sonlarında Mısır-Şam bölgesini yaklaşık iki asırdır tehdit eden Haçlı varlığına son verirken diğer yandan İslâm dünyasının doğusunu tahrîp eden Moğolların batıya ilerleyişlerini durdurmayı başarmışlardır. Memlükler tarafından dış tehditlere karşı savunulan ve -Şam bölgesinin Moğollar ve Timur tarafından işgal edildiği kısa dönemler dışında- güvenli bir alan olarak kalan Mısır-Şam bölgesi, Hindistan'dan gelip doğuya yönelen ve Avrupa pazarına ulaşan ticaret güzergâhının geçiş noktasında yer almaktaydı. Memlükler'in özellikle buradaki transit ticaretten elde ettikleri önemli gelir, iktâ arazilerinden elde ettikleri gelirlerle

18 Berkey, "Culture and society during the Late Middle Ages", s. 376. André Raymond, Kahire nüfusunun 749 (1348) tarihinde vuku bulan vebadan önce 200-250.000 civarında olduğunu vebadan sonra ise 150-200.000 civarına gerilediğini öne sürmektedir. Bk. André Raymond, "Cairo's Area and Population in the Early Fifteenth Century", *Muqarnas* 2 (1984), 21-31.

19 Eliyahu Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages* (Los Angeles: University of California Press, 1976), 291. Memlükler döneminde Şam bölgesinden Mısır'a yönelen toplu göçler hakkındaki bazı kayıtlar için bk. Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah Muhsin et-Türkî (Cize: Hier li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1997), 17/386, 439-440; 20/18.

birlikte onların hâkimiyetleri altındaki bölgede çok sayıda ilim kurumu inşa ettirmelerini mümkün hale getirmiştir.²⁰

Yakın zamanda yapılan bir araştırmada VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren vakıflara gelir getirmek üzere vakfedilen arazilerin miktarında önemli bir artış olduğu tespit edilmiştir. Buna göre el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalâvûn'un vefatından (741/1341) sonra yaşanan siyasi kargaşa ve bu dönemde ortaya çıkan büyük veba salgını iktâ arazilerinde bir azalmaya ve iktâ sisteminin bozulmasına yol açmıştır. Bu gelişme ile vakıfların sosyo-ekonomik etkisinin artışı arasında güçlü bir irtibat olduğu öne sürülmektedir. Zira bu dönemden sonra Memlûk emîrlerine iktâ olarak tahsis edilen tarım arazilerinin giderek artan bir şekilde vakıfları desteklemek için bir kaynak olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu arazilerin gelirleri ile vakıf kurumları ve bunlar arasında önemli bir yer tutan ilim kurumları finanse edilirken vakıfların kurucusu olan Memlûk yönetici eliti de bu şekilde kendi sosyal ve ekonomik gücünü koruma ve genişletme imkânı bulmuştur.²¹

Daha önce ifade edildiği üzere Bağdat'ın 656 (1258) yılında Moğollar tarafından işgali ile Abbâsî hilâfeti sona ermiş, Bağdat'tan kaçmayı başaran Abbâsî hanedanına mensup Ebü'l-Kâsım Ahmed, Sultan Baybars (658-676/1260-1277) tarafından Kahire'ye davet edilerek 659 (1261) yılında el-Müstansır lakabıyla halife ilan edilmiştir.²² Böylece üç yıllık bir aranın ardından Abbâsî hilâfeti Kahire'de yeniden tesis edilirken hilâfet makamı haline gelen Kahire, İslâm dünyasının yeni siyasi ve dinî merkezi olma yolunda öne çıkmıştır.²³ Bu olaydan kısa bir süre sonra Mekke emîrinin Memlûklere bağlılığını bildirmesi, Haremeyn'in hâmilîği ve hac ile ilgili işlerin tertip edilmesi gibi Müslümanlar nezdinde saygın ve kıymetli görevlerin de Memlûkler tarafından üstlenilmesi anlamına gelmekteydi.²⁴ Bütün bu gelişmeler, Memlûklerin toplum ve özellikle ulemâ nezdindeki itibarlarının artmasını sağlamıştır.

Memlûkler döneminde gerçekleştirilen ve dönemin ilim, hukuk ve eğitim kurumları tarihi açısından önem arz eden uygulamalardan biri de Sultan Baybars tarafından 663 (1265)

20 Berkey, "Culture and society during the Late Middle Ages", s. 376; Abdülgani Mahmud Abdülâtî, *et-Ta'lim fi Mısır zemene'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlik* (Kahire: y.y., 1984), 152.

21 Memlûkler döneminde iktâ sistemindeki dönüşümler ve vakıflar arasındaki ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Igarashi Daisuke, *Land Tenure and Mamluk Waqfs* (Berlin: EB-Verlag, 2014).

22 İsmail Yiğit, *Memlûkler* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2008), 42-44; Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 69-75.

23 Linda S. Northrup, "The Bahrî Mamlûk Sultanate, 1250-1390", *The Cambridge History of Egypt*, ed. Carl F. Petry (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 269; Jonathan Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 210. Memlûk sultanının emri altında olan halifenin herhangi bir siyasi otoriteye sahip olmadığı bilindiği halde Süyûti, Kahire'nin hilâfet makamı olmasının şehri ulemâ nezdinde önemli hale getirdiğini ifade etmektedir: "Hilâfet makamı olduğunda Mısır'ın önemi arttı. Orada İslâm'ın alametleri çoğalıp sünnetin değeri artarken bid'atler ortadan kalktı. Böylece Mısır artık ulemânın meskeni haline geldi" (Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ebü Bekr es-Süyûti, *Hüsni'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru l-Hyâ'i't-Türâsi'l-Arabi, 1967), 2/94).

24 Yiğit, *Memlûkler*, 50; Memlûkler döneminde haremeyn hizmetleri hakkında bk. Fatih Yahya Ayaz, *Bahri Memlûkler Döneminde Haremeyn Hizmetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998).

yılında İslâm tarihinde ilk defa dört sünî fıkıh mezhebinin her biri için birer kâdılkudât tayin edilmesidir. Kahire’den sonra Şam bölgesinde Dımaşk, Halep ve Kudüs gibi şehirlerde de dört kâdılkudât tayini yapıldığı bilinmektedir.²⁵ Jonathan Berkey, bu gelişmeyi Kahire’nin Moğol istilasını takip eden dönemde İslâm dünyasının en önemli ilim merkezi haline gelmesinin bir ifadesi olarak yorumlamaktadır.²⁶ Bir başka deyişle Mısır’da Memlûkler döneminden önce hâkim olduğu kabul edilen Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinin mensuplarının yanına Eyyûbîler ve Memlûkler döneminde Mâverâünnehir, İran, Irak, Anadolu ve Şam bölgesinden gelen ve önemli bir kısmı Hanefî ve Hanbelî mezheplerine mensup olan topluluklar ve âlimlerin de eklenmesi ile Kahire bu dört mezhebin mensuplarının bir arada yaşadığı ve bu mezheplere mensup ulemânın ilmî faaliyetlerini sürdürdükleri bir şehir haline gelmiştir.²⁷ Ele alınan dönemde bir taraftan dört sünî fıkıh mezhebinin her biri için kâdılkudât tayini uygulaması başlatılırken diğer tarafta Kahire’de bu dört mezhebin eşit bir şekilde temsil edildiği ilim kurumları teşekkül etmiştir.

Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları

Hayatının yaklaşık son yirmi beş yılını Memlûkler’in hâkimiyetindeki topraklarda geçiren İbn Haldûn (ö. 808/1406), doğudan ve batıdan ulemânın Memlûk coğrafyasına yönelmesi ile Memlûk sultanları ve emîrlerinin çok sayıda ilim kurumu inşa ettirmeleri ve bu kurumlarda ulemâya geniş imkânlar sunmaları arasında irtibat kurmaktadır:

“Zamanımızda ilmi ve tâlimi, Mısır şehirlerinden Kahire’de buluyoruz. (...) Orada Türkler’in hâkimiyetinde, Selahaddin b. Eyyûb döneminden beri iki asırdır vuku bulan bazı olaylar bu durumu desteklemiştir. Şöyle ki, Türk emîrler velâ ya da kölelik yoluyla sultana bağlı olduklarından onların geride bıraktıklarını sultan alırdı. Bu emîrler bundan ya da mallarının müsadere edilmesinden korktukları için pek çok medrese, zâviye ve ribât inşa ettirip onlara gelir getirecek vakıflar tahsis ettiler. Bu vakıfların nezâretini ya da onlardan bir hisseyi evlatlarına tahsis etmek suretiyle de onları bu vakıflardan hissedar kıldılar. Bununla birlikte bu emîrler, zaten hayırdan bulunmaya düşkün olup niyetleri ve fiillerinde sevap kazanmayı uman

25 Memlûkler döneminde dört kâdılkudât tayininin sebepleri ve bu uygulamanın getirdiği dönüşümler modern literatürde zengin bir tartışma alanı oluşturmuştur. Bk. Joseph H. Escovitz, “The Establishment of Four Chief Judgeships in the Mamlûk Empire”, *Journal of the American Oriental Society* 102/3 (1982), 529-31; Jorgen S. Nielsen, “Sultan al-Zâhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qâdis, 663/1265”, *Studia Islamica* 60 (1984), 167-176; Sherman Jackson, “The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint al-A’azz and the Establishment of Four Chief Judgeship in Mamlûk Egypt”, *Journal of the American Oriental Society* 115/1 (1995), 52-65; Yossef Rapoport, “Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qâdis under the Mamluks”, *Islamic Law and Society* 10/2 (2003), 210-228.

26 Berkey, “Mamluk Religious Policy”, 13.

27 Dört sünî fıkıh mezhebinin Kahire’deki toplumsal karşılıklarına dair görüşlerin bir özeti ve değerlendirmesi için bk. Muhammet Enes Midilli, *Erken Memlûk Döneminde Bir İlmî Müessesesi: İbn Tolun Camii (1296-1382)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 74-77. Makrîzî’nin *Hutat*’ta “Mısır ahalisinin mezhepleri” başlığı altında verdiği bilgiler için bk. Ebü’l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâ’iz ve’l-i’tibâr fi zikri’l-hutatı ve’l-âsâr*, thk. Eymen Fuad Seyyid (London: Müessesetü’l-Furkan li’t-Türâsi’l-İslâmi), 4/1: 362-397.

kimselerdir. Bu sebeple vakıflar çoğalırken bu vakıfların gelirleri ve kârları arttı. Vakıflardan elde edilen tahsisat çoğalınca öğrencilerin ve müderrislerin sayısı da arttı. Durum böyle olunca Irak'tan ve Mağrip'ten insanlar ilim öğrenmek için Kahire'ye seyahat ettiler. Neticede orada ilimlere duyulan rağbet arttı.”²⁸

Çalışmanın bu bölümünde Memlûkler döneminde Kahire'de bulunan ilim kurumlarının özellikleri ve bu ilim kurumlarında âlimlere sunulan imkânlar üzerinde durulacaktır. Bunun temel sebebi, Memlûkler dönemi boyunca hem Mısır hem de Şam bölgesinde bulunan ilim kurumlarının tamamının mahiyeti ve bu kurumlardaki işleyiş hakkında değerlendirmede bulunmanın zorluğudur. Zira Şam bölgesi Dımaşk, Halep, Kudüs, Hama, Humus, Trablus ve Safed gibi her biri çok sayıda medreseye sahip olan şehirler ihtiva etmekteydi. Bu şehirlerin her birinde bulunan ilim kurumlarının tespit edilmesi, bu kurumlardaki işleyişin anlaşılması ve zaman içerisindeki bu kurumlarda yaşanan değişim ve dönüşümlerin dikkate alınması gerekmektedir. Başta medrese olmak üzere ilim kurumlarının tarihi üzerine yapılan çalışmalar, hem dönemden döneme hem de şehirden şehre önemli farkların, değişim ve dönüşümlerin olabildiğini göstermektedir.

Memlûkler döneminde Şam bölgesinde bulunan medreselerin sayısı hakkında hem dönemin kaynakları hem de modern çalışmalar üzerinden bazı verilere ulaşmak mümkündür. Nu'aymî'nin (ö. 927/1521) Dımaşk medreselerinin tarihine hasrettiği *ed-Dâris fî târihi 'l-medâris* adlı eserine göre bu şehirde dârülhadîs, dârülkur'ân ve tıp medreseleri de dahil edilirse toplam yüz elli dokuz medrese inşa edilmiştir. Bunlardan yedisi dârülkur'ân, on altısı dârülhadîs, üçü hem dârülkur'ân hem dârülhadîs, altmış üçü Şâfiî medresesi, elli ikisi Hanefî medresesi, dördü Mâlîkî medresesi, on biri Hanbelî medresesi ve üçü tıp medresesidir.²⁹ Şam bölgesinin diğer şehirlerinde de çok sayıda medrese bulunmaktaydı. Halep'te kırk, Kudüs'te kırk bir, Trablus'ta

28 Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Ali Abdülvâhid Vâfi (Kahire: Lecnetü'l-Beyânî'l-Arabi, 1960), 3/991. İbn Haldûn, *el-Iber*'in sonunda otobiyografisine yer vermiş ve bu bölümde şunları yazmıştır: “Mısır ve Şam'da bulunan Türk devletinin (ed-Devletü't-Türkiyye) mensupları –efendileri olan Benü Eyyûb (Eyyübiler) zamanından beri– ilim ehlinin tedrisi için medreseler ve sûfiler için sünî sûfi âdâbını kendilerine yol edinsinler, zikir meclisleri kursunlar ve nafilâ namazlarını kılsınlar diye merasimler yapabilecekleri hankâhlar inşa etmeyi kendilerine gaye edinmişlerdir. Onlar, bu nevi işleri kendilerinden önceki hilâfet devletlerinden almışlardır. Bu müesseseler için binalar inşa etmişler, ilim talipleri ve sûfilîği yol edinenlerin masraflarını karşılamak üzere gelir getiren araziler vakfetmişlerdir. Vakıf gelirlerinden bir miktar artarsa bunu yoksulların ihtiyaçı sahibi çocuklarını korumak gayesiyle kendi soylarından gelenlere vermişlerdir. Kendilerine tabi olan emîrler ve zenginler de onların bu geleneklerini takip ettirmiştir. Bu sebeple Kahire'deki medrese ve hankâhların sayısı artmış ve bu müesseseler fakir sûfiler ve öğrenciler için geçim kaynağı olmuştur. Tüm bunlar Türk devletinin iyilikleri ve onların ebedî güzel eserleridir” (Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve rihletühu garben ve şarken*, thk. Muhammed b. Tavât et-Tancî (Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1951), 279).

29 Ebû'l-Mefâhir Abdülkadir b. Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi 'l-medâris*, thk. Cafer el-Hasenî (Dımaşk: Matbaatü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Arabi, 1948-1951), 1-2; Ahmed Hâlid Cîde, *el-Medâris ve nizâmü 'l-ta'lim fî Bilâdişâm fî 'l-asri 'l-Memlûkî* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 2001), 97-99; Yiğit, “Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”, 31. Bu medreselerden Zengiler ve Eyyübiler döneminde inşa edilenler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyübî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 73-114.

yirmi iki ve Gazze’de dokuz medresenin varlığı bilinmektedir.³⁰ Bunların dışında Hama, Humus ve daha birçok şehirde ilim kurumları bulunmaktaydı.³¹ Şam bölgesinde medreselerin kuruluşu ve sayılarının giderek artması VI. (XII.) ve VII. (XIII.) yüzyıllar boyunca Zengiler ve Eyyübiler döneminde gerçekleşmiştir. Yukarıda sayıları verilen medreselerin bir kısmı bu dönemde inşa edilmiş olup bunların önemli bir bölümü Memlükler döneminde varlığını sürdürmekteydi. Memlükler, bu bölgede Eyyübiler’den aldıkları mirası koruyup geliştirmişler ve Memlük sultanları ve emîrleri, Bilâdüşşâm’da çok sayıda ilim kurumu inşa ettirmişlerdir.

Mısır bölgesinde ise ilk medreselerin Fâtımiler döneminde VI. (XII.) yüzyılım başlarında İskenderiye’de kurulduğu bilinmektedir. Ancak bu bölgede, özellikle de Kahire’de melikler ve emîrlar tarafından çok sayıda medresenin kurulması ve medreseleşme Eyyübiler ve Memlükler döneminde gerçekleşmiştir.³² Eyyübiler, Şam, Irak ve İran bölgesinden çok sayıda âlimi davet edip onlara geniş imkânlar sunarak bu âlimlerin Kahire’ye yerleşmesini sağlamışlardır.³³ Selahaddin Eyyübî (567-589/1171-1193) ve onun ardından gelen Eyyübî melikleri, Kahire’nin İslâm dünyasının önemli ilim merkezlerinden biri haline gelmesinin yolunu açmışlardır. Özellikle Moğolların Bağdat’ı istilasının akabinde Kahire’nin bir ilim merkezi olarak konumu daha da güçlenmiş ve bu durum en azından Memlükler’in hâkimiyetinin sonuna kadar devam etmiştir.³⁴

Memlükler döneminde Kahire’nin topografyası, yapıları ve ilim kurumları hakkında en önemli kaynak olan Makrîzî’nin *Hutat*’ında verilen bilgilere göre şehirde seksen sekiz cami, yüz medrese, elli altı mescid, yirmi üç hankâh, on iki ribât ve yirmi altı zâviye bulunmaktaydı. Eymen Fuad Seyyid, *Hutat*’ın yeni bir neşrini hazırlayana kadar Bulak neşrine dayanmak durumunda kalan araştırmacılar, Kahire’deki medrese sayısını yetmiş üç olarak vermişlerdir.³⁵ Ancak Eymen Fuad Seyyid’in neşrinde kullanılan nüshalardan edinilen yeni bilgilerle birlikte *Hutat*’ta bulunan medrese sayısının yüze ulaştığı görülmektedir. Ayrıca müellif, 845 (1442) yılında vefat ettiğinden *Hutat*’ta Memlükler’in son yetmiş beş yılında inşa edilen medreseler yer almamaktadır. Buna ek olarak Makrîzî’nin, yaşadığı dönemde var olan bazı medreselere *Hutat*’ta yer vermediği tespit edilmiştir.³⁶ Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer konu da

30 Esra Atmaca, *Halep’te İlmî Hayat: Memlükler Döneminde (1250-1517)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 122-180; Nimrud Luz, *The Mamluks City in the Middle East: History, Culture, and the Urban Landscape* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 233-235, 237; Ömer Abdüsselam Tedmürî, *Târîh ve âsâr: Mesâcid ve medârisu Trablus fi’l-asri’l-Memâlik* (Trablus: Dârü’l-Bilâd, 1974), 244-335; Hatim Mahamid, “The Construction of Islamic-Educational Institutions in Mamluk Gaza”, *Nebula* 4/4 (2007), 36-40.

31 Hama’da medreseleri için bk. İbrahim Şerif el-Ahmed, *Niyâbetü Hama fi’l-asri’l-Memlûki (741-922/1340-1517)* (Dımaşk: Dımaşk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 237-242; Humus medreseleri için bk. Mübarek Mahmut et-Taravne, *Niyâbetü Humus fi’l-ahdi’l-Memâlik* (Mute: Mute Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 134-136.

32 Gary Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisün 495-647/1101-1249* (Pennsylvania: University of Pennsylvania, Doktora Tezi, 1976), 111-186; Berkey, “Culture and Society during the late Middle Ages”, 400-401.

33 Gary Leiser, “Notes on the Madrasa in Medieval Islamic Society”, *The Muslim World* 76 (1986), 19.

34 Humphreys, “Egypt in the World System of the later Middle Ages”, 451.

35 Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 45; Yiğit, “Aynî’yi Yetiştiren Memlukler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”, 31; a.mlf., *Memlükler*, 245.

36 Berkey, *The Transmission of Knowledge*, 45.

eserde kaydedilen medreselerin tamamının Memlûkler dönemi boyunca aktif bir şekilde varlığını devam ettirmemiş olmasıdır. Zira Eyyûbiler ya da Memlûkler'in erken döneminde inşa edilen bazı medreseler vakıf gelirlerinin azalması, vakıflarının kötü yönetilmesi ya da siyasi çekişmeler sebebiyle vakıflarına el konulması gibi sebeplerle zamanla harap olmuşlardır. Bu problemler göz önünde bulundurulduğunda Memlûkler döneminin tamamı ya da belirli bir döneminde şehirde kaç medresenin aktif bir şekilde varlığını sürdürdüğü konusunda kesin bir sonuca ulaşmak mümkün görünmemektedir. Buna rağmen Makrîzî'nin *Hıtât*'ı, Kahire'de inşa edilen medreseler ve ilim kurumları hakkında elimizde bulunan en önemli kaynak konumundadır.

Memlûkler dönemi İslâm dünyasında medreselerin yaygınlaştığı ve kurumsallaştığı bir döneme tekabül etmekle birlikte Kahire'de ilim kurumu dendiğinde işaret edilen müesseseler medreselerden ibaret değildir. Medreseler, fıkıh ve diğer şer'î ilimlerin tedrisinin yapıldığı, vakfa bağlı olarak ilmî faaliyetlere mekân sağlanan, bazı örneklerinde ilimle iştigal eden zümrelere konaklama ve iâşe imkânları sunulan, ulemâyâ mansıplar ve belirli bir gelir tahsis edilen kurumlardır. Ancak Memlûkler döneminde Kahire'de medreseler dışında da bu özellikleri taşıyan kurumların var olduğu bilinmektedir. Bazı cami, hankâh ve türbeler ya da bunların birden fazlasının bir araya getirildiği çok fonksiyonlu kurumlar da bu özellikleri taşımaktaydılar. Bu bağlamda şehirde cami-medrese, hankâh-medrese, türbe-medrese, cami-hankâh-medrese şeklinde isimlendirilebilecek bazı kurumların varlığı bilinmektedir. Ancak şu ifade edilmelidir ki, dönemin müellifleri bu kurumları tanımlarken çoğunlukla onların bu fonksiyonlarından yalnızca birine işaret etmeyi tercih etmekteydiler. Örneğin Sultan Barsbay (825-841/1422-1438) tarafından inşa ettirilen Eşrefiyye, cami, medrese, hankâh ve türbeden oluşan çok fonksiyonlu bir ilim kurumu olmasına rağmen dönemin kaynaklarında medrese ismiyle şöhret bulmuştur.³⁷ Aslında Eşrefiyye, bir şeyh ve altmış beş sūfînin konakladığı bir hankâh, dört fıkıh mezhebi için birer dersin bulunduğu bir medrese, vâkıf ve ailesi için inşa ettirilmiş bir türbe, bir mektep ve camiden oluşmaktaydı. Ayrıca bu müessesenin vakfiyesi Eşrefiyye'yi "cami",³⁸ kitâbesi ise "medrese" olarak isimlendirmektedir.³⁹ Bu durumda kaynaklarda "Eşrefiyye Medresesi" diye anılmasından hareketle Eşrefiyye'nin yalnızca bir medrese olduğunu düşünmek, bu kurumun çok-fonksiyonlu yapısının gözden kaçırılmasına yol açmaktadır. Bir başka örnek ise Emîr Şeyhû tarafından 756 (1355) yılında inşa edilen Şeyhûniyye Hankâhı'dır. Makrîzî tarafından *Hıtât*'ta hankâhlar arasında zikredilen bu müessesede dört fıkıh mezhebi için dersler, hadis dersi ve kıraat dersi bulunmaktaydı. Ayrıca Şeyhûniyye'nin vakfiyesinde, müderrisler ve öğrencilerin hem derslere devam etmeleri hem de tasavvufun gerektirdiği vazifeleri yerine

37 Bazı örnekler için bk. Ebü'l-Mehâsin Yusuf İbn Tağriberdî, *en-Nücumü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*, thk. İbrahim Ali Tarhan, (Kahire: el-Heyetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme li't-Telif ve'n-Neşr, 1971), 15/162, 216, 513.

38 Berkey, *The Transmission of Knowledge*, 47-48; Doris Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo: An Introduction* (Kahire: American University in Cairo, 1989), 140-142. Makrîzî de *Hıtât*'ta bu kurumdan cami olarak söz etmiş ve medrese olma vasfından ya da içerisindeki vakıflı derslerden söz etmemiştir (*Hıtât*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 4/1: 348).

39 Makrîzî, *Hıtât*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 4/1: 349, dip. 1.

getirmeleri şart koşulmuştur.⁴⁰ Şeyhûniyye hakkında edinilen bilgiler, onun hem sûfiler için kurulmuş bir hankâh hem de şehrin önemli medreselerinden biri olduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda Memlûkler dönemi ilim kurumları hakkında değinilmesi gereken bir diğer konu özellikle cami ve medresenin gerek mimari özellikleri gerekse işlevleri bakımından giderek birbirine yakınlaşmasıdır. Dönemin tarih kaynaklarında Mısır ve Şam bölgesinde içerisine bir minber eklenip hatip tayin edilerek cuma namazı kılınan cami hüviyeti kazandırılan medreselerden bahsedilmektedir. Bu kayıtlar genellikle “A medresesinde şu tarihte cuma namazı kılındı ve filan kimse tarafından hutbe okundu” ya da “A medresesine filan kimse tarafından minber eklendi ve orada artık cuma namazı kılınır oldu” şeklindedir.⁴¹ Böylece çok sayıda medrese, hem vakıflara bağlı olarak derslerin sürdürüldüğü ve ulemâya mansıpların tahsis edildiği hem de beş vakit namaz ve cuma namazlarının kılındığı bir ilim kurumu haline gelmiştir.⁴²

Medreseler bu şekilde hem mimari form hem de işlevleri itibariyle camiye yakınlaşırken camiler de medresenin işlevlerini üstlenmeye başlamışlardır. Ele alınan dönemde bazı Kahire camileri, ya henüz kuruluşlarından itibaren ya da sonradan bir vakıf eklenmek suretiyle çeşitli derslere ev sahipliği yapan ve ulemâya mansıplar sunan ilim kurumları haline gelmişlerdir. Bu bağlamda örneğin, Fâtımiler döneminde 380 (980) yılında inşa edilen Hâkim Camii, 702 (1303) yılında meydana gelen depremde hasar görmüş, camiye yeniden inşa ettiren Emîr Baybars el-Çaşnigîr kurduğu vakıfta camide dört fıkıh mezhebi için dersler, hadis, kıraat ve nahiv dersleri ve bir mîâd⁴³ tertip etmiş ve bu dersler için çok sayıda âlime mansıplar tahsis etmiştir.⁴⁴ Bir başka örnek ise 265 (879) yılında Ahmed b. Tolun tarafından inşa ettirilen, zamanla harap olan ve 696 (1296) yılında dönemin Memlûk sultanı el-Melikü'l-Mansûr Hüsameddin Lâçin (696-698/1296-1298) tarafından yeniden inşa ettirilen İbn Tolun Camii'dir.⁴⁵ Yeniden imarı sırasında cami için sultan tarafından bir vakıf kurulmuş ve bu vakıf sayesinde cami, ulemâya çok sayıda mansıp sunan ve çeşitli derslere ev sahipliği yapan şehrin önemli ilim kurumlarından biri haline getirilmiştir. Vakfiyeye göre İbn Tolun Camii'nde dört fıkıh mezhebinin her biri için birer ders, tefsir, hadis, tıp, kıraat ve nahiv dersleri, Kur'an talimi için bir ders ve bir mîad bulunuyordu. Bunlara ek olarak camide bir mektep ve bir de kütüphane inşa edilmişti.⁴⁶

40 Makrîzî, *Hıtat*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 4/2: 761-762.

41 Bazı örnekler için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah Muhsin et-Türkî, 17/703; 18/322, 345, 361; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-umr*, thk. Hasan Habeşi (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1972), 3/326; Makrîzî, *Hıtat*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 4/2: 477, 490.

42 Şam bölgesinde bu gelişmenin izini süren bir çalışma için bk. Hatim Mahamid, “Memlûkler Döneminde Suriye'de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler”, çev. Harun Yılmaz, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2011/2), 253-274.

43 “Buluşma yeri ve zamanı” anlamına gelen mîad terimi, Memlûkler döneminde herkesin katılıma açık olan, haftanın belirli günlerinde belirli bir vakitte ve belirli bir mekânda düzenlenen, çoğunlukla bir kitabın takip edildiği vaaz ve nasihat içerikli ders meclislerini ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Midilli, *Erken Memlûk Döneminde Bir İlmî Müessese: İbn Tolun Camii*, s. 121-124.

44 Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 32/59; Makrîzî, *Hıtat*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 4/1: 114-116.

45 Midilli, *Erken Memlûk Döneminde Bir İlmî Müessese: İbn Tolun Camii*, s. 33-41.

46 *Vakfiyyetü Hüsameddin Lâçin (21 Rebü'lâhir 697)*, Mecmûatü'l-Mahkemeti's-Şer'iyye, Dârü'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, nr. 3/17, 18.

İçerisinde vakıflara bağlı olarak derslerin sürdürüldüğü ve ulemâya mansıplar tahsis edilen camiler bunlarla sınırlı değildir. Amr b. Âs Camii'nde İmam Şâfiî zâviyesi/Haşşâbiyye, Mecdîyye, Sâhibiyye, Kemâliyye, Tâciyye, Alâiyye, Zeyniyye ve Muîniyye olmak üzere sekiz zâviyede vakıflarla desteklenen dersler düzenlenmekteydi.⁴⁷ Ezher Camii'nde fıkıh, hadis, tefsir, kıraat ve nahiv ilimlerinin tedrisinin yapıldığı vakıflı dersler vardı.⁴⁸ Akmer Camii'nde fıkıh ve nahiv dersleri,⁴⁹ Fekkâhîn, Zâfir ve Sâlih Camii'nde nahiv dersleri,⁵⁰ Kal'a,⁵¹ Mardinî,⁵² Aksungur,⁵³ Hatîrî⁵⁴ ve Şeyhû⁵⁵ camilerinde de fıkıh dersleri yapılmaktaydı.

Memlûkler döneminde Kahire'de bulunan ilim kurumlarının tarihi söz konusu olduğunda dikkat çeken önemli gelişmelerden biri de içerisinde aynı anda dört fıkıh mezhebinin her biri için ayrı ayrı derslerin düzenlendiği, bunun yanında hadis, tefsir, usûl-i fıkıh, kıraat, nahiv, belâgât, tıp ve ilmü'l-mikât gibi ilimlerin de eğitiminin yapıldığı çok-dersli ve çok-mansıplı ilim kurumlarının teşekkülüdür. İstisnalar olmakla birlikte Memlûkler döneminden önce medreseler çoğunlukla bir müderris, belirli sayıda muîd ve öğrenciye sahiplerdi.⁵⁶ Örneğin, Zengîler ve Eyyûbîler döneminde Dımaşk'ta inşa edilen medreselerin büyük bir çoğunluğunun tek bir müderrisi vardı. Bunun tek istisnası Hanefîler ve Şâfiîler için ortak inşa edilmiş olan üç medresedir ki, bu medreselere biri Hanefî diğeri Şâfiî olmak üzere iki müderris tayin edilmekteydi.⁵⁷ Eyyûbîler döneminde Kahire'de bulunan medreselerin de çoğu tek bir müderris mansıbına sahiptir. Yalnızca dört medrese birden fazla fıkıh mezhebi için inşa edilmiştir ki, bunların biri Şâfiî-Mâlikî, ikisi Şâfiî-Hanefî ve biri de dört fıkıh mezhebi için Eyyûbîler döneminin sonlarında kurulan Sâlihiyye Medresesi'dir.⁵⁸

47 Sarîmüddin İbrahim b. Muhammed İbn Dokmak, *el-İntisâr li-vâsıtati ikdi 'l-emsâr*, nşr. Carl Vollers (Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1992), 4/100-101; Makrîzî, *Hutat*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 4/1: 36. George Makdisi, bu zâviyelerin birer "hukuk okulu", yani medrese olduğunu ifade etmiştir. Bk. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 55-56.

48 Makrîzî, *Hutat*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 4/1: 100-106.

49 Makrîzî, *Hutat*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 4/1: 156; Safedî, *A 'yânü 'l-asr*, thk. Ali Ebû Zeyd, 4/198; a.mlf., *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaüt ve Türkî Mustafa (Beirut: Dârü İhyâi 'l-Türâsi 'l-Arabî, 2000), 2/12; 5/176; 7/119; Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü 'ş-Şâfiyye*, nşr. Hafız Abdülhalim Han (Haydarabad: Dâiretü 'l-Maârifî 'l-Osmaniyye, 1979), 2/295.

50 Makrîzî, *Hutat*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 4/1: 166; Safedî, *A 'yânü 'l-asr*, thk. Ali Ebû Zeyd, 5/568, 585; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer, *ed-Dürerü 'l-kâmine fi a 'yâni 'l-mietî 's-sâmine*, thk. Muhammed Seyyid Câd el-Hak (Kahire: Dârü 'l-Kütübi 'l-Hadise, ts.), 2/283.

51 Makrîzî, *Hutat*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 4/1: 318.

52 İbn Hacer, *ed-Dürerü 'l-kâmine*, thk. Muhammed Seyyid Câd el-Hak, 5/17; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, nşr. Hafız Abdülhalim Han, 3/97.

53 Makrîzî, *Hutat*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 4/1: 240.

54 Makrîzî, *Hutat*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 4/1: 251-253.

55 Makrîzî, *Hutat*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 4/1: 257-258.

56 Modern literatürde medrese çoğunlukla bir fıkıh mezhebine tahsis edilen ve bu fıkıh mezhebine mensup bir fıkıh müderrisinin bulunduğu bir kurum olarak tasavvur edilmiştir. Örneğin, George Makdisi'ye göre müderris, bir mescid veya medresenin var olan tek kürsüsünü elinde bulunduran hukuk (fıkıh) hocasıdır (George Makdisi, "Onbirinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitimi Müesseseleri". çev. Tuncay Başoğlu. *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 213.

57 Ayrıntılı bilgi için bk. Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 73-114

58 Ayrıntılı bilgi için bk. Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt*, 187-375.

Tespit edilebildiği kadarıyla dört fıkıh mezhebinin her biri için ayrı ayrı dersler ve müderrisler bulunan ilk medrese 631 (1234) yılında Bağdat'ta kurulan Müstansırıyye Medresesi'dir. Bu medresede her bir fıkıh mezhebinin dersi için bir müderris, dört müfîd ve altmış iki öğrenci tayin edilmiş olup fıkıh derslerinin yanında hadis, Kur'an, nahiv ve tıp dersleri de bulunmaktaydı. Medrese bünyesinde dârülkur'ân, dârülhadis, bîmâristan, mektep ve kütüphaneyi yer almaktaydı.⁵⁹ Kahire'de dört fıkıh mezhebi için dersler vakfedilen ilk ilim kurumu, Müstansırıyye'den yaklaşık on yıl sonra Eyyübî meliki Necmeddin Eyyüb (637-647/1240-1249) tarafından kurulan Sâlihiyye Medresesi'dir.⁶⁰ Memlükler dönemi boyunca dört fıkıh mezhebine tahsis edilen ilim kurumlarının sayısının giderek arttığı görülecektir.

Tablo 1

Memlük Kahiresi'nde dört fıkıh mezhebine tahsis edilen çok-mansıblı ilim kurumları

	Dört fıkıh mezhebinin müderrisleri	Hadis şeyhi	Tefsir şeyhi	Tıp müderrisi	Kıraat ve nahiv müderrisi	Mîâd şeyhi
Sâlihiyye Medresesi (641/1243-4)	+					
Mansûriyye Külliyesi (684/1285)	+	+	+	+		+
İbn Tolun Camii (697/1298)	+	+	+	+	+	+
Hâkim Camii (703/1303)	+	+			+	+
Nâsiriyye Medresesi (703/1303)	+	+				
Şeyhûniyye Hankâhı (756/1355)	+	+			+	
Sultan Hasan Camii (762/1361)	+	+	+	+	+	+
Zâhiriyye Medresesi (786/1384)	+	+	+		+	
Cemâliyye Medresesi (811/1408)	+	+	+			
Müeyyed Şeyh Camii (823/1420)	+	+	+		+	
Eşrefiyye Camii (826/1424)	+					

59 Korkis Avvâd ve Mustafa Cevad, *el-Medresetü'l-Müstansırıyye* (Londra: Dârü'l-Verrâk, 2008), 71-74; Sâmi es-Sakkâr ve Nebi Bozkurt, "Müstansırıyye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Eylül 2019).

60 Bu medreseye de Memlükler döneminde 730 (1330) yılında Emîr Cemâleddin Akkuş tarafından bir minber ilave edilerek cuma namazı kılınan bir cami hüviyeti kazandırılmıştır (Makrizî, *Hutat*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 4/2: 490).

Bu kurumlardan biri olan İbn Tolun Camii'nde fıkıh derslerinin her biri için bir müderris, iki muîd, otuz öğrenci; tefsir dersi için bir müderris, on beş öğrenci; hadis dersi için bir müderris, bir nakîb, on dokuz öğrenci; tıp dersi için bir müderris, on öğrenci, kıraat ve nahiv dersi için bir mütesaddir, Kur'an talimi için bir mülakkın ve mîâd için bir şeyh, bir kârî ve bir münşid tayin edilmiştir. Ayrıca camide zikirde bulunmaları için sûfiler arasından seçilen iki şeyhü's-sübha ve otuz zâkir vazifelendirilmiştir. İmam, hatip, müezzinler ve kârîlerle birlikte camide ulemâya tahsis edilen mansıpların sayısı üç yüzü aşmaktaydı.⁶¹

Sultan Hasan Camii ise Memlûkler döneminde Kahire'de inşa edilen ilim kurumları arasında fizikî boyutlarının büyüklüğü yanında içerdiği derslerin çeşitliliği ve ulemâya sunduğu mansıpların çokluğu ile dikkat çekmektedir. Bu kurum, cami ve medreseyi bir mimarî form ve işlevsel bütünlük içerisinde ortaya koymasıyla öne çıkmakta ve Kahire'deki ilim kurumu tasavvurunu anlayabilmek adına önemli bir örneklik teşkil etmektedir. Yapı cami, dört fıkıh mezhebinin tedrisi için ayrılmış eyvanlar, medreseler, bu medreselere tahsis edilmiş konaklama mekânları ve bânisi için inşa edilmiş bir türbeden oluşmaktadır. Kible yönünde bulunan eyvan Şâfiîlere, batı yönündeki eyvan Hanefîlere, kuzey yönündeki eyvan Mâlikîlere ve güney yönündeki eyvan Hanbelîlere tahsis edilmiştir. Yapının bütünlüğüne dahil olmakla birlikte camide her bir fıkıh mezhebi için ayrılmış müstakil birer medrese bulunmaktaydı ve her mezhebin medresesi kendine ait bir avluya, sebile, mescide, çalışma mekânına ve dört katlı konaklama alanlarına sahipti.⁶²

Sultan Hasan Camii'nin vakfiyesinde dört fıkıh mezhebi için dersler, tefsir, hadis, kıraat, telkînü'l-Kur'an, fıkıh usûlü, nahiv, ilm-i mîkât ve ilm-i hey'et dersleri tertip edilmiştir. Camiye her fıkıh mezhebinin dersi için bir müderris, üç muîd, yüz öğrenci; tefsir dersi için bir müderris, otuz öğrenci; hadis dersi için bir müderris, otuz öğrenci; fıkıh usûlü dersi için bir müderris, yirmi öğrenci; nahiv dersi için bir müderris, on öğrenci; tıp dersi için bir müderris, on öğrenci; ilm-i mîkât ve ilm-i hey'et dersi için bir müderris, altı öğrenci; kıraat müderrisi ve mülakkın tayin edilmiştir. Bunun dışında camide beş müftü, bir şeyhü'l-mîâd, bir mâdih, iki hatip, altı imam, elli bir müezzin, yüz yirmi kârî ve hâzinülkütüb gibi çok sayıda mansıb sahibi bulunmaktaydı. Ayrıca camiye dahil olan mektepte dört müeddib, dört arif ve iki yüz öğrenci görevlendirilmişti. Neticede 506'sı öğrenci olmak üzere 1046 mansıb sahibi cami vakfiyesinden tahsisat almaktaydı.⁶³

İbn Tolun Camii ve Sultan Hasan Camii gibi çeşitli ilimlere dair derslere ev sahipliği yapan ve ulemâya çok sayıda mansıb sunan ilim kurumlarının vâkıflarının çoğunlukla sultanlar ve

61 *Vakfiyyetü Hüsameddin Lâçin (21 Rebü'lâhir 697)*, Mecmûatü'l-Mahkemeti's-Şer'iyeye, Dârü'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, nr. 3/17, 18.

62 Abdallah M. Kahil, *The Sultan Hasan Complex in Cairo 1357-1364* (New York: New York Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002), 74-85; Engin Beksaç, "Sultan Hasan Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Eylül 2019).

63 Muhammed Muhammed Emin, "Mesârifü evkâfi's-Sultâni'l-Meliki'n-Nâsir Hasan b. Muhammed b. Kalâvün alâ mesâlihi'l-kubbe ve'l-mescidi'l-cami ve'l-medâris ve mektebi's-sebil bi'l-Kâhire", *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmi'l-Mansûr ve benih* (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1976), 3:357-366.

önde gelen emîrler oldukları görülmektedir. Bu tür büyük ilim kurumlarının inşa edilmesi ve sürekliliğinin sağlanması çoğunlukla Memlûk sultanları ve yüksek rütbeli emîrlerin desteği ile mümkün olmaktadır. Bu ilim kurumu modeli ile ilgili vurgulanması gereken önemli konulardan biri, farklı ilimlerin bir müessesede tedris edilmesini mümkün kılan bu modelin, ulemâya dikkate değer bir ilmî çevre sağlamış olduğudur. Zira bu kurumlarda Şâfîî fikhî, Hanefî fikhî, Mâlikî fikhî, Hanbelî fikhî, tefsir, hadis, tıp, kıraat, nahiv ve fikhî usûlü gibi ilimlerin derslerinin müderrisleri, muîdleri ve öğrencileri çoğu zaman aynı zamanı ve aynı mekânı paylaşmaktaydılar. Bu ilim kurumlarındaki müderris ve öğrencilerin birbirleri ile irtibat kurdukları, ilmî müzakerelerde buldukları ve birbirlerinin derslerinden, eserlerinden ve çalışmalarından istifade ettikleri düşünülebilir ve bu oldukça muhtemeldir. Bu bağlamda birden fazla derse ve mansıba sahip olan ilim kurumlarının, âlimlerin birbirleri ile şahsî, ilmî ve meslekî bağlar kurabilmeleri için yeni ve önemli imkânlar sunduklarını söylemek mümkündür. Ancak bu konuda daha sağlıklı yorumlar yapabilmek için ulemânın ilişki ağları ve ilim kurumlarıyla irtibatı üzerine ayrıntılı çalışmaların yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Memlûkler'in sağladığı güvenli ve istikrarlı ortamın yanında ulemâya sunulan geniş imkânlar -ilim kurumları, vakıflarla desteklenen dersler, ilmî ve bürokratik mansıplar, aylık tahsisat vb.- VII. (XII.) yüzyıldan X. (XVI) yüzyılın başlarına kadar İslâm dünyasının doğusundan ve batısından âlimlerin Mısır-Şam coğrafyasına yönelmesinde etkili olmuştur. Birbirinden farklı etnik, kültürel ve ilmî arka plana sahip çok sayıda âlimin bu bölgeye gelmesi ve bir kısmının ilmî faaliyetlerini sürdürmek için buraya yerleşmesi, ilim ve telif tarihi açısından bazı önemli sonuçlar doğurmuştur. İlim kurumları ile donatılan Memlûk şehirlerinde hem âlimlerin hem de telif edilen ve dolaşıma giren eserlerin sayısında büyük bir artış yaşanmış ve bu durum, bu bölgede ilmin/bilginin sınırlarını genişletmiştir. Bu durumun muhatabı olan âlimler, sınırları giderek genişleyen bu bilgi üzerinden kimi zaman belirli alanlarda ihtisaslaşmış kitaplar kimi zaman da son derece hacimli ansiklopedik eserler üretmişlerdir.⁶⁴

Yakın bir zamana kadar Memlûkler döneminde üretilen bilgi ve eserler hakkındaki hâkim görüş, bu eserlerin orijinallikten yoksun olduğu, önceki asırlarda telif edilen bazı eserleri taklit etmenin ya da onlara şerh, hâşiye ve ta'lik⁶⁵ yazmanın ötesine geçemediği ve bu dönemin ilim hayatına bir "taklit ruhu"nun ve donukluğun hâkim olduğu şeklindeydi. Bu görüş, Batı

64 Elias Muhanna, *The World in a Book: Al-Nuwayri and the Islamic Encyclopedic Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 19.

65 Bu anlayışta şerh, hâşiye, ta'lik, muhtasar vb. eserlerin peşinen değersiz görüldüğü söylenebilir. Bu eserlerin ilim tarihi açısından önemi hakkında bk. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011); Eyyüp Said Kaya, "Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Eylül 2019); Güllü Yıldız, *Siyer Yazıcılığında Şerh-Hâşiye Geleneği ve Moğultay b. Kılıç'ın (762/1361) ez-Zehrü'l-Bâsim Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 13-32.

literatüründe olduğu kadar Arapça ve Türkçe literatürde de belirli ölçüde kabul görmüştür.⁶⁶ Ancak son yıllarda Memlûkler döneminde ilimler, telif türleri ve tek tek eserlerin tarihi üzerine yapılan incelikli çalışmalarla birlikte bu görüşün geçerliliğini yitirmeye başladığı görülmektedir. Halit Özkan'ın Memlûkler'in son asrında muhaddislerin sosyal hayatını, ilmi çalışma usullerini ve hadis literatürünü incelediği kitabı⁶⁷ ve Güllü Yıldız'ın Moğultay b. Kılıç'ın siyer şerhi üzerinden şerh-hâşiye literatürünün ilim tarihi açısından önemini ele aldığı doktora tezi⁶⁸ bu anlamda zikredilmesi gereken önemli çalışmalardır. Thomas Bauer'in özellikle dil ilimleri, şiir ve âdâb literatürü üzerine çalışmaları Memlûkler dönemi literatürü hakkındaki hatalı ön kabullerin ve yanlış yorumların sorgulanması konusunda öncü olmuştur.⁶⁹ Elias Muhanna'nın Nüveyrî'nin *Nihâyetü'l-ereb fi'fünûni'l-edeb* adlı eseri üzerine hazırladığı çalışması, hem Memlûkler döneminde âdâb literatürünün dinamik karakterini göstermesi, hem farklı ilimlere dair çok sayıda bilginin nasıl bir araya getirildiğini ve bunların nasıl bir organizasyonla okuyucuya sunulduğunu değerlendirmesi hem de dönemin ilim kurumlarının ve ulemâ hareketliliğinin telif edilen eslere etkilerini tartışması bakımından dikkate değerdir.⁷⁰ Tarih literatüründe ise Fozia Bora'nın İbnü'l-Furât'ın (ö. 807/1405) *Târihü'd-düvel ve'l-mülûk* adlı eseri üzerine yaptığı çalışma, Memlûk tarihçilerinin önceki dönemlere dair zengin kaynaklara nasıl eriştiklerine, bu malzemeyi nasıl bir araya getirdiklerine, onlar arasında ne tür seçimlerde bulduklarına ve bu malzemeyi nasıl sentezlediklerine dair ayrıntılı bir inceleme sunmaktadır.⁷¹ Bu tür çalışmalar, Memlûkler dönemi müelliflerinin mevcut telif türlerini dönüştürdüklerini, eserlerinde yeni tasnif usulleri uyguladıklarını, bazen çok farklı ilimlere dair bilgileri bir araya getiren ansiklopedik eserler üretirken bazen yeni ve belirli alanlarda ihtisaslaşmış eserler ürettiklerini, içerisinde yaşadıkları döneme duyarlı olduklarını ve bütün bunları onların eserleri üzerinden takip edebilenin mümkün olduğunu ortaya koymuştur.

66 Bir örnek için bk. André Clot, *Kölelerin İmparatorluğu: Memlûklerin Mısır'ı*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 2005), 230. Muhammed Mahir Hammâde'nin ifadeleri bu yaklaşımın temsil değeri yüksek bir örneği olması bakımından dikkat çekicidir: "Bu dönemde [Memlûkler dönemi] çok sayıda fakih, muhaddis, tarihçi ve âlim bulunabilir. Ancak bu dönem, örneğin Şâfiî'nin emsali olabilecek tek bir fakih çıkartamamıştır. Bu dönemin fakihleri, geçmiş fakihlerin meşhur kitaplarını şerh etmişler, onlara ta'lik yazmışlar, bu kitaplar üzerinde çalışıp derinleşmişlerdir. Aynı durum hadis ilmi için de geçerlidir. Bu dönemde İbn Hacer el-Askalânî ve Bedreddin Aynî ve benzeri muhaddisler yetişmişse de bunlar Buhârî, Müslim, Tirmizî, İbn Mâce ve diğerlerini taklit edip onların eserlerine şerh yazmanın ötesine geçememişlerdir. Tarih sahasına geldiğimizde de aynı durumla karşılaşırız. Bu dönemde Zehebî, İbn Tağrîberdî, Makrîzî ve Süyûtî gibi büyük tarihçilere rastlamak mümkünse de bunların da tamamı Taberî, İbn Miskeveyh ve İbnü'l-Esîr gibi tarihçileri taklit etmişlerdir. Diğer ilimler için de durum bundan farklı değildir" (Muhammed Mahir Hammâde, *el-Vesâiku ş-siyâsiyye ve'l-idâriyye li'l-asri'l-Memlûki 656-922/1258-1516: Dirâse ve nüsûs* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1983), 8-9).

67 Özkan, *Memlûkler'in Son Asrında Hadis*.

68 Güllü Yıldız, *Siyer Yazıcılığında Şerh-Hâşiye Geleneği*.

69 Bauer'in görüşlerinin bir özeti için bk. Thomas Bauer, "Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches", *Mamluk Studies Review* 9/2 (2005), 105-132.

70 Muhanna, *The World in a Book*.

71 Fozia Bora, *Writing History in the Medieval Islamic World: The Value of Chronicles as Archives* (Londra: I.B: Tauris, 2019).

Memlûkler döneminde ulemâ ve ilim kurumlarının yanı sıra âlimler tarafından üretilen eserler üzerine yapılacak yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmaların ulemâ hareketliliğini, âlimlerin birbirleri ve siyasi güç sahipleri ile kurdukları ilişkileri, onların ilim kurumları ve mansıblarla ilişkilerini ve tüm bunların onların ilmî faaliyetlerine ve eser telif etme süreçlerine etkilerini dikkate alması beklenmektedir.

Teşekkür: Bu makale, 19-20 Eylül 2019 tarihinde düzenlenen “Memlûkler Döneminde İslami İlimler Çalıştayı”nda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş halidir. Çalıştayı organize eden İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi’nin müdürü Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat ve Dr. Halil İbrahim Hançabay başta olmak üzere soruları ve eleştirileriyle bu makalenin gelişmesine katkıda bulunan tüm katılımcılara teşekkür ederim.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Abdülâtî, Abdülğani Mahmud. *et-Ta' lîm fi Mısır zemene 'l-Eyyübiyyîn ve 'l-Memâlik*. Kahire: y.y., 1984.
- Ahmed, İbrahim Şerif el-. *Niyâbetü Hama fi 'l-asri 'l-Memlûkî (741-922/1340-1517)*. Dımaşk: Dımaşk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Aka, İsmail. “Timur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/timur>
- Amitai-Preiss, Reuven. *Mongols and Mamluks: The Mamluk-İlkhânîd war, 1260-1281*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Ashtor, Eliyahu. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*. Los Angeles: University of California Press, 1976.
- Âşûr, Said Abdülfettah. *el-Müctema 'ü 'l-Mısırî fi asri selâtinî 'l-Memâlik*. Kahire: Dârü'n-Nahdatî'l-Arabiyye, 1992.
- Âşûr, Said Abdülfettah. *Mısır ve 'ş-Şâm fi asri 'l-Eyyübiyyîn ve 'l-Memâlik*. Kahire: Dârü'n-Nahdatî'l-Arabiyye, 1976.
- Atçıl, Abdurrahman. *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Atmaca, Esra. *Halep'te İlmî Hayat: Memlûkler Döneminde (1250-1517)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Avvâd, Korkis ve Mustafa Cevad. *el-Medresetü 'l-Müstansırıyye*. Londra: Dârü'l-Verrâk, 2008.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Bahri Memlûkler Döneminde Haremeyn Hizmetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Ayaz, Fatih Yahya. “Memlûk-İlhanlı İlişkilerinde Bir Dönüm Noktası: Şakhâb Savaşı (702/1303)”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007). 1-32.

- Bauer, Thomas. "Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches". *Mamluk Studies Review* 9/2 (2005), 105-132.
- Behrens-Abouseif, Doris. *Islamic Architecture in Cairo: An Introduction*. Kahire: American University in Cairo, 1989.
- Beksaç, Engin. "Sultan Hasan Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sultan-hasan-kulliyesi>
- Belevî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-. *Tâcü'l-meḥrik fî tahliyeti ulemâi'l-Meşrik*. thk. el-Hasan b. Muhammed es-Sâih. 2 Cilt. Muhammediyye: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, ts.
- Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Berkey, Jonathan. "Culture and Society during the late Middle Ages". *The Cambridge History of Egypt*. ed. Carl F. Petry. 375-411. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Berkey, Jonathan. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Berkey, Jonathan. "Mamluk Religious Policy". *Mamluk Studies Review* 13/2 (2009), 7-22.
- Bora, Fozia. *Writing History in the Medieval Islamic World: The Value of Chronicles as Archives*. Londra: I.B. Tauris, 2019.
- Cîde, Ahmed Hâlid. *el-Medâris ve nizâmü'ta'lim fî Bilâdişşâm fi'l-asri'l-Memlûkî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 2001.
- Clot, André. *Kölelerin İmparatorluğu: Memlûklerin Mısır'ı*. çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 2005.
- Daisuke, Igarashi. *Land Tenure and Mamluk Waqfs*. Berlin: EB-Verlag, 2014.
- Emin, Muhammed Muhammed. "Mesârifü evkâfi's-Sultânî'l-Meliki'n-Nâsir Hasan b. Muhammed b. Kalâvûn alâ mesâlihi'l-kubbe ve'l-mescidi'l-cami ve'l-medâris ve mektebi's-sebil bi'l-Kâhire". *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmi'l-Mansûr ve benih*. 3 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1976.
- Escovitz, Joseph H. "The Establishment of Four Chief Judgeships in the Mamlûk Empire". *Journal of the American Oriental Society* 102/3 (1982), 529-31.
- Sakkâr, Sâmî es- ve Nebi Bozkurt. "Müstansiriyye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustansiriyye-medresesi>
- Taravne, Mübarek Mahmut et-. *Niyâbetü Humus fi'l-ahdi'l-Memâlik*. Mute: Mute Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Hammâde, Muhammed Mahir. *el-Vesâiku's-siyâsiyye ve'l-idâriyye li'l-asri'l-Memlûkî 656-922/1258-1516: Dirâse ve nüsûs*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1983.
- Hassan, Mona. *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Humphreys, Stephen. "Egypt in the World System of the later Middle Ages". *The Cambridge History of Egypt*. ed. Carl F. Petry. 445-461. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- İbn Dokmak, Sarîmüddin İbrahim b. Muhammed. *el-İntisâr li-vâsıtatı ikdi'l-emsâr*. nşr. Carl Vollers. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1992.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*. thk. Muhammed Seyyid Câd el-Hak. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, ts.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-umr*. thk. Hasan Habeşi. 4 Cilt. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1972.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. Ali Abdülvâhid Vâfi. 3 Cilt. Kahire: Lecnetü'l-Beyânî'l-Arabî, 1960.

- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *et-Ta'rif bi-İbn Haldûn ve rihletühu garben ve şarken*. thk. Muhammed Tâvit et-Tancî. Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1951.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakâtü's-Şâfiyye*. thk. Hafız Abdülhalim Han. 4 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1978-1980.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah Muhsin et-Türkî. 31 Cilt. Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Yusuf. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire*. thk. İbrahim Ali Tarhan. 15. Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Telif ve'n-Neşr, 1971.
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Yûsuf. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emin. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1410/1990.
- Jackson, Sherman. "The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint al-A'azz and the Establishment of Four Chief Judgeship in Mamlûk Egypt". *Journal of the American Oriental Society* 115/1 (1995), 52-65.
- Kahil, Abdallah M. *The Sultan Hasan Complex in Cairo 1357-1364*. New York: New York Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.
- Kaya, Eyyüp Said, "Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhtasar#4-fikih>
- Leiser, Gary. *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisûn 495-647/1101-1249*. Pennsylvania: University of Pennsylvania, Doktora Tezi, 1976.
- Leiser, Gary. "Notes on the Madrasa in Medieval Islamic Society". *The Muslim World* 76/1 (1986), 16-23.
- Luz, Nimrud. *The Mamluks City in the Middle East: History, Culture, and the Urban Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Mahamid, Hatim. "The Construction of Islamic-Educational Institutions in Mamluk Gaza". *Nebula* 4/4 (2007), 36-40.
- Mahamid, Hatim. "Memlûkler Döneminde Suriye'de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler". çev. Harun Yılmaz. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2011/2), 253-274.
- Makdisi, George. "Onbirinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri". çev. Tuncay Başoğlu. *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*. 203-272. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları 2012.
- Makrîzî, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fi zikri'l-hutati ve'l-âsâr*. thk. Eymen Fuad Seyyid. 1-4/2, London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türâsi'l-İslâmî, 2013.
- Makrîzî, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed el-. *el-Mukaffê'l-kebîr*. nşr. Muhammed el-Ya'lâvî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1427/2006.
- Midilli, Muhammet Enes. *Erken Memlûk Döneminde Bir İlmî Müessese: İbn Tolun Camii (1296-1382)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Muhanna, Elias. *The World in a Book: Al-Nuwayri and the Islamic Encyclopedic Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Nielsen, Jorgen S. "Sultan al-Zâhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qâdis, 663/1265". *Studia Islamica* 60 (1984), 167-176.

- Northrup, Linda S. “The Bahrî Mamlûk Sultanate, 1250-1390”. *The Cambridge History of Egypt*. ed. Carl F. Petry. 242-289. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Nuaymî, Ebû'l-Mefâhîr Abdülkadir b. Muhammed en-. *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*. thk. Cafer el-Hasenî. 2 Cilt. Dımaşk: Matbaatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabi, 1948-1951.
- Nüveyrî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülvehhâb en-. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnüni'l-edeb*, thk. İbrahim Şemseddin. 32. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Özgündenli, Osman Gazi. “Moğollar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mogollar>
- Özkan, Halit. *Memlûklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Petry, Carl F. *The Civilian Elite of Cairo in the later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Rapoport, Yossef. “Legal Diversity in the Age of Taqlîd: The Four Chief Qâdis under the Mamluks”. *Islamic Law and Society* 10/2 (2003), 210-228.
- Raymond, André. “Cairo’s Area and Population in the Early Fifteenth Century”. *Muqarnas* 2 (1984), 21-31.
- Safedî, Ebû's-Safâ Halil b. İzzeddin es-. *A 'yânü'l-asr ve a 'vânü'n-nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd vd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Safedî, Ebû's-Safâ Halil b. İzzeddin es-. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût ve Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2000.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ebû Bekr es-. *Hüsni'l-muhâdara fî târihi Mısr ve'l-Kahire*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1967.
- Tedmüri, Ömer Abdüsselam. *Târih ve âsâr: Mesâcid ve medârisu Trablus fî'l-asri'l-Memâlik*. Trablus: Dârü'l-Bilâd, 1974.
- Tücbî, Ebû'l-Kâsım Kâsım b. Yûsuf et-. *Müstefâdü'r-rihle ve'l-iğtirâb*. thk. Abdülhafız Mansur, Kahire: Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, ts.
- Ubûdî, Câsim el-. “İşbiliye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isbiliye>
- Özgündenli, Osman Gazi. “Moğollar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mogollar>
- Vakfiyyetü Hüsâmeddin Lâçin (21 Rebüülâhir 697)*, Mecmûatü'l-Mahkemeti's-Şer'iyye, Dârü'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, nr. 3/17, 18.
- Yalçın, Mehmet Fatih. *Bahri Memlûkler Döneminde Dımaşk Kâdilkudâtı (1266-1382)*. Konya: Aybil Yayınları, 2016.
- Yıldız, Güllü. *Siyer Yazıcılığında Şerh-Hâşiye Geleneği ve Moğultay b. Kılıç'ın (762/1361) ez-Zehrü'l-Bâsım Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Yılmaz, Harun. “Medrese nedir? XII. ve XIII. Yüzyıllarda Dımaşk Medreseleri Üzerine Bir İnceleme”. *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 41/20 (2016/1), 33-70.
- Yılmaz, Harun. *Zengi ve Eyyübî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Yılmaz, Harun. “Dımaşk'ın En Zor Yılı: Şehrin Moğollar Tarafından İşgali (658/1260)”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2017). 71-99.
- Yiğit, İsmail. “Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 27-45.
- Yiğit, İsmail. *Memlûkler*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008.

Hicrî 6. Asırda Yaşamış Rakkalı Bir Müderrisin Bilinmeyen Nâdir Bir Eseri (Sâid b. Ahmed b. Ebubekir el-Hanefî'nin “el-Cem'ü beyne'l-fetvâ ve't-takvâ fî muhiimmâti'd-dîni ve'd-dünyâ” Adlı Eseri)

Abdurrahman Yıldırım¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:

Abdurrahman Yıldırım (Arş. Gör.), İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: abdurrahmanyildirim1@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-0651-2889

Başvuru/Submitted: 26.01.2020 • **Revizyon Talebi/Revision Requested:** 26.01.2020 • **Son Revizyon/Last Revision Received:** 04.02.2020 •
Kabul/Accepted: 23.01.2020

Atıf/Citation: Yıldırım, Abdurrahman. Hicrî 6. Asırda Yaşamış Rakkalı Bir Müderrisin Bilinmeyen Nâdir Bir Eseri (Sâid b. Ahmed b. Ebubekir el-Hanefî'nin “el-Cem'ü beyne'l-fetvâ ve't-takvâ fî muhiimmâti'd-dîni ve'd-dünyâ” Adlı Eseri. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1, (Mart 2020): 413-420. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.680233>

A. Eserin Müellifi

1. Hayatı

Bu eserin müellifi hakkında kaynaklarda neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Müellifin tam adı “Sâ'id b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Hanefî”dir.¹ Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-zunûn*'da müellifi iki farklı yerde eseriyle beraber zikretmiş, ancak müellifin ismini bir yerde Sâ'id b. Mansur er-Râzî diye,² başka bir yerde ise Sâ'id b. Muhammed b. Ahmed er-Râzî şeklinde ifade etmiştir.³ Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920) da eserinde müellifin adını Sâ'id b.

1 Buradaki isimlendirme, müellifin nüshasında başlığın altında kendi ismini yazdığı şekli esas alınarak yazılmıştır. Makamatü'l-Hanefî adlı eserde müellifin adı “Ebü'l-Alâ' (b.) Sâ'id b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ahmed er-Râzî el-Hanefî” şeklindedir. Bkz. *Makamatü'l-Hanefî ve İbn Nakiya ve gayruhüma* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, 1331), 4.

2 Hacı Halife Mustafa b Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Tahran: Mektebettü'l-İslamiyye, 1967), 1/611.

3 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1386.

Muhammed b. Ahmed er-Râzî şeklinde belirterek Katip Çelebi'ye bir açıdan mutabık kalmıştır.⁴ *Keşfü'z-zunûn* sahibi başka bir eserinde ise müellifi ve iki eserini tek bir yerde zikretmiş ve ismini bu sefer Sâ'id b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ahmed er-Râzî şeklinde belirtmiştir.⁵ Kâtip Çelebi de dahil olmak üzere tarih ve tabakat kitaplarında müellifin ismi ve çalışmanın ileri kısımlarında açıklandığı üzere iki eseri dışında bir bilgiye rastlanamamıştır.⁶

Muhammed Zâhid el-Kevserî, Beyazıt Câmii dersiâmlarından, Dârülfünûn müderrislerinden ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi Müdürlerinden İsmail Sâib Sencer hakkında yazdığı bir makalede müellifin hayatıyla ilgili bilgiler vermekte;⁷ fikhî mezheplerin birbirine yaklaştırılması konusuyla alakalı kaleme aldığı bir başka makalede de bu çalışmada incelenen yazma esere ve müellifine atıfta bulunmaktadır.⁸ Kevserî makalesinde, Birinci Dünya Savaşı esnasında bir medreseyi açmak için gittiği Kastamonu'da bu eseri iki cilt halinde⁹ gördüğünden ve incelediğinden bahsetmektedir. Kevserî, müellif Sâid b. Ahmed er-Râzî'nin Nüreddin Zengî zamanında Rakka'daki Hanefî Medresesi'nde müderris olduğunu,¹⁰ kitabı hicrî 570 (1174-5) yılında yazdığını, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'ye¹¹ yetiştigini aktarmaktadır. Ayrıca Bağdat'taki Nizâmiye medresesi'nin müderrisi Şerefüddîn ed-Dımaşkî'den ilim, *en-Nâfi'* adlı eserin sahibinden¹² ise fıkıh öğrendiğini belirlemektedir. Kevserî, müellifin üç eserine de değinerek makalesini sonlandırmaktadır.

- 4 Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin* (Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1967), 2/396.
- 5 Hacı Halife Mustafa b Abdullah Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl* (İstanbul: Ma'hadü'l-Buhus ve'd-Dirasatü'l-Arabîyye İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010), 2/171.
- 6 Ebü Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakati'l-Hanefiyye* (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1978), 2/259; Takıyyüddin b Abdülkadir et-Temimî el-Gazzi et-Temimî, *Tabakatü's-seniyye fî teracimi'l-hanefiyye* (Riyad: Dârü'r-Rifâi, 1983), 4/78; Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 2/171; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/611, 2/1386; Paşa, *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*, 2/396; Bekr b. Abdullah Ebü Zeyd, *Tabakatü'n-nessabin* (Riyad: Dârü'r-Reşid, 1987), 62.
- 7 Muhammed Zahid el-Kevserî, *Makalatü'l-Kevserî* (Humus: Ratib Hakimi, 1968), 123.
- 8 Kevserî, *Makalatü'l-Kevserî*, 433. Kevserî'nin bu makalesi "İlmin Kaybı: Allâme İsmail Sâib Sencer" adıyla Dr. Öğr. Üyesi Musa Alak tarafından tercüme edilmiştir. Bkz.: Muhammed Zahid el-Kevserî, "İlmin Kaybı: Allâme İsmail Sâib Sencer", *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, trc. Musa Alak, 12 (2018): 495-506.
- 9 Makalenin ilerleyen sayfalarında bahsedileceği üzere eserin ikinci cildinin olması gereken bir sonraki demirbaş numarasında farklı bir eser kayıtlı olduğundan yalnızca ilk cildi elimizdedir.
- 10 Sâ'id b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Hanefî, *el-Cem'u beyne'l-fetvâ ve'l-takvâ fî muhimmâti'd-dîni ve'd-dünyâ* (Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, KHK935), 2b.
- 11 Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî: Ebü'n-Necîb Ziyâüddîn Abdülkâhîr b. Abdillâh b. Muhammed b. Ammüye el-Bekrî es-Sühreverdî (ö. 563/1168). "Sûfî, fakîh ve muhaddis". Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Reşat Öngören, "Sühreverdî, Ebü'n-Necîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 38/35-36.
- 12 Ebü'l-Kâsım Nâsirüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Alî el-Hüseynî el-Medenî es-Semerkandî (ö. 556/1161). "Hanefî fakîhi". Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Özel, "Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/479-480.

Müellifin ismi, ilgili nüshada kitap isminin altında açıkça Sâid b. Ahmed b. Ebubekir el-Haneî şeklinde yazılıdır.¹³ Müellif nüshası olan bu çalışmada müellifin adı eserde yazan şekli ile dikkate alınmıştır. Müellif hakkında tabakat kitaplarında neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Kevserî de Kastamonu’da bulunduğu esnada kitabı mütalaa etmiş ve kuvvetle muhtemel bu bilgileri müellifin eserinden ve kenarındaki notlarından elde ederek aktarmıştır.

2. Eserleri

Müellifin bu çalışmada incelenen eseri dışında altı eseri daha olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan yalnızca iki tanesine ulaşılmış olup diğerlerine Türkiye’deki ve ulaşabildiğimiz Arap dünyasındaki kütüphanelerde rastlanamamıştır. Kevserî, eserinde *Nedîmü’l-Ümerâ* ve *Hulâsatü’l-Mizân* adlı eserlerinden bahsetmektedir.

a. *Makâmâtü’l-Haneî*: Bu çalışmada incelenen eser dışında müellifin ulaşabildiğimiz tek eseridir. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu’nda 4109 numarada kayıtlı olarak mevcuttur. Ayrıca bu eser, Osman Rescher tarafından başka müelliflerin kaleme aldığı makâmâtlar ile basılmıştır.¹⁴ Bu neşirde müellifin Makâmât’ı ilk sırada (s. 2-115) yer almaktadır. Müellifin Makâmât’ında her bir makâme sonunda, o makâmede geçen garip kelimelerin açıklandığı bölümler, matbu nüshada dipnota kaydırılmış, böylece müellifin ifadeleriyle nâşirin ifadeleri karışmıştır. Son olarak müellifin aşağıda belirtilen *es-Sevânih* ve *er-Risâletü’l-mecdiyye fi’l-’ibâdâti’ş-şer’iyye* adlı eserleri yalnızca bu eserin dipnotlarında müellifin atfı sayesinde tespit edilmiştir.

b. *Nedîmü’l-Ümerâ*: Müellifin bu çalışmada incelenen eserinde¹⁵ ve Makâmât eserinde atıf yapması sebebiyle tespit edilen bir eseridir.¹⁶ Ayrıca Kevserî de makalesinde müellifin muhâdarâtla ilgili bu eserinden bahsetmektedir.

c. *Hulâsatü’l-Mizân*: Müellifin bu çalışmada incelenen eserinde¹⁷ zikrettiği bir eseridir. Kevserî makalesinde müellifin bu isimde bir usûl eseri olduğunu belirtmiştir.¹⁸

d. *es-Sevânih*: Müellifin Makâmât eserinde atıf yaptığı eseridir.¹⁹

e. *er-Risâletü’l-mecdiyye fi’l-’ibâdâti’ş-şer’iyye*: Müellifin Makâmât eserinde atıf yaptığı ve isminden de anlaşıldığı üzere ibadet konularına yer verdiği eseridir.²⁰

f. *Cevâmi’u ahhârî’l-ümem mine’l-arabi ve’l-acem*: Bekir b. Abdullah’ın eserinde müellife atfettiği bir eserdir.²¹

13 Haneî, *el-Cem’u beyne’l-fetvâ ve’l-takvâ fî muhimmâti’l-dîni ve’l-dünyâ* (Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, KHK935), 2b.

14 *Makamatü’l-Haneî ve İbn Nakiya ve gayruhüma*, 4.

15 Haneî, *el-Cem’u beyne’l-fetvâ ve’l-takvâ fî muhimmâti’l-dîni ve’l-dünyâ* (Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, KHK935), 2b.

16 *Makamatü’l-Haneî ve İbn Nakiya ve gayruhüma*, 8.

17 Haneî, *el-Cem’u beyne’l-fetvâ ve’l-takvâ fî muhimmâti’l-dîni ve’l-dünyâ* (Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, KHK935), 2b.

18 Kevserî, *Makalatü’l-Kevserî*, 433.

19 *Makamatü’l-Haneî ve İbn Nakiya ve gayruhüma*, 32.

20 *Makamatü’l-Haneî ve İbn Nakiya ve gayruhüma*, 27.

21 Zeyd, *Tabakatü’n-nessabin*, 62.

B. Yazma Eserle İlgili Bilgiler

1. Kitabın İsmi

Tarih ve tabakat kitaplarının hepsinde eserin adı Cevâmi‘u‘l-fıkh olarak verilmektedir.²² Buradan anlaşıldığına göre tabakat müellifleri, kitabın tam ismi yerine eserin türünü zikrederek bir cem‘ kitabı olan eserimizi bu şekilde kaydetmişlerdir. Kevserî ise mezheplerin birbirine yaklaştırılması üzerine yazdığı makalede eserin adını “*el-Cem‘u beyne‘t-takvâ ve‘l-fetvâ fî muhimmâti‘d-dîni ve‘d-dünyâ*” diye;²³ Allâme İsmail Sâib Sencer ile ilgili yazdığı makalede ise eserin adını “*el-Cem‘u beyne‘l-fetvâ ve‘t-takvâ fî muhimmâti‘d-dîni ve‘d-dünyâ*” olarak vermektedir.²⁴ Kevserî ilk makalesinde fetva ile takva kelimesinin sırasını karıştırmış olmalıdır. İkinci makalesinde ise yazma nüshadaki ismine uygun şekilde eserin adını doğru zikretmiştir.

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 935 numarada tek nüsha olarak kayıtlı bulunan eserin adı burada “*Cem‘u beyne‘l-fetâvâ ve‘t-takvâ*” şeklinde yanlış kaydedilmiştir.²⁵ Halbuki eserin ismi, ilgili nüshada açık bir şekilde “*el-Cem‘u beyne‘l-fetvâ ve‘t-takvâ fî muhimmâti‘d-dîni ve‘d-dünyâ*” olarak okunmaktadır.²⁶ Dolayısıyla bu çalışmada da nüshada yazan şekli esas alınmıştır.

2. Kitabın Mukaddimesi, Tertibi ve Ferağ Kaydı

Eserin mukaddimesi, kitabın başından itibaren altı varak devam etmektedir. Müellif burada Allah’a hamdedip Hz. Peygamber’e (sav) salat u selam getirerek klasik bir giriş yaptıktan sonra eserin içeriğine dair bilgiler vermektedir. Müellif, muhtemelen kendisinin yazmış olduğu ilmi öven 11 beyitlik bir şiiri de mukaddimenin başına koymuştur. Sonrasında ise dîni ve dünyevî hükümleri kapsayan ilimleri bu kitapta bir araya getirdiğini ve kitaba “*el-Cem‘u beyne‘l-fetvâ ve‘t-takvâ fî muhimmâti‘d-dîni ve‘d-dünyâ*” ismini verdiğinden bahsetmektedir. Bundan sonra ise ayrıntılı olarak kitabın içeriği ve tertibi hakkında bilgiler vermekte ve akla gelebilecek itirazlara cevaplar getirerek mukaddimeyi sonlandırmaktadır.

Müellif, mukaddimede eserin içeriğine dair tek tek başlıklar vermektedir. İncelenen eser, üç ana bölümden²⁷ ve bu bölümlerin altında kısımlardan meydana gelmektedir. İlk bölüm ilimlere genel bir giriş mesabesinde on kısımdan; ikinci bölüm ilm-i zâhir olan fıkhla ilgili olup yirmi kısımdan; son bölüm ise ilm-i batınla ilgili olup mühlikât ve münciyâtı kapsayan yirmi kısımdan oluşmaktadır. Son ana bölümün kısımlarından yedisini açıkladıktan sonra devamındaki sayfanın silik çıkması nedeniyle kalan son on üç kısım tespit edilememiştir. Kitabın ikinci cildine ulaşılammış olması sebebiyle de bu kısımlarda müellifin hangi konuları ele aldığı incelenememiştir. Son olarak müellifin mukaddimenin ardından bu

22 Kureşî, *el-Cevâhirü‘l-mudiyye fî tabakati‘l-Hanefiyye*, 2/259; Temîmî, *Tabakatü‘s-seniyye fî teracimi‘l-hanefiyye*, 4/78; Çelebi, *Süllemü‘l-vüsûl ilâ tabakâti‘l-fuhûl*, 2/171; Çelebi, *Keşfü‘z-zunûn an esâmi‘l-kütüb ve‘l-fünûn*, 1/611, 2/1386; Paşa, *Hediyetü‘l-arifin esmaü‘l-müellifin ve asarü‘l-musannifin*, 2/396.

23 Kevserî, *Makalatü‘l-Kevserî*, 124.

24 Kevserî, *Makalatü‘l-Kevserî*, 433.

25 Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Katalog Tarama” (Erişim 20 Ocak 2020).

26 *Makamatü‘l-Hanefî ve İbn Nakiya ve gayruhüma*, 2.

27 Müellif, bu ana bölümlere “kutup” adını vermiştir. (el-kutbu‘l-evvel, el-kutbu‘s-sâni, el-kutbu‘s-sâlis)

fihrîst şeklindeki bilgileri eserin başında zikretmesi o dönemdeki eserler arasında çok nadir rastlanan bir telif şeklidir.

Kitabın içeriği müellifin oluşturduğu şekliyle şu şekildedir:²⁸

Birinci Kutup: İlim, Ulema, Akıl, Ruh, Nefis ve Bunlarla İlgili Konular	
1. Kısım	İlmin ve fikhın fazileti ve farz-ı kifaye olan ilimler
2. Kısım	İlimlerin kısımları
3. Kısım	Dört mezhep imamının menkıbeleri ve özellikleri
4. Kısım	Din ve dünya alimleri ile aralarındaki farklar
5. Kısım	İlim öğrenmenin ve öğretmenin edebi
6. Kısım	İlmi öğrenenin ve öğretmenin edebi
7. Kısım	Akıl ve önemi, fazileti, hakikati, tanımı ve tefsiri
8. Kısım	Ruh ve manası
9. Kısım	Kalp ve acâibi
10. Kısım	Nefsin manası ve riyazetü'n-nefs
İkinci Kutup: Fıkıh Adı Verilen İlm-i Zâhir Hakkındadır	
1. Kısım	Taharet meseleleri
2. Kısım	Namaz ve namazla ilgili tüm konular
3. Kısım	Zekât, oşür, haraç, sadaka-i fitir
4. Kısım	Oruç, itikâf ve faziletleri
5. Kısım	Hac ve umre menâsiki
6. Kısım	Cihat, siyer, cizye ve emân konuları
7. Kısım	Kur'an tilaveti ve edebi
8. Kısım	Nikah ve nikahla alakalı tüm konular
9. Kısım	Yeminler, adaklar ve kefâretler
10. Kısım	Bey', selem, sarf, icare, mudârebe, mukâraza, şirket ve ilgili konular
11. Kısım	Helaller, haramlar, hazr ve ibaha
12. Kısım	Kaçmış köle, mefkûd, lakît ve lukata
13. Kısım	Vedia, ariyet, havale, vekâlet ve kefâlet
14. Kısım	Hediye, hibe, sadaka, karz ve vakıf
15. Kısım	İhya-ı mevât, müzâraa, muâmele, müsâkât ve ikta araziler
16. Kısım	Kısmet, şüf'a ve sulh
17. Kısım	Av ve kurbanlar
18. Kısım	İmâre, kadâ, hükümet ve dava
19. Kısım	Emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker
20. Kısım	İkrar, vasiyet, ferâiz ve önemi

28 Hanefî, *el-Cem'ü beyne'l-fetvâ ve'l-takvâ fi muhimmati'd-dini ve'd-dünyâ* (Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, KHK935), 5a-7b.

Üçüncü Kutup: İlm-i Muâmele Adı Verilen İlm-i Bâtın Hakkındadır	
1. Kısım	Bakma ve cinsel şehvet ile açlığın fazileti
2. Kısım	Dilin afetleri
3. Kısım	Gazap, kin ve hasedin zemmedilmesi ve kesilmesi
4. Kısım	Dünyanın zemmedilmesi
5. Kısım	Mal sevgisinin zemmedilmesi
6. Kısım	Cömertlik ve cimrilik
7. Kısım	Ahlâk-ı memdühe (Ahlâk-ı Nebevî)

Eserin sonunda muhtemelen bir ferağ kaydı bulunmaktadır. Aşağıda aktarıldığı üzere ilk cildin sonunda yine ferağ kaydı denilebilecek bir kaydın bulunması bu ihtimali akla getirmektedir. Ancak ikinci cilde ulaşılamadığı için bu kayıt tespit edilememiştir. İlk cildin sonundaki kayıt ise şu şekildedir ve burada müellifin kendi ismiyle birlikte istinsah tarihi de yazılıdır:

تم التمهيد الأول من كتاب الجمع بين الفتوى والتقوى في مهمات الدين والدنيا ويتلوه القسم الثامن في مسائل كتب النكاح والطلاق والعنقاق وأخواتها وكتب مؤلفه وكاتبه صاعد بن أحمد الرازي الحنفي الأراطي في غرة عشر ... عظم الله بركته من شهر سنة سبعين وخمسائة.
والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد سيدنا ونبيِّنا وآله وصحبه أجمعين.

4. Eserin Nüshası

Bu çalışmada incelenen “*el-Cem ‘u beyne ‘l-fetvâ ve ‘l-takvâ fî muhimmâti ‘d-dîni ve ‘d-dünyâ*” adlı eser tek nüsha olarak elimizde bulunmaktadır. Nüsha, Kastamonu İlk Halk Kütüphanesinde KHK935 demirbaş numarasıyla kayıtlı bulunmaktadır. Daha önce zikredildiği gibi eserin adı kütüphanede asıl şeklinden farklı olarak kaydedilmiştir.

Nüsha müellifin açıkça belirttiği üzere hicrî 570 senesinde Rakka’da kaleme alınmıştır.²⁹ Arapça telif edilmiş olan eserde kullanılan yazı talik kırmasıdır. Toplamda iki cilt olduğu anlaşılan eserin³⁰ ilk cildi tam olup 180 varaktan oluşmaktadır. İkinci cildine ise daha önce açıklandığı üzere ulaşılamamıştır.

Eserin üslubu, yazı tipi ve kenarlarındaki notlar dikkatle incelendiğinde nüshanın müellif nüshası olduğu anlaşılmaktadır. Eserin üzerindeki kayıtlardan müellifin, eseri telif ettikten sonra bizzat kendisinin Rakka Camiinde ders halkasında okuttuğu anlaşılmaktadır. Kenarlardaki sema kayıtları buna işaret etmektedir.³¹ Düzenli bir şekilde bu kayıtlar devam etmektedir.

29 Hanefî, *el-Cem ‘u beyne ‘l-fetvâ ve ‘l-takvâ fî muhimmâti ‘d-dîni ve ‘d-dünyâ* (Kastamonu İlk Halk Kütüphanesi, KHK935), 179a.

30 Zahid el-Kevseri de makalesinde eseri Kastamonu kütüphanesinde iki cilt halinde gördüğünü ifade etmektedir. Bkz.: Kevseri, *Makalatü ‘l-Kevseri*, 437.

31 Sema kayıtlarından biri şu şekildedir: “بلغ السماع بقراءة مصنفه في المجلس الثاني بجامع الرقة المحروسة” Bkz.: Hanefî, *el-Cem ‘u beyne ‘l-fetvâ ve ‘l-takvâ fî muhimmâti ‘d-dîni ve ‘d-dünyâ* (Kastamonu İlk Halk Kütüphanesi, KHK935), 13a.

Toplamda yalnızca ilk ciltte 27 adet sema kaydı tespit edilmiştir.³² Bu kayıtlar oturma oturma numaralandırıldığı için toplamda 31 adet kayıt bulunması gerekmektedir. Çünkü 174b numaralı varakta bulunan sema kaydında o oturumun otuzuncu oturum olduğu yazılıdır.³³ Cildin sonunda sema kaydı olmadığına göre ilk cilt yapılan son oturumla toplamda 31 oturumda bitirilmiş olmalıdır. Dolayısıyla 4 adet sema kaydı ya silinmiş ya da unutulmuş kayıt konulmamış olmalıdır.

5. Eserin Üzerindeki Kayıtlar

Eserin üzerinde çok kıymetli kayıtlar bulunmaktadır. Bizzat müellif tarafından ders halkasında okutulduğundan sema ve kıraat kayıtları başta olmak üzere birçok tashih kaydı da bulunmaktadır. Bunun dışında kenarlarda birçok haşiye ve talikat da bulunmaktadır. Muhtemelen okuturken aklına gelen ya da eksik kaldığını düşündüğü bilgileri müellif daha sonra talik ya da hâmiş olarak kayda geçirmiştir. Bunlar dışında eserde mukabele, icazet, vakıf gibi başka herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Bunlara ilaveten nüshanın ilk sayfasında “من كتب محمد بن” (Muhammed b. Darîr’in kitaplarındandır) şeklinde bir kayıt bulunmaktadır.

6. Eserin Muhtevâsı

Eser, üç ana bölümden (kutup) meydana gelmektedir. Her bir bölümde temel bir konu ele alınmış ve ayrıntısıyla işlenmiştir. İlk bölümde ilim konusu ele alınmıştır. İlimin fazileti, kısımları, ilim öğretmenin ve öğrenmenin edebi, öğrenen ve öğretmenin edebi, akıl, ruh ve nefis gibi kavramlar etrafında ilimle ilgili toplamda on kısımdan oluşan bir giriş yapılmıştır.

İkinci bölüm ise fikhın ele alındığı bölümdür. Burada müellif, klasik fıkıh kitaplarında ele alınan konuları kendi üslubunca ele almış ve takva-fetva boyutunu incelemiştir. İbadet konularından başlayarak neredeyse bir fıkıh kitabında işlenen konuların hepsine eserinde yer vermiştir. Burada toplamda yirmi kısım halinde konuları ele almıştır. Herhangi bir meselede farklı görüşler bulunuyorsa bunlardan birini ya da bazılarını fetvanın gereği; diğerini de takvanın gereği olarak görmüş, böyle farklı görüşleri de bir araya getirmiş ve uzlaştırmıştır. Eserin ilk cildi bu bölümün yedinci kısmı olan “Kur’an tilaveti ve edebî” konusuyula sona ermektedir. Bundan sonraki konular, müellifin mukaddimede zikrettiği kitabın içeriğine ait bilgiler üzerinden tespit edilmiştir.

Son bölümde müellif, mukaddimede bilgileri anlaşıldığı kadarıyla batınî ilimlere ait konulara yer vermiştir. Bu bölümdeki bilgileri müellif yirmi kısımda ele aldığını mukaddimede belirtmekle birlikte mukaddimenin o kısmındaki silik yazılar ve eserin ikinci cildine ulaşılabilmiş olması nedeniyle bu bölümün yedinci kısmından sonraki kısımların başlığı ve içerikleri tespit edilememiştir.

32 Hanefî, *el-Cem’u beyne’l-fetvâ ve’l-takvâ fi muhimmâti’-d-dîni ve’-d-dünyâ* (Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, KHK935), 13b, 15a, 24a, 33b, 39b, 46a, 53b, 58b, 62b, 66b, 73b, 79a, 87a, 94a, 97a, 102b, 110a, 113b, 117b, 121a, 124b, 131b, 136a, 145b, 157a, 165b, 174b.

33 Hanefî, *el-Cem’u beyne’l-fetvâ ve’l-takvâ fi muhimmâti’-d-dîni ve’-d-dünyâ* (Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, KHK935), 174b.

Kevserî de makalesinde eserin muhtevası ile ilgili şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

“*Kitap, izahı uzun sürecektir harika bir düzenle, ilim, amel ve ahlâkın kısımlarını ihtivâ ediyor; bu imamın görüşünü fetvânın gereği, şu imamın görüşünü takvânın gereği kabul etmek suretiyle, imamların ihtilâflı görüşlerini uzlaştırıyor.*”³⁴

Teşekkür: Bu çalışmayı hazırlama esnasında nüshadan haberdar olmamı sağlayan Dr. Öğr. Üyesi Musa Alak hocama ve çalışmanın son halini alma noktasında yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat hocama teşekkürü bir borç bilirim.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Çelebi, Hacı Halife Mustafa b Abdullah Katib. *Keşfü 'z-zunûn an esâmî 'l-kütüb ve 'l-finûn*. Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1967.
- Çelebi, Hacı Halife Mustafa b Abdullah Kâtib. *Süllemü 'l-vüsûl ilâ tabakâti 'l-fuhûl*. İstanbul: Ma'hedü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.
- Hanefî, Sâ'id b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Cem 'u beyne 'l-fetvâ ve 'l-takvâ fî muhimmâti 'd-dîni ve 'd-dünyâ*. Kastamonu: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, KHK935, 1a-182b.
- Kevseri, Muhammed Zahid. “İlmin Kaybı: Allâme İsmâil Sâib Sencer”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. Trc. Musa Alak. 12 (2018): 495-506.
- Kevseri, Muhammed Zahid. *Makalatü 'l-Kevseri*. Humus: Ratib Hakimi, 1968.
- Kureşi, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b Muhammed. *el-Cevâhirü 'l-mudîyye fî tabakati 'l-Hanefiyye*. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1978.
- Makamatü 'l-Hanefi ve İbn Nakiya ve gayruhüma*. İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, 1331.
- Öngören, Reşat. “Sühreverdî, Ebü'n-Necib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/35-36. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Özel, Ahmet. “Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/479-480. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Paşa, Babanzade Bağdatlı İsmail. *Hediyetü 'l-arifin esmaü 'l-müellifin ve asarü 'l-musannifin*. Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1967.
- Temîmî, Takıyyüddin b Abdülkadir et-Temîmî el-Gazzi. *Tabakatü 's-seniyye fî teracimi 'l-hanefiyye*. Riyad: Dârü'r-Rifai, 1983.
- Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Katalog Tarama” (Erişim 20 Ocak 2020) <http://yazmalar.gov.tr/eser/cemu-beynel-fetava-vet-takva/82864>.
- Zeyd, Bekr b. Abdullah Ebû. *Tabakatü 'n-nessabin*. Riyad: Dârü'r-Reşid, 1987.

34 Kevseri, *Makalatü 'l-Kevseri*, 437.

Şeyh Alî el-Bistâmî'nin (Musannifek) “Risâle Der Cevâbi Hasen/Kâfûr-i Hasen” Adlı Risâlesi Üzerine Bir İnceleme: Tercüme ve Değerlendirme

Ümit Karaver¹ , Mohammad Taghi Hosseini² 



Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ümit Karaver (Dr.), Tahtakale Emniyet Han Mescidi İmam-Hatibi, İstanbul, Türkiye
E-posta: umitkaraver@hotmail.com ORCID: 0000-0003-0908-8638

²Mohammad Taghi Hosseini (Doktorant), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye
E-posta: mthuseyni@gmail.com ORCID: 0000-0003-2709-2315

Başvuru/Submitted: 19.01.2020 • **Revizyon Talebi/Revision Requested:** 16.02.2020 • **Son Revizyon/Last Revision Received:** 19.02.2020 •
Kabul/Accepted: 24.02.2020

Atıf/Citation: Karaver Ümit, & Hosseini Taghi Mohammad. Şeyh Ali El-Bistâmî'nin (Musannifek) “Risâle Der Cevâbi Hasen/Kâfûr-i Hasen” Adlı Risâlesi Üzerine Bir İnceleme: Tercüme ve Değerlendirme. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1, (Mart 2020): 421-437.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.677177>

15. asır ulemasından Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek (ö. 875/1470),¹ Hicrî 860'lı yılların başında Osmanlı hizmetine girmiş ve Sadrazam Mahmud Paşa (ö. 878/1474) ile yakın ilişkiler kurmuştur. Müellif, bir tür siyasetname niteliğinde olan *Tuhfe-i Mahmûdi/Tuhfetü'l-vüzerâ*² adlı eserini kaleme almış ve Mahmud Paşa'ya ithaf etmiştir. 12 Cemâziyelevvel 861/7 Nisan 1457 Perşembe günü, Edirne'de tamamlanan bu Farsça eser on babdan oluşmaktadır. Mezkur eserin sekizinci babının, altıncı faslının birinci aslında müellifin belirttiğine göre; 834/1430 senesinde Horasan'ın Bistâm kasabasında Hasen isimli bir zât, Musannifek'i bir tartışma meclisinde mağlup ettiği söylentisini yaymış, bunun üzerine Musannifek de olayın keyfiyetini

1 Musannifek'in hayatı ve eserleri ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ümit Karaver, *Musannifek'e Nisbet Edilen 'Avâmîl-i Atık' Şerhi (Tahkik ve Tahlil)* (İstanbul: Kitâbi, 2019), 51-98 ve ayrıca bk. Ümit Karaver, “Şeyh Ali el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları”, *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed: M.Taha Boyalık, Harun Abacı, (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 69-109.

2 Eserin müellif hattı nüshası, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, no. 1342'de, muhtemelen Mahmud Paşa'ya arz edilen nüshası ise Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no. 2855'tedir. Eser, 2004 yılında Mustafa Çiçekler tarafından Harvard Üniversitesi'nde neşredilmiştir. bk. Ali b. Meccüddîn eş-Şahrûdî Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ*, nşr. Mustafa Çiçekler, (Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları 70, Türkçe Kaynaklar LX, Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2004).

içeren bir risâle yazmıştır. Musannifek risâlenin pek çok fayda ve nükteyi haiz olduğunu ve Horasan diyarında çokça rağbet gördüğünü belirtmiştir. Muhtemelen önemine binaen risâleyi bu aslın hemen girişine koymuştur. Musannifek'in konuyu zikrettiği pasaj şöyledir:

"Bu fakir-i hakir –Allah günahlarını affetsin iki dünyada da ayıplarımı örtün- [8]34 senesinde Horasan'da türbe-i mükaddese-i Bistâm'da –sakinlerine dua ve selam olsun- zamanın fazıllarından ve dönemin âlimlerinden Hasen namında bir zâtın bazı meclislerinde, bir tartışma meclisinde bu fakiri mübahasede yenilgiye uğrattığı söylenisi doğrultusunda, olayın keyfiyetini ve açıklamalarını içeren, o diyarda yayılan, fazıllar tarafından rağbet gören, hıfz ve öğrenilmesine çalışılan risâlemi tam ve eksiksiz bir şekilde burada nakledeceğim. Zira bu risâle birçok nükte ve fayda içermektedir."³

Üç varaklık bu risâleyi bitirdikten sonra müellif ayrıca kendisinden, ailesinden, hocalarından, yolculuklarından ve eserlerinden de söz etmiştir.

Musannifek'in *Tuhfe-i Mahmûdi/Tuhfetü'l-vüzerâ* adlı eserinin Osmanlıca muhtasar tercümesi *Adâbu'l-Hukkâm* adıyla Şabânzâde Mehmed Efendi (ö. 1120/1708) tarafından yapılmış ve 1285/1868 yılında İstanbul'da basılmıştır.⁴ Şabânzâde'nin tercümesinin içerisinde Musannifek'in Hasen'e yazdığı bu risâle yer almamaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla risâle üzerine herhangi bir bilimsel çalışma ve inceleme de bulunmamaktadır.

Müellif risâlesine özel bir ad vermemiştir. Bir cevap niteliğinde olması ve risâlenin içerisinde "Kâfûr-i hasen" şeklinde kinâyeli bir ifade kullanılmasından hareketle risâlenin ismi "*Risâle der cevâbi Hasen/Kâfûr-i hasen*" olarak tarafımızdan belirlenmiştir. Çalışmamızda pek çok fayda ve nükteyi hâiz olduğu söylenen bu risâlenin önce Farsça dizgisi, ardından bu dizgiden hareketle tercümesi yapılacaktır. Risâle bağlam, içerik ve yöntem açısından incelenecektir. Ayrıca müellifin bir tür siyasetname niteliğinde olan, Mahmud Paşa'ya sunduğu eserinin içerisinde neden bu risâleyi zikretme ihtiyacı duyduğu sorusunun cevabı bulunmaya çalışılacaktır.

1. Dizgi ve Tercüme Esasları

Yukarıda da zikrettiğimiz üzere risâle, *Tuhfet-i Mahmûdi/Tuhfetü'l-vüzerâ* adlı yazma eserin Topkapı Sarayı Emanet Hazinesi, no. 1342'de bulunan müellif nüshasının 98^a-101^a; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no. 2855'teki Mahmud Paşa'ya arz edilen nüshasının 114^a-118^a varakları arasında yer almaktadır.

3 Musannifek, Şeyh Ali b. Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî, *Tuhfetü'l-vüzerâ* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, 1342), 97b-98a; Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2855), 113b-114a:

و این فقیر حقیر - غفر الله ذنوبه وستر فی الدارين عیوبه - در تاریخ سنهٔ اربع و ثلاثین در خراسان در تربت مقدسه بسطام - علی ساکنیها التحیة والسلام - در حق یکی از فضلاى زمان و علمای آن اوان که نام او حسن بود و در بعض مجالس لافى می‌زد و چنان می‌نمود که در فلان مجلس این فقیر حقیر را در مباحثه الزام کرده، رساله‌ای در آن باب این فقیر نوشته و همت و کیفیت حال خود را در آنجا بیان نموده و این رساله [در آن دیار انتشار یافته چنان که اکثر فضلاى آن دیار نوشته اند و حفظ کرده و یاد گرفته. این فقیر] این رساله را اول درینجا بران صورت و انشا بی‌اوردم و تمام آن را نقل کنم. زیرا که در ضمن آن فواید بسیار است.

4 Bk. Alaeddin Ali b. Muhammed b. Mes'ud el-Bistâmî Musannifek, *Tercüme-i Tuhfe-i Mahmûd-i Muhtesem*, trc. Şabânzâde Mehmed, (İstanbul: Hacı Salih Efendi Matbaası, Muharrem 1285/Mayıs 1868).

Öncelikle yazma eserin hem müellif nüshasından hem de Mahmud Paşa'ya arz edildiği tahmin edilen nüshasından hareketle Farsça dizgisi ardından bu dizgiden hareketle tercümesi yapılmaya çalışılacaktır.

İki nüsha karşılaştırılacak, nüsha farklarını dipnotlarda verilecektir. Topkapı nüshası «ت» harfi ile, Ayasofya nüshası «أ» harfi ile gösterilecek, her iki nüshanın varak numaraları metin içerisinde verilecektir.

Türkçe tercüme kısmında, ayetlerin mealleri, Arapça şiir ve ibarelerin tercümeleri gerekli görülen yerlerde metin içerisinde bazen de dipnotlarda arz edilecektir.

2. Risâlenin Farsça Metni

رساله در جواب "حسن"

«كافور حسن»

بسم الله الرحمن الرحيم

وحسبي من أنا عبده ولا شيء بعده

الحمد لله الذي كَبَّرَ العلم ومقداره، وصَغَّرَ الجهل وأقداره، والصلاة والسلام على محمد رسول الله وعبده وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان من بعده.

اما بعد:

مراسم اهل خرد دوستدار و نیکوخواه کرم خری ز حسد دشمنی است گو می‌باش⁵

زیرا که مخفی و پوشیده نیست بر صاحبان فکرت و بر تیز خاظران صاحب فطنت که اسباب شرف و افتخار در جمیع قرون و اعصار بر مقتضای «شرف المرء بالعلم والأدب لا بالمال والنسب» منحصر است در علم و دانش، و مقتصر است بر سخن‌دانی و سخن‌رانی: [114-]

سخن به نزد سخن‌دان بزرگوار بود ز آسمان سخن آمد سخن نه خوار بود⁶

امام فخر الدین رازی که عالم مُجَدِّ و مُراضی است در تفسیر کبیر که جامع قلیل و کثیر و حاوی نقیر و قطمیر است درین آیت که ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30/2] آورده است که شریفترین چیزها علم است، اگر از علم شریفتر چیزی بودی، حضرت عزت - تعالت آلاؤه و تعاضمت نعمائوه - بدان چیز آدم را بر ملایکه ترجیح دادی و آن را سبب استحقاق خلافت ساختی.

و این فقیر حقیر شیخ علی بن مجدالدین الشاهرودی البسطامی - وفقه الله تعالی لمراضیه وجعل حاله فی المستقبل خیرا من ماضیه - [1: 98] از مطلع جوانی و منبع عیش و زندگانی و از مبادی روزگار شباب و طلایع ایام اکتساب که زمان صبی و متعهد روزگار هوس و هوا بود، او را بواعث علو همت و لواجج شرف و نهمت بر مقتضای:

له همم لا منتهی لکبارها وهمة الصغری أجل من الدهر⁷

مقتضای آمد بر آن که حبایل دون همتی و خستت به وسایل علو همت مبدل گرداند و این ابیات را شعاع خود داند:

5 ابیاتی که شاعر آن شناخته نشد، به احتمال بسیار از آن خود مصنفک باید باشد، چراکه مضامین این ابیات نیز در ارتباط مستقیم است با خود مصنفک.

6 دیوان شمس، غزل شماره 938

7 برخی شاعر این بیت را حسان بن ثابت، و برخی نیز بکر ابن النطاح گفته‌اند

گردن چرا نهیم جفای زمانه را
 دریا و کوه را گذرانیم و بگذریم
 تا با مراد بر سر گردن نهیم پای
 زیرا که قانع شدن به هر مویزی نه کار خردمنان است، و سر فرود آوردن به هر پیشیزی نه شیوه عاقلان:
 و لم أر فی عیوب الناس عیباً
 نقصان ز طالب است و گرنه علی الدوام
 و همیشه علم ﴿وَلَدُنَّا مَزِيدٌ﴾ [سورة ق: 35/50] بر کاهل ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ [سورة ق: 30/50] منصوب و مرفوع
 داشته و خدمت خردمندان و اصحاب دانش و تاسی به سنن سُنن ایشان از فرایض و واجبات خود دانسته که بدان وسایل
 آفتاب صدق مقصود را بر فلک طلب لامع و طالع گرداند و دست قدرت بر ذروه مقاصد و مآرب خود زند و از حسیض
 گلخن رذایل به اوج گلشن فضایل خرامد و به علو همت به سطح محدب آسمان کمال و ذروه فلک فضل و افضال بر آید
 و از صف نعال ﴿أَنْ هُوَ لَاءَ قَوْمٌ مُّجْرَمُونَ﴾ [سورة الدخان: 22/44] به کنگره عرش است: 99 و «للمجالسة أقوام آخرون»
 ترقی و تصاعد نماید.

لقد شمّرت ذیلی طول عمري
 هو العلم الذي قد جَلَّ قدرا
 تا بر مقتضای:
 اندک اندک علم گیرد مرد از و گویا شود
 تا نبیند رنج و سختی کی شود مردی تمام
 سرمایه کمال تظنن به رموز و اشارات به دست طلب آمد و گنج معانی در مطرح نظر فکرت مشاهده افتاد تا سهمی
 کامل و حظی شامل به حصول موصول گشت.

ای بسا سعی‌ها که بنمودیم
 گوی علم از تمامت اقران
 چنانچه مصنفات باهره و مؤلفات زاهره در هر فنی با جزالت الفاظ و لطافت الحاظ اتفاق افتاد، چنانچه طنطنه
 تصنیف و دبدبه تألیف این فقیر در بلاد و امصار به مسامع اهل اعتبار و آذان اولی الابصار رسید، اگر پرتو تجلی در
 رسید، عجب نیست، زیرا که سختی راه وادی ایمن کشیده است تا غایتی که در بسط خراسان و ماوراءالنهر و نواحی
 ترکستان و خوارزم و بلاد عراق عموماً و مصر جامع هراة خصوصاً: 116 که از میامن دولت خاقان جهان شاه رخ
 سلطان درین عصر و زمان مطلع سعادات و میرات و موضع مرادات و خیرات است و منبع فضلا و مجمع علما¹³ و
 مرتع هنرمندان است و هكذا منزل طوایفی است که اکنون این طوایف علی اختلاف طبقاتهم و تباین درجاتهم پادشاهان
 کشور فضل و خسروان اقلیم دانش اند: 99-100 جمله فضلا و تمامی علما انگشت حیرت به دهان عجز گرفتند و بر بدایع و
 غرایب این مصنفات دُرر تحسین می‌سفتند و از سر اهتزاز و ارتیاح هرچه تمامتر می‌گفتند:

آفرین باد که از نکته شیرین چنین
 بلی اهل علم بسیار و طالبان فضل بی شمارند فاما:
 گر رنگ دارد معصفر هرگز بود چون زعفران
 زرنیخ یا زر بهترست آخر بپرس از زرگران
 هرآینه آنها که عالمانند و آنها که دعوی کنند که از جمله ایشانند، همه به ظاهر و صورت انسانند و به هیئت و شکل

8 دولتشاه سمرقندی شاعر این ابیات را سلطان احمد جلایر (تذکره الشعراء، ص 306)، شیخ بهایی نیز نظام گفته (کشکول، ج 3، ص 150)، و همچنین به خواجه یحیی کرمانی نیز نسبت داده شده است (نگارستان، ص 300)

9 بیتی از دیوان المثنی.

10 ابن سینا (پنج رساله، ج 1، ص 53)

11 این ابیات منسوب است به امام اعظم ابوحنیفه.

12 از اشعار ناصر خسرو قبادیانی. (لغتنامه دهخدا، 1363 هـ. ش، ج 1، ص 538)

13 ت: «منبع علما و مجمع فضلا»

یکسانند و جمله علاقه‌ای دارند و دستاری و تحصیل این علاقه و دستار به غایت آسان است، آری:

به سه گز فوطه و به نیم من پشم می‌توان شد به صوفیان مانند
سی و چل سال خون ببايد خورد تا بگویند مرد دانشمند

116: پس اگر جمعی از طلاب این روزگار که «لا یتمیز اللیل من النهار ولا الفرس من الحمار» برین علاقه¹⁴ و دستار اکتفا و اقتضار نمایند، چه توان کرد «وللناس فیما یعشقون مذاهب» و اگر این جمع را و یا غیر این جمع را چشم دل بسته باشد که نظر درین فقیر حقیر به اعتبار صورت نمایند و از راه معنی غافل باشند چه باک!

محمود غازی به دیدن ابو الحسن خرقانی آمد. چون مجلس قرار گرفت گفت: یا شیخ بایزید بسطامی چون کسی بود؟ شیخ فرمود که بایزید کسی بود که هر کس او را دیدی از عذاب آخرت برستی و به سعادت ابد¹⁰⁰ پیوستی. محمود گفت: بایزید بزرگتر بود یا محمد مصطفی - صلی الله علیه وسلم -؟ شیخ فرمود که محمد مصطفی - صلی الله علیه وسلم. گفت: پس ابو جهل او را دید و به سعادت ابد نیوست و از عذاب آخرت نرسد. شیخ در جواب فرمود که ابو جهل محمد مصطفی را - صلی الله علیه وسلم - ندید، محمد بن عبدالله را دید؛ چنانچه آیت کریمه ازین معنی خبر می دهد که (وَتَرَاهُمْ يَنْتَظِرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ) [سورة الاعراف: 198/7].

پس ازین مقدمات ظاهر و لایح شد که اصحاب نقصان اگر اصحاب کمال را بنا بر جهل خود قدحی کنند یا طعنی زنند، [و در حق ایشان زبان به چیزی گشایند که لایق نباشد]¹⁵ این حالت هیچ سبب نقصان اهل کمال نشود:

گر شکست تو کند حاسد بد گوی منال¹⁶
دولت از جا نرود دانم و در هم نشود¹¹⁷:
سنگ بد گوهر اگر کوزه زرین شکند
قیمت سنگ نیفزاید و زر کم نشود¹⁷

پس اگر جمعی از اسافل ناس که اکنون خود را درین لباس جلوه می‌دهند و از الزام این فقیر حکایت می کنند یا کسر این فقیر می‌خواهند، هیچ عجب نیست، زیرا که (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا) [سورة البقرة: 10/2]

جمعی به وجود ما اسیر مرضند
زینهار بنشوی که صاحب غرضند
آیند به نزد تو سخنها گویند
ما جوهر خالصیم و ایشان عرضند

و اگر جمعی از ارادل و بعضی از اسافل که ذات ایشان عین قبح است و ذات قبح عین ایشان، خود را بر مقتضای بر عکس نهند¹⁸ نام زنگی کافور حسن نام نهاده‌اند، آن را که محاسنش بود به ریش بنگر که مقابحش چه باشد و در شکست اهل فضل¹⁹ و هنر²⁰ سعی می‌نمایند، عجب نیست. زیرا که اگر در²¹ مقام شاگردی در آیند و سالها زانوته نمایند، آنچه در سبق ایشان گفته آید، از صد یکی را فهم نفرمایند: 100: 100

نیست اقلیم سخن را بهتر از من پادشا
مریم بکر معانی را منم روح القدس
شه طغان عقل را نایب منم نعم الوکیل
در ع حکمت پوشم و بی ترس گویم کالقتال
در جهان ملک سخنرانی مسلم شد مرا
عالم ذکر معالی را منم فرمان روا¹¹⁷: 117
شعری شیرازی، ابیاتی از غزل شماره 30.
ت: -
18
19: آ: «فیض»
ت: - «و هنر»
20
21: آ: -
22
23: «و ان کنتم فی ریب» [سورة البقرة: 23/2] من ذلك فأتوا بآية إن كنتم من الصادقين.²³

14 ت: + «مجرد»

15 آ: -

16 آ: «کمال»

17 سعیدی شیرازی، ابیاتی از غزل شماره 30.

18 ت: -

19 آ: «فیض»

20 ت: - «و هنر»

21 آ: -

22 آ: ندارد، دیوان خاقانی شیروانی، ص 17.

23 اقتباس من الآية: (فأتوا بآية إن كنتم من الصادقين) [سورة الشعراء: 154/26].

بلی او معذور است. زیرا که چون خواهد که خود را مشهور گرداند و در لسان اهل فضل مذکور سازد، هر آینه بر وی لازم باشد که خود را بدین فقیر نسبت دهد، ذره از خورشید و ظل از کوه نتوان کرد دور. نبینی که چون ذره خواهد که خود را به نظر مردم جلوه دهد، لا شک خود را به آفتاب بندد. زیرا که اگر در سایه باشد، نتوانش دیدن و در چشم هیچ کس در نیاید:

مقتدایان سخن را هستم اکنون مقتدا	من به اجماع افاضل در بساط ملک علم
ذوق نی شکر کجا یابد مذاق از بوریا	علم من علم است و علم دیگران هم علم لیک
جوهری داند بحد خویش هر یک را بها	جاهل از یاقوت مرجان باز شناسد ولی
مجلس فضل است و اینک بنده حاضر گویا ²⁴	گر کسی را اعتراضی هست بر دعوی من

و عجبتز آن که اعتبار کند امر موهوم و هیچ ناندیشد از امر معلوم، ا: 118¹¹⁸ الخویشتن ا: 101¹⁰¹ را هر که بر تیغ زبان من زند، خونش در گردن که دارد، قصد جان خویشتن. بلی پروانه گمان برد ﴿بُعْضُ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [سورة الحجرات: 12/49] که چون خود را در معرض شمع دارد، سالم بماند. فاما نادان بی خبر باشد از آن حالت که چون متعرض شمع شود، آن شمع دمار از نهاد او بر آورد، این یقین است که در عرصه ملک شطرنج برتر از شاه یکی نیست به تمکین و وقار:

دیده باشی که چو رخ بر طرف شاه نهاد	بنرقی بی هنری کم خطر بی مقدار
وقت باشد که نظر بر سبب مصلحتی	نزند شاهش و یک سو شود از راه گذار
نه از آن عزم بود پایه بینق ²⁵ را قدر	نه از آن حزم بود منصب شاهی را عار
آخری دست بر آرد اثر دولت شاه	ز نهادش بسم اسب و پی پیل دمار ²⁶

حق جل و علا دیده عیبجوی و زبان گزافگوی را از تنقیص بی دلیل و تبطیل بی سبیل کوتاه دارد و حاسد را دایما بر رشته ﴿حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ [سورة المسد: 5/111] بسته گرداند.

بریده باد زبان حسود مهمل گوی	که بعد ازین هنرم را به عیب نشمارد
هر آدمی که کمالی و مایه‌ای دارد	طبیعتش سوی نقصان خلق نگراید

زیاده ازین اطناب موجب ملالت خاطر اصحاب است. ﴿وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ اتَّبَعَ الْهُدٰی﴾ [سورة طه: 47/20].

24 . دیوان سلمان ساوجی، ص 40

25 أ: «بنرق»

26 . دیوان سلمان ساوجی، غزل شماره 46

3. Risâlenin Tercümesi

Risâle der cevâbi Hasen

(Kâfûr-i Hasen)

Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyla...

O'nun kulu olmak bana yeter, O'ndan başka bir şeye ihtiyaç yoktur.

İlmi ve değerini yücelten, cehaleti ve miktarını zelil eden Allah'a hamd olsun.

Rasulü ve kulu Muhammed'e ve O'nun âline ve ashabına, ondan sonra ihlasla onlara tabi olanlara salât ve selâm olsun.

Hamdele ve salveleden sonra:

Beni sevenler ve iyiliğimi isteyenler akıl ehlidir

Hasedden dolayı hürmet satın alırsan bu düşmanlıktır; öyle de kal!²⁷

Tüm dönemlerde ve çağlarda şeref ve onur sebeplerinin “*Kişinin şerefi, mal ve neseple değil, ilim ve edepledir;*”²⁸ sözü gereğince; ilim, hikmet, söz bilme ve hitabete münhasır olduğu^[114b] fikir, zekâ ve derin düşünce sahiplerine gizli ve kapalı değildir.

Söz, söz bilen nezdinde değerlidir

Semadan gelen söz değersiz olmaz²⁹

Gayretli ve zorluklara katlanan âlim İmâm Fahreddin-i Râzî iğneden ipliğe, az-çok her şeyi içeren *Tefsîr-i kebîr*'inde (وإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)³⁰ âyetinin tefsirinde: en şerefli şey ilimdir, ilimden daha şerefli bir şey olsa idi Hazret-i İzzet –nimetleri çok ihsanları yüce olan- Âdem'i onunla meleklerle tercih eder ve onun vasıtasıyla hilâfete müstehak kılarıdı, demiştir.

Bu fakîr-i hakîr **Şeyh Ali b. Meciddîn eş-Şâhrûdî el-Bistâmî** –Allah onu kendi rızasına ulaştırırsın, onun gelecekteki halini geçmişinden daha hayırlı eylesin- gençlik ve zevk u sefa başlangıcından, heva ve heves çağı olan çocukluğundan beri yüce gayrete, şeref ve arzuya kavuşma isteği ile;

Büyük gayretler sonsuzdur

Küçük gayretler ise zamandan daha yücedir³¹

sözü gereğince alçak himmetliliğin ve rezilliğin sebeplerini, yüce gayretin vesilelerine çevirmeye yöneldi. Şu beyitleri kendi şiârı bildi:

27 Şiirin kaynağını bulamadık. Musannifek'e ait olabilir.

Metinde müellifin kullandığı Farsça şiirlerin ve Farsça metinlerinin emsalsiz bir tınısı bulunmaktadır, ne yazık ki Türkçe çeviride bu tınıyı yakalayamadığımızı itiraf etmemiz gerekiyor. Bu nedenle Farsça orijinal metnin okunmasını tavsiye ediyoruz.

28 Hz. Ali'ye nisbet edilen Arapça kelâm-ı kibâr:

«شرف المرء بالعلم والأدب، لا بالمال والنسب»

29 Bu şiir Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) *Divan-ı Şems*'inden alınmıştır.

30 “Rabbin meleklerle yeryüzünde halife yaratacağım dedi.” (Bakara 2/30)

31 Hassan b. Sabit'e (ö. 60/680) nisbet edilmiştir. Bir rivayete göre ise Bekr b. en-Nettah'a aittir. Arapça şiir:

له همم لا تنتهي لكبارها
وهمته الصغرى أجل من الدهر

Zamanın cefasına neden boyun eğelim
Her bir sıradan işe neden razı olalım ^[115a]
Derya ve denizleri gelip geçeriz
Kuru ve yaş her şeyi Simurg gibi kanatlarımızın altına alırız.
Ya murad ile feleğin başına ayak basarız
Ya da mertçe gayretimiz yolunda başımızı veririz.³²

Zira her bir kuru üzümüne kani olmak zekâ sahiplerinin işi değildir. Ve her bir değersizin önünde eğilmek akıllıların yolu değildir.

İnsanların hiç birinde görmedim
Kemâle güç yetirenin eksikliği gibi bir ayıbı³³
Kusur taliplerdendir daima
Saâdetin feyzi herkese eşittir.³⁴

O daima (هُلَّ مِنْ مَزِيدٍ) ³⁵ bayrağını, (وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ) ³⁶ üzerine kurdu ve yüceltti. Akıl erbabı ve ilim ashabına hizmet etmeyi sünnete dayanarak kendine farz ve vaciplerden bildi. Ta ki maksudun sıdk güneşi talebin feleğini aydınlatarak kudret elini arzuların ve taleplerin zirvesine uzatsın. Rezillik çamurlarının alçaklığından fazilet gülşenin zirvesine yükseltsin ve yüce gayret sayesinde kemal semasının kubbesine ve fazl u fazilet feleğinin zirvesine çıkartsın, ³⁷ (أَنَّ هُوَ لَأَقْوَمُ مُجْرُمُونَ) alçak eşliğinden, ³⁸ «المجالسة أقوام آخرون» arşına yükseltsin ve terakki eylesin.

Ömrüm boyunca çok çalıştım
İftiharımı tamamlayacak olan şeye hizmet için ^[115b]
O kadri yüce olan ilimdir
Onun kadri sayesinde benim zikrim ve kadrım yüce oldu.³⁹

Ta ki:

İnsan yavaş yavaş ilim tahsil ederse nâtik olur
Damla damla toplanır derya olur
Eziyet ve zorluk görmedikçe nasıl insan-ı kâmil olur?
Rüzgârla yağmur olmasa gül nasıl koku verir?⁴⁰

32 Bu beyitler kaynaklarda Nizam, Sultan Ahmed Celayir, Hâce Yahya Kirmani'ye nisbet edilmiştir.

33 Mütenebbi'ye (ö. 354/ 965) nisbet edilen Arapça şiir:

ولم أر في عيوب الناس عيبا
كنقص القادرين على الكمال

34 İbn Sina'ya (ö. 428/1037) nisbet edilen bir şiir.

35 "Katımızda daha fazlası var." (Kaf 50/35)

36 "Daha var mı?" (Kaf 50/30)

37 "Onlar günahkâr bir kavimdir" (Duhan 44/22).

38 "Karşılıklı oturmak için başka topluluklar vardır."

39 İmam Azam Ebu Hanife'ye (ö. 150/767) nisbet edilen Arapça şiir:

لخدمة ما به إتمام فخري
فجل لقدره قدرتي ونذكري

لقد شمرت ذيلي طول عمري
هو العلم الذي قد جل قدره

40 Nâsır-ı Hüsrev'e (ö. 465/1073'ten sonra) ait şiir.

sözü gereğince kâmil anlayış sermayesi işaretler ve rumuzlar ile mana hazineleri aklın müşahedesi için onun önüne serildi. Böylece kapsamlı bir hisse ve mükemmel bir pay hâsıl oldu.

Ne çok çabalar gösterdik
Talep için karaları ve denizleri kat ettik
Çevremizdekilerden ilim küresini
Himmet çevganıyla kaçırdık.⁴¹

Her bir konuda fasih lafızlar ile latif kelimeler parlak tasnif ve seçkin telifler gerçekleşince bu fakirin tasniflerinin tantanası, teliflerinin debdebesi şehirlerin ve ülkelerin itibar ehli ve basiret sahiplerinin kulaklarına ulaştı. Tecelli ışığı gelirse şaşılacak bir şey yok. Zira Eymen vadisinin zor yollarını katettik. Bu öyle bir mertebe ki umumen Horasan bölgesi, Maverâünnehir, Türkistan semtleri, Harezm ve Irak ülkesi ve özellikle ^[116a] Hakan-ı Cihan Şahrüh Sultan Devletinin bereketi sayesinde bu asır ve zamanda saâdet ve iyiliklerin doğuş yeri ve muradların ve hayırların menzili, fazılların kaynağı ve ulemanın toplandığı yer ve sanatçıların bostanı olan Herat'ta ve hakeza tabakalarının muhtelif ve mertebelerinin farklı olmasına rağmen her birisi fazilet ülkesinin padişahı ve ilim ikliminin hüsvi niteliğinde olan toplulukların konakladığı bu şehirdeki tüm fudala ve ulema hayret parmağını çaresiz ağızla ısırarak bu yazılmış eserlerin yeniliklerine ve ilginçliklerine övgü incilerini dizdiler. Büyük bir coşku ve mutlulukla dediler ki:

Böyle bir tatlı nükteye aferinler olsun
Ki papağanı kendi tatlılığı utandırmış⁴²

Evet, ilim ehli ve fazilet talibleri sayısızdır; Ancak:

Gerçi usfurla boyanmış her şeyin rengi var ama safran olur mu?
Kükürt mü altın mı daha iyi diye soracaksan bunu kuyumcudan sor⁴³

Sonuçta âlimler ve ilim ehli olduğunu iddia edenler hepsi zahir ve suret açısından insandırlar; heyet ve şekil itibariyle eşittirler. Hepsinde de sarık ve cübbe vardır. Bu sarık ve cübbeyi elde etmek gayet kolaydır.

Üç gez⁴⁴ cübbe ile yarım men⁴⁵ yünle sufiler gibi olursun
Otuz-kırk yıl kan kusacaksın, ilim adamı denmek için⁴⁶ ^[116b]

Eğer bu dönemin geceyi gündüzden, atı merkepten ayıramayan bazı talebeleri sırf sarık ve cübbeyle iktifa edip, onunla yetinirlerse ne denilebilir ki: “İnsanların tutkunu olduğu konularda görüşleri vardır”⁴⁷

41 Kaynağını bulamadığımız bu şiir Musannifek'e ait olabilir.

42 Şiir Musannifek'e ait olabilir.

43 Şiir Musannifek'e ait olabilir.

44 Gez: bir ölçü birimi, endaze, arşın. bk. İlhan Ayverdi, “Gez”, *Kubbealtı Lügatı Asırlar Boyu Târihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, redaksiyon: Prof. Dr.Ahmet Topaloğlu (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006), 1/1044.

45 Men: Bir ağırlık ölçüsü, batman. bk. Ayverdi, “Men”, 2/1998.

46 Şiir Musannifek'e ait olabilir.

47 Arapça ibare:

«وَلِلنَّاسِ فِيمَا يُعِشُّونَ مَذَاهِبٌ»

Eğer bu topluluktan ve bunların dışındakilere gönül gözünü kapatıp, bu fakir-i hakire manadan gafil olup suret itibariyle nazar ederlerse ne gam ne endişe!

Mahmud Gâzî, Ebu'l-Hasan Harakânî'nin ziyaretine gitti. Meclis sonunda "Ey Şeyh Bâyezid-i Bistâmî nasıl biriydi" diye sordu. Şeyh buyurdu ki: "O'nu gören bir kimse âhîret azabından kurtulup ebedi saâdete kavuşurdu." Mahmud: "Bâyezid mi daha büyük yoksa Muhammed Mustafa –Allah'ın salat ve selamı üzerine olsun- mı?" diye sordu. Şeyh: "Muhammed Mustafa –Allah'ın salat ve selamı üzerine olsun-" diye cevap verdi. Mahmud: "Ama Ebu Cehil O'nu görmüş; ancak ebedi saâdete kavuşamamış ve âhîret azabından da kurtulamamıştır." deyince, Şeyh cevap olarak: "Ebu Cehil, Muhammed Mustafa'yı –Allah'ın salat ve selamı üzerine olsun- görmedi, Muhammed bin Abdullah'ı gördü. Öyle ki şu âyet-i kerime bu manadan haber veriyor:

{وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ}

"Onlar sana bakıyorlar ama görmüyorlar."⁴⁸

Bu mukaddimelerden sonra aşîkar ve görünür oldu ki ashab-ı noksan eğer kendi cehaletleri üzerine ashab-ı kemali zemmeder ve onlar hakkında layık olmayan sözleri dile getirirse bu durum asla ehl-i kemalin noksanlığına ve kusuruna sebep olmaz.

Eğer kıskanç birisi senin kırılmanı dileyip kötülük ederse şikâyet etme
Devletin alt üst olup zail olmaz ^[17a]
Değersiz bir taş, altın bir çömleği kırarsa, taşın değeri artmaz
Altının değeri de azalmaz.⁴⁹

Bu kisvede kendisini gösteren bazı sefil insanlar bu fakirin çaresizlik acemiliğinden bahsedip, bu fakirin kırılmasını isterlerse hiç şaşırma gerek yok! zira:

{فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا}

"Onların kalplerinden hastalık vardır. Allah onların hastalığını ziyadeleştirdi."⁵⁰

Bir grup bizim varlığımızdan hastalığa esir olmuş
Biz halis cevheriz onlar araz
Yanına gelip sözler söyleyecekler
Zinhar duyma, zira onlar garazlılar.⁵¹

Zatlarının çirkin olduğu, çirkinliğin de tam onların zatını temsil ettiği bazı reziller ve bir grup sefiller, terslik muktezasınca zencilik namı yerine "hoş kâfûr⁵²/kâfûr-i Hasen"⁵³ diye kendilerini göstermişler. Yüz güzelliklerine sahip olanların kabahatlerini sakallarından öğren.⁵⁴

48 Arâf 7/198.

49 Sa'dî-i Şîrâzî'ye (ö. 691/1292) ait şiir.

50 Bakara 2/10.

51 Şiir Musannifek'e ait olabilir.

52 İtirlî, hoş kokulu bir madde. bk. Ayverdi, "Kâfûr", 2/1513.

53 Müellif reddiye yazdığı Hasen'e göndermede bulunmuştur.

54 Yüz güzellikleri «محاسن» kelimesinin çevirisidir. «محاسن» kelimesi iyilik ve güzelliklerin çoğulu olarak ayrıca Farsça'da istiare olarak sakal-bıyık manasına gelir. Dolayısıyla Musannifek burada ulûm-i zahir ile meşgul olan din adamlarının sakallarının uzunluğuna gönderme yapmıştır.

Sakallıların kabahatlarının ne olduğunu sakallarına bakarak gör. Nasıl da fazilet ve hüner ehlinin kırılması için çabalyorlar. Şaşılacak bir şey yok. Zira eğer talebelik makamına gelirlerse ve yıllarca diz çökerlerse onlara söylenenin yüzde birini bile anlamazlar.

Kelâm ikliminin benden daha iyi bir padişahı yoktur
 Cihanda hitâbet mülkü bana teslim edildi
 Bâkire Meryem manalarının ruhu'l-kudsü benim
 Yüce hitâbet âleminin emiri benim
 Aklın şah doğanı nâibi benim, ne güzel vekil
 Yeni fazilet gelininin sahibi benim, ne güzel gelin
 Hikmet zırhını giyer korkusuzca meydan okurum savaşmak için
 Fikir sofrasını açar cömertçe, “buyurun!” derim
 Sihir dizenler ipini benden alırlar
 Şiir söyleyenlerin kalbi benden kimya olur
 Hassân-ı Sâbit benim nazmıma gıpta eder
 Benim nesrim Sahbân-ı Vâil’i elinin tersiyle iter.⁵⁵
 Eğer bunda bir şüpheniz varsa, sadıklardan iseniz bir delil getirin.⁵⁶

Evet, O mazurdur. Zira şöhrete kavuşmak ve ehl-i fazlın dilinde isminin zikredilmesi için herhalükarda kendisini bu fakire nisbet etmesi gerekiyordu. Güneşten zerreyi ve dağdan gölgeyi uzaklaştırmak mümkün değildir. Görmüyor musun ki, zerre kendini halka göstermek için mecburen güneşe ilişir. Zira eğer gölgede kalırsa görünmez ve hiç kimsenin gözüne giremez.

İlim mülkünde fazılların ittifakı ile
 Söz önderlerinin önderiyim
 Benim ilimimde ilimdir, diğerlerinin ilmi de
 Damak, şeker kamışından aldığı zevki hangi kamıştan alır?
 Câhil, yakut ile mercanı birbirinden ayırt edemez ancak
 Kuyumcu kendince bu ikisinin kıymetini bilir
 Benim iddiamı bir kimsenin itirazı varsa
 Fazilet meclisi açık ben de hazırım buyursun gelsin.⁵⁷

Şaşırtıcı olan şu ki hayali bir meseleye itibar etmiş ve bilinen bir durumu ^[118a] hiç düşünmemiştir. Her kim ki kendisini benim dil kılıcıma vurursa vebali boynudur. Her kim ki kendisini kınamıyorsa günahı onadır. ﴿بَعْضَ الظَّنِّ إِتْمٌ﴾ “zannın bazıları günahı”⁵⁸ fehvasınca kelebek zanneder ki kendisini muma gösterirse sağlam kalır. Ancak cahil habersizdir ki eğer kendini muma yaklaştırırsa mum onu yakar. Kuşkusuz satranç sahasında temkin ve vakar açısından şahtan üstün bir şey yoktur:

Görmüşsündür (satrançta) kale şaha doğru gittiğinde
 Piyâde, hünersiz, tehlikesiz, değersiz

55 Şiir Hâkânî-i Şirvânî’ye (ö. 595/1196) aittir.

56 Müellif, Bakara sûresi 23. âyetine gönderme yapmıştır.

57 Şiir Selmân-ı Sâvecî’ye (ö. 778/1376) aittir.

58 Hucurat 49/12.

Bazen maslahat gereği
Şah onu vurmuyarak başka bir yöne gider
Bu şahın hareketinden o piyâdenin değeri yücelmez
Bu hezimetten şahlık makamına bir utanç da gelmez
Sonuçta şahın devleti tedbiriyle
Atın toynağı ve filin ayağı ile canını alırlar.⁵⁹

Hak -Celle ve alâ- ayıp arayanların gözlerini ve zemmedicilerin dillerini, delilsizce nakıs kılmak ve usulsüzce boşa çıkarmaktan arındırsın ve hased edeni daima (حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ)⁶⁰ ipliyle bağlasın.

Boş konuşan hasetçinin dili kesilsin
Ki bundan sonra benim hünerime ayıp etmesin
Kemâl ve cevhere sahip olan her insan
Tabiatı halkın kusurlarına meyletmez.⁶¹

Artık bundan daha fazla uzatmak dostların hatırını incitir. "Selâm doğru yola tabi olanlara..."⁶²

4. Risâlenin Yazıldığı Tarihi Bağlam

Yaşadığı dönemin ümerası ile yakın temasları olan Musannifek, 839/1435 senesinde Sultan Şâhrûh ile birlikte Karabağ-Tebriz seferine çıkmış ve sultanın sır katipliğini yapmıştır.⁶³ Daha sonra Karamanoğlu İbrahim'e niyabet görevi ifa etmiştir. Ardından da Mahmud Paşa'nın ve Sultan Fatih'in hizmetinde bulunmuş ve 867/1463 senesinde Bosna seferine katılmıştır.⁶⁴ Ümeranın yanı sıra ulemanın ve fudalanın da övgülerine mazhar olduğunu dile getiren Musannifek, hem Horasan diyarında hem de Anadolu'da yer edinmeye çalışmıştır. Hiç şüphesiz bu yer edinme çabaları hiç de kolay olmamıştır. Kullandığı üsluptan hareketle sert ve keskin bir mizaca sahip olduğunu tahmin ettiğimiz müellif, eserlerinde bazen isim vererek bazen isim vermeden, pek çok kişi, grup, zümre ve fırkayı eleştirmiştir. Örneğin: muhtemelen 840'larda kaleme aldığı *Şerhu'l-Hidâye* adlı eserinin müellif nüshasında Musannifek, bir âlimde olması gereken vasıfları zikrederken iki zümreyle (Türkler ve Kürtler) ilgili *Eclâfu'l-etrâk* /أجلاف الأثر الك ve *Hamkâ'l-ekrâd* /حَمْقى الأكراد tamlamalarında "ayaktakımı", "ahmak" gibi küçültücü ifadeler

59 Şiir Selmân-ı Sâvecî'ye aittir.

60 Tebbet 111/5.

61 Kaynağını tespit edemediğimiz bu şiir Musannifek'e ait olabilir.

62 Tâhâ 20/47.

63 Musannifek, *Hallu'r-rumûz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 2611), 145b-146a:

... في قراياغ تبريز في سنة تسع وثلاثين وثمانمائة حين كنت ملازماً بمجلس السلطان الأعظم شاه رخ سلطان -انار الله برهانه واليسه بفضلته عفوہ وغفرانه- وكنت إذن واحداً من أصحاب مجلسه العالي ليلا ونهاراً، ومحزماً له في جميع أمورہ سزا وجهاراً...

64 Ahmed Aşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman*'dan Aşıkpaşazâde Tarihi, (İstanbul: Matbaa-i Âmiriye, 1332), 166.

kullanmıştır.⁶⁵ Musannifek, 857/1453 senesinde yazdığı *el-Keşşâf* şerhinde, tefsirin tanımı meselesinde isim vermeden, “Mısır diyarında maharetiyle meşhur olanlardan bazıı” diye nitelediği Ekmelüddin el-Bâbertî (ö. 784/1384) ve “mahareti ve ilimlerdeki ustalığı ile meşhur” diye bahsettiği Molla Fenârî’nin (ö. 834/1431) şahsında tüm Mısır ve Rum ulemasını sert bir şekilde eleştirmiştir.⁶⁶ 866/1462 senesinde yazdığı *Hallu’r-rumûz* adlı eserinde müellif, İbn Sînâ’yı (ö. 428/1037) mantık ve felsefe ilimlerini ihtiva eden eserine *eş-Şifâ* ismini vermesinden dolayı eleştirmiş, bu ismin ancak Allah’ın ve Rasûlullah’ın kelâmına layık olacağını söylemiş, ayrıca İbn Sînâ’yı hırsızlıkla itham etmiştir.⁶⁷ Aynı eserde Musannifek, felsefe ile uğraşanların Allah ve Rasûlullah düşmanı olduklarını “ulemâ”dan sayılamayacaklarını söylemiş ve bu konuda Sultanı uyarmıştır.⁶⁸

Gördüğü üzere sert ve keskin bir dili, polemik ve tartışmalara girmekten çekinmeyen bir yapısı olan müellifin muarızları tarafından da eleştirildiğini tahmin etmek güç değildir. Musannifek, çağdaşlarından kendisini eleştiren kimselerin oklarına maruz kaldığını pek çok eserinde zikretmiştir. Yaşadığı dönemde, ilmi ile âmil, derin bilgisi ve feraseti olan taifenin büyük çoğunluğunun inkıza uğradığını onlardan geriye sadece çok az bir iz kaldığını, nâdânın ve cahillerin çoğaldığını bundan dolayı son derece üzüldüğünü, daraldığını söylemiştir. Bir tür fetret dönemi diye adlandırdığı bu zor devirde; kendisi konuştuğunda dinleyecek, konuştuğunda dinlenecek bir kimsenin olmadığını ifade etmiştir. Tam böyle bir dönemde

65 Musannifek, *Şerhu’l-Hidâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1966), 18b:

وهنا معنى آخر وهو أن يكون هذا الكلام إشارة إلى أن العالم يجب أن يكون عالي الهمة وتكون نيته وقصد أن تشرق الدنيا بأسرها بعلمه كالشمس، لا أن يكون نفعه مخصوصا بقوم مخصوص كالمصباح، وأما وجه الإشارة في الثاني فهو أن معناه أنه يجب أن يكون العالم: طالبا لرضوان الله، قاطعا لتفاته عما سوى الله، معرضا عن الجاه والمال، فإذا كان كذلك لم يكن له نظير في العصر، إذ الموصوف بهذه الصفة كالكبريت الأحمر -إن وجد في العصر فلا يوجد إلا واحد-، أما إذا كان طالبا للجاه والمال فإن لم يجد، خسر الدنيا والآخرة وإن وجد فأمثاله كثير، إذ قد يوجد في أجلاف الأتراك وحمقى الأكراد من يزيد جاهه وماله على جاهه وماله بمراتب كثيرة، بل يكون في العبيد والسودان، بل في اليهود والنصارى من هو أعلى من ذلك. فإن كنت عاقلا فاستفتت نفسك أيّ الفريقين أفضل وأشرف وأعلى، (وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها وما عند الله خير وأبقى أفلا تفتنون؟) [سورة القصص: 60/28].

Ayrıca bk. Musannifek, *Hallu’r-rumûz* (Fatih, 2611), 151a:

«... شركاءها خسيصة دنيّة إذ ما من لذة من اللذات الجسمانية إلا ولها شركاء خسيصة من اليهود والنصارى والجهال والأتراك والأجلاف والعبيد والأراذل والبهائم بخلاف اللذات الباقية، فإن شركاءها الأنبياء والعلماء والأولياء لا غير...».

66 Musannifek, *Hâşiye ale’l-Keşşâf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 326), 21b-22b:

«انظروا معاشر الأذكياء اعتراض هؤلاء الفضلاء ثم انظروا في مهارة علماء مصر والروم وتفكروا في تصرفاتهم في العلوم.»

Ayrıca geniş bilgi için bk. M. Taha Boyalık, “*el-Keşşâf* Şerh-Hâşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması”, *Nazarîyatı İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırma Dergisi* 4/1 (Ekim 2017): 108-111.

67 Musannifek, *Hallu’r-rumûz* (Fatih, 2611), 28a-b:

ومن الأسامي المسروقة لفظ «الشفاء» سرقة ابن سينا وجعله اسما لكتابه المشتمل على المنطق وعلوم الفلاسفة. والحقيق بهذا الاسم إنما هو كلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال الله تعالى: (وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) [سورة الإسراء: 82/17].

68 Musannifek, *Hallu’r-rumûz* (Fatih, 2611), 34b-35a:

أما المشتغلون بعلوم الفلاسفة، والساعون في ترويجها فيؤلا قرناء لا علماء ولهذا ذكر في الفتاوى أن من أوصى بثلاث ماله لعلماء البلد، ثم مات فلا يجوز إعطاؤها للمشتغلين بالكلام، وللمشتغلين بعلوم الفلاسفة، لأنهم ليسوا بعلماء، واسم «العلماء» لا يتناولهم أصلا، ومثل هؤلاء كمثل قوم ينتسبون إلى سلطان ويشغلون بخدمته صورة، ولكنهم يشتغلون بخدمة أعداء السلطان أيضا، ويشغلون بامدادهم، ويسعون في ترويجهم وتأييدهم وتقويتهم، وهم مخالفون لدولة السلطان. فانظر إلى هؤلاء إن علم السلطان حالهم، هل يعفو عنهم؟ وهل يتركهم ويؤمنهم؟ فالحقول السليمة كلها قاضية بأن السلطان لا يعفو ذلك أصلا، بل هؤلاء مغضوبون بالغضب السلطاني، ومقهورون بغيره، وهالكون بسطوته وبطشه، قال الله تعالى: (إن الله لا يعفون أن يُشرك به ويعفو عن ذلك) [سورة النساء: 48/4]. والفلاسفة كلهم أعداء الله لأنهم رسول الله لأنهم خرجوا عن طريقته وأخذوا طريقة أخرى مخالفة لها، وتمسكوا في ذلك بعقولهم العمياء وطلانتهم البتراء.

Sultan Fatih'in yardımına yetiştiğini de sözlerine eklemiştir.⁶⁹ Benzer ifadeleri Mahmud Paşa içinde kullanmıştır.⁷⁰

Muhtemelen kendini yalnız hisseden, girdiği tartışma ve polemiklerden yorulmuş olan Musannifek bu yorgunluğunu; kötü niyetli kimselerin eziyet ve şiddetinden rahatsızlığını, Edirne'de 862/1468 senesinde Sultan Fatih'e yazdığı Fâtîha süresi tefsirinin mukaddimesinde şöyle dile getirmiştir: "*Karanlık deryasından birbirinden beter kötü niyetli mütearız fikirler bu fakire ulaşıyordu. Onu hayret uçurumuna sürükliyor ve tereddüt kuyusuna atıyordu. Tutucu ve ağır elleriyle onun azim ve gayret pazusunu tutarak ne bir adım ileri ne de bir adım geri gitmesine izin veriyorlardı. Türlü türlü eziyetler ve çeşitli şiddet ve meşakkatlerle onun zihnini meşgul ediyorlardı.*"⁷¹

Saray çevresindeki yoğun eleştiri ve rekabet ortamı, Musannifek'in polemiklere girmekten çekinmeyen yapısı ve sert dili dikkate alındığında, Müellifin 57 yaşında iken Mahmud Paşa'ya ithafen yazdığı *Tuhfe-i Mahmûdi/Tuhfetü'l-vüzerâ*'nın içerisinde bu risâleye yer vermesindeki amacı kendisini eleştirenlere ve eleştirecek olanlara bir tür gözdağı olabilir. Zira risâlesinde: "*Her kim ki kendisini benim dil kılıcına vurursa vebali boynunadır. Her kim ki kendisini kinamiyorsa günahı onadır. 'Zannın bazısı günahtır'*"⁷² *fehvasınca kelebek zanneder ki kendisini muma gösterirse sağlam kalır. Ancak cahil habersizdir ki eğer kendini muma yaklaştırırsa mum onu yakar.*" ifadelerini kullanan Musannifek muarızlarına meydan okuyor gibi görünmektedir.

Taşköprüzâde'nin *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye*' adlı eserinde kaynağını belirtmeden aktardığı bir rivâyete göre: Hasen Çelebî el-Fenârî (ö. 891/1486) Mahmud Paşa'nın da olduğu bir mecliste Musannifek'in eserlerinden söz etmiş, pek çok konuda kendisine katılmadığını ve kendisine reddiye yazdığını buna rağmen mevki açısından onun kendisinden üstün tutulduğu yönünde bir şikâyetle

69 Musannifek, *Hallu'r-rumûz* (Fatih, 2611), 3b-4a; ayrıca bk. Musannifek, *Hâşiyeye ale'l-Mutavvel* (Konya: Yazma Eserler Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 5531), 3b:

... إذ نحن في زمان أضحى أعلام العلم فيه معلمة بالانتكاس، وأطلال مغانيه منبئة عن الاندرا، سطعت أغصان الجهل فيه زاهرة ناضرة، ورايات دولته متلائمة متعالية...

70 Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ* (Ayasofya, 2855), 5b-6a:

... أن آدم رياست، نوح سياست، عاقبت محمود، أن كه دولت با اوست تا بود و هست و خواجه بود، المنصور على الأعداء، المؤيد من السماء جلال الدنيا والدين معين الإسلام، ومغيث المسلمين محمود باشا - جد الله تعالى على العالمين ظلال جلاله، وقرن بالخلود والدوام أطناب دولته وإقباله - بر مقتضای (وأحسن كما أحسن الله إليك) [سورة القصص: ۷۷/۲۸]، طريقة شفقت واهتمام در مهمات برابا و رعایت رعایا عموما مسلوک داشته و می‌دارد، و حمایت علما و رعایت فضلا خصوصا ...

71 Musannifek, Şeyh Ali b. Muhammed b. Mes'ud eş-Şâhrûdî el-Bistâmî, el-Muhammediye fi't-tefsiri fi tefsiri'l-Fâtîha (Kitâbü's-Şifâ) (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 260), 5a-b.

72 Hucurat 49/12.

bulunmuştur.⁷³ *el-Keşşâf* şerhinde Molla Fenârî'yi eleştiren Musannifek'in daha sonra Fenârî'nin torunu Hasen Çelebi el-Fenârî tarafından eleştirilmesi, çekişme ve eleştiri ortamının sürekli devam ettiğini göstermekte, ayrıca “*camdan evin varsa komşuna taş atma*” sözünü akla getirmektedir.

5. Risâlenin Değerlendirilmesi

Horasan diyarında ulema ve fudala tarafından çokça rağbet gören bu risâlesinde pek çok fayda ve nükteyi dile getirdiği iddiasında olan Musannifek'in bu iddiasının altını pek de doldurmadığı söylenebilir. Müellif, Hasen isimli zâtın birtakım mahfillerde kendisini mübahesede mağlup ettiği söylentisi üzerine kaleme aldığı bu risâlede olayın keyfiyetini açıklayacağını vadedmiştir. Ancak Musannifek, Hasen'in hangi mecliste, hangi konularda kendisini yenilgiye uğrattığı ile ilgili olayın detaylarını vermemiştir.

Müellif risâlesinde pek çok ayet ve kelâm-ı kibara yer vermiş, dedesi Fahreddin er-Râzî'nin *Tefsir-i kebîr*'ine atıf yapmıştır. Ayrıca Hassân b. Sâbit, İmam-ı Azam, Mütenebbi, İbn Sînâ, Nâsır-ı Hüsrev, Hâkânî, Mevlânâ, Sa'dî-i Şîrâzî, Selmân-ı Sâvecî gibi isimlerden alıntılıdığı Arapça-Farsça şiirleri kullanmıştır. Diğer taraftan metinde geçen kaynağını tesbit edemediğimiz bazı şiirlerin, Musannifek'e ait olabileceği düşünülebilir.

Küçük yaşlardan itibaren ilim yolunda olduğunu sürekli kemal, fazilet ve gayret peşinde çok büyük çabalar gösterdiğini, zorlu ve çetin vadilerden geçerek, Horasan, Maverâünnehir, Türkistan, Harezmi, Irak ve Herat civarındaki ulema ve fudalanın övgü ile bahsettikleri bir mertebeye ulaştığını söylemiştir.

Âlimliğin sadece cübbe ve sarıkla olamayacağını; büyük zorluklar, gayret ve çaba gerektirdiğini; ayrıca pek çok kiskanç ve hased kimsenin oklarına maruz kalınacağını ifade etmiş, ardından bunların dikkate almamasını, önemsenmemesini salık vermiştir. Kılık, kıyafet, sakal ve cübbeyle süreten kendilerini âlim zanneden, kendi kusurlarını ve rezilliklerini, dış görünüşleriyle kamufle etmeye çalışanların, kendilerini hasen-i kâfûr/hoş kâfûr diye lanse edenlerin aslında içlerinin hasetten karardığını söylemiş ve kinâyeli bir şekilde “Hasen” ismindeki zâta göndermede bulunmuştur. Fazilet ve hüner ehline saldıran şöhret kazanmaya çalışanların yıllarca çabalasalar dahi kendilerine talebe dahi olamayacaklarını sözlerine eklemiştir.

73 Taşkoprîzâde, eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye fi 'ulemâi'd-devleti'l-'Osmâniyye, thk: Ahmed Subhi Furat, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405/1985), 166:

«وقال: قد رددت عليه في كثير من المواضع ومع ذلك قد فضلته علي في المنصب»

Şekâik'in Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından 2019 yılında yapılan Türkçe çevirisinde mütercim «فضلته» ifadesini “faddalτου/üstün tuttum” şeklinde okumuş ve tercümeyi Hasen Çelebi el-Fenârî'nin ağzından: “*Pek çok konuda kendisine reddiyede bulunsam da konum olarak onu hep kendimden üstün tuttum*” şeklinde yapmıştır. bk. Taşkoprîlüzâde Ahmed Efendi, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, Haz. Muhammet Hekimoğlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 280. Oysa siyak-sibak açısından ifadenin Mahmud Paşa'ya yönelik olarak “faddalτου/üstün tuttum” şeklinde okunmasının daha doğru olacağını düşünüyoruz. Ayrıca Mecdî Mehmed Efendi'nin (ö. 999/1591) *Şekâik* tercümesi de bu yöndedir: “*mevâzi' kesirede ben ânın sözlerini edyân-ı sâlîfe gibi nesh edub hâme teraşi-i rudud-i satia-i katia ile sak-i makbuliyetten hak etmişken yine hilâf-ı zâhir üzere ânı benden taşîl ve takdîm ittinuz deyu itiraz eyledi.*” bk. Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şakâik: Tercüme ve Zeyl-i Şakâik-i Numâniyye*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1409/1989), 187.

Topkapı Sarayı Emanet Hazinesi, no. 1342'de Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, no. 2855'de bulunan *Tuhfe-i Mahmûdi/Tuhfetü'l-vüzerâ* adlı eserin içerisinde bulunan risâle, iki nüshadan hareketle tercüme edilmiştir.

Bir cevap niteliğinde olması ve risâlenin içerisinde "Kâfûr-i hasen" şeklinde kinâyeli bir ifade kullanılmasından hareketle risâleye "*Risâle der cevâbi Hasen/Kâfûr-i hasen*" ismi tarafımızdan verilmiştir.

Müellif, kendisine reddiye için yazdığı bu risâlede Hasen isimli zât ile yaşanan olayın keyfiyetini açıklamamıştır. Soyut, üstü kapalı ve retorik bir dil kullanmıştır. Pek çok şiir ve kelam-ı kibar kullanmıştır.

Saray çevresindeki yoğun eleştiri ve rekabet ortamı, Musannifek'in polemiklere girmekten çekinmeyen yapısı ve sert dili dikkate alındığında, müellifin *Tuhfe-i Mahmûdi/Tuhfetü'l-vüzerâ* adlı eserinde bu risâleye yer vermesi kendisini eleştirenlere ve eleştirecek olanlara bir tür gözdağı olarak da okunabilir.

Teşekkür: Çalışmaya yaptığı katkılardan dolayı Dr. Osman Sacid Arı'ya teşekkür ederiz.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

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

Kaynakça/References

Alaeddin Ali b. Muhammed b. Mes'ud el-Bistâmî Musannifek. *Tercüme-i Tuhfe-i Mahmûd-i Muhtesem*. çev. Şabânzâde Mehmed. İstanbul: Hacı Salih Efendi Matbaası, 1285/1868.

Ali b. Mecdüddin eş-Şahrûdî "Musannifek", *Tuhfetü'l-Vüzerâ*. nşr. Mustafa Çiçekler. Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları 70, Türkçe Kaynaklar LX, Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2004.

Aşıkpaşazâde, Ahmed. *Tevârih-i Âl-i Osman'dan Aşıkpaşazâde Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.

Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misallî Büyük Türkçe Sözlük*. redaksiyon: Prof. Dr. Ahmet Topaloğlu. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.

Boyalık, M. Taha. "el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırma Dergisi* 4/1 (Ekim 2017), 91-118.

Devletşâh-ı Semerkandî. *Tezkiretü's-şuerâ*. Tahran: Esâtîr, 1382.

Divân-ı Hâkânî. tashih: Seyyid Ziyâeddin Seccâdî. Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1373.


Divân-ı Selmân-ı Sâvûcî. tashih: Mensur Muşfik. Tahran: Matbû'ât -ı Safî Ali Şâh, 1336.

Gaffârî-yi Kâşânî Kâdî Ahmed. *Târih-i Nigâristân*. tashih ve Mukaddime: Müderris-i Gilânî, Tahran: Çap-ı Ferheng, 1404.

İbn Sina. *Penc Risâle*. Mukaddime, haşiye ve tashih: İhsan Yârşâtr. Hemedân: Dânişgâh-ı Bu Ali Sina, 1383.

- Karaver, Ümit. *Musannifek'e Nisbet Edilen 'Avâmil-i Atik' Şerhi (Tahkik ve Tahlil)*. İstanbul: Kitâbi, 2019.
- Karaver, Ümit. "Şeyh Ali el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*. ed: M. Taha Boyalık, Harun Abacı. 69-109. İstanbul: İsar Yayınları, I. Basım, 2019.
- Mecdî Mehmed Efendi. *Hadâiku'ş-Şakâik. Tercüme ve Zeyl-i Şakâik-i Numâniyye*. haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1409/1989.
- Musannifek. Şeyh Ali b. Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî. *el-Muhammediye fi't-tefsir fi'l-Fâtîha (Kitâbü'ş-Şifâ)*. (Müellif Hattı) İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 260, 1b-307a.
- Musannifek. *Hallu'r-rumûz*. (Müellif Hattı) İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 2611, 1b-201b.
- Musannifek. *Hâşiye ale'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 326, 1b-117a.
- Musannifek. *Hâşiye ale'l-Mutavvel*. (Müellif Hattı) Konya: Yazma Eserler Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 5531, 1b-419b.
- Musannifek. *Şerhu'l-Hidâye*. (Müellif Hattı) İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1966, 1b-97a.
- Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2855, 1b-142b.
- Musannifek, *Tuhfetü'l-vüzerâ*. (Müellif Hattı) İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, 1342, 1b-121a.
- Şeyh Behâî Muhammed b. Hüseyin el-Amilî. el-Keşkül. III. Cild. Beyrut: Müessesese el-E'lemî li'l-matbû'ât, 1403.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye fi'ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. thk: Ahmed Subhi Furat, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405/1985.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniye fi'ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. Haz. Muhammet Hekimoğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Kitap Değerlendirmesi: Faiz Meselesi: Tarihte Örnek Uygulamalar Murat Ustaoglu-Ahmet Incekara (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları), s. 361. ISBN: 978-605-399-546-3

Cemal Özel¹ 



¹Sorumlu yazar/Corresponding author:
Cemal Özel (Dr.), Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi
Öğretmeni
E-posta: cemalozel@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-9977-6308

Başvuru/Submitted: 30.01.2020
Revizyon Talebi/Revision Requested:
01.02.2020
Son Revizyon/Last Revision Received:
23.02.2020
Kabul/Accepted: 25.02.2020

Atıf/Citation: Özel, Cemal. Kitap Değerlendirmesi: Faiz Meselesi: Tarihte Örnek Uygulamalar. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 10/1, (Mart 2020): 439-449. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.682576>



İktisadi ilişkilerin en belirleyici faktörlerinden biri hiç şüphesiz ki faizli borç ilişkileridir. Öyle ki, bazı iktisat tarihçilerine göre faizli borç ilişkileri olmasaydı muhtemelen iktisat tarihi diye bir bilim dalına ihtiyaç duyulmazdı. Faizli borçların zahmetsiz ve yüksek getirisi, maddi refaha önem atfeden sermaye sahipleri için her daim ilgi çekici bir gelir kaynağı olmuştur. Öte yandan alınan faizli borçların bir kısmının getirisi olmayan temel tüketim ihtiyaçlarına harcanması, geri ödemede ciddi sorunlarla karşılaşılmasına ve sonu iflasla biten sosyal sorunlara yol açmaktadır. Yani borç ilişkileri bir toplumda yalnızca iktisadi iklimi değil, sosyal ve ahlaki münasebetleri de şekillendirmektedir.

Faiz Meselesi Tarihte Örnek Uygulamalar başlıklı çalışma işte bu noktada önemli bir eksikliği gidereceği izlenimi vermektedir. İktisatçı ve ilahiyatçı ağırlıklı 21 farklı bilim insanının katkısıyla 16 makalenin bir araya getirilmesiyle oluşan kitapta tüm dinler ve ahlak sistemleri tarafından eleştirilmesine rağmen, faizin nasıl olup da Sümerlerden modern çağa neredeyse tüm medeniyetlerde iktisadi hayatla bu kadar bütünleştiği sorgulanmaktadır. Kapak resminde Gabriel Metsu'nun *Tefeci ve Gözü Yaşlı Kadın* tablosunun tercih edilmesinde de anlaşılacağı üzere kitaptaki yazıların çoğu faizli borç ilişkilerinin -iktisadi bir araç olma fonksiyonunun yanı sıra aynı zamanda- nasıl bir sömürü aracı olarak işlev gördüğünü gözler önüne serme gayreti içerisinde. Yöneltilen bu eleştirilerin büyük ölçüde dini referanslarla yapılması, çalışmayı ilahiyat akademisi açısından önemli yapmaktadır.

Kitabın derlemesini Doç. Dr. Murat Ustaoglu ve Prof. Dr. Ahmet İncekara yapmıştır. Ustaoglu, Ramapo College of New Jersey'de Uluslararası İşletme bölümünden 2006 yılında mezun olduktan sonra, yüksek lisans eğitimini CUNY Ekonomi bölümünde, doktorasını da İstanbul Üniversitesi İktisat Bölümü'nde tamamlamıştır. Halen İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi bünyesinde çalışmalarını sürdüren Ustaoglu'nun makroiktisat, uluslararası iktisat ve İslam iktisadı/finansı alanlarında pek çok çalışması bulunmaktadır. İncekara, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nden 1978 yılında mezun olduktan sonra, aynı üniversitede yüksek lisans ve doktorasını tamamlamıştır. Halen İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi bölüm başkanlığı ve İktisadi Araştırmalar Vakfı başkanlığını yürüten İncekara'nın da İslami finans dahil, iktisat alanında pek çok yayını bulunmaktadır. Kitapta Ustaoglu'nun beş, İncekara'nın da iki makalede katkısı vardır. İki makaleye katkısı olan yazarlardan Prof. Dr. Servet Bayındır, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1993 yılında, Anadolu Üniversitesi İktisat Bölümü'nden ise 2005 yılında mezun olmuştur. Doktora eğitimini İslam Hukuku bölümünde tamamlayan yazar, post doktora çalışmaları için iki yıl Malezya'da Islamic Finance in International Islamic Education Center'da bulunmuştur. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalışmalarına devam etmekte olan Bayındır'ın ilgi alanı faizsiz bankacılık uygulamaları üzerinedir. Dört makalede katkısı olan Muhammed Said Bozik, Çukurova Üniversitesi İstatistik Bölümü'nden 2013 yılında mezun olmuştur. Yüksek lisans eğitimini 2018 yılında İstanbul Üniversitesi İslam İktisadı ve Finansı Anabilim Dalı'nda tamamlayan Bozik, aynı üniversitede doktorasına devam etmektedir. Modern Bankacılığın Kökleri ve İslam Medeniyetlerinde Finansal Enstrümanlar başlıklı makalenin yazarı Dr. Gülden Poyraz, Ankara Üniversitesi İktisat bölümünden 2009 yılında lisansını, 2012 yılında yüksek lisansını tamamlamıştır. Halen İstanbul Üniversitesi İktisat bölümünde araştırma görevlisi olarak görev yapan Poyraz, doktora çalışmasında finansal krizler, ekonomik büyüme ve kalkınma alanlarına yoğunlaşmıştır. Dr. Mehmet Akyol, Selçuk Üniversitesi İktisat bölümünden mezun olduktan sonra, yüksek lisans eğitimini Adnan Menderes Üniversitesi'nde, doktorasını da İstanbul Üniversitesi İktisat Anabilim Dalı'nda tamamlamıştır. Halen Gümüşhane Üniversitesi İktisat Bölümü'nde akademik hayatını sürdüren Akyol, Budist ekonomi doktrininde faiz ve

borç ilişkileri üzerine olan makaleye katkı sağlamıştır. Aynı makalede katkısı olan yazar Esra Türköz, İstanbul Üniversitesi Matematik Bölümü ve İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunudur. Türker İstanbul Üniversitesi İslam İktisadi ve Finansı Anabilim Dalı'nda yüksek lisansına devam etmektedir. Modern kapitalizmin faiz yaklaşımının incelendiği makalenin yazarı Dr. Adem Levent, Dokuz Eylül Üniversitesi Maliye Bölümü'nden mezun olduktan sonra İnönü Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi alanında yüksek lisans, İstanbul Üniversitesi İktisat Bölümü'nde doktora eğitimini tamamlamıştır. Levent, halen Muş Alparslan Üniversitesi'nde Dr. Öğretim Üyesi olarak, politik iktisat ve kurumsal İktisat alanlarında bilimsel çalışmalarına devam etmektedir. Osmanlı toplumunda faizsiz finans arayışları hakkındaki makalenin yazarı Zehra Betül Ustaoğlu Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve New Port Üniversitesi Bilgisayar Mühendisliği Bölümü mezunudur. Yüksek lisansını Londra Üniversitesi SOAS, Hukuk ve Sosyal bilimler Fakültesi'nde para vakıfları konusundaki teziyle tamamlayan Ustaoğlu, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Malezya İslam Aile Hukuku alanındaki uygulamaları incelediği doktora tezine devam etmektedir. Yahudi toplumlarında faizli borç ilişkileri ve temel eğitim makalesine katkıda bulunan yazar Sena Yağmur Yeşiltepe İstanbul Üniversitesi Ekonometri Bölümü mezunudur. Çalışmada iki makaleye katkısı olan Murat İstekli, Cumhuriyet Üniversitesi İktisat Bölümü'nden 2012 yılında mezun olmuştur. Doktora çalışmasına İstanbul Üniversitesi İktisat Bölümü'nde devam eden İstekli, aynı üniversitede asistan olarak görev yapmaktadır. Ortaçağ Avrupa'sında Yahudi tefecilerin durumu ile ilgili makaleye katkısı olan Doç. Dr. Elif Haykır Hobikoğlu lisans, yüksek lisans ve doktorasını İstanbul Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Hobikoğlu'nun ekonomi alanında pek çok kitabı bulunmaktadır. John Calvin'in faiz düşüncesinin incelendiği makalenin yazarlarından Prof. Dilek Demirbaş İstanbul Üniversitesi Maliye Bölümü'nden 1985 yılında mezun olmuştur. Uzun yıllar İngiltere'de Newcastle Business School'da akademik çalışmalarına devam eden Demirbaş, bilimsel çalışmalarına İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi bünyesinde devam etmektedir. Aynı makalenin diğer yazarı Dr. Sefa Demirbaş, Ankara Üniversitesi İktisat Fakültesi mezunudur. Halen Ticaret Bakanlığı'nda çalışmaya devam eden yazar doktorasını University of Leicester İktisat bölümünde tamamlamıştır. Antik Çağ Mezopotamya medeniyetlerinde sosyal hayatın temel dinamiklerinin incelendiği makaleye katkısı olan yazar Dr. Betül Mutlugün, lisans, yüksek lisans ve doktorasını İstanbul Üniversitesi İktisat Bölümü'nde tamamlamıştır. Akademik çalışmalarına bir süre yurt dışında devam eden Mutlugün, 2014 yılından bu yana İktisat Politikası Araştırmaları Dergisi'nde yönetici editörlük görevini sürdürmektedir. Hinduizm'deki faizli borç ilişkilerinin incelendiği makaleye katkısı olan yazar Ferda Güvenilir, 2008 yılında Koç Üniversitesi Ekonomi Bölümü'nden mezun olmuştur. Yüksek lisansını İstanbul Üniversitesi İslam İktisadi ve Finansı Anabilim Dalı'nda tamamlayan Güvenilir, aynı üniversitede doktorasına devam etmektedir. Thomas Aquinas ve Martin Luther'in faiz anlayışlarının incelendiği makaleye katkı sağlayan Dr. Abdüsselam Sağın da lisans, yüksek lisans ve doktorasını İstanbul Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Sağın,

halen Kırklareli Üniversitesi'nde Dr. Öğretim üyesi olarak çalışmalarına devam etmektedir. Çalışmaya katkısı olan son yazar Akmyrat Amanov, İstanbul Üniversitesi Maliye Bölümü mezunudur. Yüksek lisansını İstanbul Üniversitesi İktisat Anabilim Dalı'nda tamamlayan Amanov, doktorasına aynı üniversitede devam etmektedir.

Kitapta üçer makale Yahudilik ve İslam'ın faiz anlayışına, ikişer makale Hıristiyanlık ve Antik Çağ Medeniyetlerinin faiz anlayışına, birer makale Hinduizm, Budizm ve Antik Yunan ve Roma'da faizli borç ilişkilerine ayrılmıştır. Bir makalede modern kapitalizmin faize bakışı incelenirken, giriş ve sonuç mahiyetinde de birer makale yer almaktadır. Dördü hariç tüm makaleler iki ya da üç yazar tarafından hazırlanmıştır. Farklı yazarların elinden çıkmış olsa da çalışmada sonuç itibarıyla tutarlı bir bütünlük söz konusudur.

Ancak farklı kalemlerden çıkması nedeniyle -haliyle değerlendirme yazısında çalışmayı bir bütün halinde ele almak yerine bölümler halinde değerlendirmek zorunda kalınmıştır. Bölümler halinde değerlendirmeye başlamadan önce çalışmanın ana iddialarını kısaca şöyle özetleyebiliriz: Faiz meselesinin nerdeyse insanlık tarihi kadar eski bir geçmişi vardır. Geçmiş medeniyetlerin çoğunda, ahlaki ve normatif olarak olumsuz bir tavır takınılsa da, faizin zaman içerisinde bir şekilde meşrulaştırıldığı görülmektedir. Meşrulaştırma gerekçelerinin temelinde ise iktisadi zorunluluk ve kaçınılmazlıklar yer almaktadır. Siyasi otoritenin faizli borç ilişkilerini tamamen yasaklama girişimleri sonuçsuz kalmıştır. Faizin kurumsallaşmasında Yahudilerin özel bir yeri ve rolü olmuştur. Yaşayan dinler ve medeniyetler içinde faiz yasağını -en azından teoride- sürdürmeye devam eden tek din İslam'dır.

“Faiz Meselesine Giriş” başlıklı ilk makalede neredeyse tüm dinler ve ahlak felsefeleri tarafından eleştirilip karşı çıkılmasına rağmen faizin nasıl olup da iktisadi hayatla bu kadar bütünleştiği sorgulanmaktadır. Geçmiş medeniyetlerin çoğunda, ahlaki ve normatif olarak olumsuz bir tavır takınılsa da faizli borç ilişkilerinin zaman içerisinde bir şekilde meşrulaştırıldığı görülmektedir. Makale yazarlarına göre meşrulaştırma gerekçelerinin temelinde ise iktisadi zorunluluk ve kaçınılmazlıklar yer almaktadır. Neticede arzuların iktisadi mallarla tatmin edilmesinde sınırlı iktisadi seçenekler bellidir: Ya emek ve akıl gibi yetenekler kullanılarak tüketim gücüne kavuşulacak ya da başkalarının birikimleri geçici bir süreliğine ödünç alınarak bu güç elde edilecektir. (s.3) İlk seçeneğin meşruiyetinde genel bir ittifak olduğu söylenebilir. Ancak ikinci seçenek yani tasarruf sahiplerini borç vermeye motive eden güdü aynı zamanda sorunların da kaynağıdır. Yardımlaşma, infak gibi ahlaki prensipleri teolojik öğretiler, çoğu zaman tasarruf sahiplerini borç vermeye motive etmekte aciz kalmaktadırlar ki, bu gerçek ana akım dinlerin faiz yasağına direnemeyişinin kısa hikâyesidir de. Makalede faizi haklı çıkarmak için geliştirilen batı kaynaklı teorilere de yer verilir. Buna göre faiz, emeğin karşılığında alınan *ücret*, dayanıklı malın menfaatinin kullanılması karşılığı talep edilen *kira*, yahut toprağın kullanılması karşılığı talep edilen *ranta* benzetilmiştir. (s.9) Eldeki sermaye, başkasına verildiğinde verimli amaçlar için kullanıldığından, borç veren tarafın faiz almaya hakkı

olduğu ileri sürülür. Bu yönüyle faiz, tasarruftan vazgeçmenin, paranın tatmininden vazgeçmenin ve beklemenin mükafatı olmaktadır.

Finans sektörünün ilk kez Ortaçağ Avrupa'sında kurumsallaştığı düşünülse de Antik Çağ Mezopotamya, Sümer, Babil ve Asur Medeniyetlerindeki faizli borç ilişkilerinin incelendiği 3. ve 4. makaleler bu sürecin çok eskilerden başladığını göstermektedir. Dahası belgeler, faizli borç ilişkilerinin başlaması ve kurumsallaşmasının tapınakların kontrolünde olduğunu göstermektedir. Şöyle ki, su ve hayvanların yardımıyla toprağın işlenmeye başlaması beslenme alışkanlıklarını ve sosyal hayatın tüm katmanlarını geri dönülmez şekilde değiştirmiştir. Bu yeni sosyal ilişki biçiminden doğan yeni ihtiyaçlar, yeni uzmanlıklar ve yeni üretim biçimleri ortaya çıkarmıştır. Çiftçiler üretimleri ile bu yeni zanaatkar uzman sınıfın beslenme ihtiyaçlarını karşılarken karşılığında bu sınıfın ürettiği yenilikleri tüketir. Ancak bölgenin fiziki koşullarından ötürü çiftçilerin işleri kolay değildir, doğanın yıkıcı sorunları ve sıklıkla karşılaşılan olumsuzluklar bir üst otoriteden yardım isteme ihtiyacı doğurur. Din adamları bu ihtiyacın giderilmesinde önemli rol üstlenirler ve teolojik argümanlarla kontrol altında tuttıkları kaynaklardan yüksek gelir elde ederler. Böylece tapınaklar maddi refahın biriktiği yerler haline gelmiştir. Tapınaklar elde ettikleri birikimlerden faizli borç verirler, ancak dağıttıkları yüksek faizli borçların ödemelerinde yaşanan sorunların topluma yüklediği sosyal maliyetin faturası kabarık olmuştur. Sözleşme koşullarına göre değişkenlik gösterse de borç alanlar bir süre sonra tapınakların köleleri haline gelir. Bu durumun farkında olan siyasi otorite, faizli borç ilişkilerini tamamen yasaklamak yerine faiz oranları üzerinde kısıtlayıcı düzenleme yapmak suretiyle tedbir almak zorunda kalır. Sümer dilinde tabletlere yazılan *Urukaniğa* metinleri faizli borç ilişkilerini ele alan ilk düzenlemeler olur.

Faizli borç ilişkilerinin yarattığı sorunlardan antik Yunan ve Roma medeniyeti de etkilenmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla insan toplumları karmaşıklaştıkça, faizli borç ilişkilerinin verdiği hasar da artmıştır. Faiz yükünün getirdiği borç köleliğinin Roma'nın sonunu getirdiği bile iddia edilmiştir. (s.64) Şöyle ki, Roma'nın asli geçim kaynağı üretici emeğine dayanan tarım, hayvancılık ve ticaret gibi meslekler iken fetihlerden elde edilen ganimetler bu meslekleri ikinci plana itmiştir. Romalılar egemenlik kurdukları eyaletlerde düzenli yaptırımlar tesis etmişler, halkın elindeki altın ve gümüşleri Roma hazinesinin mülküne geçirerek halkı toprak sahibi zenginlere ve soylulara bağımlı hale getirmişlerdir. Siyasetçi ve soyluların faizli borç ilişkilerinden elde ettikleri kazanç, Roma'nın gelir eşitsizliğini ve sosyal refahını bozacak seviyelere yükseltmiştir. Bu da istikrarsızlık ve iç savaşın sosyo-politik gerekçelerini oluşturmuş ve böylece süreç Roma'nın sonunu getirmiştir. Faiz karşıtı toplumsal ve hukuki tedbirler alınmıştır elbette, örneğin İmparator Tiberius, sayıları 4000 civarında olan büyük çoğunluğu tefeci Yahudileri sınır dışı etme kararı alır ancak karar uygulanamaz ve tefeciler varlıklarını devam ettirirler. Sezar döneminde devlet faizsiz kredi verir. On İki Levha Yasaları dahil birçok düzenlemeyle, sık sık borcun affını sağlayan ve faiz uygulamalarını kısıtlayan hatta bir ara tümüyle yasaklayan kararlar alınır. (s.69) Bir süre sonra Roma Kilisesi de faize karşı son

derece sert bir tutum takınır. Ancak sorunlar kalıcı olarak çözülemez. Zira faizli borç ilişkileri, yoksulluğun ve borç ihtiyacının dayattığı bir realitedir.

Antik Yunan medeniyetinde de günlük ticari faaliyetlerde borç ilişkileri, özellikle deniz aşırı ticarete kredi sisteminin kullanılması nedeniyle, son derece yaygındır. Kredi sisteminin yaygın şekilde iktisadi hayatın içinde olduğu bir toplumda borç ilişkilerinin faizsiz olabileceğini düşünmek pek gerçekçi değildir. (s.76) Döneme ait kayıtlar bu realiteyi doğrular. Ancak faizli borçlar banka ve tapınaklardan ziyade daha çok zenginler tarafından kullanılmaktadır ve faiz oranları işin cinsine ve risk oranına göre değişmektedir. Faizli borç ilişkilerinin gelir dağılımı eşitsizliğine yol açması ve bunun sonucunda oluşan tahribata yönelik olumsuz yaklaşım artık filozoflarının ifadelerine de yansımaktadır. Örneğin tarihçi Platurque, faizcileri, aç kartalların yaptığı gibi, gaga ve pençelerini etlerin içine sokmak suretiyle, miskin halkın tüylerini yolan ve kemiğe kadar onları parçalayan aç gözlülere benzetir. Platon, *Yasalar* adlı eserinde faizi erdemli insanlara yakışmayan ahlak dışı bir davranış biçimi olarak tanımlar ve yasaklanması gerektiğini savunur. Aristo, *Politika* adlı eserinde, sadece mübadele aracı olarak nitelendirdiği paranın, temel fonksiyonundan uzaklaştırılarak faiz geliri elde etmek için kullanılmasının eşyanın tabiatına ve adalete aykırı olduğunu iddia eder.

Çalışmada faiz meselesinin yalnızca bir bölgenin ya da modern kapitalizmin tekelinde olan bir olgu olmadığı vurgusunu da görüyoruz. Yeryüzünün değişik bölgelerindeki pek çok inanç ve kültür bir şekilde faizli borç ilişkilerine dair görüşler belirtmişlerdir. Bu bağlamda kitabın beşinci ve altıncı makalelerinde Hinduizm ve Budizm'in faize bakışını detaylıca incelenmektedir. Farklı Hindu kaynaklarında sayıları altıya ulaşan farklı faiz türlerinden bahsedilir. Fahiş faiz ve tefecilik birçok kadim kültürde olduğu gibi Hint kültüründe de inanç temelli kınamaya tabi tutulmuştur. Ancak sosyal ve iktisadi koşullardaki değişimler bu bakış açısını da erozyona uğratmıştır. Bu nedenle birbiriyle çelişen görüş ve metinlere rastlanır ki makalelerde bu çelişkilere detaylıca yer verilir. Örneğin bilinen en temel eserlerden olan *Upanişad*'larda servet ve dünya zem edilirken, zaman içerisinde *Simritiler*'de borca dayalı faiz işlemler meşrulaştırılmıştır. İlk dönemde yalnızca iki kastın faiz almasına müsaade edilirken daha sonraki zaman diliminde bu tutum da değişmiştir. *Vasistha* ve *Budhayana* kutsal metinlerinde Vardhusa (fahiş faiz) Brahmana'yı katletmek kadar büyük günah olarak kınanırken aynı metin içerisinde, aylık anaparanın 1/80 oranında faiz alınmasına müsaade edilir. Olağanüstü koşullarda dahi Brahmanların faiz almasına izin verilmezken, görevlerini yerine getirmeyen, *Veda*'ları okumaya ve çalışmayan kötü kimselerden faiz alınmasında sakınca görülmez. (s.98) Tüm bu çelişkili durumlar dönemin sosyal (kast sistemi) ve iktisadi koşulları (yoksulluk/borç ihtiyacı) ile açıklanabilir.

Çalışmada, faizin meşrulaştırılmasında ve hatta iktisadi bir norm haline gelmesinde Yahudilerin merkezi bir rolü olduğu sıkça vurgulanmaktadır. Nitekim kitapta üç makale Yahudilikteki faiz meselesine ayrılmıştır. Erken dönem Yahudi tarihinde faiz ve borç ilişkilerinin incelendiği ilk makalede Yahudi kutsal metinlerindeki para ve iktisadi kavramlar etimolojik

tahillerle incelenmektedir. İbranice faizi ya da faizli borç ilişkilerini niteleyen en popüler kavram yılan ısırığı anlamını taşıyan *neshektir*. Bu tasvire göre ısırık başlangıçta hafif şekilde hissedilir. Fakat sokma neticesinde akıtılan zehir bütün vücudu kapladığında artık o kişi için kurtuluş imkanı kalmadığı gibi, faiz de başlangıçta etkisini hissettirmese de, iktisadi sisteme yerleştiğinde o sistemi içten içe çökertir (s.141). Bu benzetme bile Yahudiliğin faize bakışını göstermeye yeter. Ancak metinlerde faiz karşıtı somut hükümler ve yasaklar da yer alır. Örneğin alacaklının borçlu ile karşılaştığında doğal olmayan şekilde (örneğin yüzünü ekşiterek) selam vermesi hoş karşılanmaz. *Mişna*'da geçen ifadelerle göre borç veren borçlunun evinde ücretsiz kalmaz, Kiracı ise kirada indirim yapamaz. Ancak koşullar Yahudiliği faiz yasağındaki sert tutumundan geri atmaya zorlamıştır. Vahyî kaynaklardaki net ifadelerle rağmen meşruyet kapısını aralayan ilk hükme apokrifal literatürün parçası olan *Süleyman'ın Özdeyişleri* bölümünde rastlanır. Metin, faizden kazanç elde etme izninin yalnızca yoksullara yardım edildiği takdirde verildiğini düşündürür. Ancak faizi meşrulaştıran asıl argümanların Talmud gibi insan yorumlarına açık olan kaynaklardan üretilmesi ilginçtir. Bu bölümde 1900'lerin başlarında İsraili avukat-araştırmacı Yirmiahu Gur tarafından ortaya atılan borçlu-kreditör ilişkisinden bağımsız olarak ortaklık sözleşmesi yaratan legal niyet olarak da açıklanabilecek *Heter İşka* hakkında da bilgiler verilir (s.148). Teoride yangın, hırsızlık gibi durumlarda oluşan zararın sermaye sahibi tarafından üstlenilmesi gerekirken uygulamada böyle bir şey olmaz elbette. *Mişna* ve *Torah*'da bahsedilmemesine rağmen günümüz Yahudi dini otoriteleri tarafından kabul görmekte olan bu uygulama ayrıca incelenmeyi hak etmektedir.

Makale yazarına göre dünyadaki diğer toplumlara kıyasla, Yahudiler kadar toplumun çoğunluğunun faiz ve tefecilik gibi tek bir spesifik alanda uzmanlaşması nadir görülen bir durumdur. Bu durumun ilkçağlardan itibaren askeri meselelerde zayıf kalma, sürekli bir sürgün edilme ve mallarına el konulma korkusuna karşılık taşınmaz mülk edinme yerine beşeri ve taşınır sermayeye yönelme, memurluktan ve sosyal hayattan dışlanma, toprak bütünlüğünü sağlayamama gibi zorunluluklardan kaynaklandığını ileri sürenler olduğu gibi Yahudilerin gönüllü olarak bu işe yöneldiklerini savunanlar da olmuştur. Hatta Yahudi toplumunu tefeciliğe iten temel sebepleri kutsal kaynaklarındaki ilintilendirenler de olmuştur. Örneğin dinler tarihi uzmanı Tokarev Yahudiliğin kutsal kaynakları için “sömürü düzenlerinin en önemli fikri savunucusu” yakıştırmasını yapar. (s.130) Avrupa'daki Yahudi nefretini yüksek faizli tefecilik faaliyetinin yol açtığı sorunlara bağlayanlar vardır. Botticini ve Eckstein, tarihsel perspektiften bakıldığında Yahudilerin faize olan ilgisini ileri bir eğitim getirisi olarak aritmetik hesaplamalar ve sözleşme işlemlerinde becerikli olmaları, Talmud ile birlikte tek bir yasa üzerinde birleşerek gelişmiş bir toplumsal ağ yaratması ve İslam topraklarındaki Yahudilerin genellikle yüksek getiri sağlayan zanaatkarlıkla uğraşarak yüksek miktarda servet birikimine sahip olmalarına bağlar. Çalışmada Yahudilerin eğitime verdiği önem dikkate alınmış olmalı ki 9. makale başlı başına Yahudi toplumlarındaki temel eğitime ayrılmıştır.

Çalışmada iki makale Hıristiyanlıktaki faiz anlayışına ayrılmıştır. Yahudiliğin aksine Hıristiyanlığın kutsal kaynaklarında bazı yerlerde üstü kapalı ifadelerle faizin benimsenip kabul edilebilir olduğuna dair anlatımlara yer verilir. Ancak buralarda borç ilişkilerinin yasaklanmasından ziyade daha çok fakirlere yardım gibi erdemlerden bahsedildiği görülmektedir. Faiz yasağı ile ilgili hükümler ancak dini kurum ve bu kurumların uygulamalarında kendini gösterir. İlk olarak 325 yılında toplanan İznik Konsili'nde din adamları faiz almayı açıkça yasaklar. Daha sonra 5. yüzyılda Papa Büyük Leo tefeciliği utandırılacak kazanç olarak nitelendirilir ve tefecilik yapan din adamlarının aforoz edileceği ve Hıristiyan dinine uygun törenlerle defnedilme hakkını kaybedecekleri gibi bazı cezai yaptırımların uygulanacağı ilan edilir. Faiz konusunda katı bir tutum sergileyen kilise ortaçağa kadar olumsuz tavrını sürdürür. Politik gücüne paralel olarak 13. yüzyıla kadar dini yaptırımlarda kilisenin eli çok güçlü olmuştur. Ancak ortaçağa gelindiğinde bazı önde gelen Thomas Aquinas, Martin Luther ve John Calvin teolog ve düşünürler faiz yasağı ile ilgili birtakım yeni görüşler ortaya atmaya başlarlar bu görüşler Hıristiyanların faizli borç ilişkileri ile ilgili düşüncelerini bir daha geri dönülemez şekilde değiştiren ilk adımlardır. Makale iktisadi koşullar gereği muhtemelen başkaları benzer argümanlarla öne çıkacaktı.

Çalışmanın 10. makalesi Hıristiyan dünyası için önemli figürleri olan Thomas Aquinas ve Martin Luther'in iktisadi görüşlerine ayrılmıştır. Görünen o ki 13. yüzyıldan itibaren faiz, Batı dünyasında yoksulluğun dayattığı bir realite olmaktan çıkarak son derece makul bir iktisadi araç haline dönüşmeye başlamıştır. Bunun da Aquinas ile başladığını söylemek mümkündür. Bir ilahiyatçı olmasına rağmen Yunan felsefesinden, özellikle de Aristo'dan etkilenen Aquinas, parayı bir mübadele, değer saklama ve hesap birimi olarak gören Aristo'nun para teorisine ana hatlarıyla katılır. Ancak paranın değerinin piyasa şartlarına bağlı olarak değerinin değişebileceğini düşünür. Faiz kavramını temel eseri *Teolojik Külliyat*'ın ikinci bölümünde yer alan *Tefecilik Günahı* adını verdiği bölümde dört makalede inceleyen Aquinas, malları kullanım fonksiyonlarına göre tüketilmesi gereken ve tüketimi gerekmeyen mallar şeklinde iki sınıfa ayırır. (s.199) İlk kategoride yer alan mallarda, örneğin buğday, şarap gibi, mülkiyeti ile birlikte kullanım hakkı da alıcıya devrolunur. Tüketimi gerekmeyen türünden mallar için durum farklıdır. Bu ön kabulden hareketle Aquinas meşru bir faiz türünden bahseder. Ona göre borç veren kişi maruz kalacağı bir kayıptan ötürü borç alan kişiden (günaha girmeden) belirli bir miktar tazminat talebinde bulunabilir. Bu tazminat, parasını kullandırmanın bir bedeli değil, borç veren kişinin borç vermesinden dolayı uğrayabileceği zararın tazmin edilmesi içindir. Fakat borç veren kişi, borç verdiği için herhangi bir kayıp yaşamamış ise borçludan da herhangi bir fazlalık talebinde bulunamaz.

Luther ise, finansal konuların kasıtlı olarak belirsizlik içerdiğini söyler. Finansal işleyişin saydam olduğu algısının bu gizli çıkar ve servet hırsını örten bir kamuflej olduğunu belirtir ve ekonomik iddialara şüphe ile yaklaşılması gerektiğini, eleştiri ve akıl süzgecinden geçirmeden kabul edilmemesi gerektiğini söyler. Luther tefecilik ile ilgili görüşlerinde Katolik kilisesi ile

yakın görüşlere sahiptir. Krediyeye karşı olmayan luther tefeciliğe karşı bir tutum içerisindedir. Ancak borç verenin borçluların ödememe riskini göz önünde bulundurarak %4 ile %6 arasında bir faiz oranını haklı bulur ve bunu tefecilik faaliyeti içerisinde değerlendirmez. (s.207)

Calvin ise teknik bir detaya odaklanarak meseleyi *faiz/fahiş faiz* (bir nevi iyi faiz-kötü faiz) ayrımı bağlamında ele alır ve Kilise'nin fahiş faizi reddettiğini vurgular. Calvin tüketim ve üretim borçlanmasını da birbirinden ayırarak yatırımı teşvik eden üretim faaliyetlerinde kullanılan faizin meşru olduğunu iddia eder. (s.221) Bununla birlikte faizciliğin meslek haline getirilmesini doğru bulmaması ilginçtir. Ayrıca faizi ödeyenlerin bundan zarar görmemesi ve gönül rızası için de fazladan ödemeye razı olmaları gerekir. Düşkünler ile fakirlerin sömürüden ve mülklerin haksızca gasp edilmesinden korunması gerektiğini belirten Calvin'e göre kutsal kaynaklar, fakirden ve geçimini sağlayacak durumunda olmayan yetim ve dullardan faiz alınmasını yasaklamaktadır. Dini metinler ve iktisadi realiteler arasındaki gerilimi fark ettiği belli olan Calvin için Wykes "O faize izin verdi ama asla güvenmedi." ifadesini kullanır. Bu tür bir ifade Calvin'in iktisadi ilişkiler ile dini arasında denge kurma çabasının sonucu olmalıdır.

Kitapta üç makale (13, 14, 15) İslam'ın faiz anlayışına ayrılmıştır. Çalışmaya göre yaşayan dinler ve medeniyetler içinde faiz yasağını -en azından teoride- sürdürmeye devam eden tek dinin İslam olduğunu söylemek yanlış olmaz. (s.233) İslam'ın faizin kesin bir dille yasaklandığına dair şüphe yoktur. Bu sebeple Müslümanlar genel anlamda bu yasağı benimserler. İslam medeniyetlerinin doğduğu coğrafyada iktisadi faaliyetlerinin özünü ticaret oluşturmaktadır. Yani koşullar geniş bir kredi arzını besleyecek haldedir. Buna rağmen o yıllara dair yapılan araştırmalarda faizli borç ilişkilerinin yaygın olduğunu düşündürecek herhangi bir bulguya rastlanmamaktadır. Hatta bazı İktisat tarihçileri İslam dünyasının kalkınma sorunu ile finansal piyasaların az gelişmişliği arasında doğrudan bir ilişki olduğunu düşünür. Bu iddiaya göre İslam ülkelerinde -faiz yasağından ötürü- finansal aracı yapıları kurumsallaşamamış, dolayısıyla iktisadi gelişim için bir ihtiyaç duyulan yeni yatırımların finansmanında ciddi sorunlar yaşanmıştır.

Öte yandan geç dönem İslam fakihlerinin faiz yasağının kökenlerinin incelendiği 12. makalenin yazarları Bayındır ve Şimşek'e göre Kur'an'da faiz ile ilgili ayetler incelendiğinde belirgin bir şekilde "eyleme" vurgu yapılmakta ve klasik dönemin ana akım mezhepleri faizi eylem olarak ele alan yaklaşım yerine statik bir tanımla benimsemektedirler. (s.234) Yine makale yazarlarına göre İslam medeniyetinde faiz/riba ayrımı yapılarak mudaraba, murabaha, muamele-i şer'iyye gibi iktisadi araçlar, Divânü'l-cehbez, sarraflık, Memleket Sandığı gibi kurumlar oluşturularak kredi ihtiyaçları giderilmiştir. Bu iktisadi araç ve kurumlarla ilgili bilgi ve analizler kitabın 13. ve 14. makalelerinde yer almaktadır.

Kitapta 14. makale Osmanlı toplumunda faizsiz finans arayışlarına ayrılmıştır. Genel olarak Osmanlı finans kurumları bir süreliğine Avrupa'daki gelişmelerden etkilenmeden geleneksel bir usul çerçevesinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Akabinde çeşitli kredi araçları üretilmeye başlanmış, hatta sarraflık gibi kurumların zaman zaman devlet tarafından teşvik edildiği bile iddia edilmiştir. Bazı konsoloslar ve onların himayelerindeki tüccarlar da mudaraba

ve muamele işlemlerinde bulunmuşlardır. Faizle yapılan bir borç ilişkisindeki ihtilafların şer'i yargı sistemine intikal edebilmesi, faizin Osmanlı hukuk sistemi içerisindeki yerini göstermesi bakımından ilginçtir. (s.279) Bazı şer'iyye sicili kayıtları %30'lara hatta %40'lara varan oranlarda faizli işlemlere rastlanıldığını göstermektedir. Yüksek faizle aldığı borçları ödeyemeyen köylülerin yaşadıkları yerleri terk ettikleri de kayıtlar arasındadır. Yaşanan olumsuzlukların önüne geçebilmek için 1848 yılında faiz oranı %8 olarak düzenlenmiş, 1852 yılında bu oran %12'ye çıkarılmıştır.

Kitaptaki tartışmalar ekseninde (s.256) günümüz İslam dünyasındaki faiz yaklaşımlarını birkaç grupta toplamak mümkündür. Bunlardan ilki faiz ve riba ayırımına giderek, ribayı kat kat artan faiz oranı (bileşik faiz) olarak gören görüştür. Örneğin Reşit Rıza bu ayırımı savunur. Bu görüşe dayanılarak günümüz bankacılık sisteminde uygulanan borç ve kredi işlemlerindeki faiz oranlarının tefecilik boyutunda bir riba olarak görülmediği, burada uygulanan faizin Kur'an tarafından yasaklanan riba olmadığı kabul edilmektedir. Diğeri ise özellikle İslam dünyasının ekonomik açıdan geri kalmışlığına ve Batı dünyası ile rekabet edebilecek düzeye ulaşana kadar üretim kredilerine müsaade edilmesini -zaruret icabı- uygun gören görüştür. Bir diğer grup ise bu iki düşünce tarzına karşı bir tavır belirleyen ve isterse tefecilik boyutuna ulaşsın isterse çok düşük oranlarda olsun, ister tüketim amacı ile olsun ister üretim amacı ile olsun, faiz içeren her türlü kredi borç ya da vadeli satış işlemini aynı gören ve bunların Allah tarafından yasaklandığını düşünenlerdir. Bu kişiler ribayı meşrulaştırma çabalarını İslam'ın özünden uzaklaşmak olarak yorumlamaktadırlar.

Kitapta Ortodoks ve Heterodoks iktisat ayırımı bağlamında modern kapitalizmin faiz yaklaşımının incelendiği 15. makale ana akım dinlerin faiz yasağına direnemeyişinin açıklaması mahiyetindedir. Makale yazarına göre, modern dönem öncesinde ekonomi sosyal ilişkiler içerisine gömülü olduğu için toplumdan ve onun değerlerinden bağımsız bir piyasa ekonomisi mevcut değildir. Görece basit bir formda olan bu iktisadi yaşamın giderek karmaşıklaşmasıyla toplumdan ve onun değerlerinden bağımsız bir piyasa ekonomisi doğmuştur. Bunun sonucunda faiz, daha çok kendi kuralları içinde işleyen piyasanın teknik bir açıklamasına indirgenerek analiz edilmeye başlanmıştır. İktisadi hayatın hızla kendi kurallarına sahip evrensel ve nesnel bir bilime evrilip sekülerleşmesiyle birlikte de faizin meşruiyetinin önündeki engeller kalkmaya başlar. Modern kapitalizmin en belirleyici özelliği üretimin parasal bir olgu haline gelmesi, sermaye kavramının içeriğinin değişmesi ve kredi kullanımının yaygınlaşmasıdır. (s.299) Mustafa Özel'e göre ise iktisadın sekülerleşmesi, toplum ve insanın anlam anahtarının Tanrı katından insana geçme durumudur. İktisadi faaliyetlerin insanın ihtiyaçları için değil, sermayenin kesintisiz büyüme ihtiyacı için örgütlendiği bir dünya, geleneksel dünya görüşleriyle zaten meşrulaştırılmazdır.

Sonuç olarak faizin ne olduğunu, tarihsel süreçte farklı medeniyetler tarafından nasıl algılandığını, ilkesel olarak karşı çıkılmasına rağmen neden ve nasıl kaçınılmaz bir şekilde meşrulaştırıldığını anlamak isteyenler için çalışmanın faydalı bilgiler ve analizler içerdiğini söyleyebiliriz. Uzun yıllar boyunca savunusu ekonomistlere, eleştirisi din adamlarına düşmüş

olan faiz meselesinin konunun uzmanı iktisatçılarca bu çapta ele alınması kitabı değerli yapmaktadır. Çalışma sorunsuz değildir elbette. Öncelikle –yazıların farklı yazarların elinden çıkmasının tesiriyle olacak- yer yer tekrarlara rastlanmaktadır. Bazı makalelerin hem üslup hem de içerik/analiz açısından yeterince hazırlanamadığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Böyle bir çalışmada ileri okuma yapmak isteyenler için ek kaynaklara yer verilmemesi bir eksiklik olarak görülebilir. Aquinas, Luther, Calvin, Marx gibi düşünürlerin faizle ilgili fikirleri incelenirken birincil kaynaklar yerine ikincil kaynakların esas alındığı görülmektedir ki bu durum çalışmanın bilimsel ciddiyetini zedelemektedir. Kitapta bazı iddialar ise bilimsel ciddiyetle bağdaşmayacak şekilde yer almaktadır. Örneğin günümüzde dünyanın en önemli finans kuruluşlarının Yahudilerin kontrolünde olduğu iddiası -ki özellikle dindar kesimin rağbet ettiği bir kabuldür- bir makalede herhangi bir referans verilmeden yer almaktadır (s.156). Oysa bu iddia kolayca delillendirilebilir ya da referanslandırılabilirdi.

Tanım

İslam Tetkikleri Dergisi, İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi'nin yayınıdır. Açık erişimli, hakemli, yılda iki kere Mart ve Eylül aylarında yayınlanan bilimsel bir dergidir. 1953 yılında kurulmuştur. Dergiye yayınlanması için gönderilen bilimsel makaleler Türkçe, İngilizce ya da Arapça olmalıdır.

Amaç ve Kapsam

İslam Tetkikleri Dergisi, İslami ilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak İslami ilimler alanındaki bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İslam Tetkikleri Dergisi, Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları gibi İslami ilimler alanındaki disiplinler, interdisipliner ve multidisipliner metotları benimseyen ulusal ve uluslararası bilimsel çalışmalarına yer veren kör-hakemli bir dergidir.

İslam Tetkikleri Dergisi, Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yazılmış araştırma makalesi, araştırma notu, kitap değerlendirmesi, sempozyum tanıtımı, yazma eser tanıtımı türünde yapılan çalışmalarını yayımlamaktadır.

Tarihçe

1933 yılında İstanbul Dârülfünun'u İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasıyla Edebiyat Fakültesi bünyesinde kurulan İslam Tetkikleri Enstitüsü 1941 yılında kapatılmış ve 1953 yılında Müdürü Zeki Velidi Togan ve Müdür Yardımcısı Fuat Sezgin olmak üzere tekrardan faaliyete geçmiştir. 1982 yılında ismi Araştırma Merkezi olarak değiştirilen Enstitü 2018 yılında İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü'ne bağlanmıştır. Tüm faaliyetlerinin yanında gerek Enstitü gerekse Merkez olarak kurum, bünyesinde hakemli bilimsel bir dergi faaliyetini de sürdürmüştür.

1953-1982 yılları arasında İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, 1982-1995 yılları arasında ise İslam Tetkikleri Dergisi ismiyle dokuz cilt ve on dört farklı sayı yayınlanmıştır. 2020 Mart ayı itibarıyla yeniden yayını hayatına başlamıştır.

Editöryal Politikalar ve Hakem Süreci

Yayın Politikası

Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin içeriği derginin amaç ve kapsamı ile uyumlu olmalıdır. Dergi, orijinal araştırma niteliğindeki yazıları yayınlamaya öncelik vermektedir.

Genel İlkeler

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirilmediği ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildirimler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Makale yayınlanmak üzere dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez. Yayınlanan yazı ve resimlerin tüm hakları dergiye aittir.

Açık Erişim İlkesi

İslam Tetkikleri Dergisi'nin tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir.

İslam Tetkikleri Dergisi makaleleri açık erişimlidir ve Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

İşleme Ücreti

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirilmediği ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör

tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

Yayın Etiği ve İlkeler

İslam Tetkikleri Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirilmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

İslam Tetkikleri Dergisi araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telife bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Editör ve Hakem Sorumlulukları

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlamasını mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mlk olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu yeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına zen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

Yazıların Hazırlanması

Dil

Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.

Yazıların Hazırlanması ve Yazım Kuralları

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi online olarak <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd> adresinden erişilen <https://dergipark.org.tr/tr/login> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili detayları içeren (bkz: Son Kontrol Listesi) Kapak Sayfası; editöre mektup, yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı Telif Hakkı Anlaşması Formu eklenerek gönderilmelidir.

1. Yazılar Makale şablonu kullanılarak hazırlanmalıdır. Makale ana metninde, çift taraflı kör hakemlik süreci gereği, yazarın / yazarların kimlik bilgileri yer almamalıdır.
2. Türkçe ve İngilizce olarak 150-250 kelime arasında öz olmalıdır. z anlaşılır ve de dilbilgisi açısından doğru olmalıdır.
3. Türkçe zn altında çalışmanın içeriğini temsil eden 5 Türkçe anahtar kelime olmalıdır. İngilizce zn altında içeriği temsil eden 5 İngilizce anahtar kelime olmalıdır.
4. Çalışmaların başlıca şu unsurları içermesi gerekmektedir: Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık, öz ve anahtar kelimeler; ana metin bölümleri, kaynaklar, tablolar ve şekiller.

Makale Türleri

Araştırma Makaleleri: Orijinal araştırma makaleleri derginin kapsamına uygun konularda önemli, özgün bilimsel sonuçlar sunan araştırmaları raporlayan yazılardır. Orijinal araştırma makaleleri, Öz, Anahtar Kelimeler, Giriş, Yöntem, Bulgular, Tartışma, Sonuçlar, Kaynaklar bölümlerinden ve Tablo, Grafik ve Şekillerden oluşur. Öz aşağıda belirtildiği gibi yapılandırılmış olmalıdır. Özden sonra Giriş, Yöntem, Bulgular, Tartışma ve Sonuç bölümleri yer almalıdır.

Öz: Türkçe yazıların İngilizce özetlerinde mutlaka İngilizce başlık da yer almalıdır. Araştırma yazılarında Türkçe ve İngilizce özetler 150-250 kelime arasında olmalı ve aşağıdaki şekilde yapılandırılmalıdır:

Amaç/Aim: Yazının birincil ve asıl amacı;

Yöntem(ler)/Method(s): Veri kaynakları, çalışmanın iskeleti, çalışmaya katılanlar, görüşme/değerlendirmeler ve temel ölçümler;

Bulgular/Results: Ana bulgular;

Sonuç(lar)/Conclusion(s): Çıkartılacak sonuçlar belirtilmelidir.

Anahtar Kelimeler

Giriş: Giriş bölümünde konunun önemi, tarihçe ve bugüne kadar yapılmış çalışmalar, hipotez ve çalışmanın amacından söz edilmelidir. Hem ana hem de ikincil amaçlar açıkça belirtilmelidir. Sadece gerçekten ilişkili kaynaklar gösterilmeli ve çalışmaya ait veri ya da sonuçlardan söz edilmemelidir. Giriş bölümünün sonunda çalışmanın amacı, araştırma soruları veya hipotezler yazılmalıdır.

Yöntem: Yöntem bölümünde, veri kaynakları, hastalar ya da çalışmaya katılanlar, ölçekler, görüşme/değerlendirmeler ve temel ölçümler, yapılan işlemler ve istatistiksel yöntemler yer almalıdır. Yöntem bölümü, sadece çalışmanın planı ya da protokolü yazılırken bilinen bilgileri içermelidir; çalışma sırasında elde edilen tüm bilgiler bulgular kısmında verilmelidir.

Bulgular: Ana bulgular istatistiksel verilerle desteklenmiş olarak eksiksiz verilmeli ve bu bulgular uygun tablo, grafik ve şekillerle görsel olarak da belirtilmelidir. Bulgular yazıda, tablolarda ve şekillerde mantıklı bir sırayla önce en önemli sonuçlar olacak şekilde verilmelidir. Tablo ve şekillerdeki tüm veriyi yazıda vermemeli, sadece önemli noktaları vurgulanmalıdır.

Tartışma: Tartışma bölümünde o çalışmadan elde edilen veriler, kurulan hipotez doğrultusunda hipotezi destekleyen ve desteklemeyen bulgular ve sonuçlar irdelenmeli ve bu bulgu ve sonuçlar literatürde bulunan benzeri çalışmalarla kıyaslanmalı, farklılıklar

varsa açıklanmalıdır. Çalışmanın yeni ve önemli yanları ve bunlardan çıkan sonuçları vurgulanmalıdır. Giriş ya da sonuçlar kısmında verilen bilgi ve veriler tekrarlanmamalıdır.

Sonuçlar: Çalışmadan elde edilen sonuçlar belirtilmelidir. Deneysel çalışmalar için ana bulguları kısaca özetleyerek tartışmaya başlamak, daha sonra bu bulgular için olası mekanizmaları veya açıklamaları ortaya koymak, sonuçları diğer ilgili çalışmalarla karşılaştırmak, çalışmanın sınırlarını belirtmek, gelecekteki araştırmalar ve uygulamalar için bulguların işaret ettiği olası çıkarımlara değinmek yararlı olacaktır. Sonuçlar, çalışmanın amaçları ile bağlantılı olmalıdır, ancak veriler tarafından yeterince desteklenmeyen nitelsiz ifadeler ve sonuçlardan kaçınılmalıdır. Yeni hipotezler gerektiğinde belirtilmeli, ancak açıkça tanımlanmalıdır.

Şekil, Resim, Tablo ve Grafikler: Yazı içindeki şekil, resim, tablo ve grafikler Arap sayıları ile numaralandırılmalıdır. Şekillerin metin içindeki yerleri belirtilmelidir.

Derleme: Yazının konusunda birikimi olan ve bu birikimleri uluslararası literatüre yayın ve atıf sayısı olarak yansıtmış uzmanlar tarafından hazırlanmış yazılar değerlendirmeye alınır. Yazarları dergi tarafından da davet edilebilir. Bir bilgi ya da konunun vardığı son düzeyi anlatan, tartışan, değerlendiren ve gelecekte yapılacak olan çalışmalara yön veren bir formatta hazırlanmalıdır. Derleme yazısı, başlık, öz ve anahtar kelimeler, ana metin bölümleri ve kaynaklardan oluşmalıdır.

5. Yayınlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılacak adresler, cep, iş ve faks numaraları, ORCID ve e-posta adresleri yer almalıdır (bkz. Son Kontrol Listesi).

6. Referanslar ISNAD 2 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır.

Kaynaklar

Referans Stili ve Formatı

İslam Tetkikleri Dergisi, metin içi alıntılama ve kaynak gösterme için İSNAD atıf sistemini 2. edisyonunu benimsenmiştir. İSNAD 2. Edisyon hakkında bilgi için: <https://www.isnadsistemi.org/>

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

Son Kontrol Listesi

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Editöre mektup
 - ✓ Makalenin türü
 - ✓ Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu bilgisi
 - ✓ Sponsor veya ticari bir firma ile ilişkisi (varsa belirtiniz)
 - ✓ Kaynakların İSNAD2'ye göre belirtildiği
 - ✓ İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
 - ✓ Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Telif Hakkı Anlaşması Formu
- Daha önce basılmış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası
 - ✓ Makalenin kategorisi
 - ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
 - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi), e-posta adresleri
 - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks nosu
 - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
 - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
 - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
 - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
- Makale ana metni

Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almaması gerekir.

 - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
 - ✓ Özetler: 150-250 kelime Türkçe ve 150-250 kelime İngilizce
 - ✓ Anahtar Kelimeler: 5 adet Türkçe ve 5 adet İngilizce
 - ✓ Makale ana metin bölümleri
 - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
 - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
 - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
 - ✓ Son notlar (varsa belirtiniz)
 - ✓ Kaynaklar
 - ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, tanım ve alt yazılarıyla)

Description

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi is the publication of Research and Application Center of Islamic Studies of Istanbul University. It is an open access, scholarly, peer-reviewed journal published biannually in March and September. The journal was founded in 1953. Manuscripts submitted for publication should be in Turkish, English or Arabic.

Aim and Scope

The Journal of Islamic Review, is a double-blinded peer-reviewed journal that includes national and international scientific studies that apply disciplinary, interdisciplinary and multidisciplinary methods in the field of Islamic sciences such as Major Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, and Islamic History and Arts.

The Journal of Islamic Review is a double-blinded peer-reviewed journal that includes disciplinary, interdisciplinary and multidisciplinary national and international scientific studies in the field of Islamic sciences such as Major Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, and Islamic History and Arts.

The journal publishes research papers, research notes, book reviews, symposium promotions and manuscripts. Articles submitted to the Journal of Islamic Studies are evaluated according to the double blind review system.

Brief History

With the closure of İstanbul Dârülfünun (University) Faculty of Theology in 1933, the Institute of Islamic Studies, established within the Faculty of Literature, was closed down in 1941, and it was reopened again in 1953 with its Director Zeki Velidi Togan and Deputy Director Fuat Sezgin. The Institute, whose name was changed to Research Center in 1982, became affiliated to the rectorate of Istanbul University in 2018. In addition to all its activities both as an Institute and as a Center, the institution continued to publish a peer-reviewed scientific journal within its body.

Nine volumes and fourteen issues were published with the name of “Journal of the Institute of Islamic Studies” between 1953 and 1982 and the “Journal of Islamic Studies” between 1982 and 1995. The Journal of Islamic Studies, which will be published again as of March 2020, aims to publish studies in the field of Islamic Sciences and to present them to researchers.

Editorial Policies and Peer Review Process

Publication Policy

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the journal. The journal gives priority to original research papers submitted for publication.

General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

Short presentations that took place in scientific meetings can be referred if indicated in the article. The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims. Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author.

Open Access Statement

Journal of Islamic Review – İslam Tetkikleri Dergisi is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author.

The articles in Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi are open access articles licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>)

Article Processing Charge

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

Peer Review Process

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious

belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by Editor-in-Chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

Publication Ethics and Publication Malpractice Statement

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), to access the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All parties involved in the publishing process (Editors, Reviewers, Authors and Publishers) are expected to agree on the following ethical principles.

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Each manuscript is reviewed by one of the editors and at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Research Ethics

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.

- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

Author Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Agreement Form. The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment.

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

Responsibility for the Editor and Reviewers

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for

publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication. He/She must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers. Only he has the full authority to assign a reviewer and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

Manuscript Organization

Language

The language of the journal is both Turkish, English and Arabic.

Manuscript Organization and Submission

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <https://dergipark.gov.tr/login> that can be accessed at <https://dergipark.org.tr/en/pub/iuislamtd> and it must be accompanied by a Title Page specifying the article category (i.e. research article, review etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist) and cover letter to the editor. Manuscripts should be prepared in Microsoft Word 2003 and upper versions. In addition, Copyright Agreement Form that has to be signed by all authors must be submitted.

1. Manuscripts should be prepared using the Article Template. Due to double blind peer review, manuscript file must not include any information about the author.

2. The abstract must be between 150–250 words and written as one paragraph. Please ensure that abstract reads well and is grammatically correct.
3. Underneath the abstract, 5 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified.
4. The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords; sections, references, tables and figures.

Article Types

Research Article: Original research articles report substantial and original scientific results within the journal scope. Original research articles are comprised of Abstract, Key Words, Introduction, Methods, Results, Discussion, Conclusion, References and Figures, Tables and Graphics. The abstract must be structured as in below. The abstract must be followed by Introduction, Method, Results, Discussion and Conclusions.

Abstract: The abstracts in the language of the article and in English must be between 150-250 words and structured as follows: aim, method, results, and conclusions.

Aim; the primary purpose of the article;

Method; data sources, design of the study, participants, interventions, and main outcome measures;

Results; key findings;

Conclusions; Conclusions derived from the study should be stated.

Keywords

Introduction: This section must contain a clear statement of the general and specific objectives as well as the hypotheses which the work is designed to test. It should also give a brief account of the reported literature. The last sentence should clearly state the primary and secondary purposes of the article. Only, the actual references related with the issues have to be indicated and data or findings related with the current study must not be included in this section.

Methods: This section must contain explicit, concise descriptions of all procedures, materials and methods (i.e. data sources, participants, scales, interviews/reviews, basic measurements, applications, statistical methods) used in the investigation to enable the reader to judge their accuracy, reproducibility, etc. This section should include the known findings at the beginning of the study and the findings during the study must be reported in results section.

Results: The results should be presented in logical sequence in the text, tables, and figures, giving the main or most important findings first. The all the data in the tables or figures should not be repeated in the text; only the most important observations must be emphasized or summarized.

Discussion: The findings of the study, the findings and results which support or do not support the hypothesis of the study should be discussed, results should be compared and contrasted with findings of other studies in the literature and the different findings from other studies should be explained. The new and important aspects of the study and the conclusions that follow from them should be emphasized. The data or other information given in the Introduction or the Results section should not be repeated in detail.

Conclusions: Conclusions derived from the study should be stated. For experimental studies, it is useful to begin the discussion by summarizing briefly the main findings, then explore possible mechanisms or explanations for these findings, compare and contrast the results with other relevant studies, state the limitations of the study, and explore the implications of the findings for future research and practice. The conclusions should be linked with the goals of the study but unqualified statements and conclusions not adequately supported by the data should be avoided. New hypotheses should be stated when warranted, but should be labeled clearly as such.

Figures, Tables and Graphics: Figures, Tables and Graphics should be numbered in Arabic numerals in the text. The places of the figures, tables and graphics should be signed in the text.

Review Article: Reviews prepared by authors who have extensive knowledge on a particular field and whose scientific background has been translated into a high volume of publications with a high citation potential are welcomed. These authors may even be invited by the journal. Reviews should describe, discuss, and evaluate the current level of knowledge of practice and should guide future studies. Review article should contain title, abstract and keywords; body text with sections, and references.

5. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, ORCID, postal address, phone, mobile phone and fax number of the author(s) (see The Submission Checklist).

6. References should be prepared as ISNAD 2th edition.

References

Reference Style and Format

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi complies with ISNAD style 2th Edition for referencing and quoting. For more information: <https://www.isnadsistemi.org/en/>

Accuracy of citation is the author's responsibility. All references should be cited in text. Reference list must be in alphabetical order. Type references in the style shown below.

Submission Checklist

Ensure that the following items are present:

- Cover letter to the editor
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ Confirming that “the paper is not under consideration for publication in another journal”.
 - ✓ Including disclosure of any commercial or financial involvement.
 - ✓ Confirming that last control for fluent English was done.
 - ✓ Confirming that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
 - ✓ Confirming that the references cited in the text and listed in the references section are in line with ISNAD 2.
 - Copyright Form
 - Permission of previous published material if used in the present manuscript
 - Title page
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ The title of the manuscript
 - ✓ All authors’ names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
 - ✓ Corresponding author’s email address, full postal address, telephone and fax number
 - ORCID^s of all authors.
 - ✓ Grant support (if exists)
 - ✓ Conflict of interest (if exists)
 - ✓ Acknowledgement (if exists)
 - Main Manuscript Document
- Important: Please avoid mentioning the author(s) names in the manuscript
- ✓ The title of the manuscript
 - ✓ Abstract (150-250 words)
 - ✓ Key words: 5 words
 - ✓ Body text sections
 - ✓ Grant support (if exists)
 - ✓ Conflict of interest (if exists)
 - ✓ Acknowledgement (if exists)
 - ✓ References
 - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title, explanation, captions)

COPYRIGHT AGREEMENT FORM / TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU



Istanbul University
İstanbul Üniversitesi

Journal name: Journal of Islamic Review
Dergi Adı: İslam Tetkikleri Dergisi

Copyright Agreement Form
Telif Hakkı Anlaşması Formu

Responsible/Corresponding Author <i>Sorumlu Yazar</i>	
Title of Manuscript <i>Makalenin Başlığı</i>	
Acceptance date <i>Kabul Tarihi</i>	
List of authors <i>Yazarların Listesi</i>	

Sıra No	Name - Surname <i>Adı-Soyadı</i>	E-mail <i>E-Posta</i>	Signature <i>İmza</i>	Date <i>Tarih</i>
1				
2				
3				
4				
5				

Manuscript Type (Research Article, Review, Short communication, etc.) <i>Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, Kısa bildiri, v.b.)</i>

Responsible/Corresponding Author:
Sorumlu Yazar:

University/company/institution	<i>Çalıştığı kurum</i>	
Address	<i>Posta adresi</i>	
E-mail	<i>E-posta</i>	
Phone: mobile phone	<i>Telefon no; GSM no</i>	

The author(s) agrees that:
The manuscript submitted is his/her/their own original work, and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way, and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. İSTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights; to use, free of charge, all parts of this article for the author's future works in books, lectures, classroom teaching or oral presentations, the right to reproduce the article for their own purposes provided the copies are not offered for sale.
All materials related to manuscripts, accepted or rejected, including photographs, original figures etc., will be kept by İSTANBUL UNIVERSITY for one year following the editor's decision. These materials will then be destroyed.
I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements, and does not contain material or instructions that might cause harm or injury.
This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,
Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,
Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.
Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıf bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.
Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, yazar(lar)ın gelecekte kitaplarında veya diğer çalışmalarında makalenin tümünü ücret ödemesiz kullanma hakkı makaleyi satmamak koşuluyla kendi amaçları için çoğaltma hakkı gibi fikri mülkiyet hakları saklıdır.
Yayımlanan veya yayıma kabul edilmeven makalelerle ilgili dokümanlar (fotoğraf, orijinal şekil vb.) karar tarihinden başlamak üzere bir yıl süreyle İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'ne saklanır ve bu sürenin sonunda imha edilir.
Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslara vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.
Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.
Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

Responsible/Corresponding Author: <i>Sorumlu Yazar:</i>	Signature / İmza	Date / Tarih
	/...../.....