



BITLİS EREN ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ YAYINLARI



BİDER

BITLİS
İSLAMİYAT DERGİSİ

2023
BAHAR
CİLT: 5
SAYI: 1



Grafik Tasarım: Cumali GÜZELKAYA

BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ YAYINLARI



BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ
(BİDER)

JOURNAL OF BITLIS ISLAMIC STUDIES

مجلة بدليس للإسلاميات

Yıl: 2023 – Cilt: 5 – Sayı: 1 Haziran/Bahar Dönemi

BİTLİS

BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ (BİDER)

Journal of Bitlis Islamic Studies

مجلة بدليس للإسلاميات

Altı ayda bir yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir

e-ISSN: 2687-2102

Yayıncı / Publisher

Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bitlis, Türkiye

Sahibi / Owner

Bitlis Eren Üniversitesi Adına Rektör

Prof. Dr. Necmettin ELMASTAŞ

Editör / Managing Editor

Doç. Dr. İbrahim BARCA

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BİLİN

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Dr. Öğr. Üyesi İzzet ESER

Arş. Gör. İsa YALÇIN

Arş. Gör. Mahmut Metin TÜRKOĞLU

Arş. Gör. Mehmet Sabır ŞAYBAK

Arş. Gör. Musab DALGA

Arş. Gör. Yunus AKYÜZ

Arş. Gör. Yunus KIRAYİT

Posta Adresi: Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Rahva Yerleşkesi Beş Minare Mahallesi Ahmet Eren Bulvarı 13000 Merkez/BİTLİS

Telefon: 90 (434) 222 00 45

e-posta Adresi: bider@beu.edu.tr

Yayın Kurulu / Editör Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN	(Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	(İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM	(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Mefail HIZLI	(Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet DİNÇOĞLU	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet YOLCU	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN	(Kırkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Cengiz KANIK	(Siirt Üniversitesi)
Doç. Dr. Hekim TAY	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet ALTIN	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Ramazan TARİK	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Şükrü AYRAN	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Musa TURŞAK	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Zeki AKTAŞ	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Celal ÖRAL	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sedat KAYA	(Bitlis Eren Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah ÜNALAN	(Siirt Üniversitesi Hadis)
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR	(Dicle Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK	(Marmara Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Abdürrezzak MARZUK	(Fas Mağrib Merakiş Kadı İyaz Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	(İstanbul Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Ali BAKKAL	(Akdeniz Üniversitesi Fıkıh)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ	(Siirt Üniversitesi Kelam)
Prof. Dr. Edip ÇAĞMAR	(Dicle Üniversitesi Arap Dili ve Belağatı)
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	(Ankara Üniversitesi Hadis)
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Tarihi)
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	(Hitit Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	(19 Mayıs Üniversitesi Din Psikolojisi)
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	(Necmettin Erbakan Üniversitesi Kelam)
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	(Harran Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ	(Hitit Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet Salih ARI	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Metin BOZAN	(Dicle Üniversitesi Mezhepler Tarihi)
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	(Harran Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN	(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	(Harran Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	(Ankara Üniversitesi İslâm Felsefesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	(Necmettin Erbakan Üniversitesi Kelâm)
Prof. Dr. Sahip BEROJE	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslam Hukuku)
Prof. Dr. Şaban ÖZ	(Sütçü İmam Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	(Harran Üniversitesi Hadis)
Doç. Dr. Ebubekir SİFİL	(Yalova Üniversitesi Hadis)
Dr. Ali es-SÜVEYHİRİ	(Suudi Arabistan Mekke Eğitim Bak.)
Dr. Hadi EKBERZADE	(Al-Mustafa Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı)

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Ali KARATAŞ	(Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Emel DEMİR GÖRÜR	(Dicle Üniversitesi)
Doç. Dr. Faruk TUNCER	(Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih GENCER	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN	(Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Mahmut KELPETİN	(Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer SABUNCU	(Harran Üniversitesi)
Doç. Dr. Ramazan TARİK	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim ARSLAN	(Harran Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Edip YILMAZ	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih BAYRAM	(Manisa Celâl Bayar Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih OĞUZAY	(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hafel AL YOUNES	(Siirt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İlhan ÇELİKER	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mazhar TUNÇ	(Hakkari Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih YALÇIN	(Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin NAS	(Iğdır Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mesut TAY	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muharrem YILMAZ	(Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nezir MAVİŞ	(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer GÜNNAN	(Dicle Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman ŞAHİN	(Selçuk Üniversitesi)
Dr. Fethi DEMİR	(TC Milli Eğitim Bakanlığı Van)
Dr. Yavuz TUĞBERK	(Erciyes Üniversitesi)
Dr. Kader DEMİR	

BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ (BİDER)

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Mustafa YAVUZ

CANDAROĞLU İSMAİL BEY (1419-1479) VE MEDRESESİ
CANDAROĞLU ISMAIL BEY (1419-1479) AND HIS MADRASA

1-29

Muhammed UĞURLU

BİTLİS VİLAYETİNDEKİ SÜRYANİ VARLIĞI (1870-1920)
THE PRESENCE OF ASSYRIANS IN BITLIS PROVINCE (1870-1920)

30-39

Hasan YAVUZ

OSMANLI DEVLETİ ZAMANINDA HAC YOLLARINDA URBAN SALDIRILARI VE ALINAN ÖNLEMLER
URBAN ATTACKS ON THE HAJ ROADS AND THE MEASURES AT THE TIME OF THE OTTOMAN STATE

40-53

Soner AKPINAR

MODERN VE GELENEKÇİ BAZI YAZARLARIN HİSSÎ MUCİZELERE YAKLAŞIMI
THE APPROACH OF SOME MODERN AND TRADITIONAL WRITERS TO FEEL MIRACLES

54-77

Halil KAYA

ALİ B. ÖMER EL-VÂNÎ EL-AHLÂTÎ'NİN HAYATI
THE LIFE OF ALI B. OMAR AL-WÂNÎ AL-AKHLÂTÎ

78-90

İlyas ŞANLI

KUMMÎ VE TÛSÎ TEFSİRLERİNDE HİLÂFET MESELESİ
THE PROBLEM OF CALIPHATE IN THE COMMENTARIES OF AL-QUMMÎ AND AL-ṬÛSÎ

91-112

Yunus Sanır

USULCÜLERE GÖRE KIYASIN HAD VE KEFARETlerde CEREBAN ETMESİ VE İHTİLAFIN FURULARDA ETKİSİ
CIRCULATION OF MEASUREMENT IN AL-HUDUD AND AL-KAFFARAT ACCORDING TO THE SCHOLARS OF THE
SCIENCE OF PRINCIPLES OF ISLAMIC JURISPRUDENCE AND THE IMPACT OF ITS DIFFERENCE IN
JURISPRUDENTIAL BRANCHES

جزيان القياس في الحدود والكفارات عند الأصوليين وأثر الاختلاف في الفروع والفقهية

113-125

Tez Özetleri / Thesis Abstracts

Muhammad Nasir Ismail ELKHIER

MS ONİKİNCİ YÜZYIL / MS ON SEKİZİNCİ YÜZYILDA RUSYA'NIN GÜNEYİNDE, DAĞISTAN BÖLGESİNDEKİ DERBEND
ŞEHRİ MEZARLIĞINDAKİ İSLAMİ MEZAR TAŞLARI: "BİÇİM VE İÇERİK ÇALIŞMASI"
ISLAMIC GRAVESTONES IN THE CEMETERY OF DERBEND CITY, IN DAGESTAN REGION, SOUTHERN RUSSIA DURING
THE TWELFTH CENTURY AH EIGHTEENTH CENTURY AD: "A STUDY OF FORM AND CONTENT"

شواهد القبور الإسلامية بجماعة مدينة دربند بإقليم داغستان بجنوب روسيا خلال القرن الثاني عشر الهجري - الثامن عشر الميلادي: (دراسة في الشكل والمضمون)

126-127

Düzeltilme / Correction

Dergimizin 4. cilt 2. sayında yayınlanan "Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Nesih Anlayışı" adlı makalenin ilk sayfasında yazar Fatih Doğan'ın isminin altında "Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi" ibaresi yer almamıştı. Bu sayıda düzeltilmiş sayfaya yer verildi.

128

CANDAROĞLU İSMAİL BEY (1419-1479) VE MEDRESESİ *
CANDAROGLU ISMAIL BEY (1419-1479) AND HIS MADRASA

Mustafa YAVUZ

Dr., Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

mustafayavuz01@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9731-5874

Öz

Anadolu Selçuklularının Köseadağ savaşında Moğollara mağlup olması ve kendi içerisinde ortaya çıkan taht kavgaları devletin beylikler üzerindeki otoritesini zayıflatmıştı. Bunu fırsat bilen Bizans sınırındaki Uç beylikleri Moğolların desteğini alarak müstakil devlet gibi hareket etmeye başlamışlardı. Bu beyliklerden biri de Şemseddin Yaman Candar tarafından kurulan Candaroğulları Beyliği'dir. Babası İbrahim Bey'in 1443 yılında vefatıyla 10. Candaroğulları Beyi olan İsmail Bey, yaklaşık yirmi senelik iktidarında beyliğini ekonomik, siyasi, bilimsel açıdan geliştirdi ve birçok vakıf eseri inşa ettirdi. Yaptırdığı medrese ve kütüphane ile ilmi açıdan Kastamonu'nun cazibe merkezi olmasını sağlayarak dönemin meşhur ulemasının uğrak yeri haline getirdi. İsmail Bey Külliyesi vakfiyesinde medresede Hanefi fıkhnın okutulmasını şart koştu. Kendisi de âlim bir zat olan İsmail Bey, "*Hulviyyât-ı Sultân*" adlı ilmihal tarzındaki Türkçe fıkhn eserini telif ederek yaşadığı asrın ve sonraki zamanların aranan yapıtı olmasını sağladı. Bu makalede Candaroğulları beyliğin kuruluşundan başlayarak beyliğinin yanında âlim bir zat olan İsmail Bey'in hayatı ve medresesi hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kastamonu, Candaroğulları, Vakıf, İsmail Bey, Hulviyyat-ı Sultani, Medrese

Abstract

The defeat of the Anatolian Seljuks to the Mongols in the Battle of Köseadağ and the fights for the throne within themselves had weakened the authority of the state over the chiefdoms. Taking advantage of this, the border chiefdoms on the Byzantine border began to act as an independent state with the support of the Mongols. One of them is the Candaroğulları Chiefdom, founded by Şemseddin Yaman Candar. İsmail Bey, who became the 10th Candaroğulları Bey after the death of his father İbrahim Bey in 1443, developed his chiefdom economically, politically and scientifically during his nearly twenty-year rule and had many foundation works built. With the madrasa and library he had built, he made Kastamonu a center of attraction in terms of science, making it a frequent destination for the famous scholars of the period. He became the pioneer of a system by stipulating that Hanafi fiqh should be taught in the madrasa in the waqf inscription of İsmail Bey Kulliye. İsmail Bey, who was also a scholar, wrote the Turkish fiqh work in the style of catechism called "*Hulviyyât-ı Sultani*" and made it a reference source for his century and later times. In this article, starting from the establishment of the Candaroğulları chiefdom, information will be given about the life and madrasah of İsmail Bey, who was a scholar, besides being a chief.

Keywords: Kastamonu, Candarogulları, Waqf, Ismail Bey, Hulviyyat-i Sultani

* Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Tarihi Anabilimdalında devam etmekte olan "Kastamonu Medreseleri ve Uleması" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Giriş

Malazgirt zaferinin ardından Anadolu'ya gelen Türkmen boylarının bir kısmı Bizans sınırlarına yerleştirilmişti. Anadolu Selçukluların en güçlü oldukları bir zamanda Moğol ordusuyla yapılan Köseadağ savaşında (1243) Sultan Gıyâseddin Keyhusrev'in kumandasındaki ordunun mağlubiyetinin ardından devlet zayıf düşerek Moğollara vergi veren tâbi bir devlet haline geldi. (Sümer, 2002: 272, 273). Bu durumdan faydalanan Uç beylerinin bir kısmı merkezi idare ile bağlarını kopararak bağımsız devlet gibi hareket etmeye başladılar. Tavâif-i mülûk olarak adlandırılan bu beyliklerden biri Candaroğulları Beyliği'dir (Uzunçarşılı, 1969: XI, XII).

Beyliğe ismini veren Şemseddin Yaman Candar, Türkmen asıllı (Uzunçarşılı, 1969: 120) idi ve Selçuklu sarayında Candarlık¹ vazifesinde bulunuyordu. İlhanlı Hükümdarı Geyhatu, Selçuklu içerisindeki iktidar mücadelesinde yanında yer almasının mükâfatı olarak kendisine Eflâni'yi iktâ olarak verdi ve böylece Candaroğulları Beyliği'nin temelleri atıldı (Eyüpgiller, 1999: 41; Yücel, 1993: 146; Uzunçarşılı, 1969: 5).

Şemseddin Yaman Candar'ın vefatı üzerine yerine oğlu Süleyman Paşa geçmiştir (1308) (Yücel, 1993: 146). Süleyman Paşa, topladığı askerlerle Eflani'den hareket edip Kastamonu'ya baskın yapmış; son Çobanoğulları Beyi Mahmud Bey'i öldürerek Kastamonu'nun yeni hâkimi olmuştur (Yaman, 1935: 98).

XIV. asrın başlarında kurulan Candaroğulları, Karamanoğulları'ndan sonra Anadolu'nun en uzun ömürlü beyliklerinden biri olmuştur. Beylik, son Candaroğlu beyi İsmail Bey'in 1461 yılında Sinop kalesinin anahtarlarını teslim etmesiyle Osmanlı hâkimiyetine girmiştir (Yücel, 1993: 146).

1. Hayatı

1419 Yılında dünyaya gelen Kemâleddin² İsmail Bey, *Hulviyyât-ı Sultânî* adlı eserinde şeceresini Ebu'l-Hasen İsmail b. İbrâhîm b. İsfendiyâr b. Bayezid b. Âdil b. Emir Ya'kub b. Şemseddin b. Yaman Candar şeklinde ifade etmiştir (İsmail Bey, 971/1563-64: 1). Annesi ise Abdullah kızı Devlet Hatun'dur (Çifçi, 1996: 4).

İbrahim Bey'in vefatıyla (1443) (Uzunçarşılı, 1969: 133; Yücel 1993: 148; Yaman, 1935: 148) beyliğin başına geçen büyük oğlu İsmail Bey, beyliğinin ilk yıllarında idarede hak iddiasında bulunan kardeşi Kızıl Ahmed Bey'le mücadele etmek zorunda kaldıysa da bu sorunu çözdü (Yaman, 1935: 149; Uzunçarşılı, 1969: 135).

Dönemin güçlü devleti Osmanlı ile dostane ilişkiler kuran İsmail Bey, Sultan II. Murad'la barış içinde kalmayı başardı. Bu dostluğun nişanesi olarak II. Murad'ın kızı Hatice Sultan ile evlendi (Öztuna, 1996: 84). Yine II. Mehmed'in Dulkadiroğlu beyi Süleyman'ın kızı Sitti Hatun'la yaptığı iki ay devam eden evlilik merasi-

1 Cándâr, Farsça Cân ve Dâr kelimelerinin birleşmesiyle "Silah Taşıyan" anlamında bir terimdir ve genel olarak değişik milletlerden alınan ve özel olarak yetiştirilen hassa askeri anlamında kullanılan, Selçuklularda süvarilerden oluşan muhafız birliğinin adıdır. (Bkz. Mansurođlu, 1978: 24; Tane-ri, 1993: 145).

2 İsmail Bey kendisini: "السلطان و الحاقان الأعظم مولي ملوك العرب و العجم كمال الدولة والدين اسماعيل بن المرحوم ابراهيم بك بن اسفنديار خان ... " şeklinde ifade ederken (Bkz. VGMA, Anadolu Defteri, 582/1, s. 228, sr. 158), Filibe Markova köyündeki cami için yaptığı vakıf yerleri ile ilgili 29 Cemaziyelahir 882/8 Ekim 1477 tarihli vakfiyede ise "كمال ملت والدين" olarak ifade etmektedir. (Bkz. BOA, AE.SMMD.II. 1 – 57.)

mine katıldı (Yücel, 1993: 148; Yücel, 1980: 103; Yinanç, 1989: 55). İstanbul'un fethinde yer alarak destek verdi (Yücel, 1993: 148; Abdulkadiroğlu, 1989: 47).

İsmail Bey, dönemin siyasi konjonktürünü değerlendirmesini bilmiş ve Anadolu beyliklerinin Osmanlı'ya teslim olarak tarih sahnesinden silindiği bir dönemde yirmi yıla yakın bir süre sosyal becerisi ve siyasi dehasıyla beyliğini ayakta tutmasını bilmiştir. O, bu dönemde Osmanlı ile birlikte dönemin güçlü ve ticari kolonileri ile ün salan Venedik ve Cenevizlerle de ilişki kurmanın yollarını aramıştır. Osmanlı devleti ile münasebetleri iyi olan Cenevizlilere daha müsamahakâr davranırken Venediklilere mesafeli durmuştur. Venedik devleti mesafeyi kaldırmak ve ilişkilerini geliştirmek için 1444 yılında kendisine elçi dahi göndermiştir (Yücel, 1980: 101).

Fatih'in İstanbul'u alması, Akkoyunlular ve Karamanoğulları ile birlikte Candaroğulları'nı da huzursuz etmişti. Sıranın kendilerine geldiğini hisseden bu beylikler Anadolu'da Osmanlı'ya karşı ittifak arayışına girmişlerdi. Aynı şekilde destek sağlamak amacıyla Papalık ve İtalya devletleriyle de temas halindeydiler. Bu çabanın neticesinde 1460 yılında Roma'ya ittifak için gelen doğu ülkeleri elçileri içerisinde İsmail Bey'in elçisi de bulunuyordu. Bu görüşmeler Fatih'in Candaroğulları Beyliğine son vermesine mani olamadı (Turan, 1980: 190).

II. Mehmed, fethin ardından kendisine tehdit olarak gördüğu Trabzon-Rum imparatorluğuna son vermek istiyordu. Bu gayeyle yola çıkmada önce Veziri Mahmut Paşa'yı göndererek yüz parça geminin bakım ve ihtiyaçlarının Sinop'ta bulunan Candaroğlu beyi tarafından karşılanmasını istedi. Bu talepler bir dostluk nişanesi olarak İsmail Bey tarafından yerine getirildi. Tüm bu iyi niyet ve desteğe rağmen II. Mehmed'in Kastamonu beyliğine son vermek düşüncesini anlayan İsmail Bey, vezir Mahmut Paşa'nın siyasi oyunları, kardeşi Kızıl Ahmed Bey'in bitmeyen ihtirası nedeniyle şahsının ve ailesinin can ve mal güvenliğinin sağlanması mukabilinde Sinop kalesinin anahtarlarını Mahmud Paşa'ya sulh yoluyla teslim etti (Matrakçı Nasuh, 2019: 263-264; Aşıkpaşazâde, 2003: 234-237).³

İyi bir siyaset adamı olan İsmail Bey'in dönemin en muhkem ve savunması en iyi kalelerinden Sinop'u direniş göstermeden sulh yoluyla Fatih'e teslim etmesinin altında başka saiklerin olduğu belirtilmektedir. Abdülkerim Abdulkadiroğlu, bu hususu İsmail Bey'in bizzat İstanbul'un fethinde bulunarak maddi ve manevi tecellilere şahit olması, Hz. Peygamberin müjdesinin anlamını kavraması ve daha

3 Aslında İsmail Bey, Sultan Fatih ile dostane ilişki içerisinde olmak için elinden geleni yapmış, Fatih'in talebi üzerine oğlu Hasan Bey'i karşılama yapmak üzere Ankara'ya göndermiş, Mahmut Paşa'nın gemilerinin bakım ve lojistiğini sağlamış, ancak yanına Kızıl Ahmed'i almış olan Fatih'in beyliğine son verme konusundaki gizli arzusunu engelleyememiş ve çaresiz teslim bayrağını çekmiştir. (Bkz. Hammer 1947: 58.) Kalenin anahtarlarını kendi rızası ve direniş göstermeden teslim eden İsmail Bey, Sultan Fatih tarafından büyük iltifatlara mazhar olmuş, kendisini ayağa kalkarak ve birkaç adım mesafeden karşılayarak yanına oturtmuş, elini öpmek isteyen İsmail Bey'e: "Sen benim büyük kardeşimsin (abimsin), uygun mudur elimi öpmek!" diyerek ona karşı saygısını izhar etmiştir. (Bkz. Aşıkpaşazâde, 2003: 237. Tursun Bey, (t.y): 84-85; Matrakçı Nasuh, 2019: 264; Hamid Vehbi, 1301: 1346).

da önemlisi güçlü olanın yanında durarak İslam birliğinin sağlanmasına katkı yapmak olarak yorumlamaktadır (Abdulkadiroğlu, 1988: 47).⁴

İsmail Bey, Sinop kalesini tesliminden sonra II. Mehmed'den Yenişehir, İnegöl ve Yarhisar'ı istemiş, bu talebi Sultan tarafından uygun bulununca bütün varlıklarını ve aile efradını yanına alarak Yenişehir'e yerleşmiştir (Aşıkpaşazâde, 2003: 238).⁵ Buraya yerleşmesinin üzerinden birkaç ay geçtikten sonra kendisine dirlik olarak Filibe'nin Markova köyü teklif edilince Filibe'ye göçmüştü⁶ ve vefatına kadar burada yaşamış (1479) ve Filibe'de inşa ettirdiği Bey Mescidi'nin yanındaki türbeye defnedilmiştir (Öztuna, 1996: 84; Gökbilgin, 1952: 328; Yaman, 1935: 152; Aşıkpaşazâde, 2003: 242).⁷

2. İlimi Kişiliği

İsmail Bey, idari ve siyasi başarısının yanında ilmi kişiliği ile de ön plana çıkmıştır (Ozanoğlu, 1959: 4). O, ilmi kişiliğinin bir yansıması olarak ilim adamlarını himaye etmiş, başında bulunduğu Kastamonu beyliğinin en parlak ilim merkezleri arasında yer almasını sağlamıştır. Dönemin ünlü âlimlerinin Kastamonu'da toplanmalarını, verimli telif eserler meydana getirmelerini teşvik etmiştir. O'nun döneminde kiraat alanında bizzat emriyle Kastamonulu Ömer tarafından *Risale-i Münciye*; tasavvuf alanında Halit oğlu Yunus tarafından *Miyâru'l-ahyâr ve'l-eşrâr* ve yine O'nun adına göz hastalıkları konusunda Sinoplu Halil oğlu Mü'min tarafından *Miftâhu'n-nûr ve hazâinü's-sürûr* adlı eserler meydana getirilmiştir (Abdulkadiroğlu, 1988: 15). Buna ilave olarak Anadolu'da matematik, astronomi ve coğrafya öğretimini başlatan iki âlimden biri olan ve bu günkü Azerbaycan sınırları içinde bulunan Şirvan'ın Şemâhî kasabasından Fethullah Şirvânî dahi Kastamonu'ya geleerek İsmail Bey'in medreselerde ders vermiştir (Akpınar, 1995: 465). Öte yandan adına medrese ve kütüphane yaptırdığı Niksarlı Muhyiddin, Seyyid Ali A'cemî, Tebrizli fikir adamı Mevlana Kemal gibi zevatı himaye etmesi, Kastamonulu Tûrâbî, Hamdi, Senayî ve Hâkî gibi şair ve edipleri kollaması, Hayreddin Halil gibi müderrislerin Kastamonu'daki ilim faaliyetlerinde yer almaları İsmail Bey'in ilim adamlarına verdiği değeri ortaya koymaktadır (Yaman, 1935: 152, 153). Dönemin şartları ve ilmi konumu dikkate alınırsa Niksarlı Mehmet için yaptırdığı kütüphaneye dini ve alet ilimleri içerikli 300 kitap vakfetmesi onun ne kadar ileri görüşlü bir bey olduğunu ortaya koymaktadır (Uzunçarşılı, 1969: 144; Yaman, 1935: 152).

4 İsmail Bey'in sulh yoluyla kaleyi teslim etmesini iyi okumak gerekir. Çünkü Sinop kalesi çok müstahkem bir mevkiye yer alıp etrafı denizle çevrili bir konumda idi. Ayrıca kalede 400 top, 2000 topçu ile 10.000 kişilik düzenli bir ordu bulunuyordu. (Bkz. Hammer, 1947: 59.)

5 Öte yandan Fatih tarafından İsmail Bey'in oğlu Hasan'a da Bolu Sancak beyliği verilerek aileye her bakımdan maddi- manevi iltifatlar edilmiştir. (Bkz. Hamid Vehbi, 1301: 1347).

6 Aşıkpaşazâde, İsmail Bey'in kendisine verilen Bursa civarını bırakıp Filibe'ye kendi isteğiyle gitmediğini, bunun nedeninin kardeşi Kızıl Ahmed'in kendisine teklif edilen Mora Sancak beyliğine gitmeyecek önce Karamanoğlu'na, daha sonra da Uzun Hasan'a iltica etmesinden hareketle, II. Mehmed'in onun da de kaçmasından endişe etmesi neticesinde Filibe'ye gönderildiğini söyler. (Bkz. Aşıkpaşazâde, 2003: 242).

7 Aslında İsmail Bey, vefatının ardından kendisinin defnedilmesi için Kastamonu'da bir türbe yaptırmıştır. (Bkz. Yaman, 1935: 162.) Ancak Lokman süresi 31/34. ayetindeki "...Hiçbir kimse hangi yerde öleceğini bilmez..." hükmü tecelli etmiş ve kendi yaptırdığı türbeye gömülmek nasip olmuştur. Filibe'de yaptırdığı "Bey Camii" adıyla anılan cami ve türbesi 1914 yılında tahrip edilmiştir. (Bkz. KIEL, 1996: 80.)

O, yönetimde bulunduğu Zaman diliminde çekişmeden uzak durmuş, kendisini Kastamonu'nun imar, ilim ve sanat yönünden yükselmesi ve ilerlemesine adanmıştır. Bunun neticesinde Kastamonu, devrinin en önemli ilmi merkezlerden biri hüviyetini kazanmış ve bu parlaklık O'nun vefatından sonra da uzun yıllar devam etmiştir (Yaman, 1935: 152).

İsmail Bey'in hocaları ve kimlerden hangi dersleri okuduğu hususunda bir bilgi elde edilememiştir. Ancak ilim adamlarını himaye etmesi, Hanefi mezhebini dikkate alarak bir fıkıh kitabı yazabilmesi iyi bir eğitim aldığı göstermektedir. Bu hususta değerlendirme yapan İhsan Ozanoğlu, İsmail Bey'in düzenli bir eğitim aldığı, babası İbrahim Bey tarafından özel hocalar gözetiminde devlet idaresi, askerlik ve ilim başta olmak üzere her sahada yetiştirildiğini söylemektedir (Ozanoğlu, 1959: 4).⁸ Aldığı eğitim neticesinde âlim, fazıl, halim, selim bir zat haline gelen İsmail Bey, Kastamonu halkı tarafından çok sevilmiş ve aradan beş asır geçmesine rağmen bu sevgi canlılığını muhafaza etmiştir.

İsmail Bey'in bizzat kendisinin kaleme aldığı *Hulviyyât-ı Sultânî* adını verdiği ilmihal tarzındaki eseri gerçekten iyi yetiştirildiğin bir göstergesidir. Bu eserin iki özelliği öne çıkmaktadır. Birincisi *Hulviyyât* ismin verilmesi,⁹ ikincisi ise Türkçe yazılmasıdır. Yaşadığı dönemde Arapça ve Farsça eserler yazmanın revaçta olduğu dikkate alınırsa Türkçe fıkıh eseri ortaya koymanın kıymeti ortaya çıkmaktadır. Arapça ve Farsçaya hâkim olduğu halde mütevazı davranarak Arapça bilmediğini ima etmiş, Türkçe yazmasının gerekçesi olarak da Arapça ve Farsça bilmeyenlerin kitabı okuyarak faydalanmalarını sağlamak olduğunu söylemiştir (İsmail Bey, 971/1563: 3). Halkın esere olan teveccühü, şehirlerin merkez camilerinde yer almasını sağlamış, reayaya okunması için fermanlar yazılmıştır (Abdulkadiroğlu, 1988: 54).

Herkesin kılıcından korktuğu, ilminden medet umduđu¹⁰ İsmail Bey'in bu eseri fetvalardan oluşan bir fıkıh kitabıdır. *Hulviyyât*, tatlılar demektir. 77 babdan oluşan eser, inanmış bir müminin günlük hayatında, özellikle de ibadetler konusunda karşısına çıkacak bütün sorunlarının cevabını bulabileceği bir eser özelliği taşımaktadır (Abdulkadiroğlu, 1988: 50).¹¹

Bu eserin ülkemizde 84, yurt dışında ise 23 olmak üzere toplam 107 nüshası tespit edilmiştir. Çokça rağbet gören eserin özel kütüphane ve şahısların koleksiyonlarında daha fazla nüshasının olması ihtimal dâhilindedir. Bunların varlığı zamanla ortaya çıkacaktır. Ancak şu anda tespit edilen Türkiye ve dünyanın farklı yerlerindeki nüshaların listesi aşağıdaki gibidir (Karagöz, 2014: 25).

8 Candaroğulları Beyleri ilme, âlime, ilmi müesseselere değer verdikleri gibi kendileri de ilim konusunda iyi yetiştirilmişlerdir. Mesela İsmail Bey'in babası İbrahim Bey için babası İsfendiyar Bey'in bizzat oğlunun okuması için müellifi belli olmayan *Cevâhiru'l- Esfad* adlı satır arası Kuran tefsirini yazdırması bu gerçeğe ışık tutmakta, ailenin ilme olan ilgisi göstermektedir (Bkz. Güloğlu, 2018: 27).

9 "*Hulviyyât-ı Sultânî*" Sultanın tatlıları anlamına gelmektedir. Gerçekten İsmail Bey'in eseri dönemin şartları da dikkate alındığında ismi Arapça, ancak içeriği Türkçe olan şeker tadında bir yapıttır.

10 İsmail Bey zamanında Kastamonu'ya gelen ve yanında birkaç gün kalan Şair Hâmidî, içerisinde yer alan pek çok kasidesinin Fatih Sultan Mehmed'e ait olmasıyla birlikte ona da divanında büyük yer ayırarak övgü dolu sözler söylemektedir. (Bkz. Yaman, 1935: 153-154.)

11 *Hulviyyât-ı Sultânî* adlı eserin 3 ve 4. sayfaları fotoğrafı için bkz. EK: 1)

Candaroğlu İsmail Bey (1419-1479) Ve Medresesi

Sıra N.	Bulunduğu Yer	Demirbaş No	Kütüphane Adı
1	Ankara	Y/735	Türk Tarih Kurumu Başkanlığı Kütüphanesi
2	Ankara	Y/391	Türk Tarih Kurumu Baş. Küt.
3	Ankara	01 Hk 490 DVD: 974	Adana İl Halk Küt. (Mil. Küt.)
4	Ankara	50 Ür 235DVD: 1853	Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Küt. (Mil. Küt.)
5	Ankara	06 Hk 1258DVD: 1268	Adnan Ötüken İl Halk Küt. (Mil. Küt.)
6	Ankara	06 Hk 2131/1-8	Adnan Ötüken İl Halk Küt. (Mil. Küt.)
7	Ankara	06 Mil Yz B 801 DVD: 843	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
8	Ankara	06 Mil Yz B 812 DVD: 847	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
9	Ankara	06 Mil Yz B 704 DVD: 809	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
10	Ankara	06 Mil Yz B 218 DVD: 653	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
11	Ankara	06 Mil Yz B 623 DVD: 781	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
12	Ankara	06 Mil Yz B 72 DVD: 612	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
13	Ankara	06 Mil Yz B 486 DVD: 732	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
14	Ankara	06 Mil Yz A 5601 DVD: 329	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
15	Ankara	06 Mil Yz A 4414/2 DVD: 244	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
16	Ankara	06 Mil Yz A 5600 DVD: 329	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
17	Ankara	06 Mil Yz B 1025 DVD: 1801	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
18	Ankara	06 Mil Yz A 9169 DVD: 1793	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
19	Ankara	Yz. B 43	Türk Dil Kurumu Küt. Türkçe Yazmaları

Candaroglu İsmail Bey (1419-1479) Ve Medresesi

20	Çorum	19 Hk 1470	Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi
21	Edirne	22 Sel 4947	Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi
22	Edirne	22 Sel 4948	Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi
23	Edirne	22 Sel 408	Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi
24	Erzurum	25 Hk 23919	İl Halk Kütüphanesi
25	İstanbul	OE-Yz-583	İBB. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Türkçe Yazmaları
26	İstanbul	B. 19	İBB. Atatürk Kitaplığı Türkçe Yazmaları
27	İstanbul	MC. Yz.109	İBB. Atatürk Kitaplığı Cevdet Yazmaları
28	İstanbul	S.H.M.H.K.Yaz. 87/1	Hüseyin Kocabaş Kitaplığı Türkçe Yazmaları
29	İstanbul	34 Ae Şerhiye 1292	Millet Küt. Ali Emiri Koleksiyonu
30	İstanbul	34 Nk 1511	Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi
31	İstanbul	34 Nk 1512	Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi
32	İstanbul	34 Nk 1513	Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi
33	İstanbul	34 Nk 1514	Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi
34	İstanbul	34 Nk 1515	Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi
35	İstanbul	Y-74	Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Tercüman Gazetesi Küt. Türkçe Y.
36	İstanbul	E.H. 750	Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmalar
37	İstanbul	E.H. 721	Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmalar
38	İstanbul	H.151	Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmalar
39	İstanbul	H.134	Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmalar
40	İstanbul	H.S. 374	Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmalar

Candaroglu İsmail Bey (1419-1479) Ve Medresesi

41	İstanbul	883	Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Türkçe Yazmalar
42	İstanbul	T.6249	İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü Nadir Eserler Küt.
43	İstanbul	T. 6243	İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü Nadir Eserler Küt.
44	İstanbul	T. 100	İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü Nadir Eserler Küt.
45	İstanbul	T. 928	İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü Nadir Eserler Küt.
46	İstanbul	T. 5849	İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü Nadir Eserler Küt.
47	İstanbul	01141	Ayasofya
48	İstanbul	01440	Ayasofya
49	İstanbul	00670	Esad Efendi
50	İstanbul	02455	Fatih
51	İstanbul	00860	Hacı Mahmud Efendi
52	İstanbul	00928	Hacı Mahmud Efendi
53	İstanbul	06397	Hacı Mahmud Efendi
54	İstanbul	00478	Hamidiye
55	İstanbul	00313	Hekimoğlu
56	İstanbul	00225	İzmir
57	İstanbul	00104	Mührîşah Sultan
58	İstanbul	00288	Pertevniyal
59	İstanbul	00195	Râşit Efendi
60	İstanbul	00086-M	Salih Hatun
61	İstanbul	00688	Serez
62	İstanbul	00699	Serez
63	İstanbul	01041	Yazma Bağışlar
64	İstanbul	03688	Yazma Bağışlar
65	İstanbul	02974	Bayezid
66	İstanbul	03211	Bayezid
67	İstanbul	03212	Bayezid

Candaroğlu İsmail Bey (1419-1479) Ve Medresesi

68	İstanbul	08865	Bayezid
69	İstanbul	0792	Hü dai Efendi
70	İstanbul	00790	Hü dai Efendi
71	İstanbul	0332	Fotokopi olarak bulunmaktadır
72	İstanbul	0152	Özel
73	İstanbul	00765	Şehit Ali Paşa
74	Kastamonu	37 Hk 3710/1	İl Halk Kütüphanesi
75	Kastamonu	37 Hk 3714	İl Halk Kütüphanesi
76	Kastamonu	37 Hk 3050	İl Halk Kütüphanesi
77	Kastamonu		Mustafa Gezici Özel Şahıs Koleksiyonu
78	Konya	42 Kon 2755	Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi
79	Konya	42 Kon 5655	Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi
80	Konya	42 Kon 4174	Karatay Yusuf ağa Kütüphanesi
81	Konya	42 Yu 9954	Karatay Yusuf ağa Kütüphanesi
82	Kütahya	43 Ze 177	Zeytin oğlu Koleksiyonu Zeytin oğlu İlçe Halk Küt.
83	Kütahya	43 Va 1636	Vahitpaşa İl Halk Kütüphanesi
84	Manisa	45 Ak Ze 5955	Akhisar Zeynelzade Koleksiyon Manisa İl Halk Küt.
85	Almanya	Hs.or.quart 1111 Staatsbibliothek, Berlin	Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
86	Almanya	Ms.or.quart 1815 Staatsbibliothek, Berlin	Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
87	Almanya	Ms.or.fol.4149 Staatsbibliothek, Berlin	Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
88	ABD	Third Series New Accession 469	New Jersey Princeton Üniversitesi Türkçe Yazmaları
89	ABD	Third Series New Accession 427	New Jersey Princeton Üniversitesi Türkçe Yazmaları

Candaroğlu İsmail Bey (1419-1479) Ve Medresesi

90	ABD	Garrett Collection Yahuda Series Ottoman Turkish 1424Yq	New Jersey Princeton Üniversitesi Türkçe Yazmaları
91	Avusturya	A.F. 169(252)	Avusturya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
92	Bosna Hersek	431	Gazi Hüsrev Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
93	Bosna Hersek	185	Gazi Hüsrev Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
94	Bosna Hersek	R- 2856	Gazi Hüsrev Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
95	Fransa	Gaulmin/Regius, 1238	Fransa Milli Küt. Türkçe Yazmaları
96	İngiltere	Or. 5963	İngiltere Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
97	Mısır	Fıkh-ı Hanefi Türkî Talat 103	Kahire Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
98	Mısır	Fıkh-ı Hanefi Türkî 110	Kahire Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
99	Mısır	Fıkh-ı Hanefi Türkî Talat 32	Kahire Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
100	Mısır	Fıkh-ı Hanefi Türkî Talat 64	Kahire Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
101	Mısır	Funûn-ı Mütenevvia Türkî 268	Kahire Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
102	Mısır	Fıkh-ı Hanefi Türkî Talat 112	Kahire Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
103	Mısır	Fıkh-ı Hanefi Türkî 110	Kahire Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
104	Polonya	Or. 46591	Filology Orientalney Uniwersytetu Jagiellonskiego W Krakowie (Polonya)
105	Tunus	10909	Tunus Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
106	Vatikan	Vat. Turco 21	Vatikan Kütüphanesi Türkçe

			Yazmaları
107	Vatikan	Vat. Turco 126	Vatikan Kütüphanesi Türkçe Yazmaları

3. Vakıfları

İsmail Bey, Kastamonu ve çevresini ekonomik açıdan da geliştirerek parlak bir dönem yaşamasını sağladı. Döneminde 4 adet bakır paranın basılması bu zenginliğin yansımasıdır (Yaman, 1935: 157). Gerçek manada zühd sahibi ve dünya malına değer vermeyen bir kişiliğe sahip olduğundan malını vakıf eserlerine sarf ederek zenginliğini halkın menfaati için kullandı.¹² Yönetimde bulunduğu yaklaşık yirmi yıllık süreçte Candaroğlu beyliğinin merkezi Kastamonu ve 17 yılını geçirdiği Filibe’de vakıflar kurarak ardında sayısız eserler bıraktı (VGMA, Anadolu Defteri, 582/1, s. 255, sıra 156; Yaman, 1935: 154, 156, 157, 166).

Kastamonu Araç Oyacalı köyünde han; yine Araç Küre-i Hadid (Demirli) köyünde İsmail Bey Camii; Devrekâni Çayırıcık köyünde İsmail Bey Camii, Kastamonu’da İsmail Bey hamamı ve hanı Kastamonu’daki vakıf eserlerindedir (Yaman, age, 154, 156, 157, 166). Vakıf eseri olarak esas mührünü ise Kastamonu’da Şehinşah kayası olarak bilinen yerde cami, imaret, medrese, sıbyan mektebi, kütüphane, türbe, han, hamamdan oluşan ve “Emîr İmaret”, “Yeni İmaret”, “Küçük İmaret” ve “Aşağı İmaret” olarak bilinen külliye ile vurdu (Çobanoğlu, 2001: 87).

İsmail Bey, Markova’ya yerleşmesinden sonra Filibe’de Bey Camii adında bir cami, iki mescid, bir türbe ve estetik güzelliği göz kamaştıran çifte hamam yaptırdı. Ayrıca Markova’ya yakın Rodop dağlarından Filibe’ye su getirtti. Bu gün çifte hamam hala varlığını korurken yaptırdığı cami ve türbesi 1914’te tahrip edildi (Kıal, 1996: 80).

Filibe’deki bu eserlerinin yaşaması için iki adet vakıf kurdu. Vakfın ilki 2 Muharrem 872/3 Ağustos 1467 tarihli olup bununla mülkiyetinde olan Markova köyünü vakfetti (VGMA, Defter No: 630, s. 974). İkincisi ise 1 Şevval 876/12 Mart 1472 tarihli olup Filibe’ye bağlı Kadı köyünde üç değirmen, Hacı Halil köyünde arazi ve değirmen, Kara Reis köyündeki değirmenleri vakfetti ve elde edilen gelirin Markova’da yaptırdığı mescidin ve su yollarının tamiri için harcanmasını şart koştı (VGMA, Defter No: 628, s. 449).¹³

4. İsmail Bey Medresesi

Medrese, Kastamonu’da Şehinşah kayası olarak bilinen yerde imaret, han, türbe, sıbyan mektebi ve camiden oluşan külliyenin bir parçası olarak inşa edilmiştir. Vakfiyeden anlaşıldığına göre medresenin yapılış amacı; medresede ümmet arasında saygın ve peygamber mirasına sahip çıkacak gerçek âlimlerin tedris ile

12 Bu hususta İsmail Bey, “Dünyaya tefekkür ve ibret gözüyle bakılması gerektiği, bulutları yağmursuz, sıhhati, hastalıktan ibaret ve dünyada giyilmesi lâzım gelen elbisenin de ancak zühd ve takva elbisesi olduğunu, dünyadan azık edinmenin çok hayırlı ve faydasının daha kalıcı olduğunu, dünyanın uykuda gelen bir hayale benzediğini, dünya ve içindekilerin hepsinin yok olacağını” söylemektedir. Öte yandan kendisi dindar ve takva sahibi olduğu kadar, imarete kalacak olan insanların da dindar olmalarını şart koşturmuştur. Bu yüzden vakfa günahkâr, namaz kılmayan ve medrese ve vakıfta olup ta cemaate katılmayanların musallat edilmemesini istemiştir. (Bkz. VGMA, Anadolu Defteri, 582/1, s. 255, sr. 156.)

13 İlgili vakfiye için bkz. Ek: 2; yaptırdığı çifte hamam ve cami fotoğrafları için bkz. Ek: 3-4.

görevlendirilmesi, vazife üstlenen bu âlimlerin ise Allah'a bağlı olanları ebedî cennete ulaştıracak, kendilerine sığınanlar için kalkan vazifesi yapacak eğitim vermedir. Bunların gerçekleşmesi için de medresedeki eğitimin faydalı olmasının yanında verimli olması amaçlanmıştır (VGMA, Anadolu Defteri, 582/1, s. 255, sr. 156).

Medrese, İsmail Bey Camii'nin avlusunda kuzey yönünde yer almaktadır. Tek katlı ve iki eyvanlı olup 10.45x9.96 m. boyutlarında kareye yakın bir avluyu çevreleyen U şeklinde on hücre ve ortada yer alan 7.01x6.25m. ebadında dershaneden ibarettir. Ana eyvan kubbe ile örtülüdür. Giriş eyvanı ve avluyu üç taraftan saran odalar beşik tonozlarla kaplıdır. Odaların dışarıya bir veya iki penceresi bulunmakta, her odada bulunan ocak ve dolap nişleri göze çarpmaktadır. Medrese, 1180 (1766-67) ve 1306 (1888) tarihlerinde onarım görmüş ve en son 1992 yılında restore edilmiştir (Eyüpgiller, 1999: 80; Çifçi, 2018: 1/345; Çobanoğlu, 2001: 88).¹⁴ Medrese binası bugün ticari bir mekân olarak kullanılmaktadır.

Medresenin kapısı üstündeki 0.40x0.45 edatındaki kitabede yaptırının ismi yer almamakta ve 880/1475 tarihi not düşülmektedir. Üç satırdan oluşan kitabe şu şekildedir:

بسم الله الرحمن الرحيم قال النبي عليه السلام

من فتح له باب الدعاء فتحت له ابواب الجنة

فواقف المدرسة يدعي اليه بتاريخها ان رحمة الله عليه . 1 1

Besmele ile başlayan kitabede Hz. Peygambere selam gönderildikten sonra ikinci satırda: "Kime dua kapısı açılmış ise ona rahmet kapıları açılmış demektir" hadisi zikredilmektedir (Tirmizî, "Daavât" 112). Üçüncü satırda: "Medresenin vâkıfına –ان رحمة الله عليه– tarihi ile dua edilir" denilmekte ve 880/1475 tarihi düşülmektedir (Yaman, 1935: 166; Behçet, 1341: 90). Bu tarih her ne kadar Osmanlı dönemini işaret etse de külliye vakfiyesinde medresenin zikredilmesi, müderrisinin aldığı maaştan Hanefi mezhebinden olmasına kadar ayrıntıya yer verilmesi medresenin İsmail Bey döneminde yaptırıldığı göstermektedir. Buradan hareketle bu kitabenin sonradan veya yapılan bir tamirin ardından konulduğu söylenebilir (Behçet, 1341: 90; Çifçi, 2018: 1/92).

Vakfiyede han, hamam, köyler ile gelir getiren çitlik ve bahçelerin gelirlerinin nerelere harcanacağı ayrıntılı olarak belirtilmiştir. Aynı senedde medresenin eğitim sistemi ile ilgili bazı şartlar açıkça yazılmıştır. Buna göre medresede Hanefi fıkhı ağırlıklı eğitim amaçlandığından medrese müderrisinin Hanefi mezhebinden, edebiyatı bilen, usul ve furû açısından şeriata aşına, diyanet ve takvasına güvenilir bir kişi olması istenilmiştir. İkinci olarak müderrisin tedrise ara vermeden devam etmesi, tefsir, hadis ve Hanefi fıkhı konularını okutması şart koşulmuştur. Müderrise maaş olarak her gün için on dört dirhem, her sene için de altı (müd) buğday ve altı (müd) arpanın tayin edileceği belirtilmiştir. Medresede kalan öğrencilere ise her gün için beş dirhem tahsis edilmiştir. İsmail Bey ve validesi Devlet Hatun, bu imaretin ve diğer hizmetlerle medresenin tedrisata devam etmesini sağlamak için hamamlar, değirmenler, dükkânlar, araziler, köyler, bahçeler, çiftlikler gibi birçok

14 İsmail Bey Külliyesi'nin vaziyet planı bkz. Ek: 5.

gayrimenkul mallarını vakfetmişlerdir (VGMA, Anadolu Defteri, Defter No. 582/1, s. 227, sr., 157; VGMA, Anadolu Defteri, Defter No. 582/1, s. 228, sr, 158; VGMA, Anadolu defter, Defter No. 582/1, s. 228, sr. 159; Çifçi, 2018: I/104; Yaman, 1935: 161; Kayaoğlu, 1991: 1043; BOA, C..BLD., 62 – 3062).¹⁵

İlk dönem kaynaklarını incelendiğinde Muhyiddin Mehmed Niksârî, Nime-tullahzâde İbrahim Efendi (Baltacı, 2005: 1/209), Fethullah eş-Şirvânî (Akpınar, 1995: 464), Seyyid Ali el-A'cemî (Taşköprülüzâde, 1269: 178), Mevlâ İbrâhîm bin Nî'metu'llâh (İbn Rüşenizâde) (Atâî, 2017: 339) ve Es-Seyyid Musa Efendi (BOA, İE.EV.. 43 – 4848) gibi dönemin önemli şahsiyetlerinin İsmail Bey Medresesi'nde görev yaptıkları görülmektedir. 672/1273-1274 yıllarında yapıldığı anlaşılan Atabey Gazi Camii ile aynı ismi taşıyan ve cami ile aynı dönemde veya kısa bir zaman sonra yapıldığı tahmin edilen Atabey Gazi medresesinden sonra Kastamonu'daki en eski eğitim kurumlarından olan İsmail Bey Medresesi, XVI. yüzyılda Osmanlı eğitim sisteminde yirmili medreseler içinde yer almıştır (Baltacı, 2005: I/209).

XIX. yüzyılın ikinci yarısında medresede öğrenci sayısının 20-40 arasında değiştiği ve bu yıllarda İzhâr, Avâmîl, Halebî derslerinin okutulduğu görülmektedir (KVS, 1289: 152; KVS, 1290: 132). Bu yıllarda öğrenci sayısı ve okutulan derslerden hareketle medresenin ihtişamlı günlerini geride bıraktığı söylenebilir.

4.1. İsmail Bey Medresesi Son Dönem Müderrisleri

4.1.1. Abdülaziz Efendi (? - 1296/1879)

Abdülaziz Efendi, XIX. yüzyılda Kastamonu'nun yetiştirdiği Nakşibendiye-nin Hâlidiye kolunun temsilcilerinden 1291/1874-5 yılında vefat eden ve Ahmed-i Siyâhî olarak tanınan Haddâdizâde Şeyh Hacı Ahmed Ziyaeddin Efendi'nin üç oğ-lundan en büyükleridir (Yılmaz, 2019: 40; Zühdî, 1308: 31). Abdülaziz Efendi, me-validen olup İsmail Bey Medresesi'nde 1286/1869-70 yılında 25 (KVS, 1286: 74), 1293/1876 yılında 20 (KVS, 1292: 167) öğrenciyi okutmuştur. Şeyhülislam Urya-nizâde Ahmed Es'ad Efendi'nin çok sevdiği bir kişi olup kendisine İzmir paye-i mü-cerredü verilmiştir. 1296/1879 senesinde İstanbul'a gelmiş ve burada vefat etmiş-tir. Meşihat makamının izniyle de Yâ Vedûd türbesine defnedilmiştir. Abdülaziz Efendi, Şeyhzâde olarak bilinmektedir (MA, SAİD., 76/24, 1).¹⁶

4.1.2 Hasan Efendi

Hasan Efendi'nin eğitim hayatı, şahsiyeti, ailesi ve vefat tarihi hakkında bir bilgi elde edilememiştir. 1289/1872 yılından itibaren İsmail Bey Medresesi'nde müderrislik yaptığı, 20 öğrencisinin bulunduğu ve Câmî, Avâmîl ile Halebî derslerini okuttuğu görülmektedir. 1292/1875-6 yılına gelindiğinde ise Hasan Efendi'nin öğrenci sayısının 5'e kadar düştüğü ve bu beş öğrenciye Cami, İzhâr ve Halebî

15 Vakfın erken dönem 901/1495 yılına ait Arapça vakfiye sureti ve medresenin krokisi ile son duru-munu gösterir fotoğraflar için bkz. EK: 6, 7, 8); Oldukça fazla akarâtı bulunan vakfın gelir düzeyi de o derece yüksektir. Misal kabilinden belirtmek gerekirse vakfın 1868-1869 yıllarına ait gelir mikta-rı 43.639 kuruştur (BOA, EV.d., 19409-13) (İlgili muhasebe kaydı için bkz. Ek: 9).

16 Kastamonu'da Nakşibendî tarikatının postnişini olan Ahmed Hicâbî, kardeşi Abdülaziz Efendi'nin vefatı nedeniyle Abdülaziz Efendi'nin oğlu olan ve daha sonra babasının görev yaptığı İsmail Bey Medresesi'nde müderrislik yapan Arif Efendiye yazdığı taziye mektubu 29 Rebiulevvel 1296 (23 Mart 1879) tarihini göstermektedir. Bu mektuptan Abdülaziz Efendi'nin 1296 yılında vefat ettiği anlaşılmaktadır. (Bkz. Zühdî, 1308: 98.)

derslerini okuttuğu anlaşılmaktadır (KVS, 1289: 152; KVS, 1290: 132; KVS, 1291: 154; KVS, 1292: 167).

4.1.3. Mehmed Ârif Efendi (1270/1854 - ?)

9 Zilkade 1270/1 Ağustos 1854 tarihinde Kastamonu Cebrâil mahallesinde doğan Mehmed Ârif Efendi, Hâlid-i Nakşibendî halifelerinden Şeyh Hacı Ahmet Siyahî Efendi'nin torunu, İsmail Bey Medresesi'nde müderrisi ve İzmir paye-i mücerredî sahibi Abdülaziz Efendinin oğludur. Annesinin ismi Hanım'dır. Aile, babası tarafından Şeyhzâde olarak bilinmektedir (MA, SAİD., 76/24, 1, 2).¹⁷

Tahsil hayatına 1278/1861-2 yılında Çay Mahallesi Seyyid Ali mektebinde Kur'anı hatmederek başlamış, 1284/1867-8 yılında Kastamonu Rüşdiye mektebine girerek ilmi hal, Arapça ve Türkçe sarf ve nahiv, kıraati Osmani, Fârisi kitabet, *Zübde-i tarihi enbiya* ve *Muhtasarı hükümât-ı İslamiyye* tarihini, coğrafya-i umumi, hendese, hüsnü hat ve metin derslerini tamamlayarak şahâdetnâme almıştır. 1288/1871-2 yılında Kastamonu Merdiye medresesi müderrisi olan amcası Seyyid Ahmet Hicâbî'nin ders halkasına katılarak 10 Recep 1304/4 Nisan 1887 tarihinde icâzetnâme almaya muvaffak olmuştur. Daha sonra Kastamonu'nun tanınan Kurrâsı Hafız Sadık Efendi'den, kıraati seba ve aşareyi tamamlamıştır. Başarılı bir tahsil hayatı geçirmiş ve Arapça ile Farsça'yı konuşabilecek düzeyde öğrenmiştir. Orta boylu, ela gözlü, buğday tenli bir vücut yapısına sahip olup tek eşlidir (MA, SAİD., 76/24, 1, 2).¹⁸

1295/1878 yılında İstanbul'da Şeyhulislam Uryânizâde Ahmet Esad Efendi'nin camiinde İmam-Hatiplik yapmaya başlamıştır. 19 Safer 1296/31 Mayıs 1869 tarihinde ibtida hariç saniye-i İbrahim Ağa Bursa rütbesine erişmiştir. 1296/1879 yılı Nisan başından itibaren maaş-ı mahsusadan olmak üzere Edirne müderrisliği namıyla 100 kuruş maaş almaya başladığı sırada babası Abdülaziz Efendi'nin İstanbul'da vefatıyla boşalan İsmail Bey Medresesi müderrisliğine talip olmuştur. Evkafı hümayun nezaretinden oluşan bir heyet tarafından yapılan imtihanında başarılı bulunmuş ve 10 Zilkade 1296/26 Ekim 1879 tarihinde İsmail Bey Medresesi müderrisliği beratına nail olmuştur. Kendisine 1297/1880 yılında ibtidai haricden mûsıla-i sahn Sûfizâde Ferit Bey Bursa rütbesi verilmiş ve aynı yıl Kastamonu'ya dönerek İsmail Bey Medresesi'nde ders okutmaya başlamıştır. 26 Cemaziyelevvel 1302/13 Mart 1885 tarihinde vilayetin talebiyle görev süresini tamamlayan A'mâzâde Hafız Efendi'nin yerine 750 kuruş maaşla Kastamonu vilayeti İstinaf mahkemesi azalığına atanarak burada 2 yıl görev yapmıştır (MA, SAİD., 76/24, 1, 2). Daha sonra tekrar tedris faaliyetine geri döndüğü anlaşılan ve 1327/1909 yılında dahi İsmail Bey Medresesi'nde müderris olarak görev başında olan Arif Efendi'nin bu yıllarda aylık olarak 200 kuruş maaş aldığı görülmektedir (MA, MSH., DFT02, 02320/1, 60). 1332/1914 Yılında ise yıllık olarak 2800 kuruş maaş aldığı ve aylığının 233 kuruşa denk düştüğü anlaşılmaktadır (MA, MSH., DFT02, 02308/1, 102).

Üç yıl kadar amcası Ahmed Hicâbî'nin vasiyetiyle Hâlidî dergâhının postnişinliğinde bulunan Mehmed Ârif Efendi, daha sonra vakfiye şartlarını taşımadığı gerekçesiyle vazifeden azledilmiştir (Zühdî, 1308: 75, 82; BOA, İSTM.MŞH.DFT2.d,

17 Dedesi Hâlidî Nakşibendî şeyhi Ahmed Siyahî Efendi, Devriye rütbeli olup, Kastamonu'daki Kırkçeşme (Halidiye) medresesinde vazife yapmıştır. (Bkz. MA, SAİD., 76/24, 2).

18 Mehmed Arif Efendi'nin tercüme-i hal varakası için bkz. EK: 10.

1770, 215; BOA, İSTM.MŞH.DFT2.d, 1771, 83; BOA, İSTM.MŞH.DFT2.d, 1772, 35, 173). Vefat tarihi tespit edilememiştir.

4.1.4. Sâlih Zühdü Efendi

Meşihat arşivinde bulunan sicill-i ahvalde bulunan dosyalarda adına açılmış bir dosya bulunmamaktadır. Bununla birlikte aynı yerde bulunan diğer kişilerle ilgili dosyalarda kendisinden ders alan öğrencileri hakkında verilen bilgilerden Kastamonu Küre nahiyesi Tefikiye ve İnebolu Hamidiye medreselerinde müderrislik yaptığını anlaşılmıştır.¹⁹

İnebolu medresesinde 17 Zilkade 1310/2 Haziran 1893 tarihinde 200 kuruş maaşla ifayı vazife eden Salih Zühdü Efendi, bu yıllarda yüzü aşkın talebeye ders okutmuştur. Bab-ı Meşihatta yapılan ehliyet sınavında başarılı olmuş, okuttuğu çok sayıda öğrencinin karşılığında aldığı az maaş nedeniyle maaşının 500 kuruşa çıkarılması talep etmiştir. Neticede kendisine 27 Safer 1311/9 Eylül 1893 tarihinde 400 kuruşun tahsis edildiği arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır (BOA,HH.İ,86-4). 1317/1909 ve 1318/1910'lu yıllarda geçici bir süre niyabeten İsmail Bey Medresesi'nde müderrislik vazifesinde bulunmuş ve bu yıllarda 42 talebeyi okutmuştur (SNMU, 1317: 1316; SNMU, 1318: 1488; SNMU, 1319: 756; SNMU, 1321: 618.). Daha sonra tekrar İnebolu'ya dönmüş, 1320/1902-3'lü yıllara kadar İnebolu Medresesi'nde müderris olarak görev yapmış ve yüzü aşkın talebeye ders okutmuştur (SNMU, 1321: 618). Salih Zühdü Efendi'nin vefat tarihi tespit edilememiştir.

5. İsmail Bey Kütüphanesi

Medresesi ile aynı dönemde medresenin içinde İsmail Bey tarafından (Ozanoğlu, 1959: 4)²⁰ inşa edilen kütüphane Niksarlı Muhyiddin Mehmet için yaptırılmış ve içine şeriyât ve akliyat'a dair 300 kitap vakfedilmiştir (Uzunçarşılı, 1959: 152).

Vakfiyeden anlaşıldığına göre müderris tarafından tayin edilecek olan güvenilir bir bevvab talebeye nezaret etmenin yanında onlara gözetmenlik yapacak, medresede vakıf olarak bulunan kitapları koruyacak, ilim ehlinde bu kitaplar esirgenmeyecek, müderrisin izni olmadıkça öğrenciler kitapları başkasına vermeyecektir (VGMA, Anadolu Defteri, 582/1, s. 255, sıra 156).

Başlangıçta 300 kitap vakfedilen kütüphanede XIX. yüzyıl sonlarına kadar olan sürede kaç kitabın ilave edildiği, sayının nereye ulaştığı ve isimleri konusunda elimizde yeterli veri bulunmamaktadır. Ancak Kastamonu Salnâmeleri ve Maârif Salnameleri kitapların isimleri vermese bile sayıları konusunda bazı rakamlar zik-

¹⁹ Salih Zühdü Efendi, 1291'li yıllarda Küre-i Nuhas kazasındaki Tefikiye medresesinde müderris iken talebeleri arasında daha sonraları İnebolu kazası mahkeme-i şeriyeye kitabetine atanan Mehmet Zeki Efendi yer almaktadır. Zeki Efendi'ye burada *Tasavvurât* ve *Tasdikât* derslerini okutmuştur. 1298/1881 yıllarında ise bâ berât-ı âlişân İnebolu medresesine atanmış, aynı talebe burada da Salih Efendi'nin derslerine devam ederek icazet almıştır. (Bkz. MA, SAİD. 229/17, 1.); 11 Receb 1306/13 Mart 1889 tarihinde dahi İnebolu Hamidiye Medresesi müderrisi olarak görev yapmaya devam ettiği anlaşılan ve Emsileden başlayarak sarf, nahiv, *Tasavvurât* ve *Tasdikât*, (mantık külliyatı bölümleri), *Şerhi Akâid*, fıkıh, ferâiz ve Farsça dersleri okuttuğu anlaşılan Salih Zühdü Efendi'nin farklı derslere vukufiyetinin olduğu anlaşılmaktadır. (Bkz. MA, SAİD.181/34, 1.)

²⁰ Mehmed Behçet, kütüphanenin 872/1467-68 yılında yaptırıldığı söylemektedir. Ancak bu tarih Kastamonu'nun Osmanlıların eline geçmesinden yaklaşık 16 yıl sonraki bir zamana tekabül etmektedir. (Bkz. Behçet, 1341: 102).

retmektedir. Buna göre 1288-1291 yıllarında kütüphanede 148 kitap bulunmaktadır (KVS, 1288: 123; KVS, 1291: 149). 1316-1321 yıllarında ise kitap sayısı büyük oranda azalarak 98'e kadar düşmüştür (SNMU, 1316, 1130; SNMU, 1317: 1326, SNMU, 1318: 1498; SNMU, 1321: 623; Ötüken, 1962: 166).

Mehmed Behçet kütüphanedeki kitap sayısını 79 olarak vererek muhteviyatı hususunda bazı ayrıntılara değinmektedir. Buna göre ekseriyeti fıkıh içerikli olan kitapların 11'i el yazmasıdır. Dikkat çeken eserler arasında Fahreddin Râzî'nin sekiz ciltlik *Tefsîr-i kebîr*, İmam Gazâlî'nin el yazması *Kitâbü'l-maznûn* ve *İhyâü ulûmu'd-dîn* ile dört ciltlik *Kâmus*, *Dîvân-ı Hafız Şîrâzî*'nin şerhi ve *İbrâhim Hakkı Dîvânı* bulunmaktadır (Behçet, 1341: 102).

Kütüphanede yer alan kitaplar 1925 yılında Kastamonu memleket kütüphanesine, 2003 yılında ise Kastamonu Yazma eserler kütüphanesine devredilmiştir. Devir teslim tutanaklarında kütüphanede 279 kitabın bulunduğu görülmüştür. Bu kitapların 188'i yazma, 91'i ise basma eserden oluşmaktadır (Yılmaz, 2016: 278, 279).²¹

Kastamonu Yazma Eserler kütüphanesinde İsmail Bey Medresesi'nden intikal eden eserlerin isimlerine yer verilmektedir. Devredilen kitaplardan 127 kitabın medreseden intikal ettiğine dair not düşülmüştür. Bu eserler incelendiğinde kütüphanenin siyer, hadis, tefsir, mantık, dil, tasavvuf, ilmihal ve mantık kitaplarından oluşan zengin bir koleksiyon içerdiği görülmektedir (<http://ktp.isam.org.tr/?url=ktpgenel/findrecords.php>, erişim: 17.12.2022).

Genel hatlarıyla bakıldığında erken tarihli olarak Ahmed b. Alî b. Sa'leb es-Sa'âtî el-Bagdâdî'nin (öl. 696/1296) 748/1347 tarihli *Mecma'u'l-Bahreyn* ve *Mültekâ'n-Nehreyn*, el-Hasîrî el-Buhârî'nin (ö. 636/1238) 679/1280 tarihli *Şerhu muhtasar fî câmi'i'l-kebîr*, İbnü'l-Esîr Mübârek b. Muhammed'in (ö. 606/1210) 748/1347 tarihli *Câmi'u'l-uşûl*, Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî'nin (ö. 516/1122) 851/1446 tarihli *Me'âlimü't-tenzîl*, Buhârî'nin (ö. 256/870) 841/1437 tarihli el-*Camîu's-Sahîh*, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) 859/1454 tarihli *Mefâtihu'l-Gayb*, es-Seyyid eş-Şerîf Alî el-Cürcânî'nin (ö. 740-816/1340-1413) 840/1436 tarihli *Şerhü Miftâhi'l-Ulûm*, Ömer el-Ca'berî'nin (ö. 640-732/1242-1332) 781/1379 tarihli *Şerhu Hırzî'l-Emânî*, Emre b. Hamza'nın 860/1455 tarihli *Beyânur-rivâye fî şerhi mesâ'ilî'l-vikâye*, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî'nin (ö. 786/1384) 710/1310 tarihli *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) 846/1442 tarihli *et-Telvîh ilâ keşfi haqâ'iki't-Tenkîh*, el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) 842/1438 tarihli *Uşûlü'l-Pezdevî* ve el-Habbâzî'nin (ö. 691/1292) 723/1322 tarihli *Hâşiye 'ale'l-Hidâye* adlı eserler dikkat çekmektedir.

Sonuç

Candaroğulları, temelleri Moğolların desteği ile atılan ve önce Eflân'ı ve ardından Kastamonu'da hakimiyet kuran Uç beyliklerden biridir. 1309 yılından itibaren Kastamonu'da hüküm süren beyliğin başına 1443 yılında 10. bey olarak İsmail Bey geçmiştir.

21 Verilen rakamları incelendiğinde kitapların sayılarının azaldığı veya arttığı dikkat çekmektedir. Bunun nedeni olarak kayıtların düzgün tutulmaması ya da ilave veya çıkarımlarla kütüphanedeki kitap sayılarının değışkenlik gösterdiği söylenebilir.

1419 yılında dünyaya gelen İsmail Bey, cocukluk döneminde önemli hocalardan iyi bir eğitim almıştır. Babası İbrahim Bey'in vefatıyla (1443) beyliğin başına geçmiş, yönetimde hak iddiasında bulunan kardeşi Kızıl Ahmed Bey'in bertaraf edilmesiyle birlikte 20 yıla yakın yönetimde kalarak Candaroğulları'nın siyasi, ekonomik ve kültürel açıdan en parlak dönemini yaşamasını sağlamıştır.

II. Murad'ın kızı Hatice Sultan ile evlenmiş, böylece Osmanlı devleti ile dostane bir şekilde geçinmenin yollarını aramış, bizzat İstanbul'un fethine katılarak bağlarını kuvvetlendirmiştir. Aynı şekilde dönemin güçlü Avrupa devletleri Ceneviz, Venedik ve Anadolu beylikleri ile diplomatik ilişkiler kurarak siyasi ve askeri iş birliğinin yollarını aramıştır.

İstanbul'un fethi sonrasında Anadolu'daki birliği sağlamak isteyen II. Mehmed'in beyliğinin üzerindeki son verme arzusuna mani olamamış ve 1461 yılında Sinop kalesinin kapılarını sulh yoluyla Osmanlı'ya açmıştır. Bunda Osmanlı'nın karşı konulmaz gücünün yanında Fatih'in Peygamber müjdesine nail olması etken olmuştur.

Döneminde Kastamonu'nun zengin bir merkez haline gelmesini sağlayan İsmail Bey, bu zenginliğini Kastamonu ve Filibe'de vakıflar kurarak hayır hizmetlerine sarf etmiştir.

Kastamonu merkezde Şehinşah kayası üstüne yaptırdığı ve Emîr İmaretî", "Yeni İmaret", "Küçük İmaret", "Aşağı İmaret" olarak bilinen cami, imaret, medrese, sıbyan mektebi, kütüphane, türbe, han ve hamamdan oluşan külliye ile yüzyıllar boyu Kastamonu'nun ilmi ve kültürel açıdan kalkınmasına katkıda bulunmuştur.

Beyliği döneminde Kastamonu'yu ilim ve kültür merkezi haline getirmiş, entelektüel birikimi olan ulemayı yanına çekmiş, dini ve kültürel donanımlı şahısları medresesinde ders okutmaya ikna etmiştir. Kastamonulu Ömer, Halit oğlu Yunus ve Sinoplu Halil oğlu Mü'min gibi âlimler onun teşviki ile telif eserler ortaya koymuş, Kastamonulu Türâbî, Hamdî, Senâyî ve Hâkî gibi şair ve edipler himaye edilmiştir.

Kendisi de alim bir şahsiyet olduğu anlaşılan İsmail Bey, bizzat telif ettiği "*Hulviyyât-ı Sultânî*" adlı ilmihal tarzındaki Türkçe fıkıh eseriyle yeni bir çağır açmış ve eser telif eden ender devlet adamları arasındaki yerini almıştır. 77 babdan oluşan bu yapıt halktan çok fazla teveccüh görmüş, 100'den fazla nüshası yazılmış ve merkezi camilerde okutulması için fermanlar çıkarılmıştır.

İsmail Bey, medreseyi külliyenin tamamlayıcı bir cüzü olarak inşa etmiştir. Medresede Hanefi fıkının okutulması şart koşarken dindar olmayan, cemaate devam etmeyen günahkârların medresede barındırılmamasını istemiş ve böylece dini değerler konusundaki hassasiyetini ortaya koymuştur.

Külliye içerisinde yer alan medrese, XVI. yüzyılda 20'li medreseler içinde yer almış, Fethullah Şirvânî, Niksarlı Muhyiddin, Seyyid Ali A'cemî, Mevlana Kemal, Nimetullahzâde İbrahim Efendi, Mevlâ İbrâhîm bin Ni'metu'llâh (İbn Rüşenizâde), ve Es-Seyyid Musa Efendi gibi dönemin birçok ünlü âlimini cezbetmiştir.

Atabey Gazi medresesinden sonra en eski eğitim kurumlarından olan medrese yaklaşık 470 yıl Kastamonu'nun ilmi ve kültürel açıdan kalkınmasına katkıda bulunmuştur. Bu gün ise medrese binası ticarethane olarak kullanılmaktadır.

Medresenin tamamlayıcı bir unsuru olarak Niksârî adına yaptırdığı kütüphaneye daha başlangıçta 300 kitap bağışlayarak zengin bir külliyyatın sahibi olduğunu göstermiştir.

İsmail Bey, beyliği döneminde bölgenin ilmi, siyasi, ekonomik ve kültürel açıdan kalkınmasını sağlamıştır. O'nun bu çabaları unutulmamış ve hala bölge halkı tarafından saygıyla anılır olmuştur.

Kaynaklar

A- Arşiv Kaynakları

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA).

BOA, Ali Emiri, SMMD.II., 1.

BOA, Cevdet, BLD., 62.

BOA, Evkaf, EV.d., 19409.

BOA, Hazine-i Hâssa, İ, 86.

BOA, İbnülemin, EV, 43, 73.

BOA, İbnülemin, EV, d. 19409.

BOA, İSTM.MŞH.DFT2.d, 1770.

BOA, İSTM.MŞH.DFT2.d, 1771.

BOA, İSTM.MŞH.DFT2.d, 1772.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MA).

MA, MSH., DFT02, 02308/1.

MA, MSH., DFT02, 02320/1.

MA, SAİD. 229/17.

MA, SAİD., 76/24.

MA, SAİD.181/34.

VGMA, Anadolu Defteri, 582/1

VGMA, Defter No: 628.

VGMA, Defter No: 630.

B- Araştırma ve İnceleme Eserler

Abdulkadiroğlu, Abdülkadiroğlu. "Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât-ı Sultânî Adlı Eseri Üzerine Notlar". *Türk Tarih ve Kültüründe Kastamonu, Tebliğler, 19-21 Ekim 1988*, 43-54.

Akpınar, Cemil. "Fethullah eş-Şirvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/463-466. İstanbul: TDV. Yayınları, 1995.

Aşıkpaşazâde, Ahmed. (889/1484'ten sonra), *Osmanoğulları'nın Tarihi*. (çev. Kemal Yavuz, M. A. Yekta Saraç). İstanbul: Koç Kültür Sanat Tanıtım, 2003.

Atâi, Nev'izâde. *Hadaikü'l-hakaik fi tekmeleti's-Şekaik*, (haz. Dr. Suat Donuk). c. 1, İstanbul: Elma Basım Yayın ve İletişim, 2017.

Baltacı, Cahit. *XV - XVI. yüzyıllarda Osmanlı medreseleri*, I-II Cilt. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005.

Behçet, Mehmed. *Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.

Boykov, Grigor. "Anatolian Emir in Rumelia: Isfendiyaroglu Ismail Bey's Architectural Patronage and Governorship of Filibe (1460s-1470s)", *Bulgarian Historical Review* XLI, (1-2), (2013), 137-147.

Çiğçi, Fazıl. *Kastamonu Camileri, Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserler*. I- II Cilt. Kastamonu: Özel Matbaası, 2018.

Çiğçi, Fazıl. *Candaroğlu İsmail Bey, Şahsiyeti ve Eserleri*. Kastamonu: 1996.

Çobanoğlu, Ahmet Vefa. "İsmâil Bey Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/87-90. İstanbul: İstanbul: TDV. Yayınları, 2001.

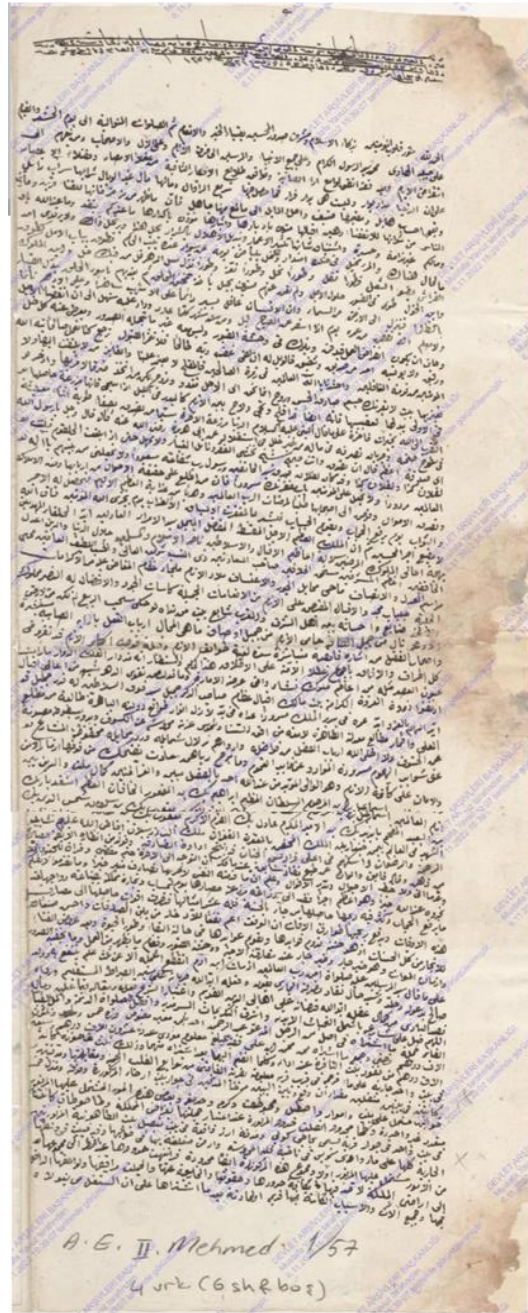
- Eyüpgiller, Kemal Kutgün. *Bir kent Tarihi Kastamonu*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1999.
- Gökbilgin, M. Tayyip. *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*. İstanbul: Üçler Basımevi, 1952.
- Gökbülük, Hasan. "Niksârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/122. İstanbul: TDV. Yayınları, 2007.
- Güloğlu, Nazife Vildan. "Bir Babadan Oğluna En Güzel Hediye: Cevâhiru'l-Esdâf Tefsiri". *Osmanlı Döneminde Tefsir*, 1/25-48. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Vehbi Hamid. *Meşâhir'i İslâm*. 3-4. İstanbul: Mihran matbaası, 1301.
- Hammer, Joseph Freiherr von. *Devlet-i Osmaniye tarihi: [Osmanlıların mebâdî-i zuhûrundan Kaynarca ahitnâmesine kadar]: 1066-1086/1656-1676*. (çev. Mehmet Ata). 11. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1947.
- İsmail Bey. (971/1563-4) *Hulviyyât-ı Sultânî*, İBB Atatürk Kitaplığı, O.E. 583.
- Karagöz, Nail. *Hanefî-Mâturidî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl (Hulviyyât Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2014.
- (KVS), *Kastamonu Vilayeti Salnameleri*. (1286, 1288, 1290, 1291, 1292, 1293, 1294, 1295, 1296). Kastamonu: Kastamonu Vilayet Matbaası.
- Kayaoğlu, İsmet. "Candaroğlu İsmail Bey Vakfı". *X. Türk Tarih Kongresi: 22-26 Eylül 1986*. 3/1041-1047. Ankara: 1991.
- Kiel, Machiel. "Filibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/79-82. İstanbul: TDV. Yayınları, 1996.
- ktp.isam.org.tr/?url=ktpgenel/findrecords.php, erişim: 17.12.2022.
- Mansuroğlu, Mecdud. "Cândâr". *İslam Ansiklopedisi*. 3/24-25. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Matrakçı Nasuh. *Târih-i Âl-i Osman, (Osmanlı Tarihi, 699-968/1299-1561)*. (haz. Göker İnan). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Ötüken Adnan. "Eski Bir Defter 60 Yıl Önceki Türk Kütüphaneleri". *Türk Kütüphaneciliği Dergisi*, 11, (3-4), 156-183. Ankara, 1962
- Ozanoğlu, İhsan. *Kastamonu'nun Yetiştirdiği Meşhur Adamlar Candaroğulları (İsmail Bey)*. Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1959.
- Öztuna, Yılmaz. *Devletler ve Hanedanlar*. 2. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Serin, Nezahat. *Selçuklu ve Beylikler Dönemi Kastamonu Camileri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. Isparta: 2018.
- (SNMU), *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiye*. 1316, 1317, 1318, 1319, İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiye*. 1321. İstanbul: Asır Matbaası.
- Sümer, Faruk. "Kösedâğ Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/272-273. Ankara: TDV. Yayınları, 2002.
- Taneri, Aydın. "Candar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/145-146. İstanbul: TDV. Yayınları, 1993.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Tercüme-i Şekâik-i numâniyye, Hadâikü's-Şekâik*. (ter. Mecdi Efendi). İstanbul: Dârü't-tıbbâti'l-âmire, 1269.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. İstanbul: Turan Neşriyat, 1969.
- Turan, Şerafettin. *Türkiye-İtalya ilişkileri I, Selçuklulardan Bizans'ın Sona Erişine*. İstanbul: Metis Yayınları, 1990.
- Tursun Bey. *Fatih'in Tarihi (Tarih-i Ebu'l-Feth)*. (haz. Ahmet Tezbaşar). İstanbul: Tercüman Gazetesi., (ts.).
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1969.
- Yaman, Talat Mümtaz. *Kastamonu Tarihi: XV. Asrın Sonlarına Kadar*. İstanbul: Ahmed İhsan Matbaası, 1935.

- Yılmaz, Necdet. "Hâlid-i Bağdâdî'nin Son Halifesi Kastamonulu Ahmed-i Siyâhî: -Hayatı, Eseri ve Vakfiyesi". *Usûl: İslam Araştırmaları*, 32/39-68. Adapazarı, 2019.
- Yılmaz, M. Serhat. "Kastamonu Medrese ve Dergâh Kütüphanelerindeki Yazma ve Basma Eserlerin Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesine Devri". *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. 276-282. Kastamonu, 2016.
- Yinanç, Refet. *Dulkadir Beyliği*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Yücel, Yaşar. "Candarogulları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/146-149. İstanbul: TDV. Yayınları, 1993,
- Yücel, Yaşar. *XIII-XV. Yüzyıllar Kuzey-Batı Anadolu Tarihi, Çobanoğulları Candarogulları Beylikleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1980.
- Zühdî, Mehmed. *Tehassür*. İstanbul: Dersâdet Matbaası, 1308.

Ekler



EK: 1. İsmail Bey'in İBB Atatürk Kitaplığında bulunan hicri 971 yılına ait Hulviyyât-ı Sultâni adlı eserinin 3 ve 4. Sayfası (İBB Atatürk Kitaplığı, O. E. 583).



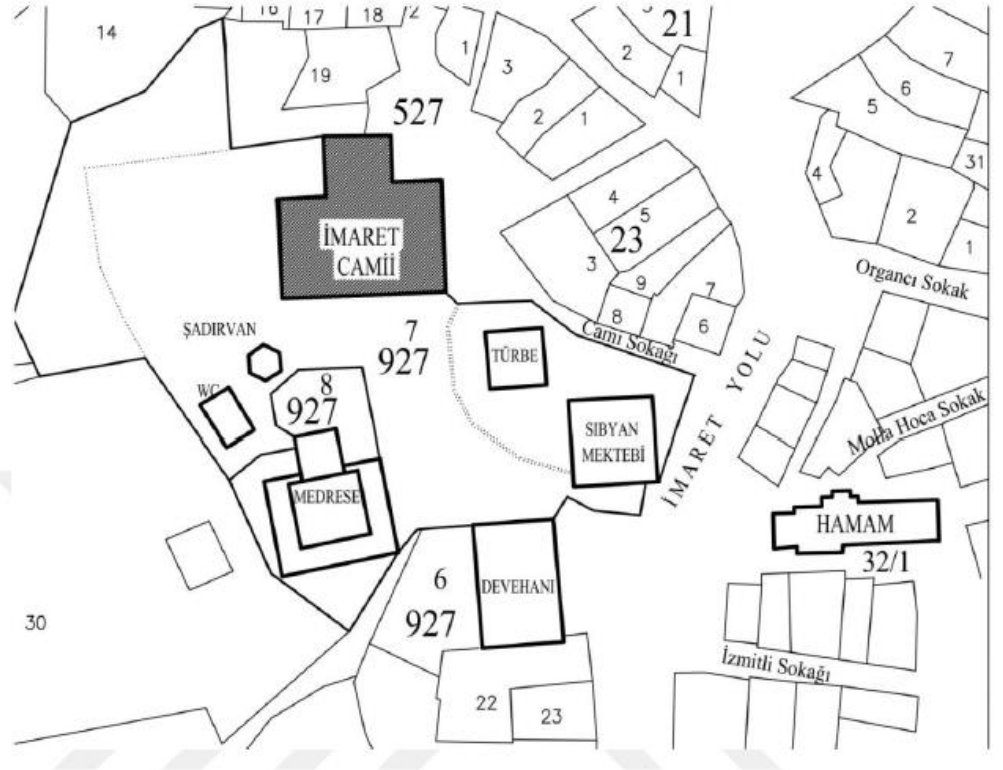
EK: 2. İsmail Bey'in Filibe'deki 876/1472 yılına ait vakfiyesinin sureti ve zeyli (BOA, AE.SMMD.II., 1 – 57).



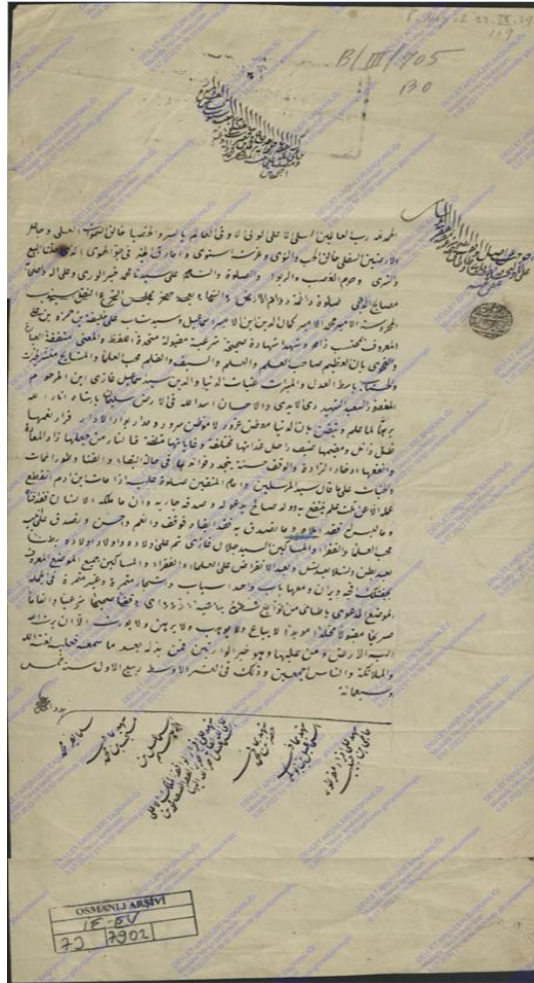
EK: 3. İsmail Bey'in Filibe'de yaptırdığı çifte hamamın 1879 yılındaki (Boykov, 2013: 147) ve bu günkü durumunu gösterir fotoğraf.



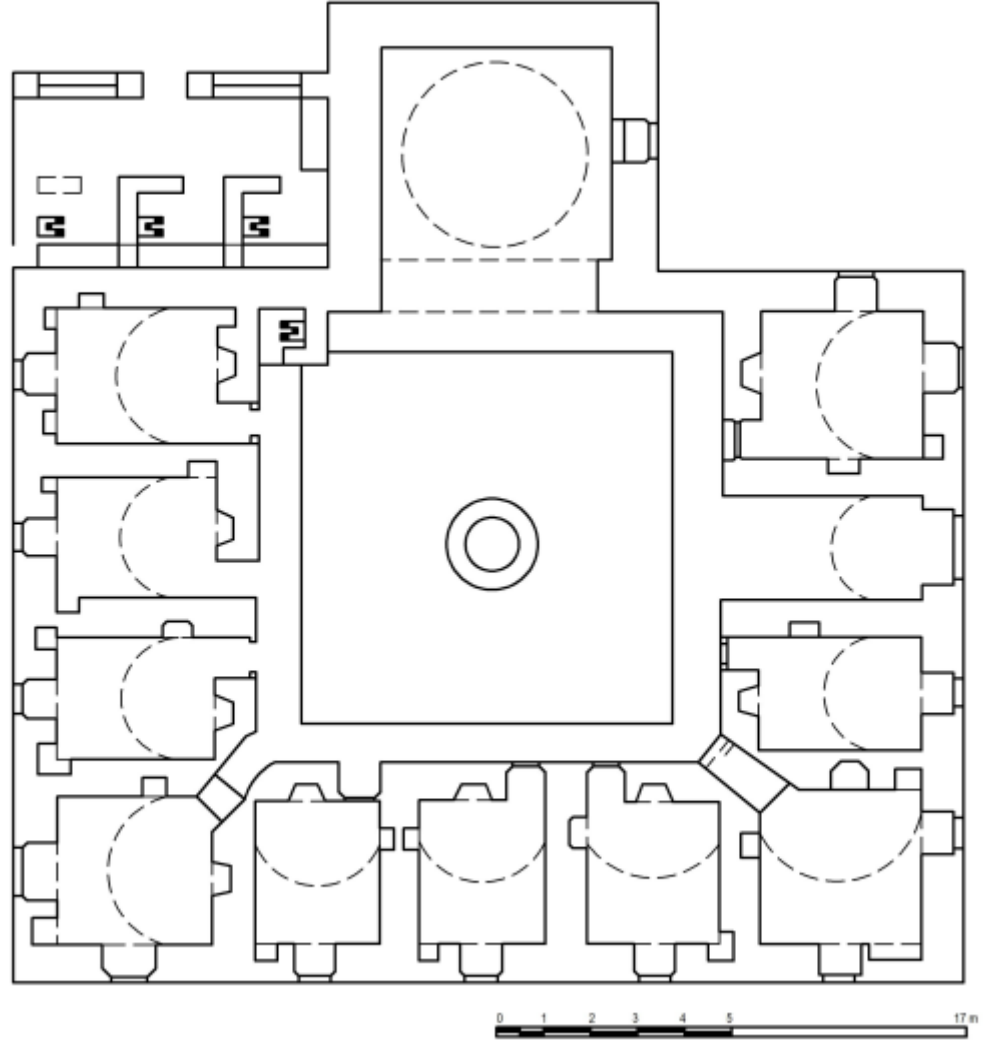
EK: 4. Filibe'deki İsmail Bey'in yaptırdığı Bey Camii'nin 1879 ve 1928 yıllarına ait fotoğrafı (Boykov, 2013: 147).



EK: 5. İsmail Bey Külliyesi'nin vaziyet planı (Serin, 2018: 123).



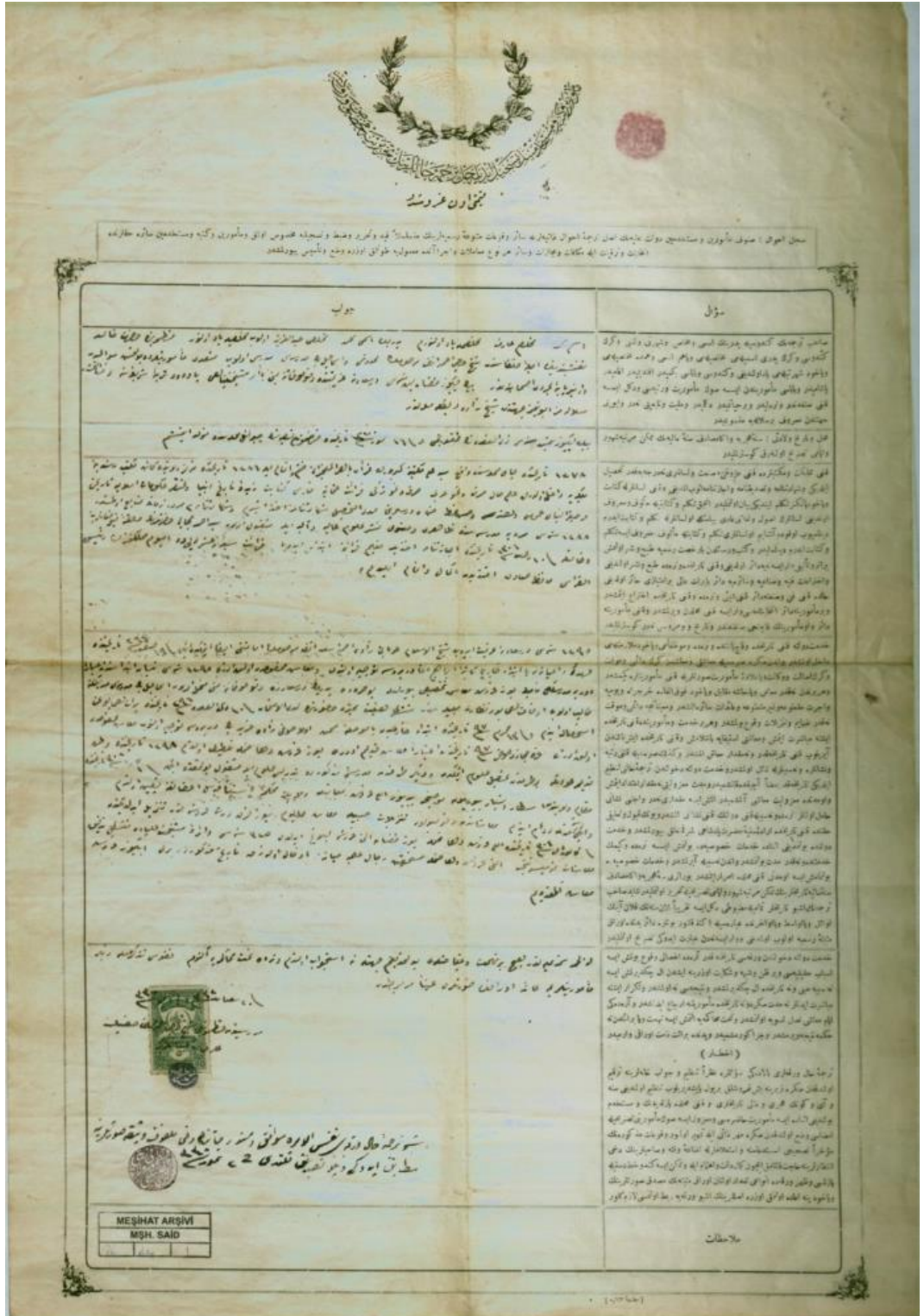
EK: 6. İsmail Bey Vakfı'nın 901/1495 yılına ait Arapça vakfiye sureti (BOA, İE.EV., 73 – 7902).



EK: 7. İsmail Bey Medresesi planı (Eyüpgiller, 1999: 97).



EK: 8. İsmail Bey Medresesi ile ilgili güncel fotoğraflar (Mustafa Yavuz Arşivi, 06.07.2022).



EK: 10. İsmail Bey Medresesi müderrisi Mehmed Arif Efendi'nin tercüme-i hal varakası (MA, SAİD., 76/24, 1).

BİTLİS VİLAYETİNDEKİ SÜRYANİ VARLIĞI (1870-1920) * **THE PRESENCE OF ASSYRIANS IN BITLIS PROVINCE (1870-1920)**

Muhammed UĞURLU

Arş. Gör., Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
ugurlumuhammed@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-4614-5657

Öz

Osmanlı Devleti, farklı birçok mezhep, din ve millete ev sahipliği yapmıştır. İslam hukuku ile yönetilen bir devlet olduğundan dolayı bünyesindeki muhtelif milletleri, millet sistemine göre yönetmiştir. Millet sistemiyle Osmanlı Devleti tebaasını Müslim ve gayrimüslim olarak ikiye ayırmıştır. 1789 yılına kadar genel olarak millet sisteminde sıkıntı olmamakla birlikte Fransız İhtilali'nin getirmiş olduğu ayrılıkçı ve bağımsız düşünceler neticesinde sistemde aksaklıklar meydana gelmiştir. Sistemin bozulması ile birçok yerde isyanlar baş göstermiştir. Batılı devletlerin azınlık isyanlarını desteklemesi, azınlıkların yaşadıkları yerlerde sosyal ve siyasal ilişkilerin yeni bir boyut kazanmasına neden olmuştur. Özellikle Balkanlarda başlayan Sırp ve Yunan azınlık isyanları, batılıların destekleri sayesinde bağımsızlığa kadar giden bir sürece sebep olmuştur. Bunun gibi Osmanlı Devleti'nin doğu vilayetlerinde yer alan Ermeniler, Batılılar tarafından isyana teşvik edilmiş, çıkan isyanlarda Doğuda yer alan Müslüman ve Gayrimüslimler olumsuz bir şekilde etkilenmişlerdir. Çıkan isyanlarda Ermenilerden sonra yoğun bir nüfusa sahip olan Süryaniler genel olarak Osmanlı Devleti'nin yanında yer alarak bu isyanlarda Ermenilere karşı durmuşlardır. Osmanlı Devleti de Süryanileri koruyup kollamak için azami gayret sarf etmiştir.

Bitlis ve çevresinde bulunan Süryanilerin devlet ile ilişkileri dikkate şayandır. Eşkıyaların Süryanilere saldırması, Süryanilerin de eşkıyaları devlete şikâyet etmeleriyle, devlet Süryanileri korumaya azami gayret göstermiştir. Ermenilerin Süryanilere karşı göstermiş olduğu saldırgan ve asimile politikalarına karşılık devlet gereken hassasiyeti göstermiş, gereken tedbirleri almıştır. Genel olarak Süryanilerin Bitlis bölgesinde devlete karşı olumsuz bir politika izlemediği görülmüştür.

Çalışmada Süryanilerin Bitlis'teki varlığı ve Osmanlı Devleti ile ilişkileri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Süryaniler, Osmanlı Tarihi, Bitlis, Kürtler, Ermeniler

* Bu makale *Osmanlı Devleti'nde Süryani Varlığı: Bitlis ve Diyarbekir Örneği (1870-1920)* adlı doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

Abstract

The Ottoman Empire hosted a lot of different sects, religions and nations. The Empire ruled these various nations on the basis of nation system because it was ruled by Islamic law. The nation system divides the public into two as Muslims and non-Muslims. There was no problem with this system until 1789. The French Revolution brought some malfunctions as a result of separatist and independent thoughts. As the system disrupted, there had been revolts in various places. As Western countries supported the minorities, the social and political relations moved to another level in the areas where minorities lived. Especially the Serbian and Greek revolts in Balkans lead to a process which ended up with their indepenence as a result of the support of Western countries. The Armenians living in the Eastern part of the Ottoman Empire were motivated to revolt by the Western countries. As a result, these revolts affected Muslim and non-Muslim population of the East negatively. The Assyrians, who had a dense population following the Armenians in the revolts, generally sided with the Ottoman Empire and stood against the Armenians in these revolts. The Ottoman State also made maximum efforts to protect and watch the Assyrians. The relations of the Assyrians living in Bitlis and its surroundings with the state are remarkable., the state showed maximum effort to protect the Assyrians against the bandits attacking the Assyrians. The state showed the necessary sensitivity and took the necessary measures in response to the aggressive and assimilating policies of the Armenians against the Assyrians. In general, it was observed that the Assyrians did not follow a negative policy towards the state in the Bitlis region. In this study, the existence of the Assyrians in Bitlis and their relations with the Ottoman Empire is scrutinized.

Keywords: Assyrians, Ottoman History, Bitlis, Kurds, Armenians

Giriş

Osmanlı Devleti kuruluşundan yıkılışına kadar gayrimüslim milletler ile sürekli ilişki içerisinde olmuştur. Bu ilişki, Osmanlı Beyliği'nin, Bizans Devleti ile komşu olarak varlığını devam ettirmesi ve beyliğin fetih politikalarının batıya doğru olmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Beylik, devlete doğru evrilirken bünyesinde birçok farklı dinden gayrimüslim tebaa bulundurmakla birlikte; imparatorluk evresinde gayrimüslim halkın çeşitliliği artmış, çok farklı dini görüşü olan veyahut Hıristiyanlık, Yahudilik ve muhtelif dinlerin farklı mezheplerini de bünyesinde ihtiva etmiştir. Çok çeşitli gayrimüslim unsurların yönetimi, devletin kudretli yıllarında rahatlıkla sağlanırken özellikle 1789 Fransız İhtilali'nin getirmiş olduğu bağımsızlık, eşitlik ve hürriyet gibi fikirler Osmanlı toplumu üzerinde yıkıcı bir tesir göstermiştir. Söz konusu ihtilalin etkileri XIX. yüzyılda hızlıca etkilerini göstermeye başlamıştır. Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılda gerçekleşen, 1813 Sırların balkanlardaki isyan faaliyetleri ve 1821'de Yunan bağımsızlık isyanları, Osmanlı Devleti'ndeki azınlıkların bu fikir akımından etkilendiklerinin göstergesidir. Bu isyanlar sonucunda Sırlar özerklik kazanırken, Yunanlılar bağımsızlığını kazanmıştır.¹ Osmanlı devletindeki bu ayrılıkçı hareketler devletin iç ve dış yönetim politikalarını, dış devletlerin müdahalesine açık hale getirmiştir. Devletin batısındaki

¹ Şerafettin Turan, "Edirne Anlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/443.

isyanlar devam ederken XIX. yüzyılın sonlarına doğru bu isyanlar imparatorluğun içindeki farklı millet-din-mezhep sahiplerini de etkilemiştir. 1878 Berlin Anlaşması ile Sırlar tam bağımsızlık kazanırken, nüfusunun büyük bir kısmı devletin doğusunda bulunan Ermeniler hakkında yeni ıslahatların yapılmasının öne açılmıştır.²

Osmanlı Devleti'nin iç siyasetine müdahale meşruiyetlerini Ermenilerin haklarını ön plana çıkararak oluşturan Batılı devletler, Ermenileri etkileri altına alarak isyan çıkarmalarına neden olmuştur. Bu sebepten dolayı bölgede bulunan Müslüman ve gayrimüslim ahali ile ilişkilerine de etki etmişlerdir. Devletin doğusunda bulunan Bitlis Vilayeti'nde Ermenilerle birlikte Süryaniler de isyana teşvik edilmiştir. Özellikle Süryaniler bölgede bulunan Ermeniler tarafından baskı altına alınarak devlet aleyhinde faaliyet göstermeye zorlanmıştır. Bu isyan faaliyetleriyle birlikte etki altına alınmak istenen Süryanilerin, bölge halkının çoğunluğunu oluşturan Kürtler ve Ermeniler ile ilişkileri yeni bir boyut kazandırmıştır.

1. Bitlis Vilayetindeki Süryani Nüfusu

Bitlis 1870 ile 1920 yılları arasında Merkez, Muş, Bingöl ve Siirt sancaklarından müteşekkil çok büyük topraklara sahip olan bir vilayetti.³ Bu yörede muhtelif milletler mevcuttu. Nüfusun çoğunu oluşturan Müslümanlardı. Gayrimüslimler arasında yoğunluğa sahip olan millet Ermenilerdi. Özellikle Berlin Anlaşması'yla birlikte Ermenilerin nüfus sayılarını yüksek gösterme temayülleri vardı.⁴ Ardından Süryani, Keldani⁵ ve Protestanlar⁶ gelmektedir. 1870'de yazılmış olan Süryanice bir belgeye göre Bitlis'in toplam Süryani toplamı 13.000 olarak görülmektedir.⁷ Bu rakama büyük ihtimalle Keldaniler de dâhil edilmiştir. Keldani nüfusu Süryanilere dahil edilince doğru olma ihtimali bulunmaktadır. Çünkü ilerleyen yıllarda da Bitlis ve Siirt dahil bütün Süryanilerin toplamı ortalama 10.000 kişiye tekabül etmektedir.⁸ Mevzu bahis Süryanilerin nüfus sayıları seyahatnamelerin ifadesiyle Bitlis merkez kazasında 350 kişidir. Osmanlı belgelerinde ise 342 olarak belirtilmektedir.⁹ Ayrıca tespitlerimize göre 1882 yılından itibaren Süryani Kadim

² Ali İhsan Gencer, "Berlin Anlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/517.

³ *Bitlis Vilayet Salnamesi*, H. 1310, s. 133

⁴ Mehmet Demirtaş, Muhammed Uğurlu, "Osmanlı Dönemi Bitlis (1870-1919)", *Bitlis Tarihi*, ed. Mehmet Demirtaş (İstanbul: Efe Akademi Yayınları, 2021), 1/118-119.

⁵ Aramilerin bir kolu olup Katolikliği benimsemiş Hıristiyan bir topluluktur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kadir Albayrak, "Keldaniler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/207-210.

⁶ XVI. yüzyıl reform hareketleri sonucu doğmuş ve Hıristiyanlık içerisinde farklı bir mezhep haline gelmiş bir anlayış ve akımdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jacques Waardenburg, "Protestanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/351-354.

⁷ Sebastian P. Brock and Witold Witakowski, *At the Turn of Third Millennium; The Syrian Orthodox Witness* (Italy: Trans World Film, 2001), 66.

⁸ Justin McCarthy, *Muslims and Minorities the Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire* (New York: New York University Press, 1983), 105, 110.

⁹ *Bitlis Vilayet Salnamesi*, H.1310, s. 284.

Patrikliği tarafından din adamları görevlendirilmiştir.¹⁰ 1909 yılından sonra görev yapmış din adamları tespit edilememiştir.

2. Bitlis Vilayetinde Görev Yapmış Süryani Din Adamları

Bitlis ve çevresinde 1880'li yıllardan sonra Süryani Kadim Patrikhanesi tarafından tayin edilmiş din adamları bulunmaktadır. 1884 yılından sonra Siirt, Bitlis vilayetine bağlanınca, Bitlis'e atanan görevlilerin sorumluluk alanı kimi zaman Bitlis ile sınırlıyken, kimi zaman da din görevlilerinin sorumluluk alanı Bitlis ve Siirt'i kapsamaktaydı. Vilayet salnamelerinin verdiği bilgiler ışığında Bitlis ve Siirt'e atanan din adamları şunlardır:¹¹

Bitlis ve Siirt'e Atanan Süryani Din Adamları		
Yıl	İsim ve Unvanları	Tayin oldukları Yer
1882	Şemmas eş-Şüyû Efendi	Siirt
1884	Matran Circis Efendi	Siirt
1884	Rahip Salibe Efendi	Bitlis
1897	Metropolit vekili Rahip Abdülehad Efendi	Bitlis, Siirt ve Şirvan
1897	Kas Circis Efendi	Rıdvan Nahiyesi
1897	Metropolit vekili Hori Hanno Efendi	Garzan
1900	Efrim Efendi	Bitlis ve Siirt
1909	Metropolit Vekili Kas İbrahim Efendi	Siirt
1909	Metropolit Vekili Cebrail Efendi	Bitlis
1909	Hori Hanna Efendi	Şirvan

1880 yılı sonrası Bitlis'e tayin olan mevcut din adamlarının dışında 1909 yılı sonrasında Bitlis'e din adamı tayin olunmadığı görülmektedir. Bu durumun nedeni

¹⁰ *Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1302 (1885) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 40. Def'a, Tertib Eden: Maarif Nezareti, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1302 (1885), s. 578-579; *Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1315 (1897) Senesine Mahsus, 53. Sene (İstanbul: Alem Matbaası, (1315/1897), s. 609-610.

¹¹ Ahmet Zeki İzgöer *Salname-i Diyarbekir* (İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, 1999), 3/164; *Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1302 (1885) Sene-i Hicriyesine Mahsus, 40. Def'a, Tertib Eden: Maarif Nezareti, (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1302/1885), s. 578-579; *Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1315 (1897) Senesine Mahsus, 53. Sene (İstanbul: Alem Matbaası, 1315/1897), s. 609-610; *Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, 1327 (1911) Sene-i Maliyesi, 66. Sene (İstanbul: Selanik Matbaası, 1327/1911), s. 155-157. Canan Seyfeli, "Millet Sistemi ve Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryani Kadim Patrikliği (1847-1918)", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)*, 29 (2017), 26, 30, 35.

hakkında iki gerekçe sunulabilir. Bu gerekçelerin ilki, mevcut bulunan din adamları uzun yıllar Bitlis ve Siirt'te görev yapmış ve son atanmış kişiler olduğu gösterilebilir. İkincisi ise mevcut görev yapan din adamlarının görev süreleri Birinci Dünya Savaşı'na kadar devam etmiş savaş sonrasında başka görevli atanmamış olduğu ifade edilebilir. Ancak her iki gerekçenin de ihtimal dâhilinde olduğu dile getirilebilir.

3. Süryanilere Yapılan Yardımlar

Bitlis merkez kazasında bir adet Süryani Kilisesi bulunmaktaydı. Burada Süryaniler kendi aralarında Süryanice konuşurken, ibadetlerini de Süryanice yapmaktaydı. Osmanlı Devleti bünyesinde bulunan gayrimüslimlere rahatça ibadet etme özgürlüğü tanınmasından dolayı Süryaniler, sıkıntı çektikleri zamanlarda devlete ihbarda bulunmuştur. Sultan I. Abdülhamid döneminde böyle bir sıkıntı vuku bulunda Süryaniler hem kiliselerinin tamiri hem kiliselerine papaz atanması hem de rahatça ibadet edebilmek için Osmanlı Devleti'ne şikayetlerini arz etmişlerdir. Bu şikayetler üzerine, Süryanilerin sıkıntılarının giderilmesi için ferman gönderilip gereğinin yapılması emredilmiştir.¹² Bunun yanında Osmanlı Devleti Süryanilerin kilise tamirlerine ihtimam göstermiş, onlara nakdi yardımlarda bulunmuştur. Buna bir örnek olarak rahiplere yapılan yardımlar gösterilebilir. Özellikle devlet Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra maddi açıdan zorluk çeken rahiplere iki bin lira nakit vermiştir.¹³

4. Süryanilerin Şer'i Mahkeme Davaları

Osmanlı Devleti'nin bünyesinde birçok mahkeme bulunmaktadır. Bu mahkemelerin başında Şer'iyye Mahkemeleri gelmektedir. Bu mahkemelerde tutulan kayıtlara Şer'iyye Sicilleri denilmektedir. Osmanlı sosyal tarihi için çok önemli kayıtlar ihtiva eden Şer'iyye Sicilleri'nde evlenme, boşanma, ihtida, miras, alım-satım, arazi anlaşmazlıkları vb. gibi konularda çok önemli bilgiler mevcuttur.¹⁴

Şer'iyye mahkemelerinin yanında cemaat mahkemeleri ve konsolosluk mahkemeleri gibi mahkemeler bulunmaktadır. Osmanlı Devleti'nde cemaat mahkemeleri gayrimüslim azınlıkların başvurdukları mahkemelerdir.¹⁵ Bunun yanında gayrimüslimler şer'i mahkemelere de başvurabilmekteydi. Bitlis ve Siirt'te Süryanilerin şer'i mahkemelere başvurduğu görülmektedir. Bu davalar genel itibariyle tereke,¹⁶ arazi¹⁷ ve mal-mülk,¹⁸ davalarıdır. Bu davalar Süryanilerin kendi aralarında olmuştur. İlgi çekici nokta ise bu tür anlaşmazlıkların çözümü için Şer'iyye mahkemelerinin Süryaniler tarafından tercih edilmesidir. Davalar incelendiğinde mahkemenin kararlarına herhangi bir itiraz tespit edilememiştir. Bu sebeple davalarda adil bir şekilde hüküm verildiği söylenebilir.

¹² Gabriyel Akyüz, *Osmanlı Devleti'nde Süryani Kilisesi* (İstanbul: Resim Ofset, 2002), 16.

¹³ BOA, MV. 214/67/1-1, h. 9 Cemaziye'l-evvel 1337, 10 Şubat 1919.

¹⁴ Yunus Kırayit, "8 Numaralı Vidin Şer'iyye Sicilinin Tanıtımı ve Fihristi", *Journal of International Eastern European Studies* 2/1 (2020), 104.

¹⁵ Mehmet Akif Aydın, "Mahkeme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/ 341-344.

¹⁶ BOA, MŞH.ŞCD.d. 2077, 333 Numaralı Bitlis Şer'iyye Sicili, s. 13.

¹⁷ BOA, MŞH.ŞCD.d. 7587, 419 Numaralı Siird Şer'iyye Sicilleri, s. 165.

¹⁸ BOA, MŞH.ŞCD.d. 7587, 419 Numaralı Siird Şer'iyye Sicilleri, s. 244

5. Ermeni İsyanlarında Süryaniler

Osmanlı Devleti dini, siyasi ve kültürel olarak çok renkli olan Akdeniz, Karadeniz ve Hazar Denizi arasında kalan Anadolu, Doğu Avrupa, Kırım, Kafkasya, Arap Yarımadası, Doğu ve Kuzey Afrika'ya hâkim, Orta Avrupa içlerine kadar uzanan, yirmi milyon kilometre kareyi aşkın bir coğrafyaya hâkim olmuştur. Bu coğrafyalarda birçok din ve kültüre ev sahipliği yapmıştır. Aynı dine mensup insanların da kendi içinde çeşitli mezhepleri benimsemeleriyle dini ve kültürel görüş farklılıkları çoğalmıştır.¹⁹ Farklılıklar ilişkilerde müspet bir durum gösterirken, özellikle devletin son dönemlerinde menfi bir durum göstermiştir. Bitlis'te yaşayan Kürt, Süryani ve Ermeni halkları uzun yıllar barış içerisinde birlikte yaşamışlardır. Ancak XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren bağımsızlık düşüncesiyle birlikte aynı coğrafyadaki farklı unsurların ilişkilerinde ihtilafların çıkması da kaçınılmaz olmuştur.²⁰

Bitlis'te bulunan aynı dine mensup, farklı mezheplere sahip olan Ermeni ve Süryanilerin ilişkileri XIX. yüzyılın son çeyreğinde farklı ve olumsuz bir şekilde devam etmiştir. Özellikle Ermenilerin, Osmanlı Devleti'ne karşı isyan faaliyetlerinde bulunmaları Süryanilerle olan ilişkilerini doğrudan etkilemeye başlamıştır. Nitekim bu ayaklanmalar bölgede bulunan Müslüman ve gayrimüslim milletlerin Ermenilere karşı farklı bir tutum izlemelerinin önünü açmıştır. Özellikle Ermenilere karşı Süryaniler, Müslümanların yanında bir tavır ve tutum içerisinde bulunmuş ve Ermenilerin ayaklanmalarına karşı olmuşlardır. Süryanilerin bu tavır ve tutumuna karşılık Ermeniler, Süryanilere baskı yaparak onları kendi taraflarına geçirmek istemiştir. Ancak Ermenilerin yapmış olduğu bu baskılar başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bundaki temel nedenlerden biri Süryani din adamlarının isyana karşı, ortaya net bir tavır koymaları olmuştur.²¹

I. Dünya Savaşı sırasında 1915 senesinde yaşanan Ermeni olaylarından fazlasıyla etkilenen Süryaniler de bu olayların gelişmelerinden etkilenmiş ve büyük kayıplar vermişlerdir. Hatta Süryanilerin soykırıma maruz kaldığına dair iddialar mevcuttur. Süryaniler uğradıkları zulüm ve ölümleri ise "Seyfo" olarak adlandırmışlardır. Seyfo kelimesi Süryanilerin kullandıkları dilde kılıç manasındadır.²² Ancak bu iddia kimlik aşılama propagandası olarak kullanılmış ve özellikle Bitlis özelinden incelediğimizde bu iddianın aslı ve esasının olmadığı tespit edilebilmektedir. Bitlis'te Ermenilerin tehciriyle birlikte Süryanilerin de tehcir

¹⁹ Ramazan Turgut, "Bir Halkın Göç Hikâyesi: Süryanilerin XX. yüzyılda Türkiye'den Avrupa'ya Göç Süreci", *Mukaddime Dergisi* 7/2 (2016), 280.

²⁰ Muhammed Uğurlu-Rahmetullah Yeşilçay, "Bitlis Süryanilerinin Bölge Halkı ve Osmanlı İdaresi ile İlişkileri (1889-1920)", *Tarihi ve Kültürel Yönleriyle Bitlis*, ed. Mehmet İnbaşı, Mehmet Demirtaş, (Ankara: Bitlis Eren Üniversitesi Yayınları, 2019), 1/554.

²¹ Bülent Özdemir, *Süryanilerin Dünü Bugünü I. Dünya Savaşı'nda Süryaniler* (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 90.

²² Turgut, "Bir Halkın Göç Hikâyesi: Süryanilerin XX. yüzyılda Türkiye'den Avrupa'ya Göç Süreci", 277. Ayrıca bkz. Yelda Tutar Serter, "Kültürel Kimlik İnşasına Bir Örnek: Süryani Diasporası", *JILSES*, 2 (2017), 89.

edildiği iddialar arasındadır. Ancak Ermenilerle birlikte olan kişilerin tehcire tabi tutulduğu başkasına dokunulmadığı da Osmanlı belgeleri arasında yer almıştır.²³

Osmanlı Devleti aleyhine dış devletlerin, Ermenileri isyanlara teşvik ederek ve satın alarak devleti nasıl zor duruma soktuklarına dair bilgi veren hatıratlar mevcuttur. Bu hatırat sahiplerinden biri olup Bitlis ve Van'da dışişleri görevlisi olarak beş yıl görev yapan Rus General Mayevski, Ermeni meselesinin Avrupa'nın elinde oyuncak olduğunu Ermenileri satın aldığını belirterek, 1895-96 yılları arasındaki çıkan isyanlarda Ermenileri teşvik etmiştir.²⁴

Sason Ermeni olaylarının hız kazanması Süryaniler için menfi olayların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. 1895 tarihli belgeye göre Bitlis'te bulunan Süryanilerin Ermeniler tarafından Ermenileştirilmeye çalışıldığı, bununla da yetinmeyen Ermenilerin Süryanileri katletmeye başladığı ve mabetlerini tahrip ettiği ortaya çıkmıştır.²⁵ Bunun üzerine Süryani Patriği devletten yardım istemiş, Osmanlı Devleti de Süryani milletin hukukunun korunması için azami gayret göstermiştir.²⁶

Bitlis'te bulunan bazı Ermeniler kimlik değiştirmeye çalışıp kendini Süryani olarak kaydettirmek istemiş ancak fark edilmesiyle devlet tarafından bu gibi durumların önüne geçilmeye çalışılmıştır.²⁷

6. Osmanlı Yönetiminde Süryaniler

Osmanlı Devleti yönetiminde bulunan gayrimüslimleri "millet sistemi" ile yönetmiştir. Bu sistemle devlet gayrimüslimleri bir nizama tabi tutmuştur. Din ve mezhep esasına göre milletleri ayırıp yönetmesine millet sistemi denilmektedir.²⁸ Fatih Sultan Mehmet döneminden itibaren Süryaniler Ermeni Patrikhanesi'ne tabi olmuştu. Süryaniler devlet ile olan münasebetlerini Ermeni Patrikhanesini aracılığıyla yürütmekteydi. Süryani Patrikhanesi'nin 1880'den itibaren başlayan bağımsız olma girişimleri vardı. Bunun sebebi hem milliyetçilik akımlarının etkisi hem de Ermenilerin boyunduruğu altından kurtulma çabası gösterilebilir. Osmanlı Devleti'nin yıkılışını hızlandırmak için Batılı devletler misyonerler aracılığıyla devlet içerisinde olan farklı etnik ve dini unsurları bir koz olarak kullanmış ve durumu yıkılışına kadar devam ettirmişlerdir.²⁹ Bitlis Vilayeti'nde de durum değişmemiş, özellikle İngiliz ve Rusların, Ermeni isyanlarında Süryanilere baskı yaparak Ermenilerin yanında olmasını istemiştir.³⁰

Bitlis Süryanileri'nden, Rusya'da ticaret için bulunan bazı kimseler, Ermenilerin Osmanlı Devleti'ne karşı isyan ve zulüm faaliyetlerinin direktiflerini,

²³ BOA, DH. ŞFR. 54/240, 17 Ş 1333-30 Haziran 1915; Yusuf Halaçoğlu, *Ermeni Tehciri* (İstanbul: Babiali Kültür Yayıncılığı, 2021), 114-115.

²⁴ Münir Süreyya Bey, *Ermeni Meselesinin Siyasi Tarihçesi (1877-1914)*, (Ankara, 2001), 88-89

²⁵ Oktay Bozan, "Diyarbakır, Bitlis, Mamuretülaziz ve Urfa'da Meydana Gelen 1895 Ermeni Olaylarında Süryanilerin Tutumu", *DTCF Dergisi* 62/1 (2022), 133.

²⁶ BOA, HR. TH., Nr.174/10/1, 20 Ra 1313-10 Ekim 1895.

²⁷ BOA, DH. MKT., Nr. 1195/77, 22 B 1325-31 Ağustos 1907.

²⁸ Detaylı bilgi için bkz. İlber Ortaylı, "Osmanlılarda Millet Sistemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/66-70.

²⁹ İbrahim Özcoşar, "19.Yüzyılda ABD Misyonerlerinin Mardin Süryanilerine Yönelik Faaliyetleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 5/18 (Güz 2006), 148. Ayrıca bkz. Deniz Bayburt, "Milli Mücadele Dönemi'nde Süryaniler", *Akademik Bakış Dergisi* 3/6, (2010), 48.

³⁰ BOA, DH. ŞFR., Nr. 533/61, 29 Za 1334-27 Eylül 1916; Uğurlu-Yeşilçay, "Bitlis Süryanileri", 555.

direkt olarak İngiltere'den almış olduğunu ihbar etmiştir.³¹ Batılı devletlerin özellikle Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında azınlıkları isyan etmeye teşvik etme çalışmaları Süryaniler üzerinde etkili olmamıştır. Süryaniler devlete sadık kalmışlardır.³² Bölgede gelişecek olan isyan ve kışkırtma faaliyetlerini Osmanlı Devleti'ne ihbar etmeleri bunu destekler niteliktedir.

Bitlis'te bulunan Ahmed Han, Mehmed, Emin, Refik ve sair kişiler eşkıyalık yaparak Süryani köylerinden zorla yüz lira para toplamışlardır. Bu vaka üzerine devletten yardım isteyen Süryaniler için köye gelen jandarmalar ile eşkiya arasınca çatışma çıkmıştır. Çatışmalar neticesinde jandarmalar eşkiyalar tarafından esir edilmiş ve tüfeklerine de el konulmuştur. Bu gelişen olaylar neticesinde Zenzik Karyesi'nde görevli Süryani Papaz Gorkis devletten el-aman dileyerek tekrar yardım talebinde bulunmuştur.³³ Süryani hanelerine de taarruzun olduğu belirtilmiştir.³⁴ Süryanilere yapılan bu zorbalıklar nedeniyle Bitlis Valiliği'ne gerekli tedbirlerin alınması ve gerekirse askeri yardımın da yapılacağını devlet tarafından iletilmiştir.³⁵ Bitlis bölgesinde Süryanilere zarar verecek bir gücün temayüz etmesine izin verilmemiştir.

Bitlis'te yaşayan Süryaniler kendilerinden zorla para alındığını, gasp edildiklerini ve bölgedeki görevli askerlerin de saf dışı bırakıldığını, zor durumda olduklarını belirtmiş, kendi din adamları vesilesiyle devletten yardım talebinde bulunmuşlardır.³⁶

Hıristiyanlık, kendi içinde çok çeşitli mezhepleri ihtiva etmektedir.³⁷ Bu mezheplerden biri Süryaniliktir. Bitlis'te bu mezhebe sahip olan Süryanilerin, farklı mezheplerin asimile politikalarına maruz kaldığı görünmektedir.³⁸ Bu mezheplerden biri olan Katolik mezhebine mensup Midyatlı Rahip Cercis, Bitlis'teki Süryanileri de Katolikleştirmek istemiştir. Bunun üzerine Osmanlı Devleti bu duruma müdahale etmiş Rahip Cercis'i tekrar memleketine sürmüştür.³⁹ Böylelikle devlet, mezheplerin korunmasını sağlamış ve mezheplerin baskıya maruz kalmasının önüne geçmeye çalışmıştır. Osmanlı Devleti, Süryani Patriği'ne para yardımında bulunmuştur.⁴⁰ Bölgedeki dini inançların yaşatılmasına destek vermiştir. Osmanlı Devleti; Bitlis, Ma'mûretü'l-Azîz ve Diyarbakır'da patlak veren isyanlar sebebiyle firar eden Süryanilerden geri dönenlere yardım etmiştir.⁴¹

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin bir vilayeti olan Bitlis, yoğun olarak Müslüman Kürtler ile beraber Süryani ve Ermeni gibi milletlere ev sahipliği yapmıştır. Farklı etnisiteye

³¹ BOA, Y.PRK.DH., Nr. 6/16, 20 Za 1310-5 Haziran 1893.

³² Mehmet Çelik, "Süryaniler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/177.

³³ BOA, DH.H., Nr. 15/33, 24 Ca 1330-11 Mayıs 1912.

³⁴ BOA, DH. ŞFR., Nr. 267/55, 3 B 1319-16 Ekim 1901.

³⁵ BOA, DH.MKT., Nr. 1293/60, 14 Ş 1326-11 Eylül 1908.

³⁶ BOA, DH.H., Nr. 15/33, 24 Ca 1330-11 Mayıs 1912.

³⁷ Yavuz Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2001), 90-91.

³⁸ BOA, HR. TH., Nr.174/10/1, 20 Za 1313-3 Mayıs 1896.

³⁹ BOA, DH.TMIK.M., Nr. 122/26, 8 M 1320-17 Nisan 1902.

⁴⁰ BOA, MV., Nr. 214/67, 9 Ca 1337-10 Şubat 1919.

⁴¹ BOA, MV., Nr. 123/26, 17 Z 1326-10 Ocak 1909.

sahip olan bu milletler XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar genel olarak barış içerisinde yaşamışlardır. Ancak Fransız İhtilali'nin getirmiş olduğu ideolojiler, XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra etnik grupları etkilemiştir. Özellikle Batılı devletler, bu tarihten sonra Osmanlı Devleti'ni ortadan kaldırma isteği ile beraber azınlıkların bağımsız olmaları için onları isyana teşvik etmiştir. Batılı Devletlerin destek ve teşvikleri ile etnisiteyi kuvvetlendirme ve ona politikada önemli bir yer kazandırma arzusu içerisinde olan azınlıklar, bağımsızlık mücadelesine başlamışlardır.

Bitlis'te bulunan Ermenilerin isyanları ve mezalimlerine karşı yine bölgedeki Süryaniler destek vermemiş, özellikle Süryani din adamları sergiledikleri kararlılıkla bu yıkıcı faaliyetler tenkit edip reddetmiştir. Süryaniler hatta daha da ileri giderek Osmanlı Devleti topraklarında isyan çıkartmak için uğraşan İngiltere, Rusya ve Ermenilerin ittifaklarına dahil olmayarak, bu ittifakı Osmanlı Devleti'ne ihbar etmiştir. Destek yanlısı tavırlarıyla Süryaniler, Ermeni isyanları esnasında Ermeniler tarafından mağdur edilmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nin Süryanilere olan bakışı genel anlamda müspettir. Süryaniler başlarına gelen her türlü sıkıntı da Osmanlı Devleti'ne rahat bir şekilde ulaşmış ve şikayetlerini dile getirmişlerdir. Bunun yanında devlet tarafından kiliseleri tamir edilmiş, zor durumda kalan Süryani rahiplerinin ihtiyaçlarının giderilmesi için nakdi yardımlar yapılmıştır.

Bitlis Süryanileri, Osmanlı Devleti'ne karşı yıkıcı faaliyetlerde bulunmamış bilakis devlet yanlısı bir tavır sergilemiştir. Osmanlı Devleti de Süryanilerin hakkını korumak için çaba göstermiştir.

Kaynakça

A) Başbakanlık Osmanlı Arşivi

- BOA, MV. 214/67/1-1, h. 9 Cemaziye'l-evvel 1337, 10 Şubat 1919.
BOA, DH. ŞFR. 54/240, 17 Ş 1333-30 Haziran 1915.
BOA, HR. TH., Nr.174/10/1, 20 Ra 1313-10 Ekim 1895.
BOA, DH. MKT., Nr. 1195/77, 22 B 1325-31 Ağustos 1907.
BOA, DH. ŞFR., Nr. 533/61, 29 Za 1334-27 Eylül 1916.
BOA, Y.PRK.DH., Nr. 6/16, 20 Za 1310-5 Haziran 1893.
BOA, DH.H., Nr. 15/33, 24 Ca 1330-11 Mayıs 1912.
BOA, DH. ŞFR., Nr. 267/55, 3 B 1319-16 Ekim 1901.
BOA, DH.MKT., Nr. 1293/60, 14 Ş 1326-11 Eylül 1908.
BOA, DH.H., Nr. 15/33, 24 Ca 1330-11 Mayıs 1912.
BOA, HR. TH., Nr.174/10/1, 20 Za 1313-3 Mayıs 1896.
BOA, DH.TMIK.M., Nr. 122/26, 8 M 1320-17 Nisan 1902.
BOA, MV., Nr. 214/67, 9 Ca 1337-10 Şubat 1919.
BOA, MV., Nr. 123/26, 17 Z 1326-10 Ocak 1909.

B) Şer'iyye Sicilleri

- BOA, MŞH.ŞCD.d. 2077, 333 Numaralı Bitlis Şer'iyye Sicili.
BOA, MŞH.ŞCD.d. 7587, 419 Numaralı Siird Şer'iyye Sicili.
BOA, MŞH.ŞCD.d. 7587, 419 Numaralı Siird Şer'iyye Sicili.

C) Salnameler

- Bitlis Vilayet Salnamesi, H. 1310
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1302 (1885)
Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, 1315 (1897)

D) Araştırma Eserleri

- Akman, Mehmet. "Kilise: Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/16-18. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Albayrak, Kadir. "Keldaniler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/207-210 İstanbul: TDV Yayınları, 2022.
- Bayburt, Deniz. "Milli Mücadele Dönemi'nde Süryaniler". *Akademik Bakış Dergisi* 3/6 (2010), 45-78.
- Bozan, Oktay. "Diyarbakır, Bitlis, Mamuretülaziz ve Urfa'da Meydana Gelen 1895 Ermeni Olaylarında Süryanilerin Tutumu". *DTCF Dergisi* 62/1 (2022), 115-148.
- Brock, Sebastian P. and Witakowski, Witold. *At the Turn of Third Millennium; The Syrian Orthodox Witness*. Italy: Trans World Film, 2001.
- Çelik, Mehmet. "Süryaniler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/175-178, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Demirtaş, Mehmet-Uğurlu, Muhammed. "Osmanlı Dönemi Bitlis (1870-1919)". *Bitlis Tarihi*. ed. Mehmet Demirtaş. İstanbul: Efe Akademi Yayınları, 2021.
- Ercan, Yavuz. *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2001.
- Gencer, Ali İhsan. "Berlin Anlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/516-517. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Halaçoğlu, Yusuf. *Ermeni Tehciri*. İstanbul: Babiali Kültür Yayıncılığı, 28. Baskı, 2021.
- Mccarthy, Justin. *Muslims and Minorities the Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire*. New York: New York Univesity Press,1983.
- Münir Süreyya Bey. *Ermeni Meselesinin Siyasi Tarihçesi (1877-1914)*. Ankara, 2001.
- Özcoşar, İbrahim. "19.Yüzyılda ABD Misyonerlerinin Mardin Süryanilerine Yönelik Faaliyetleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/18, (2006), 142-154.
- Özdemir, Bülent. *Süryanilerin Dünü Bugünü I. Dünya Savaşı'nda Süryaniler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Serter, Yelda Tutar. "Kültürel Kimlik İnşasına Bir Örnek: Süryani Diasporası". *JILSES 2* (2017), 87-96.
- Turan, Şerafettin. "Edirne Anlaşması". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/442-443. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Turgut, Ramazan. "Bir Halkın Göç Hikâyesi: Süryanilerin XX. yüzyılda Türkiye'den Avrupa'ya Göç Süreci". *Mukaddime Dergisi* 7/2 (2016), 275-294.
- Uğurlu, Muhammed-Yeşilçay, Rahmetullah. "Bitlis Süryanilerinin Bölge Halkı ve Osmanlı İdaresi ile İlişkileri (1889-1920)". *Tarihi ve Kültürel Yönleriyle Bitlis*, ed. Mehmet İnbaşı-Mehmet Demirtaş. Ankara: Bitlis Eren Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Waardenburg, Jacques. "Protestanlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/351-354. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

**OSMANLI DEVLETİ ZAMANINDA HAC YOLLARINDA URBAN
SALDIRILARI VE ALINAN ÖNLEMLER
URBAN ATTACKS ON THE HAJ ROADS AND THE MEASURES AT THE
TIME OF THE OTTOMAN STATE**

Hasan Yavuz

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

hasanyavuz16@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-2156-4828

Öz

Bu makalede Osmanlı Devleti'nin hac yollarının güvenliğini sağlamak için yaptığı faaliyetler ele alınmıştır. Özellikle hac yollarını devamlı baskı altında tutan çöllerde yaşayan ve hac yollarını tehdit eden urban kabilelerine karşı devlet tarafından alınan tedbirlere değinilmiştir. Urban kabileleri İslâm tarihi boyunca hac yollarını baskı altında tutmuşlardır. Hac yollarını hâkimiyetinde bulunduran İslâm devletleri urban saldırılarından hacıları korumak için pek çok faaliyet yapmıştır. Özellikle uzun dönem hac güzergâhlarını hâkimiyeti altında tutan Osmanlı Devleti, urban kabilelerinin saldırılarını engellemek için farklı uygulamalar gerçekleştirmiştir. Urbanı caydırmak için hac kabilelerinde güvenlik güçleri bulundurulmuş ve hac güzergâhında güvenliği sağlayacak askeri kaleler inşa etmiştir. Ayrıca bu güzergâhta özel güvenlik güçleri de oluşturulmuştur. Bazı urban kabilelerine farklı görevler verilmiş ve onlar özel güvenlik birimlerinde dahi görev almıştır. Bazı urban kabileleri de Hicaz'a gönderilen erzak ve eşyaların nakliye işini yapmışlardır. Ayrıca urbana surrenden pay verilerek onların gönülleri alınmıştır. Surrenin zamanında verilmemesi veya az verilmesi gibi sebeplerle urbanın hac yollarına saldırdığı görülmüştür. Bazı seneler surrenden payları verilmesine rağmen urbanın farklı bahanelerle hac yollarına saldırdıkları da olmuştur. Osmanlı Devleti de bu tür olayların meydana gelmemesi için bölgeye hâkim olduğu tarih boyunca çeşitli önlemler almıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, urban, hac, hac yolu, surre

Abstract

In this article, the works of the Ottoman Empire to ensure the safety of the pilgrimage routes are discussed. In particular, the states actions against the urban, which keeps the pilgrimage routes under constant strain, were examined. Urban tribes have kept the pilgrimage routes under pressure throughout the history of Islam. The Islamic states, which control the pilgrimage routes, have worked very hard to protect the pilgrims from urban attacks. The Ottoman Empire, which kept the long-term pilgrimage routes under its dominance, carried out different practices to prevent the attacks of the urban tribes. In order to deter the urban, security forces were present in the pilgrimage convoys and military forts were built to provide security on the pilgrimage route. In addition, private security forces were formed on this route. Some urban tribes were assigned different tasks and they even served in private security groups. Some urban tribes also carried out the transportation of supplies and products sent to the Hejaz.

Also, the hearts of the cities were taken by giving a part from the surre. It has been seen that the urbans attacked the pilgrimage routes due to reasons such as not giving part of the Surre on time or giving it less. Although some years were given their share of the surre, there were also times that the urban attacked the pilgrimage routes with different excuses. The Ottoman Empire also took various measures throughout its history to prevent such events from occurring.

Keywords: Ottoman, urban, haj, haj road, surre

Giriş

Arabistan çöllerinde çadırdaki yaşayan çeşitli bedevî Arap kabilelerine “urban” ismi verilmektedir.¹ Ahmed Salahaddin Bey’in ifadesiyle yapılacak işi olmayan, aç, çıplak ve genellikle çapulculukla geçinen, kendilerinden zayıf olanları soyan ve adam öldürmekten çekinmeyen kimselerdir.²

Hac güzergâhında bulunan bedevî Arap kabileleri, çöl şartlarına uyum sağlamaları ve bölgenin coğrafi konumunu iyi bilmeleri sebebiyle alınan sıkı tedbirlere rağmen hac kervanlarına saldırmış, hacıları öldürüp mallarını ve paralarını gasp etmişlerdir.³ Genellikle bedevîler, Mısır ve Şam hacılarının geçiş yolları üzerinde bulunan Eyle ve Medyen menzilleri arasındaki yolları kesmekteydiler. Abbasiler’den itibaren bu güzergâhlara hâkim olan İslâm devletleri hac yollarının güvenliğini sağlamaya çalışmıştır.⁴

Osmanlı Devleti’nde gönderilen urban surreleri her sene defterlere kaydedilmiştir.⁵ Bu surre defterleri üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Örnek olarak bu surre defterlerinden hicri 1192/ miladi 1778-1779 yıllarında gönderilen urban surre defterleri üzerine Seyfeddin Şahin yüksek lisans çalışması yapmıştır. Ayrıca hac tarihi üzerine yapılan çalışmalarda da bu konuya yer verilmiştir. Bu konuda yapılan çalışmalar arasında Gülcan Aras’ın *Hintli Hacılar Arasındaki Kolera Salgını ve Alınan Tedbirler (1831-1911)*, Adil Erken’in *XVII. Yüzyıl Osmanlı Şam Valilerinin Emirü’l-Hacc Olarak Hizmetleri*, Aysel Şahin’in *Sultan II. Mahmut Dönemi’nden Sultan Vahdettin Dönemine Kadar Osmanlı’da Hac (1808-1918)*, Betül Ayaz’ın *Hilafet ve Siyaset: Osmanlı Devleti’nin Hac Hizmetleri (1798-1876)*, Yeliz Gök’ün *Hintli Hacıların Yaşadığı Sıkıntılar: Sirkat ve Osmanlı Devleti’nin Aldığı Önlemler (1820-1914)* isimli tezlerini sayabiliriz. Ayrıca Orhan Kılıç’ın “Osmanlı Devleti’nde Hac Emirliği Müessesesi: Mısır Örneği”, Melek Çolak’ın “Osmanlı İmparatorluğunun Hac Yollarının Güvenliği İçin Aldığı Önlemler”, Faruk Doğan’ın “18 ve XIX. Yüzyıllarda Şam- Medine Hac Yolu ve Güvenliği: Cerde Başbuğluğu”,

¹ Mehmet Nur Akdoğan, *Bilinmeyen Yönleriyle Hac Yolculukları Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 159.

² Ahmed Salahaddin Bey, *Kâbe Yollarında Surre Alayı Hatıraları*, ed. Yusuf Çağlar-İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 104.

³ Münir Atalar, *Osmanlı Devleti’nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 154.

⁴ Süleyman Salih Kemal, *İmaratü’l-Hac Fi’l Asri’l Abbasiyyi* (Mekketel Mükerrreme: Ümmül Kura, 1988), 182.

⁵ Surre defterleri, Osmanlı Devleti’nin Mekke ve Medine başta olmak üzere kutsal beldelere ve urbana hac zamanı gönderdiği altın, para ve kıymetli hediyelerin bilgilerinin kaydedildiği defterlerdir. Kayıp olanlar hariç yaklaşık 5000 adet surre defteri bulunmaktadır. Bk. Şit Tufan Buzpınar, “Surre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/568.

Şerife Eroğlu'nun "17. ve 18. Yüzyıllarda Osmanlı-Mısır Hac Güzergâhı, Kahire'den Medine'ye Hac Menzilleri", İsmâil Yaşayanlar'ın "Havâfî-i Mübâreke-i Hicâziyye'yi Muhafaza Etmek: Şam-Medine Hac Yolunun Güvenliğini Sağlamada Âsâkir-i Avniyye Alayları" makaleleri de bu konuyu aydınlatmaktadır. Biz de bu çalışmamızla Osmanlı Devleti zamanındaki urban saldırılarını ve hac yollarının güvenliğini sağlamak için yapılan faaliyetleri ele alacağız.

1. Urban Kabilelerinin Hac Yollarına Saldırıları

Osmanlı Devleti'nde urban saldırısı ilk olarak 1517'de gerçekleşmiştir. Urban eşkıyaları, Mısır hac kafilesinin müjdecisini urban eşkıyası Kahire'ye sokmamış ve hacılardan haber alınamamıştır.⁶ 1518'de de Mısır hac kafileleri dönerken bedevîlerin saldırılarına uğramış, bunun üzerine hacıları korumak için Mısır valisi Hayır Bey (ö. 1522) Eznem'e özel bir birlik göndermiş, hacıları korumak için güvenlik tedbirlerini arttırmıştır.⁷ En azılı urban kabilelerinin Akabe kalesi civarında bulunduğu ifade edilmiştir. Vech kalesinden sonra hırsızlar Mısır hac kafilesine saldırmış ve askerlerin müdafaası üzerine geri püskürtülmüştür.⁸

Osmanlı Devleti'nin iç ve dış sorunlarının yoğun olduğu dönemlerde urban saldırıları daha çok artmıştır. Ebû Sâlim Ayyâşî (ö. 1679), 1662'de hac yolculuğu esnasında Medine'ye yaptığı ziyaretinde urban, hac kafilesinin yolunu keserek birçok soygun meydana getirmiş ve bazı kişileri öldürmüştür.⁹ Evliya Çelebi (ö. 1684), Ebû'l-Hatib nehrinin yakınında yerleşen urbanın hac yollarını kestğini ifade etmiştir.¹⁰ 1701'de Ula mevkiinde urban saldırısı üzerine 30 bin hacı hayatını kaybetmiştir.¹¹ Bu olay üzerine bu hacılardan kimisi esir olmuş, kimisi hayatını kaybetmiş kimisi de açlıktan vefat etmiştir.¹² Bu olayın meydana gelmesine Şam hac emiri Çerkez Hasan Paşa'nın sorumsuz davranışlarının sebep olduğu söylenmektedir. Çerkez Hasan Paşa, urbana surrelerini vermeyerek onlara kılıç göstermiş ve bunun üzerine urbanda hacılara saldırmıştır.¹³ Bu olay nedeniyle Çerkez Hasan Paşa'ya "hacıkırdıran" lakabı verilmiştir.¹⁴

⁶ Semira Fehmi Ali Ömer, *İmaratu'l Hacci fi Mısır el-Osmaniyye* (Kahire: Külliyyetu'l Edeb Camiatu'l İskenderiyye, 2002), 275.

⁷ Ebû'l-Berekat Zeynüddin Muhammed b. Ahmed İbn İyas, *Bedaiü'z-Zuhur fi Vekai'd-Duhur*, ed. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1983), 5/284.

⁸ Avatife binti Muhammed Yusuf Nevvab, *Kitebû'r-rihleti fi'l-Mağribi'l-Aksa masdarun min masadirin tarihi'l-Hicaz fi'l-karneyni'l-hadi-aşara ve's-seni-aşara'l-hicriyyin* (Riyad: Daratü'l Meliki'l Abdülaziz, 1429), 224.

⁹ Abdülhâdi Tâzî, *Rihletü'r-Rihlâti Mekke fi Mie Rihle Magribiyye ve Rihle* (Riyad: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2005), 201.

¹⁰ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Bağdad-Basra-Bitlis-Diyarbakır-İsfahan-Malatya-Mardin-Musul-Tebriz-Van*, ed. Seyyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 4/1/65.

¹¹ Nevzat Erkan, "Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (2019), 423-451.

¹² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 60.

¹³ Fındıklılı Mehmed Ağa Silahdar, *Nusretnâme İnceleme-Metin (1106-1133/1695-1721)* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2018), 634.

¹⁴ Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*, 60; Akdoğan, *Bilinmeyen Yönleriyle Hac Yolculukları Tarihi*, 163.

Aneze ve Şammar kabileleri 1700, 1703, 1757 ve 1774 yıllarında hac kervanlarını yağmalamıştır.¹⁵ Bazı urban kabileleri de 1716'da hacılara saldırmış ve onları yağmalayarak yalın ayak bırakmıştır. Ayrıca 1745'te urbanın şiddetli saldırıları karşısında hacılar daha uzun bir yol olan Hayber yolunu kullanmak mecburiyetinde kalmıştır.¹⁶ Süleyman Şefik, urban hac kafilelerine saldırdığı zaman kafilede bulunan urban asıllı hizmetlilerin de karışıklık çıkmasına sebep olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

Urban saldırılarını aktaran bir başka haberde Cerde Başbuğu Mûsâ Paşa ile urbandan Benî Sahr ve Benî Benhan kabileleri arasında yaşanan çatışmanın sonucunda urban kabileleri hac kafilesine saldırmaya başlamıştır. 1757'de Hicaz bölgesinde yaşanan kuraklığın da etkisiyle urban eşkiyası hac kafilelerine saldırarak hacıları soymuş ve hacıların bir kısmını öldürmüş bir kısmını da ölüme terk etmiştir.¹⁸ Burada ölen hacıların 20 bin civarında olduğu¹⁹ ve ölenlerin arasında Sultan III. Mustafa'nın (1757-1774) kız kardeşinin de yer aldığı ifade edilmiştir.²⁰ Bunun üzerine Osmanlı Devleti, bu kabileleri cezalandırmak için Çeteci Abdullah Paşa'yı görevlendirmiş ve 1758'de Çeteci Abdullah Paşa tarafından urban cezalandırılmıştır.²¹

1788'de Mısır hac kafilesine Süveyş yakınlarında urban saldırmış, hacı ve tüccarların mallarını yağmalamış ve birçok hacıyı da esir almışlardı. Aynı yıl Mağrib hacıları da Bulak yakınlarında urban saldırılarına uğramıştı.²² 1793'te de Meğayir-i Şuayb menzili yakınlarında Mısır hac kafilesine urban saldırarak hacıları soymuş ve Mısır hac mahmili²³ kırılarak kullanılamaz hale getirilmişti. Hacılardan birçok kişi öldürülmüş ve esir edilmişti. Esir alınmayarak bırakılanlar aç ve susuz bir şekilde yollara dökülmüştü.²⁴

¹⁵ Selda Güner, *Osmanlı Arabistan'ında Kıyam ve Tenkil Vehhabi-Suudiler (1744-1819)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012), 84.

¹⁶ Hannan Rıza el-Kabi, "Kavafilü el-Hacci ve el-Huccaci fi Ahdi Selahaddin el-Eyyubi", *Mü'temiru tarik'ul-hacci fi Afrika* (Hortum, 2016), el-Kitabu el-Samin/42-86.

¹⁷ Süleyman Şefik Söylemezoğlu, *Hicaz Seyahatnamesi*, ed. Bayram Ürekli-Ahmet Çaycı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 93.

¹⁸ Suraiya Faroqhi, "Kırsal Yaşam", çev. Fethi Aytuna, *Türkiye Tarihi Geç Osmanlı İmparatorluğu 1603-1839*, ed. Suraiya Faroqhi (İstanbul: Kitapyayınevi, 2011), 3/1603-1839; Abdülkadir Özcan, "Hac (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996), 14/403.

¹⁹ Jane Hathaway, *Osmanlı Hâkimiyetinde Arap Toprakları 1516-1800*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 114.

²⁰ Alan Palmer, *Osmanlı İmparatorluğu Son Üç Yüz Yıl Bir Çöküşün Hikayesi*, çev. Belkis Çorakçı Dışbudak (İstanbul: Bilgin Yayıncılık, 1995), 72.

²¹ Akdoğan, *Bilinmeyen Yönleriyle Hac Yolculukları Tarihi*, 165.

²² Abdurrahman b. Hasan b. İbrâhim Ceberti, *Târîhu acâibi'l-asar fi't-teracim ve'l-ahbar*, thk. Abdurrahman Abdurrahman Abdurrahim (Kahire: Daru'l-Kitabi'l-Mısıriyye, 1997), 2/248.

²³ Mahmil, süslü içi boş, ipekten yapılmış çadır şeklinde devenin üzerine yerleştirilen, üst kısmında gümüş işlemler bulunan, hevdec şeklinde ahşap direklerden oluşan, kenarlarından ortaya doğru yükselen ve üzerinde bir örtü olan mahfedir. İslâm hükümdarları bağımsızlıklarını göstermek, hacıların gönderilmesi esnasında kendilerine şeref sağlamak ve padişahın Haremeyn'deki otoritesini göstermek için Mekke'ye mahmil göndermektedirler. Mustafa Güler, *Osmanlı Devleti'nde Haremeyn Vakıfları (16. ve 17. yüzyıllar)* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 224.

²⁴ Ceberti, *Târîhu acâibi'l-asar fi't-teracim ve'l-ahbar*, 2/378.

Benî Harb kabilesi, Hicaz valisi Osman Paşa'nın yaptığı siyaset üzerine Şerif İbn Avn'ın dostane ilişkilerini kenara bırakarak hac yollarını 1850 ve 1860 yılları boyunca basmaya ve ancak kendilerine yüksek haraç veren kervanlara izin vermeye başlamıştı.²⁵ 1879'da Medine'ye doğru yol alan bir hac kafilesine Ahamede urbanı saldırmış ve hacıların eşyalarını gasp ederek hacılara zulmetmişlerdi.²⁶ 1899'da da Ahamede kabilesi Yenbu ile Medine arasında hac kafilesine saldırdığında Şeyh Senûsî (ö. 1902) araya girmiş ve Havâzin kabilesi yardıma gelmişti.²⁷

Yirminci yüzyılın başında Cidde ile Mekke arasında bulunan Bahre mevkiinde urban bir hac kafilesine saldırarak değerli eşyalarını aldıktan sonra Mısırlı ve Sudanlı hacıların da bir kısmını öldürmüştü. Mısır hac emiri İbrâhim Rifat Paşa, zor durumda kalan bu insanlara yardım ettiklerini, yaralarını sarmaya çalıştıklarını ve doktorlarının onları bedava tedavi ettiklerini ifade etmiştir.²⁸

1914'te gönderilen bir telgraf notundan anlaşıldığına göre Medine'den hareket eden surre, Hicriye Boğazı'nda urban eşkıyası tarafından saldırıya uğramış ve asker tarafından geri püskürtülerek surrenin salimen Mekke'ye varması sağlanmıştı.²⁹

Medine ahalisine gönderilen hububat Yenbu iskelesine indirilmekte ve buradan Medine'ye develerle taşınmaktaydı. Bedevîlerden bazıları bu hububatı ele geçirmek için hareket etmekte ve Osmanlı Devleti, bu saldırıları engellemek için önlemler almaktaydı.³⁰ Bunlardan anlaşıldığı üzere urbanın hac kafilelerine saldırmaları sadece hacıları zor duruma sokmamış aynı zamanda Mekke ve Medine ahalisini de yiyecek kıtlığıyla karşı karşıya bırakmıştır.³¹

Sudan üzerinde bulunan hac güzergâhları bu açıdan birçok tehlike barındırmaktaydı. Trablus'tan kölesiyle beraber ticaret yaparak hacca giden bir hac yolcusu her fırsatta yolların kesildiğini ve yağma yapıldığını haber vermekte, vahşi Gallalar'ın yolcuları pusuya düşürerek zulmettiklerini hatta söylentilere göre insanların etini dahi yemekte olduklarını ifade etmiştir.³²

Hacılara her türlü zulmü yapan bu eşkıyaların sadece urbandan müteşekkil olmadığı görülmekteydi. Örneğin kaynakların aktardığına göre bazı askerlerde urbana katılmıştı.³³

²⁵ Ziyaüddin Serdar, *Mukaddes Belde Mekke* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2015), 331.

²⁶ Osmanlı Arşivi BOA, *Yıldız Perakende, Arzuhâl ve Jurnaller Kataloğu [Y.PRK.AZJ]*, No. 3, Gömlek No. 22.

²⁷ Osmanlı Arşivi. BOA, *Yıldız Perakende, Askeri Maruzâtı [Y.PRK.ASK]*, No. 159, Gömlek No. 10.

²⁸ İbrahim Rifat Paşa, *Mir'atü'l Haremeyn Bir Generalin Hac Notları*, çev. Lütfullah Yavuz (İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2010), 470.

²⁹ Osmanlı Arşivi. BOA, *Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Yedinci Şube [DH.EUM.7.Şb.]*, No. 2, Gömlek No. 19.

³⁰ Tarıg Idris Abdalla Gabreel, *Mühimme Defterlerine Göre Osmanlı Hâkimiyetinde Sudan* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 164.

³¹ Suraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 1995), 8.

³² Muhammed A. Al-Ahari, *Afrikalı Beş Müslüman Kölenin Hatıraları*, çev. Buğra Özler (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 124.

³³ Mustafa Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler* (İstanbul: Çelikkilt Matbaası, 1965), 217.

2. Osmanlı Devleti'nin Urban Saldırılarını Engelleme Çalışmaları

Osmanlı Devleti, hac yollarının güvenliğini sağlamak için kimi zaman bu bedevî kabileleriyle anlaşmış, surrenden pay vermiş, kimi zaman da onlardan bazılarını hac yollarında iş imkânı vererek güvenlik gücü olarak kullanmıştı.³⁴

Urbanı idare etmede önemli bir görev de Mekke şeriflerine verilmiş³⁵ ve eğer urban kabileleri asayişi bozarsa, Mekke şerifleri asayişi temin etmekle görevlendirilmişti.³⁶ Görevinde başarılı olanlara da samur hil'at gönderilmişti.³⁷ Bununla birlikte en önemli görevlerinden biri urbanı idare etmek olan Mekke şerifleri de bazen bu yetkilerini kötüye kullanmaktaydı. Nitekim Evliya Çelebi, 1670'te Yenbu'ul-Ber mevkiinin ilerisinde Mekke şerifi Hamude'nin urbanla anlaşarak Mısır hacılarına baskın yaptıklarını ve hacıların çoğunu öldürdüğünü ifade etmiştir. Bununla birlikte bu olayda Mısır hac kafilesinde bulunan altı yüz kadar asker, birçok hacı ve hac kafilesi görevlilerinden binden fazla kişi şehit edilmişti.³⁸

2.1. Urbana Surre Verilmesi

Şam ve Mısır hac yolunun emniyetini sağlamak, hacıları urban tecavüzünden korumak için yol güzergâhında bulunan bedevîlere "urban surresi"³⁹ para ve erzak cinsinden verilmekteydi. Urbana verilen surreler defterlere kaydedilmekte⁴⁰ ve her yıl hac kervanı komutanı urbanla görüşülerek surrenin miktarını yeniden düzenlenmekteydi.⁴¹ Vezir Aslan Paşa hac emiri olduğu sene surre miktarını fazla olarak vermiş ve bunu kimlere ne miktarda verdiğini surre defterine kaydetmişti.⁴² Ahmed Salahaddin Bey de hac kafilesi Ahdar kalesine vardığında, Benî Atıyye kabilesinin kendilerini beklemekte olduğunu görmüş; para ve elbiseleri kadın ve çocuklara dağıtmıştır. Aynı şekilde Hediye Eşmesi kalesinde dinlendikleri esnada bazı urban kabile liderlerinin gelerek atıyyelerini aldıklarını ifade etmiştir.⁴³ XVIII. yüzyıl başlarında urbana verilen surre 20 bin kuruştur. Bu miktarın 15 bini Cidde sancak beyinden, 5 bini de Habeş beylerbeyinden

³⁴ Semira Fehmi, *İmaratu'l Hacci fi Mısır el-Osmaniyye*, 273.

³⁵ BOA, *İrâde Dahiliye [İ.DH]*, No. 536, Gömlek No. 37210.

³⁶ BOA, A.(DVNSMHH.d), No. 5, Gömlek No. 184.; BOA, A.(DVNSMHH.d), No. 5, Gömlek No. 185.; BOA, A.(DVNSMHH.d), No. 5, Gömlek No. 215.; BOA, A.(DVNSMHH.d), No. 6, Gömlek No. 25.

³⁷ BOA, A.(DVNSMHH.d), No. 6, Gömlek No. 269.; BOA, A.(DVNSMHH.d), No. 7, Gömlek No. 81.

³⁸ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Kütahya-Manisa-İzmir-Antalya-Karaman-Adana-Halep-Şam-Kudüs-Mekke-Medine*, ed. Seyyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 9/2/883.

³⁹ Şit Tufan Buzpınar, "Surre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009), 37/567.

⁴⁰ Sözlükte para kesesi yerinde kullanılan bir tabir olup içine değerli eşyalar konulan şeylere denilmektedir. Terim olarak her yıl hac zamanında Mekke şerifi, Mekke ve Medine halkına gönderilen altın, para, diğer eşya ve hediyelere bu isim verilmektedir. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), 3/280.

⁴¹ Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, 70.

⁴² BOA, *Evkâf Haremeyn Mukâtaası Surre Defterleri [EV.HMK.SR.d]*, No. 192.

⁴³ Salahaddin Bey, *Kâbe Yollarında Surre Alayı Hatıraları*, 116.

sağlanmaktaydı.⁴⁴ Urban surresini düzenli ödemek için Memlûk ve Osmanlı döneminde bazı vakıflar da tesis edilmiştir.⁴⁵

Urban surresi zamanında verilmediğinde urban kabileleri hac kafilesine saldırmış ve hacılara zor anlar yaşatmıştır. 1780’de urban, surrenin verilmemesini ileri sürerek Mısır hac kervanına saldırmış⁴⁶ ve 10 saat süren çatışmanın ardından birçok asker ve hacı hayatını kaybetmişti.⁴⁷ 1785’te Mısır hac emiri Mustafa Bey, urbana verilmesi gereken surreyi vermediği için urban, Mısır hacılarının yolunu keserek Medine’yi ziyaret etmelerine izin vermemiştir. Zor durumda kalan Mısır hac kafilesi Mısır’a vardığı zaman hac emiri Mustafa Bey’in bu tutumu Mısır valisi tarafından sorgulanmıştır.⁴⁸ 1864’te ise zamanında surresi verilmeyen Hevâzin kabilesine mensup bazıları hac kafilesine saldırmış ve 12 askerin ölmesine sebep olmuştur. Bu tarz olayların tekrar etmemesi için urban surresinin zamanında verilmesi emredilmiştir.⁴⁹ Buna rağmen 1899 yılında da urbandan bazılarına surreleri verilmemesi üzerine Mekke’den Cidde ve Medine’ye gitmekte olan Cava ve Hind hac kabilelerine urban saldırmıştı.⁵⁰

Surre verilmediği seneler urban, hacıların yolunu kesmiş ancak surreleri aldıktan sonra hac yollarını açmışlardır. Nitekim 1839’da Cüdeyde bölgesindeki urban, surrelerinin verilmemesi üzerine Medine ile Cidde arasına inerek yol kesmeye başlamış ve Medine halkına ait hurma mahsullerine zarar vermeye başlamıştır. Ancak 1841’de urbana eski surrelerinin verilmesi üzerine bu yağmalama durdurulabilmiştir.⁵¹ 1844’te de surre verilmediği için hacıların yolunu kesen urbana surrelerinin verilmesi üzerine hac kafilesinin hareketine izin vermişlerdir.⁵²

1784, 1785 ve 1786 yıllarında bazı urban kabileleri Mısır’dan gönderilen surrenin eksik verilmekte olduğunu öne sürerek Mısır hac kafilesine saldırmaya başlamış ve bunun üzerine Mısır hac kafilesi Medine’yi ziyaret edememiştir.⁵³ Urban saldırılarının arttığı bu senelerde Mısır hac emirine sahil yolu yerine Şam hacıların kullandığı yolu kullanması istenmesine rağmen bu emre uymamıştı. Ardından Medine’ye birkaç menzil kala urban tarafından saldırıya uğrayan Mısır hac kafilesi eşkiya tarafından yağmalanmış,⁵⁴ birçok hacı öldürülmüş ve hayvanları telef edilmişti.⁵⁵ Şam hac emiri olan Cezzâr Ahmed Paşa (ö. 1804), eşkiyanın

⁴⁴ Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*, 42.

⁴⁵ A. Latif Armağan, “18. Yüzyılda Hac Yolu Güzergahı ve Menziller (Menazilu’l Hac)”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 20 (2000), 73-118.

⁴⁶ Ceberti, *Târîhu acâibi’l-asar fi’t-teracim ve’l-ahbar*, 2/83.

⁴⁷ Halil İbrahim Erol, *Mısır’da Tarihyazımı: Fransız İşgalinden Kavalalı Mehmed Ali Paşa Dönemine* (Ankara: İlem Yayınları, 2021), 184.

⁴⁸ Ceberti, *Târîhu acâibi’l-asar fi’t-teracim ve’l-ahbar*, 2/147.

⁴⁹ BOA, *İ.DH*, No. 536, Gömlek No. 37210.

⁵⁰ BOA, *Yıldız Perakende, Askeri Maruzâtı [Y.PRK.ASK]*, No. 151, Gömlek No. 79.

⁵¹ Aysel Şahin, *Sultan II.Mahmut Dönemi’nden Sultan Vahdettin Dönemine Kadar Osmanlı’da Hac (1808-1918)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 2210.

⁵² BOA, *İrâde Dahiliye [İ.DH]*, No. 94, Gömlek No. 4716.

⁵³ Ceberti, *Târîhu acâibi’l-asar fi’t-teracim ve’l-ahbar*, 2/132.

⁵⁴ Orhan Kılıç, “Osmanlı Devleti’nde Hac Emirliği Müessesesi: Mısır Örneği”, *Proceedings of the International Conference on Egypt During the Ottoman* (İstanbul, 2010), 137-180.

⁵⁵ Erol, *Mısır’da Tarihyazımı: Fransız İşgalinden Kavalalı Mehmed Ali Paşa Dönemine*, 184.

üzerine giderek Mısır mahmilini kurtarmış ve Mısır hac emirine teslim edip onlara takviye asker vererek Mısır'a göndermiştir.⁵⁶

Bazı seneler urbana surresine verilmesine rağmen hac yollarında tecavüzde bulunmuştur. 1559'da Nesim kabilesi surre almasına rağmen hac kafilelerine saldırmaya devam etmiştir. Bunun üzerine Osmanlı Devleti, hac kafilelerini korumak için Mehmed Çelebi'den gerekli sayıda sipahi görevlendirmesini istemiştir. Bu olay yaşanana kadar hac kafilesinde yüz sipahi ve 150 yeniçeri görevlendirilirken ek olarak 50 sipahi askerinin acilen hazırlanarak gönderilmesi emredilmiştir.⁵⁷

İsmâil Fazıl Paşa (ö. 1921), Suriye valiliğine görevlendirildiğinde hac yollarındaki güvenliği sağlamak için urbandan Kerek Araplarına verilen 1800 lirayı, "Meşrutiyet döneminde de haraç mı vereceğiz" diyerek kesmişti. Bunun üzerine Kerek Arapları mutasarrıflık⁵⁸ üzerine saldırarak birçok memuru öldürmüş, daha sonra da İsmâil Fazıl Paşa tarafından onların üzerine asker gönderilmiştir. Bu olayı değerlendiren Şeyhülislâm Cemâleddin Efendi (ö. 1919), idarecilikte bilgisizliğin birçok kimsenin ölmesine sebep olduğu gibi daha fazla para harcanmasına da sebep olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹ Nitekim 1857'de hac kafilesine saldıran urban taifesinin çok sayıda hacıyı öldürmesi üzerine Osmanlı Devleti, surre alaylarını denizden göndermeye başlamıştır.⁶⁰

2.2. Urbana Farklı Görevler Verilmesi

Urbanı eşkıyalık yapmaktan alıkoymak için bu kabilelere bazı görevler verilerek eşkıyalık yapmaları engellenmekteydi. 1827'de urban liderlerinden Ganim b. Mafyan'ın Medine yolunu keseceği haberleri gelmiştir. Bunun üzerine Medine muhafızı Ali Ağa, Cüdeyde urbanına 500 kese akçe vererek Ganim b. Mafyan'ı durdurmak için görevlendirmiştir. Böylece Cüdeyde kabilesinin Ganim b. Mafyan'ın eşkıyalığına katılması önlenmiştir.⁶¹

Haremeyn'e gönderilen hububatın nakledilmesi önem arz eden bir görevdi. Bazı kabileler Mekke ve Medine'ye gönderilen erzakın nakliyesini yaparak urban sursesinden pay almaktaydılar. Her yıl Mısır'dan Medine'ye ulaştırılması için Yenbu limanına gönderilen erzakın nakliyesini Benî Harb kabilesi yapmaktaydı. Bu hizmetleri için bu kabileye "sahib-i derek" de denilirdi.⁶² Ayrıca bu güzergâhta Aneze, Zevi, Zevicema ve Züveyd kabileleri de görevlendirilmekteydi.⁶³ Bu hizmetleri karşılığında Aneze 144 esedi kuruş, Hüseyiniyat 1500 esedi kuruş, Abdünnebi 1000 esedi kuruş surrenden pay almaktaydı.⁶⁴ Eyüp Sabri Paşa, bu

⁵⁶ Ceberti, *Târîhu acâibi'l-asar fi't-teracim ve'l-ahbar*, 2/201.

⁵⁷ BOA, A.(DVNSMHH.d), No. 3, Gömlek No. 317.

⁵⁸ Osmanlı taşra teşkilâtında sancak veya livâ için kullanılan unvan. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), 2/586.

⁵⁹ Şeyhülislâm Cemaleddin Efendi, *Siyasi Hatıralarım*, çev. Ziyaeddin Engin (İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1978), 58.

⁶⁰ Murat Gökhan Dalyan, *Kervandan Demiryollarına Kadar yol ve Yolculuk (Kervanlar, Tüccarlar, Hacılar, Yolcular ve Eşkiyalar) Kervan* (Ankara: Altınpost Yayıncılık, 2014), 204.

⁶¹ Şahin, *Sultan II. Mahmut Dönemi'nden Sultan Vahdettin Dönemine Kadar Osmanlı'da Hac*, 231.

⁶² Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*, 59.

⁶³ Münir Atalar, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları*, 221.

⁶⁴ Güler, *Haremeyn Vakıfları*, 73.

hizmetleri için Hasene kabilesine 80 bin, Aneze'ye 140 bin, Benî Sahr'a 80 bin ve Reyle şeyhine 20 bin surrenden pay verildiğini ifade etmiştir.⁶⁵

Bu kabilelerin bir görevi de belirli bir menzile hacılar için develerle yiyecek ve içecek taşıyarak onların su ve gıda ihtiyacını karşılamaktı. Dolayısıyla onların aldıkları surre yaptıkları işlerin karşılığı olarak verilmekteydi.⁶⁶ Bununla birlikte Suraya Faroğhi ise bu ödemelerin alınan hizmetin bedeli olmadığını bedevîlerin saldırılarından korunmak için oluşturulan bir yol olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷

Osmanlı Devleti, hac güzergâhındaki bazı kabileleri hac yollarının güvenliğini sağlamak ve hac kabilelerine rehberlik etmek için görevlendirmekteydi. Böylece sisteme dahil olmaları sağlanmış eşkıyalık yapmaları engellenmişti. XVII. yüzyılda Zuhrevî aşireti, hac yollarında rehberlik yapmış ve bazı kabileler de hac yollarının güvenliğini sağlamada görevlendirilmişti.⁶⁸ Hac kafilesi, bazen hac güzergâhını değiştirmek istediğinde geçimlerini bu güzergâhtan kazanan kabilelerin sıkıntı çekmemesi için buna devlet izin vermemiştir. 1893'te Mekke ve Medine arasında tarik-i sultani ve tarik-i ferî güzergâhında oturmakta olan, geçimlerini hac kabilelerine yaptıkları hizmetlerle sağlayan kabilelerin maiyetlerinin temini için mahmil-i şerif gidiş geliş güzergâhının değiştirilmemesi hac emirlerinden istenmiştir.⁶⁹

Osmanlı Devleti, urbanın davranışlarını düzeltmek için bölgede eğitim seferberliği başlatmış ve urban kabilelerine Kur'an cüzleri ve mevsimlik hocalar göndermişti. Nitekim bu öğretmenlerin sayısı önceleri 48 iken Sultan Abdülazîz (1861-1876) devrinde bu sayı 60'a çıkarılmış ve bölgeye bin adet Kur'an cüzü gönderilmişti.⁷⁰

Osmanlı Devleti, güzergâh üzerinde yaşamakta olan bazı kabile şeylerine idarecilik vererek düzeni sağlamaya çalışmıştır. Faysal b. Türkî ve Faysal b. Reşid bu şekilde görevlendirilen urban şeyhlerindendir.⁷¹ Bu amaçla görevlendirilen liderlerin arasında bazı dönemler de anlaşmazlık çıkması urban saldırılarına neden olmuştur.⁷² Nitekim İbn Reşid ile İbn Suud aralarında çekiştikleri için urban hac kabilelerine saldırmış⁷³ ve 1902'de bu sebepten bazı hac yolları emniyetsiz hale gelmişti.⁷⁴

⁶⁵ Eyüp Sabri Paşa, *Mir'atü'l-Haremeyn: Mir'at-ı Mekke*, çev. Ömer Faruk Can-Fatma Zehra Can (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 2/882.

⁶⁶ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 10/1/476.

⁶⁷ Faroğhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, 58.

⁶⁸ Seyfeddin Şahin, *H.1192/M.1778-1779 Tarihli Urban Surre Defteri: Transkripsiyon ve Değerlendirme* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 10.

⁶⁹ BOA, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemî [DH.MKT]*, No. 153, Gömlek No. 55.

⁷⁰ Şahin, *Sultan II. Mahmut Dönemi'nden Sultan Vahdettin Dönemine Kadar Osmanlı'da Hac*, 132.

⁷¹ Şahin, *Sultan II. Mahmut Dönemi'nden Sultan Vahdettin Dönemine Kadar Osmanlı'da Hac*, 234.

⁷² Söylemezoğlu, *Hicaz Seyahatnâmesi*, 198-199.

⁷³ BOA, *Hariciye Nezâreti Paris Sefareti [HR.SFR.4]*, No. 449, Gömlek No. 87.

⁷⁴ BOA, *Sadâret Eyalet-i Mümtâze Bulgaristan [A.]MTZ.(04)*, No. 80, Gömlek No. 75.

2.3. Urban Saldırıların Engellemek İçin Güvenlik Tedbirlerinin Artırılması

Osmanlı Devleti, hac yollarında eşkıyalık yapanların takip edilmesi ve engellenmesi hususunda birtakım tedbirler almıştır.⁷⁵ Hac kafilelerine güvenlik görevlilerinin yerleştirilmesi, hac yolunda kaleler yapılması ve hac yollarının güvenliği için özel güvenlik birimleri oluşturulması gibi faaliyetlerde bulunmuşlardır. Urbana surre verilmekle beraber istihbarat çalışmasına da devam edilmiştir. Nitekim 1559'da "Nesem" isimli urbanın surreyi aldıktan sonra hacılara saldıracağı istihbaratı gelmesi üzerine hac kervanını korumakla görevli askerlere 50 asker daha eklenmiştir.⁷⁶

Hac kafilesinde bulunan muhafızlar urbanı hac kafilesine saldırmaktan genellikle caydırmıştır. Nâtik Mehmed Efendi, Akabe menzilinde urban tarafından saldırıya uğradıklarını ama bu saldırganların Mısır vilâyeti askerleri tarafından geri püskürtüldüklerini ifade etmiştir.⁷⁷ 1882 yılında ise urbandan bazıları Mısır hac kafilesine saldırmış fakat böyle bir saldırıya Mısır hac kafilesi hazırlıklı olduğu için 3 saat süren çatışmanın sonunda urban kaçmak zorunda kalmıştır. Bu olayların tekrar etmemesi için derbentlerdeki⁷⁸ asker sayısı artırılmıştır.⁷⁹

Osmanlı Devleti'nin urban saldırılarına karşı aldığı güvenlik tedbirleri sadece baskını karşılamak veya önlemekle sınırlı değildi. Gerekli durumlarda urban tarafından esir alınan hacıların kurtarılması ve gasp edilen malların geri alınması için de birlikler görevlendirilirdi. Örneğin arşiv belgelerinden elde edilen bilgiye göre bir defasında böyle bir urban saldırısının ardından hacıları kurtarmak için gönderilen özel askerî birlik hacıları kurtarmış, ardından eşkiyayı takip ederek ellerindeki hacıların mallarını almışlardı.⁸⁰ Konuyla ilgili başka bir örneği aktaran Evliya Çelebi, Mısır hacılarını karşılamaya giden Akabe ağasına urban eşkiyasının baskın yaptığını haber vermektedir. Mısır'a haber ulaştırılması üzerine eski hac emiri Yûsuf Bey, iki bin askerle beraber üç günde yardıma yetişerek urban eşkiyasını bozguna uğratmış ve hacıları sağ salim Mısır'a getirmiştir.⁸¹ Semira Fehime, Mısır hac yollarında eşkiya baskınlarının genellikle Akabe kalesi civarında yoğunlaştığını ve hacıların dönüş esnasında meydana geldiğini belirtmektedir. Hacılar dönüş yolunda ailelerine hediyeler aldığı için bu zamanın seçildiğini ifade etmiştir.⁸²

⁷⁵ Hacı Osman Yıldırım vd. (ed.), *82 Numaralı Mühimme Defteri (1026-1027 / 1617-1618): Özet, Transkripsiyon ve Tıpkıbasım* (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, ts.), 128.

⁷⁶ Ersin Kırca vd. (ed.), *Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Kaleleri* (İstanbul: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2016), 77.

⁷⁷ Nâtik Mehmed Efendi, *Tuhfe-i Nâtik Bir Osmanlı Seyyahının Gözüyle Hac Menzilleri*, ed. İ. Hakkı Aksoyak (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 103.

⁷⁸ Osmanlı Devleti'nde yolların ve seyahat emniyetinin sağlanması için küçük bir kale şeklinde kurulmuş karakollara verilen isim. Yusuf Halaçoğlu, "Derbend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/162.

⁷⁹ BOA, *Yıldız Perakende, Umum Vilâyetler [Y.PRK.UM]*, No. 5, Gömlek No. 83.

⁸⁰ BOA, A.(DVNSMHH.d), No. 10, Gömlek No. 89.

⁸¹ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Mısır-Sudan-Habeşistan-Somali-Cibuti-Kenya-Tanzanya*, ed. Seyyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 10/2/1111.

⁸² Semira Fehmi, *İmaratu'l Hacci fi Mısır el-Osmaniyye*, 283.

Urban eşkiyasının saldırılarının arttığı bölgelerde askerî birlikler artırılmaktaydı. Hicaz valisi Saffet Paşa, Mekke ile Cidde arasında gitmekte olan Hind tüccarlarına ait ticaret eşyalarıyla yüklü develerin urban eşkiyasının eline geçmesi üzerine Mekke ile Medine güzergâhlarında böyle bir olayın bir daha yaşanmaması için hızlı bir şekilde 120 zaptiye⁸³ askerini görevlendirmişti.⁸⁴ 1825'te de Şerif Abdullah ve Cidde valisi isyan eden urbanla mücadele etmek için hac emiri İsmâil Paşa'dan asker, zahire ve para isteyerek bin süvari ve yedi bin piyadeden oluşan bir birlik oluşturmuştu.⁸⁵

Urbanı caydırmak için hac kervanında ve menzillerde toplar bulundurulmuştur. 1632'de Medine hac yolunda urban eşkiyasının yaptıklarına sayıları 300 civarında olan asker bulunduğu için Medine askeri cevap verememişti.⁸⁶ Hac kafilesinde de asker sayısı az olmasına rağmen toplar sayesinde urban püskürtülmüştür.⁸⁷

Mısır ile Mağrib arasındaki yol güzergâhında da bazı eşkiya kabileleri hacılara saldırdığı için özel görevlendirmeler yapılmıştır. 1688'de Mısır'ın doğusunda bulunan Cebelî mevkiine hacıları soymak için gelen eşkiyalara karşı İbrâhim Bey görevlendirilerek urban eşkiyasının saldırıları engellenmiştir.⁸⁸

Hac yollarında bulunan kalelerin devamlı olarak bakımları yapılmıştır. 1845'te Benî Atiyye aşiretinden Halîfât urbanının hac yolunda bulunan Müdevvere kalesine saldırarak tahribatta bulunmaları üzerine kalenin tamiri Cidde valisi ve hac emiri vekilinden istenerek tamiratları yaptırılmıştır.⁸⁹

Yakalanan urban eşkiyası ibret olması için ağır cezalara çarptırılarak halka teşhir edilmiştir. Nitekim Kâzım Karabekir (ö. 1948), hac yollarını kesen eşkiya üzerine zaptiye ve topçuların gönderilerek eşkiyanın yakalatıldığını ve kesik başlarının askerî kışlanın önüne asıldığını aktarmaktadır.⁹⁰

Sonuç

Hac yollarının güvenliğini sağlamak İslâm devletlerinin önemli görevlerindenidir. Özellikle hac güzergâhlarına hâkim olan İslâm devletleri bu konuda önemli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Uzun bir zaman dilimi hac güzergâhlarını hâkimiyeti altında bulunduran Osmanlı Devleti, bu konuda pek çok faaliyet yapmıştır.

Urban saldırıları hac güzergâhlarının güvenliğini zor duruma sokan tehditlerin başında gelmektedir. Her bulduğu fırsatta hacılara saldıran urban kabilelerini yatıştırmak için birçok faaliyet yapılmıştır. Özellikle Osmanlı Devleti, urban saldırılarını engellemek amacıyla düzenli çözümler üretmeye çalışmıştır.

⁸³ Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılda Tanzimat'tan sonra kurulan, toplumun güvenliğini ve âsâyişi sağlamakla görevli polis teşkilâtı. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1993, 3/644.

⁸⁴ BOA, *Yıldız Perakende, Umum Vilâyetler [Y.PRK.UM]*, No. 12, Gömlek No. 90.

⁸⁵ BOA, *Topkapı Sarayı Müze Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*, No. 706, Gömlek No. 30.

⁸⁶ BOA, *Yıldız Perakende, Başkitâbet Dairesi Evrakı [Y.PRK.BŞK]*, No. 2, Gömlek No. 14.

⁸⁷ Dalyan, *Kervandan Demiryollarına Kadar yol ve Yolculuk*, 202.

⁸⁸ Mehmed Muhsin, *Afrika delili* (Kahire: el-Felah Ceridesi Matbaası, 1312), 715.

⁸⁹ BOA, *Cevdet Evkâf [C.EV]*, No. 524, Gömlek No. 26454.

⁹⁰ Kazım Karabekir, *Hayatım* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 41.

Osmanlı Devleti, urbanı hacılara saldırmaktan vazgeçirmek için hac kabilelerinde güvenlik güçleri ve toplar bulundurmıştır. Bu askerlerin sayısı yıldan yıla değişiklik göstermiştir. Ayrıca hac güzergâhında güvenliği sağlamak amacıyla menzil kaleleri inşa ettirmiş ve hac yollarında güvenliği sağlamak amacıyla özel güvenlik birimleri de oluşturmuştur.

Urban kabilelerini saldırılardan vazgeçirmek için surrenden pay ayrılmıştır. Hac kafilesiyle beraber gönderilen surre her yıl belirli oranda urban kabilelerine dağıtılmıştır. Ayrıca surrenden pay verilerek bazı urban kabilelerine güzergâhta farklı görevler de verilmiştir. Bazı urban güvenliği sağlamada, bazı urban da erzakların limanlardan taşınması hususunda görevlendirilmiştir. Osmanlı Devleti, hac yollarının güvenliği için düzenli olarak çalışmış ve urban saldırılarını engellemek için çaba harcamıştır.

Kaynakça

- Akdoğan, Mehmet Nur. *Bilinmeyen Yönleriyle Hac Yolculukları Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Al-Ahari, Muhammed A. *Afrikalı Beş Müslüman Kölenin Hatıraları*. çev. Buğra Özler. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- Armağan, A. Latif. "18. Yüzyılda Hac Yolu Güzergahı ve Menziller (Menazilu'l Hac)". *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 20 (2000), 73-118.
- Atalar, Münir. *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümayûn Sicillatı Mühimme Defterleri [A.(DVNSMHH.d)]*. No. 10, Gömlek No. 207.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümayûn Sicillatı Mühimme Defterleri [A.(DVNSMHH.d)]*. No. 5, Gömlek No. 131.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümayûn Sicillatı Mühimme Defterleri [A.(DVNSMHH.d)]*. No. 7, Gömlek No. 217.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkâf [C.EV]*. No. 524, Gömlek No. 26452.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Yedinci Şube [DH.EUM.7.Şb.]*. No. 2, Gömlek No. 19.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemî [DH.MKT]*. No. 153, Gömlek No. 55.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkâf Haremeyn Mukâtaası Surre Defterleri [EV.HMK.SR.d]*. No. 192.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezâreti Paris Sefareti [HR.SFR.4]*. No. 449, Gömlek No. 87.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrâde Dahiliye [İ.DH]*. No. 536, Gömlek No. 37210.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrâde Dahiliye [İ.DH]*. No. 94, Gömlek No. 4716.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret Eyalet-i Mümtâze Bulgaristan [A.}MTZ.(04)]*. No. 80, Gömlek No. 75.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müze Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*. No. 706, Gömlek No. 30.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Arzuhâl ve Jurnaller Kataloğu [Y.PRK.AZ]*. No. 3, Gömlek No. 22.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Askeri Maruzâtı [Y.PRK.ASK]*. No. 159, Gömlek No. 10.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Askeri Maruzâtı [Y.PRK.ASK]*. No. 151, Gömlek No. 79.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Başkitâbet Dairesi Evrakı [Y.PRK.BŞK]*. No. 2, Gömlek No. 14.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Umum Vilayetler [Y.PRK.UM]*. No. 5, Gömlek No. 83.

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende, Umum Vilayetler [Y.PRK.UM]*. No. 12, Gömlek No. 90.
- Buzpınar, Şit Tufan. "Surre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ceberti, Abdurrahman b. Hasan b. İbrâhim. *Târîhu acâibi'l-asar fi't-teracim ve'l-ahbar*. thk. Abdürrahim Abdurrahman Abdürrahim. Kahire: Daru'l-Kitabi'l-Misriyye, 1997.
- Cemalettin Efendi, Şeyhülislam. *Siyasi Hatıralarım*. çev. Ziyaeddin Engin. İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1978.
- Cezar, Mustafa. *Osmanlı Tarihinde Levendler*. İstanbul: Çelikkilt Matbaası, 1965.
- Dalyan, Murat Gökhan. *Kervandan Demiryollarına Kadar yol ve Yolculuk (Kervanlar, Tüccarlar, Hacılar, Yolcular ve Eşkiyalar) Kervan*. Ankara: Altınpost Yayıncılık, 2014.
- Erkan, Nevzat. "Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (2019), 423-451.
- Erol, Halil İbrahim. *Mısır'da Tarihyazımı: Fransız İşgalinden Kavalalı Mehmed Ali Paşa Dönemine*. Ankara: İlem Yayınları, 2021.
- Evlîya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Bağdad-Basra-Bitlis-Diyarbakır-İsfahan-Malatya-Mardin-Musul-Tebriz-Van*. ed. Seyyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Evlîya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Kütahya-Manisa-İzmir-Antalya-Karaman-Adana-Halep-Şam-Kudüs-Mekke-Medine*. ed. Seyyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Evlîya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Mısır-Sudan-Habeşistan-Somali-Cibuti-Kenya-Tanzanya*. ed. Seyyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Faroqhi, Suraiya. *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Faroqhi, Suraiya. "Kırsal Yaşam". çev. Fethi Aytuna. *Türkiye Tarihi Geç Osmanlı İmparatorluğu 1603-1839*. ed. Suraiya Faroqhi. 3/441. İstanbul: Kitapyayınevi, 2011.
- Gabreel, Tarig Idris Abdalla. *Mühimme Defterlerine Göre Osmanlı Hâkimiyetinde Sudan*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Güler, Mustafa. *Osmanlı Devleti'nde Haremeyn Vakıfları (16. ve 17. yüzyıllar)*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Güner, Selda. *Osmanlı Arabistan'ında Kıyam ve Tenkil Vehhabi-Suudiler (1744-1819)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Derbend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Hathaway, Jane. *Osmanlı Hâkimiyetinde Arap Toprakları 1516-1800*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- İbn İyas, Ebü'l-Berekat Zeynüddin Muhammed b. Ahmed. *Bedaiü'z-zuhur fi vekaii'd-duhur*. ed. Muhammed Mustafa. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1983.
- el-Kabi, Hannan Rıza. "Kavafilü el-Hacci ve el-Huccaci fi Ahdi Selahaddin el-Eyyubi". *Mü'temiru tarik'ul-hacci fi Afrika*. el-Kitabu el-Samin/42-86. Hortum, 2016.
- Karabekir, Kazım. *Hayatım*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Kemal, Süleyman Salih. *İmaratü'l-Hac fi'l-Asri'l-Abbasiyyi*. Mekkete'l Mükerrreme: Ümmül Kura, 1988.
- Kılıç, Orhan. "Osmanlı Devleti'nde Hac Emirliği Müessesesi: Mısır Örneği". *Proceedings of the International Conference on Egypt During the Otoman*. 137-180. İstanbul, 2010.

- Kırca, Ersin vd. (ed.). *Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Kaleleri*. İstanbul: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Mehmed Efendi, Nâtik. *Tuhfe-i Nâtik Bir Osmanlı Seyyahının Gözüyle Hac Menzilleri*. ed. İ. Hakkı Aksoyak. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Muhsin, Mehmed. *Afrika delili*. Kahire: el-Felah Ceridesi Matbaası, 1312.
- Nevvab, Avatife binti Muhammed Yusuf. *Kitebû'r-rıhleti fi'l-Mağribi'l-Aksa masdarun min masadirin tarihi'l-Hicaz fi'l-karneyni'l-hadi-aşara ve's-seni-aşara'l-hicriyyin*. Riyad: Daratü'l Meliki'l Abdülaziz, 1429.
- Ömer, Semira Fehmi Ali. *İmaratu'l Hacci fi Mısır el-Osmaniyye*. Kahire: Külliyyetu'l Edeb Camiatu'l İskenderiyye, 2002.
- Özcan, Abdülkadir. "Hac (Osmanlı Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.
- Palmer, Alan. *Osmanlı İmparatorluğu Son Üç Yüz Yıl Bir Çöküşün Hikayesi*. çev. Belkıs Çorakçı Dişbudak. İstanbul: Bilgin Yayıncılık, 1995.
- Rifat Paşa, İbrahim. *Mir'atü'l Haremeyn Bir Generalin Hac Notları*. çev. Lütfullah Yavuz. İzmir: Yitik Hazine Yayınları, 2010.
- Sabri Paşa, Eyüp. *Mir'atü'l-Haremeyn: Mir'at-ı Mekke*. çev. Ömer Faruk Can - Fatma Zehra Can. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Salahaddin Bey, Ahmed. *Kâbe Yollarında Surre Alayı Hatıraları*. ed. Yusuf Çağlar - İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Serdar, Ziyaüddin. *Mukaddes Belde Mekke*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2015.
- Silahdar, Fındıklılı Mehmed Ağa. *Nusretnâme İnceleme - Metin (1106-1133/1695-1721)*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2018.
- Söylemezoğlu, Süleyman Şefik. *Hicaz Seyahatnamesi*. ed. Bayram Ürekli - Ahmet Çaycı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Şahin, Aysel. *Sultan II. Mahmut Dönemi'nden Sultan Vahdettin Dönemine Kadar Osmanlı'da Hac (1808-1918)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Şahin, Seyfeddin. *H.1192/M.1778-1779 Tarihli Urban Surre Defteri: Transkripsiyon ve Değerlendirme*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Tâzî, Abdülhâdî. *Rihletü'r-Rihlâti Mekke fi Mie Rihle Magribiyye ve Rihle*. Riyad: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2005.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Mekke-i Mükerreme Emirleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Hacı Osman vd. (ed.). *82 Numaralı Mühimme Defteri (1026-1027 / 1617-1618) : Özet, Transkripsiyon ve Tıpkıbasım*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, ts.

MODERN VE GELENEKÇİ BAZI YAZARLARIN HİSSÎ MUCİZELERE YAKLAŞIMI THE APPROACH OF SOME MODERN AND TRADITIONAL WRITERS TO FEEL MIRACLES

Soner AKPINAR

Doktora Öğrencisi

soner.akpinar78@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6157-1630

Öz

Bu çalışmada, modern ve geleneksel görüşe sahip bazı yazarların Hz. Muhammed'e (s.a.v) izafe edilen hissî mucizelere yaklaşımı ele alınmıştır. Bu çalışma ile amacımız modern ve geleneksel bakışa sahip bazı yazarların mucize konusundaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak ortaya koymaktır. Literatür taraması yapılan bu çalışma kapsamında; öncelikle mucizenin tarifine ve özelliklerine, Kur'an'da mucize kavramının ele alınışına, Hz. Muhammed'e (s.a.v) önceki peygamberlerde olduğu gibi hissî mucizeler verilir verilmediğine, verilmemişse nedenlerine değinilmiştir. Ardından Hz. Muhammed'in (s.a.v) hayatında gösterdiğine inanılan mucizelerin mahiyeti ve imkânı, peygamberliğe delil olarak gösterilip gösterilemeyeceği ve hayatında mucizelerin vukû bulup bulmadığı meseleleriyle ilgili mucize rivâyetlerine yönelik yaklaşım tarzları, özellikle felsefecilerin bakış açısı, modern ve geleneksel anlayış çerçevesinde ele alınmıştır. Mucizelerle ilgili rivâyetlerin modern ve geleneksel bakışla ele alındığı bu çalışma, mucize konusunda modern ve geleneksel anlayışın bir kıyaslamasının yapılması ve sonraki dönemlerde Hz. Muhammed (s.a.v) hakkında ortaya konulmuş olumsuz peygamber algısının anlaşılmasına katkı sağlaması açısından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed, Mucize, Modern, Geleneksel, Yaklaşım.

Abstract

In this study, some writers with modern and traditional views, His approach to the emotional miracles attributed to Muhammad) is discussed. Our aim is to present comparatively the views of some modern and traditional writers on miracles with this study. Within the scope of this study, which is a literature review; first of all, the description and characteristics of the miracle, the handling of the concept of miracle in the Qur'an, It has been mentioned whether emotional miracles were given to the Prophet Muhammad as in the previous prophets, and if they were not, the reasons were mentioned. Then the approaches to miracle narrations about the nature and possibility of the miracles believed to have been shown in the life of the Prophet Muhammad, whether they can be shown as evidence for prophethood and whether miracles took place in his life, are discussed within the framework of modern and traditional understanding, especially from the point of view of philosophers. This study, in which the rumors about miracles are handled with a modern and traditional perspective, a comparison of the modern and traditional understanding of miracles and the next period of and it is important in terms of contributing to the understanding of the negative perception of the prophet about the Prophet Muhammad.

Keywords: Muhammad, Miracle, Modern, Traditional, Approach

Giriş

Her toplumda öne çıkmış ve yaşantılarıyla insanlara model olmuş önemli şahsiyetler hakkında vefatlarının ardından çoğu zaman doğru veya yanlış olmasına bakılmaksızın hikâyeler anlatıldığı gerçeği önemli bir tarihi olgu olarak karşımızda durmaktadır. Genellikle yazıya geçirilmemiş bu hikâyeler, sözlü gelenekte nesilden nesile aktarılırken sevgi ve saygı, özlem ve övgü gibi nedenlerle sonradan ortaya konulmuş yeni rivâyetler sonucunda, başlangıçtaki ilk halinden uzaklaşarak zamanla mitoloji haline dönüşmüştür. İslam tarihinde Hz. Muhammed'in (s.a.v) hayatı hem peygamber hem de insan olması nedeniyle çok sayıda araştırmaya konu olmuştur. Fakat O'nun hayatı ile ilgili çoğu kaynakta öne çıkan anlatımlarda bazen aşırıya gidildiği görülmektedir. Bunun en önemli nedeni Peygamber ve sahâbe sonrası gelen her neslin öncelikle Peygamber dönemine şahit olmamaları yanında, o dönemden kendi zamanlarına kadar geçen süreçte katlanarak kendilerine ulaşmış bir bilgi mirasına göre şekillenmiş peygamber tasavvuruna sahip olmalarıdır. Beşer üstü peygamber algısının meydana gelmesinde İslam toplumunun farklı ırklar ve kültürlerle kaynaşmasının önemli sonuçları olmuştur; çünkü Müslümanların Peygamber algısı ister istemez başta İran, Hint vb. kültürlerdeki mitolojik anlatımdan etkilenmiştir. Bu hususla bağlantılı olarak Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili Kelâm tartışmalarında öne çıkan konulardan biri de Hz. Muhammed'in (s.a.v) hayatı anlatılırken O'nun "İsmet" ve "Nübüvvet" sıfatlarını vahyin indirildiği zamanla başlatmak yerine doğumuyla başladığını ispat etmek çabası olmuştur. Peygamber olmadan önce gösterilen olağanüstülükler (irhâsât) olarak değerlendirilirken bazı kitaplarda mucize olarak ifade edilmiştir. Bu yanlış anlaşılma ile birlikte Hz. Muhammed'in (s.a.v) hayatında çok sayıda mucizenin daha onun doğumuyla başladığına dair deliller üzerinde çalışılmıştır.¹ Bu noktada olağanüstü deliller ortaya koyma çabasında mucize kavramını ele almak gerekmektedir.

1. Mucizenin Tanımı ve Özellikleri

Mucize kelimesi Arapça kaynaklı bir kelime olup "a-c-z" terkibinden türetilmiştir² ve sözcük karşılığı çaresiz bırakmaktır. Mucize insanların daha önceden deneyim sahibi olmadıkları gibi açıklayamadıkları, yani açıklamasında acze düştükleri olaylar veya olgular için kullanılagelmiştir. Dini bir terim olarak mucize, peygamberlik iddiasında bulunan birinin iddiasını kanıtlamak amacıyla meydana getirdiği olağanüstü olay³ ya da peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinde, inanmayanlara karşı çıkarken kendisini doğrular şekilde başkalarının benzerini yapamadığı olağanüstü bir şeyin⁴ ortaya çıkması olarak tanımlanmıştır.⁵ Bir olay veya olgunun mucize sayılabilmesi için 'ilahî Kudret'in müdahalesi, insanoğlu tarafından tam olarak anlaşılamayacak bir güç olması ve insanın sınırlarını aşması ge-

¹ Bünyamin Erul, *Siret Tedkikleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 15-16.

² İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414), 13/369.

³ H. İbrahim Bulut, "Mucize", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2005), 30/350.

⁴ el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Firkati'n-Nâciye* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1977), 1/333-334.

⁵ Hikmet Zeyveli, "Kur'an ve Kur'an Dışı İslami Rivayetlerde Mucize", *Din Dilinde Mucize* (İstanbul: Kuran Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015), 105.

rekmedir. İnsanların yapabilecekleri şeyleri yapmakta çaresiz kalmaları mucize olarak görülmemektedir.⁶ Mucize dediğimiz şey, insan gücünü aşan olayların bir başka 'Kudret'in müdahalesi ile gerçekleşmesidir. Meselâ Hz. Musa'nın Kızıldeniz'i açması Tanrı müdahalesi ile söz konusu olmaktadır.⁷ Bununla birlikte başlangıçta ilk defa yaşanan harikulade bir olay sık sık tekrarlanır ve benimsenmeye başlanırsa olağanüstü gibi görülen bu olay, yani mucize olarak algılanan bu olgu, nedeni ve sonucu ortaya konularak keşfedilmiş yeni bir doğa kanunu olarak onaylanıp kaydedilir. Öyleyse harikulade olarak görülen ve bütün korku vericiliğine rağmen açıklanabilir bir olay, olağan bir kural haline gelir, mucize sayılmaz.⁸

Kelamcılar, mucizenin özelliklerini şu şekilde sıralamıştır:

1) Mucize sadece peygamberlere mahsustur. Peygamberlik iddiasında bulunanlar mucizeyi gösterecektir. Sıradan insanların gösterdikleri olağanüstülükler mucize denmez.

2) Mucizede bir meydan okuma vardır ve bu şarttır. Kelamcılar ara sıra peygamber ile gerçekleştirilen bazı olağanüstü olayları mucize olarak görmezler.

3) Peygamberliğe hazırlama anlamında, peygamber olmadan önce gösterilen olağanüstülükler (irhâsât) olarak adlandırılmıştır.

4) Mucizenin olağanüstü olması yanında diğer insanların onu yapmaya gücünün yetmemesi gereklidir. Bu nedenle mucizeyi yapan veya yaratan peygamberin kendisi değil Allah'tır.

5) Mucize peygamberi doğrular nitelikte olmalıdır.⁹

2. Kur'an'da Mucize Kavramı

Kur'an'da mucize kavramına bakıldığında, mucize kelimesi kullanılmayıp yerine "âyet" (el-Bakara 2/118; Tâhâ 20/133; el-En'âm 6/37; er-Ra'd 13/7, 27; el-Ankebût 29/50) kelimesinin kullanıldığı görülür. Âyet kavramı Kur'an'ın cümlelerini ifade ettiği gibi, harikulade olsun veya olmasın her çeşit tabiat olayını da ifade etmektedir. Kuran'da müşriklerin peygamberden talep ettikleri mucize beklentileri "âyet" kelimesi ile karşılık bulmaktadır.¹⁰ Müfessirler mucize karşılığında yorumladıkları âyetleri, diğer âyetlerle karıştırmamak için bunlara "hissî âyetler" demişlerdir.

Peygambere izafe edilen hissî mucizelere gelince, Hz. Muhammed'e (s.a.v) mucize verilip verilmediği hususu tartışmalıdır. Buradaki mesele Kur'an ve Sünnet üzerinden yaklaşımdır. Bu hususta asıl kaynak Kur'an olmalıdır. Çünkü mucize imani bir konudur. Diğer yandan hissî mucizeleri ele alan ve sünnet boyutundan değerlendiren çok sayıda eser yazılmıştır. Bu eserlerde mucizenin Sünnet boyutunda değerlendirmesi yapılırken hadisler boyutu daha ön planda tutulup aktarılmış, Kur'an açısından değerlendirmesi ihmal edilmiş, Kur'an ana kaynak olması

⁶ Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 176.

⁷ Ömer Faruk Harman, "Antik İnanç ve Kültürlerde Mucize", *Din Dilinde Mucize* (İstanbul: Kuran Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015), 47-48.

⁸ Zeyveli, "Kur'an ve Kur'an Dışı İslamî Rivayetlerde Mucize", 107.

⁹ Hasan Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2008), 122-123.

¹⁰ Adnan Demircan, "İslam Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Din Dilinde Mucize* (İstanbul: Kuran Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015), 181.

gerekirken ikinci kaynak muamelesi görmüştür.¹¹ Hadis kitaplarında Hz. Muhammed'in (s.a.v), "*Bana verilen mucize ise Allah'ın gönderdiği vahiyden ibarettir*"¹² buyurmasına rağmen hissî mucizelerin daha çok ön plana çıkarılmaya çalışıldığı görülmüştür. Kur'an'da Allah'a ortak koşanların istedikleri mucizeler konusunda olumsuz bir tavır sergilenmiş, istekleri hep karşılıksız bırakılmış, Peygamberin beşer yönüne vurgu yapılmış, mucizelerin ancak Allah katından olduğu ısrarla vurgulanmıştır. "*Dediler ki ona Rabbinden âyetler indirilmeli değil miydi? Deki, âyetler yalnızca Allah'ın katındadır. Ben ise ancak apaçık bir uyarıcıyım*" (el-Ankebût 29/50) âyeti bu durumu açıklamaktadır. Kur'an'ı Kerim'de müşriklerin mucize istekleri ölçsüz ve gerçekçi görülmeyerek reddedilmiştir. "*Biz onlara melekler göndermiş olsaydık ve ölümler kendileri ile konuşsaydı ve her şeyi karşılıklarına çıkarıp önlerinde bir araya toplamış olsaydık bile, Allah dilemediği sürece yine inanmazlardı. Ama Onların çoğu (bundan) tamamen habersizdir*" (el-En'âm 6/111) âyetinde olduğu gibi pek çok âyette hissî âyetlerin yani mucizelerin kastedildiği açıktır ve müfessirler de böylece anlamıştır.

Mucize algısının şekillenmesinde bu konu hakkında Kur'an'da geçen âyetlerin önemli bir yeri vardır. Kur'an'da geçen bir kısım âyetlerde, Hz. Muhammed'den (s.a.v) önce gelmiş bazı peygamberlere destek mahiyetinde inanmayanlara karşı meydan okumaya bağlı olarak olağanüstü olaylara yer verildiği, bazı peygamberlerin de herhangi bir meydan okuma niyeti olmadan olağan üstü olaylar ile desteklendiği haber verilmektedir. Hatta peygamber olmayan bazı kimseler hakkında da olağanüstü olayların anlatıldığı görülmektedir. Bununla birlikte Kur'an'da haber verilen olağanüstü olayların gerçek anlamı ilk bakışta bu şekilde yorumlanmaya uygun olsa bile değerlendirmelerimizin kültürel birikimden ayrı olması pek de olanaklı değildir. Neticede neden ve sonuçlara dayalı bir takım olayların farklı okumalara tabi tutularak yorumlandığı ve bu nedenle bazılarında göre mucizevi bir olgu olarak görülen bir olayın bazılarında göre mucize olarak değerlendirilmediği görülmektedir.¹³ Örneğin modern dönem yazarlarından birisi olan Balcı; Bedir savaşı ile ilgili anlatılan rivâyetlerin Kur'an'da geçen âyetlere ters düşebilecek içerikle sunulmuş birinci elden kaynağa dayanmayan rivâyetler olduğunu, bu tür rivâyetlere kuşku ile bakıldığını, müfessirlerce ele alınırken mantıksal kurgudan uzak bir şekilde, Kur'an'a uygun olup olmadığına bakılmaksızın incelendiğini ifade etmektedir. Ona göre "*O zaman katından bir güven olmak üzere sizi hafif bir uykuya daldırıyordu; sizi temizlemek, şeytanın pisliğini (verdiği vesveseyi) sizden gidermek, kalplerinizi birbirine bağlamak ve savaşta sebat ettirmek için üzerinize gökten bir su (yağmur) indiriyordu*" (el-Enfâl, 8/11) âyeti daha sonraları Allah'ın Bedir Savaşına müdahalesi olarak yorumlanmıştır. Bu nedenle ayette zikredilen Müslümanların korkularının yatışması için hafif bir uykuya daldırılması, yağmurun yağması, meleklerle yardım vaadi gibi hususlar olağanüstü birer durum olarak görülmüştür.

¹¹ Adil Bebek, "Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 121-128.

¹² Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), I-VII, "Fedailü'l-Kur'an", 1; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Daru'l-Maârif, 1949), 2/341.

¹³ Demircan, "İslam Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 181.

Bununla birlikte yazara göre bu yardımların her birisi manevi boyutlu olup Müslümanları yüreklendirmeye yönelik bir mahiyet arz etmektedir. Ancak ayetlerde sadece belirli yardımlarla ilgili bilgiler verilmiştir. Sonradan yazılan eserlerde bu konudaki rivâyetler nakledilirken birtakım eklemeler yapılmış [Resulün düşmanın üzerine bir avuç kum atması gibi] ve farklı bir şekilde anlatılmıştır. Bu olaylara ilişkin zikredilen âyetlerin farklı yorumlanması sonucu bu tür çelişkiler yaşanmış, kazanılmış zaferi olduğundan daha mübalağalı nakletmek gayesiyle savaşta meydana gelen hamasî olaylar ashâbın nakillerine dayandırılmak suretiyle bir takım olağanüstü yorumlara başvurulmuştur.¹⁴

Kur'an'da mucize kelimesine karşılık olarak zikredilen "âyet" kelimesinin temelinde peygamber olduğunu ileri süren kimsenin doğruluğunu kanıtlaması istemi yatmaktadır. Çünkü inananların Hz. Peygamberden bir mucize istemedikleri ama inkârcıların mucize isteklerini inanmamanın bir bahanesi olarak sürekli ileri sürdükleri görülmektedir.¹⁵ Gelenekçi anlayışın temsilcilerinden birisi olan Şiblî (ö. 1914) Kur'an'da geçen "hissî ayetleri" mucize olarak değerlendirerek daha önceki peygamberlerin inanmayanlara karşı mucizeler ile desteklendiğini ama inkârcıların sürekli mucize beklentilerine rağmen Hz. Peygamber'e mucize verilmeyişinin nedenlerini şöylece sıralamıştır:

1) Allah ruhaniyet âlemini de maddi âlem gibi sabit kanunlara bağlamıştır.

2) Allah, Peygamberle gönderdiği dinin sırlarının ve hikmetlerinin anlaşılmasını, kalplerin açılmasını ve imanın zevkine varılmasını, kullardan samimi bir imanla kendisine bağlanmasını istemektedir. Dolayısıyla mucize gördükten sonra bir dine inanmak taklide dayalı yahut dolaylı bir benimseme olacaktır. Bu nedenle Allah, Peygamber ile gönderilen bütün deliller üzerinde tefekkür edilmesini istemektedir. (Âl-i İmrân, 3/191).

3) Mucizelerin tarihi incelendiği takdirde görülür ki Allah, mucizeleri, her milletin kültürel, medeni, fikri seviyesine göre göndermiştir. Mesela Hz. Musa zamanında sihir oldukça ileri idi. Hz. Muhammed zamanında ise Araplar sâhat ve belâgat ile övünüyorlardı.

4) İnkârcılar, Peygamberden kendilerince vukû bulmasının mümkün olmayacağı mucizeler istemişler, (el-İsrâ 17/89-93) bununla onu zor duruma sokacaklarını düşünmüşlerdi. Kur'an, bunların kesinlikle yapılmayacağını bildirmiştir. (el-İsrâ 17/59, 60).

5) Allah, birtakım dünyevi meziyetleri değil aksine ruhi faziletleri öne çıkarmak istemiştir. Peygamberler hayatının her anlamıyla bu faziletleri karşılayarak model olmuşlardır. Bu yüzden müşriklerden biri mal mülk sahibi olmak için bir mucize istediği zaman bu hemen reddedilmiştir.

6) Yüce Allah inkârcıların mucize istekleri karşısında Hz. Peygamber'i daha önceki peygamberler gibi mucize ile desteklemeyerek onların Hz. Peygamber'i mevcut konumundan öte beşer üstü konuma taşıma gayretlerinin önüne geçmeyi istemiş ve böylece ona derece vermek isteyen bütün beklentileri yok saymıştır.

¹⁴ İsrail Balcı, "Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'an, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği", *İslâm Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 13 (2009), 85-124.

¹⁵ Demircan, "İslam Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 182.

6) Yüce Allah'ın müşriklerin mucize taleplerini kabul etmeyişinin sebebi, daha önceki kavimlerin mucizeleri görmelerine rağmen iman etmemelerinden ileri gelmektedir. (el-İsrâ 17/59). Şayet müşrikler mucize üzerinde ısrar ederlerse peygamberler buldukları yerden hicret etmekle yükümlüdürler.

7) Peygamberlere inanmayanlar tehdit edildikleri azabın bir an önce gelmesini istemektedir; ancak Allah her ümmetin bir ecelinin olduğunu bildirmiş ve inanmayanlara bir mühlet vererek bir anlamda onlara lütufta bulunmuştur. (el-Ankebût 29/53). Mucize geldikten sonra inanmayanlar üzerine azap gelmesi (el-Ankebût 29/53) Allah'ın sünnetidir.¹⁶

3. Mucizelerin Mahiyeti ve İmkânı Meselesi

İslam tarihinde önde gelen tartışma alanlarından birisi de mucizenin içyü-zü ve niteliği ile mucizenin imkânı konusu olmuştur. Özellikle İslami ekollerin kurumsallaşması ardından bu hususta pek çok yorum ve değerlendirme yapılmış, ilk kaynaklarda konuyla bağlantılı nakiller Kur'an'daki ayetler ile karşılaştırılarak öne sürülen yorum ve değerlendirmelere dayanak aranmıştır. Mucize konusu, Kelâm ve Felsefenin araştırma alanına girmesi nedeniyle kelmacılar ve felsefeciler arasında tartışma konusu olmuştur. Genelde kelmacılar ile felsefeciler arasındaki mucize tartışmaları şu dört önerme etrafında şekillenmiştir.

1) Mucizeler peygamberlerin doğruluğunun ve vahyin kanıtıdır.

2) Mucize ile sihir, büyü, keramet arasında birtakım farklılıklar vardır.

3) Kâinatta, insan aklının tasavvur edemeyeceği her şeyi yaratmak Allah'ın gücü dâhilinde olup O'nun gücü yalnızca aklî olumsuzluklar ile sınırlandırılmaya çalışılmaktadır.

4) Allah dilerse kâinattaki normal işleyişi tersine çevirebilir. Dolayısıyla kâinatta, bu işleyişi tersine çevirmenin değişik nedenlerle olmayacağı şeklindeki güçlüklerden bahsetmek anlamsızdır.¹⁷

Kelmacılar mucize konusunda, İslam felsefecilerini mucizeyi yok saymakla suçlamaktadır. Kelmacılar göre felsefecilerin böyle bir kabulde ısrar etmelerinin nedeni, felsefecilerin her şeyin doğal bir neden sonuç ilişkisi içinde zorunlu olarak meydana geldiğine inanmaları ve değişmez yasaların olduğu şeklinde bir dünya görüşünü benimsemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu konuda İslam felsefecilerine en ağır eleştirileri Kelâm âlimlerinden olan İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) yapmıştır. Ona göre felsefeciler Tanrının kudretini edilgenleştirmek suretiyle adeta kendilerince belirlenen yasalara göre sınırlandırılan bir Tanrı tasavvuru meydana getirmeye çalışmaktadır. Böylece İslam felsefecilerine tabi kanunlar çerçevesinde değerlendiremedikleri olayları te'vil etmeye, te'vil olanağı olmayan olayları ise reddetmeye yönelmişlerdir. İslam felsefecileri bu yola başvurmakla hayali, kurumsal, yapılabirlik açısından üç çeşit mucizeden söz etmişlerdir.¹⁸

¹⁶ Mevlâna Şiblî en-Nu'manî -*İslam Tarihi: Asr-ı Saadet*, çev. Ömer Rıza Doğrul-Süleyman Nedvî, (İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2019), 1/725-730.

¹⁷ Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", 119.

¹⁸ İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (ö. 428/1037), *el-İşârât ve et-Tenbihât*, çev. A. Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 191 vd.; İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, neşr: Fazlur Rahman, 1970, 173, 200-201, 248-249.

Diğer yandan felsefeciler bu mucizeleri doğal nedenlerine indirgeyip madenin aracılığı ile sınırlandırdıkları için mucizeyi reddetmişlerdir.¹⁹ İslam felsefecilerinden İbn Rüşd (ö. 595/1198) mucize konusunun felsefenin değil, dinin konusu olduğunu belirterek mucizeyi araştırma inceleme konusu yapmaya değer bir olay olarak görmemiştir. Din ve felsefenin farklı şeyler olduğunu ve bunların birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgulayarak bir ayrıma gitmiştir. Ona göre mucize hakkında dini küçümseyen sözleri felsefeciler değil, zındıklar söylemişlerdir.²⁰

İslam felsefecileri adına İbn Rüşd, tarihte Kelâm âlimi Gazzâlî'ye cevap vermiş, te'vile yönelik hususların halka açılmasının doğru olmadığını savunmuştur. Diğer yandan İbn Rüşd'ün kelamcılara karşı rasyonel bir teoloji oluşturmaya çalıştığı da görülmektedir. Bu konuda dayanağı Kur'an olan İbn Rüşd, "*Keşfü'l Edille*" adlı eserinde Hz. Peygamber'in mucizelerini tartışmıştır. Mucizeleri tek başına peygamberliğin delili olarak görmeyen İbn Rüşd, Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'an olduğunu söylemiştir.²¹ Bu noktada Kur'an, Peygamber'in eylemsel başarısının, aynı zamanda doğruluğunun da kanıtıdır.²²

Mucize tartışmalarında öne çıkan bir diğer önemli mesele de mucizenin doğa kanunlarına aykırı olup olmadığı tartışmalarıdır. Değişik ekollere mensup pek çok âlim ve araştırmacı, bu mesele üzerinde epeyce açıklamalar yapmıştır. Muhtemelen Hz. Muhammed'den mucize istenmesini ifade eden ayetler ile ondan önce gelmiş diğer peygamberler zamanında onlar eliyle ortaya çıkan ayetler, doğal olarak süreç içinde olağanüstü olaylar olarak düşünülmüş olmalıdır. Çünkü gerek Kur'an'da ifade edilmiş örnekler gerek istenilen ayetler basit olgular olmayıp insanların güç yetiremeyeceklerini düşündükleri olgulardır.²³

Mucizeleri ispat etme konusunda şu problem her zaman ön planda olmuştur. Bu problem, mucize denilen harikulade bir olay veya olgunun Allah'ın işleyiş düzeni gereği kâinata koyduğu kevnî kanunları ihlal edip etmediği, değiştirip değiştirmedeği noktasında düğümlenmiştir. Bu husus tartışmaların seyrini belirlemiş, buna verilen cevaplara göre de mucizenin mümkün olduğu veya olmadığı iddia edilmiştir.

Bu konuda felsefe ekolüne bağlı bazı âlimler; Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) gibi İslam felsefecileri, tabiat kanunlarının ve sebeplere dayalı kuralların değişikliğe uğramayacağını, mucizelerin gizli sebeplere dayalı olarak ve de bir takım doğal sebepler dolayısıyla meydana geldiğini söylemektedir. Onlar mucizeleri doğal birer olay olarak gördükleri için olağan-

¹⁹ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 505/1111), *Tehâfüt el-Felâsife*, nşr. Maurice Bouyges (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1927), 193-194.

²⁰ İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfütü'l-Felâsife)*, çev. K. Işık - M. Dağ (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998), 2/618 vd.

²¹ İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1985), 302 vd.; Abdülmaksud Abdülgânî, *Mevkîfu'l-Felâsife ve'l-Mütekellimin min Münkiri'n-Nübüvve* (Kahire: Daru'n-Nadha, 1993), 42-46.

²² Hasan Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2008), 120-127.

²³ Demircan, "İslam Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 183.

nüstülüğü kabul etmemektedir. Yani mucizelerin kâinatın düzeni içinde hiçbir değişim ortaya çıkarmadığını ileri sürerler. Mesela Hz. Musa'nın Allah'ın emri üzere asasıyla Kızıldeniz'i ikiye ayırmasını Fârâbî, İbn Sînâ ve diğer felsefeciler tabiat kanunlarıyla açıklamakta ve bu olayı tesadüfe bağlamaktadır. Onlara göre denizler medcezir'e tabidir. Hz. Musa ile kavmi sahile ulaştığı zaman cezir zamanıydı. Deniz ancak insan dizi derinliğinde idi. Fakat Firavun ile kavminin denize atıldıkları sırada med zamanı gelmiş, onlar da boğulmuşlardı.²⁴ Biz burada Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi felsefecilerin görüşlerine katılmadığımızı belirtmek isteriz. Adı geçen düşünürlerin Hz. Musa'nın denizi yarma mucizesini tesadüfi bir olaya bağlamaları Kur'an'da "Bunun üzerine Mûsâ'ya: "Asanla denize vur" diye vahyettik. Deniz hemencecik yarılıverdi de her parçası kocaman bir dağ gibi oldu" ayetiyle çelişmektedir. Ayete göre Fârâbî ve arkadaşları olayı sadece medcezir ile değerlendirirken ayetin devamında yer alan 'denizin parçalarının dağ gibi olması' kısmını muğlak bırakmaktadır. Fârâbî, olayı medcezir denilen tabiat kanunu ile açıklamakla Allah'ın kudretinin kendi koyduğu ilahi yasaları dahi istediğinde değiştirebileceği gerçeğini bir bakıma görmezden gelmektedir. Fârâbî'nin medcezir'in gerçekleştiği o anın Allah'ın dilemesi ile meydana geldiğini kabul ederek bir açıklama yapması daha kabul edilebilir bir ifade olabilirdi.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1211) bu noktada felsefecileri eleştirmiştir. Râzî, felsefecilerin "Tevellüd'ü Zâtî'yi" kabul etmekle -bazı hayvanlar, bir canlının normal yaşam süresi içerisinde geçirdiği doğum, çocukluk, gençlik, yetişkinlik, gibi evreleri yaşamadan direkt canlı bir vücut haline geçebilmektedir- aslında kendileriyle çeliştiklerini, bir bakıma geçerli sebepler kuralının aksine bir hayatın var olacağını kabullendiklerini belirtmektedir. Râzî'nin felsefecilere yönelik bir diğer eleştirisi de, dünyadaki bütün olayların maddenin heyulaların geçirdiği birtakım değişimler olduğunu kabul etmeleri, her şeyin bir ve aynı şeyden yani "madde" den vücut bulduğunu ileri sürmeleridir. Râzî'ye göre onlar değişik eşya arasındaki binlerce farkı görememektedir ve her şeyin bir şekle ve bir özelliğe sahip olmadığını anlayamamaktadır.

Felsefeciler evrendeki eşyanın mahiyetinde görülen çeşitlilik ve farklılığın maddenin kabiliyetindeki aykırılıklardan ileri geldiğini maddeye bu şeklini ve kabiliyetini verenin de gök cisimlerinin hareketi olduğunu ifade etmektedir. Râzî, kabiliyet farklılığının bir sebep olmadığını ve onun bir tepki olduğunu belirterek aslında felsefecilerin gök cisimlerinin hareketinin sınırsız olduğunu, bu hareketin yaratılıştan var olan bir kanuna tabi olmadığını, insanların bu hareketleri bilmediğini de ifade etmeleriyle mucizeler veya harikulade olayların imkân dâhilinde olduğunu itiraf etmektedirler. Râzî, dünyada olan bütün olayların ya görünen temel bir sebeple veya görünmeyen bir sebeple meydana geldiğini ifade eder. Bu iki şey, bizim mucizeleri kabul etmemizi gerektirir; çünkü olayların bir asıl sebep olmadan meydana geldiğini söylemek harikulade hadiselerin olmasını kabul etmektir ve bu izah, dünyada imkânsız bir şey olmadığı anlamına gelir. Bu durum sebebin irade sahibi olduğunu kabul etmektir.²⁵

²⁴ en-Numanî, *İslam Tarihi: Asr-ı Saadet*, 1/626.

²⁵ en-Nu'manî, *İslam Tarihi: Asr-ı Saadet*, 1/617-620.

Şiblî'ye göre İslam felsefecilerinin sebep ve sebeplere muhatap eşya meselesinde yaptıkları en büyük hata mucizenin imkân meselesinde, Aristoteles'i ve ondan etkilenerek ortaya çıkan Meşşâiyye'nin görüşlerini kabul etmeleridir. Bu filozoflara göre Allah, bir ilk sebebin veya ilk aklın kâmil gereğidir. Bu tam gereklilik sebeplere muhatap bir şey ortaya çıkarmamaktadır. Aksine eşya, ilk sebepten söz konusu gereklilikten dolayı ilk sebebin iradesi müdahale etmeden zorunlu olarak ortaya çıkar. Örnek vererek açıklarsak, Güneşin ışık vermesi gibidir. Güneş, Güneş ışığının bütüncül ve tam sebebidir. Güneş çıktıkça ışık da meydana çıkar. Bir perdenin araya girmesinden dolayı biz güneşin ışığını görmesek bile güneş yine ışık verir. Güneşin ışık vermesi güneşin iradesine bağlı değildir. Güneşin iradesi buna hiç karışamaz. İlk aklın yaratılmasından sonra bu kâinat kendiliğinden sebepler ve eşya dairesinde vücut bulmuştur. Sonra kâinat öyle bir sistemde bağlanmıştır ki ilk yaratıcı, kâinatta herhangi bir değişiklik meydana getirmeye güç yetirememiştir.²⁶ Bu düşünce ekolünün takipçileri yani felsefeciler, sebep ve eşya zincirini kıramamaktadır. Onun için olağanüstü kavramını kabul etmemektedirler. Örneğin İslam felsefeci İbn Sînâ "*el-İşârât*" adlı eserinde, edindiği tecrübeler binaen kâinattaki sebep sonuç ilişkisinin değişmediğini, gözlemleri ve kendilerine inandıkları kişiler tarafından anlatılan şeyleri aktarmaya kalkıştığı zaman sözün uzayacağını ifade etmiştir.²⁷ Bu felsefecilerin görüşlerinin aksine tecrübe ve gözlem bize, sebep ve eşya temeli üzerine anlaşılabilen hadiseler ile varlıklarının inkârını imkân bulmayan hadiseler bulunduğunu göstermektedir. Sonuç olarak bunların varlığını kabul etmek kaçınılmaz olmaktadır. Bununla birlikte felsefecilerin mucizelerin varlığını ispat için gizli sebepler aradığı da görülmektedir; çünkü onlar, Allah'ın kendi koyduğu doğa kanunlarına müdahale etmeyeceğini, her olayın belirlenen ilahi yasalar ve bunlara bağlı sebepler dairesi içinde meydana geldiğini ifade etmektedirler. Fakat sebeplerin güvenilir bir liman olmadığını, insanın 'ilahî Kudret'i tanımak zorunda olduğunu görmemiz gerekmektedir.

Mu'tezile ekolüne bağlı âlimlerin ekseriyeti peygamberlerin peygamber olduklarını ispat etmek noktasında mucize göstermelerinin zorunlu olduğunu kabul etmişlerdir.²⁸ Ayrıca onlar bu konuda doğa kanunlarının ihlal edilebilir ve harikulade olayların mümkün olduğunu kabul ederler.²⁹ Eş'arîlere gelince onlar da Mu'tezile'nin görüşüne paralel olarak tabiat kanunlarının ihlal edilebilir ve harikulade olayların mümkün olduğunu kabul ederler. Bunların yazdığı eserler incelendiği takdirde benzer sonuçlara ulaştıkları görülmektedir. Aradaki farklılık faraziyeler ve bakış açılarından kaynaklanmaktadır.

Mu'tezileye göre sahip olunan özellikler, sebepler ve sebebe muhatap olmak eşyanın özündendir. Onlara göre peygamber bir mucize yapacağı zaman

²⁶ Wiil Durant, *Felsefenin Öyküsü*, çev. Ender Gürol (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 58.

²⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve et-Tenbihât*, 74.

²⁸ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1408), 568.

²⁹ Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz el-Kinânî (ö. 255/869), *Hüccetü'n-nübüvve*, nşr. Abdüsselâm Hârûn (Mısır: Dârü'l-İlmiyye, 1399), 3/265-267; (Resâilü'l-Câhiz) adlı eser içinde nşr. Abdüsselâm Harun, 221-281.

eşyanın bu doğal özellikleri değişir veya bir zaman için etkisini kaybeder.³⁰ Eş'arîler eşyanın sebep ve sebeplere muhatap durumunu oluşturacak özelliklere sahip olmadığını söylerler. Bunlar bizim belleğimizde bulunan duyularımızdır. Biz bunları ilahi irade ile o şeylerde hissediyoruz. İlahi irade değişirse eşyadaki değişikliği imkânsız kılacak bir şey yoktur. Bundan dolayıdır ki mucizeler Allah'ın emri ile meydana gelmektedir. Eş'arîler, harikulade şeylerin olabileceğini kabul ederek peygamberlik fikrini tesis etme ardından bu temel üzere Allah'ın varlığını ve dinin gereklerini ispat ederler.³¹

Mu'tezile ile Eş'arîler görüş ve bakış açısı itibarıyla birbirinden ayrılmakla birlikte iki ekolde mucizelerin ve harikulade şeylerin olabileceğini kabul etmektedir. Eşyanın özellikleri o eşyanın kendi bünyesinde midir? Yoksa o özellikler eşyaya gerektiği zaman Allah tarafından mı verilir? Bu sorular Mu'tezile ile Eş'arî âlimleri tarafından şiddetle tartışılmış, neticede bir yolu diğer tarafa tercihle sebep olacak bir sonuca varılamamıştır. Neticede iki görüşten hangisi doğru olursa olsun gerçek olan şudur ki; Allah bazen eşyanın mahiyetini değiştirmektedir.³² Tüm bu açıklamalardan sonra özetle denilebilir ki bilim adamları ancak bir hareketin nasıl olabileceği sorusuna cevap verdiklerini; fakat niçin sorusunun faaliyet sahası dışında kaldığını itiraf etmektedir.

Felsefecilere gelince evrenin hareketini izah etmekte ittifak eden iki felsefeciye rastlayabilmek neredeyse mümkün değildir. Allah'ın kudreti ilahi kanunlar dairesinde dünyayı idare etmektedir. Ancak 'İlahi Kudret' yalnızca bu kanunlara bağlı değildir. Allah isterse kendi işleyiş düzenini değiştirir, böylece kendi kanunlarına aykırı gibi görünen işaretleri de gösterir. Dolayısıyla bizim gördüğümüz sebep ve sonuç silsilesi, bu akıp giden âdetin devamından ve bir düzenle gitmesinden ibarettir.³³

Mâtürîdî'nin (ö.333/944) mucizeye yaklaşımı, Eş'arîlerin ve Mu'tezilenin görüşünden farklıdır. Ona göre mucize peygamberliğin ispatında mutlaka bulunması gereken bir şart değildir.³⁴ O, Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliğini ispat etme noktasında onun ahlaki özelliklerini ve faziletini öncelerken hissî mucizelerini ikinci planda bırakır.³⁵

Mucizenin imkân ve mahiyetini anlamaya yönelik, Batı'nın teolojik ve felsefi düşüncesinin mucize kavramına bakışını da anlamamız gereklidir. Çünkü gerek geçmişte gerek günümüzde yer ve zaman gerçekliğini göz ardı edemeyeceğimizden dolayı doğal olarak kültürlerin etkileşimi mucize algısının şekillenmesinde etkili olmuştur. Batı Hıristiyan topluluğunda mucizelerin gerçekleşmesi Tanrının varlığının en güçlü delili olarak kabul edilmekle birlikte birtakım Hıristiyanlar mucize olayını kabul etmemektedir. Çünkü mucizelerle ilgili rivâyetler onlara göre tarihi

³⁰ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl*, thk. İbrahim Medkur, nşr. Tâhâ Hüseyin (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1380), 15/147.

³¹ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbüri (ö. 406/1015), *Mücerredü Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, ed. Daniel Gimaret (Beyrut, 1987), 176.

³² en-Numanî, *İslam Tarihi: Asr-ı Saadet*, 1/ 627-628.

³³ en-Numanî, *İslam Tarihi: Asr-ı Saadet*, 1/ 630-632.

³⁴ Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf (Beyrut, 1970), 187-188.

³⁵ Hamis, Muhammed b. Abdurrahmân, *Usûlu'd-Din İnde'l-İmam Ebû Hanife* (Riyad, 1996), 606.

açından güvenilir değildir. Böylesi rivâyetlere dayalı iman da tarihi ve ilmi bakımdan itirazlara açıktır. Mucizeyi kabul etmeyenler özellikle David Hume gibi modern felsefeciler, mucizenin tabiat kanunlarını ihlal olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre geçmiş tecrübeler, insanlara tabiat kanunlarının ihlal edilemeyeceğine dair itminan sağlamıştır. Öyleyse tabiat kanunları asla ihlal edilemeyeceğine göre mucizeler de gerçekleşmiş değildir.³⁶

Bilindiği üzere Batı'da mucize tartışmaları; felsefî ve dinî temeller üzerinden şekillenmiş, metafizik konular dışında bilimsel ve rasyonalist bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bilim adamlarına göre mucize ispat edilebilir bir bilgi olmayıp laboratuvar ortamında elde edilemez. Bu nedenle bilim adamları mucizenin varlığını reddederler.

Mucizenin var olduğunu ileri sürenlere gelince bunlar, mucizenin muayyen tabiat kanununu ihlal etmediğini ileri sürerek Allah'ın her türlü kudreti üzerinde toplayan bir varlık olduğunu, mucizenin bizatihi onun fiil ve tasarrufu ile meydana geldiğini ifade ederler. Onlara göre mucizenin gerçekleşip gerçekleşmediği meselesi bilimsel bir mesele değil, felsefî bir meseledir. Diğer yandan mucizenin gerçekleşmediğine dair delil de yoktur.

Batıda Hıristiyanlar arasındaki bir diğer tartışma Hz. İsa'ya ait olduğu söylenen mucizelerin hepsinin ona ait olup olmadığı meselesidir. İncillerde geçen mucizelerle ilgili yapılmış araştırmalar sonucunda İsa'ya atfedilen mucizelerin şahitler tarafından rivâyet edildiği zamanda vukû bulan şeyi açıklamadan ziyade sonraki Hıristiyan nesiller tarafından Mesih'in hayatına yapılan ilaveler olduğu görülür. Bu nedenle Hıristiyanlıkta İsa Mesih'in mucizelerine bakış ve İncil'e göre değerlendirmelere bakılınca Hıristiyanlar; Hz. Muhammed'in (s.a.v) etrafında gerçekleşen mucizelerin tümüne peri masalı gibi menkıbeler olarak bakmaktadır. Bu menkıbelerin ortak özellikleri vardır; fakat bu menkıbeler belirli ortak özelliklere sahip olmakla birlikte meydana geldiği iddia edilen zamandan sonraki asırlarda ortaya çıkmışlardır. Örneğin Mirac olayında Hz. Muhammed'in (s.a.v) bineği ile göklere çıkması gibi. Diğer yandan günümüzdeki İncillerdeki mucizelerle Hz. Muhammed'e izafe edilen mucizeler arasında fark vardır. Ya İncillerdeki mucizeler gerçek mekânlarda gerçekleşen hakiki olaylardır ya da İncil yazarları; Matta, Markos, Luka ve Yuhanna, gerçek dünyanın dışında gerçekçi fantezi veya bir tür kurgu bilim üretmişlerdir. Bunun temel sebebi klasik eski zamanlarda topluma etki eden bir şahıs incelemeye başlığında hayal gücünün de devreye sokulmasıdır. Bu nedenle mucize hikâyeleri her ne kadar kutsal kitaplarda anlatılanlara benzese bile birbirinden farklıdır. Hayal gücü ile kişi menkıbelere dalmıştır. O artık gerçeğin hudutlarını aşmış, peri ülkesinde hikâyeler eşliğinde gezmektedir ve bu durum eğlence bakımından hoştur. Batı toplumunda İsa'nın ölümü diriltmesi, körleri iyileştirmesi, suyu şaraba çevirmesi gibi mucizeler Allah'ın bir fiili olarak görülmüştür. Lakin bazı Hıristiyanlar İsa'nın mucize göstermesini Allah'ın dışında, doğunun mistik hikmetlerinde (Yoga, Tibet ve Mahatta X gibi) aramışlardır. Bunun yanı sıra Hz. İsa'nın Tanrı'dan alınan güçleri bildiğini iddia edenler de olmuştur.³⁷

³⁶ Demircan, "İslam Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 127.

³⁷ Richad L. Purtil, "Mücizeler: Gerçekleşmişlerse Ne İfade Ederler?", çev. Mustafa Akçay - H. İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 51-63.

Mucizenin peygamberliğe delil olup olmayacağı meselesinde ise Eş'arîlerin bu soruya verdikleri cevap olumlu, Mu'tezile'nin cevabı olumsuzdur. İbn Rüşd, "*Keşfü'l Edille*" adlı eserinde bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Ona göre mucize, peygamberliğin ispatına yönelik bir delil sayılamaz. Çünkü kanıt ile ispatı istenilen problem arasında mantıklı bir ilişki bulunmalıdır. Bu nedenle mucize ile peygamberlik arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Eş'arîler mucizeleri peygamberliğin gereklerinden saymışlardır. Çünkü peygamberlik ilim ve amel bir arada bulunmasına verilen isimdir. Peygamber olan kişi, ilim ve amel sahasında kemal sahibidir. Aslında Eş'arîlerin mucizeleri peygamberliğin delillerinden saymaları onların mucize kelimesini mantıklı bir kavram olarak kullandıklarını göstermektedir. Yani onların "mucize peygamberliğin delilidir" sözünden maksatları, "mucize peygamberliğin işaretlerindedir demektir" anlamına gelir.³⁸

Hanefî Kelamcılardan Tahâvî (ö. 321/933) mucize her ne kadar peygamberlik için delil olarak kabul edilse de peygamberliğin ispatı için başka delillerinde mevcut olduğunu söylemiştir. Kişinin iman etmesinin bağlayıcı noktasının mucize olmadığını mucize görmesine rağmen Ebu Cehil'in inanmadığını ifade ederek³⁹ mucizeleri tek başına peygamberliğe delil kabul etmez. Onlar, olağanüstü sayılan olayın başka yerde ve zamanda vukû bulup bulmadığının bilinmemesi, Allah'ın o şeyi hangi sebeple yarattığının bilinmemesi, başka alet ve edevatla yapılabileceği hususu gibi nedenlerle mucizeleri peygamberliğe delil saymamıştır. Ebu'l-Hasan Eş'ârî (ö. 324/936) ve Bâkılânî (ö. 403/936) gibi kelamcılar ise mucizeleri, peygamberliği kesin olan birinin mucize beklentilerine uygun karşılık vermek suretiyle gerçekleştirdiği ilahi adaletin tarih boyunca akıp duran bir karşılığı olarak görmüşlerdir. Fakat bu kelamcılara göre mucizenin peygamberliğe kanıt olması aklî olmadığı gibi semî de değildir.⁴⁰

4. Mucizelerin Vukû Bulma Meselesi ve Rivâyetlere Yaklaşım

Mucizelere karşı hissettiğimiz tereddüt onların önceki tecrübe ve alışmış olduğumuz anlayışımıza aykırı olmalarındandır; fakat her insanın tecrübe ve anlayışı büyük bir değişim geçirebilir veya bunların yanlış olduğu anlaşılabilir. İnsanın sebepler ve eşya hakkındaki bilgisi yine insan tecrübe ve gözlemlerine dayanmaktadır. Sürekli gözlemlerimiz bizi tabiat kanunları hakkında genel sonuçlara ulaştırmıştır. Örneğin her ateş yakar dediğimizde genelleme yapmış olur, zamanla bu genellemeler doğrultusunda hareket ederiz. Ama üzerinde düşündüğümüz zaman karşılaştırma sonucu olan tecrübelerimizin ve bu doğrultuda verdiğimiz hükümlerin mantık olarak reddedilebilir yanları olduğunu da görebiliriz. O halde aklî çıkarımlarımıza baktığımızda eşyanın özelliklerine, sebeplerine dair bilgiler, tecrübe ile elde edilmektedir. Tecrübe bilgisi de Tarih ilminden elde edilmektedir. Hakikatte Felsefe de bir dereceye kadar bir bilim, bir tarihtir. Doğa bilimleri, tabii eşyayı ilgilendiren deney ve keşiflerin tarihidir. Örneğin her filozof her mesele hakkında,

³⁸ İbn Füreke, *Mücerredü Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 176; en-Numanî, *İslam Tarihi: Asr-ı Saadet*, I: 647-648.

³⁹ İbn Ebi'l-İz, Ebü'l-Hasan Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 792/1390), *Şerhu Akâ'id't-Tahâviyye*, thk. Muhammed Beşîr Uyûn (Beyrut, 1405), 100, 103.

⁴⁰ Bebek, "Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi", 123-124.

Yunan filozoflarının, İslam filozoflarının, Avrupa filozoflarının ne düşündüklerini anlatmaktadır. Öyleyse filozofların açıklamaları tarihi kayıtlara dayanmaktadır.

İnsanlığın ilk başlangıcından bugüne kadar kazandığı bilgi hazinesi tarih ile toplanmıştır. Bunu başka bir şekilde toplamaya imkân olup olmamasının cevabı ayrıca tartışılabilir. Mucize hakkında bilgiler tarih aracılığı ile bize ulaşmaktadır. Bilgiler güvenilir araçlarla ulaştırıldığı zaman biz onlara inanırız. Çağdaş bilimin dayandığı genellikle herkesin doğru kabul ettiği hükümler, yalnız kişisel bilgilere tecrübelerle dayanmamaktadır. Tüm bunlar, binlerce insan ve ardı ardına gelen nesiller tarafından denenmiş derlenmiş kayıtlardır. Sözel anlatımlarla bize kadar gelmiş ve insanlar arasında bilinirlik kazanmıştır. Bu tarihi kayıtların kabul edilebilmesinin bazı şartları vardır. Mesela bir olayı aktaran bir kişinin onu gözüyle görmüş, olay hakkında doğrudan doğruya bilgi sahibi olması, doğru sözlü olması gerekir. Onun hafızasına güvenilebilmelidir. Onun hilekâr biri olmaması şarttır. Olayı gözüyle görüp dosdoğru aktaran rivâyetin bizim zamanımıza kadar takip eden râvileri de ilk râvinin sahip olduğu şartları taşımalıdır. Bir râvi bu şartlara ne kadar mükemmel bir şekilde sahip olursa onun anlattığı rivâyetlere o derece güvenilir. Aksi takdirde güvensizlik gösterilir.

Mucize hakkında en dikkate değer nokta mucizelerin olabilirliği veya olmazlığı değil, mucizelere dair nakledilen rivâyetlerin sıhhat derecesi, bu rivâyetleri nakledenlerin güvenilirlik ve doğruluk itibariyle seviyeleridir.⁴¹

Hz. Muhammed'in (s.a.v) mucizelerine dair sözlerini değerlendirmek için bu mucizeleri bize nakleden sahabenin güvenilirliğini tetkik etmek gerekir. Bu tetkik mucizelerin delillerini ya takviye eder yahut zayıflatır. İslam hadis bilginleri, bu tetkik usûlünü takip etmiştir. Onların Peygamber'e atfedilen mucizelerle ilgili rivâyetleri, İslam âlimlerince geliştirilen metodoloji; râvi ve rivâyetlerin tetkik edilmesiyle bir silsile halinde ulaştığı için Ehl-i Sünnet bu esaslar üzerine mucizeleri kabul etmiş, Peygamberimizin mucizelerine dair olan delil ve rivâyetleri başka olaylara dair tarihi delillerin hepsinden kuvvetli görerek mucizelerin meydana geldiğini ispat etmeye çalışmıştır.⁴² Bununla birlikte önceki peygamberler döneminde meydana geldiği ileri sürülen mucizeler, sonraki nesillere bu tarihi rivâyetler yoluyla nakledilmiştir. Nakledilmiş tarihi rivâyetlerin deney ve gözlemlerle bir laboratuvar ortamında test edilebilmesi mümkün olmadığından onların kabul edilebilmeleleri için hangi yöntem ve kriterlerle münasiplik şartının sağlanması gerektiği 'Usûl'ü-Kelâm' da tartışma konusu olmuştur. Sonuç itibarı ile 'Usûl'ü-Kelâm' da tarihi bir rivâyetin kabul edilmesi ve delil gösterilebilmesi için başlıca iki şart aranmıştır.⁴³

1) Haberin bilgisinin kesin olması şartı: Tarihi bir olay veya olgu, tevâtür derecesinde bir sağlamlıkla bize ulaşmış olmalıdır; yani duyumlarla kavranacak bir alanda yalan üzerinde birleşmesi mümkün görülmeyen bir topluluğun verdiği haber olmalıdır.⁴⁴ Öyleyse duyumlarla kavranacak bir alan kaydı, rivâyetin akla aykırı

⁴¹ en-Numanî, *İslam Tarihi: Asr-ı Saadet*, 1/635.

⁴² en-Numanî, *İslam Tarihi: Asr-ı Saadet*, 1/639-642.

⁴³ Mâturîdî, Ebu'l Hasan 'Alî b. Muhammed Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, nşr. Mecdî Bâsellûm (Beyrut, 1426), 1/134.

⁴⁴ el-Ensârî, Ebu Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed, *Gayetu'l-Vusûl fi Şerhi'l Lubbi'l-Usûl* (Mısır: Daru'n-Nadha, ts.), 1/100.

olmaması gerektiğini ifade eder. Bu durumda akıl ile çelişen bir rivâyetin tevâtür seviyesine ulaşmış olması o rivâyetin kabul edilebilir bir konuma yükselmemiş olduğuna işaret eder. Tıpkı Hristiyanların Hz. İsa'nın çarmıha gerilip öldürüldükten sonra yeniden hayata döndüğünü iddia etmeleri şeklindeki rivâyet örneği, bu türden bir rivâyettir. Bununla birlikte tevâtür bilginin tanımından hareketle bazı yöntem bilimcilerin şu genel kuralı belirledikleri görülmektedir. Onlara göre bir rivâyet 'ma'küle muhalif' veya 'usûle aykırı' ise uydurma bir rivâyettir, ona itibar edilmez. Örneğin ölümlerin dünyada yeniden dirilttiği haberi tevâtür iddiası ile kabul edilemez; çünkü böylesi bir haber hem Kur'an vahyi ile çelişen hem de akla aykırı düşen bir haberdir.

2) Rivâyetin delaletinin kesin olması şartı: Tarihi olay ya da olgu, aklın reddetmediği açık bir anlam ifade etmeli ve değişik yorumlara fırsat vermeyecek şekilde net olmalıdır. Bu bağlamda Kur'an'ın tümü net, anlaşılır, kesin bir metindir; çünkü Kur'an, Allah'ın vahyi olup akıl ile çelişmeyen inanan herkesin tartışmasız üzerinde uzlaşarak tevâtür derecesine yükselmiş bilgiler bütünüdür. Bu nedenle bizzat Kur'an'da yer almayan ve onunla bağlantılı olmaksızın bize ulaşan mucize haberlerinden hiçbiri bu kriteri karşılamamaktadır. Bu rivâyetlerin tümü "âhâd" haberlerdir ve net ve açık bir bilgi ifade etmemektedir.⁴⁵

Günümüze ulaşmış ilk kaynaklarda, Hz. Muhammed'in (s.a.v) hayatında meydana gelen bir takım olağanüstü olaylara yer verilmiştir. Bu rivâyetlerin mahiyetinin daha sonraları genişleyip değişim geçirdiğine yönelik elimizde bazı örnekler olsa bile;⁴⁶ bu olayların İslam tarihinin erken dönemlerinde var olmadığını iddia etmek oldukça güçtür. Siyer ve Tarih alanında kaleme alınmış ilk kaynaklarda Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliğini çeşitli alametleri ile ispat etme düşüncesi olduğu görülmektedir. Örneğin İbn İshâk'ın (ö. 151/768) "*Sîret-i İbn İshâk*" kitabında, "*Peygamberliğin İşaretleri*" şeklinde bir başlık altında bazı alametler zikredilmektedir. Bu kaynaklardaki rivâyetleri kabul edenler kadar rivâyetlere yönelik çekinceleri veya eleştirileri olup rivâyetleri kabul etmeyenler vardır. İbn Hişâm'ın (ö. 218/833), "*Siyer-i İbn Hişâm*" adlı eserinde, Peygamberimizin annesinin ona hamile olma süreci ve doğumu esnasında meydana gelen olaylar vb. mucizevi bir şekilde anlatılmıştır.⁴⁷ Aynı şekilde temel Hadis kaynaklarında da Hz. Muhammed'e (s.a.v) izafe edilen mucize rivâyetlerine yer verilmiştir. Örneğin Tirmizî'de (ö. 279/892) yer alan konu başlıklarından biri, "*Peygamber'in Peygamberliği ile İlgili Mucizeler Bâbi*"⁴⁸ şeklindedir.⁴⁹

İlk üç asırda telif edilmiş eserler ile birlikte mucize rivâyetlerinin sayısının giderek çoğaldığı görülmektedir. Kelâmcılar tarafından hangi isimle isimlendirilirse isimlendirilsin Hz. Muhammed'in (s.a.v) vahiy almadığı önceki yaşamında meydana

⁴⁵ Zeyveli, "Kur'an ve Kur'an Dışı İslami Rivayetlerde Mucize", 117.

⁴⁶ Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2018), 59.

⁴⁷ İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr (ö. 151/768), *Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî: Sîretu İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1398), 45; İbn Hişâm, Cemaleddin Ebu Muhammed Abdullâh b. Yusuf el-Ensârî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beyrut, 1936), 1/157-158.

⁴⁸ et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezid) (ö. 279/892), *Sünnetü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şerîketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1395), "Menâkıb", 7.

⁴⁹ Demircan, "İslam Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 201-202.

geldiği rivâyet edilen birçok harikulade olaya bu eserlerde yer verilmiştir. Bahsedildiği üzere bu olağanüstü olaylar ile ilgili haberler sadece Siyer ve Tarih kaynaklarında yer almamış, Hadis kaynaklarında da kendisine yer bulmuştur. Peygamberin göğsünün açılması, doğumu vb. gibi daha çok sayıda mucize rivâyetini ele alan kaynakların çoğalması sonucunda ilerleyen süreçte bir mucize eserler külliyatı ortaya çıkmıştır.

Kaynaklarda Hz. Muhammed'in (s.a.v) sadece vahiy almadan önceki yaşamıyla ilgili mucize hikâyelerine yer verilmemiş vahiy aldıktan sonraki yaşamında da pek çok harikulade hadisenin gerçekleştiğine dair rivâyetlere de yer verilmiştir. Mucize rivâyetleri arasında yer alan "Ay'ın Yarılması" olayının meydana okuma üzerine gerçekleştiği kaynaklarda sıkça tekrarlanan bir olaydır.⁵⁰ Ayın ikiye ayrılması olayının bazı rivâyetlerde müşriklerin talebi üzerine gerçekleştiği, bazı rivâyetlerde ise Müslümanların imanlarını pekiştirmek ve şüphelerini kaldırmak için gösterildiği belirtilmektedir.⁵¹

İlk müfessirlerin bu olaya Kur'an'dan delil bulmaya çalışarak vahiyle bağlantı kurmaya çalıştıkları görülmektedir. Başta Mukâtil b. Süleyman (ö. 767) ve Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirlerinde ve diğer birçok tefsirde, "Ay'ın Yarılması" olayının Hz. Peygamber döneminde olduğu haberlerine yer verilmiştir. Mukâtil b. Süleyman, bu olayın müşriklerin Hz. Peygamberden bir mucize göstermesinde ısrar etmeleri üzerine gerçekleştirildiğini nakleder.⁵² Bu hadisenin hicri ikinci asrın ortaları gibi kayda geçirilmiş olması, "Ay'ın Yarılması" olayının Müslümanların algı dünyasındaki varlığını göstermesi açısından önemlidir.

"Ay'ın yarılması" olayı dışında Hz. Muhammed'e (s.a.v) karşı çıkılması üzerine gerçekleştirilen başka bir mucizeden söz edilmemesi, meydana okuma olsun veya olmasın bu olayın rivâyetlerde yer almış olması, Kur'an'da Hz. Peygamber'e hissî mucize verilmediğine yönelik algının oluşumunda etkili olmuştur.⁵³ Bununla birlikte Hz. Peygamberin hayatında bir meydana okuma olmaksızın gerçekleşen harikulade olaylara ait çok sayıda rivâyet bulunduğu görülmektedir ve incelediğinde bu rivâyetler arasında benzerlikler olduğu gibi önemli farklılıklar bulunduğu ilk bakışta dikkati çeker. Diğer bir hususta mucize olarak değerlendirilen olay ve olgulara dair rivâyetlerin ilk kaynaklarda dağınık bir şekilde bulunduğu gerçeğidir. Üstelik bu olgulardan bahseden rivâyetlerin zamanla değişime uğradığı ve birbirleriyle iç içe girdiği görülmektedir. Sonuçta Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliğinden sonra doğrudan ya da dolaylı olarak onunla bağlantılı olduğu kabul edilen mucize rivâyetleri ya da vahiyle bağlantılı olduğu düşünülen olağanüstü olaylar ile ilgili rivâyetler oldukça çoktur ve bunlar telif edilmiş ilk eserlerde değişik başlıklar altında ele alınmıştır. Hikâye edilmiş bir tarzla anlatılan bu rivâyetler bilgi sahibi olmayan ve doğruluğu konusunda da araştırma ihtiyacı hissetmeyen büyük bir insan topluluğu tarafından kabul görmüştür. Günümüze kadar aktarılan bu rivâyetlerin çok olması rivâyet zenginliği olarak kabul edilebilir iken sıhhatli olup olmadık-

⁵⁰ Buhâri, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Menâkıb", 27.

⁵¹ İsrâfil Balcı, *Hiz. Peygamber ve Mucize* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 257-259.

⁵² Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767), *et-Tefsîr*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut, 1423), 4/ 177.

⁵³ Demircan, "İslam Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 205.

larının İslam tarihçileri tarafından araştırılması, yanlış bilenen ve yanlış aktarılan bilgilerin insanların zihninden çıkarılması, bir an evvel doğru bilgiye ulaşılması ve bu bilgilerin insanlığa aktarılması elzemdir. Bununla birlikte rivâyetler yoluyla bize aktarılan bu bilgiler Hadis, Tefsir, İslâm Tarihi kitaplarında farklı şekillerde anlatılmış olsa da Kuran'ın ruhuna uygun olması ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberlik sıfatlarına gölge düşürmediği müddetçe kabul edilebilir bir şekilde değerlendirilebilir.

Tarihi süreçlerini kaynaklarla anlatmaya çalıştığımız bu mucize rivâyetlerinin daha sonradan kaleme alınması, sayısının giderek artması, bu kaynakların yazıldığı dönemde olduğu gibi günümüzde de bu rivâyetleri nakleden râvîlere ve rivâyetlere bakış açısını zorunlu kılmaktadır. Buradaki en önemli problem; râvi ve rivâyetlere yönelik güven sorunudur. Söz konusu olan model insan Hz. Peygamber olunca ona izafe edilen bu rivâyetlerin ele alınarak incelenmesi bir sorumluluk ve zorunluluk olmaktadır.

Rivâyetlere yaklaşımda değişik görüşler öne sürülmüştür. Yaklaşımcılardan bazıları mucize rivâyetlerinin tamamen Kur'an'da zikredilen âyetler ve ifadelerle çeliştiğini zikrederek tamamen onları reddetme yoluna giderken, bazıları Kuran'ı ve güvenilir hadis kaynaklarını da referans alarak bir eleme yöntemini kabul etmektedir. Bazıları ise kaynakların tetkik usulünün yeterli olduğunu zaten öncekilerin gerekli elemeyi yerine getirdiği için mevcut rivâyetlerin güvenilir olduğunu söyleyerek toptan bir kabulü benimsemektedir. Bu hususta özellikle modern yaklaşımların Rasyonalist bir yaklaşımla aklî metodu öne almaları, mucize ve mucize rivâyetlerine yeni bir yöntemle yaklaşmaları sonucunda ortaya çıkan tartışmalarda neredeyse tamamen hissî mucizelerin olmadığını, bunun yerine Kur'an'da aklî mucizelere yer olduğunu ifade eden iddialar öne sürülmüştür. Onlara göre ister Kur'an âyetlerinde, ister diğer kaynaklarda yer etmiş olsun mucize olduğu ileri sürülen olay ve olgularda, delâletin kesinliğini bozan birçok zaftan bahsedilmektedir.

Mucize konusunda Batı kaynaklı yaklaşımın önemli temsilcilerinden biri olan filozof David Hume, mucize haberlerin aktarılmasında genel olarak aşağıdaki zaafı ileri sürmüştür:⁵⁴ Ona göre öncelikle tarihte gerçekleştiği öne sürülen mucizeye şahitlik eden insan sayısı azdır. Az sayıdaki bu insanların yanılmadıklarını ispat edecek hiçbir bilgi ve bulgu bulunmamaktadır. İnsanların dürüstlüğü konusu görecelidir ve gerçekten dürüst oldukları hususu da bilinmemektedir. Ayrıca bu insanlar ileri sürdükleri iddiaların yalan olduğu ortaya çıktığında, bundan zarar görece kadar saygı ve şeref sahibi değildir. Yine bu insanların şahit olduklarını söyledikleri olaylar bilinen bir yerde ve herkese açık bir şekilde olmamıştır.⁵⁵

Bu konuda yorum yapan modern yazar Zeyveli de mucize rivâyetlerine yaklaşımda rivâyetlerin şu zaafı içerdiğini öne sürmektedir: Yazara göre, önemli zaafardan ilki eksik ve hatalı bilgidir. Bu zaaf iki yönlü düşünülmelidir. Birincisi, doğa ve doğa olayları hakkındaki bilgilerimizdeki eksiklik ve sahip olduğumuz yanlış bilgidir. Örneğin Ay ve Güneş tutulmalarına izafe edilen anlamlar bu türdendir.

⁵⁴ Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 105.

⁵⁵ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (London: Oxford University Press, 1902), Chapter X.

Hız. Peygamber, oğlu İbrahim'in öldüğü gün meydana gelen Güneş tutulmasının hatalı yorumlanmasını "Güneş ve Ay, Allah'ın ayetlerinden birer ayettirler. Allah onlarla insanları korkutur ve onlar hiçbir kimsenin ölümü için tutulmazlar"⁵⁶ hadisi ile düzelterek bu olaya açıklık getirmiştir. İkincisi ise filolojik veya kültürel yetersizliktir. Bilimlere yönelik tedvin ve tasnif geleneğinin erken dönemde başlamaması, anlam kaymaları, bu türdendir. Tasnif edenlerin çoğunun Arap olmaması ve kültür farkı probleminin yaşanması, bazı durumlarda mecaz hakikat ayırımının doğru yapılamaması, mucize kavramına yüklenen anlamı değiştirmiştir. Ay'ın yarılması ifadesi, "mecaz mıdır yoksa Ay hakikaten yarıldı mı?" tartışmaları bu anlamda ileri sürülebilir. Önemli olan diğer bir diğer zaaf da Hız. Peygamber'i olduğundan farklı gösterme gayretleridir. Bu da İslâm ümmetini geçmiş ümmetleri taklit etme, Peygamberi aşırı yüceltme, diğer dinlerin peygamberleri ile kıyaslama, mucizeleri arttırma yarışı, insanların doğaüstü ve mübalağalı anlatımlara karşı olan eğilimi yani psikolojik zaafı şeklinde tezahür eder. Bu durum, son zamanlarda Kur'an'ın bir mucize olduğunu kanıtlamak için modern bilimin buluşlarını ve sonuçlarını Kur'an'ı Kerim'de arayan modern zaafı için de geçerlidir. Zikredilen bu zaafı nedeniyle Kur'an'ı Kerim'in hidayet hedefini saptırmaktan başka bir işe yaramayan girişimlerin ortaya çıkması gibi bir takım tehlikeli yaklaşımlar nedeniyle Hız. Peygamber ile bağlantılı olmadığı halde, dayanağı bulunmayan birçok rivâyet mucize noktasında ona izafe edilmiştir.⁵⁷ Bu gerekçelerle Zeyveli, müşriklerin anladığı şekilde herhangi bir hissî âyetle Hız. Muhammed'in (s.a.v) desteklenmediğini, Kur'an'ın buna şahitlik ettiğini ileri sürmektedir. Bu noktada Zeyveli, "Bizi mucizevi belirtilerle birlikte göndermekten alıkoyan tek sebep önceki toplumların onları hep yalanlamış olmalarıdır. Nitekim Semûd kavmine uyarıcı aydınlatıcı bir belirti olarak dişi deveyi verdik. Ama onlar bunu kale almadılar. Oysa biz bu kabil belirtileri yalnızca korkutup uyarmak amacıyla göndermişizdir" (el-İsrâ 17/59) ayetini delil getirerek son peygamber Hız. Muhammed'e (s.a.v) hiçbir hissî âyet verilmediğinin anlamı açıkça Kur'an'da belirtilmesine rağmen Hız. Peygamber için kitaplar dolusu mucize icat edildiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte bu ayetten önceki peygamberlere mucize olarak algılanan harikulade olayların verildiğinin anlaşıldığını; fakat bunların olağanüstü olmadığını iddia etmiş, bunları o toplumun kendi kültür birikimleriyle açıklamasını yapamadıkları olaylar olarak nitelemiştir. Yani o dönemlerde gösterilen mucizeler hakkında, doğa yasalarına aykırı olmadıkları halde o günün şartlarında doğa hakkında bilinenlere aykırı idiler şeklinde yorum yapılmıştır.⁵⁸

Mucizelerin vukû meselesinde kaynaklarda zikredilen rivâyetlere farklı bir yaklaşım sergileyen modern araştırmacılardan Balcı da bu konuda şunları ifade etmektedir. Balcı, mucize konusunda Kur'an'ın yaklaşımını belirlemeye çalışırken hala klasik Kelâm görüşünden kurtulamadığımız için mucize kavramına farklı anlamlar yüklemeye devam edildiğini, bu durumun yöntem arayışı sorunundan kaynaklandığını ifade eder. Ona göre Kur'an'daki âyet kavramından hareket edilirse mucize kavramı karşımıza iki şekilde çıkmaktadır: Birincisi risâleti ispat anlamında-

⁵⁶ eş-Şeybânî Ebû 'Abdillah Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Huccetu 'alâ ehli'l-Medine*, nşr. Mehdi Hasen el-Kadiri (Beyrut, 1403), 1/326.

⁵⁷ Zeyveli, "Kur'an ve Kur'an Dışı İslâmî Rivayetlerde Mucize", 119-126.

⁵⁸ Zeyveli, "Kur'an ve Kur'an Dışı İslami Rivayetlerde Mucize", 129.

ki mucize, ikincisi Allah'ın kudretini uygulamaya yönelik olarak Kur'an'da zikredilen olağanüstü hadiselerdir. Örneğin Kur'an, Hz. Peygamberin Cebrail'i görmesini büyük âyet olarak niteler. Kur'an geçmiş kavimlerin yok olmasına yönelik olaylardan bahsederken aynı şekilde Allah'ın kuvveti ve kudretine vurgu yapar. Geleneksel yorumlarda bu hadiselerin tümü mucize kavramı ile ifade edilmektedir. Bu anlamda mucize kavramı, klasik gelenek tarafından kullanılan mucize kavramı olarak nitelenmektedir. Balcı, aslında Allah'ın kudretinin göstergesi olarak zikredilen ve tabiat kanunları ile alakalı olan herhangi bir peygamber eliyle gerçekleşmeyen olayları mucize olarak görmemektedir. Yazara göre bir olağanüstü olay bizatihi bir peygamber eliyle gerçekleşmelidir. Doğal olarak bunda Allah'ın gücü ve kudretinin olması da gerekir. Bu nedenle o, vahiylerden başka Hz. Muhammed'in (s.a.v) herhangi bir mucizesinin olmadığı ilkesini kabul ederek, Peygamber'e isnat edilen hissî mucizeleri kabul etmemektedir. Bununla birlikte yazar, vahiylerden başka Hz. Muhammed'in (s.a.v) herhangi bir mucizesinin olmadığı ilkesini kabul ederken aynı zamanda rivâyetlerdeki birçok mucize iddiasını da kabul etmiş oluyoruz demek suretiyle bir anlamda içine düştüğümüz çelişkiye dikkat çeker. Mucize isnatlarının daha sonradan yabancı etkilerle Hz. Peygamber'e izafe edildiğini belirtir. "Mîrac", "Göğsün Yarılması", "Ay'ın Yarılması" gibi olayların geriye dönük olarak sonradan kurgulandığını, "İsrâ" olayının ise kişisel bir tecrübe olduğunu, dolayısıyla geleneksel anlayışın ifade ettiği mucize tanımı ve kriterlerine uymadığını ifade eder.⁵⁹

Bu noktada yazarın görüşlerine katılmadığımızı belirtmek isteriz. "Göğsün Yarılması" olayını fiziki bir mucize olarak değerlendirmek yerine Hz. Muhammed'in (s.a.v) Allah ile buluşmasına yani Mirac yolculuğuna çıkarılma hazırlığı olarak değerlendirebiliriz. Hz. Muhammed (s.a.v) Taif dönüşünde ruhi anlamda büyük bir sıkıntı yaşamıştı. Ümitsizlik içerisinde Taif'ten ayrılan Hz. Muhammed'e (s.a.v) yardım yine Rabbinden gelmişti. Yüce Allah manevi anlamda onun gönlünü rahatlatmak için göğsünde hissettiği ruhi bunalımdan onu çıkararak kendi katındaki buluşmaya yani Mirac'a hazırlamıştır. "İsrâ" olayına gelince Hz. Muhammed (s.a.v.) bunu ister kişisel bir tecrübe olarak yaşasın ister yaşamasın, Yüce Allah ile bir buluşma gerçekleştirmiş ve bu buluşma Kur'an'da bahsi geçen bir olaya konu olmuştur. Mesele bu olayın mucize olarak değerlendirilip değerlendirilmesi değil yaşanıp yaşanmadığıdır.

Mucize konusunu İslam tarihi ve kaynakları açısından değerlendiren modern araştırmacı Demircan, bu konuda orta yollu bir yaklaşım sergileyerek daha ziyade rivâyetlerle şekillenen mucize algısı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ona göre Kur'an âyetleri ile Hz. Muhammed'in (s.a.v) hayatı ile ilgili rivâyetler dikkatle incelendiğinde, meydan okumaya karşı ona verilmiş hissî mucizeden söz edilmediği açıkça işaret edilmekte veya insanların görebildikleri bir mucizeden de söz edilmemektedir. Kur'an'da bahsi geçen; Bedir Savaşıyla alakalı olarak meleklerin yardımı gibi konuların keyfiyeti ise bilinmemektedir. "İsrâ" olayı ise Kudüs'e yapılan bir yolculuk olarak görülebilir; lâkin bu olay insanların gözlemedikleri bir olgu değildir. Bu nedenle Hz. Muhammed'in (s.a.v) nübüvvetini destekleyici bir mucize olarak görülemez. "Ay'ın Yarılması" olayına gelince mucize olarak değerlendirilen

⁵⁹ İsrail Balcı, "Müzekereler", *Din Dilinde Mucize* (İstanbul: Kuran Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015), 143-144.

olağanüstü bu olay ile ilgili rivâyetlerin bir kısmında bir meydan okumadan söz edilmekte, bazı rivâyetlerde söz konusu olağanüstü olayın Müslümanların gözü önünde gerçekleştirildiği ifade edilmektedir.

Kaynaklar açısından mucizeyi ele aldığımız zaman görülecektir ki Hz. Peygamber'e izafe edilen olağan üstü olayları haber veren rivâyetlerin en erken yazılı kaynaklarda az da olsa nakledilmiş olması, Müslüman mucize algısının kaynakların telif edildiği dönemde değil, daha erken dönemde meydana geldiğini ortaya koymaktadır. Sözlü nakil dönemi, bilginin gelişim ve değişim sürecini anlamak açısından önümüze net bir literatür birikimi koyamamaktadır. Bu nedenle erken dönem kaynaklarda yer eden olağanüstü olguların Kur'an ile çeliştiği hususunun sıkça tartışmaya konu olduğunu söylemek güçtür. Muhtemelen bu rivâyetler âlimlerin çoğu tarafından Kur'an'a aykırı görülmüştür. Kur'an'ın anlatım üslubu ve yaklaşımı bu algıyı beslemeye müsaittir. Mucizelerle ilgili algının birileri ya da bir merkez tarafından kurgulandığı düşüncesi isabetli değildir. Bunun yerine şahsi bir birikimden daha çok kolektif bir birikimden söz etmek daha tutarlıdır. Bu durum birbiriyle tenakuz içinde görünen rivâyetler için de söz konusudur. Gerçekte bina edilen algı, çelişkiler ve çatışmalar içermekte ise de aynı tarihin ve coğrafyanın ürünüdür. Bu algıda dış kültürlerin etkisi vardır ama sonuçta yabancı bu görüşler zamanla yerleşerek sentezlenmiş ve bu algının bina edilmesinde kullanılmıştır. Meseleyi doğru teşhis edebilmek için ona doğru bir yöntemle yaklaşmak gerekir. Hz. Peygamber dönemi ve sonrasını, günümüzün ideolojik ve mezhebi anlayışları çerçevesinde değerlendirmeye kalkıştığımızda sadece kendi görüşlerimize delil olan rivâyetleri sağlam kabul edip, diğerlerini reddedersek geçmişten günümüze devam eden tartışmalarda savunduğumuz görüşü öne çıkarılmış oluruz. Oysa bu problem kuşatıcı bir yaklaşımla yapılacak çalışmalara ihtiyaç duymaktadır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Hz. Peygamberin gösterdiği mucizeler ya da hayatındaki olağanüstü durumlar hususunda nakledilen rivâyetlerin senetleri ve metinler üzerinde çeşitli eleştiriler yapılmaktadır. Bu eleştiriler önemli olmakla birlikte rivâyetlerin gelişim sürecini bir bütün olarak ortaya koyacak çalışmalara ihtiyaç vardır.⁶⁰

Son olarak mucizelerin Peygamber'e izafe edilmesine etki eden nedenleri de burada sıralamak gerekir. Bunların başında inananların peygamberlerini yüceltme duygusu gelir. Yine insanoğlunun olağanüstüye olan merak ve arzusu, bazı ayetlere amacı aşan anlamlar yüklenmesi, sebebi nüzul arayışları, sıradan olayların bazı kimselerce abartılı anlaşılması veya aktarılmış olması da bu nedenler arasındadır. Ayrıca eski din mensuplarından bazılarının Müslümanlığı kabul ettikten sonra eski dinlerinin Peygamberleri ve azizleri ile ilgili anlattıkları, İslam Peygamberine ait Kur'an mucizesinin toplum için yetersiz görülmesi, peygamberlerin kıyaslanması, kadim kültürlerle etkileşim ve benzeri gibi nedenleri de burada zikretmek gerekir.⁶¹ Tüm bu nedenler mucize rivâyetlerinin zaafı olarak değerlendirilmektedir. Aynı zamanda bu zaafı birçok hissî mucizenin Peygamber'e izafe edilmesinde ve onunla ilgili mucize algısının şekillenmesinde etkili olmaktadır.

⁶⁰ Demircan, "İslam Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 208-209.

⁶¹ Erul, *Siret Tedkikleri*, 43-51.

Sonuç

Tarih boyunca bazı düşünürlerde aklî ve hissî olarak ayrılan iki tür mucizenin birbirine karıştırıldığı görülmüştür. Bir mucizenin olağanüstü olabilmesi için bir karşı çıkışın hemen sonrasında meydana gelmesi gerekir. Eğer bir mucize duyulara hitap eden olağanüstü bir olay ise insanlar onu duyu organları ile algılamalıdır. Bu açıdan bakıldığında, Kuran'ın müşriklere karşı bir meydan okumada bulunduğu söylenebilir.

Kuran, Peygamberin aklî mucizesidir; ancak oluş biçimi duyu organları tarafından algılanmamış, muhatapların akıl ve idrakine hitap edilmiştir. Hz. Muhammed'in (s.av) "Göğsünün Açılması", "Ay'ın Yarılması" gibi olağanüstü olayların içyüzünde inanmayanlara karşı meydan okuma olmadığı için mucize olarak kabul edilmedikleri görülmektedir. "İsrâ" olayı ise duyularla algılanamaz bir haldir ve kelamcılar tarafından belirlenen mucize kriterlerine uymamaktadır. Mahiyeti Allah ile Peygamberi arasında bir sır olarak kalan bireysel bir tecrübe olarak algılanmaktadır.

Allah, gönderdikleri toplumun seviyesine uygun olarak önceki peygamberlere mucizeler vermiştir. Fakat Hz. Muhammed'e (s.a.v) önceki peygamberlere verildiği gibi hissî mucizeler verilmemiştir. Müşriklerin aksine inanmak isteyenler için Kur'an'ın kendisi yeterli görülmüştür. Böylece müşriklerin inanmama sebebi olarak öne sürdükleri mucize beklentilerine karşın Hz. Muhammed'e (s.a.v) mucize verilmeyerek onların Peygamber'i olduğundan farklı bir derece ve konuma taşıma istekleri ortadan kaldırılmıştır. Bununla birlikte Peygamber'e mucize verilmemesine yönelik açıklamalar, bu konuda araştırma yapan âlimlerin kendi görüşlerinden öteye gitmemiştir. Buna dair ortaya atılan görüşler, Allah'ın yeni bir dönemin başlangıcına dikkat çekmek istemesi ve bu şekilde davetin sürekliliği ve evrenselliği için akıl ve bilgi sürecini başlatmasına dairdir.

Kur'an ve Sünnette Hz. Peygambere mucize verilmediği iddiasına karşı, Hz. Muhammed'in (s.a.v) diğer peygamberlerden üstünlüğünü kanıtlamak, Müslümanların ona olan saygı, sevgi, övgü ve bağlılığını göstermek amacıyla ona hissî mucizeler atfedilmiştir. Bu mucizelere dair rivâyetler, Kelâm kitapları başta olmak üzere çeşitli kitaplarda yer almaktadır. Bazı sahâbenin veya sonraki âlimlerin gözlem ve anlayışlarını yansıttığı, ancak tamamen kesin bir bilgi ifade etmeyen rivâyetleri nakletmelerinin kabul edilebilir geçerli nedenleri olsa da bu durum ilerleyen süreçte Peygamber'i beşer üstü gösterme çabalarını beraberinde getirmiştir. Hz. Muhammed'in (s.a.v) hayatına dair anlatılan bazı mucize rivâyetleri, Kur'an'ın çizdiği kutsal kitap endeksli model portreden uzaklaşarak onun hayatını mucizelerle süsleyen yeni bir peygamber algısına neden olmuştur. Bu durum, İslam âlimleri tarafından oluşturulan mucize külliyatı içerisinde gerçek Hz. Peygamberi çıkarıp tanıtmayı zorlaştırmaktadır. Ancak Hz. Peygamberi doğru bir şekilde tanıtmak, bir sorumluluk haline gelmiştir. Çünkü bazı mucize rivâyetleri zayıf olup, birtakım zaafı ortaya koymaktadır.

Siyer, Megâzî, Tarih ve Tabakât kitapları gibi ilk dönem İslam kaynaklarında Peygamber'in hayatına dair yazılan bilgiler yer almaktadır. Ancak, Hadis kaynakları bu konuda biraz ihmal edilmiştir. Hadis âlimleri, mükemmel yöntem bilim ve tetkik usulleriyle gerekli çalışmaları yapmışlardır. Ancak, dinin temel dinamikleri

nin korunması ve sağlam bir inanç sisteminin yeniden tesis edilmesinde ek analizlere ihtiyaç duyulmaktadır.

Yanlış bir şekilde inşa edilmiş Peygamber tasavvuru, tarih kitapları yanında hadis kitaplarında da bulunmaktadır. Bu nedenle, temel kaynaklardan yararlanırken rivâyetlerin sıhhatini tespit etmek, sağlamasını yapmak, Kur'an'ın ortaya koyduğu Peygamber algısını yeniden canlandırmak önemlidir. Peygamber'e izafe edilen mucize rivâyetlerinin belirlenecek yeni kriterlerle tenkit süzgecinden geçirilmesi, temel dinamikleri sarsmadan yapılması gereken bir zorunluluk halini almıştır. Kur'an ve sahih hadisler, Peygamber'in bir insan olduğunu ve mitolojik bir varlık olmadığını, normal bir insan gibi hayatını sürdürdüğünü bize göstermektedir. Hz. Muhammed'in (s.a.v) risâleti öncesinde peygamber olacağına dair alamet olmadığı gibi kendisinin de böyle bir iddiası olmamıştır. Bu nedenle, Hz. Muhammed'in (s.a.v) vahiy öncesi döneminde peygamberliğine delil getirmeye yönelik çeşitli rivâyetlere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Bu noktada tamamen rasyonel bir mantığın hegemonyasında kalmadan ama hem batının hem de klasik geleneğin bize miras bıraktığı faydalı yönleri sentezlemek, yeni bir yaklaşım belirleyerek mucize rivâyetlerini ele almak önemlidir. Bu sayede asırlardır tarih geleneğimizde doğrulukları hiç tartışılmadan sahih bilgiler gibi ileri sürülen yanlışları doğru bilgilerden ayırmak mümkün olabilecektir.

Sonuç olarak, Hz. Muhammed'i diğer insanlardan ayrıcalıklı bir şahsiyet olarak sadece olağanüstü halleriyle takdim etmek yanlıştır. Aynı şekilde, mucize rivâyetlerini sadece kendi perspektifimizden değerlendirerek yorum yapmak da yanlıştır. Peygamberin üstünlüğünü onun sünnetinde aramak, uydurma rivâyetlere dayanarak anlatmaktan daha doğru bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım hem Kur'an'a hem de onun gönderiliş sürecine uygun bir yaklaşım olacaktır.

Kaynakça

- Abdülgânî, Abdulkasud. *Mevkîfu'l-Felâsife ve'l-Mütekellimin min Münkiri'n-Nübüvve*. Kahire: Daru'n-Nadha, 1993.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855). *el-Müsned*. ed. thk. Ahmed Muhammed Şâkir). Mısır: Daru'l-Maârif, 1949.
- Aydın, Hasan. "Gazzâlî Ve İbn Rüşd'e Göre Mucize". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2008), 115-130.
- Balcı, İsrâfil. "Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'ân, Hadis Ve Tarih Verilerine Göre Kritiği". *İslâm Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 13 (2009), 85-124.
- Balcı, İsrâfil. *Hiz. Peygamber ve Mucize*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Balcı, İsrâfil. "Müzekkereler". *Din Dilinde Mucize*. İstanbul: Kuran Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015.
- Bebek, Adil. "Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 121-148.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870). *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 5. Basım, 1986.
- Bulut, H. İbrahim. "Mucize". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 30/350-352. İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2005.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz el-Kinânî (ö. 255/869). *Hüccetü'n-nübüvve*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Mısır: Dâru'l-İlmiyye, 1399.

- Demircan, Adnan. "İslam Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Din Dilinde Mucize*. İstanbul: Kuran Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015.
- Durant, Wiil. *Felsefenin Öyküsü*. çev. Ender Gürol. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Ebu'l Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767). *et-Tefsîr*. ed. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut, 1423.
- Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. XV Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Firkati'n-Nâciye*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1977.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 505/1111). *Tehâfüt el-Felâsife*. nşr. Maurice Bouyges. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1927.
- Ensârî, Ebu Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-. *Gayetu'l-Vusûl fî Şerhi'l Lubbi'l-Usûl*. Mısır: Daru'n-Nadha, ts.
- Erul, Bünyamin. *Siret Tedkikleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Hamis, Muhammed b. Abdurrahmân. *Usûlu'd-Din İnde'l-İmam Ebû Hanife*. Riyad, 1996.
- Harman, Ömer Faruk. "Antik İnanç ve Kültürlerde Mucize". *Din Dilinde Mucize*. İstanbul: Kuran Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. London: Oxford University Press, 1902.
- İbn Ebî'l-İz, Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî (ö. 792/1390). *Şerhu Akâ'idit-Tahâviyye*. nşr. Muhammed Beşir Uyûn. Beyrut, 1405.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî (ö. 406/1015). *Mücerredü Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gımarret. Beyrut, 1987.
- İbn Hişâm, Cemaleddin Ebu Muhammed Abdulllah b. Yusuf el-Ensârî. *es-Siretün-Nebeviyye*. Beyrut, 1936.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr (ö. 151/768). *Kitaâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî: Siretu İbn İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1398.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198). *el-Keşfan Minhâci'l-Edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1985.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198). *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*. çev. K. Işık - M. Dağ. II Cilt. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (ö. 428/1037). *el-İşârât ve et-Tenbihât*. çev. A. Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İmamoğlu, Tuncay. *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025). *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. çev. Tâhâ Hüseyin. thk. İbrahim Medkur. XVI Cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1380.
- Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. nşr. Abdülkerim Osman. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1408.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî (ö. 333/944). *Kitâbü't-Tevhîd*. ed. Fethullah Huleyf. Beyrut, 1970.
- Mâtürîdî, Ebu'l Hasan 'Alî b. Muhammed. *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. X Cilt. Beyrut, 1426.
- Numanî, Mevlâna Şibli. *İslam Tarihi: Asr-ı Saadet*. çev. Ömer Rıza Doğrul-Süleyman en-Nedvî. II Cilt. İstanbul: Kapı Yayıncılık, I, 2019.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2018.
- Purtill, Richad L. "Mucizeler: Gerçekleşmişlerse Ne İfade Ederler?". çev. Mustafa Akçay - H. İbrahim Bulut. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 51-67.

Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad. *el-Huccetu 'alâ ehli'l-Medine*. nşr. Mehdi Hasen el-Kadiri. IV Cilt. Beyrut, 1403.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezid) (ö. 279/892) et-. *Sünnetü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. I-V Cilt. Mısır: Şerîketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, 1395.

Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Zeyveli, Hikmet. "Kur'an ve Kur'an Dışı İslamî Rivayetlerde Mucize". *Din Dilinde Mucize*. İstanbul: Kuran Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015.

Summary

Throughout history, it has been seen that two types of miracles, which are separated as mental and emotional, have been confused with each other in some thinkers. For a miracle to be extraordinary, it must occur immediately after a protest. If a miracle is an extraordinary event that appeals to the senses, people should perceive it with their sense organs. From this point of view, it can be said that the Qur'an poses a challenge to the polytheists.

The Qur'an is the mental miracle of the Prophet; however, its form of being was not perceived by the sense organs, and the mind and comprehension of the interlocutors were addressed. It is seen that extraordinary events such as "The Opening of Muhammad's Chest" and "The Splitting of the Moon" are not considered miracles because they don't pose a challenge to unbelievers. The "Isra" event, on the other hand, is imperceptible to the senses and doesn't comply with the miracle criteria set by the theologians. It is perceived as an individual experience, the nature of which remains a secret between Allah and His Prophet.

Allah gave miracles to the previous Prophets in accordance with the level of the society to which they were sent. But Sentimental miracles were not given to Muhammad as they were given to previous prophets. The Qur'an itself is considered sufficient for those who want to believe contrary to the polytheists. Thus, despite the miracle expectations that the polytheists put forward as the reason for their disbelief, By not giving miracles to Muhammad, their desire to move the Prophet to a different degree and position than he was, was eliminated. However, the explanations for not giving miracles to the Prophet did not go beyond the opinions of the scholars who researched on this subject. The views put forward regarding this are that Allah wants to draw attention to the beginning of a new era and thus initiates the process of reason and knowledge for the continuity and universality of the da'wah.

In the Qur'an and Sunnah Against the claim that miracles were not given to the Prophet, Hz. In order to prove Muhammad's superiority over other prophets and to show the respect, love, praise and devotion of Muslims to him, emotional miracles were attributed to the Prophet. The narrations about these miracles take place in various books, especially the Kalam books. Although there were acceptable valid reasons for some Companions or later scholars to transmit narrations that reflect their observations and understandings, but which do not express completely certain information, this situation has brought with it efforts to portray the Prophet as superhuman. Some miracle narrations about the life of Muhammad moved away from the holy book-indexed model portrait drawn by the Qur'an and caused a new perception of a Prophet who adorned his life with mi-

raçles. This is the true Prophet Muhammad among the miraculous corpus created by Islamic scholars. It makes it difficult to remove and introduce the Prophet. However, It has become a responsibility to introduce the Prophet correctly. Because some miracle narrations are weak and reveal some weaknesses.

There is information about the life of the Prophet in the early Islamic sources such as the books of Siyer, Megâzî, History and Tabakat. However, hadith sources have been neglected in this regard. Hadith scholars have done the necessary studies with excellent methodology and examination methods. However, additional analyzes are needed to preserve the fundamental dynamics of religion and to re-establish a sound belief system.

The wrongly constructed conception of the Prophet is found in hadith books as well as history books. For this reason, it is important to determine the authenticity of the narrations, to verify them, and to revive the perception of the Prophet revealed by the Qur'an while benefiting from the basic sources. It has become a necessity to pass the criticism of miracle narrations attributed to the Prophet with new criteria to be determined, without disturbing the basic dynamics. The Qur'an and authentic hadiths show us that the Prophet was a human being and not a mythological being, but led his life like a normal person. There was no sign that he would be a prophet before the prophethood of Muhammad, nor did he make such a claim. Therefore, It is necessary to approach with caution the various narrations that provide evidence for Muhammad's prophethood in the pre-revelation period. At this point, it is important to synthesize the beneficial aspects that both the western and classical tradition inherited from us, without remaining under the hegemony of a completely rational logic, and to deal with miracle narratives by determining a new approach. In this way, it will be possible to distinguish false information, which has been claimed as authentic information, from true information, without ever discussing their accuracy in our historical tradition.

As a result, It is wrong to present Muhammad as a privileged person from other people only in his extraordinary states. In the same way, it is wrong to interpret the miracle narrations by evaluating them only from our own perspective. Seeking the superiority of the Prophet in his sunnah

ALİ B. ÖMER EL-VÂNÎ EL-AHLÂTÎ'NİN HAYATI
THE LIFE OF ALI B. OMAR AL-WÂNÎ AL-AKHLÂTÎ

Halil KAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

h.kaya@beu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-9773-4988

Öz

Tarih boyunca ilimler/bilgiler sonraki nesillere farklı metotlarla ulaştırılmıştır. Bu ilimlerden biri olan hadisler de ilk dönemlerde ağırlıklı olarak şifahi/sözlü yolla aktarılmıştır. Hadisler daha sonra tedvin edilerek farklı bir boyut kazanmıştır. Tedvinden sonra sırasıyla tasnif, şerh şeklinde devam etmiştir. Ancak ilk dönemlerde olduğu gibi daha sonraki zamanlarda da semâ' metoduyla hadisler özellikle kitaplardan okunarak rivayet edilmiştir. Bu çalışmada da hadisleri semâ' yoluyla alıp sonraki nesillere aktaran âlimlerden biri olan Ali b. Ömer el-Vânî el-Ahlâtî ele alınacaktır. Söz konusu âlimin hayatına, ilmi kişiliğine, hocalarına, talebelerine ve seyahatlerine temas edilecektir. Bizi böyle bir çalışma yapmaya sevk eden temel etken birçok kaynakta önemli kişilerden hadis aldığı ve döneminde tanınan muhaddislere rivayetler aktardığı halde Ali b. Ömer el-Vânî ile ilgili herhangi bir çalışmanın olmamasıdır.

Kelimeler: Hadis, Semâ', Van, Ahlat, Mısır, Ali b. Ömer el-Vânî

Abstract

Throughout history, sciences/information have been used transmit to the next generations by different methods. Hadith, which is one of these sciences, was transmitted mainly verbally in the early periods. The hadiths were compiled later and gained a different dimension. After the compilation, it is continued in the form of classification and commentary, respectively. However, as in the first periods, the hadiths were narrated via reading, particularly from the books, using the semâ' method in later times. In this study, Ali b. Omar al-Wânî al-Akhlâtî, one of the scholars who took the hadiths through the semâ' and transferred them to the next generations, will be discussed. The life, of the scholar scientific personality, teachers, students and travels will be touched upon. The main factor that carried us on a conversation such a study is that there is no study on Ali b. Omar al-Wânî, al-Akhlâtî he received hadiths from important people in many sources and transmitted narrations to scholar of the hadiths in his time.

Keywords: Hadith, Semâ', Wan, Akhlat, Egypt, Ali b. Omar al-Wânî

Giriş

Bu çalışmada 635/1214-727/1306 yılları arasında yaşayan ve hadisleri semâ' yoluyla alıp sonraki nesillere aktaranlardan birisi olan Ali b. Ömer el-Vânî el-Ahlâtî'nin hayatı, hocaları ve talebelerine temas edilecektir. İbnü's-Şalâh (öl. 643/1245) ve Nevevî (öl. 676/1277) gibi meşhur hadis âlimleriyle aynı devirde yaşayan 'Ali b. Ömer el-Vânî'nin hayatına geçmeden önce kısaca yaşadığı dönemde Van'ın durumuyla ilgili bilgi vermekte yarar olduğu düşünülmektedir. Ayrıca kaynaklarda verilen bilgilere göre hayatının tamamı Kahire'de geçtiği için Kahire'nin de özellikle ilmi durumu hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

Ali b. Ömer el-Vânî'nin yaşadığı dönemde Celâleddin Hârizmşah (öl. 629/1231), "28 Cemaziyelevvel 627/14 Nisan 1230 tarihinde uzun bir kuşatmanın ardından Sökmen-ili olarak tesmiye edilen Van Gölü Havzası'nın en önemli şehri Ahlat'a tamamen hakim"¹ olmuştur. Selçuklu Hükümdarı Alâeddin I. Keykubâd (öl. 634/1237) ise doğuya doğru genişleme siyasetinden ötürü² Kemâleddin Kâmyâr'ı Ahlat'a gönderdi. "Hârizmşahlıların ve Moğolların yağmalarından, Eyyûbîlerin ise ilgisizliğinden bıkan halk Selçuklu kuvvetlerini sevinç gösterileriyle karşıladı."³ Kemâleddin Kâmyâr, Ahlat'a gönüllü hakim olduktan sonra 1230 yıllarında "Sökmen-ili'nin diğer şehirleri olan Adilcevaz, Erciş, Sürmeli, Bargiri, Van, Vestan ve Bitlis'e birlikler göndererek bu şehirleri Türkiye Selçuklu Devleti hakimiyetine aldı."⁴ İlhanlılar ise XIII. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren bölgeye zaman zaman akınlar yapmışlardır.⁵ Ancak "bölgenin İlhanlılar tarafından kesin hâkimiyet altına alınması 1259 yılına tekabül etmektedir."⁶

Ali b. Ömer el-Vânî'nin yaşadığı dönemde Memlükler, 650/1252'de Kahire'de iktidara gelmişlerdir.⁷ Mezhepsel yoğunluğun yaşandığı Kahire'de kargaşanın oluşmaması için her mezhebin eğitiminin verildiği medrese, hankah ve ribât tesis edilmiştir.⁸ Ayrıca "Bağdat, Moğol istilasına mâruz kalınca Abbâsîler'in hilâfet merkezi de Kahire'ye intikal etti ve burası o günden itibaren Doğu İslâm âleminin dinî merkezi oldu."⁹ I. Baybars'ın yaptırdığı ve Hicri 662'de (1264) açılan Zâhiriyye Medresesi "dört eyvanlı olarak planlanmış ilk medresedir."¹⁰ Nâsiriyye Medresesi ise "dört mezhep fıkhnın aynı bina içinde okutulduğu ilk medresedir."¹¹

¹ Kemal Taşçı, *Selçuklular Zamanında Van Gölü Havzası* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 486.

² Orhan Kılıç, "Van", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/506.

³ Taşçı, *Selçuklular Zamanında Van Gölü Havzası*, 486.

⁴ Taşçı, *Selçuklular Zamanında Van Gölü Havzası*, 486.

⁵ Kılıç, "Van", 42/506.

⁶ Erol Keleş, *İlhanlılar Döneminde Van Gölü Havzası* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 68.

⁷ Eymen Fuâd Seyyid, "Kahire", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/174.

⁸ Büşra Sıdika Kaya, *Sehâvî'nin ed-Dav'ü'l-Lâmî' Adlı Eseri Bağlamında IX. / XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 191.

⁹ Seyyid, "Kahire", 24/ 174.

¹⁰ Seyyid, "Kahire", 24/ 175.

¹¹ Seyyid, "Kahire", 24/ 175.

“Kahire’deki ilk Hankah,¹² 569 (1173) yılında Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin bugünkü Cemâliye caddesi üzerinde bulunan Karasungur Medresesi'nin karşısına yaptırdığı Saîdü's-suadâ Hankahı'dır.”¹³ Kaynaklarda belirtildiğine göre Ali b. Ömer el-Vânî de bu hankahda kalmıştır.¹⁴

Kahire’de eğitim kurumlarının siyaset/devlet adamları tarafından inşa edildiği ve “dört Sünnî mezhebin ihtiyacına göre vakfedildiği görülmektedir.”¹⁵ Bu Eğitim kurumlarında

“Mezhebin ileri gelen ulemâsına ayrı bir kadro tahsis edilir ve o mezhep mensuplarının kendi hukukî anlayışına göre eğitimi sağlanırdı. Böylelikle her türlü fikhî yönelime sahip kimsenin Kahire sınırları içerisinde hür bir şekilde eğitimi alması temin edilirdi... Fıkıh derslerinde durum bunu gösterirken hadis, tefsir, kelâm yahut aklî ilimlere dair verilen derslere, her mezhebe mensup kimse katılabilir ve hocanın da mezhebine bakılmazdı. Alanında yetkin olan âlimin arandığı bu eğitim sisteminde, farklı kökenlerden ve farklı mezhep birikimlerine sahip kimselerin, aynı ilim meclisinde aynı dersi görmesi, ilmî faaliyetler için büyük bir zenginlik ve çeşitlilik oluşturmaktaydı.”¹⁶

Bu dönemde Kahire’de hadis semâ’ meclisleri de bulunmaktaydı. Bu semâ’ meclisleri

“Çeşitli medrese, cami, hankah ve ribâtlarda hatta sarayda tertip edilen ilim meclislerinde dahi en fazla yoğunluğa sahip ders halkalarıydı. Hadislerin daha ziyade Buhârî ve Müslim’in Sahih’leri üzerinden semâ edildiği bu meclisler aynı zamanda ulemâ ile halkın bir araya gelmesini ve toplumun zihinsel olarak Hz. Peygamber’in sünnetine göre hayatını inşâ etmesini temin etmekteydi.”¹⁷

O dönemde Kahire’de icazetnamelerde, ders hocasının adı, okunan metnin ismi ve ilgili metnin hangi tarihte okunduğuna dair bilgiler “bulunmakla birlikte hangi medresede okunduğuna dair herhangi bir kayda rastlanmamaktadır.”¹⁸ Dolayısıyla o dönemde Kahire ve çevresinde “eğitimin hangi kurumda yapıldığı yahut hangi kurumdan bir icâzet alındığı şeklinde yürümekte, bilakis bu eğitimin hoca talebe ve metin üçgeninde bir faaliyetle devam ettiğini göstermektedir.”¹⁹ Kısacası Kahire’de “İslâm ilimlerin yüksek öğretimi, başından itibaren özellikle fıkıh ve hadis alanlarında tamamıyla özgür bir

¹² Hânkah, dervişlerin sohbet ve zikir için toplandıkları, bir süre ikamet ettikleri, bazen inzivaya çekildikleri mekânlar için kullanılan terimdir (bkz. Süleyman Uludağ, “Hankah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [İstanbul: TDV Yayınları, 1997], 16/42).

¹³ Seyyid, “Kahire”, 24/ 175.

¹⁴ İbnü'l-Ğâdî, *Dürretü'l-ħicâl fî esmâ'î'r-ricâl*, 3/212.

¹⁵ Kaya, *Sehâvî'nin ed-Dav'ü'l-Lâmî' Adlı Eseri Bağlamında IX. / XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*, 191.

¹⁶ Kaya, *Sehâvî'nin ed-Dav'ü'l-Lâmî' Adlı Eseri Bağlamında IX. / XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*, 191.

¹⁷ Kaya, *Sehâvî'nin ed-Dav'ü'l-Lâmî' Adlı Eseri Bağlamında IX. / XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*, 209.

¹⁸ Kaya, *Sehâvî'nin ed-Dav'ü'l-Lâmî' Adlı Eseri Bağlamında IX. / XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*, 213.

¹⁹ Kaya, *Sehâvî'nin ed-Dav'ü'l-Lâmî' Adlı Eseri Bağlamında IX. / XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*, 213.

ilmî gelişim izlemiştir.²⁰

Hayatı

Tam Adı: Ali b. Ömer b. Ebî Bekr Ebu'l-Hasen Nureddîn el-Vânî el-Ahlâtî.²¹ Ayrıca Mısır'da yaşadığı için kaynaklarda el-Mısrî olarak da kaydedilmiş²² ve İbnü'ş-Şalâh²³ olarak da biliniyor. Ancak kitaplarda daha çok Ali b. Ömer el-Vânî olarak zikredilmiştir.

Doğumu: Kaynaklarda doğumu ile ilgili 635/1214²⁴, 636/1215²⁵, 637/1216²⁶ şeklinde üç farklı tarih kaydedilmiştir. Bunlardan en çok zikredilen ise 635'tir. Kitaplarda kaydedilen verilere göre Ebu'l-Hasen el-Vânî'nin hayatının çoğu Kahire'de geçmiştir. Ayrıca Ebu'l-Hasen, ömrünün sonlarında görme kaybı yaşamış, ancak tedavi olduktan sonra tekrar iyileşmiştir.²⁷

Vefatı: Mısır'da 18 Muharrem 727/1306 pazar günü 92 yaşında vefat etmiştir.²⁸

²⁰ Kaya, *Sehâvî'nin ed-Dav'ü'l-Lâmî' Adlı Eseri Bağlamında IX. / XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*, 220.

²¹ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Zuyûlu el-İber fi haberî men gaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed Sa'îd Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985), 4/80; *el-Mu'în fi tabakâti'l-muḥaddîsîn*, thk. Hemmâm 'Abdurrahîm Sa'îd (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1404/1984), 236; Şalâhuddîn Ḥalîl b. Âybek eş-Şafedî, *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*, thk. 'Alî Ebû Zeyd vd (Dimeşk: Dâru'l-Fikri, 1418/1998), 3/466; *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arneûd-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsu'l-'Arabî, 1420/2000), 21/244; Ebu't-Tayyib el-Fâsî Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Mekkî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd*, thk. Muhammed Şâlih b. 'Abdilazîz el-Murâd (Mekke: Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, 1418/1997), 3/163; Ahmed b. 'Alî b. 'Abdikâdir el-'Ubeydî el-Makrîzî, *es-Sülûk li ma'rifeti duveli'l-mülûk*, thk. Muhammed 'Abdikâdir 'Aṭâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/103; Ebu'l-Faḍl Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-'Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-şâmine* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1414/1993), 3/90; Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Ḥusnü'l-muḥâḍara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm (b.y.: y.y., 1387/1967), 1/393; Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Ḳâdî el-Miknâsî, *Dürretü'l-ḥicâl fi esmâ'ir-ricâl (Zeylû Vefeyâti'l-a'yân)*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr (Kahire: Dâru't-Turâs, 1391/1971), 3/212.

²² Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 21/244. Şafedî, Ebu'l-Hasen'i el-Mısrî nisbesiyle zikrettikten sonra aslen Vanlı olduğunu vurgulamıştır.

²³ Şafedî, *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*, 3/466; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-şâmine*, 3/90.

²⁴ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer 'Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1410-1421/1990-2000), 46/278; Şafedî, *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*, 3/467; *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 21/244; Ebu't-Tayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/165.

²⁵ Makrîzî, *es-Sülûk li ma'rifeti duveli'l-mülûk*, 3/103; İbnü'l-Ḳâdî, *Dürretü'l-ḥicâl fi esmâ'ir-ricâl*, 3/212.

²⁶ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-şâmine*, 3/90. Muhakkik, bazı nüshalarda Ebu'l-Hasen'in doğum tarihinin 635 olarak kaydedildiğini belirtmiştir.

²⁷ Zehebî, *Zuyûlu el-İber fi haberî men gaber*, 4/80; Şafedî, *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*, 3/467; *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 21/244; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-şâmine*, 3/90; Süyûtî, *Ḥusnü'l-muḥâḍara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, 1/393.

²⁸ Zehebî, *Zuyûlu el-İber fi haberî men gaber*, 4/80; Şihâbüddîn Ahmed b. Yahya b. Faḍlillâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emşâr*, thk. Kâmil Selmân-Mehdî en-Necm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 27/347; Şafedî, *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*, 3/467; *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 21/244; Ebu't-Tayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/165; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-şâmine*, 3/90.

Ailesi ile ilgili ise kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

İlmi Kişiliği

Kaynaklarda Ebu'l-Hasen el-Vânî, el-Muhaddis, el-Musnid, eş-Şeyh, es-Sâlih ve es-Sûfî gibi vasıflarla tanıtılmıştır.²⁹ Yani ilk iki özellik ile hadisçiliği; sondaki üç vasfıyla da adaleti ve takvası vurgulanmıştır. Zehebî (öl. 748/1348) de Ebu'l-Hasen'in "dindar ve iyi biri olduğunu" belirtmiştir.³⁰

Ebu'l-Hasen el-Vânî'nin çağdaşı olan Şafedî (öl. 764/1363) de onun iyi işler yapan, kendisinden hadis dinlemek isteyen kimselere kolaylık gösteren, yine kendisinden hadis alma konusunda yararlanmak isteyen kişilere imkân sağlayan biri olduğunu belirtmiştir. Ayrıca döneminde ve bölgesinde tek olduğunu ve Mısırlıların kendisinden çokça hadis rivayet ettiğini vurgulamıştır. Keza Şafedî, Ebu'l-Hasen el-Vânî'nin ölünceye dek bu hal üzere olduğunu ve karşılıksız olarak hayatın lezzetlerini terk ettiğini ifade etmiştir.³¹ Süyûtî (öl. 911/1505) de (kendi döneminde) 'âli isnadlara (sahip olma konusunda) tek olduğunu belirtmiştir.³²

Eğitimi

Kaynaklarda, Ebu'l-Hasen'in küçük yaşlarda ilk eğitimini nasıl ve kimlerden aldığına dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak bazı kaynaklarda Ebû 'Alî el-Bekrî'nin (öl. 656/1257) topladığı/derlediği *Müsnedu Ebî Hanîfe* adlı eseri hicri 647'de Ali b. Ömer el-Vânî'nin Ebû 'Alî el-Bekrî'den aldığı belirtilmiştir.³³ Bu bilgilere göre Ebu'l-Hasen, daha on iki on üç yaşlarında iken Bekrî'nin hadis meclisine katıldığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında Kahire'de ders verdiği ve Kahire'de Silefî'nin (öl. 576/1180) öğrencilerinden hadisleri semâ' yoluyla en son nakleden kişi olduğu kaynaklarda belirtilmiştir.³⁴ Hatta İbn Hacer (öl. 852/1449), Ebu'l-Hasen el-Vânî'nin kendi döneminde es-Silefî'nin hadislerini semâ' yoluyla rivayet eden tek kişi olduğunu ifade etmiştir.³⁵ Ayrıca kitaplarda Mısırlıların kendisinden çokça hadis aldıkları kaydedilmiştir.³⁶

Hocaları

Bu başlık altında hadis tahammül metotlarından biri olan semâ' yoluyla Ebu'l-Hasen el-Vânî'nin kendilerinden hadis aldığı ve kaynaklarda zikredilen diğer hocalarına temas edilecektir.

1. Ebû Muhammed 'Abdulvahhâb b. Revâc (öl. 648/1250):³⁷ Ebu'l-Hasen el-Vânî, *el-Erbe'îne's-şakafiyye*³⁸ ve "*Mecliseyi's-Sülemî ve Bâlûyeh*"³⁹ adlı eserleri bu

²⁹ Zehebî, *Zuyûlu el-İber fi haberî men gaber*, 4/80; Şafedî, *A'yânü'l-âşr ve a'vânü'n-naşr*, 3/466; *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 21/244; İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-hicâl fi esmâ'îr-ricâl*, 3/212.

³⁰ Zehebî, *Zuyûlu el-İber fi haberî men gaber*, 4/80.

³¹ Şafedî, *A'yânü'l-âşr ve a'vânü'n-naşr*, 3/467.

³² Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara fi târîhi Mısr ve'l-Kâhire*, 1/393.

³³ Ebu'l-Faql Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-'Askâlânî, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, thk. Muhammed Şekûr Maḥmûd el-Ḥâcî el-Meyâdînî (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 272.

³⁴ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/164.

³⁵ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-şâmine*, 3/90.

³⁶ Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 21/244; *A'yânü'l-âşr ve a'vânü'n-naşr*, 3/467.

³⁷ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-şâmine*, 3/90; Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara fi târîhi Mısr ve'l-Kâhire*, 1/393.

³⁸ Şafedî, *A'yânü'l-âşr ve a'vânü'n-naşr*, 3/466; *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 21/244; Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/163.

hocasından işitmiştir.

2. Ebu'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. Mekkî b. 'Abdirrahmân et-Trâblusî (öl. 651/1253)⁴⁰: Ebu'l-Hasen el-Vânî, Silefî'nin torunu olan Ebu'l- Kâsım'dan "*el-Erba'îne'l-Buldâniyye*"⁴¹, "*Cüz'ü Süfyân b. 'Uyeyne*", Mehâmilî'nin *el-Emâlî*'si⁴² ve *eş-Şekafiyât* (onuncu cüz'ü)⁴³ adlı eserleri işitmiştir. Yine bu hocasından *Hadîsu Ebû Bekr eş-Şâşî*⁴⁴ ve *Fevâidu Ebu'l-Faḍl b. Ṭâhir*⁴⁵ cüzlerini almıştır.
3. Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. el-Emîr Ḥaş Bek (öl. 653/1255):⁴⁶ Ebu'l-Hasen el-Vânî, bu hocasından Za'ferânî'nin *Müsnedü Şuheyb* adlı eserini işitmiştir.⁴⁷ Zehebî'nin eserinde Ebu'l-Hasen el-Vânî'nin *Müsnedü Şuheyb* adlı eseri, Muḥammed b. el-Emîr Ḥaş Bek'ten hicri 718'de rivayet ettiği kaydedilmiştir.⁴⁸ Ancak Zehebî'nin Muḥammed b. el-Emîr Ḥaş Bek'i hicri 653'te vefat edenler arasında zikretmesi⁴⁹ sebebiyle hicri 718 tarihinin yanlış olduğu anlaşılmaktadır.
4. Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Muḥammed el-Bâzirâ'î (öl. 655/1256): Ebu'l-Hasen el-Vânî, bu hocasının hadislerinden bir kısmını bizzat kendisinden almıştır.⁵⁰
5. Şerefuddîn Muḥammed b. 'Abdillâh b. Muḥammed İbn Ebî Faḍl el-Mursî (öl. 655/1256):⁵¹ Ali b. Ömer el-Vânî, Müslim'in *Sahîh*'ini bu hocasından semâ' yoluyla almıştır.⁵²

³⁹ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/163.

⁴⁰ Zehebî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, thk. Şu'ayb Arna'ût - Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf ve diğeri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402-1409/1982-1988), 23/279; Zehebî, *Târîh*, 48/98; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-şâmine*, 3/90; Süyûtî, *Husnü'l-muḥâḍara fi târihi Mısr ve'l-Kâhire*, 1/393; İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-ḥicâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 3/212.

⁴¹ Şafedî, *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*, 3/466; Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/163. Şafedî, eserin adını "*el-Erbe'îne's-Silefî*" olarak kaydetmiştir. "Silefî, bu eserinde ilmî seyahatleri sırasında derlediği hadislerden beldelere göre bir seçme yapmış ve kırk ayrı yerdeki kırk hocadan alınan kırk hadisi bir eserde toplayıp rivayet etme geleneğini başlatmıştır." Bkz. Mehmet Efendioğlu, "*Silefî*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/199.

⁴² Şafedî, *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*, 3/466-467; *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 21/244; Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/163. Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî'nin kitabında Ebu'l-Hasen el-Vânî, Mehâmilî'nin *el-Emâlî* adlı eserinin yedinci cüz'ünü işittiği şekilde kaydedilmiştir.

⁴³ Şafedî, *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*, 3/467; Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/163.

⁴⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 304.

⁴⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 314.

⁴⁶ Zehebî, *Târîh*, 48/152; İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-ḥicâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 3/213.

⁴⁷ Zehebî, *Târîh*, 48/152; Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/164.

⁴⁸ Zehebî, *Târîh*, 48/152.

⁴⁹ Zehebî, *Târîh*, 48/142.

⁵⁰ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/164. Hayatı ile ilgili detaylı bilgi için bk. Zehebî, *Siyer*, 23/332-334.

⁵¹ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-şâmine*, 3/90; Süyûtî, *Husnü'l-muḥâḍara fi târihi Mısr ve'l-Kâhire*, 1/393.

⁵² Şafedî, *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*, 3/467; *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 21/244; Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/163.

6. Ebû Muhammed 'Abdul'azîm b. 'Abdilkavî el-Munzirî (öl. 656/1258): Ebu'l-Hasen el-Vânî, kendisinden *Cüz'ü (Muhammed b. 'Abdillâh) el-Enşârî* adlı eseri⁵³ ile onun *Emâill'* sini⁵⁴ işitmiştir.
7. Şadruddîn Ebû 'Alî Hasan b. Muhammed el-Bekrî (öl. 656/1258): Ebu'l-Hasen el-Vânî, Müslim'in *Sahîh'* ini bu hocasından da semâ' yoluyla almıştır.⁵⁵ Ebû 'Alî el-Bekrî'nin topladığı/derlediği *Müsnedu Ebî Hanîfe* adlı eseri hicri 647'de doğrudan kendisinden almıştır.⁵⁶ Bu bilgilere göre daha on iki on üç yaşlarında iken Bekrî'nin hadis meclisine katıldığı anlaşılmaktadır.
8. Yahyâ b. 'Alî Ebu'l-Huseyn el-Kureşî el-'Atţâr (öl. 662/1264)⁵⁷: Ebu'l-Hasen el-Vânî, Nesâî'nin (öl. 303/915) *Kitâbu'l-Cumu'a* adlı eserini bu hocasından işitmiştir.⁵⁸
9. Ebu'l-Faḍl Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Bekrî (öl. 665/1266): Ebu'l-Hasen el-Vânî, Hibetu'r-Râhmân b. 'Abdilvâhid et-Tusterî'nin (öl. ?) *el-Erba'în* adlı eserini bu hocasından işitmiştir.⁵⁹ Ebu'l-Faḍl, Şadruddîn Ebû 'Alî Hasan b. Muhammed el-Bekrî'nin kardeşidir.
10. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh el-Mûbînî (öl. ?).⁶⁰
11. Ebu'l-Ferec 'Abdullaḥîf b. 'Abdî'l-Mun'im el-Ḥarrânî (öl. ?).⁶¹
12. Ebu'l-Hasen Muhammed b. Eceb b. Ebî 'Abdillâh en-Ni'âl el-Bağdâdî (öl. ?)⁶²:
13. Yûnus b. Maḥmûd eş-Şâvî (öl. ?).⁶³
14. Yûsuf es-Sâvî (öl. ?).⁶⁴ Bir kaynakta ise adı, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Yûsuf b. Muhammed eş-Şâvî olarak kaydedilmiştir.⁶⁵

Talebeleri

Ali b. Ömer el-Vânî, uzun ömürlü olduğu için 'âlî isnadlı rivayetlere sahip olmuştur. Bu nedenle kadın-erkek, büyük-küçük halkın her kesiminden pek çok kişi kendisinden 'âlî isnadlı haberleri almak için onun hadis meclisine iştirak etmiştir. Ebu'l-Hasen el-Vânî'den el-Birzâlî, el-Kuṭbu'l-Ḥalebî, Ebu'l-Feth İbn Seyyidi'n-Nâs ve el-Cemâl İbrâhîm b. Muhammed el-Emyûṭî gibi (hadis) hafızı olan (muhaddisler) hadis işitmişlerdir.⁶⁶ Ayrıca İbn Hacer, Ebu'l-Hasen'in birçok talebesinden semâ' ve kırâat metoduyla 30'den fazla eser okuduğu/aldığı tespit edilmiştir. Burada

⁵³ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/163.

⁵⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 367.

⁵⁵ Şafedî, *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*, 3/467; *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 21/244; Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/163.

⁵⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 272.

⁵⁷ İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-ḥicâl fî esmâ'ir-ricâl*, 3/212.

⁵⁸ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/163.

⁵⁹ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/164.

⁶⁰ Tâcuddîn Ebu'n-Naşr 'Abdulvahhâb b. 'Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Muhammed Maḥmûd et-Ṭanâhî-'Adulfettâh Muhammed (b.y.: Dâru İhyâu Kutubi'l-'Arabiyye, ts.), 5/207.

⁶¹ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/164.

⁶² İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-ḥicâl fî esmâ'ir-ricâl*, 3/212.

⁶³ Maḥrîzî, *es-Sülûk li ma'rifeti duveli'l-mülûk*, 3/103.

⁶⁴ Şafedî, *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*, 3/467; Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/163.

⁶⁵ İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-ḥicâl fî esmâ'ir-ricâl*, 3/212. Bu hocası ile Yûnus b. Maḥmûd eş-Şâvî adındaki hocası aynı kişiler olabilir.

⁶⁶ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/164.

bunlardan bir kısmına ve diğer talebelerine değinilecektir.

1. İsmâ'îl b. İbrâhîm eş-Şârî'î (öl. 731/1331): İsmâ'îl, 27 yaşında daha genç iken vefat etmiştir. Zehebî, İsmâ'îl'in "akıllı, kavrayışı iyi olan ve kendisinden okuduğunu (işittiğini)" belirtmiştir.⁶⁷
2. Ebu'l-Feth İbn Seyyidu'n-Nâs el-Ya'merî (öl. 734/1334).⁶⁸
3. Şihâbuddîn Ebu'l-'Abbâs Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm b. İbrâhîm el-Ezra'î (öl. 741/1341): Kahire'de Ebu'l-Ḥasen el-Vânî'den hadis işitmiştir.⁶⁹
4. Muḥammed b. 'Abdullatîf b. Yahya Ebu'l-Feth el-Ḥazracî es-Sübkî (öl. 744/1344):⁷⁰ Hicri 705'te⁷¹ doğan bu talebesi daha kırk yaşına varmadan vefat etmiştir. Tâcuddîn es-Sübkî, kiraât metoduyla (kendisinin okumasıyla) Ebu'l-Ḥasen el-Vânî kanalıyla gelen "*Cüz'ü Süfyân b. 'Uyeyne*" adlı eseri Ebu'l-Feth el-Ḥazracî'den almıştır.⁷²
5. Şihâbuddîn Ebu'l-Ferec 'Abdullatîf b. 'Abdil'azîz el-Ḥarrânî (öl. 744/1344): İbnü'l-Mureḥḥil olarak tanınmaktadır.⁷³
6. Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. 'Abdillâh b. Ebi'l-Ḥasen b. Ebî Bekr el-Erdebîlî et-Tebrîzî (öl. 746/1345).⁷⁴
7. Muḥammed b. Câbir b. Muḥammed b. Kâsım b. Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳaysî el-Vâdî Âşî el-Endülüsî et-Tûnusî (öl. 749/1348): Hicri 673'te Tunus'da doğmuştur.⁷⁵
8. 'Abdullâh b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ḥalef el-Enşârî el-Ḥazrecî (öl. 765/1395). Kahire'de Ebu'l-Ḥasen el-Vânî'den hadis işitmiştir.⁷⁶
9. 'Abdullâh b. 'Alî b. 'Osmân b. İbrâhîm el-Mârdînî (öl. 769/1368): İbn Türkmânî olarak bilinmektedir ve hicri 719'da doğmuştur.⁷⁷ Ebu'l-Ḥasen el-Vânî'nin vefatı ise 727'dir. Bu bilgilere göre İbn Türkmânî, daha 8 yaşında iken kendisinden hadis almıştır.
10. Aḥmed b. 'Alî b. Abdilkâfi b. 'Alî b. Temâm b. Yûsuf Ebu Ḥâmid el-Ḥazrecî es-Sübkî (öl. 773/1372).⁷⁸ Kaynaklarda belirtildiğine göre Ebu Ḥâmid es-Sübkî,

⁶⁷ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-şâmine*, 1/364.

⁶⁸ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/164.

⁶⁹ İbn Râfi', *el-Vefeyât*, 1/376-377.

⁷⁰ Şafedî, *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*, 4/519-520; *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/233-236; Tâcuddîn Ebu'n-Naşr 'Abdulvahhâb b. 'Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf vd. (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2004), 407; *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 5/207.

⁷¹ Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 3/233; Sübkî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, 409.

⁷² Sübkî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, 408-409.

⁷³ İbn Râfi', *el-Vefeyât*, 1/446-447.

⁷⁴ İbn Râfi', *el-Vefeyât*, 2/16-17; Şafedî, *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*, 3/409.

⁷⁵ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-şâmine*, 3/413.

⁷⁶ Sübkî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, 206.

⁷⁷ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-şâmine*, 2/276; Zeynuddîn 'Abdulbâsiṭ b. Ḥalîl İbnu Şâhîn, *Neylu'l-emel fi zeyli'd-Duvel*, thk. 'Ömer 'Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: el-Mektebetu'l-Aşriyye, 1422/2002), 1/411. Zeynuddîn 'Abdulbâsiṭ'in eserinde doğumu hicri 713 olarak kaydedilmiştir.

⁷⁸ Sübkî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, 102; Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *el-İkdu's-şemîn fi târiḥi'l-beledi'l-emîn*, 3/383. Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, Ebu Ḥâmid el-Ḥazrecî'nin adını Temâm olarak kaydetmiş ve kendisine Aḥmed de denildiğini belirtmiştir.

719/1319'da doğmuştur.⁷⁹ Buna göre Ebu Hâmid es-Sübkî daha dokuz yaşına gelmeden Ebu'l-Hasen el-Vânî'den hadis almıştır.

11. Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ḥâtim el-Enşârî el-Mısrî Taḳıyuddîn Ebu'l-Feth (öl. 793/1391): İbn Ḥâtim olarak bilinmektedir. Hicri 718'de doğan İbn Ḥâtim, Müslim'in *Sahîh*'inin bir kısmını ve Silefî'nin "*el-Erbe'îne'l-Buldâniyye*" adlı eserini Ebu'l-Hasen el-Vânî'den işitmiştir.⁸⁰
12. Muḥammed b. 'Alî b. Ömer b. Ḥâlîd el-Maḥzûmî (öl. 789/1386): İbnü'l-Ḥaşşâb el-Mısrî olarak bilinmektedir ve hicri 710'da doğmuştur.⁸¹ Silefî'nin *el-Buldâniyye* ve Za'ferânî'nin *Müsnedü Şuheyb* adlı eserlerini Ebu'l-Hasen el-Vânî'den işitmiştir.⁸²
13. Cemâluddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Muḥammed b. 'Abdurrahîm b. İbrâhîm b. Yaḥyâ el-Emyûṭî el-Mısrî (öl. 790/1388): Emyûṭî olarak bilinmektedir ve hicri 715'te Kahire'de doğmuştur.⁸³ Müslim'in *Sahîh*'ini ve Silefî'nin *el-Buldâniyye* adlı eserini Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer el-Vânî'den işitmiştir.⁸⁴
14. Aḥmed b. Eyyüb b. İbrâhîm Şihâbuddîn el-Ḳarâfî (öl. 794/1392): Kahire'de hadisleri isnadla nakledenlerden birisidir.⁸⁵
15. Ebû 'Alî Muḥammed b. Aḥmed b. 'Alî b. 'Abdul'azîz el-Fâdıfî el-Mehdevî (öl. 797/1395): Ebû 'Alî el-Mehdevî, İbnu'l-Muṭarriz olarak bilinmektedir ve hicri 710'da Kahire'de doğmuştur.⁸⁶ Ebû 'Alî el-Mehdevî, İbn Ḥacer'in hocasıdır (öl. 852/1449). İbn Ḥacer, Beyhakî'nin *el-Erbe'înu's-şuğrâ* adlı eserini Ebû 'Alî el-Mehdevî'den, o da Ebu'l-Hasen el-Vânî'den almıştır.⁸⁷ Keza İbn Ḥacer, Ebu'l-Hasen el-Vânî kanalıyla gelen hadislerinin bir kısmını bu hocasından semâ' yolu ile almıştır. Bunlardan biri *Fevâ'idu Ḥamd İbn 'Abdillâh b. Ḥinne* adlı eserin bir, iki ve üçüncü cüzleridir.⁸⁸ Yine İbn Ḥacer, *Kitâbu Tesmiyetu men reve'l-Muvaṭṭa'e 'an Mâlik* adlı eseri Ebû 'Alî el-Fâdıfî'den, o da Ebu'l-Hasen el-Vânî'den almıştır.⁸⁹ Ayrıca Seḥâvî'nin (öl. 902/1497) Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed (öl. ?) adındaki hocası Mısır'da Ebû 'Alî el-Mehdevî'den Ebu'l-Hasen el-Vânî kanalıyla bir hadis nakletmiştir. Seḥâvî, söz konusu rivâyeti bu tarik ile aldığı için 'âlî bir isnada sahip olduğunu vurgulamıştır.⁹⁰
16. Tâcuddîn Ebû Muḥammed 'Abdulvâhid b. Zî'n-Nûn b. Abdilgaffâr b. Musâ eş-

⁷⁹ Sübkî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, 104; Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *el-'İkdu's-şemîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn*, 3/383.

⁸⁰ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd*, 1/127-128.

⁸¹ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd*, 1/311-312; İbn Ḥacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-şâmine*, 4/78.

⁸² Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd*, 1/311-312.

⁸³ Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥasenî Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî el-Mekkî, *el-'İkdu's-şemîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn*, thk. Fuât Seyyid vd. (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1406/1986), 3/258; *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd*, 2/254-256.

⁸⁴ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *el-'İkdu's-şemîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn*, 3/258; *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd*, 2/255.

⁸⁵ İbn Ḥacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-şâmine*, 1/108-109.

⁸⁶ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd*, 1/95-97.

⁸⁷ İbn Ḥacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 213.

⁸⁸ İbn Ḥacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 269.

⁸⁹ İbn Ḥacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 399.

⁹⁰ Şemsuddîn Muḥammed b. 'Abderrâhmân es-Seḥâvî, *el-Buldâniyât*, thk. Ḥusâm b. Muḥammed el-Ḳaṭṭân (Riyad: Dâru'l-Aṭâ'i, 1422/2001), 235-236.

Şuredî el-Mısrî (öl. 797/1395).⁹¹ Tâcuddîn Ebû Muhammed, hicri 710'larda doğmuştur.⁹² Müslim'in *Sahîh*'ini ve *Cüz'ü Süfyân b. 'Uyeyne* adlı eseri Ali b. Ömer el-Vânî'den işitmiştir.⁹³ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, eserinde Şuredî'nin Müslim'in *Sahîh*'ini Ebu'l-Hasen el-Vânî'den hicri 725'te (Mısır'a bağlı) Fevt denilen yerde işittiğini kaydetmiştir.⁹⁴ İbn Hacer de Ebû Muhammed eş-Şuredî'nin Ebu'l-Hasen el-Vânî vasıtasıyla aldığı *Cüz'ü Süfyân b. 'Uyeyne* adlı eserinin tümü ile Müslim'in *Sahîh*'inin bir kısmını bu hocasından işitmiştir.⁹⁵ Ayrıca Seḥâvî'nin Ebu't-Ṭayyib b. Muhammed el-'Askalânî (öl. ?) adındaki hocası Kahire'de 'Abdulvâhid eş-Şuredî'den Ebu'l-Hasen el-Vânî kanalıyla bir hadis nakletmiştir. Seḥâvî, söz konusu rivâyeti bu tarik ile aldığı için 'âlî bir isnada sahip olduğunu vurgulamıştır.⁹⁶

- 17.** 'Abdurrahmân b. Aḥmed b. Mübârek b. Türkî Ebu'l- Ferec el-Ğazzî el-Kâhirî (öl. 799/1397): İbn Şeyḥe olarak bilinmektedir ve hicri 715'lerde doğmuştur.⁹⁷ İbn Hacer, Aḥmed b. Muhammed el-Mısrî'nin *Fedâilu's-şahâbe* adlı eserinin yedinci cüz'ünü Ebu'l- Ferec el-Ğazzî'den, o da Ebu'l-Hasen el-Vânî'den almıştır.⁹⁸ Keza İbn Hacer, Zekî el-Munzirî'nin *el-Mu'cemü'l-mütercim* adlı eserinin birinci cüz'ünden dördüncü cüz'ünün sonlarına kadar Ebu'l- Ferec el-Ğazzî'den, Ebu'l- Ferec ise ikinci cüz'ünden dördüncü cüz'ünün sonlarına kadar Ebu'l-Hasen el-Vânî'den almıştır.⁹⁹ Yine İbn Hacer, *Fevâ'idü'l-'İyâdî* adlı cüz'ü Ebu'l- Ferec el-Ğazzî'den, o da Ebu'l-Hasen el-Vânî'den almıştır.¹⁰⁰ Bunların yanında İbn Hacer, *'Avâli el-Bâderâ'î* adlı eseri Ebu'l- Ferec el-Ğazzî'den, o da Ebu'l-Hasen el-Vânî'den almıştır.¹⁰¹
- 18.** Ummu İsâ Meryem bint Aḥmed b. Aḥmed b. Muhammed b. İbrahim el-Ezra'î el-Esediyye (öl. 805/1402).¹⁰² Kaynaklarda belirtildiğine göre Meryem hicri 719'da doğmuştur. Ebu'l-Hasen el-Vânî ise 727'de vefat etmiştir. Buna göre Meryem, daha sekiz yaşlarında iken 'Alî b. Ömer'den semâ' yoluyla hadis almıştır. İbn Hacer, Ṭaberânî'nin *Mekârimu'l-ahlâk* adlı eserinin birinci cüz'ünü "kırâât" metoduyla Meryem'den, o da semâ' veya icâze metoduyla Ebu'l-Hasen

⁹¹ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/89; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*, 2/421; 3/90.

⁹² Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/90; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*, 2/421. Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî'nin eserinde hicri 707'de doğduğu kaydedilmiştir.

⁹³ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/90; Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî b. Muhammed b. Aḥmed b. Hacer el-'Askalânî, *el-Emâli'l-muṭlaka*, thk. Ḥamdî b. 'Abdilmecîd b. İsmâ'îl es-Selefi (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1416/1995), 111; İbn Hacer, *İnbâu'l-ğumr bi ebnâi'l-umr*, thk. Ḥasen Ḥabeşî (Kahire: Lecnetu İḥyâi't-Turâsî'l-İslâmî, 1418/1998), 1/500.

⁹⁴ Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/90.

⁹⁵ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*, 2/421.

⁹⁶ Seḥâvî, *el-Buldâniyât*, 235-236.

⁹⁷ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*, 2/324.

⁹⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 121.

⁹⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 193-194.

¹⁰⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 237.

¹⁰¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 237-238.

¹⁰² İbn Hacer, *İnbâu'l-ğumr bi ebnâi'l-umr*, 2/254.

el-Vânî'den almıştır.¹⁰³ Keza İbn Hacer, Za'ferânî'nin *Musnedu Şuheyb b. Sinân* adlı eserini "kıraât" metoduyla Meryem'den, o da semâ' veya icâze metoduyla Ebu'l-Hasen el-Vânî'den almıştır.¹⁰⁴ Yine İbn Hacer, Beyhakî'nin *el-Erbe'înu's-şuğrâ*¹⁰⁵, Şekafî'nin *Kitâbu'l-Erbe'în*¹⁰⁶ ve Silefî'nin "*el-Erbe'înu'l-Buldâniyye*"¹⁰⁷ adlı eserlerini Meryem'den, o da Ebu'l-Hasen el-Vânî'den almıştır. İbn Hacer, Kahire'de içinde es-Sülemî ve İbn Bâleveyh *Meclisi* bulunan cüz'ü "kıraât" metoduyla Meryem'den, o da Ebu'l-Hasen el-Vânî'den almıştır.¹⁰⁸ Ayrıca İbn Hacer, Meryem'den *Cüz'ü Mansûr b. 'Ammâr* adlı eseri almıştır. Meryem bu eseri Ebu'l-Hasen el-Vânî'den o da 'Abdurrahmân b. Mekkî'den işitmiştir.¹⁰⁹

19. Aḥmed b. Muḥammed b. Nebîl (öl. ?): Süyûṭî, Ümmü Faḍl bint Muḥammed el-Maḳdisî (öl. ?) adındaki hocasından, o da Aḥmed b. Muḥammed b. Nebîl'den, Ebu'l-Hasen el-Vânî kanalıyla bir hadis nakletmiştir.¹¹⁰

Yukarıda da değinildiği üzere kendi dönemlerinin en önemli muhaddisleri olan İbn Hacer, Seḥâvî ve Süyûṭî gibi alimler, Ebu'l-Hasen el-Vânî'nin kanalıyla gelen hadisleri ve eserleri bir kısmının semâ' bir kısmının ise "kıraât" yoluyla olmak üzere almışlardır.

Eserleri

İbn Hacer, *Meşîḥatu Ebi'l-Hasen 'Alî b. Ömer el-Vânî* adlı eseri Ebû 'Alî Muḥammed b. Aḥmed b. 'Alî b. 'Abdul'azîz el-Mehdevî'ye okuduğunu Mehdevî'nin ise Ali b. Ömer el-Vânî'den işittiğini belirtmiştir.¹¹¹ Bu kitapta, isminden de anlaşıldığı üzere Ebu'l-Hasen el-Vânî'nin hocaları ele alınmıştır. Kaynaklarda ve internet ortamında yapılan taramalarda böyle bir çalışma tespit edilememiştir. Ancak Mısır'daki yazma eserler içinde olma ihtimali vardır. Bunun dışında kendisine nispet edilen herhangi bir esere ulaşılamamıştır.

Seyahat Ettiği Yerler: Kaynaklarda Ebu'l-Hasen el-Vânî'nin Mısır- Kahire dışında gittiği herhangi bir yer tespit edilememiştir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi Ebu't-Tayyib el-Fâsî'nin eserinde Şuredî'nin Müslim'in *Sahîh*'ini Ebu'l-Hasen el-Vânî'den hicri 725'te (Mısır'a bağlı) Fevt denilen yerde işittiği kaydedilmiştir.¹¹²

Sonuç

Ali b. Ömer el-Vânî 635-727/1214-1306 yılları arasında Kahire'de büyüüp yetişmiştir. Kaynaklarda takva sahibi, hadis müsnidi ve muhaddis gibi vasıflarla tanıtılmıştır. Ebu'l-Hasen el-Vânî daha küçük yaşlarda hadis meclislerine iştirak etmiştir. Semâ', kıraât ve icâzet metotlarıyla hocalarından hadis kitaplarını almıştır. Talebelerine de bu yöntemlerle aktarmıştır. Ayrıca uzun ömürlü olduğu için 'âlî isnadlı rivayetlere sahip olmuştur. Bundan dolayı büyük küçük, kadın erkek

¹⁰³ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 85.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 145.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 213.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 214.

¹⁰⁷ Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 21/244; İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 215.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 299.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 367.

¹¹⁰ Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûṭî, *el-Fânîdu fî ḥelâveti'l-esânîd*, thk. Remziye Sa'duddîn Dimeşkiyye (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1420/1999), 57-58.

¹¹¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 207.

¹¹² Ebu't-Tayyib el-Fâsî, *Zeylu't-takîd li ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd*, 3/90.

her kesimden birçok kişi kendisinden semâ' yoluyla hadis almak için ders halkalarına katılmıştır. Nitekim İbn Hacer onun öğrencilerinden 'âlî isnada sahip oldukları için 30'dan fazla eseri semâ' ve kırâat metotlarıyla almıştır. Yine Sehâvî ve Süyûtî gibi muhaddisler de Ebu'l-Hasen el-Vânî'nin talebelerinin talebelerinden 'âlî isnada sahip diye hadis nakletmişlerdir.

Ali b. Ömer el-Vânî'nin ailesi ve gittiği yerler hakkında ise kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Kaynaklar

- Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥasenî el-Mekkî. *Zeylu't-takyîd li ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd*. Thk. Muḥammed Şâlih b. 'Abdilazîz el-Murâd. 3 Cilt. Mekke: Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, 1418/1997.
- Ebu't-Ṭayyib el-Fâsî, Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥasenî el-Mekkî. *el-'İkdu's-şemîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn*. Thk. Fuât Seyyid- Muḥammed Ḥâmid. 8 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- Efendioğlu, Mehmet. "Silefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/198-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İbn Faḍlullâh el-Ömerî, Şihâbüddîn Aḥmed b. Yahya b. Faḍlullâh el-Ömerî. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emşâr*. Thk. Kâmil Selmân-Mehdî en-Necm. 27 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Hacer, Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ḥacer el-'Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-şâmine*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1414/1993.
- İbn Hacer, Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ḥacer el-'Askalânî. *el-Emâli'l-muṭlaqa*. Thk. Ḥamdî b. 'Abdilmecîd b. İsmâ'îl es-Selefi. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1416/1995.
- İbn Hacer, Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ḥacer el-'Askalânî. *İnbâu'l-ğumr bi ebnâi'l-umr*. Thk. Ḥasen Ḥabeşî. 4 Cilt. Kahire: Lecnetu İhyâi't-Turâşî'l-İslâmî, 1418/1998.
- İbn Hacer, Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ḥacer el-'Askalânî. *el-Mu'cemu'l-mufehres (Tecridu esânîdî'l-kutubi'l-meşhûreti ve'l-eczâ'i'l-menşûre*, Thk. Muḥammed Şekûr Maḥmûd el-Ḥâcî el-Meyâdîni. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- İbnü'l-Kâdî, Ebü'l-'Abbâs Aḥmed b. Muḥammed el-Miknâsî. *Dürretü'l-ḥicâl fi esmâ'i'r-ricâl (Zeylû Vefeyâti'l-a'yân)*. Thk. Muḥammed el-Aḥmedî Ebu'n-Nûr. 3 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1391/1971.
- İbn Râfi', Ebü'l-Me'âlî Taḳiyyuddîn Muḥammed b. Râfi' es-Sellâmî. *el-Vefeyât*. Thk. Şâlih Mehdî 'Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1402/1982.
- Kaya, Büşra Sıdika. *Sehâvî'nin ed-Dav'ü'l-Lâmî' Adlı Eseri Bağlamında IX. / XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Keleş, Erol. *İlhanlılar Döneminde Van Gölü Havzası*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kılıç, Orhan. "Van". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/505-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Makrîzî, Aḥmed b. 'Alî b. 'Abdilkâdîr el-'Ubeydî el-Makrîzî. *es-Sülûk li ma'rifeti duveli'l-mülûk*. Thk. Muḥammed 'Abdilkâdîr 'Aṭâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Şafedî, Şalâhuddîn Ḥalîl b. Âybek eş-Şafedî. *A'yânü'l-'aşr ve a'vânü'n-naş*. Thk. 'Alî Ebû Zeyd vd. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikri, 1418/1998.

- Şafedî, Şalâhuddîn Halîl b. Âybek eş-Şafedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arneûd-Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsu'l-'Arabî, 1420/2000.
- Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. 'Abderrâhmân es-Sehâvî. *el-Buldâniyât*. Thk. Husâm b. Muhammed el-Kaţţân. Riyad: Dâru'l-'Aţâ'i, 1422/2001.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Kahire". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/173-175. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Sübkî, Tâcuddîn Ebu'n-Naşr 'Abdulvahhâb b. 'Alî' b. Abdilkâfi es-Sübkî. *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Maḥmûd et-Ṭanâhî-'Adulfettâh Muhammed. 10 Cilt. b.y.: Dâru İhyâu Kutubi'l-'Arabiyye, ts.
- Süyûṭî, Celâlüddîn 'Abdurramân b. Ebî Bekr es-Süyûṭî. *el-Fânîdu fî helâveti'l-esânîd*. Thk. Remziye Sa'duddîn Dimeşkiyye. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1420/1999.
- Süyûṭî, Celâlüddîn 'Abdurramân b. Ebî Bekr es-Süyûṭî. *Husnü'l-muḥâdara fî târîhi Mısr ve'l-Kâhire*. Thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1387/1967.
- Taşçı, Kemal. *Selçuklular Zamanında Van Gölü Havzası (1018-1243)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Uludağ, Süleyman. "Hankah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî. *Zuyûlu el-'İber fî haberî men gaber*. Thk. Ebû Hâcer Muhammed Sa'îd Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî. *el-Mu'in fî tabakâti'l-muḥaddîsin*. Thk. Hemmâm 'Abdurrahîm Sa'îd. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1404/1984.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şu'ayb Arna'ût - Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf ve diğeri. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402-1409/1982-1988.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Ömer 'Abdusselâm Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1410-1421/1990-2000.
- Zeynuddîn 'Abdulbâsiṭ b. Halîl İbnu Şâhîn. *Neylu'l-emel fî zeyli'd-Duvel*. Thk. 'Ömer 'Abdusselâm Tedmurî. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 1422/2002.

KUMMÎ VE TÛSÎ TEFSİRLERİNDE HİLÂFET MESELESİ
THE PROBLEM OF CALIPHATE IN THE COMMENTARIES OF AL-QUMMÎ
AND AL-TÛSÎ

İlyas ŞANLI

Öğr. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

ilyassanli@sakarya.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6010-0618

Öz

Hilâfet, Şia'nın en önemli meselelerindendir. Henüz yeni kurulmuş olan İslâm Devleti'nin liderliğini, Hz. Peygamber'in vefatından sonra kimin üstleneceği meselesi şeklinde özetlenebilecek olan bu husus İslâm ümmeti arasında ilk zamanlardan günümüze kadar tartışma konusu olagelmıştır. Sünnî anlayışta ilk dört halifenin sıralaması doğrultusunda bir halifelik sıralaması anlayışı hâkimdir. Şia'da ise genel olarak Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfetin Hz. Ali'nin hakkı olduğu ve Hz. Ali'den önce halifelik yapanların onun hakkını gasp ettikleri anlayışı yaygındır. Bu anlayış zaman zaman gizliden gizliye gündeme getirilirken zaman zaman da açık bir şekilde dillendirilmiş ve kayda geçirilmiştir. Kayda geçirilen görüşlere baktığımızda karşımıza iki farklı tutum ortaya çıkmaktadır: Görüşlerini aşırıya kaçmadan savunan mutedil bir grup ve görüşlerinin doğruluğunu ispat etmek için hiçbir kural tanımayan bir grup. İlk grubun mensupları görüşlerinde belirli bir usul takip ederek bu çizgiyi aşmazken ikinci grubun mensupları ise usul tanımadan her türlü bilgiyi kullanmakta herhangi bir beis görmemektedirler. Öyle ki kendi görüşlerinin doğruluğunu ispatlama adına ayetleri bağlamından kopararak yorumlamaktan çekinmemektedirler. İşte bu çalışma, bahsi geçen iki grubun anlayışlarını mukayese etme hedefini gütmektedir. Çalışmada ilk grubun temsilcisi olarak Tûsî'nin tefsiri, ikinci grubun temsilcisi olarak da Kummî'nin tefsiri ele alınmıştır. Adı geçen müfessirlerin hilâfet meselesi ile ilişkilendirdiği ayetlere bakış açıları mukayese edilmiştir. Böylece ilmî bir çalışmada usul tanınamazlığın varabileceği sonuçlar gözler önüne serilerek usulün öneminin ortaya çıkması hedeflenmiştir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Hilâfet, Şia, Usul, Kummî, Tûsî

Abstract

The Caliphate is one of the most important problems of the Shia. This problem which can be summarized who was leadership of newly established Islamic State after the death of Prophet Muhammad, has been the subject of discussion among the Islamic Ummah from the earliest times until today. An understanding about arrangement of caliphs which attached of the first four caliphs is dominant in the Sunni thought. In Shia thought, the caliphate was the right of Ali after the death of the Prophet Muhammad and the caliphs before Ali usurped of his right of caliphate. This thought has been brought forward secretly from time to time, it has also been openly expressed from time to time and recorded. When we analyse the recorded thoughts, come in two groups we see two different attitudes: A moderate group that defends its thoughts without extremism and a group that does not recognise any rules to prove the correctness of its views. The members of first group follow a certain method in their thought without getting out this line, the members of second group on the other hand, see no harm in using all kinds of information without recognising any procedure. In fact, the second group don't hesitate to interpret the verses of Quran out of its context To prove the correctness of its thoughts. This study aims to compare the thoughts of these two groups that be refered. In this study, The tafsîr of al-Ṭûsî as the representative of the first group and the tafsîr of al-Qummî as the representative of the second group were discussed. The perspectives of the mentioned interpretations on the verses associated with the issue of caliphate were compared. Thus, in a scientific study, it is aimed to reveal the importance of the method by revealing the consequences of non-procedure.

Keywords: Tafsir, Caliphate, Shia, Method, al-Qummî, al-Ṭûsî

Giriş

Müfessirler kaleme aldıkları tefsirlerde Kur'an'ı anlama gayesini taşırlar. Bu gaye ise tamamen objektif olmayı gerektirmektedir. Ancak zaman zaman mezhebi taassupları kendilerini bu hedeften uzaklaştırmaktadır. Bazı müfessirler, anlamı herhangi bir yoruma ihtiyaç duymayacak kadar açık olan ayetlere dahi mezheplerini savunma refleksi ile farklı anlamlar yükleyebilmektedirler.

İşte sözünü ettiğimiz taassuplar ve ayetlerin yanlış anlaşılmasına sebep olabilecek diğer olumsuz faktörlerden arınmak için "anlamanın usulü" bağlamında ortaya çıkan fıkıh usulü, tefsir usulü gibi ilimler, Kur'an'ı doğru anlayabilme temâyülünün doğal bir sonucudur. Bu doğru anlayabilme ihtiyacı, sözü edilen ilimlere değer katmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in Allah Kelamı oluşu bu ilimlerin değerini daha da artırmıştır. Zira aslında ne kastettiği anlaşılmaya çalışılan söz, herhangi bir insanın sözü değil Allah'ın sözüdür. Bu söz ile bir müminin hayatına tatbik etmesi gereken kurallar konur; bu söz ile bir müminin, Allah ile diğer müminler, insanlar, hayvanlar, cemadat ve nihayetinde kâinatla nasıl bir bağ kurması gerektiği belirlenir. İşte bu yüzden Kur'ân ayetlerinin, dolayısıyla Allah'ın muradının doğruya en yakın bir şekilde anlaşılabilmesi için usul olmazsa olmaz bir konumdur. Usul gözetilmeden yapılan bir yorum kişiyi farklı sonuçlara ulaştıracak hem bu yorumu yapanı hem de onun yolundan gidenleri yanlış anlamalara sevk edecektir. Bu da bu kişileri doğru yoldan saptırma ihtimalini arttıracaktır.

Bu çalışmada mezhebî taassup ile yapılan yorumlara dikkat çekilecektir. Şîî müfessirlerden Kummî (ö. 329/941)¹ ve Tûsî'nin (ö. 460/1067)² tefsirleri iki ana kaynak olarak ele alınacaktır. Bu iki müfessirin tefsirlerinin seçilmesinin nedeni; her ikisi de aynı mezhebe tabi olmasına rağmen ele aldıkları ayetlerde takip ettikleri yöntem sebebiyle mezhep taassubu ile hareket edip etmediklerini ortaya koymaktır.

Çalışmada Şîa için hayatî önem taşıyan "Hilâfet" meselesi örneklem olarak ele alınacaktır. Öncelikle hilâfet konusunda Kummî'nin, tefsirinde hilâfet ile ilişki kurduğu ayetlerdeki yorumları esas alınarak Tûsî'nin aynı ayetlere bakışının ortaya konulması suretiyle iki müfessirin görüşleri mukayese edilecektir. Ayrıca çalışmada Sünnî tefsirlere de gerektiğinde müracaat edilecektir. Böylece mezhepler arasındaki anlayış farklılıklarının yoruma etkisi/yansıması ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Daha önce yapılan çalışmalarda Kummî'nin aşırı yorumları ile ilgili örneklerine rastlamaktayız.³ Ancak bu çalışmada diğerlerinden farklı olarak bu iki müfessirin görüşlerinin mukayesesi esas alınmaktadır ki yaptığımız araştırmalarda Kummî ve Tûsî'nin tefsirlerinin mukayese edildiği başka bir çalışmaya rastlayamadık.⁴ Bu anlamda çalışmamız bir ilki içermektedir.

1. Hilâfet

Bu çalışmada Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra halifeliğin kimin hakkı olduğu tartışmalarına girmek veya onun vefatından sonra halife seçimi ile ilgili

¹ Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî. Kummî'nin vefat tarihi ile ilgili tam bir netlik yoktur. Zikredilen tarih, Âdil Nüveyhid'in eserinden alınmıştır. Bk. Âdil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-mufessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-âsri'l-hâdir*, thk. Hasan Halîd (Müessesetü Nüveyhidu's-Sekâfiyye, 1403/1983), I/349.

² Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî.

³ Türkiye'de yapılan çalışmalar şunlardır: Sabuhi Shahavatov, "Mezhep Taassubunun Öne Çıktığı Bir Rivayet/Dirayet Tefsiri - Kummî Tefsiri-", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015; Mehmet Yusuf Yagır, "İlk Üç Suredeki Bazı Ayetler Bağlamında Müfessir Kummî'nin Şîî Eksenli Yorumları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, 7/14; Nesrişah Saylan, "Kummî Tefsirinde Kur'an'ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2017, 21/3; Sema Çelem, "Şîa'nın Peygamber Kıssalarına İlişkin Rivayetlerde Ehl-i Beyt'e Atıfları -Kummî Tefsiri Özelinde-", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2017, 20/52; Bayram Ayhan "Anakronizmin İfrâdı: Kummî'nin İlk İnen Sürelere Dair Aşırı Yorumu", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019; Fuat Admış, *Kummî Tefsiri'nde İmamet Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır 2020; Salmazzem, M. (2021). "Kur'an'daki Mübhemâtın İdeolojik Yorumu: Kummî Örneği", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 9 Sayı: İDEKTA, 203-211; Mehmet Yusuf Haklı, "Kummî Tefsirinde Nüzûl Sebebi Emeviler Olduğu İddia Edilen Âyetlerin Değerlendirilmesi", *Dicle Üniversitesi SBE Dergisi*, Ekim 2020, 12/25; Abdurrahman Tarhan, *İlk Dönem Şîî Tefsirlerde Mezhebi Eğilimler -Kummî Örneği-*, (Yüksek Lisans Tezi), Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muş 2021; Sabahattin Gümüş, "Tefsîr'ü'l-Kummî Mukaddimesi", *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, Haziran 2021, 5/1; Eyüp Yiğit, "Tevbe Süresi Bağlamında Kummî Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Aralık 2021; Özdemir, Enes - Demir, Recep. "Kummî Tefsirinin Dirayet Boyutu". *İlahiyat* 8 (Haziran/June 2022): 5-20. Türkiye dışında Kummî ile ilgili yapılan çalışmalar için bk. Emel binti İbrahim eş-Şeyh, *Menhec Ali b. İbrahim el-Kummî fi Tefsirihi*, (Doktora Tezi), Cami'atu'l-Ummi'l-Kurâ, Suudi Arabistan, 1432.

⁴ İki müfessirin görüşlerinin mukayesesi şeklinde yapılan çalışma: Tehran Nuriyev, Şîa ve Ehl-i Sünnet'e Göre İmâmet (Kummî ve İbn Kesîr Tefsirleri Çerçevesinde), *Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, Aralık 2020, 6/2.

yaşanan hadiseleri aktarmak niyetinde değiliz. Sadece ayetlerin bu konuyla nasıl irtibatlandırıldığına değineceğiz. Önce kavramın semantik yapısını inceleyelim:

Sözlükte, “خ-ل-ف” kökünden gelen hilâfet kelimesi ön tarafın zıddı olarak arka, sonradan gelen şey, bir kimseden sonra gelmek, yöneticilik, bir kavme yönetici olmak,⁵ bir kişiden o hayatta iken veya vefatından sonra yönetimi devralmak⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamına bakıldığında bazı müfessirler bu kelimeyi, el-Bakara, 2/31. ayeti bağlamında ele almışlardır. Buna göre ayette geçen hilâfet görevi Hz.Âdem’e (a.s.) verilmiştir. Hz. Âdem (a.s.) ve nesli dünyada fitne çıkarıcı cinlerin yerine yeryüzüne indirilmiştir.⁷ Yani hilâfet Hz. Âdem’e (a.s.) ve onu takip eden nesle verilmiştir. Bu tanıma göre hilâfet evrensel bir görev olarak, yeryüzünü imar etme, yeryüzünde iyiliği, barışı hâkim kılma gibi faaliyetleri gerçekleştirmek üzere başta peygamberler olmak üzere insana verilmiştir. Bu tanım hilâfetin sadece lügat anlamını içermektedir. Bu tanıma benimseyenler hilâfeti siyasal olarak değerlendirmemiş ve bu makamı tek bir kişiye ait olarak görmemişlerdir.⁸ Bazı müfessirlere göre ayette geçen halifeden kasıt Hz. Âdem (a.s.) ve sonrasında gelen peygamberlerdir ki onlar, kulların dünya işlerini yönetme ve hidâyetleri konusunda Allah’ın halîfeleridir.⁹

Siyasal bir terim olarak hilâfet, İslâm devletlerinde Hz. Peygamber’den (s.a.s.) sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade etmektedir. İslâm devletlerinde devlet başkanına, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) vekili olarak onun adına toplumu yönettiği için halife, bu makama da hilâfet denmektedir.¹⁰ Şii kaynaklarda hilâfet yerine imâmet terimi daha çok kullanılmaktadır. Mesela Tabersî, hilâfet ile imâmet arasında fiiliyatta herhangi bir farklılık olmadığını belirtmektedir. Ancak hilâfet kelimesinin “خ-ل-ف” kökünden geldiğini ve bir önceki yöneticiden sonra gelip onun yerini alan otorite anlamı taşıdığını ifade etmektedir. İmâmet kelimesinin ise “الْتَقَدُّمُ” kelimesinden alındığını iddia etmektedir. Buna göre imâmet, önde, ileride ve üstün olan anlamına gelmektedir ve ona uyup emirlerine itaat etmek vaciptir.¹¹

İbn. Teymiyye hilâfet ile ilgili görüşlerini aktarırken en-Nisâ, 4/59. ayette Cenâb-ı Hak’ın ulu’l-emre itaat edilmesi gerektiği ifadesini delil göstererek müminlerin Allah’a, O’nun Resulü’ne (s.a.s.) ve kendilerinden olan yöneticilere itaatin gerekliliğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda yöneticilerin insanlar arasında adaletle hükmetmelerini emretmektedir. Yine müminlerin, aralarında anlaşmazlık

⁵ el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu’l-luğa ve sihâhi’l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1990), 4/1353-135; İbn-i Manzur, *Lisanu’l-Arabi’l-muhit* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1994), 8/1234-1235.

⁶ Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredâtu fi ğarîbi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 155-156.

⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şihâta (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâs, Beyrut, 2007), 1/96.

⁸ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’ul-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah İbn Abdî’l-Muhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), I, 479.

⁹ Tantâvî b. Cevherî el-Misrî, *el-Cevâhir fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (Mısır: Matba’atu Mustafa el-Beyânî el-Halebî, h. 1351), I/52.

¹⁰ Casim Avcı, “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/539-542.

¹¹ Ebû Alî Eminüddîn (Eminü’l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecme’ul-beyân fi tefsîri’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-’ulûm, 2005), III/97.

vuku bulduğunda bu anlaşmazlık hususunda Allah ve Resulü'nü (s.a.s.) hakem olarak tayin etmelerini; Allah Resulü'nün (s.a.s.) vefatından sonra onun sünnetine sarılmalarını da emretmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.s.) vefat ettikten sonra hilâfet görevini üstlenerek onun sünnetini uygulayan yöneticilere itaatin vacip olduğunu vurgulamaktadır.¹²

Tanımı yapılan bu kavram ile ayetler arasında bağlantı kurulup kurulmadığını; kurulduysa nasıl bağlantı kurulduğunu ayetleri tek tek ele alarak inceleyeceğiz. Bunu yaparken önce Kummî'nin, sonra Tûsî'nin yorumlarını aktaracak; ardından bu yorumların tahliline geçeceğiz.

1. 1. Nisâ, 4/54

“أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ”

“Yoksa onlar, Allah'ın kendi lütfundan verdiği şeylerden dolayı insanlara haset mi ediyorlar?”

Söz konusu ayetin de dahil olduğu 52 ve 55. ayetlerde Ehl-i kitap konu edilmektedir. Bu ayetlerin sebebi nüzûlü hakkında şu hadise nakledilmektedir:

“Bu ayet Benî Nadîr Yahudilerinden olan Ka'b b. Eşref ve Huyey b. Ahtab hakkında nâzil olmuştur. Bu iki Yahudi hac mevsiminde müşriklerle karşılaştılar. Müşrikler, *'Biz mi doğru yoldayız yoksa Muhammed ve arkadaşları mı? Zira biz Ka'be'ye hizmet eden, hacılara su dağıtan kişileriz ve Harem'in de yerlileriyiz.'* diye kendilerine sordular. Onlar da müşriklerin yalan söylediklerini bildikleri halde *'Siz daha doğru yoldasınız.'* diye cevap verdiler. Onları bu yalanı söylemeye sadece Hz. Muhammed'i (s.a.s.) ve ashabını çekememezlikleri sevk etmişti. Bunun üzerine Allah Teâlâ bu ayeti indirdi. Bu iki Yahudi kavimlerine dönünce kavimleri kendilerine, *'Muhammed ikiniz hakkında bu ayetlerin nâzil olduğunu söylüyor.'* dediler. Bunun üzerine onlar da *'Doğru söylemiş, Vallahi bizi yalan söylemeye sevk eden şey ancak ona olan öfkemiz ve hasedimizdir.'* dediler.”¹³

Kummî'ye göre bu ayette Allah'ın kendi lütfundan verdiği şey nübüvvetten sonra hilâfettir ve tabîî ki lütufta bulunduğu için haset edilen kişi ve kişiler de Hz. Ali (r.a.) ve imamlardır.¹⁴ Aynı ayetin tefsirinde Tûsî; İbn-i Abbâs (ö. 68/687-688), Mücâhid (ö. 103/721), Dahhâk (ö. 105/723), Süddî (ö. 127/745) ve İkrime'nin (ö. 105/723) ayette işaret edilen kendisine verilen lütuftan dolayı haset edilen kişiden kastın Hz. Peygamber (s.a.s.) olduğunu; Muhammed el-Bakır Ebû Ca'fer'in (ö.

¹² Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, İbn. Teymiyye, *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, (Mısır: Dâru'l-vefâ, 3. baskı, 2005), XXXV/7.

¹³ Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *Esbâbu Nuzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 161.

¹⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Beyrut: Muessesetu'l-A'lemiyi li'l-Matbûât, 2007), 134.

114/733) ise Peygamber'in (s.a.s.) ailesini ve İmâmeti de buna ilave ettiğini aktarmaktadır. Ancak Tûsî, Ehl-i beyt ile ilgili herhangi bir isim zikretmemektedir.¹⁵

1. 1. 1. Yorumların Tahlili

Ayetin sebab-i nüzulüne ve ayetlerin bağlamına bakıldığında konunun Ehl-i kitap ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıklığa rağmen Kummî aşırı bir yorumla konuyu hilâfet meselesine getirirken Tûsî daha mutedil davranarak yerinde bir tutum sergilemektedir. Bu anlamda Tûsî'nin yorumlarında sünnî müfessirlerle çok fazla bir farklılık gözükmemektedir. Nitekim Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) bu ayette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kastedildiğini ifade etmektedir. Mâturîdî de (ö. 333/944) aynı görüştedir.¹⁶ Fahreddin er-Râzî de (ö. 606/1210) çoğunluğun görüşünün haset edilen kişinin Hz. Peygamber (s.a.s.) olduğunu ancak Hz. Peygamber (s.a.s.) ile onunla birlikte olan müminlerin de olabileceğini ifade edenlerin bulunduğunu kaydetmektedir.¹⁷ Kurtubî (ö. 671/1273) ise sahabe'nin görüşlerine geniş bir yer ayırarak, haset edenlerin Yahudiler, haset edilenin ise özellikle Hz. Peygamber (s.a.s.) olduğunu vurguladıktan sonra önde gelen âlimlerin görüşlerine dikkat çekmektedir. Buna göre İbn Abbâs ve Mücâhid, Yahudilerin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nübüvvetin kendisine verilmesinden; ashabına ise ona iman etmelerinden dolayı haset ettiklerini söylemişlerdir. Katâde, (ö. 117/735), ayette geçen insanlardan kastedilenin Araplar olduğunu, Yahudilerin nübüvvetin Araplara gelmesinden dolayı onlara haset ettiğini aktarmaktadır. Dahhâk, Yahudilerin Kureyş'e haset ettiklerini zira nübüvvetin Kureyş'e gelmesini hazmedemediklerini ifade etmektedir.¹⁸

1. 2. Mâide, 5/1

“ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ”

“Ey iman edenler! Akitleri(n gereğini) yerine getiriniz.”

Ayet-i Kerime, Allah'ın vahdaniyetini tasdik eden, kulluğunu ikrar eden, Resûlü'nün peygamberliğini ve Allah katından gelen İslâm Şeriatını tasdik eden müminlere hitap etmektedir. Sayılan özellikleri taşıyan kişilerin Allah'ın emirlerini tutma hususunda vermiş oldukları sözü tutmaları kendilerinden istenmektedir.¹⁹

¹⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Muessesetu'l-A'lemiyi li'l-Matbû'ât, 2013), 3/115.

¹⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/379; Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mîzan Yayınevi, 2008), 3/266.

¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 10/136.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'âni ve'l-mubeyyinu limâ tedammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkâni*, thk. Abdullah Muhammed b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006), 6/415.

¹⁹ Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 8/5; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmidî't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008), 1/462; Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 270; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'ân dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1979), 3/1547-1548; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe meâl-i âlisi ve tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 2/721-722.

Ayetin Müslümanların müşriklerle yapmış oldukları antlaşmaya sadık kalmaları gerektiğinin vurgulandığı da ifade edilmektedir.²⁰

Kummî'ye göre Allah Resûlü (s.a.s.) on yerde ashâbından, Hz. Ali'nin (r.a.) hilâfeti hakkında söz almıştır. Bu sözü aldıktan sonra ayet nâzil olmuştur. Dolayısıyla ayet, “*Ey iman edenler, Emîru'l-Mü'minîn hakkında vermiş olduğunuz sözde durun.*” anlamını taşımaktadır. Ancak Kummî söz alınan bu yerlerin nereler olduğunu belirtmemiştir.²¹ Aynı ayetin tefsiri için Tûsî'ye baktığımızda ayetin hilâfetle alakalı olmadığını görmekteyiz.²²

1. 2. 1. Yorumların Tahlili

Surenin başlangıcında bulunan ve Tûsî'nin de ifade ettiği gibi Allah'ın varlığını ve birliğini tasdik ederek O'nun emirlerine uyma hususunda verilen sözün tutulmasının istendiği bu ayet, Kummî tarafından zorlama bir yorumla Hz. Ali'nin hilafeti konusuyla ilişkilendirilmiştir. Hâlbuki ayet genel bir anlam içermekte fakat Kummî mezhepsel saiklerle olsa gerek ayeti hususileştirmektedir.

1. 3. Mâide, 5/119

“ قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ... ”

“Allah şöyle diyecek: Bugün doğrulara doğruluklarının yarar sağlayacağı gündür.”

Mukâtil b. Süleymân'ın tefsirinde, bu ayette kastedilenin peygamberlerin dünyadayken söyledikleri şeyler olduğu ifade edilmiştir. Özeldede Hz. İsa'nın (a.s.) ahirette söyleyeceği *بِهِ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ* “Ben onlara ancak bana emrettiğin şeyleri söyledim.” (el-Mâide 5/117.) sözünü Rabbi'nin dünyadayken (Kur'ân-ı Kerîm'de) doğruladığı; ahirette de doğrulayacağı belirtilmiştir.²³ İbn-i Kesîr de (ö. 774/1373) aynı ayetin tefsirinde Dahhâk'ın İbn Abbas'tan rivayetini naklederek bu ifadenin tevhid ehline tevhidinin fayda vereceği gün anlamına geldiğini ifade etmektedir.²⁴

Kummî bu ayeti tefsir ederken babasından rivayetle kıyamet gününde insanların hesap vermek için toplandıkları anı tasvir etmektedir. Oldukça uzun olan bu rivayetin konumuzu ilgilendiren kısmına göre; insanlar hesap vermek için Arasat'ta toplandıklarında tüm mahlûkatın işiteceği şekilde ilk çağırılan ve ilk sorguya çekilen kişi de Hz. Muhammed (s.a.s.) olacaktır. Cebrâîl'in (a.s.) kendisine tebliğ ettiği vahyi insanlara bildirip bildirmediği Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sorulacak o da bildirdiğini söyleyecektir. Allah (c.c.) bu konuda şahidini sorduğunda Hz. Peygamber (s.a.s.) “Ya Rabbi, risâletimi tebliğ ettiğime Sen şahitsin; meleklerin ve ümmetimin iyi insanları da şahittir. Şahit olarak Sen yetersin.” diyecektir. Allah meleklerle ve Ümmet-i Muhammed'e de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tebliğ görevini yerine getirip getirmediğini soracak; onlar da yerine getirdiğine şahitlik

²⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/448.

²¹ Kummî, *Tefsir*, 154.

²² Tûsî, *et-Tibyân*, 3/269.

²³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/521.

²⁴ İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 3/235.

edeceklerdir. Bundan sonra Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e (s.a.s.) "Senden sonra ümmetinden (حجة لي) katımdan bir delil olarak ve (خليفة في الارض) yeryüzünde halife olarak hikmetimi ve ilmimi ikame edecek; Kitabımı onlara tefsir edecek, senden sonra ihtilaf ettikleri konuları kendilerine açıklayacak kimseyi bıraktın mı?" diye soracaktır. O da halife olarak Hz. Ali'yi (r.a.) bıraktığını ifade edecektir.²⁵ Bu ifadelerden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisinden sonra din ve dünya işlerini yürütmek için bir halife seçtiği anlaşılmaktadır. Bu halife de Hz. Ali'dir.

Aynı ayetin tefsiri için Tûsî'nin eserine baktığımızda yine Sünnî tefsirlerdeki yorumlara benzer yorumlar görmekteyiz:

"Allah Teâlâ bu söz ile kıyamet gününü kastetmektedir. Bunun delili de "وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ" Allah kıyamet günü şöyle diyecek: 'Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, Allah'ı bırakarak beni ve annemi iki ilah edinin, diye sen mi dedin?' (el-Mâide 5/116.) ayetidir. Buna göre yükümlülük dünyasında yani sorumlu olduğumuz dünya hayatında tasdik edenlerin tasdikleri kendilerine fayda verecektir. Çünkü kıyamet gününde hiç kimseye bir sorumluluk yoktur. O gün orada tasdik etmeyen hiç kimse olmayacaktır. Kâfirlerin o gün orada tasdik etmelerinin hiçbir faydası olmayacaktır."²⁶

1. 3. 1. Yorumların Tahlili

Tûsî'nin bu ifadelerinde, Kummî'nin iddialarını kanıtlayan hiçbir iz görmemekteyiz. Tûsî bu ayette sadece vahyi doğrulamanın dünya hayatında fayda sağlayacağını, ahirette herhangi bir tasdik söz konusu olmayacağını ifade etmiştir ki bu yorum Sünnî tefsirlerdeki yorumlarla çok fazla farklılık arz etmemektedir.²⁷ Özetle Kummî'nin, Mâide suresinin 109. ayetinden itibaren anlatılan Hz. İsa'nın (a.s.) kıssasının devamında gelen bu ayeti bağlamından tamamen kopartarak hilâfet ile bağlantı kurması mezhepsel bir taassuba işaret etmektedir.

1. 4. Tevbe, 9/81-84

"فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ..."

"Allah Resûlü'nün çağrısına uymayarak sefere çıkmayanlar yerlerinden ayrılmamış olmaktan dolayı sevinç duydular; canlarıyla mallarıyla Allah yolunda savaşmak istemediler..."

Ayette sözü edilen kişilerin çeşitli mazeretler üreterek çıkmadıkları sefer Tebük Gazvesi'dir. Sefere çıkmayanların 80 küsur kişi oldukları ifade edilmektedir. Bu kişilerden bir kısmı birbirlerine, "Hava çok sıcak ve yol da çok uzak." şeklinde telkinlerde bulunmuşlardır. Bu yüzden bu kişilerin münafık oldukları belirtilmiştir²⁸ ve nihayet 84. ayette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hitaben onların cenaze namazlarını kılmaması emredilmiştir.

²⁵ Kummî, *Tefsir*, 181-183.

²⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/487.

²⁷ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/307; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/372.

²⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 11/187-188.

Kummî, Tebük Gazvesi ile ilgili olan ve yukarıda bir kısmını aldığımız Tevbe Suresi'nin 81 ile 84. ayetlerinin tefsirinde Hz. Ali'nin (r.a.) hilâfeti ile ilgili yorum yapmıştır. Bu yoruma göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Tebük Gazvesi'ne çıkarken Medine'de yerine Hz. Ali'yi (r.a.) bırakmıştır. Münafıklar bu durumdan hoşnut olmamış ve onun vekil bırakılmasının ancak bir uğursuzluk olduğunu dillendirmişlerdir. Bunu duyan Hz. Ali (r.a.) hemen silahını kuşanmış ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanına ulaşmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) neden geldiğini sorduğunda o da hadiseyi anlatmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.): "Münafıklar yalan söylemişler. Ey Ali! İstemez misin Hârûn'un (a.s.) Mûsâ (a.s.) yanındaki durumu gibi sen benim kardeşim ol; ben de senin kardeşin olayım? Şu kadar var ki benden sonra peygamber gelmeyecektir. Sen benim ümmetime (benden sonra) halifem, vezirim ve dünyada da ahirette de kardeşimsin." demiştir. Bu sözler üzerine Hz. Ali (r.a.) Medine'ye dönmüştür.²⁹

Aynı ayetlerin tefsiri için Tûsî'ye baktığımızda, Kummî'nin aksine Hz. Ali'nin (r.a.) hilâfeti ile ilgili bir bilgiye rastlamamaktayız. Bu ayetin tefsirinde Tûsî, münafıkların Tebük Gazvesi'ndeki tutumuna değinmekle yetinmiştir.³⁰ Bu anlamda Tûsî'nin tefsirinde sünî tefsirlerdeki bilgilerden farklı, kayda değer bir yorum göze çarpmamaktadır.³¹

1. 4. 1. Yorumların Tahlili

Öncelikle Kummî'nin rivayetinde hiçbir senedin bulunmadığını vurgulamamız gerekmektedir. Yine Kummî hiçbir ravi ismi zikretmeksizin yukarıdaki rivayeti aktarmaktadır. Elbette bu da bu rivayetin sıhhati hususunda tereddüde yol açmaktadır. Ayrıca Tûsî'nin de ifade ettiği gibi ayetin seferden geri duran münafıklara hitap ettiği aşikârdır. Buna rağmen Kummî'nin ayeti hilâfet ile ilişkilendirme çabasının yanlışlığı ortadadır.

1. 5. Hûd, 11/12

"فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَاتٍ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ كَتْرٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ
وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ"

"Neredeyse 'Ona bir hazine indirilse veya onunla beraber bir melek gelse ya!' demelerinden dolayı canın sıkılarak sana vahyedilen ayetlerin bir kısmını tebliğ etmeyi terk edeceksin! Sen ancak bir uyarıcısın. Allah her şeye vekildir."

Kureyş müşrikleri Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ayetteki gibi isteklerde bulduklarında Nebi (s.a.s.) hidayete ermeleri umuduyla müşrikleri yeren ayetleri onlara okumamayı içinden geçirir gibi olunca bu ayetin nâzil olduğu kaydedilmiştir.³²

Kummî'ye göre ise yukarıdaki ayetin nüzul sebebi şu şekildedir:

"Bir gün Hz. Peygamber (s.a.s.) Hz. Ali'ye; 'Ey Ali, bu gece Allah'tan seni vezirim yapmasını istedim ve yaptı; Vasim yapmasını istedim, yaptı ve

²⁹ Kummî, *Tefsir*, 270.

³⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/166-169.

³¹ İbn. Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudî Arabistan: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1999), 6/1854-1857; et-Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, 14/397-409.

³² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 11/273.

ümmetime seni halife kılmasını istedim, onu da yaptı.’ dedi. Münafıklardan biri ‘Vallahi küçük bir kap hurma Muhammed’in (s.a.s.) Rabbinden istediği şeyden daha hayırlıdır. Hâlbuki kendisini destekleyecek bir melek ya da içinde bulunduğu durumdan kendini kurtaracak mal varlığı isteyebilirdi. Allah onun duasını hak da olsa batıl da olsa kabul edecekken o Rabbinden sadece Ali’yi diledi.’ dedi. Bunun üzerine bu ayet nâzil oldu.”³³

Nüzûl sebebi olarak aktardığı bu rivayetten Kummî’nin, söz konusu ayetten Hz. Ali’nin, kendisinden sonra halife olması gerektiğini işaret ettiği sonucuna vardığı anlaşılmaktadır.

Tûsî’ye göre ise bu ayette Allah Teâlâ Hz. Peygamber’i (s.a.s.) tebliğ görevini yapması konusunda uyarmakta ve cesaretlendirmektedir. Bu görevi yaparken karşılaşıcağı zorluklar karşısında zaman zaman sıkılıp bunalacağını kendisine hatırlatmaktadır. Müşriklerin, “Kendisine bir hazine indirilse...” şeklindeki sözlerinden korkarak görevini unutmaması ve vazgeçmemesi gerektiği konusunda onu uyarmaktadır.³⁴

1. 5. 1. Yorumların Tahlili

Kummî, Tûsî’nin de ifade ettiği gibi ayet Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ağır görevinin yanında bir de müşriklerin eziyetleri eklenince ona görevini hatırlatarak kendisini zinde tutmak, teselli etmek, cesaretlendirmek gibi sebeplerden dolayı inmişken hadiseyi tamamen bağlamından koparmaktadır. Kummî, nüzûl sebebi olarak aktardığı rivayetle, söz konusu ayetin Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’den (s.a.s.) sonra halife olması gerektiği sonucunu çıkartarak konuyu farklı mecralara sürüklemektedir.

Sünnî müfessirler de bu ayetin tefsirinde Tûsî ile benzer yorumlar yapmışlardır.³⁵ Mâturîdî, bu ayetteki “لعل” kelimesinin iki ihtimal taşıdığını ifade etmektedir:

1. “Her ne kadar Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu görevi terk etmediği malum olsa da yine de tebliğ görevini terk etme anlamına gelmektedir. Şu ayetlerde de aynı durum söz konusudur: وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ “sakın müşriklerden olma.” (el-En’âm 6/14; Yûnus 10/105; el-Kasas 28/87.); فَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ “sakın şüpheye düşenlerden olma.” (el-Bakara 2/147; el-En’âm 6/114; Yûnus 10/94.)

2. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu görev esnasında karşılaştığı zorluklar neticesinde ümitsizliğe kapılma ihtimalini ifade etmektedir. Bu ihtimale karşı da Hz. Peygamber (s.a.s.) adeta uyarılmaktadır.”³⁶

³³ Kummî, *Tefsir*, 301.

³⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/315.

³⁵ Taberî, *Câmi’ul-Beyân*, 12/342; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Îsâ b. Muhammed el-Mürri İbn Ebî Zemenîn, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Huseyn b. ‘Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 2002), 2/281; İbn. Ebî Hâtim, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 6/2008; Mekkî b. Ebî Tâlib, Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî’n-nihâye fî ‘ilmi me’âni’l-Kur’ân ve tefsirihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni ‘ulûmihî*, thk. eş-Şâhid el-Büşeyhî (Sharjah (Şârîka-BAE): Mecmû’atu Buhûsî’l-Kitâbi ve’s-Sünneti, 2008), 5/3357-3358.

³⁶ Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 7/137-139.

1. 6. Kehf, 18/84

“وَأْتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا”

“Ona her şey için bir yol öğrettik.”

Bu ayetler, Yahudilerin Hz. Peygamber’e (s.a.s) Zülkarneyn (a.s.) hakkında soru sormalarının ardından nâzil olmuştur. Ayette Zülkarneyn’e (a.s.) ilmin sebeplerinin verildiği ifade edilmektedir.³⁷ Yani kendisine her türlü bilgiyi kullanabilmesinin yolunun gösterildiği aktarılmaktadır.

Yukarıdaki ayet ile ilgili Kummî babasından rivayetle şöyle bir hadise nakletmektedir: Hz. Ali’nin (r.a.) yanına bir adam gelir ve kendisine birtakım sorular soracağını söyler. Eğer bu soruları cevaplayabilirse kavminin kendisine kötülük yaptığının ve halifelik görevinin kendisinin hakkı olduğunun; cevaplayamazsa kendisinin, kavminin diğer insanlarından hiçbir farkı olmadığını ortaya çıkacağını söyler. Hz. Ali de (r.a.) soruları yanında bulunan oğlu Hz. Hasan’a sormasını ister. Hz. Hasan tüm soruları cevaplayınca adam: “Allah’tan başka ilah olmadığına, Muhammed’in (s.a.s.) O’nun kulu ve elçisi olduğuna, senin de Muhammed’in (s.a.s.) vasîsi, ve onun ümmetinin halifesi olduğuna şahitlik ederim ve etmeye devam edeceğim.” der ve 12 imamın isimlerini tek tek sayarak bunların da Hz. Ali’den (r.a.) sonra halife olduklarına şahitlik eder. Adam gittikten sonra Hz. Ali (r.a.) oğluna gelenin Hızır (a.s.) olduğunu bildirir.³⁸ Kummî, aktardığı bu rivayetle, Hz. Peygamber’den (s.a.s.) sonra Hz. Ali’nin halife olması gerektiğini ima etmektedir.

Tûsî’ye göre bir önceki ayette (Kehf, 18/83) bir grup Yahudi’nin Hz. Peygamber’e (s.a.s.) Zülkarneyn’i (a.s.) sormaları üzerine onun hakkında bilgi verileceği ifade edilmektedir. Tûsî soru soranların Mekkeli müşriklerden bir grup olduğuna dair bir rivayet de aktarmaktadır. Ardından Allah Teâlâ Hz. Zülkarneyn (a.s.) hakkında bilgi vermektedir. Tûsî burada İbn-i Abbâs, Katâde, Dahhâk ve İbn-i Cüreyc’in (ö. 150/767) görüşlerini aktarmaktadır. Buna göre وَأْتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا “Ona her şey için bir yol öğrettik.” ifadesi, “ istediği şeyleri yapabilmenin ilmi kendisine verilmiştir.” anlamına gelmektedir. Tûsî, onu istediği şeye ulaştıracak ilmin kendisine verildiğini ifade ederek konuyu kapatmaktadır.³⁹ de bu ifadelerden çok farklı bir yoruma rastlamamaktayız.

1. 6. 1. Yorumların Tahlili

Aslında Kummî’nin ayeti tefsir ederken rivayet ettiği bu hadisenin tarihi açıdan tutarsızlıklar barındırdığı aşikârdır. Bu tutarsızlığı görebilmek için başka tefsirlere göz gezdirmemize de gerek yoktur. Zira isimleri sayılan imamların çoğunu Hz. Ali’nin (r.a.) tanınması mümkün değildir; o bu isimlerin çoğundan önce vefat etmiştir. Dolayısıyla bu hadisenin yaşanmış olamayacağı da böylece açığa çıkmaktadır. Burada Kummî’nin meseleyi ruhanî bir kılıfa bürüyerek mezhebî taassubunu meşrulaştırma çabası sezilmektedir. Üstelik Kummî bunu, ayetin Zülkarneyn ile ilgili olduğu ayan beyan ortada iken yapmaktadır. Kummî’nin bu

³⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2/599-600; Yahyâ b. Sellâm et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2004), 1/201; Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 15/368-372.

³⁸ Kummî, *Tefsir*, 403.

³⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 7/67-68.

çabası aslında rivayet ve dirayetiyle sahih dine dayanmayan tüm dinî oluşumların müracaat ettikleri kurtarıcı bir liman gibi gözükmemektedir. Tûsî ise konuyu Sünnî tefsirlerde geçtiği gibi ele almaktadır. Zaten ayetin bağlamı dikkate alındığında başka bir şekilde ele alınması mümkün gözükmemektedir.

1. 7. Enbiyâ, 21/34-35

”وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَآئِينَ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْحَيْرِ فَتْنَةً وَلِيْنَا تُرْجَعُونَ“

“Senden önce de hiçbir beşeri ölümsüz kılmadık. Şimdi sen ölürsen onlar ebedî mi kalacaklar? Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi denemek için kötülük ve iyilikle imtihan ederiz. Sonunda bize döneceksiniz.”

Bu ayetin nüzul sebebi olarak şu hadise zikredilmektedir: Bir gün Hz. Peygamber’e (s.a.s.) vefat edeceği söylenince o: “Yâ Rabbî ben ölünce ümmetimin hali ne olacak?” diye sordu. Bunun üzerine bu ayet nâzil oldu.⁴⁰ Kurtubî ise müşriklerin Hz. Peygamber’in (s.a.s.) nübüvvetinin batıl olduğunu savunmak için onun hakkında, “O bir şairdir. Diğer şairler nasıl ölüyorsa her an onun da ölmesini bekliyoruz.” sözleri üzerine bu ayetin nâzil olduğunu ifade etmektedir. Buna göre ayetin manası, “Senden önce de nebiler vefat etmişlerdi. Ama Allah dinine sahip çıkarak onu muzaffer kılıp korudu. Sen vefat edince de senin dinini ve şeriatını korur.” şeklindedir.⁴¹

Kummî de bu ayetlerin Hz. Peygamber’i (s.a.s.) teselli etmek için nâzil olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) kendisinden sonra Ehl-i beyt’in özellikle hilâfet konusunda başına gelecek musibetleri haber vermiş, o da buna çok üzölmüştür. Bunun üzerine Allah Teâlâ bu ayetleri indirmiştir.⁴²

Tûsî’ye göre bu ayette Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e (s.a.s.) her canlının öleceğini haber vermektedir. فَهُمْ الْخَالِدُونَ ifadesinin başında “fâ” harfinin bulunması ile ilgili; şayet başında “fâ” harfi olmasa mananın iki şekilde anlaşılacağını ifade etmektedir:

“1. “Fâ” harfinin yerine mahzûf bir مُرَادَةً/istiyorlar kelimesinin olması caizdir. Bu durumda anlam “Onlar ebedî olarak dünyada kalmak mı istiyorlar?” şeklinde olacaktır.

2. فَهُمْ الْخَالِدُونَ ifadesinin şart cümlesinin cevabı olarak gelmesi de caizdir.

Bu durumda cümlenin takdiri فَهُمْ الْخَالِدُونَ إِنْ مِتَّ /şayet sen ölürsen onlar baki mi kalacaklar? şeklinde olacaktır.”⁴³

⁴⁰ Celâluddîn es-Süyûtî, *Lubâbu’n-nukûl fî esbâbi’n-nüzûl* (Beirut: Muessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, 2002), 175.

⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/201-202.

⁴² Kummî, *Tefsir*, 427.

⁴³ Tûsî, *et-Tibyân*, 7/189-190.

1. 7. 1. Yorumların Tahlili

Zikredilen ayetlerin Hz. Peygamber’i (s.a.s.) teselli etmek için nâzil olduğu doğru olabilir ancak teselli sebebi Kummî’nin zikrettiği gibi değildir. Kummî hemen her ayette olduğu gibi bu ayeti de kendi ideolojisi doğrultusunda aktarmaktadır.

Tûsî ise ayetle ilgili olarak dilsel tahlillerde bulunmuş; Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e (s.a.s.) her canlının öleceğini haber verdiğini ifade etmiş ve bununla ilgili herhangi bir sebep zikretmemiştir.

1. 8. Şûrâ, 42/7

“...فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ”

“...Bir grup cennette, bir grup da cehennemdedir.”

Yukarıdaki ibarenin bulunduğu ayette, Kur’an’ın Hz. Peygamber’e (s.a.s.) Mekke ve etrafını yani tüm yeryüzünü, vuku bulmasında hiçbir şüphe bulunmayan “Cem’ Günü” yani mahşer günü hakkında uyarması için gönderildiğinden; mahşerdeki bu toplanmanın ardından insanların bir grubunun cennete, bir grubunun da cehenneme gireceğinden bahsedilmektedir.⁴⁴

Bu ayetin tefsirinde Kummî, Hz. Ali-Muâviye çekişmesine atıf yapmaktadır. Söz konusu anlaşmazlık Rum kralının kulağına gidince durumu öğrenmek için casuslarını gönderir. Casuslarından gerekli bilgileri aldıktan sonra beytûmalinden putlarını çıkartır ve onlara bakarak “Ehl-i Şam’ın” (Muâviye) dalâlette, “Ehl-i Kûfe’nin” (Hz. Ali) ise doğru yolda olduğunu ifade eder. Ardından her ikisine de birer mektup yazarak her ikisinden de aile halkından en bilgili olanını göndermelerini ister. Muâviye Yezîd’i, Hz. Ali de Hz. Hasan’ı gönderir. Kral her ikisine de aynı soruları sorar. Yezid hiçbirine cevap veremez. Hz. Hasan ise her soruya tek tek cevap verince kral Muâviye’ye bir mektup daha yazar ve şunları söyler: “Şüphesiz ki Allah Peygamberinden sonra, Tevrât, İncil, Zebûr ve Kur’ân’ın bilgilerini kime vermişse hilâfet onun hakkıdır.” Hz. Ali’ye de bir mektup yazar ve “Hilâfet senin ve çocuklarının hakkıdır.”⁴⁵

Aynı ayetin yorumunda Tûsî, Allah Teâlâ’nın kıyamet gününde insanları sınıflandırdığını ifade etmektedir. Buna göre insanların bir kısmı itaatleri sebebiyle cennete girecek; bir kısmı da isyanlarının karşılığı olarak cehenneme gireceklerdir. Tûsî bu konuda başka bir tafsilat vermemektedir.⁴⁶

1. 8. 1. Yorumların Tahlili

Tûsî, ayette geçen ifadeleri dikkate alarak bir değerlendirme yapmıştır. Sünnî tefsirlerde de bundan farklı bir duruma rastlamamaktayız.⁴⁷ Zaten ayetin insanların kendi yapıp ettiklerinden dolayı bir kısmının cennete bir kısmının da cehenneme gideceklerini ifade ettiği açık olduğu için yapılması gereken de budur. Buna rağmen Kummî konuyu yine anlamsız bir şekilde hilâfet meselesine getirmeyi başarmıştır.

⁴⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, III/764.

⁴⁵ Kummî, *Tefsir*, 611-614.

⁴⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 9/109.

⁴⁷ Taberî, *Câmi’ul-Beyân*, 20/470; Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Bahru’-ulûm* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993), 3/191; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğin-nihâye*, 10/6561-6562.

1. 9. Zuhruf, 43/45

“وَسَأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ”

“Rahmân’dan başka tapılacak ilâhlar belirleyip belirlemediğimizi senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize bir sor.”

Bu ayet tevhit akidesine delâlet etmektedir. Zira tüm peygamberler Allah’tan başka ilah olmadığı konusunda ittifak halindedirler. Ayet-i Kerime Hz. Peygamber’den (s.a.s.) bu durumu o peygamberlere tabi olanlara sormasını telkin etmektedir. İbn. Abbas’tan gelen bir rivayette ise Hz. Peygamber (s.a.s.) isrâ gecesi peygamberlere namaz kıldırdıktan sonra Cebrâîl (a.s.) onlara bu soruyu yöneltmesini istemiş, Hz. Peygamber (s.a.s) de bundan şüphe duymadığını ifade ederek soruyu sormamıştır.⁴⁸

Kummî bu ayeti tefsir ederken bir rivayet nakletmektedir. Bu rivayete göre Ömer b. Hattâb’ın (r.a.) azatlı kölesi Nâfi’ b. Ezrak, onuncu Emevî halifesi Hişâm b. Abdümelik⁴⁹ ile birlikte Hac’da idi. Nâfi’, Ebû Ca’fer’i etrafında insanlar toplanmış bir halde görünce Hişâm b. Abdümelik’e onun kim olduğunu sordu. Hişâm Ebû Ca’fer’i tanıınca Nâfi’ onun yanına gidip ancak bir peygamberin veya peygamber vasîsinin ya da peygamberin vasîsinin vasîsinin cevaplayabileceği sorular soracağını söyledi. Yanına giderek yukarıdaki ayet ile neyin kastedildiğini sordu. O da İsrâ gecesinde Allah’ın bütün peygamberleri Beyt-i Makdis’te topladığını; Cebrâîl’e (a.s.) ezan ve kamet getirmesini emrettiğini ve Cebrâîl’in (a.s.) kamet getirirken “حَيِّ عَلَىٰ خَيْرِ الْعَمَلِ/Haydi en hayırlı amele” cümlesini okuduğunu ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) orada hazır bulunanlara namaz kıldırdıktan sonra bu ayetin nâzil olduğunu söyledi. Ardından Allah Resûlü (s.a.s.) orada hazır bulunan peygamberlere neye şahitlik ettiklerini ve kime kulluk yaptıklarını sorduğunu, onların da “Allah’tan başka hiçbir ilah olmadığına, O’nun bir ve tek olduğuna, benzerinin bulunmadığına ve senin Allah’ın Resûlü olduğuna şahitlik ederiz. Bizden bu şekilde söz alındı.” şeklinde cevap verdiklerini ilave etti. Bu cevap üzerine Nâfi’, Ebû Ca’fer’i tasdik ederek “Allah’a yemin olsun ki ey Ebû Ca’fer, sizler Allah Resûlü’nün vasîleri ve halifelerisiniz. İsimleriniz Tevrat, İncil, Zebûr ve Kur’ân’da vardır. Siz halifelîğe diğerlerinden daha layıksınız.” şeklinde cevap verdiklerini söyledi.⁵⁰

Aynı ayetin tefsirinde Tûsî iki görüş nakletmektedir. Buna göre Katâde ve Dahhâk “وَسَأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا” ifadesinde sorulması gereken grubun Ehl-i Kitap olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer görüşe göre bu sorunun, İsrâ gecesi Beytu’l-Makdis’te toplanan peygamberlere sorulması gerekmektedir. Tûsî bu iki görüşü zikrettikten sonra ikinci görüşü tercih etmektedir. Bu tercihten sonra başka görüşleri de zayıf görüşler şeklinde aktarmakta ve konuyu bu şekilde bitirmektedir. Kummî’nin yukarıda aktardığı hadise ile ilgili herhangi bir bilgiye yer vermemektedir.⁵¹

⁴⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 6/4276-4277.

⁴⁹ Hişâm b. Abdümelik hakkında daha geniş bilgi için bk. Nadir Özkuyumcu, “Hişâm b. Abdümelik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/148-150.

⁵⁰ Kummî, *Tefsir*, 624-625.

⁵¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 9/152.

1. 9. 1. Yorumların Tahlili

Zikredilen ayetin bağlamına baktığımızda konunun Allah'ın varlığı ve birliği olduğunu görmekteyiz. Buna rağmen Kummî'nin rivayetler vasıtasıyla kendi inancına referans bulma çabaları anlamsız ve geçersizdir. Tûsî ise bu sorunun sorulması gereken grubun Ehl-i Kitap olduğunu ya da İsrâ gecesini toplanan peygamberlere sorulmasının kastedildiğini ifade ederek makul çerçevenin dışına taşmamıştır. Tûsî'nin aktardığı ilk görüşü Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde de görmekteyiz: "Ey Muhammed (s.a.s.), sor bakalım Ehl-i Kitâb'ın inananlarına, kendilerine Allah'tan başkasına kulluğu emreden bir peygamber gelmiş mi?"⁵² Mâturîdî de sorunun Ehl-i kitâba sorulduğunu peşinen kabul ederek bu sorunun onlara sorulmasının sebebini tartışmaktadır. Özet olarak Mâturîdî'ye göre bu soru Ehl-i kitâba, onları kınamak, ayıplamak, uyararak ve onlara gerçeği söyletme için sorulmuştur. Muhatabın Hz. Peygamber (s.a.s.) olduğu açık olmasına rağmen başkasının sorması da emredilmiş olabilir. Ayetin şu anlama gelmesi de ihtimal dâhilindedir: "Şayet bunu onlara (Ehl-i kitâba) sorsan hep bir ağızdan 'Hiçbir peygamber Allah'tan başkasına kulluk için gönderilmemiştir.' diyeceklerdir."⁵³ Bu sorunun muhatabının İsrâ gecesinde diğer peygamberler olması mümkündür. Diğer peygamberler hayatta olmadığına göre sorulacak grubun o peygamberlere inandığını söyleyen Ehl-i kitap olması da imkân dâhilindedir. Fakat ayetin hiçbir kesime soru sorulmasını kastetmediği; şayet sorulsa da verilecek cevabın "Hiçbir peygamber Allah'tan başkasına kulluk için gönderilmemiştir." şeklinde olacağını vurgulanmış olması daha makul gözükmektedir. Ancak Kummî'nin aktardığı rivayet vasıtasıyla konuyu hilâfete taşımasının makul hiçbir gerekçesi olamaz.

1. 10. Câsiye, 45/23

”أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوِيَهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَحَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ عِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ
اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ“

“Arzularını ilah edinen, Allah'ın bir bilgiye göre saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Artık onu Allah'tan başka kim doğru yola getirecek? Hiç düşünmez misiniz?”

Kureyş müşrikleri bazen bir müddet taştan putlara taparlardı, bir zaman sonra ondan daha iyisini bulduklarında o putları bırakır başkalarına taparlardı. Bunun üzerine bu ayet nâzil oldu.⁵⁴ Ayet canının her istediğini yaparak arzularını ilah haline getirerek ona adeta tapan kişileri kastetmektedir.⁵⁵

Kummî bu ayetin, Hz. Peygamber'in (s.a.s) vefatından sonra yapılan halife seçiminde Hz. Ali'nin (r.a.) halifelik hakkının gasp edilmesi ile ilgili olduğunu iddia etmektedir. Ona göre ayet Kureyş kabilesi hakkında inmiştir ancak hadise Hz. Peygamber'den (s.a.s) sonra vuku bulmuştur. Yani hevasını ilah edinen ve Allah'ın saptırdığı kişiler Hz. Ali'nin (r.a.) halifelik hakkını gasp eden kişilerdir.⁵⁶ Tûsî bu ayeti olması gerektiği gibi genel anlamda ele almaktadır. Ona göre arzu ve isteklerin ilah

⁵² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/796.

⁵³ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/253-254.

⁵⁴ Süyûtî, *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*, 231.

⁵⁵ Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, 21/92-93.

⁵⁶ Kummî, *Tefsir*, 635.

şeklinde isimlendirilmesi, isyankâr bir kişinin arzularına tâbi olması ve istediği her şeyi yapması sebebiyledir. Allah'ın bir bilgiye göre saptırması ise kişinin doğru yoldan sapacağını bildiği ve bunu hak ettiği içindir. Kalbini ve kulaklarını mühürlemesi, Allah'ın, kişinin kalbine ve kulaklarına küfrüne ve dalâletine bir alamet kılması ve azabı hak etmesinden dolayıdır. Allah'ın, bu alameti, kişinin kalbine ve kulaklarına koyması onun iman ve itaat etmesine engel olmaz. Gözlerine perde çekmesi ise bir âmâyâ benzetilmiştir. Çünkü kâfir, gördüğü bir şeyden faydalanmaz ve ona itibar etmezse sanki onu görmüyormuş gibidir.⁵⁷

1. 10. 1. Yorumların Tahlili

Zikredilen ayetin öncesindeki ve sonrasındaki ayetlere baktığımızda ayetlerdeki konunun şirkle ilişkili olduğunu ve Kur'ân'ın nüzul döneminde yaşayan müşriklerden ve onların davranışlarından bahsettiğini rahatlıkla görebiliriz. Zaten Kummî de ayetin Kureyş hakkında indiğini kabul etmektedir. Evet, ayet Kureyş müşrikleri ve onların tutumu hakkında inmiştir⁵⁸ ama genel anlamda arzu ve istekleri doğrultusunda yaşayan herkese hitap eder, denilebilir; doğrusu da budur. Ancak Kummî'nin yaptığı gibi umumî olan bir konuyu özel tek bir hadiseye indirgemek doğru bir yaklaşım değildir. Böyle yapılırsa o takdirde herhangi bir ayetin isteyen istediği bir hadise hakkında nâzil olduğunu iddia edebilir ki usul tanımamanın en bariz sonucu ve çıkmazı da budur. Buna mukabil Tûsî ayeti olması gerektiği gibi genel anlamda ele almış ve o şekilde yorumlamıştır.

1. 11. Necm, 53/10

“فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ”

“Allah kuluna böylece vahyetti.”

Surenin 5 ila 18. ayetlerinin İsrâ ve Mirac Gecesi esnasında yaşananları anlattığı ifade edilmektedir.⁵⁹ Yukarıdaki ayette Râzî, vahyedenin Cebrâil (a.s.) olabileceği gibi Allah Teâlâ olabileceğini belirtmektedir.⁶⁰ Burada öznenin Cebrâil (a.s.) olduğu kabul edilmesi durumunda mana, “Cebrâil (a.s.), Allah'ın, kulu Muhammed'e (s.a.s.) gönderdiği vahiyleri ona getirip öğretti.” şeklinde olur. İkinci ihtimale göre ise ayet şöyle yorumlanmıştır: “Resûlullah Rabbine öylesine yaklaştı ki aradaki vasıtalar kalktı ve Allah Teâlâ kuluna vahyini doğrudan doğruya verdi. Bu âyetlerde Mirac sırasındaki gelişmelerin anlatıldığı kabul edildiği takdirde ikinci yorum daha kuvvetli olmaktadır.”⁶¹

Kummî ise bu ayeti hilâfet ile ilişkilendirmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ayette zikredilen vahyin mahiyeti sorulunca şöyle cevap vermiştir:

“Allah bana Ali'nin (r.a.) vasîlerin efendisi, muttakilerin imamı, yağız atlı süvarilerin komutanı ve nebilerin sonuncusunun tayin ettiği ilk

⁵⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 9/195.

⁵⁸ Ayetin nüzul sebebinin tek bir kişi olduğunu söyleyenler de vardır ancak adı geçen bu kişi de Kureyş'tendir. Mesela Mukâtil b. Süleymân ayette kastedilen kişinin Kureyş Kabilesi'nden Hâris b. Kays es-Sehmî olduğunu; bu kişinin İslâm ile alay ettiğini ve hevasına uyararak putlara taptığını ve Allah'ın da bu yüzden onu saptırdığını ifade etmektedir.

⁵⁹ Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, 22/11, 15.

⁶⁰ Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 28/288.

⁶¹ *Kur'ân Yolu* (Erişim 27 Mayıs 2023), en-Necm 53/5-18.

halifesi olduğunu vahyetti.” Oradakiler söze girerek, “Bu durum Allah ve Resûlü’nden mi?” diye sordular. Allah da Hz. Peygamber’e (s.a.s) “Onlara de ki, مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى “Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı.” (en-Necm 53/11.) buyurdu. Sonra da onların bu sözünü şöyle reddetti: أَفْتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى “Şimdi siz şüpheye düşüp gördükleri hakkında onunla mı tartışıyorsunuz?” (en-Necm 53/12.) Hz. Peygamber (s.a.s) sözlerine şöyle devam etti: “Bana insanlara yönetici olarak onu tayin etmem emredildi. Ben diyorum ki, bu (Hz. Ali) benden sonra velinizdir. Bu, tufan günü Hz. Nûh’un (a.s.) gemisi mesabesindedir. Kim o gemiye binirse kurtulur; kim de dışarıda kalırsa boğulur.”⁶²

Tûsî ise ayette geçen vahyin mahiyetine değinmemekte ve Cebrâîl’in (a.s.) Allah’tan aldığı vahyi Hz. Muhammed’e (s.a.s.) ilettiğini ifade etmekle yetinmektedir. مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى “Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı.” ayetinin (en-Necm 53/11.) tefsirinde ise miracın ruh ile mi yoksa hem ruh hem de beden ile mi vuku bulduğu tartışmalarına değinmektedir. Bu görüşleri ve sahiplerini zikrettikten sonra da müfessirlerin çoğunluğunun bu hadisenin hem ruh hem de bedenle vaki olduğu görüşünde olduklarını ifade etmektedir. Kendisinin de bu görüşü benimsediği kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. أَفْتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى “Şimdi siz şüpheye düşüp gördükleri hakkında onunla mı tartışıyorsunuz?” ayetinde (en-Necm 53/12.) kıraat farklılıklarına değinerek أَفْتُمَارُونَهُ şeklinde okunduğunda “Onun gördüğü şey hakkında onunla mücadele mi ediyorsunuz?” anlamının; أَفْتُمَارُونَهُ şeklinde okunduğunda ise “Onun gördüğü şeyi inkâr mı ediyorsunuz?” anlamının ortaya çıkacağını belirtmektedir.⁶³

1. 11. 1. Yorumların Tahlili

Söz konusu ayete baktığımızda sürenin başlangıcından itibaren vahyin nâzil olmasıyla ilgili birtakım bilgiler verildiği görülmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) müşriklerin iddia ettikleri gibi yolunu şaşırmadığı; aksine kendisine vahyin Allah tarafından geldiğini vurguladığı da anlaşılmaktadır. Ancak Kummî her zaman yaptığı gibi genel anlamda vahiy süreci ile ilgili ifadeleri hilâfet meselesine hasretmiş, umum ifade içeren ayeti hususileştirmiştir. Bu durumda da Kummî’nin ifadelerinden, sanki bahsi geçen vahiy ile alakalı durum sadece hilâfet ve Hz. Ali (r.a.) ile ilgili imiş gibi anlaşılmaktadır. Hâlbuki daha önce vurguladığımız gibi söz konusu ayetler genel anlamda vahiy süreci ile ilgilidir. Tûsî’nin ise Kummî’nin yaptığı gibi ayetleri hasretmediği; bu ayetlerin vahiy süreciyle ilgili olduğunu kabul ettiği, ayetleri ele alışına bakıldığında anlaşılmaktadır.

1. 12. Tahrîm, 66/1-2

”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَتَّغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١﴾ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلِيكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٢﴾“

⁶² Kummî, *Tefsir*, 670-671.

⁶³ Tûsî, *et-Tibyân*, 9/319-320.

“Ey Nebi! Allah’ın sana helâl kıldığı şeyi, eşlerinin rızasını kazanmak için neden kendine haram kılıyorsun? Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir. Allah size (bazı durumlarda) yeminlerinizi çözmeyi meşrû kılmıştır. Allah sizin yardımcınızdır; O bilendir, hikmet sahibidir.”

Bu ayetlerin sebep-i nüzûlü hakkında birden fazla rivayet bulunmaktadır.⁶⁴ Biz burada sahih hadis kaynaklarımızda bulunan rivayeti aktarmakla yetineceğiz:

“Hz. Âişe (r.a.) anlatıyor: Efendimiz (s.a.s.) bir gün Zeyneb bint-i Cahş’ın evindeyken orada bal şerbeti içti. Biz Hafsa (r.a.) ile şöyle sözleştik: Eğer Nebi (s.a.s.) yanımıza gelirse ona, ağzın meğafır kokuyor. Meğafır mi yedin, diyelim. Efendimiz (s.a.s.) onlardan birinin yanına gelince sözleştikleri gibi yaptılar. Efendimiz (s.a.s.) da: ‘Hayır, Zeynep binti Cahş’ın yanında bal şerbeti içtim. Bir daha asla onu içmem.’ dedi. Bunun üzerine bu ayetler nâzil oldu.”⁶⁵

Kummî’ye göre ise bu ayetin nüzulüne sebep olan hadise şudur:

“Allah Resûlü (s.a.s.) eşlerinin bazılarının evlerinde olduğunda Mâriye Vâlidemiz (r.a.) o evin hizmetinde bulunurdu. Efendimiz (s.a.s.) bir gün Hafsa Vâlidemiz’in (r.a.) evinde bulunduğu sırada Hafsa Vâlidemiz (r.a.) haceti için dışarıya çıktı. Efendimiz (s.a.s.) hemen Mâriye (r.a.) ile birlikte oldu. Hafsa (r.a.) bunu anlayınca çok kızdı ve Rasulullah’a (s.a.s.) yönelerek: “Yâ Rasulallah (s.a.s.), bu benim günüm, benim evim ve benim yatağım!” dedi. Efendimiz (s.a.s.) ondan utandı ve şöyle dedi: “Yeter! Ben Mâriye’yi (r.a.) kendime haram kıldım. Bundan sonra bir daha asla onunla birlikte olmam. Sana bir sır veriyorum; eğer bu sırrı ifşa edersen Allah’ın, meleklerin ve tüm insanların laneti senin üzerine olsun. Benden sonra Ebû Bekir (r.a.) hilâfeti üstlenecek, ondan sonra da baban...”. Hafsa Vâlidemiz (r.a.) bunu sana kim haber verdi, diye sorunca Efendimiz (s.a.s.) “Allah haber verdi.” dedi. Hafsa (r.a.) bunu hemen Âişe Vâlidemiz’e (r.a.) Âişe Vâlidemiz de (r.a.) babası Ebû Bekir’e (r.a.) haber verdi. Ebû Bekir (r.a.) Ömer’e (r.a.) gelerek: “Âişe (r.a.) Hafsa’dan duyduğu (r.a.) bazı şeyleri bana söyledi; ben onun sözüne güvenmiyorum. Sen Hafsa’ya (r.a.) bunu sor.” dedi. Ömer (r.a.) sorunca Hafsa (r.a.) söylenenleri doğruladı.⁶⁶ Böylece isimleri zikredilenler Allah Rasûlü’nü (s.a.s.) adeta zehirlemişler ve yaşanan bu hadise nedeniyle bu ayetler inmiştir.”⁶⁷

Tûsî aynı ayetin sebep-i nüzulü hakkında iki hadise zikretmektedir:

⁶⁴ Rivayetler için bk. Vâhidî, *Esbâbu Nuzûli’l-Kur’ân*, 459-431.

⁶⁵ Buhârî, *Kitâbu’t-Talâk*, 8; Müslim, *Kitâbu’t-Talâk*, 20; Ebû Dâvûd, *Kitâbu’l-Eşribe*, 11; Nesâî, *Kitâbu’t-Talâk*, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6, 221. Bu konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Mehmet Azimli, Hz. Peygamber’in Boşanması, Erişim Tarihi: 10.04.2023 <http://www.islamtarihi.net/2017/07/hz-peygamberin-bosanmas-i.html>

⁶⁶ Burada Hafsa Vâlidemiz’e (r.a.) kabul edilemez bir hakaret sezilmektedir. Şöyle ki; Hafsa Vâlidemiz (r.a.) aktarılan rivayete göre bu sırrı saklamadı. Böylece Kummî’ye göre Allah’ın, meleklerin ve tüm insanların laneti onun üstüne olmuştur. Ayrıca sadece ona değil adı geçen diğer sahabîlere yapılan hakaret de satır aralarında görülmektedir.

⁶⁷ Kummî, *Tefsir*, 710-711.

1. “Hz. Peygamber, (s.a.s.) eşi Hafsa’yı (r.a.) memnun etmek ve gönlünü almak için Mâriye’ye (r.a.) bir daha yaklaşmayacağına dair yemin ederek onu kendi nefesine haram kıldı. Çünkü Hafsa (r.a.) Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Mâriye (r.a.) ile vuku bulan hadisesinden dolayı onu kıskanmıştı. Hz. Peygamber (s.a.s.) Hafsa’ya (r.a.) Mâriye’yi (r.a.) kendisine haram kıldığını aralarında bir sır olarak kalmasını istedi. Fakat Hafsa (r.a.) bu sırrı Âişe (r.a.) ile paylaştı.

2. Efendimiz (s.a.s.) Zeyneb bint-i Cahş’ın (r.a.) evindeyken çok sevdiği bal şerbeti içti. Efendimiz’in (s.a.s.) onun yanında kalış süresi uzayınca bu durum Âişe ve Hafsa’nın (r.a.) hoşuna gitmedi ve Efendimiz’e (s.a.s.) ‘*Senden meğafir (kötü kokulu bir bitki) kokusu alıyoruz.*’ dediler. Bunun üzerine Efendimiz (s.a.s.) bal şerbeti içmeyi kendisi için haram kıldı.”

Tûsî bu iki rivayeti aktardıktan sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Bu ayetin Efendimiz’in (s.a.s.) Mâriye (r.a.) ile olan durumu sebebiyle nâzil olduğunu söyleyenlere göre Efendimiz (s.a.s.) Mâriye’yi (r.a.) kendisine haram kılmış, Allah da bu konuda yemin kefareetine hükmetmiştir. Haramlık konusunun bal şerbeti hakkında olduğunu söyleyenlere göre ise Efendimiz (s.a.s.) bir daha asla bal şerbeti içmeyeceğine dair yemin etmiş, Allah da onu kendisine helal kıldığı şeyi haram kılmasından dolayı uyarmıştır.”⁶⁸

1. 12. 1. Yorumların Tahlili

Bu konudaki rivayetlere bakıldığında hadisenin kahramanları değişmekte fakat konunun iki farklı olaya işaret ettiği görülmektedir:

1. Bu ayet Efendimiz’in (s.a.s.) Mâriye (r.a.) ile olan durumu sebebiyle nâzil olmuştur. Bu duruma göre Efendimiz (s.a.s.) Mâriye’yi (r.a.) kendisine haram kılmıştır.

2. Bu ayet Efendimiz’in (s.a.s.) Zeynep binti Cahş’ın (r.a.) yanındayken içtiği bal şerbeti ile ilgili olarak inmiştir. Bu durumda ise Efendimiz (s.a.s.) bal şerbeti içmeyi kendisine haram kılmıştır.

Sonuçta her iki durumda da Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kendisine haram kıldığı bir şey vardır ve Allah Teâlâ da onun bu tasarrufunun yanlış olduğunu bildirmek için ayetleri inzâl buyurmuştur. Meselenin özü ve bizi ilgilendiren tarafı budur. Geri kalan kısmının bilinmesi bizden istenen bir şey değildir.⁶⁹

Müfessirlerimizin yorumlarının tahliline dönecek olursak, Tûsî’nin aktardığı ilk hadise Kummî’nin zikrettiği rivayet ile benzerlik arz etmektedir. Ancak Tûsî hadiseyi hem bu kadar detaylandırmamış hem de hilâfet ile ilgili hiçbir söz etmemiştir. Ayrıca Tûsî’nin rivayetleri objektif bir şekilde ele aldığı ve bu rivayetleri özetleyerek bir sonuca vardığı görülmektedir. Kummî ise çalışmada ele aldığımız her

⁶⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/38.

⁶⁹ Konu ile ilgili daha geniş rivayet ve yorumlar için bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/375; İbn. Sa’d, *Kitâbu’t-tabakâti’l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 2001), 10/104, 202-203; Ebüssüüd Efendi, *İrşâdu’l-akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut, 1999), 1/7; Yazır, *Hak dini Kur’ân dili*, 7/5084-5102; Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe meâl-i âlisi ve tefsiri*, 8/3767-3768; M. Yaşar Kandemir - Halit Zavalı - Ümit Şimşek, *Ayet ve Hadislerle açıklama Kur’ân-ı Kerîm meali* (İstanbul: MÜİV Yayınları, 2014), 2/1924-1925; Sait Şimşek, *Hayat kaynağı Kur’ân tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 5/264.

konuda olduğu gibi bu konuda da mezhebi saiklerle olsa gerek ayetleri taraflı bir şekilde tefsir etme yolunu seçmiştir.

Sonuç

Bir kelamın maksadı, zahirine göre anlaşılabilirdiği gibi arka planında farklı anlamlar da taşıyabilir. Farklı anlamlara ulaşabilmek için takip edilmesi gereken usullere ihtiyaç vardır. Herhangi bir usule bağlı kalmaksızın yapılan anlama çabası farklı sonuçlar doğuracağı için kelamın maksadı tam olarak anlaşılabilir. Bu durumda da aynı kelam kullanılarak bir grup tekdir edilebilirken başka bir grup baş tacı edilebilir. Tarihimizde bu durumun örneklerini görmek mümkündür.

Bu çalışmada her ikisi de Şiî olan Kummî ve Tûsî'nin tefsirleri bu açıdan ele alınmıştır. Bu iki müfessirden Kummî'nin Hilâfet ile ilişkilendirdiği ayetler esas alınarak aynı ayetleri Tûsî'nin nasıl yorumladığı incelenmiştir. Böylece aynı mezhebe mensup iki müfessirin görüşleri mukayese edilmiştir.

Kummî, aldığı rivayetleri hiçbir ilmî süzgeçten geçirmeksizin ve aktarmakta; yaptığı yorumlarda da ele aldığı ayetleri çoğu zaman bağlamından kopararak aynı tutumu takinmaktadır. Öte yandan Tûsî'nin hem naklettiği rivayetlerde hem de yorumlarında tam tersi bir usul takip ettiği görülmektedir. Bu sebeple Kummî'nin tefsirinde aşırı yorumlara rastlanmakla birlikte, buna mukabil Tûsî'nin tefsirinde daha makul yorumlar göze çarpmaktadır. Temel anlamda aynı mezhebe mensup oldukları halde ayetlere kendi ideolojisini ispat gayreti ile yaklaşan ile objektif yaklaşıma çalışan iki müfessirin yorumları arasındaki farklılıklar bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Kummî'nin, ayetleri ele alırken mezhebî taassuptan kurtulamadığı görülmektedir. Kummî, çalışmamızda ele aldığımız gibi hemen her ayeti bir şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.s) vefatından sonra halifeliğin Hz. Ali'nin (r.a.) hakkı olduğu ve onun bu hakkının gasp edildiği ön kabulü ile hilâfete bağlamıştır. Bunu yaparken eline geçen her rivayeti sorgulamadan ve hiçbir incelemeye tâbi tutmadan tefsirinde kullandığı görülmektedir. Hiçbir açıklamaya ihtiyaç duyulmayan muhkem ayetlerde dahi bu yolu izlemiştir. Böyle olunca da Kummî'nin tefsiri adeta taraftarlarını bir arada tutmak, onları motive etmek için yazılmış bir metin izlenimi vermektedir.

Aynı mezhebe mensup olan Tûsî'ye baktığımızda ise daha derli toplu bir tefsirle karşı karşıya olduğumuz anlaşılmaktadır. Onun, ayetleri yorumlarken mezhebî taassup kaygısı ile aşırı yorumlara tevessül etmediği görülmektedir. Çalışmamızda onun tefsiri ile sünî tefsirlerin arasında aşırı bir farklılığın olmadığı da ortaya konmuştur. Ayrıca mezhep taasubunun veya ayetlerin yanlış anlaşılmasına sebep olabilecek diğer olumsuz faktörlerin Kur'an'ı anlamada ne kadar yanlış sonuç vereceği örnekleriyle görüldüğü gibi ayetlere tarafsız bir bakış açısıyla yaklaşmanın önemi ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

Ahmed ibn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Musnedu Ahmed İbn Hanbel*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 1992.

Avcı, Casim. "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Azimli, Mehmet, Hz. Peygamber'in Boşanması Erişim Tarihi: 10.04.2023 <http://www.islamtarihi.net/2017/07/hz-peygamberin-bosanmas-i.html>

- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe meâl-i âlisi ve tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sunenu Ebî Dâvûd*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 1992.
- Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil*. thk. Abdullah Mahmud Şihâta. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2007.
- Ebussuud Efendi, Muhammed Ahmed Şeyh Muhyiddin Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut, 1999.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 1992.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhi'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Baskı, 1990.
- el-Kummî, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. Beyrut: Muessesetu'l-A'lemiyi li'l-Matbûât, 1. Baskı, 2007.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'âni ve'l-mubeyyinü limâ tedammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkâni*. thk. Abdullah Muhammed b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, 2006.
- el-Mâturîdî es-Semerkandî, Ebû Mansûr b. Muhammed. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mîzan Yayınevi, 2008.
- el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali, *Esbâbu Nuzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sunenu'n-Nesâî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 1992.
- en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, 2008.
- er-Râğîb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredâtu fî ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- er-Râzî, Muhammed Fahru'd-Dîn. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 1981.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-'ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1993.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1. Baskı, 2002.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr. *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah İbn Abdu'l-Muhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hicr, 1. Baskı, 2001.
- et-Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl, *Mecme'ul-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-'ulûm, 2005.
- et-Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Muessesetu'l-A'lemiyi li'l-Matbûât, 2013.
- ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân Muhammed b. İdrîs b. El-Munzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Suudî Arabistan: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Baskı, 1999.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ b. Muhammed el-Mürrî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*. thk. Ebû Abdillâh Huseyn b. 'Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 1. Baskı, 2002.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Selâme. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Baskı, 1999.

- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b.Mükerrem. *Lisanu'l-arabi'l-muhit*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3.Baskı, 1994.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zuhrî. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1. Baskı, 2001.
- İbn. Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, Mısır: Dâru'l-vefâ, 3. baskı, 2005.
- Kandemir, M. Yaşar - Zavalı, Halit – Şimşek, Ümit. *Ayet ve hadislerle açıklanmalı Kur'ân-ı Kerîm meali*. İstanbul: MÜİV Yayınları, 4. Baskı, 2014.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 16 Nisan 2018. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmihî*. thk. eş-Şâhid el-Bûşeyhî. Sharjah (Şârîka-BAE): Mecmû'atu Buhûsi'l-Kitâbi ve's-Sünneti, 1. Baskı, 2008.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî, *Sahîhu Muslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 1992.
- Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemü'l-mufessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-'asri'l-hâdir*. thk. Hasan Halîd. Müessesetü Nüveyhidü's-Sekâfiyye, 1403/1983.
- Özkuyumcu, Nadir. "Hişâm b. Abdülmelik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/148-150. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Şimşek, Sait. *Hayat kaynağı Kur'ân tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Tantâvî b. Cevherî el-Mısri, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mısır: Matba'atu Mustafa el-Beyanî el-Halebî, h. 1351.
- Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2004.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak dini Kur'ân dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Baskı, 1979.

USULCÜLERE GÖRE KIYASIN HAD VE KEFARETLERDE CEREBAN ETMESİ VE İHTİLAFIN FURULARDA ETKİSİ
CIRCULATION OF MEASUREMENT IN AL-HUDUD AND AL-KAFFARAT ACCORDING TO THE SCHOLARS OF THE SCIENCE OF PRINCIPLES OF ISLAMIC JURISPRUDENCE AND THE IMPACT OF ITS DIFFERENCE IN JURISPRUDENTIAL BRANCHES

جریان القياس في الحدود والكفارات عند الأصوليين وأثر الاختلاف في الفروع الفقهية

Yunus Sanır

Doktora Öğrencisi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

ynsnr@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1903-7244

الملخص

يتناول البحث قضية لها تعلق بمصدر مهم متجدد من مصادر الفقه الإسلامي وأصوله، تتعلق بالقياس الذي يحتاجه كل عالم وكل مجتهد وفقهه؛ فالأحكام والنصوص محدودة، ويبقى مجال الاستنباط واستخراج الأحكام من النصوص مفتوحاً للحوادث والمتسجدات الفقهية. ومع أن غالب المذاهب الإسلامية المعتبرة متفقة على الأخذ بالقياس كمصدر من مصادر الشريعة، إلا أن لهم خلافاً في جزئيات فقهية كثرت فيها أقوالهم حول جریان القياس فيها، ومن هذه المسائل قضية جريان القياس في الحدود والكفارات والمقدّرات المعلومة بالنصوص الشرعية، فألحقها بعض المذاهب بالمنصوص عليه ولم يعتبر ذلك قياساً وإنما جعله استنباطاً من دلالة النص ومنطوقه ومفهومه، وألحقها الجمهور بالمنصوص عليه عن طريق القياس؛ لأن العلة فيها معلومة يمكن تعلُّقها، والخلاف بينهم تبني عليه ثمرات مهمة يبنتها في البحث قدر المستطاع.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، الفقه الإسلامي، القياس، الحدود، الكفارات، جريان القياس.

Öz

Araştırmamız, her âlim, müçtehit ve hukukçu için gerekli olan ayrıca İslam fıkıh ve usûlünün en önemli ve yenilenen bir kaynağı olan kıyâs ile ilgilidir. Hükümler ve nasslar sayılı ve sınırlıdır. Ancak ortaya çıkan yeni olaylara ve fikhî gelişmelere göre nasslardan hüküm çıkarma eylemi için açık bir alan bulunmaktadır. Kabul görmüş İslami mezheplerin çoğunun, kıyâsın, İslam hukukunun kaynaklarından biri olarak gösterilmesi konusunda hemfikir olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bazı furu konularında kıyâsın uygulanabilirliği konusunda farklı görüşler ve tartışmalar bulunmaktadır. Bu konular arasında, şer'î metinlerle bilinen had, kefarete ve takdirler bakımından kıyâsın uygulanabilme meselesi vardır. Bazı ekoller bunları kesin olan nasslara bağlayarak kıyâs olmadığını iddia etmiş ve bunun metnin anlamından, ibarenin ifadesinden ve mefhumundan elde edilen bir çıkarım olduğunu belirtmiştir. Cumhur ise kendisiyle bağlantı yapılabilecek illetin bilindiği için bunun kıyas yolu ile nasslardan elde edildiğini iddia etmiştir. Aralarındaki tartışmalardan elde edilen önemli sonuçlara bu çalışmamızda yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Usulü Fıkıh, İslam Fıkıhı, Kıyas, Hadler, Kefaretler, Kıyâsın Geçerliliği

Abstract

The research deals with an issue related to an important renewable resource of Islamic jurisprudence and its origins, it is related to the measurement which every scientist, every diligent and jurist needs, because the judgments and texts are limited and counted, and the field of elicitation and extracting judgments from texts remains open to jurisprudential changes and developments. Although most of the approved Islamic schools agree to adopt analogy as a source of Sharia, however, they differ in particulars of jurisprudence in which their sayings abounded about the circulation of analogy in its. And one of these issues is the issue of the circulation of al-Hudud, al-Kaffarat, and estimates that are known by the legal texts. Some of schools considered it from the stipulated and was not considered it as a measurement, he considered it an extrapolation from the meaning of the text, its utterance and its concept, but the audience of scholars attached it to the stipulated by analogy, because the cause in it is known and can be understood. There are important results based on the difference between them, I explained it in the search.

Keywords: Principles of jurisprudence, Islamic Fiqh, Measurement, al-Hudud, al-Kaffarat, flow of measurement

المقدمة

قضية جزيان القياس في فروع فقهية وامتناعها في فروع أخرى قضية مهمة كثرت فيها الأقوال والآراء والآثار منذ عصر الصحابة إلى يومنا هذا، وكان الأخذ والرّد بين العلماء والفقهاء يدور حول أي هذه الآراء أصح وأقرب إلى مقاصد الشريعة، وسيسلط هذا البحث الضوء على بعض من هذه الجهود، ويحاول أن يوضح هذه القضية ويفهم أقوال الفقهاء ووجهات نظرهم وأدلتهم وحقيقة الخلاف فيها بدون تعصّب مذهبي، ويظهر ما لهذا الموضوع من أثر فقهي عملي عظيم؛ ليكون ذلك لبنة ودرجة للفهم السليم الصحيح.

1. تعريف القياس والحدود والكفارات

1.1. القياس

1.1.1. القياس في اللغة

اتفقت المعاجم العربية على أن معنى مصطلح القياس في اللغة: "تقدير شيء بشيء آخر على مثاله، وأنه مأخوذ من قولهم: بَيَّنِّي وَبَيَّنَّهُ قَيْسٌ رُمِحٌ؛ أي: قَدَّرُهُ، ومن قولهم: قَايَسْتُ الْأُمْرَيْنِ مُقَايَسَةً وَقِيَّاسًا"¹. والمقايسة مُفَاعَلَةٌ من القياس؛ كما في قولهم: "قَايَسْتُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ: إِذَا قَادَرْتُ بَيْنَهُمَا"، ومن قولهم: "قَاسَ الطَّبِيبُ قَعَرَ الْجِرَاحَةِ قَيْسًا"². ومن قولهم: "قَسَيْتُ التَّغْلَ بِالتَّغْلِ؛ إِذَا قَدَّرْتُهُ وَسَوَّيْتُهُ؛ فَالْقِيَاسُ عَلَى هَذَا الْمَثَلِ: "عِبَارَةٌ عَنْ رَدِّ الشَّيْءِ إِلَى نَظِيرِهِ"³. ومن قولهم: "هَذَا قِيَاسُ ذَلِكَ؛ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا مِثَالَةٌ؛ فَالْقِيَاسُ عَلَى هَذَا الْمَثَلِ الْأَخِيرِ يَسْتَعْمَلُ لُغَةً فِي التَّشْبِيهِ أَيْضًا"⁴.

وبالرجوع إلى كتب الأصول نجد أنها تتناول معنى القياس في اللغة، وعلى هذا المعنى اللغوي الذي ذكره بتوا تعريفاتهم الاصطلاحية، والمشهور من هذه المعاني اللغوية التي ذكروها فيه: منها: "تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به"، و"الاعتبار"،

¹ أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، عبد السلام هارون (دمشق: دار الفكر، 1979)، 40/5.

² محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، 187/6.

³ علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 181/1-182؛ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط (اسطنبول: دار الدعوة، د. ت.)، 770/2؛ عبد النبي بن عبد الرسول الأحمدي نكري، دستور العلماء: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ترجمة حسن هاني فحص (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 76/3-78.

⁴ أيوب بن موسى الكوفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، عدنان درويش - محمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998)، 713/1-716.

و"التمثيل والتشبيه".⁵ وأنه أيضا: "مأخوذ من الإصابة؛ يقال: فسئت الشيء؛ إذا أصبته؛ لأنَّ القياس يُصيب به الحُكْمُ،" وأنه: "فعلُ القائس، وهو الجمع بين الشئين".⁶ أنه: "رُدُّ الشيء إلى نظيره ليكون مثلاً له في الحُكْم".⁷

2.1.1. القياس عن الأصوليين

اختلف الأصوليون في إمكان حدِّ القياس؛ فقال إمام الحرميين: "الحُدُّ الحقيقي يتعدَّر في القياس لاشتماله على حقائق مختلفة كالحُكْم؛ فإنه قدِّمٌ، وكالفرع والأصل؛ فإنَّهما حادثان، وكالجامع؛ فإنه عِلَّةٌ". ووافق ابن الميِّز، لكنَّ العِلَّةَ في المنع في رأيه كونه نسبية وإضافية والنسبية والإضافة عَدَمِيَّةٌ، والعدم لا يركب من الجنس والفصل الحقيقيين الوجوديين. قال الإبياري: "الحقيقي إنما يُصوَّر عَمَّا تركب من الجنس والفصل، ولا يُصوَّر ذلك في القياس". ولكنَّ كلامَ جمهور العلماء يقتضي إمكان حدِّ القياس.⁸ غير أن الجمهور اختلفوا في تعريفه؛ تبعًا لاختلافهم في الأصول والمنطلقات وجهات النظر، وردَّ بعضهم على تعريفات بعض، وأبطل بعضهم قيود بعض، وكثير من معاني هذه الحدود والتعريفات متقاربة، وسأكتفي بإيراد تعريفين منها، ثم أشير إلى المعاني التي وردت في أكثر التعاريف.

التعريف الأول: "هو حَمْلُ معلوم على معلوم في إثبات حُكْمٍ لهما، أو نَقْيِهِ عنهما، بأمرٍ جامع بينهما؛ من إثبات حُكْمٍ أو صفةٍ أو نفيهما عنهما." وهذا ذكره القاضي أبو بكر واختاره جمهور المحقِّقين، ورَجَّحه الغزالي،⁹ وذكر الأمدي أنه وافقه عليه أكثر أصحابهم.¹⁰

التعريف الثاني: "إثبات مثل حُكْمٍ معلوم في معلوم آخر؛ لاشتراكهما في عِلَّةٍ الحكم عند المثبت". وبه عرَّفَه البيضاوي.¹¹

ويمكن تلخيص المعاني التي تناولتها تعريفات الجمهور للقياس بالتالي:

"إدراج خصوص في عموم"، وهذا عند بعض الجدليين "إلحاق المسكوت بالمنطوق". "إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه."¹² استنباط الحَقِّيِّ من الجَلِّيِّ". "حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل"، وهذا عند الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني والقاضي حسين "رد فرع مسكوت عنه وعن حكمه إلى أصل منطوق بحكمه"، وهذه عند ابن كَعَجٍ.¹³ "المساواة في العلة أو المعنى المعبر في الحكم بحسب اختلافهم في مسألة (هل كل مجتهد مصيب)"، وهذه بين ابن الحاجب وغيره والزرکشي. "الجمع بين التَّظْيِيرَيْن وإجراء حكم أحدهما على الآخر".¹⁴ "حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضربٍ من الشَّبَه"، وبها قال القاضي عبد الجبار.¹⁵

3.1.1. حُجِّيَّة القياس

من المفيد أن أدكر هنا حُجِّيَّة القياس باختصار؛ تجنُّبًا للإطالة والخروج عن إطار البحث، فمن المعلوم أنه قد وقع الاتفاق على أنَّ القياس حُجَّة في الأمور الدنيوية. وقال الرازي: "وكذلك اتفقوا على حُجِّيَّة القياس الصادر من الرسول - صلى الله عليه وسلم - وإنما وقع الخلاف في القياس الشَّرْعِي؛ فذهب الجمهور - من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين - إلى أن القياس الشَّرْعِي أصلٌ من

⁵ علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 136/16؛ محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، علي محمد معوض (بيروت: دار الكتي، 1994)، 6/7.

⁶ الزركشي، البحر المحيط، 6/7.

⁷ محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي، أبو الوفا الأفعاني (بيروت: دار المعرفة، 1997)، 143/2.

⁸ الزركشي، البحر المحيط، 8/7.

⁹ محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 280/1؛ محمد بن عمر الرازي، المحصول، طه جابر فياض العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 6/5؛ الزركشي، البحر المحيط، 9/7؛ حسن بن محمد العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.)، 239/2.

¹⁰ علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، عبد الرزاق عفيفي (بيروت: المكتب الإسلامي، 1402)، 186/3.

¹¹ علي بن عبد الكافي تقي الدين السبكي - عبد الوهاب بن علي تاج الدين السبكي، الإجماع في شرح المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 3/3.

¹² الماوردي، الحاوي الكبير، 136/16.

¹³ محمد بن أحمد المحلي، شرح الورقات في أصول الفقه، حسام الدين بن موسى عفانة (فلسطين: جامعة القدس، 1999)، 201/1.

¹⁴ عبد الله بن أحمد ابن قدامة، روضة الناظر ووجه المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، شعبان محمد إسماعيل (القاهرة: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، 2002)، 140/2؛ الأمدي، الإحكام، 190/3؛ الزركشي، البحر المحيط، 8/7.

¹⁵ الأمدي، الإحكام، 186/3.

أصول الشريعة يُستدل به على الأحكام التي لم يرد بها السمع".¹⁶ واحتجَّ الجمهور في ذلك بكثير من الأدلة منها: الكتاب والسنة والإجماع والمعقول

وذهب النُّظَام وأهل الظاهر إلى أنه ليس بحُجَّة؛ بل لا يجوز التَّعَبُّد به لا شرعاً ولا عقلاً.¹⁷ ونكتفي بهذا في حُجَّتِهِ، ولا يخفى على ذي عقل صحيح وفهم سليم أنه حُجَّة في الشريعة الإسلامية.

4.1.1. أركان القياس

الركن في عُزْف الفقهاء: "ما لا وجود لذلك الشيء إلا به." فبنى جمهور العلماء القياس على أربعة أركان لا يحصل إلا بها وهي: (أ) الأصل (ب) والفرع. (ج) والعلة الجامعة بين الأصل والفرع. (د) وحكم الأصل.

ولم يذكر حُكْم الفرع في أركان القياس؛ لأنه ثمرة القياس، ومعلوم أنَّ ثمرة الشيء لا تكون من أركانه؛ لِتَوْقُف صحة القياس عليها؛ ولأنَّ حُكْم الأصل حُكْم الفرع الذي يُقَل منه إلى الفرع، فلا حاجة إلى ذكر حُكْمه كركن من أركانه.¹⁸

2.1. الحدود

1.2.1. الحد في اللغة

الحدود: جمع حَدٍّ، ومعناه في اللغة: "الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، وهو منتهاهما لئلا يتعدى أحدهما على الآخر"، والمتميّز بينهما؛ ومنه: الحدود بين الأَرْضَيْن وحدود الحرم، و"مُنْتَهَى كل شيء حَدُّه، وحَدُّ الشيء: مُنْتَهَاهُ؛ لِأَنَّهُ يَمْنَعُهُ عن التماسي". ومنه حدود الله تعالى بمعنى الأشياء التي نَبَّأَ تحريمها وتحليلها، وأمر ألا يتعدى العباد منها فيتجاوزوا إلى غير ما أمر به وَمَنَعَ من مخالفتها أو تَمَيُّ عنه، وحَدُّ السارق: بمعنى ما يمنعه عن المعاودة ويمنع غيره عن إتيان مثله من الجنائيات.¹⁹

2.2.1. الحد في الاصطلاح

تكاد تتفق تعريفات الفقهاء للحدِّ، وسأذكر المختلف منها:

التعريف الأول: "هو عقوبة مقدرة واجبة حتمًا لله تعالى". وهذا تعريف الحنفية ذكره منهم: المرغيناني والزليعي والسرخسي. والعقوبة: الضرب أو القَطْع أو القتل، فخرج عنه الكفَّارات؛ فإنَّه يوجد فيها معنى العقوبة والعبادة وخرج الحُرَّاج؛ لِأَنَّهُ مُؤَنَّةٌ يوجد فيها عقوبة، وخرج التَّغْزِير أيضًا فإنَّه ليس بمقدَّر؛ لِأَنَّهُ قد يكون بالحَبْس وقد يكون بالضرب وبغيرهما، وبخلاف القصاص؛ لِإِنَّهُ وإن كان عقوبةً مقدرةً إلا أنَّه يجب حتمًا للعبد ويجري فيه الصُّلْح والعفو.²⁰

التعريف الثاني: "هو ما يمنع المخدود من العود إلى ما كان ارتكبه". لِأَنَّهُ له نَهْيَاتٍ مضبوطة؛ فإذا عَلِم الزاني أنَّه إذا زنى حُدَّ مَنَعَهُ. وقيل: لِأَنَّ الله حَدَّدها وقَدَّرها فلا يزداد عليها ولا ينقص، وهذا ذكره النووي.²¹

التعريف الثالث: "عقوبة مقدرة شرعًا في معصية لتمنع من الوقوع في مثلها". وذكره البهوتي من الحنابلة، وقد جمع بين التعريفين السابقين.²²

¹⁶ تقي الدين السبكي - تاج الدين السبكي، الإجماع، 7/3-20؛ محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، أحمد عزو عناية (دمشق: دار الكتاب العربي، 1999)، 91/2.

¹⁷ ابن قدامة، روضة الناظر، 175/2-184.

¹⁸ ابن قدامة، روضة الناظر، 248/2-256؛ الأمدي، الإحكام، 194/3-202؛ تقي الدين السبكي - تاج الدين السبكي، الإجماع، 37/3-39؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 104/2-109.

¹⁹ الجرجاني، التعريفات، 183/1؛ ابن منظور، لسان العرب، 140/1؛ عثمان بن علي الزليعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية التلخيص (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1314)، 163/3.

²⁰ محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، 1993)، 36/9؛ أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 33/7؛ الزليعي، تبيين الحقائق، 163/3؛ علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، طلال يوسف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، 339/2.

²¹ يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب (بيروت: دار الفكر، د. ت.)، 3/20؛ سليمان بن محمد بن عمر البُخَيْرِيُّ، تحفة الحبيب على شرح الخطيب = حاشية البجيرمي على الخطيب (بيروت: دار الفكر، 1995)، 167/4.

²² منصور بن يونس البهوتي، الروض المربع شرح زاد المستنقع، المكتب العلمي مؤسسة الرسالة (الرياض - بيروت: دار المؤيد - مؤسسة الرسالة، 1996)، 662/1.

3.2.1. الجرائم الحديثة وأنواعها

الجرائم الحديثة: "هي التي تجب فيها الحدود المقدرة على من فعلها"، وهي شرب الخمر والزنا والقذف والرذة والسرقه والمخاربه.²³

3.1. الكفارات

1.3.1. الكفارة في اللغة

الكفر: "التغطية والستر"، ومنه سُمي الكافر؛ "لأنه مُعْطَى على قلبه جاجدٌ لنعم الله غير شاكرٍ لها، وذلك أن الكافر لما دعاه الله إلى توحيدهِ فقد دعاه إلى نعمة وأحبها له إذا أجابه إلى ما دعاه إليه، فلما إلى ما دعاه إليه من توحيدهِ كان كافرًا نعمة الله أي مُعْطَى لها بإيائه حاجبًا لها عنه". وسميت الكفارات؛ "لأنها تُكْفِر الذنوب أي تسترها وتغطي إثم الحنث وغيره".²⁴

2.3.1. الكفارة في الاصطلاح

عرفها الفقهاء بعدة تعاريف منها: الستر؛ لأنها تستر الذنوب بتخفيف إثمه أو محوه؛ بناءً على أنها من الزواجر كالتعازير والحدود، أو جوارب للخلل.²⁵

ومنها إسقاط ما لزم على الذمّة بسبب الذنوب والجناية.²⁶

واختلف الفقهاء؛ هل الكفارات بسبب حرامٍ هي جوارب للخلل الواقع أو زواجر كالتعازير والحدود، فيها وجّهان: أو وجهها الأول كما رجّحه ابن عبد السلام؛ لأنها عبادات، ولهذا لا تصح إلا بالنية.²⁷

3.3.1. الكفارات المعهودة في الشرع

هي خمسة أنواع: (1) اليمين (2) الخلق (3) القتل (4) الظهار (5) الإفطار في رمضان . وكفارة اليمين والخلق والقتل والظهار واجبة بالقرآن، وكفارة الإفطار في رمضان لم تُذكر في القرآن، وإنما عرف وجوبها بالسنة.

وكفارة القتل والظهار والإفطار تجب على التعيين مطلقًا؛ لقوله تعالى: {ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة} [النساء: 92] إلى قوله: {فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين} [النساء: 92]، ويجب في كفارة الظهار والإفطار ما يجب في كفارة القتل مع زيادة الإطعام إذا لم يستطع الصيام؛ لقوله تعالى: {فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينًا} [المجادلة: 4]، ولما ورد في الحديث. وتجب كفارة الخلق على التخيير مطلقًا؛ لقوله تعالى: {فقدية من صيام أو صدقة أو نسك}، وتجب كفارة اليمين على التخيير في حال وعلى التعيين في حال؛ لأن الواجب فيها أحد الأشياء الثلاثة باختيار الحالف.²⁸

2. آراء الأصوليين في مسألة جريان القياس في الحدود والكفارات

1.2. تحرير محلّ الوفاق والنزاع

اتفق المذهبان على منع جريان القياس في كل مسألة لا تُعقلُ علّتها أو لا تتعدى، وكلا المذهبين بمنعان القياس في شيء بدون حصول شرائطه وأركانه. وذكر الشبكي في الإجماع "أنّ القياس في الحدود والكفارات يثبت بعد البحث والاستقراء عن كل واحدة من مسائلها، فإن وجدت العلّة صح القياس فيها، وإلا فلا كغيرها من المسائل، فلا فرق حينئذ بين مسائل هذا الباب وغيره من هذا

²³ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 33/7؛ النووي، المجموع، 3/20.

²⁴ ابن منظور، لسان العرب، 144/5-145؛ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005)، 471-470/1؛ التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، 1368/2.

²⁵ النووي، المجموع، 333/6؛ أحمد بن محمد بن علي ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، 1983)، 188/8؛ محمد بن أحمد الشربيني، معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 40/5؛ الأحمدي نكري، دستور العلماء، 89/3.

²⁶ الأحمدي نكري، دستور العلماء، 89/3.

²⁷ الشربيني، معني المحتاج، 40/5.

²⁸ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 96/5.

Usulcülere Göre Kıyasın Had ve Kefaretlerde Cereyan Etmesi ve İhtilafın Furularda Etkisi

الوجه، فيجب التسوية في جزيان القياس".²⁹ وذكر السُّبُكِي أيضاً في الجوامع: "أنه قال شيخ الإسلام: نحن وإن وافقناه في التعبير بذلك في بعض الأماكن لا نطلقه، بل نقيد به بما إذا لم يُدرَك المعنى فيما منعه".³⁰

وبَيَّن ابن السَّمْعَانِي ما يجري فيه القياس وما يُنْتَج، فقال: "ليس كلُّ من هذه المذكورات يجوز القياس فيها، بل الضابط أنَّ كل حكم جاز أن يُسْتَنْبَط منه معنًى تحيّل من كتاب أو سنّة فإنّه مُعَلَّل، وما لا يصح منه مثل هذا لا يُعَلَّل سواء كان من الحدود أو الكفّارات. ثم قد تنقسم العلل أقساماً؛ فقسم يُعَلَّل جُمْلته لا تفصيله، وهو كل ما يمكن إبداء معنًى من أصله وفرعه، وقسم يُعَلَّل جُمْلته وتفصيله؛ لعدم اطراد التعليل في التفاصيل، وقسم آخر لا تُعَلَّل جُمْلته، لكن بعد ثبوت جملته تُعَلَّل تفاصيله؛ كالكتابة والإجازة وفروع تحمّل العاقلة. وقد يوجد قسم لا يجري التعليل في جملته وتفصيله؛ كالصلاة وما تشتمل عليه من القيام والسجود وغيره، وربما يدخل فيه الزكاة ومقادير الأنصبة والأوقاص".³¹

ويجدر أن تُنبّه إلى أن أبا حنيفة قد أخرج هذه القضية عن القياس، وأرجعها إلى الاستنباط وسماها "دلالة النَّصِّ"؛ ومعنى ذلك أنه جعلها من أقسام دلالة النَّصِّ وأخرجها عن أن تكون استنباطاً بالقياس، ودلالة النَّصِّ عند الحنفية هي ما يستويها الشافعية والمتكلمون "مفهوم الموافقة" بقسميه الأوّل والمساوي؛ لأن مدلول الألفاظ في محل السكوت موافقٌ لمدلولها في محل النطق. ودلالة النَّصِّ عند الحنفية: هي "فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده"، وقيل: "هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي".³²

وبعد ذلك نجد الحنفية والجمهور اختلفوا في أن دلالة النَّصِّ عليه هل هي لفظية أم قياسية؟ ذهب الجمهور إلى أنها قياسية؛ وقال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللُّمَع: "وهو الصحيح؛ لأن الشافعي سمّاه القياسَ الجُلِّيَّ".³³ وقال الزركشي: "حكاه الشافعي في الأم. وظاهر كلامه ترجيح أنه قياس، وهو الذي صدّر به كلامه في الرسالة وأوضحه بالأمثلة".³⁴

إذا أخذنا بعين الاعتبار ما ذكره الغزالي في المستصفى أيده من الحنفية البخاري في كشف الأسرار وأشار إليه إمام الحرمين إلى أن الخلاف لفظي؛ قال الغزالي: "قد اختلفوا في تسمية هذا قياساً، وتبعد تسميته قياساً؛ لأنه لا يحتاج فيه إلى فكر واستنباط علة، ولأن المسكوت عنه هاهنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق به، ومن سمّاه قياساً اعترف بأنه مقطوع به، ولا مُشاكّة في الأسماء؛ فمن كان عنده عبارة عن نوع من الإلحاق يشمل هذه الصورة، فإنما مخالفته في عبارة".³⁵

ولكني وجدت أن الخلاف في هذه القضية ليس لفظياً كما قيل، بل فيه من الفوائد بأنّه هل يجري في الحدود والكفّارات وهل يعمل عمل النَّصِّ وهل يجوز النَّسَخ به؟

(أ) قال الغزالي: "قالوا: فائدة الخلاف فيه أنه إن كان قياساً قدّم عليه الخبر، وإلا فلا". وقال أبو إسحاق: "هو قياس، ولكن لا يقدّم على الخبر، والخلاف بعده يرجع إلى عبارة. ويقدم على القياس عند التعارض؛ لأنه أقوى منه، نعم لو كان القياس علة منصوصة فالظاهر تقدّم القياس عليه؛ لأنه بمنزلة النص".³⁶

(ب) يثبت بدلالة النص - عند الحنفية - ما يثبت بالنصوص حتى الكفّارات والحدود، وكذا قال بعض الشافعية ممن جعله قياساً؛ لأنها عندهم تثبت بالقياس، فأما عند من جعله قياساً من الحنفية فلا يثبت به الحدود والكفّارات؛ لأنها لا تثبت عندهم بالقياس، فهذه هي فائدة الخلاف، وإليه أشار المصنّف فيما بعد.³⁷

²⁹ تقي الدين السبكي - تاج الدين السبكي، الإجماع، 31/3.

³⁰ العطار، حاشية العطار، 243/2.

³¹ الزركشي، البحر المحيظ، 71/7.

³² علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البردوي (اسطنبول: شركة الصحافة العثمانية، 1890)، 73/1.

³³ تقي الدين السبكي - تاج الدين السبكي، الإجماع، 367/1.

³⁴ الزركشي، البحر المحيظ، 128/5.

³⁵ الغزالي، المستصفى، 305/1؛ البخاري، كشف الأسرار، 74/1.

³⁶ الزركشي، البحر المحيظ، 130/5.

³⁷ البخاري، كشف الأسرار، 74/1.

ج) وفائدة الخلاف أيضاً: "أنه لو وُجد في بعض الصور لفظ من الشارع يُشعر بنقيض الحكم في المسكوت عنه؛ إن قلنا: مأخوذ من قياس جلي امتنع القياس إلا على رأي من يُقدّم القياس الجلي على الظاهر، وإن قلنا: يُعتمد التنبيه أو القرائن اللفظية تعارض اللفظان، ويبقى النظر في جهات الترجيح".³⁸

2.2. المجيزون وأدلتهم

1.2.2. مذهب الجمهور

وهم الشافعية والمالكية والحنابلة القائلين بأنه "يجوز إثبات الحدود والكفارات والمقدّرات التي لا نص فيها ولا إجماع بالقياس"، وهو قول القاضي أبي الطيب وسليم وابن السمعي والأستاذ أبي منصور من الشافعية، وابن القصار والباقي من المالكية، وحكاها في "التقريب" القاضي عن الجمهور من أصحاب الشافعي ومالك وغيرهما، وقال: "إنه الصحيح المختار".³⁹

قال الغزالي: "كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جارٍ فيه، وحكم الشرع نوعان: أحدهما: نفس الحكم، والثاني: نُصّب أسباب الحكم. فله تعالى في إيجاب الرّجم والقَطْع على الزاني والسارق حُكمان: أحدهما: إيجاب الرّجم، والآخر: نُصّب الزنا سبباً لوجوب الرجم، فيقال: وَجِب الرجم في الزنا لِعَلّة كذا، وتلك العِلّة موجودة في اللّواط فنَجعله سبباً وإن كان لا يسمّى زناً".⁴⁰

وقال السُّبكي بعد ذكر قول الغزالي: "وليس المراد أنه يجوز إثبات جميع الشَّرْعِيّات به؛ فإن ذلك ممنوع، خلافاً لبعض الشاذّين لنا أن القياس لا يتحقق إلا بعد ثبوت الحكم في الأصل".⁴¹ وقال الجويني: "ما صار إليه معظم القائلين بتسوية إثبات الكفارات والحدود بالأقيسة".⁴² وقال الماوردي والرُّوثاني: "الذي ثبت به القياس في الشَّرْع هو الأحكام المستنبطة من النصوص، فأما الأسماء والحدود في المقادير ففي جواز استخراجها بالقياس وجهان: أحدهما: يجوز إذا تعلق بأسماء الأحكام؛ كتسمية النبيذ خمرًا؛ لوجود معنى الحُثْر فيه، ويجوز أن يُثبت المقادير قياسًا كما قدّرنا أقلّ الحيض وأكثره، وهذا اختيار ابن أبي هريرة؛ لأن جميعها أحكام. والثاني: لا يجوز؛ لأن الأسماء مأخوذة من اللغة دون الشرع، ومعاني الحدود غير معقولة، والمقادير مشروعة".⁴³

2.2.2. أدلة القائلين بجريان القياس في الحدود والكفارات

الدليل الأول: النَّصُّ احتجّ القائلون بإثبات القياس في الحدود والكفارات بالتمسك بعموم قوله تعالى: "فاعتبروا؛ فدلالة الآية على حجية القياس يتناولهما بعمومه، فيجب فيهما العمل بما. واحتجُّوا أيضًا بتقرير الرسول - صلى الله عليه وسلم - لمعاد عندما قال مطلقًا من غير تفصيل: "أجتهدُ برأيي" وهو دليل على الجواز، وإلا لوجب التفصيل؛ لأنه في محل الحاجة إليه، ويمتنع تأخير البيان عن وقت الحاجة".⁴⁴

الدليل الثاني: الإجماع فالصحابية لما تشاوروا في حدّ شارب الخمر قال عليّ رضي الله عنه: "إنه إذا شرب سكرًا، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري؛ فخذوه حدّ المفتري"؛ فقد قاسه عليّ رضي الله عنه على حدّ المفتري، ولم يُنقل نكيرٌ عن أحد من الصحابة في ذلك، فصار إجماعًا.⁴⁵

الدليل الثالث: المعقول فهو غالب على الظن، فجاز إثبات الكفارة والحدّ به؛ لقوله الرسول عليه السلام: "نحن نحكم بالظاهر والله يتولّى السرائر"، وقياسًا على ختر الواحد بأن القياس إنما يثبت في غير الحدود والكفارات لاقتضائه الظن، وهو حاصل فيهما، فيجب العمل به.⁴⁶

³⁸ الزركشي، البحر المحيط، 130/5.

³⁹ ابن قدامة، روضة الناظر، 298/2؛ الأمدي، الإحكام، 62/4؛ الرازي، المحصول، 349/5؛ أحمد بن إدريس القراني، شرح تنقيح الفصول، طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973)، 415/1؛ الزركشي، البحر المحيط، 67/7؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 144/2-145.

⁴⁰ الغزالي، المستصفى، 329/1.

⁴¹ تقي الدين السبكي - تاج الدين السبكي، الإجماع، 29/3.

⁴² عبد الملك بن عبد الله الجويني، التلخيص في أصول الفقه، عبد الله جولم النبال - شير أحمد العمري (بيروت: دار البشائر الإسلامية، د. ت.)، 291/3.

⁴³ الزركشي، البحر المحيط، 68/7.

⁴⁴ الأمدي، الإحكام، 62/4؛ الرازي، المحصول، 349/5؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 144/2-145.

⁴⁵ الأمدي، الإحكام، 62/4؛ تقي الدين السبكي - تاج الدين السبكي، الإجماع، 31/3؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 144/2-145.

⁴⁶ الأمدي، الإحكام، 62/4؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 144/2-145.

3.2. المانعون وأدلتهم

1.3.2. مذهب الحنفية

ذهب أكثر الحنفية وابن عبدان من الشافعية إلى عدم جريان القياس في إثبات الحدود والكفارات والرخص والتفديرات؛ لأنها لا يُدرك فيها المعنى الجامع الذي ينبنى عليه القياس؛ لدقته وخفائه.⁴⁷ قال الإسفراييني: "منع بعض أهل الكوفة جريان القياس في الزكاة والحدود والمقادير، وربما ألحق بها الكفارات". وقال ابن السمعاني: "منع أصحاب أبي حنيفة جريان القياس فيهما"، وقال أبو الحسن الكرخي: "لا يجوز تعليل الحدود والكفارات والعبادات، ولهذا منعت من قطع الثبائش بالقياس، ومنعت من الحد على اللواط بالقياس، و من الصلاة بإيماء الحواجب بالقياس، و من إيجاب الكفارة في قتل العمدة بالقياس"، وقال إلكيا: "نقل عن زعماء الحنفية امتناع القياس في التفديرات والحدود والكفارات والرخص، ولذلك منعوا إثبات حد السارق في المختلس. وذكر السبكي أن ابن عبدان من الشافعية مال إلى هذا المذهب.⁴⁸

وقال الجصاص بعد أن ذكر ما يمتنع القياس فيه "أن الاستدلال من جهة القياس على مواضع الحدود، فهو جائز عندنا بعد ألا يكون فيه إيجاب حد في غير ما ورد فيه التوقيف. وكذلك يجوز الاستدلال على مواضع الكفارات بالقياس؛ ألا ترى أن الله تعالى، وإن أوجب حد الزنا على الزاني، فإن من الزناة من لا يجب عليه الحد، فنحن متى استعملنا القياس في إيجاب حد الزنا، فإنما نستدل بالقياس على أنه ممن دخل في الآية وأريد بها، وأنه ليس من الزناة المخصوصين من الآية، وكذلك سائر الحدود متى استعملنا القياس في إثباتها، فإنما يقع القول فيها على هذا الحد، فيكون الحد حينئذ موجبا بالآية، ونستدل بالقياس على أنه ليس هو من القبيل الذي لم يرو بها".⁴⁹ وأشار الغزالي إلى أن الجاري في الحدود والكفارات ليس قياسا، بل هو تنقيح المناط، وكذلك في الأسباب، ونازعه العبدري في الأسباب، وقال: هي تخريج، لا تنقيح.⁵⁰ وقال الغزالي أيضا: "نقل عن قوم أن القياس لا يجري في الكفارات والحدود، وما قدمناه يبيّن فساد هذا الكلام؛ فإن إلحاق الأكل بالجماع قياس وإلحاق الثبائش بالسارق قياس، فإن زعموا أن ذلك تنقيح لمناط الحكم لا استنباط للمناط، فما ذكره حق، والإنصاف يقتضي مساعدتهم إذا فسروا كلامهم بهذا".⁵¹

2.3.2. أدلة المانعين

أهم أدلة المانعين: أن بعض الكفارات عقوبات؛ ككفارة الإفطار في رمضان؛ لأنها لا تُستحق إلا مع المأثم وتسقطها الشبهة فكانت كالحدود، ولا يجوز إثبات الحدود قياسا؛ لوجهين: أحدهما: أنها مقدرة ولا سبيل إلى إثبات هذا بضرب من المقادير بالقياس، والثاني: أن مقادير عقاب الإجرام لا تُعلم إلا بالتوقيف؛ لأن العقوبات إنما تُستحق على الإجماع بحسب ما يحصل بها من كُفَران النعمة، ومقادير نعمة الله تعالى على عبده لا يُحصيها أحد غيره، فلا سبيل إلى علم مقدار ما يُستحق من العقاب بالإجماع إلا من طريق التوقيف، فلم يَجُزْ إثباتها قياسا. ومنها ما ليس بعقوبة؛ ككفارة قتل الخطأ وفدية الأذى وكفارة اليمين ونحوها، ولا مدخل للقياس في شيء منها أيضا؛ لأنها مقدرة، فهي من قبيل المقادير لا تثبت قياسا.⁵² وبأن الشارع قد أوجب حد القطع بالسرقة ولم يوجبه بمكاتب الكفار مع أنها أولى بالقطع، وأوجب الكفارة بالظهار لكونه مُنكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع أنها أشد في المنكر وقول الزور، فحيث لم يُوجب ذلك فيما هو أولى دَلَّ على امتناع جريان القياس فيه.⁵³

47 أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، الفصول في الأصول (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994)، 105/4؛ الجويني، التلخيص في أصول الفقه، 291/3؛ الرازي، المحصول، 349/5؛ العطار، حاشية العطار، 243/2.

48 الزركشي، البحر المحيط، 69/7-71؛ العطار، حاشية العطار، 245/2.

49 الجصاص، الفصول في الأصول، 107/4.

50 الزركشي، البحر المحيط، 72/7.

51 الغزالي، المستصفى، 330/1.

52 الجصاص، الفصول في الأصول، 106/4.

53 الأمدي، الإحكام، 63/4.

Usulcülere Göre Kıyasın Had ve Kefaretlerde Cereyan Etmesi ve İhtilafın Furularda Etkisi

وبأنَّ الحدود والكفَّارات مشتملة على تقديرات لا يُعقل المعنى الموجب لتقديرها؛ كعدَد المائة في الزنا والثمانين في القَدْف وتقدير الكفَّارات، فالعقل لا يُدرك الحكمة في اعتبار خصوص هذا العدَد فيها، والقياس فَرُغَ تَعَقُّلِ عِلَّةِ حُكْمِ الأَصْلِ، فيتعدَّر القياس فيها لتعدُّر تَعَقُّلِ عِلَّلِهَا كما في أعداد الركعات وأنصبة الرِّكَاة ونحوها.⁵⁴

ولأنَّ الكفَّارات والحدود وُضِعَت لتكفير المآثم والزَّجْر والرَّدْع عن المعاصي، والقَدْر الذي يحصل ذلك به من غير زيادة أَمْرٍ استأثر الله بعلمه؛ كعمادير الصلاة والزَّكَاة والمياه. ولأنَّ الحدود عقوبات وكذلك الكفَّارات فيها شائبة العقوبة، والقياس مما يدخله احتمال الخطأ، وذلك شُبْهَةٌ، والعقوبات مما تُدْرَأُ بالشُّبْهَات؛ لقوله عليه السلام: "أدْرُؤُوا الحُدُودَ بالشُّبْهَات".⁵⁵

ونكتفي بهذا القدر أما المناقشة والترجيح لو لا الخوف من الإطالة الزائدة لكننا نأتي بما إلا أنه يحتاج إلى بحث ودراسة مستقلة تتوسعا فمن يريد أن يرجع إلى هذه المناقشة بين المانعين والموجزين فالينظر.⁵⁶

3. أثر الاختلاف في الفروع الفقهية

1.3. عقوبة اللواط

1.1.3. اللواط لغةً وإطلاقاً

مصدر لاط، يقال: "لاط الرجل ولاوط: أي: عمِلَ عَمَلِ قوم لوط". واصطلاحاً: "إبلاج ذكر في دُرِّ ذكر أو أنثى".⁵⁷

2.1.3. حُكْمُ اللِّوَاطِ

هو من الجرائم الخلقية التي لا تليق بالنوع الإنساني وفطرته التي فطره الله عليها، وفيه عدوان ظاهر على الإنسانية وخروج عن سُنَنِ الله الطبيعية، ولهذا سمَّاه الله فاحشةً كالزَّنا، قال تعالى: {أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين}، والزَّنا حرام بإجماع الفقهاء، وكبيرة من أعظم الكبائر، قال تعالى: {ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً}، وأجمع الفقهاء على أن اللواط محرَّمٌ مغلَّبٌ التحريم وأنه من الكبائر. قال الماوردي: "واللواط أغلظ الفواحش تحريمًا، وجريمة اللواط لم يعملها أحد من العالمين قبل قوم لوط"؛ كما قال تعالى: {أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين}.⁵⁸

3.1.3. حُكْمُ الأَلَانِطِ

اتفق الفقهاء على أن اللواط محرَّمٌ؛ لأنه من أغلظ الفواحش، وقد دَمَّه الله تعالى في القرآن وعاب على فعله: {ولوط إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم مسرفون}، وقال تعالى: {أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم بل أنتم قوم عادون}، ودَمَّه الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: "لَعَنَ اللهُ مَنْ عَمِلَ عَمَلِ قوم لوط"، يكثرها ثلاثاً.⁵⁹

واختلف الأئمة في اللواط هل يوجب الحدَّ أم التَّعْزِيز على خمسة مذاهب:

المذهب الأول: للشافعية والحنابلة في المذهب وأبي يوسف ومحمد والثوري والأوزاعي وأبي ثور، وهو أنَّ حدَّ اللواط - الفاعل والمفعول به - كالزنا؛ فيرجم المحصن ويجلد البكر، وبه قال الحسن البصري وابن المسيب وقتادة والنخعي وعطاء بن أبي رباح،

⁵⁴ الأمدي، الإحكام، 62/4؛ عبد الملك بن عبد الله الجوني، البرهان في أصول الفقه، صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 70/2؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 144/2-145.

⁵⁵ ابن قدامة، روضة الناظر، 298/2.

⁵⁶ ابن قدامة، روضة الناظر، 298-299/2؛ الأمدي، الإحكام، 70-62/4. الجوني، البرهان في أصول الفقه، 70-68/2. العطار، حاشية العطار، 244/2. السبكي، الإجماع، 31/3-32. الغزالي، المستصفى، 330/1. الرازي، المحصول، 351/5. زركشي، البحر المحيط، 69/7. الجصاص، الفصول في الأصول، 109/4.

⁵⁷ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت - مصر: دارالسلام - مطابع دار الصفاة، 1404)، 339/35.

⁵⁸ الموسوعة الفقهية الكويتية، 22/44.

⁵⁹ المصادر السابق، 340/35.

Usulcülere Göre Kıyasın Had ve Kefaretlerde Cereyan Etmesi ve İhtilafın Furularda Etkisi

وَرُوِيَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ. ⁶⁰ وَقَالَ ابْنُ قُدَّامَةَ: لِلْإِمَامِ أَحْمَدَ رَوَاتَانِ؛ الْأَوَّلَى: حُدَّ الرَّجْمُ بِكَرِّكَ كَانَ أَوْ تَيْبًا. والثانية: حُدَّ حُدَّ الزَّانِي. ⁶¹ وَقَالَ الْجَوَيْنِيُّ: "ظَاهِرُ النَّصُوصِ عَلَى أَنَّ الْحُدَّ يَجِبُ عَلَى مَنْ يَأْتِي الذَّكُورَ، وَذَكَرَ الْأَثَمَةُ قَوْلًا مُخَرَّجًا أَنَّهُ لَا يَجِبُ الْحُدُّ بِاللَّوْاطِ، وَالْوَاجِبُ فِيهِ التَّعْزِيرُ." ⁶²

واستدلوا على ذلك بأنه: قد تكاملت في الواطئ والموطوءة شروط الزنا الستة، فوجب الحد عليهما، سواء وطئ في قُبُل أو دُبُر. ⁶³ ولأنه فَرَجَ مقصود بالاستمتاع فوجب أن يتعلَّق به وجوب الحدِّ؛ قياسًا على قُبُل المرأة، ولأنه أغلظ من الزنا؛ إذ لا سبيل إلى استباحته، فوجب ألا يسقط فيه الحدُّ كالزنا. ⁶⁴ وبما رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الرَّجُلَ فَهَمَا زَانِيَانِ"، وَقَالَ: "مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلًا قَوْمِ لُوطٍ فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ بِهِ"، وَلأنه وَطِئَ فِي مَحَلِّ مُشْتَهَى طَبَعًا مِنْهُيَّ عَنْهُ شَرَعًا، فوجب أن يتعلَّق به وجوب الحدِّ؛ قياسًا على قُبُل المرأة، بل هو أولى بالحدِّ؛ لأنه إتيان في محل لا يُباح الوطء فيه بحال، والوطء في القُبُل يُباح في بعض الأحوال؛ لأنه لا يُستباح بالعقد فكان بوجوب الحدِّ أحق. ⁶⁵ وأجاب المانعون: بأن اختلاف أبي حنيفة وصاحبيه ليس بسبب أخذهما بالقياس في هذه المسألة، بل بالاستدلال بالتَّصَيُّ، وحقنهما: أَنَّ فِعْلَ اللَّوْاطِ زِنًا، فيتعلَّق به حُدُّ الزَّانَا بالنص من حيث الاسم والمعنى؛ لأنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَمَّاهَا فَاحِشَةً بِالنَّصِّ؛ قَالَ تَعَالَى: {أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ} [الأعراف: 80]، ولأنَّ الزنا فِعْلٌ مَعْنَوِيٌّ لِه غرض، وهو إيلاج الفَرْجِ فِي الفَرْجِ عَلَى وَجْهِ مَحْظُورٍ لَا شُبْهَةَ فِيهِ لِقَصْدِ سَفْحِ الْمَاءِ، وَقَدْ وَجِدَ ذَلِكَ كُلَّهُ فِي اللَّوْاطِ؛ فَالْقُبُلُ وَالذُّبُرُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فَرَجٌ يَجِبُ سَنُّهُ شَرَعًا، وَكِلَاهُمَا مُشْتَهَى طَبَعًا لِمَعْنَى الْحَرَارَةِ وَاللَّيْنِ وَذَلِكَ لَا يَخْتَلِفُ فِيهِمَا حَتَّى إِنَّ مَنْ لَا يَعْرِفُ الشَّرْعَ لَا يَفْصَلُ بَيْنَهُمَا، وَيَجِبُ الْاِغْتِسَالُ بِنَفْسِ الْإِيلَاجِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ، وَلَا شُبْهَةَ فِي تَمَحُّضِ الْحِزْمَةِ هُنَا؛ لِأَنَّ الْمِخْلَ بِاعْتِبَارِ الْمَلِكِ، فَكَانَ تَضْيِيعُ الْمَاءِ هُنَا أَقْبَنَ، وَاخْتِلَافُ اسْمِ الْمِخْلِ هُنَا كَاخْتِلَافِ اسْمِ الْفَاعِلِ؛ فَالنَّصُّ وَرَدَ بِالْحَدِّ فِي حَقِّ مَاعَزٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَإِجَابُ الْحَدِّ عَلَى غَيْرِهِ بِذَلِكَ الْفِعْلِ لَا يَكُونُ قِيَاسًا. ⁶⁶

المذهب الثاني: لأبي حنيفة ومحمد بن أبي سليمان والحكم؛ قالوا: لا حدَّ عليه، ولكنه يُعَزَّرُ ويودع في السجن حتى يموت أو يتوب، ولو اعتاد اللواط وتكررت منه قتلته الإمام في المرة الثانية سياسيًا، سواء أكان محصنًا أو غير محصن؛ ⁶⁷ لأنه عند أبي حنيفة ليس زنا لا بالقياس ولا بالنص؛ لأنَّ القياس فيه مع الفارق في المخلِّ؛ فالمِخْلُ الذي ورد به النص هو القُبُل والذُّبُرُ خلافه، ولأنه استمتاع لا يفضي إلى فسَادِ النَّسَبِ فلم يتعلَّق به وجوب الحدِّ، كالأستمتاع بما دون الفَرْجِ؛ ولأنَّ أصول الحدود لا تثبت قياسًا. ⁶⁸ وأما من جهة النص؛ فهذا الفعل ليس زنا لَعَفَةً؛ لأنَّ إثبات اسم اللواط له نفى عنه اسم الزنا، وفَصِّلَ أَهْلُ اللُّغَةِ وَغَايِرُوا بَيْنَ الْأَسْمَيْنِ، وَعَلَيْهِ فَلَا يَفْسُدُ الْحُجُجُ وَالصِّيَامُ بِاللَّوْاطِ، وَلَا تَجِبُ بِهِ الْكُفَّارَةُ وَلَا الْغُسْلُ إِلَّا أَنْ يَنْزِلَ مِنْهُ فَيَغْتَسِلُ بِالْإِنْزَالِ. وحمل أبو حنيفة حديث "إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الرَّجُلَ" وحديث "وَأَتَتِ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ" عَلَى الْمَجَازِ وَإِرَادَةِ الْإِثْمِ دُونَ الْحَدِّ. وحمل تسميته فاحشةً عَلَى تسمية كل كبيرة فاحشة كما قال تعالى: {وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ} [الأُنْعَامُ: 151] ولأنَّه أنقص من زنا القُبُل في المعنى من جهتين؛ الأولى: مخالفة الطَّبَعِ؛ فداعية الطَّبَعِ إِلَيْهِ أَنْقَضَ وَيَمْتَنِعُ الْمَفْعُولُ بِهِ مِنْهُ وَلَا يَشْتَهِيهِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ رَكَّبَهُ عَلَى النَّفْرَةِ مِنْهُ؛ كَأَكْلِ الْعُدْرَةِ وَالْمِثْمَةِ وَالذَّمِّ وَشُرْبِ

⁶⁰ عبد الله بن أحمد ابن قدامة، المعنى، طه الزيني وآخرون (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968)، 60/9؛ أحمد بن إدريس القرافي، النخيرة، محمد حجي وآخرون (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، 66/12؛ عبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 126/5-127؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، 23/44.

⁶¹ ابن قدامة، المعنى، 61/9.

⁶² عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحاية المطلب في دراية المنعيب، عبد العظيم محمود الديب (جدة: دار المنهاج، 2007)، 196/17.

⁶³ الماوردی، الحاوي الكبير، 221/13.

⁶⁴ المصدر السابق، 223/13.

⁶⁵ المصدر السابق، 222-221/13.

⁶⁶ السرخسي، المبسوط، 78/9.

⁶⁷ السرخسي، المبسوط، 78/9؛ الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، 127/5؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، 24/44.

⁶⁸ الماوردی، الحاوي الكبير، 222-221/13.

البول، فيكفي فيه الزجر بالتعزير لا الحد. والجهة الثانية: أن حد الزنا مشروع صيانة للفراش؛ لأن الولد يتحلّق من الماء في القبل ويولد بلا والد ولا مؤدّب فيفسد المجتمع، وهذا المعنى منعدم في الدُّبُر، فلا يجوز أن يُجرّ هذا النقصان بزيادة الحُرْمَة فيه بإيجاب الحد.⁶⁹ المذهب الثالث: للمالكية وبعض الشافعية ورواية عن أحمد؛ وهو أن الحد في الرجم مطلقاً للفاعل والمفعول به، محصّنين كانا أم غير محصّنين، وهو مروى عن عمر بن الخطاب وابن عباس رضي الله عنهم، وجابر بن زيد وعبيد الله بن معمر والزهرى وابن حبيب وربيعة وإسحاق.⁷⁰

واستدلوا على ذلك: بقوله الرسول صلى الله عليه وسلم: "اقتلوا الفاعل والمفعول به" أحصنا أو لم نحصنا، وقد استشار أبو بكر الصديق فيه الصحابة فأشاروا بالقتل، وكان عليّ أشدّهم فأفتى بالحرق فيه، فكتب أبو بكر لخالد بالحرق، ولأن الرجم هو العقوبة الواقعة بقوم لوط، ولأن اللواط نوع من الفساد في الأرض وسعي في سدّ النسل فيجب به حد القتل كالحريّة، وقد جعل الله تعالى للزنا سبيلاً بالنكاح ولم يجعل للواط سبيلاً فهو أقيح.⁷¹ وبأنه إيلاج في فرج آدمي يُقصّد الالتداح به غالباً كالقبّل، فكان الرجم متعلّقاً به كالمراة، ولأن الحد في الزنا إنما وُضع ردّعاً وزجراً لئلا يعود الفاعل إلى مثله، وأيضاً قد وجدنا الطَّبَاع تميل إلى الالتداح بهذا الفرج كميلها إلى القبّل، فيجب أن يتعلّق به الردع كما يتعلّق بالقبّل، بل أغلظ وأشدّ، ولهذا لم يُشترط فيه الإحصان كما اشترط في الزنا، إذ المرئي بها جنس مباح وطؤها، وإنما أتيت على خلاف الوجه المأذون فيه، والدُّبُر ليس بمباح وطؤها، فكانت عقوبته أغلظ من عقوبة الزنا، وقال ابن وهب: لا أرى حرّقه إلا بعد أن تقتله.⁷²

المذهب الرابع: يُحرّق بالنار الفاعل والمفعول به، وقد روي هذا القول عن أبي بكر وابن الزبير رضي الله عنهم.⁷³ وقال المنذري: "حرّق اللواطية بالنار من الخلفاء أبو بكر الصديق، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن الزبير، وهشام بن عبد الملك.⁷⁴ وروى صفوان بن سليم عن خالد بن الوليد رضي الله عنه أنه وجد في بعض أماكن العرب رجلاً يُنكح كما تُنكح المرأة، فكتب إلى أبي بكر، فاستشار أبو بكر رضي الله عنه فيه الصحابة، فكان أشدّهم عليّ فقال: ما فعل هذا إلا أمة واحدة، وقد علمتم ما فعل الله بها، أرى أن يُحرّق بالنار، فكتب أبو بكر الصديق إلى خالد يأمره فخرقه.⁷⁵

المذهب الخامس: أنه يُعلّى اللواطية من القرية أعلى الأماكن ثم يُلقى منكوساً، ثم يُتبع بالحجارة كما قال تعالى: { فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليها حجارة }، وهو مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما.⁷⁶

2.3. مسائل تدخل تحت هذا الخلاف

في الفقه الإسلامي مسائل كثيرة اختلف فيها الفقهاء والأصوليون حول جريان القياس في الحدود والكفارات، لم أتوسع بذكر الخلاف فيها؛ لأن المثال السابق يوضح المقصود ويعطي ثمرة الخلاف، وحوفاً من الخروج عن إطار البحث بالإطالة. وأهم المسائل التي كان سبب الاختلاف فيها هو الخلاف في جريان القياس فيهما: (1) عقوبة التَّبَاش، (2) الكفارة على من شرب وأكل متعمداً في نهار رمضان، (3) الكفارة على من جامع ناسياً في نهار رمضان، (4) قياس نفقة المرأة على الكفارات في تقديرها على الموسر بمُدَّين كما في فدية الحج، وعلى المعسر بمُدَّ كما في كفارة الوَقَاع بجامع أن كلاهما مألّ وجب بالشَّرع، (5) قياس كفارة الظَّهَار واليمين على كفارة قتل الخطأ في اشتراط إيمان الرّقبة بجامع أن الكل كفارة، (6) عقوبة الطَّرَار، (6) اليمين العَمُوس، (7) قياس شارب الخمر بجامع الافتراء فيهما على القاذف في وجوب الجُلْد.

69 السرخسي، المبسوط، 78/9-79؛ الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، 127/5؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، 24/44.

70 القرائي، الذخيرة، 66/12؛ الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، 126/5؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، 24/44.

71 القرائي، الذخيرة، 66/12.

72 الموسوعة الفقهية الكويتية، 26/44.

73 المصادر السابق، 26/44.

74 مُصطفى الحنّ وآخرون، الفقه المنهجي على منهج الإمام الشافعي رحمه الله تعالى (دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 1992)، 61/8.

75 ابن قدامة، المعنى، 61/9.

76 الموسوعة الفقهية الكويتية، 26/44.

Usulcülere Göre Kıyasın Had ve Kefaretlerde Cereyan Etmesi ve İhtilafın Furularda Etkisi

الخاتمة:

كلا المذهبين متفقان منع جزئان القياس فيما تُعقلُ علته أو لا تتعدى، وكلاهما منعا القياس في شيء دون حصول شرائطه وأركانه. يجري القياس في هذا الباب وغيره بلا فرق بعد البحث والاستقراء عن وجود العلة في كل واحدة من مسائله، فإن وجدت صحح وإلا فلا. أخرج أبو حنيفة هذه القضية عن الاستنباط بالقياس إلى الاستنباط بدلالة النص، وهذا يُسقى عند الشافعية والمتكلمين بشكل عام مفهوم الموافقة بقسميه الأوّل والمساوي، وبذلك اتفق الطرفان على ثبوت الحدود والكفارات؛ عند الحنفية بدلالة النص، وعند الشافعية بالقياس، وأما عند من صيره قياساً من الحنفية فلا يثبت به الكفارات والحدود؛ لأنها لا تثبت بالقياس عند من قال منهم: دلالة النص اللفظية قياسية. الاختلاف في هذه القضية ليس عبارة عن قضية لفظية، بل فيها فوائد وتأثير في بعض المسائل الفقهية.

المصادر والمراجع:

- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي. تحفة المحتاج في شرح المنهاج. 10 مجلد. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، 1983.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. عبد السلام هارون. 6 مجلد. دمشق: دار الفكر، 1979.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. المغني. طه الزيني وآخرون. 10 مجلد. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. شعبان محمد إسماعيل. 2 مجلد. القاهرة: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، 2002.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. 15 مجلد. بيروت: دار صادر، 3 الطبعة، 1414.
- الأمدي، علي بن محمد. الأحكام في أصول الأحكام. عبد الرزاق عفيفي. 4 مجلد. بيروت: المكتب الإسلامي، 2 الطبعة، 1402.
- الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول. دستور العلماء: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون. ترجمة حسن هاني فحص. 4 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- البيجوري، سليمان بن محمد بن عمر. تحفة الحبيب على شرح الخطيب = حاشية البجيرمي على الخطيب. 4 مجلد. بيروت: دار الفكر، 1995.
- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البرزوي. 4 مجلد. اسطنبول: شركة الصحافة العثمانية، 1890.
- البهوتي، منصور بن يونس. الروض المربع شرح زاد المستقنع. المكتب العلمي لمؤسسة الرسالة. الرياض - بيروت: دار المؤيد - مؤسسة الرسالة، 1996.
- التهانوي، محمد بن علي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. علي دحروج. 2 مجلد. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.
- الجرجاني، علي بن محمد. كتاب التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- الجزيري، عبد الرحمن بن محمد عوض. الفقه على المذاهب الأربعة. 5 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2 الطبعة، 2003.
- الخصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. الفصول في الأصول. 4 مجلد. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 2 الطبعة، 1994.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله البرهان في أصول الفقه. صلاح بن محمد بن عويضة. 2 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. التلخيص في أصول الفقه. عبد الله جولم النبالي - شير أحمد العمري. 3 مجلد. بيروت: دار البشائر الإسلامية، د. ت.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. حماية المطلب في دراية المذهب. عبد العظيم محمود الدّيب. 20 مجلد. جدة: دار المنهاج، 2007.
- الخنّ، مصطفى وآخرون. الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى. 8 مجلد. دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 4 الطبعة، 1992.
- الرازي، محمد بن عمر. المحصول. طه جابر فياض العلواني. بيروت: مؤسسة الرسالة، 3 الطبعة، 1997.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. البحر المحيط في أصول الفقه. علي محمد معوض. 8 مجلد. بيروت: دار الكتب، 1994.
- الزبلي، عثمان بن علي. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشّيخ. 6 مجلد. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1314.
- السرخسي، محمد بن أحمد. أصول السرخسي. أبو الوفا الأصفهاني. 2 مجلد. بيروت: دار المعرفة، 1997.

Usulcülere Göre Kıyasın Had ve Kefaretlerde Cereyan Etmesi ve İhtilafın Furularda Etkisi

- السرخسي، محمد بن أحمد. المبسوط. 31 مجلد. بيروت: دار المعرفة، 1993.
- الشرييني، محمد بن أحمد. معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود. 6 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.
- الشوكاني، محمد بن علي. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. أحمد عزو عناية. 2 مجلد. دمشق: دار الكتاب العربي، 1999.
- القطار، حسن بن محمد. حاشية العطار على شرح المجالس المحلي على جمع الجوامع. 2 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.
- الغزالي، محمد بن محمد. المستصفى. محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. محمد نعيم العرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 8 الطبعة، 2005.
- القزافي، أحمد بن إدريس. الذخيرة. محمد حجي وآخرون. 14 مجلد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.
- القزافي، أحمد بن إدريس. شرح تنقيح الفصول. طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. 7 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2 الطبعة، 1986.
- الكفوي، أيوب بن موسى. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. عدنان درويش - محمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998.
- الماوردي، علي بن محمد. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني. علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود. 19 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- المحلي، محمد بن أحمد. شرح الورقات في أصول الفقه. حسام الدين بن موسى عفانة. فلسطين: جامعة القدس، 1999.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر. الهداية في شرح بداية المبتدي. طلال يوسف. 4 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- النووي، يحيى بن شرف. المجموع شرح المذهب. 20 مجلد. بيروت: دار الفكر، د. ت.
- تقي الدين السبكي، علي بن عبد الكافي - تاج الدين السبكي، عبد الوهاب بن علي. الإجماع في شرح المنهاج. 3 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.
- مصطفى، إبراهيم وآخرون. المعجم الوسيط. 2 مجلد. اسطنبول: دار الدعوة، د. ت.
- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية. الموسوعة الفقهية الكويتية. 45 مجلد. الكويت - مصر: دارالاسلاسل - مطابع دار الصنفوة، 1404.

**MS ON İKİNCİ YÜZYIL / MS ON SEKİZİNCİ YÜZYILDA RUSYA'NIN
GÜNEYİNDE, DAĞISTAN BÖLGESİNDEKİ DERBEND ŞEHRİ MEZARLIĞINDAKİ
İSLAMİ MEZAR TAŞLARI: "BİÇİM VE İÇERİK ÇALIŞMASI"
ISLAMIC GRAVESTONES IN THE CEMETERY OF DERBEND CITY, IN
DAGESTAN REGION, SOUTHERN RUSSIA DURING THE TWELFTH CENTURY
AH EIGHTEENTH CENTURY AD: "A STUDY OF FORM AND CONTENT"**

شواهد القبور الإسلامية بجمانة مدينة دربند بإقليم داغستان بجنوب روسيا خلال القرن الثاني عشر الهجري – الثامن
عشر الميلادي: (دراسة في الشكل والمضمون)

Muhammad Nasir Ismail ELKHIER

Teaching Assistant at Dep. of Islamic archaeology – Fayoum University, Mısır

mni11@fayoum.edu.eg

ORCID ID: 0000-0001-8037-0287

Öz

Bu araştırma, h. 12. yüzyıl/m. 18. yüzyılın sonlarına tarihlenen Dağistan Derbend Mezarlığı'ndaki İslami Mezar Taşları resimli kataloğunun tanımlayıcı bir çalışmasını sunmaktadır (tüm tarihler hicrî takvim veya sayılarla Farsça takvim olarak belirtilmiştir).

Derbend mezarlığında Kırklilyār veya Narin-Kala, Dül-Dül ve Şaykalalāh denilen üç yerde yaklaşık 43 mezar taşı kayıtlı olduğu ortaya çıktı. Camilerin içinde, müzelerde herhangi bir mezar taşı tespit edilemedi. Yapılan arkeolojik alan çalışmalarında h. 12. yüzyıl/m. 18. yüzyıla sonlarına ait daha önce önceki kazılardan çıkarılan bazı mezar taşı parçalarından başka bir şeye rastlanmamıştır. Yine bazı müze ve türbelerde aynı zamana tarihlenmemiş bu türden parçalar bulunmuş. Ancak bunlar da m. 19. yüzyılın başlarına aittir.

Derbend Mezarlığı'nın ziyareti sırasında tez sahibi Muhammed Nasir İsmail tarafından Derbend Mezarlığı'nın arkeolojik saha araştırması neticesinde, etnografik kültürel ve maddi kayıtlar, mezar taşlarının kullanımları, dini cenaze törenleri ve sözleri elde edilmiştir.

Daha sonra elde edilen bu içerik orijinal Arapça, Farsça ve Türkçe-Dağistanî metinlerinden modern İngilizceye çeviriyi tamamladıktan sonra, Arapça orijinal metinler okundu ve Latinceye çevrildi.

Anahtar Kelimeler: Mezar taşı, Cenaze Töreni, Derbend, Kafkasya, Dağistan, Volga, Beylikler, Etno-Dini.

Abstract

This research presents a descriptive study of Islamic Gravestones illustrated catalogue in Derbend cemetery of Dāghastān dating to before the end of the twelfth century AH / Eighteenth century AD (all dates are specified as either Years of Hijrah or Persian calendar with numbers).

Where it turns out there are approximately 43 gravestones have been registered in 3 locations: in Derbend Cemetery; Kırkhliyār or Narin-Kala, Dül-Dül, and Şaykh Şalāh. No Gravestones found inside mosques, museums, and through the results of archaeological excavations date back to the 12th century AH/ 18th AD century. Previously uncovered were some fragments of Gravestones unearthed from previous excavations. For the types have found in the museums and shrines, are not dated to the same time, and dates back to the early decade of the 19th-century.

The Archeological field survey of Derbend cemetery, the ethnographic and cultural recording, material Sources and the uses of gravestones, Funerary Rituals and Practices and Combination tombs have been done by the author Muḥammad Nasir Ismail during the Visitation of Derbend cemetery. Followed by Reading the content and completing translation from original Arabic, Persian and Turkish-Dāghastān texts to modern English, This was followed by additional proofreading of Arabic translations and original

Keywords: Ravestones, Funeral Ceremony, Derbend, Caucasus, Derbend, Dāghastān, Volga, Principalities

ملخص

يقدم هذا البحث دراسة وصفية لكتالوج مصور من شواهد القبور الإسلامية في مقبرة دربند بداغستان تؤرخ إلى ما قبل نهاية القرن 12هـ/18م (كل التواريخ مسجلة إما بالتقويم الهجري أو التقويم الفارسي بالأرقام) اتضح إلى وجود ما يقرب من 43 شاهد قبر تم تسجيلها في ثلاثة مواقع في مقبرة دربند؛ كيرخليار - نارين كالا-، دول دول، والشيخ صلاح

حيث لم يثبت وجود شواهد قبور في داخل المساجد أو تم العثور عليها في المتاحف. ومن خلال نتائج المسح الأثري الميداني تم تأريخها إلى نهاية القرن 12هـ/18م، إلا نادراً في بعض شظايا القبور المستخرجة من حفائر سابقة ولقد تم العثور على نماذج أخرى في المتاحف والأضرحة ولكنها ثبت أنها غير مؤرخة لنفس الفترة الزمنية، وتؤرخ إلى القرن 19م

ومن خلال المسح الأثري الميداني لمقبرة دربند، دراسة الأنثوغرافيا الثقافية وتسجيل موادها، واستخدامات شواهد القبور، الشعائر الجنائزية والتقاليد الدينية تم تسجيلها بواسطة الباحث / محمد ناصر إسماعيل أبو الخير، خلال زيارته الميدانية للمقبرة

تبعها مرحلة قراءة النصوص الأصلية من لغاتها (العربية، الفارسية، التركية الداغستانية) إلى اللغة الإنجليزية، ثم تُبعت بعمل قراءة للحروف العربية وترجمتها للحروف اللاتينية

الكلمات المفتاحية: شواهد القبور، مراسم الجنائز، دربند، القوقاز، داغستان، الفولجا، الخانيات الإقطاعية

العرقية والدينية

DÜZELTME

(Dergimizin 4. cilt 2. sayında yayınlanan "Ebu'l-Berekât en-Neseffî'nin Nesih Anlayışı" adlı makalenin ilk sayfasında yazar Fatih Doğan'ın isminin altında "Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi" ibaresi yer almamıştı. İlgili sayfanın düzeltilmiş hali, dergimizin 5. cilt 1. sayısında –alt kısımda- verilmiştir.)

EBU'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ'NİN NESİH ANLAYIŞI ABU'L-BEREQAT EN-NESEFI'S APPROACH OF NASIH

Fatih DOĞAN

Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi

fatihdogan162358@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4674-0093

Öz

Bu çalışmada Hanefî fıkıh usûlü âlimlerinden Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin nesih anlayışı hakkında bilgi verilmiştir. Usulcüler arasında neshin sözlük anlamını belirlemede farklı görüşler ortaya konulmuştur. Neseffî'ye göre nesih sözlükte ref, izâle ve nakil anlamlarında kullanılmaktadır. Terim olarak nesih, Allah katında malum olan mutlak hükmün müddetinin bittiğini beyan etmektir. Neseffî, İslam dininde neshin olmadığı ve olamayacağı görüşünü savunan müslümanları, aklî ve naklî deliller getirerek neshi kabul etmeyen Yahudileri ve neshi kabul etmekle birlikte neshin hakiki manasını ref olarak gören Gazâlî ve Bakillânî'yi ve Ku'an'ın Kur'an'ı, sünnetin de sünneti neshedebileceği savunan imam Şâfiî'yi eleştirmektedir. Neseffî'ye göre aynı bilgi değerine sahip olan Kur'an ve mütevâtir sünnet birbirlerini neshedebilir. Ancak haber-i vâhid, kıyas ve icmâ kesin bilgi değerine sahip olmadıkları için nâsîh olamazlar. Nesih, hükmün ve metnin neshedilmesi, metni bâki kalıp hükmün neshedilmesi ve hükmü bâki kalıp metnin neshedilmesi olmak üzere üç şekilde gerçekleşmiştir. İmam Şâfiî'ye göre nass üzerine yapılan ziyade tahsis ifade etmektedir. Neseffî ise nass üzerine yapılan ziyadeyi nesih olarak görmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ku'rân, Sünnet, İcmâ, Kıyas, Neseffî, Nesih.

Abstract

In this study, information about the understanding of naskh of Abu'l-Barakât ân-Nasafî, one of the scholars of Hanafî fiqh, has been given. Different opinions have been put forward in determining the lexical meaning of naskh. According to Nasafî, naskh is used in the dictionary in the meaning of removal and transfer. As a term, naskh declares that the period of absolute judgment known to Allah has come to an end. Nasafi criticizes the Muslims arguing that there is no and cannot be abrogation in Islam, and the Jews who do not accept abrogation, by bringing mental and transmitted evidence. On the other hand, he criticizes al-Baqillani and Ghazali, who see the true meaning of abrogation as ref', and Imam Shafi'i, who argues that Qur'an can abrogate the Qur'an and likewise Sunnah can abrogate the Sunnah. According to Nasafî, the Qur'ân and the mutawâtir sunna having the same knowledge value can abrogate each other. However, the news that has no many sources based on, qiyâs/comparison and ijma cannot be used as naskh. There are three forms of abrogation: the abrogation of the sentence and the text, the abrogation of the sentence whose text remains, and the abrogation of the text whose sentence remains. It refers to the allocation made on nass to Imâm Shâfiî. Nasafî, on the other hand, saw the excess of nass as naskh.

Keywords: Islamic Law, Qur'an, The sunna, Ijma (Consensus), Qiyas (Comparison), Nasafi, Naskh (Abrogation).